T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HOCAZÂDE'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'SİNDE İNSAN NEFSİNİN MÜCERRETLİĞİ SORUNU

FATMA ZEHRA KARAYEL

2501181762

TEZ DANIŞMANI

PROF.DR. ÖMER MAHİR ALPER

İSTANBUL-2023

ÖZ

HOCAZÂDE'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'SİNDE İNSAN NEFSİNİN MÜCERRETLİĞİ SORUNU

FATMA ZEHRA KARAYEL

Hocazâde Muslihiddin (ö.893/1488) Osmanlı dönemi düşünce geleneğinde çok önemli bir yere sahiptir. Özellikle II. Mehmet'in (ö. 886/1481) düzenlediği Tehâfüt yarışması dolayısıyla kaleme aldığı eseri, Osmanlı tarihinde bir gelenek oluşturulmasına muazzam bir katkı sunmuştur. Bu araştırmanın kapsamını, Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde insan nefsinin mücerret olması sorunu bağlamındaki filozofların görüşler ve onlara yazılan tenkitler oluşturmuştur. Öncelikle Hocazâde'nin eserinde geçen filozofların iddiaları ve onlara getirilen itirazları daha iyi anlamak için söz konusu meseleye dair temel kavramlar ve görüşler ele alınmıştır. Bu sebeple Hocazâde'nin kendilerinden yararlandığı İbn Sînâ (ö. 428/1037), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274)ve Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) görüşleri incelenmiştir. Sonraki bölümde Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde ve Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde insan nefsinin mücerretliğine dair filozoflara yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır. Son bölümde ise Hocazâde'den sonraki Tehâfüt yazarlarının bu meseleyle ilgili filozoflara yaptıkları eleştiriler incelenmiştir. Böylece İbn Sînâ'nın temelini oluşturduğu insan nefsinin mücerretliği konusu bütünlükçü bir bakış açısıyla Tehâfüt geleneği içinde araştırılmış oldu.

Anahtar Kelimeler: Tehâfütü'l-felâsife, Hocâzade, Gazzâlî, insan nefsi, mücerret.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF HUMAN SOUL'S IMMATERIALITY IN KHOJAZĀDE'S TAHĀFUT AL-FALĀSIFA

FATMA ZEHRA KARAYEL

Khojazāde Muslihiddin (d. 893/1488) is a prominent scholar of the Ottoman period's intellectual tradition, especially the work that he writes for the Tahāfut competition organized by Mehmed II (d. 886/1481) has great importance. This work has a distinguished role in establishing the tradition of critique within the Ottoman intellectual history. The scope of this research is the problem of human soul's immateriality, which Khojazāde discusses of his **Tahāfut al Falāsifa**. In the first chapter, to better understand the claims of the philosophers and the objections to them which are mentioned in Khojazāde's book, the basic concepts and views on this issue were investigated. For this purpose, the views of the scholars that Khojazāde takes in consideration such as Avicenna (d. 428/1037), Fakhr al-dīn ar-Rāzī (d. 606/1210), Nasīr al-dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) and Athīr al-dīn al-Abharīwere(d. 663/1265 [?]) examined. In the second chapter, al-Ghazālī's (d.505/1111) and Khojazāde's critiques of the philosophers on the immateriality of the human soul in their **Tahāfut al Falāsifa'**s were scrutinized. In the last chapter, the critiques on the same issue of the Tahāfut writers after Khojazāde were mentioned. Thus, the issue of the immateriality of the human soul, whose principles are established by Avicenna in the history of Islamic thought, was investigated within the Tahāfut tradition from a holistic perspective.

Keywords: Tahāfut al Falāsifa, Khojazāde, Ghazālī, human soul, immateriality.

ÖNSÖZ

İslam felsefesinin en özgün teorilerden biri de nefs teorisidir. Bu teorinin kapsamı hem maddî âlemi hem de ruhanî âlemi içermektedir. Nefs teorisi düşünce dünyası içinde sadece felsefe disiplin içinde şekillenmemiş, kelam ve tasavvuf gibi İslamî fikrî hareketlerde de kendine yer bulmuştur. Bu disiplinlerin nefs sorununa bakış tarzı farklı karakteristik özellikler göstermektedir. Bu sebeple nefs teorisinin, söz konusu ilmî geleneklere mensup âlimlerin düşünce dünyalarında, farklı tezahürleri olmakla beraber kendi aralarında çeşitli tenkit gelenekleri de oluşturmuştur.

Sadece nefs teorisine mahsus olmamakla beraber bu tenkit geleneklerinin en meşhur olanı Tehâfüt tartışmalarıdır. Tehâfüt geleneği, felsefe-eş'ari kelam meselelerine dair pek çok problemi içermektedir. Gazzâli'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinin içeriğinde nefs konusuna dair iki mesele bulunmaktadır. Biri insan nefsinin mücerret olmasıyken bir diğeri ise insanî nefsin yok olmamasıyla ilgili tartışmadır. **Tehâfütü'l-felâsife**'nin yazılmasına sebep olan düşünce tarzını özgün bir şekilde yorumlayıp, bir geleneğin oluşmasını sağlayan kişi Muslihiddin Hocazâde'dir. Bu sebeple çalışmamızın ana eksenini oluşturan kişi odur. Araştırmamıza konu olan Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde insanî nefsin mücerretliği sorunu, bu tezde onun fikrî dünyası bağlamında, onu etkileyen şahıslar ve ondan etkilenen şahısların görüşleri bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu araştırma çok değerli hocalarım ve arkadaşlarımın destekleri sayesinde tamamlanmıştır. Öncelikle bu konuyu çalışmam için beni cesaretlendiren, tezimi hakkıyla yapabilmem için sınırları belirleyen, araştırmamın her safhasında eleştiri ve destekleriyle katkı sunan değerli danışmanım Prof. Dr. Ömer Mahir Alper beyefendiye şükranlarımı sunarım. Lisans hayatımdan beri bana farklı ufuklar kazandıran, her daim manevî desteğini gördüğüm, tez konum için benim kadar heyecanlanan Dr. Öğr. Gör. Asiye Tığlı hanımefendiye, tez konumu belirleme konusunda desteklerini gördüğüm Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan beyefendiye çok teşekkür ederim. Arapça ifadeleri anlamama yardım eden, tezimi okuyarak tavsiyelerini paylaşan Ar.Gör. Dr. Muhammet Ateş ve Ar.Gör. Hasan Korkmaz beyefendilere minnettarım. Ebherî ile ilgili elindeki eserleri benimle

paylaşan Ar.Gör. Zeynelabidin Hüseynî'ye teşekkür ederim. Ayrıca bu süreçte çeşitli desteklerini gördüğüm arkadaşlarım Ayşe Çelik, Fatma Karali, Evren Belkız ve Firdevs Özdemir'e şükranlarımı sunarım. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Fatih Belediyesi Medrese Davutpaşa yetkili ve görevlilerine desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Yüksek lisans sürecinde beni misafir eden Eyüpsultan Müftülüğü öğrenci evleri yetkililerine minnettarım. Son olarak hayatımın her döneminde maddî-manevî destekleriyle beni gözeten, özellikle de bu zorlu sürecin stresini benimle yaşayan, bütün planlarını benim programıma göre yapan kıymetli anneme ve babama şükranlarımı sunarım.

Fatma Zehra Karayel

İSTANBUL-2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ……ii

ABSTRACT ……...iii

ÖNSÖZ ……iv

KISALTMALAR LİSTESİ……ix

GİRİŞ ……...……1

BİRİNCİ BÖLÜM

HOCAZÂDE MUSLİHUDDİN EFENDİ'NİN KAYNAKLARINDA İNSAN NEFSİ

1. NEFS SORUNU ……...……..……...7

2. NEFSİN VARLIĞI ……...……..……...8

3. NEFSİN TANIMI ……...……..…...10

4. NEFSİN CEVHERLİĞİ VE KENDİNİ İDRAKİ ……...…16

5. İNSANÎ NEFSİN MÜCERRETLİĞİNE DAİR DELİLLER ……...……...21

5.1. AKLEDİLİRLERİN MAHALLİ VE ÖZELLİKLERİ …….....21

5.1.1. Akledilirlerin Mahallinin Cisim ya da Cismanî Bir Hâl Olmaması …..22

5.1.2. Akledilirlerin Mahallinin Soyutlaması ……..32

5.1.3. Akledilirleri Taşıyan Mahalle Unutkanlığın Ârız Olması …….34

5.2. AKLÎ GÜÇ VE ÖZELLİKLERİ ……34

5.2.1. Aklî Gücün Sonsuz Akledilirleri Akletmesi …….35

5.2.2. Aklî Gücün Bedensel Organla Akletme İhtimali……...36

5.2.3. Bilgilerin Etkin Olması …….....38

5.3. İNSANÎ NEFSİN BEDEN OLMAMASI ……...…39

5.3.1. Cismanî Organların Zayıflaması ……...41

5.3.2. Beden Yaşlanırken Akıl Kuvvesinin Güçlenmesi …….42

5.3.3. Aklî Gücün Cismanî Organlara Üstün Gelmesi ……44

İKİNCİ BÖLÜM

HOCAZÂDE'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'SİNDEKİ İNSAN NEFSİNİN MÜCERRETLİĞİ SORUNUYLA İLGİLİ DELİLLERİNİN İNCELENMESİ

1. İLMİN MAHALLİ İLE İLGİLİ DELİLLER ……..….46

1.1 Akledilirler ve Mahallinin Parçalara Bölünmemesi ……47

1.2 İlmin Mahallinin Cisim Olmaması …….….54

1.3 Birinci Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi ……....…56

2. İDRAKLE İLGİLİ DELİLLER ……..…….....57

2.1 Küllînin İdraki ve Onun Mahalli ……..…..58

2.2 Nefsin Kendini ve İdrak Ettiğini İdrak Etmesi ……...….....61

2.3 Küllîlerin ve Cüz'îlerin Birlikte İdraki ……....63

2.4 İnsanın Sonsuz Anlamları İdraki …….....65

2.5 Zıt Şeylerin İdraki …….....66

2.6 İkinci Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi ……..….67

3. NEFSİN HULÛLÜ İLE İLGİLİ DELİLLER ……...……...69

3.1 Nefsin Bedenin Organlarından Birine Hulûlü ……..…...69

3.2 Nefsin Bedene Hulûlü …….....74

3.3 İnsan Ruhunun Cisim Olmaması ……77

3.4 Üçüncü Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi ……...….79

4. ÂKLÎ GÜÇ VE FİİLLERİYLE İLGİLİ DELİLLER ……..…….....80

4.1 Aklî Gücün Fiillerinin Çokluğu …….....80

4.2 Aklî Gücün Sonsuz Filleri …….....82

4.3 Dördüncü Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi …..……..84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HOCAZÂDE'NİN OSMANLI TEHÂFÜT GELENEĞİNE İNSAN NEFSİ BAĞLAMINDA ETKİSİ

1. MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ ……...……...……..…...87

1.1. Telhîsu Tehâfüti'l-Hukemâ'da İnsan Nefsi ……..……..….88

1.1.1. Akledilir-Konum İlişkisi Bağlamında İnsan Nefsinini Mücerretliği …...88

1.1.2. Küllî Kavramının İdrak Edilmesi Bağlamında İnsan Nefsinin Mücerretliği……94

1.1.3. İdraklerin İdraki Bağlamında İnsan Nefsinin Mücerretliği ……..……..96

2. Değerlendirme …….....97

SONUÇ ……...……...……...98

KAYNAKÇA ……....…101

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz. : **bakınız**

bs. : **baskı**

c. : **cilt**

çev. : **çeviren**

DİA : **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**

ed. : **editör**

haz. : **hazırlayan**

İSAM : **İslam Araştırmaları Merkezi**

ö. : **ölüm**

s. : **sayfa**

sy : **sayı**

t.y. : **tarih yok**

th. : **tahkik**

vr. : **varak numarası**

y.y. : **yayın yeri yok**

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Kapsamı ve Amacı

"Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır."[1]

Secde 32/9.

Allah tarafından insana ruh üflendiği belirtilen Secde suresi 9. ayette dikkat çekmek istediğimiz husus, bu ruhun sadece insana özgü olduğudur. Bu ayetin ışığında insanın diğer varlıklardan ayrıştıran özelliklerin bulundunğuna işaret edilmiştir. Bu özellikler insanın özgürce hareket etmesi ve düşünme yetisidir. İnsanın varlığı, diğer canlı ve cansızlarla ilişkisi, bu varlıklarla benzerlik ve farklılıkları meşşâî felsefe bağlamında düşünüldüğünde, onun nefs-beden ayrımı arz eden düalist bir yapıda olduğunu ifade edebiliriz. Bu düalist yapıyı zâhirî olarak beden ve bâtınî olarak nefsten oluşur.[2] Bu nefs insana zâtî işlevleri kazandıran insanî nefstir. Bu durumda bazı soruları sormayı uygun görmekteyiz. İnsanın diğer canlılardan farklılaşmasını sağlayan insanî nefs nedir? İnsanî nefs cismanî midir yoksa gayri cismanî midir? Bedenle birlikte mi yoksa ayrı mı bulunur? İnsanî nefs yok olur mu? Haşr cismanî mi ruhanî mi olacaktır? Tezimizin konusu insanî nefsin yeniden dirilmesi meselesi değildir. Araştırmamıza dâhil olan bağlam, insanî nefsin maddeden mücerret olması açısından felsefî tartışmaları içermektedir.

Antik Yunan felsefesinin, İslam düşünce sisteminde yorumlanmaya başlamasından itibaren felsefe ve kelam tartışmaları canlı bir düşünce geleneği haline gelmiştir. Bu geleneklerden en önemlisi Tehâfüt geleneğidir. Bu gelenek Gazzâlî'nin filozofları eleştirdiği **Tehâfütü'l-felâsife** adlı eseriyle başlamıştır. Ardından Osmanlı düşünce dünyasında II. Mehmet'in (ö. 886/1481) düzenlediği Tehâfüt yarışmasında daha

[1] **Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali**, çev. Hayrettin Karaman ve diğerleri, 6. bs, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
[2] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 32-33.

da canlı hale gelmiştir. Bu yarışmada Hocazâde ve Ali Tûsî (887/1482) kaleme aldıkları eserler vesilesiyle meselelere dair görüşlerini belirtmiş, dönemin uleması Hocazâde'nin tenkitlerini daha başarılı bularak onu birinci ilan etmiştir. Bu sebeple Hocazâde sonrası Tehâfütler, onun eseri esas alınarak yazılmıştır.[3] Bizim de tezimizin konusu olan insanî nefsin mücerretliği sorunu, Hocazâde'nin kabul edilen başarısı sebebiyle onun görüşleri temel alınarak oluşturulacaktır. Hocazâde'nin söz konusu meseleye dair tenkitleri açıklandıktan sonra Osmanlı Tehâfüt geleneği bağlamında ondan sonraki Tehâfüt sahiplerinin görüşleri değerlendirilecektir.

Birinci bölümde öncelikle Hocazâde'nin eserinin yazılmasına vesile olan İbn Sînâ'nın görüşlerinin mahiyetine yer verilecektir. Bu görüşler tezimizin anlaşılması için kaynak teşkil etmektedir. Ardından İbn Sînâ'nın, insanî nefsin mücerretliğine dair getirdiği deliller, yazdığı çeşitli eserler bağlamında ele alınacaktır. İbn Sînâ'nın insanî nefsin mücerret olmasına dair görüşleri ele alınırken özellikle onun **el-İşârât ve't-tenbîhât** adlı eseri bağlamında hareket edilecektir. Bu eser üzerine yazılan şerhler sebebiyle gelenek oluşmuştur. Söz konusu geleneğe yer vermeyi istememizin sebebi **el-İşârât ve't-tenbîhât**'a dair yazılan şerhler vesilesiyle, İbn Sînâ'nın görüşlerine yapılan tenkitleri ortaya çıkarma isteğimizdendir. Ayrıca Hocazâde'nin eleştirilerine kaynak olan görüşleri araştırma arzumuzdandır. Bu sebeple Fahreddin Râzî ve Nasîruddin Tûsî'nin **İşârât** şerhlerindeki itiraz ve görüşler değerlendirilecektir.

İkinci bölümde, Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde on dokuzuncu fasılda[4] geçen, onun filozofların iddia ettiği insanî nefsin mücerret olması hakkındaki delillerine dair getirdiği tenkitlerini inceleyeceğiz. Bu sebeple önce filozofların Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde geçen ifadelerine yer verip, ardından Hocazâde'nin ilgili tenkitlerini ele alacağız. Bununla birlikte Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'ündeki itirazlara da yer vererek iki **Tehâfüt** arasındaki benzerlik ve farklılıklara yer vereceğiz. Ayrıca Ali Tûsi ve İbn Rüşd'ün (595/1198) kaleme aldıkları Tehâfütlerindeki görüşlere dipnotlarda yer verilecektir. İkinci bölümü bu şekilde planlamamızın sebebi Osmanlı Tehâfüt geleneğinin

[3] Süleyman Hayri Bolay, **Osmanlı Düşünce Dünyası**, 3. bs, Ankara, Akçağ Yayınları, 2017, s. 267.
[4] Bu mesele Mısır İslamiyye Matbaasının bastığı nüshada ondokuzuncu fasılda geçmektedir. Fakat Hasan Hüsnü Paşa/01137, Damat İbrahim Paşa/00779 ve Carullah/01278 nüshalarında yirminci fasılda geçmektedir. Ayrıca Feyzullah Efendi/1183 ve Nuruosmaniye/04981-003 nüshalarında herhangi bir fasıl numarası yoktur. Biz tezimizde İslamiyye Matbaasının bastığı nüshayı kullandığımız için onun sistemini, takip edeceğiz.

Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'si bağlamında şekillenmesidir. Bu sebeple tezimizde İbn Rüşd ve Ali Tûsî'nin tenkitleri dipnotlarda ele alınacaktır. Ayrıca ikinci bölümde Hocazâde'nin etkilendiğini düşünürlerin görüşleriyle Hocazâde'nin görüşleri arasında karşılaştırma yapılan değerlendirme bölümlerine de yer verilecektir. Bu değerlendirme bölümlerine yer vermeyi istememizin amacı, düşünürlerin tenkit ve görüşleri arasında bir bağlantı kurma arzumuz dolayısıyladır.

Üçüncü bölümde Hocazâde'den sonraki Osmanlı Tehâfüt Geleneğine yön veren Muhyiddîn Muhammed b. Alî Karabâğî (942/1535), Kemâlpaşazâde (940/1534) ve Mehmed Emin Üsküdârî'nin (1149/1736) eserlerinde geçen insanî nefsin mücerret olması sorunu değerlendirilecektir. Bu müelliflerin kitaplarında geçen insanî nefsin mücerretliği sorunu ele alınırken onların görüşleri Hocazâde'nin görüşleriyle bağlantı kurularak değerlendirilecektir. Böylece insanî nefsin mücerretliği sorunu İbn Sînâ'dan Üsküdârî'ye kadar geçen süreçte, felsefe ve kelama yön veren şahsiyetlerin görüş ve tenkitleri bağlamında, bütünlükçü bir bakış açısıyla ortaya konmuş olacaktır. Bu süreç içinde değişen bakış açısını araştırmak en büyük amacımız olacaktır.

2. Literatür

Tezimizde, üç kısımda inceleyeceğimiz insan nefsinin mücerretliği sorununun ana eksenini, İbn Sînâ'nın söz konusu görüşleri oluşturur. Bu sebeple İbn Sîna'nın özellikle **eş-Şifâ' en-Nefs** eserine, tezimizin birinci bölümünde fazlasıyla yer vereceğiz. Tezimizde Mehmet Zahit Tiryaki'nin tercüme ettiği eseri kullandık.[5] Bu eserin yanı sıra İbn Sina'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât**[6] adlı eseri de tezimizin birinci bölümünde istifade edeceğimiz kaynaklar arasındadır. Bu eserin Ekrem Demirli, Ali Durusoy ve Muhittin Macit tarafından yapılan tercümesinden faydalanacağız. Ayrıca İbn Sina'nın; **Ahvâlü'n-nefs**, **Risâle fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Meâdihâ**[7], **Mebhas ʿani'l-kuva'n-nefsâniyye**[8], **el-Hudûd**[9], **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olmadığına İlişkin On Delil**[10], **Necât**[11],

[5] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, çev. M. Zahit Tiryaki, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
[6] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, çev: Muhittin Macit ve diğerleri, 4. bs, İstanbul Litera Yayıncılık, 2017.
[7] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs Risâle fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Meâdihâ**, th. Ahmed Fuat Ehvâni, Paris, Dâr Byblion, 2007.
[8] İbn Sînâ, **Mebhas ʿani'l-kuva'n-nefsâniyye**, th. Ahmed Fuat Ehvâni, Paris, Dâr Byblion, 2007.
[9] İbn Sînâ, **el-Hudûd**, çev. Aygün Akyol-İclal Aslan, 2. bs, Ankara, Elis Yayınları, 2019.
[10] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olmadığına İlişkin On Delil**, bs. 3, çev. Fatih Toktaş, 3. bs, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
[11] İbn Sînâ, **Necât**, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Oluş ve Bozuluş[12] ve **Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**[13] adlı eserlerine de yer vereceğiz. İbn Sînâ'ya **el-İşârât ve't-tenbîhât** eseri bağlamında tenkitler yönelten Fahreddin Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**[14] adlı eserine müracaat edeceğiz. Râzî'nin bu eserine yer verirken Ali Rıza Necefzâde'nin tahkikini yaptığı nüshayı esas alacağız. Ayrıca Râzî'nin görüşlerini daha iyi açıklayabilmek için onun **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**[15], **el-Metâlibü'l-âliye**[16] ve **Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh**[17] adlı eserlerine de yer vereceğiz. Tezimizde ele aldığımız bir başka âlim, Nasîrüddin Tûsî'dir. Onun insan nefsinin mücerretliği sorununa dair görüşlerine yer verebilmemiz ve oluşan İşârât geleneğindeki yerini gösterebilmemiz için **Hallü müşkilâti'l-İşârât**[18] adlı eserini ele almamız gerekir. Ayrıca onun **Ahlâk-ı Nâsırî**[19] adlı eserindeki görüşleri de insan nefsine dair önemli hususlar barındırmaktadır. Bu sebeple bu eserin de ilgili bölümlerine yer vereceğiz. Tezimizde ele alacağımız bir başka düşünür ise İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklayarak daha iyi anlamımıza imkân veren Esîrüddin Ebherî'dir. Onun da **Tahrîrü'd-delail fî Takrîri'l-mesâil**[20], **Keşfü'l-hakâʾik fî tahrîri'd-dekâʾik**[21], **Telhîsü'l-hakâʾik**[22] ve **Tenzîlü'l-efkâr fî Taʿdîli'l-Esrâr**[23] eserlerine yer vereceğiz.

Hocazâde'nin insan nefsinin mücerret olmasına dair filozoflara getirdiği itirazlar **Tehâfütü'l-felâsife**[24] adlı eserinde on dokuzuncu meselede geçtiği için bu eser tezimizin

---

[12] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008.
[13] İbn Sînâ, **Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, , Hazırlayan: Mahmut Kaya, Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde, 3. bs, İstanbul, Klasik Yayınları, 2018.
[14] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, th: Ali Rıza Necefzâde, Tahran, Kitabhane-i Milli Îran, 1968.
[15] Fahreddin Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye,** Kum, İntişarat-ı Bidar, t.y.
[16] Fahreddin Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, th. Ahmet Hicâzî es-Sekka, Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.
[17] Fahreddin Râzî, **Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh**, çev: Hüseyin Aydeniz, Ankara, Elis Yayınları, 2019.
[18] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, 2. bs, y.y, Neşr'ül-Belâga, 1820.
[19] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 3. bs, .İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013.
[20] Ebherî, Tahrîrü'd-delail fî Takrîri'l-mesâil, **Tashîh ve Tahkîk-i Risâle-i Tahrîru'd-delâil fî takrîri'l-mesâil eser-i Esîruddîn el-Ebherî**, th. Mehdî Azîmî, C:47, 2014.
[21] Ebherî, **Keşfü'l-hakâʾik fî tahrîri'd-dekâʾik**, th. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: y.y, 1998.
[22] Ebherî, "Telhîsü'l-hakâʾik", th. Hüseyin Çelik, "Ebherî'nin Telhisü'l-hakaik Eserinin Tahkik ve Tahlili" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2019.
[23] Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî Taʿdîli'l-Esrâr**, Ragıb Paşa 00824.
[24] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, Mısır, Matbaatü'l-İslâmiyye, 1884. Farklı nüshalarına ulaşsak de bu nüshayı tercih etmemizin sebebi daha kullanışlı ve yazma nüshalarına göre daha okunaklı olmasındandır. Ulaştığımız nüshalar Hasan Hüsnü Paşa/01137, Damat İbrahim Paşa/00779, Carullah/01278, Feyzullah Efendi/1183 ve Nuruosmaniye/04981-003'tür. Ayrıca son zamanlarda Luay Hatem Yaqoob tarafından yapılan "Hocazâde'nin Kitabu't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik Ve Tahlili" adlı doktora tezi Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye tarafından basılmıştır. Fakat bu çalışma çok fazla kelime hatası içermekte olduğu için bu araştırmayı da kullanmayı uygun görmedik. Bu hatalardan birine örnek vermek istiyoruz. Mısır İslamiyye Matbaasından çıkan انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه cümlesi Dr. Luay Hatem Yaqoob'un tezinde انما

ana kaynağını oluşturmaktadır. Tezimizde Mısır'da yayınlanan nüsha tercih edilecektir. Hocazâde'nin eleştirilerine kaynak oluşturan Gazzâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife**[25] adlı eseri de tezimizde faydalanacağımız kaynaklar arasındadır. Bu eserin tercümelerinin arasından Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu tarafından yapılan kitabı kullanacağız. Tezimizde Osmanlı düşünce tarihinde oluşan Tehâfüt geleneğini net olarak ortaya çıkarabilmek için dipnotlarda İbn Rüşd[26] ve Ali Tûsî'nin[27] Tehafütlerine yer verilecektir.

Hocazâde'nin filozoflara getirdiği insan nefsinin mücerret olması sorununa dair eleştiriler bağlamında etkisi altına aldığı kişi **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**[28] adlı eseriyle Üsküdârî'dir. Bu sebeple tezimizin üçüncü bölümünün içeriği onun görüşleri etrafında oluşacaktır.

Hocazade'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde insan nefsinin mücerretliği sorunu doğrudan çalışılmamıştır. Haydar Dölek tarafından yazılan "**Tehâfütlerde Ölümsüzlük Problemi**" başlıklı doktora tezinde ele alınan konular insan nefsinin mücerretliğine dair Tehâfüt yazarlarının filozoflara getirdiği eleştiriler değerlendirilirken, Hocazâde'nin görüşleri çok dar kapsamda ele alınmıştır. Abdullah Tutgun'un hazırladığı "**Tehâfütlere Göre Nefs ve Ahiret**" ismini taşıyan yüksel lisans tezi ise insan nefsinin mücerret olması sorununa dair Tehâfütler'de filozoflara yapılan eleştirileri ortaya koyma açısından yetersizdir. Yukarıda birincil literatürde ele aldığımız düşünür ve eserler ışığında bu tezde insan nefsinin mücerretliği sorunu, Hocazâde'nin kaynakları ve etkileri açısından tarafımızca araştırılacaktır.

يلزم ذلك ان لو كان معقولا بالكنة şeklinde ele alınmıştır. Buradaki بالكنة ifadesi cümlenin anlaşılmasını imkânsız hâle getirmektedir. Bu ifadenin diğer yazma eserlerle de karşılaştırılarak sağlaması yapılmıştır.

[25] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife(Filozofların Tutarsızlığı)**, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

[26] İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife(Tutarsızlığın Tutarsızlığı)**, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.

[27] Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife (Kitabu'z-Zuhr)**, çev. Recep Duran, Ankara, Hece Yayınları, 2013.

[28] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, çev. Kâmuran Gökdağ, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

HOCAZÂDE MUSLİHİDDİN EFENDİ'NİN KAYNAKLARINDA İNSAN NEFSİ

1. Nefs Sorunu

Tarih boyunca insanlar, çevrelerinde gördükleri varlıklardan farklı olduklarının bilincinde olmuşlardır. İnsanların diğer varlıklardan ayrışmasını sağlayan özellikler, özgürce hareket edebilmeleri ve düşünebilmeleri olarak açıklanmıştır. İnsan, diğer varlıklardan farklı olduğunu özlerine dair olan bir şuurla algılar. Bu şuur sayesinde insan, kendini diğer varlıklardan ayrıştırmakla beraber çevresindeki bazı varlıkların özgür iradesiyle hareket ederek canlılık özelliği kazandığını, bazılarının da cebrî bir şekilde hareket ettiğini idrak etmektedir. Bu düşünceye binaen insanın diğer varlıklardan ayrışmasını ve diğer varlıkların da kendi içinde canlı olmaları veya olmamaları açısından farklılaşmasını sağlayan şeyin ne olduğuna dair pek çok soru sorulması mümkündür. Peki, insan kendine dair şuurun bilincine nasıl varmaktadır? Kendisinden hareketlerin sâdır olduğu bitki, hayvan ve insan olarak adlandırılan bu varlıkların fiillerinin sebebi nedir? Bu canlılar, sadece hareket etmekle birbiriyle ortaklaşırken onların arasında da farklı fiillerle ayrışacakları özellikleri var mıdır? Birbirleriyle bağlantılı bu soruların cevabına yönelik olarak filozoflar, cisimlerin birbirlerinden farklılaşmasını sağlayan nefsin[29] varlığına dair çeşitli deliller getirmişlerdir. Geçmişten günümüze filozofların düşünce dünyasında nefs kavramının farklı temellere dayanması ve buna binaen eserlerde farklı tanımalara yer verilmesi, bu kavramın felsefi teoriler açısından ayrışmasını sağlamıştır.[30]

İslâm filozofları genel olarak nefsin, yaşamı sağlayan bir parça olduğunu[31], bedenden ayrı ve bağımsız bir öz olduğunu, bu sebeple geçici bir süre için bedenle birlikte varlığını sürdürdüğünü, ölümden sonra ise varlığını koruyacağını ifade etmişlerdir. Onlar nefs konusunu felsefe geleneğinde fizik, metafizik ve ahlak ilimleri bağlamında değerlendirmektedir. Nefsin nasıl bir varlık olduğu, cismanî bir varlıkla birlikte olması ve onun bedene dair işlevlerini fizik ilmi; nefsin ayrık akıllardan gelmesi ve onlarla

[29] Nefs kavramının tanımlanmasına dair bakınız: İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, th. Muhammed Abdulvehhap, Muahmmed es-Sâvet Ubeydî, 2. bs, C. XIV, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1997, s. 232-235.

[30] Yunan düşüncesinde nefs teorileri için bakınız: Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev: Ömer Aygün- Y.Gurur Sev, 2. bs, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 41-47. Ayrıca bkz. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 22-24.

[31] Ebul Beka Eyyub el-Kefevî, **el-Külliyât**, 2. bs, haz. Adnan Derviş, Muhammed Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, s. 469.

ilişkisini metafizik ilmi; nefsin diğer nefslerle ilişkisi ve kendi türüne özgü davranışlarının yargılanmasını ahlak ilmi incelemektedir.[32] Tezimizin temel konusunu teşkil eden Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sindeki insan nefsinin mücerretliği bölümündeki delillerin ortaya konulmasından önce bu bölümde, düşünürümüze kaynaklık eden filozofların ve İslam âlimlerinin eserlerinde nefsin varlığı, mahiyeti ve özellikle insan nefsinin mücerret olmasına dair getirilen deliller işlenecektir.

2. Nefsin Varlığı

Bu başlık altında nefsin varlığı, İbn Sînâ'nın kitaplarından yola çıkılarak iki metotla[33] ispatlanacaktır. Bu iki metottan birisi insanın kendisini diğer varlıklarla karşılaştırarak keşfettiği dış gözlem ve bir diğer ise kendisinin düşünme gücü bağlantısıyla kurduğu iç gözlemdir.

i. Dış Gözlem: Çevremize baktığımızda beslenen, büyüyen, benzerini üreten, algılayan, hareket eden cisimler gördüğümüz gibi bu tarz yaşam belirtileri göstermeyen cisimler de görürüz. İbn Sînâ, bu fiillerin kaynağının, söz konusu varlıkların cisim sahibi olmalarından dolayı değil, zâtları dolayısıyla türüne özgü fiillerini gerçekleştiren bir cevherden dolayı olduğunu düşünmektedir.[34] Çünkü nefs, bu fiilleri gerçekleştiren ve gerçekleştirmeyen cisimlerin arasındaki farkın anlaşılmasını sağlayan bir varlıktır.

ii. İç Gözlem: Kişi, kendisine "ben" dediğini düşündüğünde, bu akletmesinin önce bedenine ve cesedine işaret etmektedğir. Sonrasında ayrıntılı olarak düşündüğünde bedenin ve organlarının yok olduğu durumda "ben" olarak algıladığı cevherinin yok olmadığını fark etmektedir. Bu durumda insanda bedeninin dışında onu, türünün örneği yapan başka bir cevheri daha bulunmaktadır.[35] Bu cevher ise nefs olarak adlandırdığımız özdür. İbn Sînâ nefsin bağımsız varlığını açıklamak için düşünsel bir deney yapmıştır. Bu deney İbn Sînâ'dan sonra İslâm düşünce geleneğinde uçan adam ismiyle meşhur olmuştur. Burada delilin nefsin varlığını kanıtlamadaki bağlamı değerlendirilirken; nefsin cevher olması ve mahiyeti, insan nefsinin cevherliği ve kendini idraki başlığı altında

[32] Bilal Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 2001, s. 40.
[33] Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 43.
[34] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 58.
[35] İbn Sînâ, **Risâle Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 27.

incelenecektir.[36] Bu teoriyi İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' en-Nefs** kitabında geçtiği şekliyle aşağıda yer vereceğiz.

> Bizden biri ansızın ve yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü hâricî varlıkların görülmesine de kapanmış olsun. O havanın kıvamının algılanmaya ihtiyaç duymayacak bir şekilde bir havada ya da bir boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış olsun. Dolayısıyla organları birbirine karışmıyor ve birbirine temas etmiyor olsun. Sonra bu kimse zâtının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. Bu kimse zâtını mevcut kabul etme noktasında şüpheye düşmez. Bununla birlikte bu esnada kol ve bacak gibi dış organlarını ve kalp ve beyin gibi iç organlarının varlığını ispat edemez. Eğer bilincinde olunan şeyin mizaç olduğu söylenirse cevap şudur: Mizaç ancak etkilenmeyle idrak edilir. Kendinden etkilenilen etkilenenden başkadır. O kimse ancak zâtını ispat edebilir. Oysa zâtı için bir uzunluk, genişlik ve derinlik ispat edemez. Kendisi için bu halde bir el ya da başka bir organ hayal etmek mümkün olsaydı o organı zâtının bir parçası veya zâtının bir şartı olarak tahayyül edemezdi. Sen bilirsin ki, ispat edilen ispat edilmeyenden; ikrar olunan ikrar olunmayandan başkadır. O halde varlığını ispat ettiği zâtın ispat etmediği cisminden ve organlarından başka aynıyla kendisi olan bir özelliği vardır. O halde dikkat kesilen kimsenin nefsin varlığının cisminden başka hatta herhangi bir cisimden başka bir şey olması itibariyle farkına varması mümkündür.[37]

İbn Sînâ, bu metafor sayesinde insanın kendi nefsini herhangi bir aracıya ihtiyacı olmayacak şekilde bilebileceğini ve bu yolla nefsin varlığını kanıtlayabileceğini savunmaktadır. Zira insan, kendisinin boşlukta durduğunu, organlarını, durduğu alanı ve havayı hissetmediğini düşünse bile zihni ona, onu insan yapan nefsini algılayabileceğini göstermektedir. Böylece insan, zâtını cismanî organlara ve hâricî varlıklara ihtiyaç duymadan algılayabilir. Bir şeyin algılanması için gerekli olan şart onun var olmasıdır. Bu durumda nefs var olmalı ki insan onu algılayabilir olsun. Bu durumda var olan bu şey bedenin bütün uzuvları üzerinde söz sahibi olan ve onları istediği gibi kullanan nefs adı verilen bir cevherdir.[38]

Bu teoriden, kişinin kendi özünü düşündüğünde, zatının cismanî tüm unsur ve özelliklerin dışında bir şey olduğu, bu çıkarıma ulaşma sürecinde hiçbir bilgi vasıtasına

---

[36] Çağdaş İbn Sînâ yorumculuğunda bazı düşünürler bu delilin nefsin bedenden olmadığına vurgu yaptığını belirtirken bazıları da buradaki asıl vurgunun nefsin kendi varlığına yönelik şuuru olduğunu düşünmektedir. Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", **Nazariyat Dergisi**, C. VI, sy.1, 2020, s. 12-13.

[37] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 72.

[38] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 293. Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, s. 45.

gereksinim duymadığı, bu bilgiyi apaçık ve doğrudan bir şekilde zorunlu olarak bildiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple kişi kendi zâtına "ben" diye işaret edebilir. Bu da nefs diye isimlendirilen bir cevherin olduğunun kanıtıdır.[39] Kişinin ben diye işaret ettiği şeyin, beden olmadığı ifade edilmişti. Zira beden yaşlandığında, şişmanlayıp, zayıfladığında yani herhangi bir değişikliğe uğradığında nefsin bu değişimlerden uzak olduğu açıktır. Bu da bedenin yaşadığı değişimlere rağmen kişinin zâtının değişmemesi sebebiyle nefsin varlığının bir kanıtıdır.[40]

İbn Sînâ ve ondan sonra gelen düşünürler arasında nefsin varlığı yönünden bir tartışma bulunmamaktadır. Onlar insanın kendi varlığına dair delil getirilmesinin saçma olduğunu düşünmektedirler. Zira bu durumda kişi kendi varlığının delili olarak başka bir kişiyi aracı getirerek kendi varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Bu durumda insan nefsinin varlığının kanıtı, bedîhî bir şekilde kendini biliştir.[41] Bu konunun ayrıntıları insan nefsin cevherliği ve kendini idraki başlığı altında incelenecektir.

Sonuç olarak şu ifade edilmelidir ki, İbn Sînâ, nefsin varlığını kanıtlamaya çalışırken öncelikle hâriçte gördüğü varlıklar olan bitki ve hayvanlardan yola çıkarak onların hareket edebilmesi ve sonucunda türüne özgü fiilleri gerçekleştirmesini sağlayan bir öz olması sebebiyle ispat etmektedir. İbn Sînâ'nın dış gözlem yoluyla yaptığı nefs ispatı, bitki ve hayvan nefslerinin insan nefsiyle karşılaştırması dolayısıyla ortaya çıkmıştır. İnsan nefsinin varlığını ise uçan adam nazariyesi olarak meşhur olan teoriyle kanıtlamaktadır. Bu teori, kişinin iç ve dış organlarını, havayı algılayamadığı bir durumda bile kendi özüne dair algılayabileceği bir mahiyeti olduğunu kavraması sonucunda, nefsinin olduğu bilincine varmasıyla açıklanabilir. İç gözlem yoluyla elde edilen delilin sadece insan nefsine uygun olduğu söylenebilir. Zira bitki ve hayvanlarda bu şekilde üst bir idrak yeteneği yoktur.

3. Nefsin Tanımı

İnsan nefsinin varlığı kanıtlanması ile ilgili konu değerlendirildikten sonra filozofların sistemi dâhilinde bu başlıkta insan nefsinin tanımı meselesi incelenecektir.

[39] Ömer Mahir Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2004, s. 44.
[40] Fahreddin Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, s. 101-102.
[41] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 27.

Bu sebeple İslam düşünürlerinin tanımına geçmeden onların da düşüncelerinden etkilendiği Aristoteles'in nefs tanımı araştırma konumuzun dâhilinde olmalıdır. Aristoteles nefsi "yaşam gücüne sahip doğal bir cismin birinci yetkinliği[42]" şeklinde tanımlamaktadır. Nefsin, özü bakımından hareket ve sükûnun ilkesi olduğu söylenebilir. Buna göz ve görme duyusu örneği verilebilir. Zira göz sadece bir cisimken, görme duyusu ise gözün göz olma bakımından özü ve cevheri olan ve göze görme kuvvesini kazandıran bir yetkinliktir.[43]

İbn Sînâ **el-Hudûd** adlı risalesinde nefsin tanımını iki açıdan ele almaktadır. Birinci açıdan nefsin tanımı, "bilkuvve hayat sahibi tabîî cismin ilk[44] yetkinliği"; ikinci açıdan nefsin tanımı ise, "cisim olmayan, düşünmeye ait yani bilfiil veya bilkuvve aklî olan bir ilkeyi seçerek onun hareket etmesini sağlayan cismin yetkinliği olan bir cevher" olmasıdır.[45] Birinci tanımda daha çok genel bir nefs anlayışından yola çıkılmışken ikincisinde insan nefsi bağlamında bir tanımlama yapıldığı gözlemlenmektedir. Bu başlıkta İbn Sînâ'nın kitaplarındaki açıklamalarıyla, birinci tanım açıklanacaktır.

İbn Sînâ, tanımdaki yetkinlik kavramını incelerken nefsin yetkinlik olduğu fikrine ulaşmadan önce onun kuvve ve sûret olma ihtimallerini değerlendirir. Öncelikle o, nefsin kuvve olabilme ihtimalini ele alır.[46] Cisimlerde faal olan kuvveler niyet ve seçim olmaksızın fiilini gerçekleştiren ve niyet ve seçimle fiilini gerçekleştiren kuvve olarak ikiye ayrılmaktadır. Cisimde fiilini niyet ve seçimle gerçekleştiren kuvve ise amaç ve seçim bakımından fiillerinin yönünde çokluğu içeren ve amaç ve seçim bakımından fiillerinin yönünde tekliği barındıran şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Cisimde fiilini amaç ve seçim olmaksızın gerçekleştiren kuvve de ateşin sadece yukarı hareket etmesinde olduğu gibi fiillerinde yön birliği olanlar ve hayvanların organlarının uzaması ve bitkilerin farklı yönlere büyümesi gibi fiillerinin yönlerinde farklılaşma olanlar[47] olarak ikiye ayrılmaktadır. Sonuç olarak İbn Sînâ'da cisimler, kuvve bağlamında dört bölümde incelenmiştir. Bu dört bölümün kendisine has isimleri onun ifadeleriyle şu şekilde açıklanabilir. Fiillerini seçim ve niyetle gerçekleştirmesi açısından fiillerinde farklı yönler

[42] Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 89.
[43] Hüseyin Atay, "Nefs**"**, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXXVII, sy.1, 1997, s. 4-5.
[44] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs,** s. 68. İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 56. İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 21.
[45] İbn Sînâ, **el-hudûd**, çev. Aygün Akyol-İclal Aslan, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 31.
[46] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 60. İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 24. İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 48.
[47] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 48-49,

olan tür, hayvanî nefs; fiillerinin yönünde birlik olan tür, felekî nefs olarak isimlendirilir. Fiillerini amaç ve seçim olmaksızın gerçekleştirmesi açısından fiillerin yönünde teklik olan tür, tabiat; fiillerinde farklı yönler olan tür ise nebatî nefs olarak isimlendirilir.[48]

İbn Sînâ, nefsin kuvve olarak tanımlanamayacağını ifade etmektedir. Çünkü O, nefsin, sadece niyet ve seçimle fiilini gerçekleştiren kuvve olarak tanımlanması durumunda, bu tanımın felekî ve hayvanî nefsleri kapsayıp nebatî nefsi kapsamadığını, farklı yönlerdeki fiilleri yapma açısından tanımlanması durumunda ise felekî nefsi içermediğini düşünmektedir. Bu durumda İbn Sînâ nefsin kuvve olarak tanımlanmasının, umûmî olmaması sebebiyle mümkün görmemektedir.[49]

İbn Sînâ'ya göre tanım içinde kuvve kavramının kullanılmaması, nefsin kuvve kavramıyla bağlantılı olmadığını göstermez: Zira nefsin fiilde bulunması açısından kuvveyle bağlantısı söz konusudur. Nefsin varlığı bahsinde incelendiği üzere nefsin kanıtlanması bazı cisimlerdeki fiillerin ortaya çıkması sonucu insanın, bu davranışların kaynağının, cisimden farklı bir şey olması gerektiğini düşünmesi dolayısıyladır. Bu açıdan bakıldığında nefs sahibi bir cisimden bahsediliyorsa fiillerin ondan sâdır olması açısından kuvveyle ilişkili olduğu söylenebilir. Fakat kuvvet cansız varlıklar için de söz konusu olabilirken yetkinlik ilk anda bir şeye doğru yükselmeyi, ilerlemeyi ve hareketi bildirir.[50] Yani biz kendi kendine hareket özelliği olmayan bir cismi zor kullanarak hareket ettirebiliriz. Bu da demektir ki nefse sahip olmayan cisimler cebrî (kasrî) harekete maruz kalabilir. Bu sebeple nefsin tanımında, kuvvenin kullanılmaması gerekir.

İbn Sînâ, nefsin kuvve ile tanımlanamayacağını ifade ettikten sonra, sûret olarak tanımlanamamasını da nefsin hulûl ettiği nebatî ve hayvanî nefsin maddesiyle kıyaslayarak değerlendirmektedir.[51] Bilindiği gibi İbn Sînâ sisteminde, cisimler madde ve sûretten oluşan bileşik bir yapıya sahiptir. Maddenin bilkuvve özelliği bulunmaktayken, sûretin bilfiil özelliği bulunmaktadır. Bu durumda şu ifade edilmelidir ki, bilkuvve kabul edici madde ve bilfiil sûretin birleşiminden cisim meydana gelmektedir. Cismin hâricî varlık alanına çıkabilmesi için maddenin sûretten, sûretin de maddeden ayrı kalmaması gerekir. Öyle ki bu iki bileşenin ayrılması durumunda cisim

[48] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 49.
[49] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 49-50.
[50] Atay, **Nefs**, s. 15.
[51] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 50. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 60-62. İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 25.

bozuluşa uğrar ve başka bir oluş gerçekleşir. Bu durumda söz konusu edilen cisimden değil, başka bir cisimden bahsedilmeye başlanır. İbn Sînâ felsefesinde, sûretin yok olabileceği düşünülmekte ve bu yok oluştan sonra söz konusu cismin yok olduğu, maddenin ise yeni bir sûret alabilme imkânının olduğu savunulmaktadır.[52]

İbn Sînâ'daki cisim anlayışı çerçevesinden bakılırsa nefsin sûret de olmayacağı açığa çıkmaktadır. Çünkü kişi, beden ve nefsi, madde ve sûret bağlamında düşündüğünde maddeyi bedenle, sûreti nefsle bağdaştırması gerekir.[53] Bu durumda beden bilkuvve kabul edici özelliğe, nefs ise bilfiil sûret verme özelliğine sahip olmaktadır. Bu iki bileşimden nefs sahibi cisimler oluşmaktadır. Madde-sûret ilişkisinde, sûretin maddeden ayrılmasıyla söz konusu cismin ortadan kalktığı ve başka bir cismin oluştuğu söylenmişti. Bu durumda madde yeni bir sûret alabilmekteydi. Fakat İbn Sînâ sistemindeki nefs ile beden ilişkisinde, nefs ortadan kalktığında beden başka bir nefs alamaz ve bozulmaya başlar. Yani nefs-beden ilişkisinde asıl olan beden değil nefstir.[54]

İbn Sînâ, nefsin sûretle tanımlanamayacağını açıkladıktan sonra onun yetkinlik olarak tanımlanmasının, daha doğru olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ, yetkinliğin daha kapsayıcı olduğunu kanıtlamak için bu kavramın tanımını "varlığı özü gereği yalnızca onun sahip olabileceği en yetkin[55]" şeklinde yapmaktadır. Yani nefs, sahip olduğu varlığın özünden kaynaklandığı bir yetkinliktir. İbn Sînâ'ya göre yetkinlik, sûretten daha tam ve mükemmeldir. Yetkinlik, surete göre tabiata daha yakın bir ilişkiye sahiptir. Örneğin insanın tabiatı, bilkuvve olan insana işaret etmekle beraber bilfiil insana da işaret etmektedir. [56]

İbn Sînâ, yetkinliğin, sûret ve kuvveden farklı olduğunu belirterek nefsin bu kavramlarla ilişkisini açıklamaktadır. Sûret kavramı sadece maddeyle ilişkili olduğu halde yetkinlik kavramı madde ve sûret kavramlarının ikisiyle aynı anda ilişkilidir. Bu durumda yetkinlik sûretten daha genel ve tam bir anlam içermektedir. Çünkü yetkinlik, türün tür olmasını sağlayan bir ilkedir. İbn Sînâ her sûretin yetkinlik olduğunu fakat her yetkinliğin sûret olmadığını ifade etmektedir. Bu düşüncesini yönetici-şehir, kaptan-gemi metaforu üzerinden açıklamaktadır. Yönetici, şehrin sûreti değil yetkinliğidir. Yönetici

[52] İbn Sînâ, **Oluş ve Bozuluş**, s. 102-112.
[53] Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 45.
[54] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 51.
[55] İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 169.
[56] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 52.

şehrin sûreti olsaydı, onun olmaması durumunda şehir fesada uğrardı. Aynı kanıya kaptan-gemi üzerinden de varılabilir. Bu durumda yönetici şehrin sûreti değil, onu bilkuvvelikten bilfiilliğe çıkaran tam olma hâlidir.[57]

Sûret ve yetkinliğin farklarını açıkladıktan sonra yetkinliğin çokça fiil yapan kuvvetten daha genel olduğu şu şekilde ortaya konulabilir. Nefsten sâdır olan şeylerin bir kısmı hareket bir kısmı ise algı ve idraktir. İbn Sînâ, idrakle fiil olması anlamında bilfiil bir hareketi değil, kabulün ilkesi olması anlamında bilkuvve bir gücü kastetmektedir. Bu durumda güç olmaları itibariyle idrak ve hareketten sadece birinin nefse nispet edilmesi onun manasında kısıtlamaya yol açmaktadır. Böylece yetkinliğin, kuvveden daha kapsamlı olduğu sonucuna varılabilir.[58]

İbn Sînâ, nefsi yetkinlik olarak tanımladıktan sonra bu teorisinde kuvve ve sûret kavramlarını da sentezleyerek, onu fiiline kıyasla güç, maddesine kıyasla sûret olarak açıklamaktadır.[59] Başka bir ifadeyle nefs, fiil ve infialde bulunması açısından güç; bedenle birlikte bulunup bitki, hayvan ve insanların fiilen var olmalarını sağlaması bakımından sûret; cismanî cinsler içinde varlık açısından üst ve alt türlerin oluşmasını sağlayıp türün yetkinleşmesine sebep olması bakımından yetkinliktir.[60]

İbn Sînâ sisteminde yetkinlik kavramı iki açıdan incelenmiştir. Birinci yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil tür olduğu ilke, ikinci yetkinlik ise türün var olduktan sonra ona özgü fiilleri ve infialleridir. İbn Sînâ, konuyu anlaşılır kılmak için kılıcın şekli ve onun kesmesini örnek vermektedir. Kılıcın şekli, onun birinci yetkinliği iken onun kesme işlevi ikinci yetkinliğidir.[61] Yani nefsi yetkinleşme şeklinde tanımladığında, birinci yetkinlikle türün tür olma özelliğini kastedereken, ikinci tür yetkinlikle türün kendi içinde gelişimini kastetmektedir. İnsanı göz önüne alarak bu durum örneklendirildiğinde, onun akıl sahibi bir varlık olarak türüne uygun olarak akletmesi açıklanmış olur. Yani insan aklettiği müddetçe kendini daha da yetkinleştirebilmektedir. Bu durumda nefsin yetkinleşmesi demek, onun bir tür hâl değişimine uğramasıdır. Böylece nefsin hâl dönüşümüne uğramasından kasıt onun bunu yapmaya imkânı olduğunun söylenmesidir. Yani insanî

[57] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 60.
[58] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 53.
[59] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 51.
[60] Durusoy**, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s, 45, Eşref Altaş, "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Hakikati ve Mahiyeti" **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2019, s. 142.
[61] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 62. İbn Sînâ, **Mebhas**, s. 153.

nefs, bilgi alma süreçlerini tamamlarken türüne özgü olarak yetkin bir hâle gelmektedir. Bu sebeple nefs, yetkinlik olarak tanımlanmaktadır.[62]

İbn Sînâ, nefsin yetkinlik olduğunu tanımladıktan sonra onun neyin yetkinliği olduğunu açıklar. İbn Sînâ'nın sistemi açısından nefs, cisimle ilişkisi bağlamında tanımlanır.[63] Bu durumda nefs, cismin yetkinliğidir. Zira bu sistemde nefsle cismin bağlantısı kurulmasaydı, nefs kavramından değil akıl kavramından söz edilmeye başlanırdı. Çünkü akıl, madde ve onun ilintilerinden soyutlanmış[64], maddeyle ilgili her türlü eksiklikten arınmış[65] ve herhangi bir maddenin engellemesiyle karşılaşmayacak şekilde gerçek varlıklar, güzellikler ve hazlarla mütalaa etmiş[66] bir varlıktır. Böylece aklın, cisimden soyutlanmış olduğu söylenebilir. Bu açıklamalardan sonra nefs sahibi olan cisimlerin, maddeleri olduğu söylenebilir. Fakat her maddesi olan cismin, nefsi olduğu söylenemez.

İbn Sînâ, çevreye bakıldığında algılayan, hareket eden, beslenen, büyüyen ve benzerini üreten cisimler görüldüğüne işaret etmektedir. Bununla birlikte cismanî olarak var oldukları hâlde, bu fiilleri yapamayan varlıklar da bulunmaktadır. Bu durumda şu sonuca varılabilir ki, idrak ve hareket gücüne sahip olan cisimler cisimliklerinden dolayı bu özelliklere sahip değildir; aksine nefs sahibi oldukları için bu fiil ve infialleri göstermektedir. Yani nefs; yatak, sandalye gibi sınâî cisimlerin değil, tabîî cisimlerin yetkinliğidir. Böylece açığa çıkmıştır ki nefs; toprak, ateş, hava gibi cisimlerin yetkinliği değildir. Nefsin kuvve olarak tanımlanamayacağının açıklaması yapılırken, bu cisimler için nefs kavramı değil, tabiat kavramı kullanılmıştı. Bunun sebebi onların yaşam fiillerini gerçekleştirirken organlara[67] sahip olmamasıdır. Yani nefse sahip tabîî cisimler, yaşam fiilleri noktasında kendisinden yardım aldığı organlar vasıtasıyla, ikincil yetkinliklerin kendisinden sudûr ettiği tabîî cisimlerdir.

---

[62] Ömer Türker, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı**, 2. bs, İstanbul, İsam Yayınları,2019, s. 118-123.
[63] Altaş, "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Hakikati ve Mahiyeti", s. 142.
[64] İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 337.
[65] İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 338.
[66] İbn Sînâ, **Metafizik**, s. 353.
[67] Nasîrüddin Tûsî "alete sahip olan cisim" ifadesinin açıklamasını, kuvvenin organ aracılığıyla sâdır olması şeklinde yapmaktadır. Yani organlar olmaksızın beslenme, barınma, idrak, iradeli hareket ve akıl gibi hayata işaret eden fiiller ortaya çıkmaz. Tûsî, semavî nefsin fiillerinin organlar vasıtasıyla ortaya çıkmadığı ifade etmektedir. Tûsî nefs tanımı yaparken nefsi arzî ve semavî olarak ikiye ayırmakta; arzî nefsleri tabîî organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlarken, semavî nefsleri tabîî cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamaktadır. Bu durumda semavî nefsin fiilleri olan küllîleri idrak ve iradeli hareket organlar vasıtasıyla olmadan gerçekleşmektedir. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 290-291.

Sonuç olarak çevremizde gördüğümüz idrak ve harekete sahip olup, insan eliyle üretilmemiş, tabîî olan organlarından yardım alarak türüne özgü davranışlar gerçekleştiren cismin ilk yetkinliğine nefs adı verilmektedir. İbn Sînâ'nın seçtiği tanımla "nefs tabîî organik cismin ilk yetkinliği"dir.

Buraya kadar nefsin tanımında yer alan kavramlar üzerinde durulmaya çalışıldı. Fakat sonuç olarak şu ifade edilmelidir ki, bu tanım üzerinde bütün filozoflar ve düşünürler görüş birliği halinde değildir. Bu sebeple nefsin tanımına dair birçok itiraz getirilmiştir. Bu itirazlara Fahreddin Râzî'nin itirazı örnek verilebilir. Râzî'ye göre insan kendini açık bir şekilde bilir. Bu sebeple nefse dair bir tanım verilmesi onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.[68] Yani açık olan bir şey tanımlanmaya çalışıldıkça bu onu muğlak hale getirir.

4. Nefsin Cevherliği ve Kendini İdraki

Bu başlıkta nefsin önce cevher oluşu ele alınacak daha sonra da nasıl bir cevher olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Aristoteles, nefs konusunun felsefenin merkezinde yer aldığını belirtirken nefsin cevherliği tartışmasının da problematik bir önem teşkil ettiğine işaret etmektedir.[69] İbn Sînâ, insanî nefsi tek cevher olarak değerlendirirken; nebatî ve hayvanî nefsi ise cevher olarak değerlendirmemektedir. O, insanın bedeninin yok olsa da nefsinin yok olmayacağını, bunun aksine nebatî ve hayvanî nefsin ise oluş ve bozuluşa uğradığında yok olacağını düşünmektedir.[70] Bu konuyu filozofumuzun eserleri bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' en-Nefs** eserinde konuyla ilgili görüşlerini şu şekilde özetler:

---

[68] Fahreddin Râzî, **Kitâbü'n-Nefs**, s. 45. Ali Durusoy da nefs tanımı için iki tane itiraz yapılabileceğini söylemektedir. Birinci itiraz nebatî, hayvanî, insanî ve felekî nefs türleri arasında derece farkı değil de mahiyet farkı bulunmasını içermektedir. Zira tanımdaki "hayat" kavramına beslenme, büyüme ve üreme anlamı yüklenirse felekî nefs, akletme anlamı yüklenirse nebatî ve hayvanî nefs tanım dışında kalmaktadır. Ayrıca insanî nefsin, akletmesi bilkuvve olurken, felekî nefsin akletmesi her zaman bilfiildir. Bu durumda nebatî, hayvanî, insanî ve felekî için kullanılan nefs kavramı hepsi için aynı gerçekliği ifade etmemektedir. Bu kavram sadece isim benzerliğidir. İkinci itirazda ise İbn Sînâ nefs yerine hayat kavramının da kullanabileceğini ifade etmektedir. Fakat hayat kavramı halkın kullanımında nefs kullanımıyla aynı değildir. Nefs kavramı ilk yetkinliğe işaret ederken hayat kavramı bu anlama işaret etmemektedir. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 48.

[69] Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sina'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, sy. 26, s. 63.

[70] Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinda İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 50.

Nebatî ve hayvanî nefslerin varlıklarının, cisimlerine daha yakın olması sebebiyle bu nefsler cemadî bir sûrettir. Yani nebatî nefs maddesine yakın illet olan sûrettir. Hayvanî nefs de nebatî nefse benzer, önce maddesinin olması sonra bu hayvanî nefsin, ona uyması gerekir. Hayvaniyet varlığını maddesinden elde eder ve zâtıyla kâim olur. Başka bir ifadeyle nebatî ve hayvanî nefs için cisimlerinin olması gerekir. Böylece ortaya çıktı ki nebatî ve hayvanî nefslerin, türleri üzerinde bâki olabilecek bir etkileri yoktur. Şunu da ifade etmek gerekir ki her hayvan ve nebat için nefs, bedenin unsurlarını, parçalarını ve oluşumunu toparlamasının yanında, bu nefs bedenin düzeninin korunmasını da düzenler…[71]

Burada nebatî ve hayvanî nefsin cevher olmadığı açıklanırken, onların bedenlerini yönetmesine de dikkat çekilmektedir. Sonuç olarak nebatî ve hayvanî nefs, türleri üzerinde bâki olabilecek bir etkiye sahip olmaması ve bedenleri yok olduğunda nefslerinin de yok olması dolayısıyla cevher değildir. İnsanî nefs ise beden yok olduktan sonra varlığını idâme ettirdiği için cevherdir.

Nefsin cevherliği konusu, epistemolojik temeller üzerinden açıklanmaya çalışıldığında insanî nefsin ayrık akıllarla ilişkisinin incelenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ, insanî nefsin cevher olmasını, onun semavî cisimlere benzemesi ve onlarla ilişkisini artırarak düşünme gücünü artırması açısından kanıtlamaktadır. İnsanî nefs, ayrık cevhere düşünebilme yönüyle benzediği için maddeden mücerrettir. İbn Sînâ **Necât** kitabında bu durumu bir örnekle açıklamaktadır. Bu metaforu daha anlaşılır kılmak için öncelikle benzetimin içeriğinde geçen ateş, güneş, cirm, ısınma ve aydınlık kavramlarıyla hayvanî, nebatî, insanî ve semavî nefslerle eşleştirme yapıldığını belirtmemiz gerekir. Şöyle der: "Tabiyatta bunun örneği cevherin yerinin ateş hatta güneş olarak vehmedilmesidir. Bedenin yeri ise ateşten etkilenen bir cirm olmasıdır. Nebatî nefsin yeri ise sadece onu ısıtmasıdır. Hayvanî nefsin yeri ise onu aydınlatmasıdır. İnsanî nefsin yeri ise orada ateşi yakmaktır...[72]" Bundan yola çıkarak şu söylenebilir ki, ateşin yakılma durumu olmaksızın ne cismi aydınlatması ne de onu ısıtması düşünülemez. Böylece aydınlatma ve ısıtma durumları olarak örneklediğimiz nebatî ve hayvanî nefsin, nefs-beden ilişkisi oluş ve bozuluşa maruz kaldığında nefsin varlığı da bozuluşa uğramakta ve cismiyle birlikte yok

[71] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 90-91.
[72] İbn Sînâ, **Necât**, s. 177.

olmaktadır. Fakat ateşin yandığı insanî nefs, bedene ilişen oluş ve bozuluş durumunda ateş yanmaya devam etmektedir. Böylece bedeninin yok olması durumunda bile nefsin yok olmayacağı söylenebilir. Bunun sebebi, insanî nefs, kaynağını semavî nefslerden almış bir cevherken, o cevher olması sebebiyle arızî bir hâl değildir. İbn Sînâ bu metaforu açıklarken güneşin, istidadı kuvvetli olan ve yanma özelliği bulunan varlığı tutuşturduğu ve bir yönüyle bu ayrık illetlere benzeyen bir cirm oluşturduğunu ifade etmektedir.[73] Yani güneş insanî nefsi etkileyerek onun yanmasını sağlamaktadır. Bu demektir ki insanî nefs, semâvî nefslerden aldığı bilgi ve feyz sayesinde daha çok ayrık illetlere benzemekte; canlılık istidadını geliştirerek cevher olmaktadır. Söz konusu durumda insanî nefs, ayrık illetlere benzediği için o bozuluşa uğramayan bir cevherdir. Bu konuyla ilgili şu da belirtilmeli ki nefsin cevherliği, bedenin cevherliğinden farklıdır.[74] Bu iki cevher arasındaki farkı Râzî, ruhun faal akıldan taşan bir cevher, bedenin de tabîî unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş bir cevher olmasıyla açıklamaktadır.[75] Faal akıldan taşan cevher oluş bozuluşa uğramazken, tabîî unsurlardan oluşan terkip oluş bozuluşa uğramaktadır. Başka bir ifadeyle Nasîrüddin Tûsî, nefsin cevher olmasını, her mevcudun ya araz ya da cevher olması üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Tûsî, siyahlığın cismin üzerinde olmasıyla siyahın araz, bu durumda cismin ise cevher olduğunu, buna binaen de insanî nefsin zatının, akledilenlerin anlamlarının sûretini taşıması sebebiyle zâtın, cevher; bu sûretlerin ise araz olacağını ifade etmektedir.[76] Böylece insanî nefsin, nefs-beden ontolojisi ve ayrık akıllarla ilişkisi incelendiğinde onun cevher, nebatî ve hayvanî nefsin ise cevher olmadığı açıklanmıştır. Zira insanî nefsin sürekli ve ayrık olması onun nefs-beden ontolojisi bağlamında cevherliğini kanıtlarken, insanın ayrık akıllardan aldığı bilgiyle kendini yetkinleştirmesi ve beden cevherinden bu özelliğiyle farklı olması onun epistemolojik bağlamda cevherliğini kanıtlamaktadır.[77]

Nefsin cevherliği kanıtlandığına göre burada onun kendini idraki üzerinde durmak da uygun olacaktır. Bu bağlamda konu İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât** adlı kitabının tembih, vehim ve işaret sıralaması bağlamında ele alınarak, Fahreddin Râzi ve Nasîrüddin

[73] İbn Sînâ, **Necât**, s. 177.
[74] Müderris Mirza Mesut Baykal, "İbn Sînâ: Nefsi Nâtıkanın Marifeti Hakkında", **Türk Tıp Tarihi Arkivi**, C. II, sy. 7, 1938, s. 70.
[75] İbrahim Coşkun, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VII, sy.2, 2005, s. 7.
[76] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 28.
[77] Türker, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı**, s. 123.

Tûsî'nin şerhleriyle bütüncül bir şekilde incelenmeye çalışılacaktır. Bu sebeple öncelikle nefsin varlığı konusunda değindiğimiz uçan adam metaforunda, nefsin varlığına girmeyen ve nefsin kendisini bilen ve onun maddî bir dayanağa dayanmayan manevî cevherini incelemekle başlayacağız. İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât** kitabında uçan adam metaforu aşağıdaki ifadelerle geçmektedir.

"Kendi nefsine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile acaba kendi varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun? Bence bu sadece uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızada sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zâtını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübûtundan haberdar olarak bulursun.[78]"

Bu nazariyeye göre nefs kendini bilmekte, bunun sonucu olarak da nefsin bedenden ayrı ve manevî bir cevher olduğu ifade edilmektedir. Fahreddin Râzî bu metaforu **Şerhu'l-İşârât**'ta incelerken filozofların bu delille nefsin cisim olmadığını ve ayrıca cisimde bir hâll olmadığını da kanıtlamaya çalıştıklarını ifade etmektedir. Ona göre filozoflar bu kanıya, algılanan zâtın organlardan faklı olması gerektiği şeklinde bir açıklama ile ulaşmıştır. Uçan adam metaforuna göre insanın zâtını idrak edememesi imkânsızdır. Hatta insan, organlarını akledemese bile kendi zâtını algılayabilmektedir. Tûsî de bu konuda insanın, zâhirî ve bâtınî organlarından, bedeninden, duyu ve diğer güçlerinden gâfil olsa bile kendi zâtının sübûtundan asla gâfil olamayacağını söylemektedir.[79] Fahreddin Râzî bu konuda filozofların iddialarını daha detaylı açıklamak

[78] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 107.
[79] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 293. Ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, s. 105.

için **Şerhu'l-İşârât'ta** insanı, zâtını algılayabilmesi açısından; duyulurları algılayan sağlıklı mizaca sahip olanlar, uyku hali, uyku halinden daha karışık olan sarhoşluk hali, uçan adam metaforu olarak belirttiğimiz vücut parçalarının ve organlarının ayrı olduğu ve onları algılayamadığı bir durumda havada asılı olmasını dört aşamada incelemektedir. O insanın sağlıklı mizaca sahipken zâtını algılayabildiğini hatta uyku, sarhoşluk ve uçan adam deneyinde bile zâtını idrak ettiğini ifade etmektedir.[80] Râzî'ye göre İbn Sînâ burada insanın kendi nefsi dışındaki bütün şeylere ilişkin şuurunun olmadığı bir durumda bile kendi zâtını algılayabildiğini kanıtlamaya çalışmaktadır.[81]

Zahit Tiryaki "Uçamayan Adam" isimli makalesinde "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin asıl ayrışma konusunun zâti şuurun kesinliği ve sürekliliği noktasında değil, bu şuurun nesnesi olan zâtın doğasıyla ilgili" olduğunu iddia etmektedir. Yani asıl problemin nefsin maddî olup olmamasıyla ilgili olduğunu açıklığa kavuşturmak olduğunu söylemektedir. Fakat Râzî'ye göre uçan adam nazariyesiyle nefsin gayr-i maddî olup olmadığı tam olarak bilinemez.[82] Râzî, nefsin, beden ve bedensel organlardan farklı bir şey olduğunu kabul etmektedir. Buna göre Râzî, uçan adam nazariyesinin, nefsin varlığını kanıtladığını fakat nefsin bedenden mücerret olmasını kanıtlamadığını düşünmektedir. Râzî, uçan adam görüşünden ziyade ben şuuru olarak adlandırılan delilin kabul görülebileceğini ifade etmektedir.[83] İbn Sînâ bu metaforunda zâta yönelik şuurun fiil aracılığıyla olmasını mümkün görmezken, Râzî nefsin kendisinin sadece fiil ve eserleriyle bilinebileceğini savunmaktadır.[84] Uçan adam metaforu bizim kanaatimize göre nefsin varlığının yanı sıra onun bedenden bağımsız, mücerret ve kendinden haberdar bir varlığının olduğuna işaret etmektedir. İbn Sînâ, insanî nefsin, maddeden mücerret olduğuna ilişkin çeşitli kitaplarında delillere yer vermiş, onun etkilediği düşünürler de bu delillere bazı eleştiriler getirmiştir. Tezimizin asıl konusunu teşkil eden bu delilleri, Hocazâde'ye kaynaklık eden düşünürler bağlamında inceleyelim.

---

[80] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 203.
[81] Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 28.
[82] Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 28.
[83] Kişi ben "düşünüyorum, görüyorum ya da duyuyorum" dediğinde yüzünü, elini, kalbini, beynini ve diğer organlarını akledemez. Bu durumda "ben" diye ifade edilen şey, beden ve onun organları değildir. Böylece ben kişinin dış ve iç uzuvlarından herhangi biri değildir. Fahreddin Râzî, **el-Metalibü'l-âliye**, s. 105. Hayri Kaplan, "Fahreddin Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), 2001, s. 108.
[84] Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 30.

5. İnsan Nefsinin Mücerretliğine Dair Deliller

Bu bölümde, tez konumuza temel teşkil etmesi açısından insanî nefsin mücerretliğine dair filozofların delillerini Fahreddin Râzî, Nasîrüddin Tûsî, Esîrüddin Ebherî'nin eleştirileri ve katkıları bağlamında inceleyeceğiz.

İnsanî nefsin, akıllar gibi maddeden mücerret bir varlık olmasını iki bölüme ayırarak açıklayabiliriz Birincisi, zâtı ve fiili itibariyle ayrık olanlar; ikincisi zâtı itibariyle maddeden ayrık olup fiilleri itibariyle bitişik olanlardır. İnsanî nefsin, ikinci kısımda olduğu belirtilmelidir. Kısaca nefs, zâtı dolayısıyla maddeden ayrık; fiilleri itibariyle maddeye bitişik mücerret bir cevherdir.[85] Bu açıklamalardan yola çıkılarak İbn Sînâ'nın nefsin mücerret bir cevher olması konusundaki delillerini, üç ana başlıkta ele alıp inceleyebiliriz. Bu başlıklar; akledilirlerin mahalli ve özellikleri, aklî güç ve özellikleri ve son olarak da nefsin beden olmamasıdır.

5.1. Akledilirlerin Mahalli ve Özellikleri

İnsanda aklî suretleri taşıyan şey nedir? Aklî suretlerin mahalli cisim midir, yoksa cisim olmayan bir cevher midir?[86] Bu sorulara verilen cevaba göre aklî suretlerin mahalli olan insanî nefsin maddeden mücerret bir cevher olması mümkünken, bir diğer cevaba göre onun cisim olduğu ifade edilebilir. Râzî akledilirleri taşıyan mahallin, cisim olmamasını değerlendirirken cisimlerdeki arazların varlığının, cisimlere göre daha zayıf olduğunu belirtir. Çünkü arazlar, ortaya çıkabilmek için cisimlere ihtiyaç duymaktadır. Cisimlerin varlığı ise nefs gibi soyut varlıklardan daha zayıf bir yapıdadır. Zira yer kaplayan cisimler, mekâna ve yöne ihtiyaç duyarken, akledilirlerin mahalli olan nefs bunlara ihtiyaç duymaz.[87] Filozoflara göre akledilirler, cismanî özellikler taşımadığı için mahallinin de taşımaması gerekir. Bundan yola çıkarak akledilenlerin mahallinin, maddeden mücerret olduğu ifade edilmelidir.[88] Filozofların görüşlerini, daha detaylı ortaya koyabilmek amacıyla bu başlık altında üç tane delil işlenecektir. Bunlar:

[85] Anar Gafarov, "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, C: XIX, 2008, s. 48.
[86] İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olmadığına İlişkin On Delil**, s. 39.
[87] Fahreddin Râzî, **Metâlibü'l-âliye**, s. 103.
[88] Fahreddin Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, s. 369-370.

Akledilirlerin mahallinin cisim ya da cismanî bir hâl olmaması, akledilirlerin mahallinin soyutlanması ve akledilirleri taşıyan mahalle unutkanlığın ârız olmasıdır.

5.1.1 Akledilirlerin Mahallinin Cisim ya da Cismanî Bir Hâl Olmaması

İbn Sînâ, insan nefsinin cisim ya da cismanî olmamasını değerlendirirken öncelikle nefsi, akledilirlerin mahalli olması yönünden açıklamaya çalışmıştır. Akledilirlerin içinde, bölünme kabul etmeyen anlamlar bulunduğu ifade edilmelidir. Bunlara örnek olarak bilfiil bir verilebilir. Nefsin idrak ettiği akledilirlerin, tümel ve maddeden mücerret bir yapıda olduğu sonucuna bu ifadelerle varılmaktadır. Hülâsa bu anlamların, idrak edilmesi için idrak edilen mahallin de bölünme kabul etmemesi gerekmektedir.[89] Bu sebeple nefs, maddeden mücerret olmalıdır.

İbn Sînâ, nefsin, bir cisim ya da niceliklerden bir şey olduğu düşünüldüğünde akledilenin ya bölünmeyen tek bir şeye hulûl ettiğini ya da akledilenin hulûl ettiği mahallin bölünen bir şey olacağını ifade etmektedir.[90] Bu delil İbn Sînâ ve takipçileri tarafından iki kısımda incelenmektedir. Birinci kısımda, akledilirlerin mahalli olan insan nefsinin tek ve bölünmeyen bir cevher olması incelenirken, ikinci kısımda da akledilirlerin mahallinin bölünen bir şey olması araştırılacaktır.

i. Akledilirlerin Mahallinin Tek Bir Uç Olması İhtimali

Birinci kısımda söz konusu bölünmeyen tek bir uçtan kastın nokta olma durumu incelenecektir.[91] Nokta hakkında iki farklı şekilde düşünce ortaya çıkabilir. Birincisinde, nokta içinde bulunduğu çizgi ve nicelikten ayrılmayan bir sondur. Noktanın sadece çizgiyle düşünülebileceği açıklandığına göre onun çizginin gerçekte boyutu mevcut olmayan ucu ya da sınırı olduğu söylenebilir. Noktanın, bizâtihi olarak hâricî dünyada bulunmamasından ve sadece düşüncede bulunmasından dolayı onun, çizginin dışında bir

[89] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 116. Ebherî, **Telhîsü'l-hakâ'ik**, s. 141. Ebherî, "Tahrîrü'd-delail fî Takrîri'l-mesâil, s. 137.
[90] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 207-208. İbn Sînâ, **Necât**, s. 162.
[91] İlhan Kutluer, "Cevher", **DİA**, C. VII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, s. 452-454. İbn Sînâ'nın bölünmeyen ucu nokta olarak değerlendirmesi, atomcu filozofların onu bölünmeyen bir nokta olarak değerlendirmesi sebebiyledir. Mehmet Dağ, İbn Sînâ Psikolojisi, ed. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 387.

gerçekliğinin bulunmadığı söylenebilir. Bu sebeple nokta akledilirlerin mahalli olamaz.[92] Çünkü ona hulul eden varlıkların gerçekliği bulunmaktadır.

İkinci ihtimalde olan çizgi ve nicelikten ayrı olmasına gelince buna göre noktaların özel bir konumu bulunmamaktadır. Tek bir noktanın, iki yanında bulunan iki nokta olduğu düşünüldüğünde ortadaki nokta, diğer iki noktanın temasını engellemektedir. İbn Sînâ, ya ortadaki noktanın, bölünmesi gerektiğini dile getirerek bunun imkânsız olduğunu ifade etmektedir ya da ortadaki noktanın diğer iki noktanın temasını engellemeyeceğini belirtmektedir. Bu durumda aklî suret, bütün noktalara yerleşir ve noktalar tek bir nokta gibi olur. Fakat bu tek noktanın, kendi özü itibariyle çizgiden ayrıldığı bilinmektedir. Böylece noktalar, konum bakımından ayrılırlar. Yukarıda noktaların tek bir nokta gibi olması ifadesiyle konum bakımından noktaların, ortak olduğu ortaya konulmuştu. Bu durumda noktanın, var olmasındaki konumuyla ilgili çelişki ortaya çıkmaktadır. Böylece filozoflara göre akledilirlerin, konumu belirsiz bölünmeyen tek bir uç olan noktaya hulûl edemeyecekleri açığa çıkmış oldu.[93]

Fahreddin Râzî, noktanın münferit olarak bir şeyin hulûlünü kabul edebilmesi durumunda, bu noktanın iki yönü olduğunu ifade etmektedir. Bu yönlerden birisi noktanın çizgiden ayrıştığı durumdaki çizgi tarafındaki yönü, diğeri ise o yönün karşısındaki yöndür. Böylece noktanın, mahalde bulunması açısından çizgiden ayrıldığı ifade edilebilir. Çizgiden ayrılan nokta ile çizginin sonunu getiren nokta hakkındaki ifade aynıdır. Bu da noktaların çizgide ya sonlu ya da sonsuz olarak aracı olmalarını sağlar. Râzî'ye göre hiçbir cisim noktalar aracılığıyla birleşmemektedir. Yani noktalar birleşip de çizgiyi oluşturmaz. Noktanın parçalar olma durumu incelendiğinde, Fahreddin Râzî bu konuyu parçaları olmayan çizginin sonu olması bakımından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Eğer noktanın parçaları olsaydı, parçaları olmayan çizginin bir parçasının sabit olması gerekirdi. Bu durumda parçanın sonunun bölünmeyen olması gerekirdi veya her yüzeyin sonu olmayan bir yüzeyle kaplı olması gerekirdi. Sonsuz veya sonlu yüzeyler olsaydı, onlar bir mahalde olmazlardı. Böylece çizginin sonu çizgide mevcut olmazdı. Bu durumda sonlu çizginin sonu olmazdı. Hülasa bu durum imkânsızdır.[94] Fahreddin Râzî

[92] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 368-370.
[93] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 368-370. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ Psikolojisi", s. 387, Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Ûla İsbâtı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri**, haz. Nuri Çolak, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994, s. 259.
[94] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 287.

bu açıklamalarını **el-Muhassal** adlı eserinde "Akledilen bölünmediği için mahallinin bölünmemesi durumu, tıpkı noktanın, çizgide bulunup bölünmemesine benzemektedir. Noktanın mahalli, çizgi olmasına rağmen nokta bölünmez, fakat çizgi noktalara bölünür."[95] Bu durumda Râzî, akledilen bölünmese bile onun mahallinin bölünmediği kesin değildir diyerek konuyu özetlemiştir. Ayrıca Râzî çizginin sonsuz bölünmesinin noktanın da sonsuza kadar bölünmesini gerektirmediğini savunmaktadır. Yani akledilirlerin mahalli sonsuza kadar bölünse de akledilirlerin sonsuza kadar bölünmesinin gerekmediğini ifade etmektedir. Bu durumda Râzî, akledilirlerin mahallinin, çizgideki nokta olmasını mümkün görmektedir.[96]

Tûsî ise noktanın, çizgi üzerindeki durumundan yola çıkılarak bu kanıta itiraz edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira akledilirin mahalline olan hulûlü, noktanın çizgideki durumu gibi sereyânî bir hulûl değildir. Sereyânî hulûl, noktaya işaret edildiğinde çizgiye de işaret edilmesi gibi hâll-mahal ayrılığı olmayan bir hulûldür.[97] Serayânî hulûl, Tanrı ve âlem ilişkisine benzetilebilir. Âlemde oluşan bir bozulma Tanrı'yı etkilemez.[98] Fakat Tûsî akledilirin mahalline hulûlünü, sereyânî hulûl olarak değerlendirmez.[99] Burada Tûsî, insanî nefsin akledilirler olmadan da varlığını sürdürürken; noktanın çizgi olmadan varlığını sürdüremediğini ifade etmeye çalışmaktadır.[100] Eğer nokta insanî nefs olarak düşünülürse sadece noktanın miktarındaki kadar akledilir kabul edilir. Bu da sonsuz olduğu düşünülen akledilirleri sınırlandırmak anlamına gelir.

Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre bölünmeyen sûretin, noktaya hulûl etmesi imkânsızdır. Çünkü nokta ya üzerinde bulunduğu çizgi ve miktardan ayrı düşünülemez ya da noktaya, kendisi bir miktarın içinde olmadığı halde akledilir sûretler hulûl eder. Bu durumda bu aklî sûretin miktarı, noktanın miktarıyla takdir edilir. Aynı zamanda bu takdir edilmiş akledilir suret, noktayla birlikte sona erer. Yani bu ifadelerden anlaşılan noktaya hulûl eden akledilirin, noktanın mahalli kadar olması gerekir. Bu da mümkün değildir. [101]

[95] Fahreddin Râzî, **Muhassal**, s. 204, Gafarov, "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Cevher Oluşunun Temellendirilmesi", s. 55.
[96] Altaş, "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", s. 170.
[97] Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 382.
[98] Fahreddin Râzî, **Metâlibü'l-âliye**, s. 101.
[99] Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 382.
[100] Gafarov, , "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Cevher Oluşunun Temellendirilmesi", s. 56.
[101] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 368-370.

ii. Akledilirlerin Mahallinin Bölünmesi İhtimali

Akledilirlerin mahalli olan insanî nefsin bölünen bir cisim olduğu farz edildiğinde bu bölünen mahalde, akledilir suretlerin mevcut olması gerekir. Fakat bu mahal bölünürse akledilir sûretler de bölünür. Bölünme kabul etmeyen şey olan akledilirlerin mahalli, sûretlerle birlikte olabilir. Sûretlerle birlikte olması mahallin bölünmüş olmasını gerektirmez.[102] Zira bu çokluk durumu konumun yani insanî nefsin bir özelliği değildir.

Tûsî insanî nefsin, bölünme kabul eden bir cisim olmamasını; hâllin bölünmesinin mahallin bölünmesini, mahallin bölünmesinin de hâllin bölünmesini gerektirmediği üzerinden delillendirmeye çalışmaktadır.[103] Ayrıca Tûsî, akledilirlerin bölünmeyen manalar olduğunu da ifade etmektedir. Her bir akledilir, benzesin ya da benzemesin parçalardan oluşur. Bu durumda tek olan, bilfiil olarak çoklukta mevcuttur. Böylece çokluk birliklerden oluşur. Akledilirlerin içinde birliklerin mevcut olduğu açıklanmıştır. Akledilirlerin mahalli olan cevher parçalansaydı, mahallinin tek olması açısından akledilen anlamın da parçalanması gerekirdi. Bu da akledilirlerin bölündüğü anlamına gelirdi. Fakat bu imkânsızdır. Öyleyse tek olan akledilirin mahalli, cisim ve cismanî bir kuvvet değildir. Fakat tek olan akledilirin mahallinin diğer akledilirlerin de mahalli olduğu ifade edilebilir.[104]

Râzî, İbn Sînâ'nın, akledilirlerin mahallinin bölünmediği iddiasını delillendiremediğini ifade etmektedir. Eğer akledilirlerin yerinin, bölünür olduğu düşünülürse ve bölünen mahale bölünmeyen akledilirler bitişirse; iki durum söz konusu

---

[102] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s, 116, Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 285.

[103]Hâllin bölünmesi mahallin bölünmesini gerektirmediği durumunda iki ihtimal söz konusudur. Birincisi: Konumda ayrı cüz'îleri kabul etmeyen hâll, cinsîne ve faslına bölünen siyah gibidir. Birçok şeyin siyahlık ve hareket gibi tek bir mahalli vardır. Bu iki türün mahallinin hareketli olmayan siyah cüz'î ve siyah olmayan hareketli cüz'î olarak ayrılmadığı açıktır. İkincisi: Alaca gibi konumda ayrı cüz'îleri kabul eden hâlle gelince, o mahalde ve konumda ayrı iki araz kabul eder. Mahallin bölünmesi hâllin bölünmesini de gerektirmediği durumunda da iki ihtimal söz konusudur. Birincisi: Cins-fasıl veya madde-sûret gibi konumda farklı olmayan cüz'îlere bölünen ve konumda farklı cüz'îlere bölünen mahal olabilir. Fakat bu bölünme mahal açısındandır. Buna örnek olarak nokta, yüzey, paralel verilebilir. Noktanın çizgiyi takip etmesi açısından mahalli yoktur. Yüzey gibi şeklin de bir veya çok sona sahip olması açısından mahalli yoktur. Eklentilerden olan paralelin, cisim olması bakımından mahalli yoktur. Birin de mahalli yoktur. O, birleşmesi açısından bir varlığa sahiptir. İkincisi: Mahal olma, bölünme kabul eden şey olması açısındandır. Mahal olan cisim gibi şeyler; siyahlık, hareket ve miktar olan cisim gibidir. İbn Sînâ son parçaya şöyle diyerek işaret etmiştir. "Fakat bölünen şey konumun farklı çokluğuna işaret ediyorsa onun bölünmeyen bir şeye bitişmesi mümkün değildir." Burada hâll, mahal olması açısından bölünen mahale bitişmez. Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 369.

[104] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 372. Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 379-380.

olur, ya bu bölünen mahalde, bölünmeyen akledilirler bulunur ya da böyle bir durum mevcut değildir. Bölünen mahallin, bütün parçalarının, akledilirlerle bitişme durumunun olmadığı farz edildiğinde, bitişiklik durumundan söz edilemez. Bu ise akledilir ile mahallin bitişmemesi durumunda, aklın görevini yapamaması anlamına gelir ki bu da çelişki barındıran bir ifadedir. Bu mahallin parçalarının bitişiklikteki akledilirlerle birleşmesiyle elde edilen bitişiklik durumu ya her bir mahal parçasını tamam hale getirir ya da bu varlığın her bir mahal parçasında başka bir akledilir parçası bulunması gerekir. Bu konuda kesin bir bilgi sahibi olunmadığına göre akledilirlerin ve onların mahallinin bölünmediğini belirtmek imkânsızdır. [105]

Sonuç olarak Fahreddin Râzî, akledilirlerin bölünmediği hakkında kesin bir delilin olmadığını belirtirken Tûsî ise küllî ilmin bölünmediği üzerinden akledilirlerin de bölünmediğini ifade etmektedir. Her yer kaplayan, bölündüğü gibi bölünmüş olanda, hâll de bölünür. Fakat küllî ilmin bölünmesi imkânsızdır. Eğer bölünseydi, hakikat farklı veya eşit parçalara bölünürdü. Böylece akledilirlerin, ne tür oranlarda bölündüğü ya da bölünmediği açıklanmamış olurdu. Bu durumda, akledilirlerin oluşturduğu küllî ilimlerin mahallinin de bölünmediği sonucundan yola çıkarak onun, cisim veya cismanî olmaması gerektiği ifade edilebilir.[106]

Eğer akledilirin mahallinin, iki parçaya bölündüğü düşünülürse, iki parça ya birbirine benzer ya da benzemez. Eğer iki parça birbirine benziyorsa bu iki parçadan ikisinin dışında bir şey nasıl meydana gelir? Zira bütün olması bakımından bütünün parça olmadığı açık olmakla beraber bu bütünün yukarıdaki iki parçadan sûret açısından değil de miktarda ya da sayıda fazlalık cinsinden meydana geldiği söylenebilir. Bu durumda akledilir suret, bir sayı ya da şekil olur. Fakat her akledilir sûretin, sayı veya şekil olmadığı bilinmektedir. Bu iki parçadan herhangi birinin, bütüne delalet etmediği açıktır.[107] Daha açık bir ifadeyle örneklendirmek gerekirse bir "a" akledilirinin bölünen bir mahal olan konumda bulunduğu düşünülsün. Bu mahal iki eşit parçaya bölündüğünde a akledilir de "b" ve "c" akledilirlerine bölünmüş olsun. Bu ayrışma eşit olarak bölündüğü için sadece sayı bakımından bir ayrışmadır ve bu bölünme sonucunda yeni bir

[105] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 286.
[106] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 288. Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 373.
[107] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 116.

akledilirin oluştuğu anlamına gelmez. Netice olarak bu iki akledilirin bütün olması bakımından sadece birinin olması onu tamamlıyor hale getirmez. Bu artış sadece sayı bakımından bir artıştır.

Bu delili Fahreddin Râzî ve Nasîrüddin Tûsî **Şerhu'l-İşârât**'larında iki kısımda incelemiştir. Râzî'nin burada yer vereceğimiz açıklamaları onun savunduğu görüşleri yansıtmamaktadır. O, İbn Sînâ'nın **İşârât** adlı eserindeki ifadeleri filozofların düşünce sistemi dâhilinde şerh etmiştir. Fahreddin Râzî birinci kısımda benzer parçalara bölünmeyen küllî ilmin olmasını mümkün görürken, ikinci kısımda ise benzer parçalara bölünen küllî ilmi mümkün görmemektedir.[108] Nasîrüddin Tûsî ise birinci kısmın değerlendirmesini şu ifadelerle yapmaktadır: Tek olan akledilir benzer iki parçaya bölünseydi, aynı şekilde toplanması için benzer olan iki şeyin olması gerekirdi. Ya bu iki kısımdan her birisi diğeriyle birlikte akledilir için şart olması gerekir. Öyleyse bu ikisinden her birinin birliktelik şartı yok olursa akledilirden ayrılması gerekir ya da böyle olmaması gerekir.[109]

Eğer tek olan akledilir benzer iki cüz'îye ayrılsaydı, ya aklî sûret olması şartıyla her bir cüz'î sûrette toplu olarak bulunurdu, ya da bulunmazdı.[110] Aklî sûret olması şartıyla her bir cüz'înin toplu olarak bulunmasında, üç tane durumdan söz edilebilir.

Birinci durumda Fahreddin Râzî, başkasına ihtiyaç duyan şeyin mahiyetinin, bu başka mahiyetin zıttı olması gerektiğini ifade eder. Aklî sûretin, bu iki parça olan aklî sûrete ihtiyacı olursa; aklî sûretin mahiyetinin bu cüz'înin mahiyetine zıt olması gerekir. Sonuç olarak aklî sûretin, mahiyette zıt iki cüz'îye bölünebildiği ortaya çıkar. Bu ise mümkün değildir.[111] Nasîrüddin Tûsî bir başka ifadeyle bu ihtimalde akledilirin bölünmesinin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Akledilir olması bakımından şart olan akledilir, o olması bakımından bölünmesiyle iki cüz'î elde edilir. Onun bölünmeyen birlik olduğu bilinmektedir. Bu ifadeler arasında çelişki olduğu açıktır.[112]

Fahreddin Râzî ikinci ihtimalde akledilir bölünür sûretin, bölünen cüz'îlerin bu akledilir sûrete eşit olup olmamasını değerlendirmektedir. Bu sûretin her bir cüz'îsi, bu

[108] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşarat**, s. 289.
[109] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 374.
[110] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşarat**, s. 289.
[111] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 289.
[112] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 324.

akledilire mutabıksa, bu cüz'î her birine eşit olur. Bu ise imkânsızdır. Akledilir, bu sûrete eşit olmazsa; ilmin bir cüz'îsi olan bu akledilirle, herhangi bir ilimden söz edilemez. Yani sadece bir cüz'î ile ilim olmaz. Eğer ilim olmazsa, bu ilmin bütün cüz'îleri, bu malumla ilim olmaz. Bu ise çelişkidir. Bu durumda malum bölünür fakat her malum durum için böyle değildir.[113] Fahreddin Râzî bu ihtimali değerlendirirken akledilirin bölünmesi mümkün olsa bile bu cüz'îlerin birleşiminden bir ilmin oluşamayacağını ve her akledilirin de bölünmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Nasîrüddin Tûsî ise bölünen her iki parçadan birisinin tümel için şart ve meşrutun ayrılması gibi ayrılması gerektiğini belirtir. Bu iki kısmın sadece o ikisi olmayan şeyi toplaması gerekir. Mahiyetine bitişik toplanma miktarında, şekil veya iki kısma zıt olan sayıda artış olur. Bu durumda iki kısmın, mahiyeti bakımından cüz'îliği ikisi için benzer olmaz. Bu da çelişkidir.[114]

Üçüncü ihtimalde Fahreddin Râzî ve Nasîrüddin Tûsî akledilirin bilfiil bölünmesinin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Bu sûretin her bir parçası, aklî sûret olması için şarttır. Fakat aklî iki cüz'î, sûretin parçalanmasından sonra elde edilir. Parçalanmadan önce, bu sûretin aklî olması şart değildir. Çünkü aklî sûret, cisimdeki mümkün bölünmeler açısından bilfiil elde edilmez.[115] Fakat akledilirin sûretin her bir parçasının aklî olması şarttır.

Benzer parçalara bölünen ilmin, küllî olmasını mümkün gören ikinci kısımda Fahreddin Râzî bölünen akledilir sûretin parçasının, aklî olmasının şart olmadığını ifade etmektedir. Bu durumda bölünen aklî suret, bölünmesi sebebiyle arazlarla mevsuftur. Birinci araz bölünen olmasıyken, ikicisi benzeyen parçalara bölünmesidir. Eğer bölünen parçalardan her birisi eşit olsaydı, bu mahiyet bakımından olurdu. Eğer mahiyet açısından eşit olsaydı, bu sûretin parçasına yerleşen hâll, bu mahiyeti kabul edip bu sûretin mahallinin parçasında, sûretin mahiyetini koruması yeterli olurdu. Eğer böyle olursa, bu mahallin her birinde, sûret yabancı arazlarla kaplı olur.[116]

Nasîrüddin Tûsî, delilin ikinci kısmını incelerken, bölünen kısmın miktar kabul etmesinde bir çelişki olduğunu ifade etmektedir.[117] İbn Sînâ'dan "Çünkü, kendisinde en

[113] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşarat**, s. 290.
[114] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 324.
[115] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 290. Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 324.
[116] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 290-291.
[117] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 325.

az bir erişim miktarı olan bir sebeple ona ârız olmuştur. Zira iki kısımdan biri, sûretin türünü, benzer olurlarsa korur. Böylece tecrit ettiğimiz sûret toplanma, tefrik, ziyade, noksan veya bir konumla özelleştirme açısından yabancı yapılarla kaplanmıştır. Dolayısıyla o varsayılan sûret değildir...[118]" şeklinde bir aktarma yaparak işaret etmiştir. Fahreddin Râzî de bunun mümkün olmadığını dile getirmektedir. Buna göre aklî sûretin toplanma ve ayrışma bakımından yabancı arazlarla kaplı olmasının gerekliliğinin sabit olduğu düşünüldüğünde, fazlalık ve noksanlık da bu arazlardandır. Fazlalık, onun mahallinin parçasına hulûl edebilmesidir. Mahalde ikinci cüz'î olursa yeterlilik olabilmesi açısından fazlalıktır. Noksana gelince o, cüz'înin küllîye eşit olmasıdır. Sûretin cüz'îliği onun küllînin mahallindeki husûlü ile mümkündür. Küllînin mahalle husûlü olmaması durumunda, onun miktarında noksanlık olur. Öyleyse aklî suret, bu vecih üzere her zaman fazlalık ve noksanlıkla mevsuftur. Konumda, ona mahsus olması zâhirî bir durumdur.[119] Bu açıklamalarda Râzî akledilir sûretlerde noksanlık ve fazlalık olabileceğini, sonuç olarak da bu sûretlerin mahallinde de fazlalık ve noksanlık ilişebileceğini belirtmektedir.

Tusi ise cisme yerleşen sûretin, bu yabancı (garîb) arazlarla mevsuf olduğunu ifade eder. Aklî sûretin ise yabancı eklentilerden mücerret olması gerekir. Sonuç olarak Tûsî'ye göre aklî sûretin, cismanî olmadığı sabit olmuştur.[120] Bir başka ifadeyle Nasîrüddin Tûsî bunun mümkün olmadığını şu şekilde dile getirmiştir: Bölünen kısımlardan biri miktar kabul ederse, yabancı arazlarla kaplı olacağı için ve bu durumda, bölünmeden önceki sûretini koruyamayacağından dolayı başka bir şeye dönüşmüş olacaktır. [121]

Fahreddin Râzî, küllî ve tecerrüt kavramalarının mecaz olduğunu ifade etmekle beraber bu söylemin bazı şüpheler barındırdığını belirtmektedir.[122] Mütehayyizde hâl olan her arazın bir konumu olması gerektiği anlaşılmıştır. Bu durumda mütehayyizde hâl

[118] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 117.
[119] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 291-292.
[120] Fahreddin Râzî'ye göre cisme sûretin hulûlü imkânsızsa, o yabancı eklentilerle mevsuftur. O yabancı eklentilerle mevsufsa, nefse aklî sûretin hulûlü olmaz. Sonuç olarak bu delil, nefse hulûlü sırasında aklî sûretin yabancı eklentilerle birleşmediği anlamına gelir. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 291.
[121] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 376.
[122]Râzî'nin akılda mücerret küllî sûretin olmasının mümkün olmadığını, mücerret küllînin ancak hariçte mevcut şeyler arasında müşterek cüz'îlerde olduğunu, küllî ve tecerrüt kavramlarının mutlak olarak mecazî bir anlam olduğuna dair açıklamaları için bkz. Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s.292.

olan her araz eklentilerinden mücerret değildir. Fakat aklî suretlerin, eklentilerden mücerret olduğu bilinmektedir. Bu durumda arazın, cisimde bir hâl olması gerekir.[123] Nasîrüddin Tûsî yukarıda ifade edilen delile şu şekilde itiraz etmektedir: Eğer aklî sûretin eklentilerden mücerret olduğu doğruysa, nefsin mücerret olarak açıklanmasının yeterli olması gerekir. Çünkü o zaman mütehayyizdeki her hâlin, konum sahibi olduğu ve her konum sahibinin eklentilerden mücerret olmadığı ve buna karşılık aklî sûretin mücerret olduğu söylenebilir. Bu durumda aklî sûret mütehayyizde hâl değildir. [124] Sonuç olarak mahalli cisim olan her şey bölünebilir. Basit durumlarla ilişkili olan ilmin bölünmediği sabittir. Mahalli cisim olan her şey bölünür. Öyleyse basit durumların ilmi cismanî değildir. Bu durumda ilmin mahalli cisim veya cismanî olmayan bir cevherdir.[125]

Akledilirin bölündüğü mahaldeki bu iki parça birbirine benzemediği farz edildiğinde; bu parçalar, tanımın unsurları olan cins ve fasıl olmaktadır. Fakat bölünen bu parçaların, cins veya fasıl olması imkânsızdır. Çünkü cismin her bir parçası, bilkuvve sonsuz bölünmeyi kabul eder. Bu durumda cinsin ve faslın da sonsuz bir şekilde bölünmesi gerekir ki bu mümkün değildir. Çünkü tek bir şeyin tanımına ait cins ve fasıllar bilkuvve sonsuz değildir.[126] Cins ve fasıllar bilfiil sonsuz olsaydı, onların bir cisimde bir araya gelmeleri mümkün olmazdı. Zira bu tek bir cismin, bilfiil sonsuz parçalara ayrılmaları anlamına gelirdi. Farz edilsin ki bölünme, bir yandan cinsi, bir yandan faslı ayırmış olsun. Bu bölünme sayesinde ya her bir tarafta yarım cins ve yarım fasıl bulunur ya da bölünme cins ve faslın sadece birine intikal eder. Yani cins ve faslı birbirinden ayırırdı. Ayrıca her akledilirin kendisinden daha basit akledilirlere bölünmediği de bilinmektedir. Çünkü en basit akledilirlerin varlığı daha basit akledilire bölünmez. Bu akledilirlerin cins ve fasılları olmadığı gibi, bunlar nicelik ve mana açısından da bölünmez. Bu durumda parçaların her birinin bütün anlamında benzer olmaları mümkün değildir.[127]

Aklî sûret, bazen kendisine anlamsal fazlalığın eklenmesiyle birliğe dair cinssel anlamın fasıllara bölünmesi gibi veya birliğe dair türsel anlamın tasnif edilmiş arazî

[123] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 292.
[124] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 278.
[125] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 293. Ebherî, **Telhîsü'l-hakâʾik**, s. 141. Ebherî, **Keşfü'l-hakâʾik fî tahrîri'd-dekâʾik**, s. 317. Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî Taʿdîli'l-Esrâr**, vr. 56b.
[126] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 272-274.
[127] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 272-274. İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 39-45.

fasıllara bölünmesi gibi bölünebilir. Fakat aklî sûret, küllînin, onu ilk sûretin parçası olmayan ve onu başka sûret kılacak bir küllîye eklenmesi gerekir. Çünkü cinssel ve türsel akledilirin zâtı, kendi akledilirliğinde, toplamı tek bir cinssel ve türsel manayı meydana getirecek olan türsel ve sınıfsal akledilirlere bölünmez. Zira onların bölünmüş tek bir anlama nispetleri, parçaların nispeti gibi değil aksine tikellerin nispeti gibi olur.[128]

Küllînin cüz'îye bölünmesi, ona anlamsal fazlalığın izafe edilmesidir. Bu fazlalık ya cüz'îlerin mahiyetleriyle mukavvimdir ya da mukavvim değildir. Eğer fasıl olarak mukavvim olursa, bu kısım cinssel birlik bakımından manaların bölünmesi anlamına gelir. Örnek olarak hayvanın; nâtığın insana ve nâtık olmayanın diğer hayvanlara bölünmesi gibidir. Eğer mukavvim olmazsa arazlarla olur. Ona izafe edilmesinden sonra ortaklığı ya kabul eder ya da kabul etmez. Eğer ortaklığı kabul ederse türsel mana, insanın bölünmesi; siyahın siyahlıkla, beyazın beyazlıkla bölünmesi gibidir. Eğer ortaklığı kabul etmezse, bu kısmın türsel tek manası müşahhaslaşmış cüz'î arazlarla bölünmüş olur.[129]

Fahreddin Râzî, aklî sûretin benzer olmayan parçalara bölündüğüne işaret etmiştir. Cinssel mahiyet, türsel fasıllara bölünür. Cinsin tabiatı, fasıldan mücerret olarak alınırsa, sadece sayı bakımından çok çeşitli olduğu söylenen türün tabiatı olur. Öyleyse mutlak hayvan, atın parçası olarak hayvan ve insanın parçası olarak hayvan olma açısından ikiye bölünebilir. Bu iki kısımdan her birisi mahiyetin tamamlanmasında, küllî açıdan eşittir. Cinssel mahiyetin bölünmesindeki şüphenin, türsel fasılla ilgili olduğu bilinirse, türsel mahiyetin bölünmesinin sınıflanmış arazî fasıllarla olduğu bilinir. İnsanın Türkiyeli, Hindistanlı veya diğer milletlere dâhil olması gibi bölünmesi bu kapsamdadır.[130]

Nasîrüddin Tûsî, benzer parçalara bölünmenin, hâricî dünyada olmasını mümkün görmemektedir. Akledilen cinssel hayvan gibi zâtının onun akledilirliğinde türsel akledilirlere bölünmediği gibi; insan ve at olarak, hayvan manasının elde edilmesi bu ikisinin toplamından elde edilir. Böylece türsellik, insanın arap ve acem gibi sınıfsal akledilirlere bölünmesi değildir. Aynı şekilde bu türler ve sınıfların hayvana veya insana bölünmesi cüz'îlere nispetle olmaz. Aksine cüz'îyyata nispeti, eğer cins ve fasıl gibi farklı

[128] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 117-118.
[129] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 281.
[130] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 296-297.

yönlere bölünen mahallinin soyutlanması üzerine delil getirilen tek aklî basit mana olursa, cismin bölünmesi gibi benzer parçalara bölünmede kesinlik olmazdı. Basit cüz'îlerden her birisi, onu basit kılan ilk üst cins gibi bölünmez.[131]

Bu delilde insanî nefsin mahallinin, nokta ya da bölünen bir cisim olma durumları filozoflar tarafından incelenerek nefsin cisim olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır. Akledilirlerin mahalli nokta değildir. Çünkü nokta ya üzerinde bulunduğu çizgi ve miktardan ayrı düşünülemez ya da kendisi bir miktarın içinde olmadığı halde kendisine aklî sûretler hulûl eder. Birinci durumda bu aklî sûretin miktarı, noktanın miktarıyla takdir edilir. Yani akledilir sûretlerin sadece noktanın mahalli kadar olabileceği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Fakat aklî sûretlerin mahalli, bilkuvve sonsuz sûretlerin mahalli olabilir. Bilkuvve sonsuz sûretlerin çok olması, insanî nefsin değil konumunun bir özelliğidir. Bu konumun bölündüğü farz edilirse bu parçalar ya benzer ya da benzemez. Benzer olduğu durumda sadece sayıca bir artış olduğu ve bu bölünmenin neticesinde önceki mahallin eşiti olup olmadığı bilinmediğine göre akledilirin mahallinin akledilirle birlikte bölünmesi imkânsızdır. Bu parçalar benzer olmazsa bunlar tanımın unsurları olan cins ve fasıl olur. Fakat bu da benzer olmaları kadar imkânsızdır. Çünkü farklı parçalara bölündüğü farz edildiğinde bu ayrışmanın nasıl olacağı bilinmemektedir. Zira bölünme olduğunda cins ve fasıl mı ayrılacak yoksa yarım cins yarım fasıl şeklinde mi ayrım olacağı konusunda şüpheler bulunmaktadır. Sonuç olarak aklî sûretlerin mahallinin nokta olması ve akledilirin bütünün manasında birbirine benzeyen parçalara veya birbirine benzemeyen parçalara hulûl etmesi mümkün değildir. Bu aklî sûretlerin mahalli, nokta ve bölünen bir cisim olmadığına göre bu cevher cisimden mücerret bir cevherdir. Bu delili İbn Sînâ kaynaklı metinlerde görsek de Fahreddin Râzî, Nasîrüddin Tûsî ve Esîrüddin Ebherî gibi âlimlerin eserlerinde de okumaktayız. Fahreddin Râzî bu delille nefsin mücerretliğini kanıtlamanın mümkün olmadığını belirtirken; Nasîrüddin Tûsî bu delili savunmuş, Ebherî ise bazı eserlerinde bu delile yer vermiştir.

5.1.2. Akledilirlerin Mahallinin Soyutlanması

Bu delilde İbn Sînâ'ya göre akledilirlerin mahalli olan nefsin, soyut olma durumu incelenecektir. Aklî güç, akledilirleri nicelik, yer, konum veya diğer ilintilerden soyutlar.

[131] Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 118.

Bu durumda soyutlanan sûretin zâtı, konumdan nasıl soyutlanmaktadır? Bu soyutlama işlevi, kendisinden alınan şeye mi yoksa alan şeye mi kıyasladır? Yani bu akledilirin varlığı hâricî varlıkta olmasına mı nispetledir yoksa akıl cevherinde tasavvur edilmesine mi nispetledir? Hâricî varlıkta olmasına nispetle ifade edilmesi imkânsızdır. Akılda olan varlığına nispetle konum ve yerden ayrı olmasına gelince, bu akledilirler, akla husûl ettiğinde konum sahibi olmadıkları gibi mahalli, parçalara ayrılma, bölünme ya da buna işaret eden herhangi bir şeyi içermemektedir. Cisimlerde parçalara ayrılma ve bölünmeden söz edildiğine göre akledilirin mahallinin, cisim olması mümkün değildir.[132]

Yukarıdaki delil daha dakik bir incelemeye tabi tutulursa; mana açısından bölünmeyen akledilirlerin bölünmeyen birlik sûreti; çeşitli yönleri olan ve bölünen bir mahalde bulunduğu varsayıldığında üç tane ihtimal bulunmaktadır.

i. Mahallin yönlerine göre parçalarından birinin, maddeden soyutlanmış ve bölünmeyen tek bir zât olan akledilire nispeti yoktur.

ii. Mahallin parçalarının her birinin maddeden soyutlanmış ve bölünmeyen tek bir zâta nispeti vardır.

iii. Mahallin bazı parçalarının zâta nispeti varken bazılarının ise yoktur.

Onun parçalarından birinin bir nispeti yoksa bütününün de böyle bir nispeti yoktur. Eğer bazı parçalarının bir nispeti bulunup bazılarının yoksa herhangi bir şeyde nispeti olmayan bir parçanın, o şeyde bulunması mümkün değildir. Eğer varsayılan her parçanın bizzat o zâta bir nispeti bulunuyorsa; parçalar akledilir mananın parçaları olmaz. Aksine her biri bizzat tek başına akledilir olur. Eğer her parça, diğer parçanın zâta nispetinden başka bir nispete sahipse, bu durumda zât, akledilirde bölünmüş olur. Oysa mahallinin bölünmez olduğu daha önceden açıklanmıştı. Eğer onlardan her birinin zâttan bir şeye nispeti, diğerinin zâta nispetinden başka ise zâtın bölünmesi daha açık olmaktadır. Sonuç olarak cismanî bir maddede olan sûretler bölünen tikel şeylerin sûretleridir. O görüntülerin her bir parçası, zâtın bir parçasına bilkuvve ya da bilfiil bir nispete sahiptir.[133] Akledilirin ise bölünmeyen ve küllî bir şey olduğu açıklanmıştı.

[132] İbn Sînâ, **Necât**, s. 164. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 374.

[133] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 376. "Nefs sûretleri biri diğerini ortadan kaldırmadan kabul eder. Bu sûretler yetkin bir şekilde temessül etmektedir. Bu sûretlerin pek çoğu başka sûret kabul etmede nefsin yardımcısıdır. Bu durumda insan eğitim gördükçe zekâsı artmaktadır. Bu özelliğin cisimlerde olmadığı

Başka bir ifadeyle nefs, mutlak varlığı akledebilecek kabiliyettedir. Bu kabiliyetin tek şartı aklî yetinin mücerret olmasıdır. Aksi takdirde aklî yeti, konum sahibi olup bölünürse mutlak varlık da aynı şekilde bölünür ve konum sahibi olur. Bu durumda bölünen mutlak varlığın her bir parçası, kendine özgü parçalara bölünür. Böylece mutlak varlık kendine özgü parçalardan oluşmuş olur. Bu parçaların tümel varlıkta yer aldığı ifade edilebilir. Eğer bu parçaların bazıları ya da tamamı yok olursa mutlak varlıkta, yokluk ortaya çıkmış olur. Bu ifadede açık olarak fark edilen bir çelişki bulunmaktadır. Sonuç olarak belirtilmesi gereken şey nefsin mutlak varlığı, parçalanmayan soyut bir cevherdir.[134] Bu durumda akledilirlerin mahalli, bölünmeyen ve küllî manaları soyutlayıp taşıdığı için cisim değildir.

5.1.3. Akledilirleri Taşıyan Mahalle Unutkanlığın Ârız Olması

Bu delilde ilmin mahalli olan nefsin cisim olma durumu ilmin unutulma ihtimali bağlamında incelenecektir. Nefsin cisim olması düşünüldüğünde bilgi araz olursa, unutma söz konusu olduğunda hatırlama olayı bilginin ilk kazanıldığı gibi olmaz. Çünkü kabul etme özelliği taşıyan cismin, her iki durumda da boş olması gerekir. Fakat hatırlama durumunda yeni bir durumun oluşması söz konusu değildir. Bu durumda bilgiyi taşıyan mahallin cisim olmaması gerekir. Ayrıca bilinmektedir ki, hastalık durumunda ya da kalbi meşgulken bilgiyi taşıyan mahal unutsa bile bilgi formları unutulmaz. Çünkü bu cevherin yapısı ruhanîdir. Cismin ise bilgi formlarını koruması ve sürekli idrak etmesi mümkün değildir. Aynı şekilde eğer nefsin, duyu organı olduğu düşünülürse, bir duyu organının farklı biçimde iki sûreti idrak edemediği bilinmektedir. Sonuç olarak bilgiyi taşıyan mahal olan nefs, cisim ve cismanî bir organ değildir.[135]

5.2. Aklî Güç ve Özellikleri

Bu kısımda insanî nefsin bir işlevi olan akıl gücü dolayısıyla nefsin, maddeden mücerret olması filozofların iddiaları açısından tartışılacaktır. Filozoflar aklî gücün, bedenin varlığına bağlı olarak çalışmadığını savunmaktadır. Zira akledilen kavramların konumu nefistir. Nefs bu kavramları kabul edeceği zaman, bu kavramlar faal akıldan

aşikârdır." Gafarov, "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi", s. 50.

[134] Ebherî, **Telhîsü'l-hakâʾik**, s. 141. Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî taʿdîli'l-esrâr**, s. 57.

[135] İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 57-61.

taşarak nefse gelir. Filozoflar akletmeyi bilginin sûretin maddeden soyutlanması ve sûretin zihinle birleşmesi olarak tanımlamaktadır. Fakat Râzî filozofların bu akletme tanımını tenkit etmektedir. Ona göre bu tanımın doğru olması durumunda, aklın maddeden soyutladığı bilgiyle muttasıf olması gerekir. Bir örnekle açıklamak gerekirse akıl sıcağı idrak ettiğinde, akıl sıcağa dönüşürdü. Bu ise imkânsız bir durumdur.[136] Râzî'ye göre akletmek soyutlama olmaksızın aklın suretle arasında olan izafet ilişkisidir. Bu ilişki bilen kişiyle bilinen durum arasındadır.[137]

İdrak yoluyla elde edilen kavramlar, önermelerin oluşmasını sağlar. Önermelerin oluşması sonucu başka bilgiler elde edilir. O halde bu bilgilerin ortaya çıkışında, bedenin bir katkısı yoktur. Bu durumda nefs bedenin dışında mücerret bir cevherdir.[138] Söz konusu ifadelerin bu başlık altında ele alacağımız deliller için ilk açıklama olduğunu ifade etmeliyiz. Bu bölümde delilleri üç başlık altında toplayacağız. Bunlar; aklî gücün sonsuz akledilirleri akletmesi, aklî gücün bedensel organla akletmesi ihtimali ve ilimlerin etkin olmasıdır.

5.2.1. Aklî Gücün Sonsuz Akledilirleri Akletmesi

Bu delilde, filozofların akıl gücünün sonsuz sûretleri idrak edebildiği iddiaları değerlendirilecektir. Filozoflara göre düşünme gücü, bilkuvve sonsuz akledilirleri akletmektedir. Buna karşı olarak cismin ise bilkuvve sonsuz şeyleri yapabilecek bir yeterlilikte olmadığı bilinmektedir. Bu durumda aklî sûretleri akleden cevherin cisimde bulunmasının imkânsız olduğu gibi onun fiillerinin de cismanî özellikler taşıması mümkün değildir.[139] Başka bir ifadeyle geometrik, aritmetik sûretler ve sûretleri kabul eden varlık sahiplerinin terkibinde elde edilenlerin bizâtihi sonsuz olduğu düşünülmektedir. Akledilenler arttıkça akletme gücü de artar. Bu sûretler bir bütün içinde birbirinden bağımsız değildir. Bu durumda aklın gücü sonsuzdur. Sonsuz olan güç

[136] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 218-219.
[137] Hasan Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye Ve El-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017, s. 110.
[138] Fahreddin Râzî, **Metâlibü'l-âliye**, s. 107-108.
[139] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s.378. İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 49.

bölünmez. Fakat cisim olan her şey bölünür. Sonuç olarak akıl cisim olmayan bir cevherdir.[140]

Bir örnekle açıklanması gerekirse; üçgenlik sûretine sahip bir cisim, bu sûretin dışına çıkmadığı sürece dörtgenlik sûretini alamaz. Veya mühür biçimini kabul eden bir mum, o sûreti bırakmadıkça başka bir sûreti kabul edemez. Çünkü birinci sûret kalırsa iki sûret birbirine karışır ve onlardan hiçbirisi tek başına var olamaz. Hâlbuki nefs bundan farklıdır. Çünkü nefs, birçok akledilir ve duyulur sûreti aynı anda kabul edebilir. Dahası bütün sûretler tam ve yetkin bir şekilde ona hulûl eder ve nefs kendisinde meydana gelen bu sûretlerin çokluğundan dolayı başka bir sûreti kabul etmekten âciz kalmaz. Aksine ondaki sûretlerin birçoğu farklı sûretlerin idraki konusunda nefsin yardımcısıdır. Böylece insanî nefsin, bu yeteneklerinin cisimlerin özelliklerine zıt olduğu ifade edilmelidir. Buna göre de insanî nefs, cisim değildir.[141]

5.2.2. Aklî Gücün Bedensel Organla Akletme İhtimali

Bu delilde, aklî gücün bedenin organı olma ihtimali düşünüldüğünde onun akledilirleri, kendisini ve akletmeye yaradığı organını nasıl idrak ettiğine dair filozofların iddiaları değerlendirilecektir. Filozoflara göre aklî gücün, bedensel bir organla akletmesi durumunda akleden organın; zâtını, akletmeye yarayan organını ve aklettiğini akletmesi mümkün değildir. Çünkü aklî gücün akletmesiyle zâtı arasında, zâtı ile organı arasında, zâtıyla aklettiğini akletmesi arasında bir organ bulunmamaktadır. Böylece aklî güç zâtını, var olduğu iddia edilen organını ve aklettiğini aracısız akletmektedir. Sonuç olarak aklî gücün zâtını bir organa ihtiyaç olmadan aklettiği sonucu ortaya çıkmaktadır.[142] Aklî gücün organını akletmesinde üç tane ihtimal bulunmaktadır.

i. Akıl organının sûretini akleder. Bu ihtimal mümkün olsaydı, organın sûreti organda ve akılda daima ortaklık şeklinde olur. Bu durumda aklın organını sürekli

[140] İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 57. İbn Sînâ, **el-Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 30. Fahreddin Râzî, **Kitâbü'n-Nefs**, s. 56.
[141] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 29-30.
[142] İbn Sînâ, **el-Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 34. Râzî bu delile karşı insanî nefsin kendisini bildiği bu delilin hayvanî nefs için de kullanılabileceğini ifade etmektedir. Zira Razi hayvanların da kendi zatlarını bileceğini savunmaktadır. Bu durumda hayvanlarında nefsinin mücerret olması gerekir. Altaş, "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", s. 172.

akletmesi gerekirdi ki organın sûreti kendisine sürekli olarak ulaşsın. Bu mümkün değildir. Çünkü cismanî organlar sonsuz sayıda şeyi yapmaya yeterli değildir.[143]

ii. Aklın organını akletmesi, sayıca o sûretten farklı olan sûretin varlığı sebebiyledir. Bu ihtimal de mümkün değildir. Çünkü tek bir tanıma dâhil olan şeyler arasındaki başkalık ya madde, hâl ve arazların farklılığı ya da tümel ile tikel maddeden soyutlanan veya soyutlanmayan arasındaki farklılık sebebiyledir. Burada ise madde ve arazların farklılığı söz konusu değildir. Çünkü madde bir olmasıyla, arazların da tek bir mevcuda ait olduğu bilinmektedir. Burada maddeden soyutlanmış olma ve maddede olma türünden bir farklılık da yoktur. Zira o ikisinden biri tikel olursa ondaki bu tikellik ancak madde sebebiyle ve maddedeki eklentiler sebebiyle olur. Nefsin zâtını cisimlerle birlikte idrak ettiği farz edildiğinde onun zâtını sürekli olarak idrak etmesi de açıkça ortaya konmalıdır. Bu ifadede zâtını cisimlerle idrak etmesinden maksat sûretlerden cismanî halleri soyutlarken bununla birlikte bir taraftan da zâtını idrak etmesi olduğunu düşünmekteyiz. İnsan nefsi, soyutlama işlevini bilkuvve sonsuz gerçekleştirdiği için zâtını da sürekli olarak akletmektedir. Cisimler ise sonsuz fiilleri gerçekleştiremez.[144]

iii. Aklın organını akletmesi, tür olarak o organın sûretinden farklı bir sûretin varlığı sebebiyle olur ki bu sûretin varlığı, hem akılda hem de organda bulunuyor olsun. Bu durum da imkânsızdır. Çünkü akledilir sûret akleden cevhere hulûl ettiği zaman aklî sûreti, o sûretin kendi sûreti olması sebebiyle ya da o sûretin kendine izafe edilmesi ve bu izafe edilen sûretin bu sûrete dâhil olması sebebiyle akleden olur. Fakat bu aklî sûret, organın sûreti olmadığı gibi o organa izafe edilen bir şeyin sûreti de değildir. Böylece idrak eden gücün, organını bir organla idrak etmesi imkânsız olmaktadır. Bu sebeple duyu organları, hâricî bir şeyi algılar, fakat zâtını, organını ve aklettiğini algılayamaz.[145]

Başka bir ifadeyle nefs, bedenin bir parçası olursa ya sürekli olarak akleder ya da akletmez. Eğer sürekli aklederse bu parçanın akletmesi için ya yeterli olur ya da yeterli olmaz. Eğer bu parça akletseydi, nefs sürekli olarak bu parçayı aklederdi, nefsin akletmesi sebebiyle bu parçanın cismanî olması gerekirdi. Nefsin akletmesi için ise bu parça yeterli değildir. Bu sebeple başka bir sûretin de olması gerekir. Bu durumda tek bir maddeye birden fazla sûret bitişmiş olur. Ayrıca cisimde iki zıt birlikte bulunamazken insan iki zıttı

[143] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 378-380. İbn Sînâ, **Necât**, s. 165-166.
[144] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 378-380. İbn Sînâ, **Necât**, s. 165-166.
[145] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 378-380. İbn Sînâ, **Necât**, s. 165-166.

birlikte akledebilir. Bir maddede iki sûretin olması imkânsız olduğuna ve insanî nefs de iki zıttı birlikte aklettiğine göre, nefsin maddeden mücerret olması gerekir.[146]

Ebherî'nin ifadesiyle; insan aklettiğinde kendinde bulunan ve var olmak için kendisine muhtaç olan bir güçle akletmektedir. Bu güç kendi zâtını, kendi içinden bir şey olarak akletmektedir. Fakat iddia edildiği gibi "bu güç akledilir şeyleri kendi zâtının dışında bir şekilde cismi tasavvur ederek akleder" şeklinde de değildir. Bu güç bir şeyi aklettiğinde onu zâtından hareketle akleder. O, bizâtihi akleden şeyle akleder, yoksa akledilen şey onun zâtından değildir. Onun zâtıyla ilişki içindedir. Bu güçten bizâtihi kendi zâtı sebebiyle fiiller ortaya çıkar. Ne zaman kendi özü sebebiyle herhangi bir fiil ortaya çıkarsa işte bu fiilin kendisinden ortaya çıktığı şey zâtı ile kâim bir cevherdir. Bu durumda bu güç özü itibariyle cevherdir.[147] Bununla birlikte nefsin tasarrufu, organlar vasıtasıyla ortaya çıkar; çünkü o duyu organlarıyla duyumsar, adele ve sinirle de hareket eder.[148] Böylece nefsin akletmesini sağlayan güç, kendi zâtından olan ve herhangi bir organdan kaynaklanmayan bir kuvvedir.

5.2.3. Bilgilerin Etkin Olması

Bu delilde filozofların cismin suretleri kabul eden edilgen bir yapıda olmasıyla, aklî gücün akledilirleri kabul ederek onları geliştirerek bilgileri oluşturmasını sağlayan etken bir yapıda olma durumları karşılaştırılarak, nefsin cisim olmadığı savunulacaktır. Aklî sûreti taşıyanın cisim olduğu kabul edilirse, bu sûreti kabul etmesi için cisim gibi edilgen bir halde olması gerekir. Çünkü cisim her zaman edilgen haldedir. Ayrıca düşünen cevher olan nefs, sûret terkip ve tahlil yöntemleriyle çıkarsama yapar, bu da edilgenlik değil etkinlik halidir. Eğer bu cevher cisim olsaydı bu bilgiler ya var olmazdı ya da edilgen halde olurdu. Bilgilerin zihinde etkin bir halde oluşu, kullanım sıklığına göre değişmektedir. Bu durumda kavramları taşıyan cevher etken bir halde olduğu için cisim değildir.[149] Ayrıca cisimler kendilerine has kuvvelere sahip oldukları ve bir bütün olarak bağlarını sürdürdükleri müddetçe birbirlerini etkileyip etkilenebilirler. Etkilenen uzaklaşırsa bu etkiden kurtulabilir. İnsanın düşünmesine sebep olan cevher başka cismanî

[146] İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 61-63. İbn Sînâ, **el-Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 34.
[147] Ebherî, **Telhîsü'l-hakâʾik**, s. 142. Ebherî, **Keşfü'l-hakâʾik fî tahrîri'd-dekâʾik**, s. 318. Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî Taʿdîli'l-esrâr**, vr. 57a.
[148] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 32.
[149] İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 51.

kuvvelerden etkilenir, başka etkilerden korunursa herhangi bir hareketi yapmak zorunda kalmaz. Zira organların hepsi yerinde kalsa bile akledilenden anlam çıkarabilir. Bu durumda akleden cevherin cisim olmadığı açığa çıkmış olur.[150]

5.3. İnsanî Nefsin Beden Olmaması

Bu bölümde filozofların, insanî nefsin beden olma ihtimalinin mümkün olmadığına dair iddiaları ele alınacaktır. Bu iddialar nefsin özellikleriyle bedenin özellikleri hakkındaki görüşleri karşılaştırılarak açıklanacaktır. İbn Sînâ, nefsin cismanî organlarından farklı olduğunu "Kişi kendisini aklettiği zaman algıladığı şeyin gözün ciltten algıladığı gibi bir şey olmadığı açıktır. Zira cilt senden soyulduğunda ya da değiştiğinde sen sen olarak kalmaktasın."[151] şeklindeki ifadeleriyle belirtmektedir. Zâhirî cüzler olan kol ve bacak gibi organların azaldığı durumlarda söz konusu kişi yine aynı kişidir.[152] Yani kolu olmayan bir kişi görünüşüne dair kaybettiği bir uzvu olsa da kendiliğine dair kaybettiği bir şey yoktur. Râzî, nefsin bedende görme, işitme, tatma, düşünme ve hatırlama işlevlerini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Fakat nefsin bu işlevleri gerçekleştiren herhangi bir organa izâfe edilmesi, diğer işlevlerin gerçekleşmesini mümkün kılmadığını da belirtmektedir.[153] Yani nefsin göz organı olduğu düşünülürse; onun tatma, işitme, düşünme ve hatırlama işlevlerini gerçekleştiremez. Böylece açığa çıkar ki insanî nefs, zâhirî görünüş olan uzuvlardan farklı bir cevherdir. Bu uzuvlar ve organlar kişinin ihtiyaçlarına binaen kullandığı parçalarıdır. Yani bir insan bu organları olmasa ya da en başından beri bu organlara ihtiyacı olabileceği bir durumla karşılaşmasa bile yine kendisi olur.[154] Bedenin değişimlere uğradığı daha önce belirtildiğinde nefsin bu değişimlerden uzak olduğu açıklanmıştı. Bu açıklamalar nefsin varlığına işaret ettiği gibi nefsin beden olmadığını da ortaya koymaktadır.[155]

Bu durumda algılanan şeyin kalp ve beyin gibi iç organlardan da farklı bir şey olduğu söylenebilir. Çünkü o dönemde kişinin kalp ve beyinin durumu hakkında bilgi sahibi olması için otopsi gerekliydi. Fakat filozoflar otopsi olmasa da insanın kendini

[150] İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 55-57.
[151] İbn Sînâ, **İşârât ve't-tenbîhât**, s. 108.
[152] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 207.
[153] Fahreddin Râzî**, Kitâbü'n-Nefs**, s. 48.
[154] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 251-252.
[155] Fahreddin Râzî, **Metâlibü'l-âliye**, s. 101-104.

algıladığını savunmaktadır. Sonuç olarak insanın kendini bilmedeki nesnesi, duyular yönüyle algılanan bir şey olmamakla birlikte iç organlardan da ibaret değildir.[156] Böylece bu organ, bizâtihi kişinin kendisine dair bilincinin dışında olan bir uzvudur. Yani o "bi'l-araz" bendir. Bu durumda insanın kendisinden hareketle ben olarak bildiği şeyle kastedilen "ben algıladım, aklettim, yaptım ve bu vasıfları topladım" ifadesiyle ve ben diye isimlendirilen başka bir şeydir.[157] Bu ifadelerden İbn Sînâ'nın bedensel varlığın içindeki beni arazî ben olarak kabul ettiği; gerçek ben dediği şeyi ise nefsin zâtı, cevheri ve mahiyeti bakımından değerlendirdiği söylenebilir.[158]

Nasîrüddin Tûsî, nefsin bedenin bütünü olma ihtimalini de değerlendirmekte ve bu ihtimalin mümkün olmadığını ifade etmektedirler.[159] Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın ifadelerini açıklamak için bedenin bütünü olma durumunu iki bölümde incelemektedir. Birinci kısım mutlak bir bütünlüktür. Mutlak bütünle kastettiğimiz şey içeriği bilinmeyecek şekilde oluşan bir bütündür. Fahreddin Râzî bu anlamda bütünün nefs olmasının mümkün olmadığını, zira insanın kendisini düşündüğünde zâhirî bir biçimde kendisini bildiğini, fakat bu durumda kendi zâtına dair bir bilgisinin olamayacağını ifade etmektedir. İkinci kısımdaki bütün ise bedendeki cüz'îlerin toplamından oluşan bir bütünlüktür. Daha önce insanın bedenin parçalarından gafil olmadığı ifade edildiğine göre insanın parçalardan oluşan beden bütününden gafil olmadığı da söylenebilir.[160]

Ayrıca İbn Sînâ, nefsin bedenin bütünü olması durumunda bütüne ait organ veya uzuvların kaybı söz konusu olduğu zaman kişinin kendi şuurunda olamayacağını da belirtir.[161] Oysa uçan adam metaforunda, kişinin kendi şuuruna dair bilgisinin böyle bir durumla etkilenmeyeceği söylenmişti. İnsanın organları, giydiği elbiselere benzemektedir. Elbiseler her nerede ve her ne zaman olursa olsun gereklidir. Bu sebeple insanlar kendilerini çıplak olarak tahayyül etmez. Fakat onlar elbiselerini de çıkarmaya muktedirdir. İnsanın organlarının parçaları olduğuna ilişkin düşünce, elbiselerin insanın

[156] İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 108. İbn Sînâ, **Şerhu'l-İşârât**, s. 207.
[157] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 252.
[158] Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ'nın Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefsinde Beden ve Bedensellik", **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2019, s. 391.
[159] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 207-208. Nasîrüddin Tûsî, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 296.
[160] Fahreddin Râzî**, Şerhu'l-İşârât**, s. 207.
[161] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 253.

parçası olduğu şeklindeki zandan güç kazanır.[162]Bu sebeple insan nefsinin bedenin cüz'îleri, organları veya bütününden farklı olduğu açığa çıkmış olur. İnsan nefsinin beden olmaması konusundaki delilleri bu bölümde üç başlık altında değerlendireceğiz. Bunlar; cismanî organların zayıflaması, beden yaşlanırken aklî gücün kuvvetlenmesi ve aklî gücün cismanî organlara üstün gelmesi başlıklarıdır.

5.3.1. Cismanî Organların Zayıflaması

Bu delilde, filozoflar, organların işlevleri sebebiyle onlara yorgunluk ve bozulma ilişmesini, aklî gücün işlevlerinin çokluğuyla kıyaslamışlardır. Buna binaen söz konusu delilde filozofların aklî gücün mahalli olan insanî nefse herhangi bir yorgunluğun ilişmediğine dair iddia ettikleri görüşler değerlendirilecektir. Büyüyen ve olgunlaşan cisimler yaşlandıklarında zayıflar. Cisimlerin sahip olduğu güçlerin hepsi bu şekildedir. Bu sebeple organlarla idrak eden güçlere sürekli çalışmaları sebebiyle yorgunluk ilişir. Sürekli hareket organları yorar ve organların cevheri ve mizaçlarını bozar. İdraki zor olan şeyler, organları zayıf düşürür. Hatta bu şeyler, bazen idrak organlarını da bozar ve idrak gücü bu durumda güçlü olan şeylerden sonra daha zayıf olanları idrak edemez. Duyu organlarındaki durum da buna benzer. Çünkü duyumu şiddetli olan ve tekrarlanan şeyler duyu organlarını zayıflatır ve bozabilir. Mesela göz için şiddetli ışık, kulak için gök gürültüsü böyledir. Aklî güç söz konusu olduğunda durumun bu anlatılanların tersi olduğu görülmektedir. Zira onun fiilinin devamlılığından ve daha zor şeylerin tasavvurundan sonra, daha zayıf olan bir şeyin tasavvuru daha kolay olmaktadır. Bazen akıl gücüne zayıflık, yorgunluk ve bıkkınlık ilişebilir. Bunun sebebi ise hayalden yardım istemesi veya hayale yardım etmesidir.[163]

---

[162] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs,** s. 255.

[163] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 382. İbn Sînâ, **el-Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 34-35. Başka bir ifadeyle cisim olan hiçbir şeyin ilmin mahalli olmadığı açıklanmıştır. Aksi takdirde her cisim ilmin mahalli olması gerekir. Şöyle söylenebilir: "ilahi feyz belli bir maksatla insanların sadece bazılarına nasip olmaktadır. Fakat insanların tamamı, bu feyzi kabul edebilecek yeterliliktedir." Buna karşılık "bu ancak bilgi de ileri gitmekten kaynaklanır; bilgi ise sınırları belli olan bir şey değildir. Dolayısıyla bu amaç insanlardan bazılarına hasredilmez. Aksine feyiz küllî bir feyizdir. Ayrıca bu iddia ilahi lütfun, kemâle erme yeteneğindekileri bundan yoksun bırakması ve onlara karşı cimri davranması anlamına gelir ki bu imkânsızdır. İlahi cömertlik her varlık üzerine yağmaktadır fakat her varlık ilahi feyzi yetenekleri ölçüsünde alarak farklılık gösterir." şeklinde cevap verilebilir. Yani cisme bu ilmi feyzi kabul edebileceği güç, mana veya sûret ilave edilmedikçe bu tarzda bir ilmi kabul etmesi mümkün değildir. Sonra bu mana veya güç, kavramada ve tasavvur etmede bir cisme muhtaç olursa tıpkı duyu organlarında olduğu gibi güçlü bir aklediri kabul ettiğinde ondan daha zayıf bir aklediliri idrak edemez. İlmi taşıyan cevher ise kendisine gelen sûretlerle güçlenir. Bu durumda insanın akletmesini sağlayan cevher cisim değildir. İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 45-49.

Nefsin hayal ve diğer kuvvelere yardım etmesi ve yardım istemesi şu şekilde açıklanabilir. Görme yetisinin meylinin güzel biçimleri algılamaya, duyma yetisinin meylinin de hoş sesler duyma olması gibi, cismanî kuvveler de cismanî algılara meyillidir ve bedensel lezzetlerle iç içedir. Fakat nefs, cismanî algıların meydana gelişinden dolayı daha zayıf hale gelir. Nefs lezzetlerin peşinden koşmaktan ve şehvetlerle iç içelikten uzak durdukça akledilirler daha açık olur. Bu da nefsin cisim olmadığının açık bir delilidir. Çünkü her bir şey kendi cinsinden güç alır ve kendi zıddından dolayı zayıflığa uğrar. Sonuç olarak da nefs cismanî egemenlikten dolayı zayıflar, onlardan kaçınmakla da kuvvetlenir. Böylece nefs, cismanî algılar olan duyu algısı, hayal ve vehimden uzak durdukça aklî güç kuvvetlenir. Ayrıca nefs, her bir duyunun kuvvesini ve hangi organa özgü olduğunu algılar, duyuların hatalarının sebep ve sonuçlarını araştırır, onların hükümlerindeki doğru ve yanlışı ayırt ederek bazısını doğru kabul eder, bazısını da yanlış olduğunu ifade eder. Sonuç olarak bilgilerin, duyular aracılığıyla meydana gelmediği ifade edilmelidir. Çünkü duyunun sahip olmadığı şeyi başkası ondan elde edemez. İnsanî nefs, duyuyu yalanlıyorsa o zaman bu hüküm duyudan edinilmemiştir. Öyleyse insan nefsinin cismanî duyulardan olmadığı, onlardan daha üstün olduğu ve algılamada da daha yetkin olduğu açık olmuştur.[164]

5.3.2. Beden Yaşlanırken Aklî Gücün Kuvvetlenmesi

Bu delilde filozofların bedenin zaman geçtikçe yaşlandığı buna karşı aklî gücün ise güçlendiğine dair iddiaları aktarılacaktır. Bedenin parçaları ve organları büyüme ve olgunluk tamamlandıktan sonra güç bakımından zayıflamaya başlar. Bu hâlin zamanı kırk yaş civarıdır. Akledilenleri idrak eden cevher ise genellikle bu yaştan sonra güçlenir. Eğer aklî suretleri idrak eden güç bedensel organlardan olsaydı, belli bir yaştan sonra zayıflaması gerekirdi. Bu zayıflama durumu sadece engeller olduğu zaman mümkündür. Böylece aklî sûretleri idrak eden bedensel güçlerden değildir.[165] Nefsin beden hastalandığı ve yaşlandığı zaman akledilenleri unuttuğu ve kendine özgü fiilini yapamadığı, sonuç olarak da nefsin ancak bedenle tamam olduğu vehmine gelince bu durum olması gerektiğiyle ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre iki

[164] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 30-31.
[165] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 382-386. İbn Sînâ, **Necât**, s. 167. İbn Sînâ, **el-Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 35-36. Fahreddin Râzî, **Metâlibü'l-âliye**, s. 101. Fahreddin Râzî, **Kitâbü'n-Nefs**, s. 53.

şeyin bir araya gelmesi mümkündür. Buna göre nefs kendisine engel olmayan bir şey olmaması durumunda kendine özgü fiili yapabilir. Bu durum nefsin kendine ilişen bir durum sebebiyle kendine özgü fiili terk edebileceği neticesini de açığa çıkarmaktadır. Sonuç olarak bu sebeple kendine özgü fiilinden engellenmiş olur. Böylece bu iki görüş arasında çelişki olmadığı ortaya çıkar.[166]

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin iki tane durumu kabul etmesini, nefs cevherinin iki işlevi olduğu üzerinden açıklayabiliriz. Birisi bedene kıyasla olan siyasettir. Diğeri de zâtına ve ilkelerine kıyasla olan akıl idrakidir. Bu ikisi birbirine karşıttır. Zira nefs, bu iki fiilden biriyle meşgul olduğunda diğerini bırakır. Nefsin beden yönünden meşguliyeti algı, tahayyül, arzu, öfke, korku, keder, sevinç ve ağrıdır. Nefs düşünme işlevini gerçekleştirdiğinde kendini yönetmesi hâriç bedensel işlevlerini bırakır. Bunun sebebi nefsin sadece bir fiille meşgul olmasıdır. Hastalık esnasında akıl fiillerinin ortaya çıkmasının sebebi de budur. Eğer kazanılmış olan aklî meleke bir organdan dolayı iptal edilmiş veya bozulmuş olsaydı, organın kendi haline dönmesi durumunda o melekenin baştan kazanılmasına ihtiyaç duyulurdu. Durum bu şekilde değildir. Nefs, beden eski hâline dönüp selamet bulduğu zaman, aklettiği sûretleri bütünüyle oldukları hal üzere akledilmektedir. Sadece nefsin, fiilinin iki yönü arasındaki fark fiillerinde engelleme gerektirmez. Aksine tek bir yönü olan fiillerinin çoğalması da bizâtihi bunu gerektirir. Yani korku arzudan, arzu öfkeden, öfke korkudan alıkoyar. Bunların hepsinin sebebi bir olup o sebep de nefsin tek bir şeye dönmesidir.[167]

Bir başka ifadeyle beden tıpkı sanatçı ve zanaatçıların araç ve gereçleri gibi nefsin bir aracı ve gerecidir, yoksa bazılarının düşündükleri gibi beden nefsin mahalli ve mekânı değildir. Buna göre bedenin nefse nispetle ölümü sanat erbabına izafetle aletlerin kaybolması gibidir.[168] Nefs-beden ilişkisi ev-sahip ilişkisine benzetilirse ev oturulacak durumdan çıkınca sahibinin de yok olması beklenmez.[169] Ayrıca insan bedenin organlarında artma ve eksilme olabilmektedir. Beden değişirken insanı insan yapan özün değişmediği bilinmektedir. Bu delille insan nefsinin beden olmadığı açığa çıkmış olur.[170]

---

[166] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 382-386. İbn Sînâ, **Necât**, s. 167. İbn Sînâ, **el-Adhâviyye fî emri'l-meʿâd**, s. 35-36.
[167] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 386. İbn Sînâ, **Necât**, s. 167-168.
[168] Nasîrüddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsırî**, s. 34. Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 379.
[169] Fahreddin Râzî, **Metâlibü'l-âliye**, s. 100.
[170] Nasîrüddin Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 379.

5.3.3. Aklî Gücün Cismanî Organlara Üstün Gelmesi

Bu delilde cismanî organların işlevlerinin bir bütün olarak anlamlı hale gelmesine karşı aklî gücün işlevinin, onların işlevlerinden daha üstün olması İbn Sînâ'nın ifadeleriyle aktarılacaktır. İnsan bedeni, belirli parçalardan oluşur. Organlar sağlıklı olduklarında yetkinliğe ulaşma noktasında birbirlerine destek olmakla beraber, kişinin yaşamını düzenli olarak sürdürmesi için görevlerini yaparlar. Her bir organ ve oluşturdukları birleşim incelendiğinde bu zâhirî olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak sağlıklı bir durumda organların birbirlerinin fiillerini engellemediklerine ulaşılabilir. "İnsanın akletme işlevi ise ihlas niyetinde bulunma, müfsit kuvveye karşı durma veya emrine hasredilmiş güçleri kullanma gibi kendisine has fiilleri yerine getirmesini sağlayan bir güçtür. Yukarıda sıralanan cismanî organlardan kaynaklanan fiillere üstün gelme ve karşı koymaya ise güç yetirebilir." Sonuç olarak akletme işlevini yerine getiren cevherin cisim olmadığı ifade edilebilir.[171]

Değerlendirme

Nefs sorunuyla başlatılan bu bölüm, insani nefsin mücerretliğiyle ilgili delillerle sonuçlandırılmıştır. İslam düşünürlerine göre nefsin varlığıyla ilgili bir tartışma yokken nefsin tanımıyla ilgili görüş birliği oluşmamıştır. Nefsin cevherliği konusuna geldiğimizde; insani nefs semavi cisimlerle ilişkisini güçlendirdiği için cevher olarak değerlendirilirken; nebatî ve hayvanî nefslerin cevher olmadığı ele alınmştır. İnsanî nefsin mücerretliği meselesinde, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde geçen deliller incelenmiştir. Bu deliller Fahreddin Râzî, Nasirüddin Tûsî ve Esirüddin Ebherî'nin görüşleri ve eleştirileriyle açıklanmıştır.

[171] İbn Sînâ, **Mutluluk**, s. 53-55.

İKİNCİ BÖLÜM

HOCAZÂDE'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'SİNDE İNSAN NEFSİNİN MÜCERRETLİĞİ SORUNUYLA İLGİLİ DELİLLERİN İNCELENMESİ

HOCAZÂDE'NİN TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'SİNDE İNSAN NEFSİNİN MÜCERRETLİĞİ SORUNUYLA İLGİLİ DELİLLERİN İNCELENMESİ

Bu bölüme kadar İbn Sînâ'nın görüşleri bağlamında Hocazâde'ye kaynaklık etmesi amacıyla insanî nefsle ilgili temel meseleler ele alındı. Bu bölümde ise Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde, on dokuzuncu fasıldaki, filozofların[172] insanî nefsin maddeden mücerret olduğuna dair getirdiği deliller değerlendirilecektir. Tezimizin ikinci kısmını oluşturan insanî nefsin mücerret olmasıyla ilgili on iki delil[173], dört mesele etrafında şekillenmektedir. Bu sebeple bu deliller dört ana başlığa ayırılıp incelenecektir. Bu başlıklar; ilmin mahalli ile ilgili deliller, idrakle ilgili deliller, nefsin hulûlü ile ilgili deliller ve aklî gücün fiilleriyle ilgili delillerden oluşmaktadır. Söz konusu bölümdeki deliller değerlendirilirken öncelikle Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife** adlı eserinde aktarıldığı şekliyle filozofların görüşleri ortaya konulacak, sonra Hocazâde'nin iddiaları ele alınıp Gazzâlî'nin görüşleriyle karşılaştırma yapılacaktır. Ayrıca dipnotlarda İbn Rüşd ve Ali et-Tûsî'nin meselelerle ilgili değerlendirmelerine yer verilecektir. Son olarak başlıkların sonlarında Hocazâde ve onun görüşlerinden etkilendiği kişilerin görüşleriyle ilgili kısa değerlendirmeler yer alacaktır. Bu değerlendirme bölümlerinde Gazzâlî'nin değerlendirmelerine konu başlıkları içinde incelendiği için yer verilmeyecektir.

1. İlmin Mahalli İle İlgili Deliller

Hocazâde'ye göre İbn Sînâ bölünmeyen şeylerin cismanî olmadığını, bu açıdan bakıldığında ilmin ve onun mahallinin de bölünmediğine vurgu yaparak, insanî nefsin maddeden mücerret olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Hocazâde ilmin mahallinin maddeden mücerret olması iddiası ile ilgili İbn Sînâ'nın bu konuda iki delil getirebileceklerini ifade etmiş ve bu delillerin yakînî olmadığını iddia ederek eleştirmiştir.

[172] Bu bölümde Hocazâde ve Gazzâlî'nin filozoflar olarak bahsettiği kişilerin Fârâbî ve İbn Sînâ olduğunu ifade edebiliriz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife,** s.26. biz bu tezde Gazzâlî'nin eserindeki söylemini devam ettirerek filozoflar ifadesini kullanacağız.

[173] Hocazâde bu bölümdeki delilleri on iki vecih üzere değerlendirmiştir. Bizde bu sebeple bu on iki delilin tamamına yer vereceğiz.

Bu kısımda, akledilirlerin mahallinin parçalara bölünmemesi ve ilmin mahallinin cisim olmaması ele alınmaktadır.

1.1. Akledilirlerin ve Mahallinin Parçalara Bölünmemesi

Akledilen suretlerin, bölündüğü ya da bölünmediği soruşturulduğunda, akledilirlerin mahalli olarak kabul edilen insanî nefsin bölünme durumu, aklî sûretlerin bölünme ihtimali bağlamında araştırılmalıdır. Aklî suretlerin, bölündüğü ya da bölünmediği gibi bir sonuca ulaşıldığında, insanî nefs de ya maddeden mücerret bir cevher ya da cismanî bir cevher olacaktır. Hocazâde'nin delili analiz ederken kullandığı "akledilir" ve onun yerleştiği "mahal" kavramları, parçalara bölünmesi ya da bölünmemesi bağlamında değerlendirilecektir.

Hocazâde filozofların bu iddiasını, **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde birinci delil olarak vermiştir. Bu delilde Hocazâde, İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' en-Nefs**'te geçen akledilirlerin bölünmemesi sebebiyle aklî sûretlerin mahallinin de bölünmeyeceğini ifade eden kanıtlamasıyla başlar. Söz konusu delil Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife** adlı eserinde şu cümlelerle geçmektedir. "Akledilirlerden bazıları konumda farklı parçalara bölünmez. Bütün akledilirler konumda farklı parçalara bölünseydi; ya bilfiil olarak ya da bilkuvve olarak bölünürdü. Bilfiil olarak bölünürse konumdaki farklı parçalar zorunlu olarak akıldan elde edilirdi. Akıldan elde edilen her şey ise akledilir olur. Bu durumda aklî sûretin bilfiil sonsuz parçaları kapsaması gerekir. Buna binaen zihnin de sonsuz parçaları kapsaması gerekir. Aklî gücün, sonsuz parçaları idrak etmesi ise imkânsızdır."[174]

Filozofların bu ifadelerinin anlaşılır olması için, aklî sûretlerin bilfiil olarak bölünmesi ve aklî gücün bu sûretleri idrak etmesinin keyfiyetinin açıklanması gerekir. Hocazâde filozofların şu ifadeye karşı çıktıklarını belirtmektedir. "Zihnin akledilenlerin hepsini kapsadığı aklî sûretler, ya bütün olarak (künhî) akledilseydi ya da bütün olarak akledilmeseydi; bu akledilirlerin elde edilmesi birçok vecihle olurdu." Çünkü bir vecihle bir şeyi akletmek, öncelikle o veçhi akletmeyi gerektirir. Akletme veçhi, bu vecihle akledilen bir şey olsaydı; vecihlerin tasavvurunda teselsül olması gerekirdi ve akletmek bu teselsül sebebiyle imkânsız hâle gelirdi. Eğer bütün olarak ve parçalı olarak akletme

[174] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 102.

durumunda, her akledilen sonsuz parçalardan oluşsaydı zihnin sonsuz parçaları kapsaması gerekirdi. Bilfiil her bir, çoklukta mevcuttur. Çünkü her çokluk birliklerden oluşur. Bir olmak bakımından bir, parçalara bölünmemekle birlikte, konumda da farklı (ayrı) parçalara bölünmez.[175]

Filozoflara göre bilfiil bölünmenin idrak edilmesinin imkânsızlığı açıklandığına göre bilkuvve bölünme değerlendirilebilir. Eğer bir, bilkuvve olarak bölünseydi, mahiyetinde farklı veya benzer parçalara bölünürdü. Birincisi yani mahiyetinde farklı parçalara bölünmesi mümkün değildir. Çünkü mahiyetin parçalarının bilkuvve farklı olması bilfiil bu farklılığın meydana gelmiş olmasını beraberinde getirir. Bu durumda bilkuvve bölünmeden değil bilfiil bölünmeden bahsedilirdi ki bilfiil bölünmenin imkânsızlığı yukarıda geçmişti. Mahiyetin benzer parçalara bölünmesi de mümkün değildir. Çünkü bu parçalar, mahiyeti tamamlama açısından, benzer aklî sûretlerdir. Bu parçalardan her birisi ise küllînin elde edilmesi gibi, akıldan elde edilmektedir. Bir şeyin akledilmesi, o şeyin mahiyetinin akılda hâsıl olması demektir. Birlik bölünseydi bu parçada, akledilirlerin diğer parçaları da bulunurdu. Bu durumda aklî sûret diğer akledilirlerin parçalarının bulunması açısından noksanlığa ve fazlalığa maruz kalırdı. Noksanlığa ve fazlalığa maruz kalmak aklî sûretin maddî eklentilerden mücerret olmadığını ifade etmektedir. Bir olanın maddeden mücerret olduğu varsayıldığında, birin bölünmesi durumunda da onun cisim gibi fazlalık ve noksanlığa maruz kaldığının ortaya çıkmasıyla birlikte bu durum çelişki meydana getirmektedir. Bu sebeple bir bölünmemelidir. Sonuç olarak akledilirlerin farklı parçalara bölünmemesi, aklî sûretlerin mahalli olan nefsin de farklı parçalara bölünmemesini beraberinde gerektirir. İnsanî nefs bölünmediği için cisim veya cismanî bir kuvvet değil maddeden mücerret bir cevherdir.[176]

Hocazâde filozofları iki açıdan eleştirmektedir. İlki akledilirlerin bir olmakla beraber bölünme kabul etmediği iddiasıdır. İkincisi ise mahallin benzer veya farklı parçalara bölünmediği şeklindeki iddiasıdır. Hocazâde'ye göre akledilirlerin bölünmediği iddiası doğru değildir. O incelemesine "aklî sûretler niçin bilkuvve benzer parçalara bölünmesin" şeklinde bir itirazla başlamaktadır. Filozoflar bu soruya cevap olarak aklî sûretin fazlalığa ve noksanlığa maruz kaldıklarını ve bu durumun imkânsız olduğunu

[175] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 102.
[176] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 102-103.

iddia ederek cevap vermişlerdir. Buna karşı ise Hocazâde aklî sûrete bitişen fazlalığın ve noksanlığın, akledilme sırasında cisimlerden elde edilmesi nedeniyle akledilir sûrette de fazlalık ve noksanlığın mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu durumda nefs olan mahalle, aklî sûret vasıtasıyla fazlalık ve noksanlık bitiştiği için aklî sûret bu fazlalık ve noksanlık gibi arazlardan mücerret olamaz. Filozofların "bilkuvve bir, bilfiil olarak bölünür" sözleri ise Hocazâde açısından çok da önemli değildir. Zira birin zâtının, parçalara bölünmemesi, aklî sûretin de farklı parçalara bölünmediği anlamına gelmez. Bu durumda aklî sûretlerin konumunun, farklı parçalara bölünmesi mümkündür. Bazı aklî sûretlerin bölünmediği kabul edilse bile bu durum onun mahallinin bölünmemesi gerektiği anlamına gelmez.[177]

Hocazâde, birinci eleştirisinde, sûret-mahal ilişkisini nokta-çizgi ilişkisine benzeterek ele almıştır. Çizginin konumda farklı parçalar olan uzunluğa ve bölünmeyen noktaya bölündüğü bilinmektedir. Bu ifadeyle çizginin farklı parçalara bölündüğü, noktanın ise bölünmediği ortaya çıkar. Yani çizgi olan konum hem bölünen hem de bölünmeyen parçaları içinde barındırır. Hocazâde, filozofların çizginin bölünen bir şey olması ve bölünmeyen noktaları kabul etmesini mümkün gördüklerini ifade etmektedir. Yani Hocazâde'ye göre aklî sûretlerin mahalli bölünse de bölünmeyen sûretleri kabul edebilir. Fakat filozoflar bu ihtimale itiraz olarak noktanın çizgide bulunmasının zâti değil, itibarî olduğunu ifade etmişlerdir. "Noktanın çizgiye hulûlü zâtı açısından değildir. Aksine noktanın başka tabiatı açısından yani son bulma, kesilme ve hulûl etme bakımındandır. Aksine eğer noktanın bölünen çizgiye hulûlü çizginin zâtının bölünmesinden dolayı olsaydı, nefsteki aklî sûretin bölünmesi ve hulûle başka tabiatın ilişmesinden değil zâtının bölünmesinden dolayı olurdu. Bu durumda onun bölünmesiyle aklî sûretin de bölünmesi gerekirdi."[178] Hocazâde, filozofların bu ifadelerinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü Hocazâde, aklî suretin, nefse zâtî bir şekilde hulûl etmesini mümkün görmez.[179] Hocazâde "niçin aklî sûretlerin nefse hulûlü başka tabiatların

[177] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 103.
[178] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 103.
[179] Ali Tûsî de idraki, idrak edilenin idrak edene hulûlü olmasını kabul etmez. İdrak, bir şeyin hulûl ve irtisam olmaksızın düşünen kişide inkişafıdır. Hulûl olsa bile, söz konusu hulûlün düşünenin düşünme aletinde olduğu kabul edilir. Aksi takdirde aklî sûret nefse hulûl etmez. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 306.

bitişmesi[180] itibariyle olmasın?" şeklinde bir soru sorarak itirazda bulunur. O, bu itirazını çok da açıklamamakta sadece bu soruyu sorarak aklî sûretlerin de bölünmesini mümkün görmektedir.[181]

Gazzâlî de ilim-mahal ilişkisinde, ilmin bölünmemesinin mahallin de bölünmemesini gerekliliğini kabul etmemektedir. Gazzâlî, ilmin mahallinin parçalanmayan, konumda tek bir cevher olmasını mümkün görmektedir. Öyle ki mütekellimler, nefsin atomlardan oluşan latîf bir cisim olduğunu kabul ederler. Gazzâlî, filozoflar tarafından bilgiyi taşıyan mahallin atom olmasını da uzak bir ihtimal olarak değerlendirildiğini aktarmaktadır.[182] İki atomun arasında bir atomun olduğu düşünüldüğünde bu atomlar arasındaki temasın nasıl olduğu incelenmelidir. Ortadaki atom kenarlardaki her iki atoma aynı şekilde mi yoksa başka şekilde mi temas etmektedir? İkisine de aynı şekilde temas etmesi imkânsızdır. Çünkü ortadaki atomun bir kenarıyla birinci atoma yaptığı temas, diğer kenarıyla üçüncü atoma yaptığı temastan farklıdır. Eğer bölünme farklıysa bölünme ve çokluktan söz edilmesi gerekir.[183] Gazzâlî filozofların

[180] Bitişme kavramını açıklamak gerekirse İbn Sînâ'da mukarenet kavramının analizi araştırılmalıdır. Ömer Türker, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı** adlı kitabında akledilirin özü gereği akledilirle mukarenet edebileceğini ifade etmektedir. Yani İbn Sînâ'ya göre özü gereği kendisine benzeyen şeyler birbirine bitişebilir. İbn Sînâ soyutlama yoluyla elde edilen bilgiler ve özü gereği soyut olan bilgilerin insan nefsinin kendisine benzetilerek nefse bitişebileceğini ifade etmektedir. Fahreddin Râzî ise İbn Sînâ'nın akledilirin özü gereği akledilirle mukarenet edebileceği ifadesinin tümel bir ilke olmadığını savunmaktadır. Zira ona göre özü gereği soyut olan Tanrı ve ayrık akıllar nefsin özüne benzememekte, İbn Sînâ bu akledilirlerin hakikatlerinin kavranamayacağını bu sebeple de bu ilkede bazı boşlukların oluştuğunu ifade etmektedir. Türker, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı**, s. 105-114.

[181] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 103.

[182] Atomlar birbiriyle temas ediyorsa bölünme gerekir. Bu durumda atomun ayrıca bir temas noktası olması gerekir. Eğer temas noktası mevcut değilse mürekkep atomlar çakışmaktadır. Sonuç olarak atomların kendilerinden daha büyük bir cisim oluşturamadıkları ifade edilebilir. İlhan Kutluer, "Cevher", s. 454.

[183] İbn Rüşd' e göre filozofların bölünme kavramından kasıtları belirsiz olursa Gazzâlî eleştirilerinde haklıdır. Zira ona göre "cisimde bölünen her nitelik cismin bölünmesiyle bölünür" sözünden iki tane anlam çıkmaktadır. Birincisi beyaz bir cisimde beyaz parçanın tanımı ile bütününde olan beyaz tanımının aynı anlama delalet etmesi gibi cisimde olan sıfatın, onun parçasının sıfat tanımıyla bütünün sıfat tanımı aynı duruma delalet eder. İkincisi ise cismi niteleyen durumun özel bir şekli olmaksızın cisme ilişkin olmasıdır. Örnek olarak görme yetisinin yaşlı-genç, hasta- sağlıklı kişilerde var olması verilebilir. Bu bölümde konu noksanlığı veya fazlalığı kabul edebilmektir. Buradaki bölünme sadece sayıca bir bölünmedir. Yani mahiyetçe bir bölünmeden değildir.
İbn Rüşd aklî gücün cisim ve cismanî güçler gibi bölünmesinin mümkün olmadığını savunarak, Gazzâlî'yi eleştirmiştir. Yukarıda sözü edilen iki bölünme düşünüldüğünde rengin konusunun bölünmesiyle herhangi parçaya bölünmemesi noktasında birleşmektedir. Rengin tanımı kalmakla birlikte renkli şey öyle bir bölünür ki renk ortadan kalkar. Bu bölünmeyi sürekli kılan şey tabiat olarak süreklilik sûretidir. Bu bölünmeleri kabul eden şeyin cisimken bu türden bölünmeyi kabul etmeyen şey ise cisim değildir. Aklî sûretlerin bu türden bölünmeyi kabul etmedikleri açığa çıktığına göre onların mahallinin de bölünmeyi kabul etmediği açıktır. Gazzâlî ise görme ve hayal yetilerinde olan ikinci türden bölünmeyi aklî sûretler için kabul etmiş ve saçmalamıştır. Gazzâlî İbn Sînâ'nın delilini yeterince anlayamamıştır. Zira İbn Sînâ akledilirlerin cisimde bulunduğu takdirde onların da bölüneceğinin ve onların cisme ait bölünmeyen

bölünmeyen cüz'îyle ilgili eleştirilerine çok fazla itibar edilmemesi gerektiğini ifade eder. Çünkü bu eleştiriler son derece karışıktır.[184]

Hocazâde mahallin bölünmesinin hâlli de böleceğine dair başka bir eleştirisini vehim gücü açısından yapmaktadır. Hocazâde'ye göre filozofların "şeyin, bölünen konumdaki farklı parçalara hulûlü, hâllin de bölünmesini gerektirir. Böylece akıldaki aklî sûretin hulûlü, mahaldeki hâricî âyanın hulûlü açısındandır" yönündeki ifadelerinin reddedilmesi gerekmektedir. Yani Hocazâde'ye göre mahallin bölünmesi hâllin bölünmesini gerektirebilir.[185] Fakat filozoflar; mahallin farklı parçalara bölünmesinin, hâllin de bölünmesini gerektireceğini söylediler. Hocazâde'ye göre bu ifade tartışmalı bir söylemdir.[186] Çünkü hâl olan sûret, düşmanlık gibi, konumda ayrı parçalara bölünmeyen cüz'î bir bilgi de olabilir. Bu durumda vehmî gücün yargısı konumda farklı parçalara bölünebilir. Vehmî gücün yargısının bölünmesinin değerlendirmesine gelince; mahaldeki hâllin bölünmediği düşünüldüğünde, bu sebeple de vehmî gücün bölünmediği açığa çıktığına göre, bu gücün bölünen cisimde bir hâll olduğu ifade edilmelidir.[187] Bu ise mümkün değildir. Çünkü vehmî güç, cismanî kişinin hakikatini idrak eder. Cismanî kişinin hakikatinin idraki, bu cismanî kişinin idrak edilmesiyle olur. Böylece vehmî güç

parçalarda olmasının mümkün olmadığını aktarmış; bu durumda onların mahallinin de cisme ait bölünen bir parçada olmasını geçersiz kılmıştır. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife,** s. 310-311.

[184] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife,** s. 366.

[185] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 103.

[186] Ali Tûsî mahallin bölünmesiyle ona hulûl eden hâllin de bölünmesi gerektiği konusunda filozofların birbiriyle çelişen ifadeleri bulunduğunu aktarmaktadır. Zira nokta, birlik ve babalık gibi izafetler, filozoflar için bölünme kabul etmeyen şeylerdir. Nokta ve birlik bölünmez. Babalık gibi izafetlere gelince, babalığın yarısının kişinin bir kısmında olduğunu ifade etmek yanlıştır. Hâlbuki Ali Tûsî'ye göre birleşik olan toplamın mahalleri bölünebilirdir. Filozoflar bu eleştiriye karşı mahallin bölünmesinin, mutlak olarak ona hulûl eden hâllin de bölünmesi olmadığını ifade ederler. Sadece konum olarak bölünme kabul eden şeylere yerleşen hâll bölünür. Konumda ayrık olmayan cins-fasıl veya madde-sûret gibi bölünen cismin parçalarının bölünen konumuna gelince; ayrık parçaların bu konumda mahalli yoktur. Filozoflara göre konumda ayrık parçalara hulûl eden başka bir tabiatın bitişmesi sebebiyle hulûl eder. Babalığın o kişiden bir şahıs doğması sebebiyle babaya hulûl etmesi, örnek olarak verilebilir. Fakat Ali Tûsî bunu kabul etmemektedir. Çünkü nokta çizginin bütününe değil çizgiye hulûl etmiştir. Son olanla, mahalle hulûl edenin hulûl etmenin şartı olduğu açıklanırsa bu kabul edilir. Fakat Ali Tûsî'ye göre bunun bir önemi yoktur. Zira siyahlık ve beyazlık gibi hulûl eden her hâdisin mahalle hulûl edeni, kabul edecek şartlarla şartlanmış olur. Bu durumda mahallin bölünmesi oraya hulûl eden hâdislerin bölünmesini gerektirmez. Sonuç olarak nefsin bölünmesi ona hulûl eden hâdis bilginin bölünmesini gerektirmez. Serâyanî hulûl olduğu iddia edilirse eleştirideki kasıttan bu hulûl anlaşılmamaktadır. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 306-307.

[187] Ali Tûsî filozofların "duyusal algılananlar duyulara hulûl eder, bu algılananlardan olan da bölünebilen şeylerden değildir. Aksi takdirde her algılanan bir defada algılanmayı imkânsız kılacak olan sonsuz parçalardan mürekkep olurdu, bu durumda onu bir defada algılamak imkânsız olurdu" şeklinde ifadelerde bulunduklarını aktarır. Bu durumda duyuların bir olanı algılaması ve onların cismanî olduğu açığa çıkmıştır. Böylece nefsin cisim veya cismanî olmadığı kanıtlanamamıştır. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 308.

bölünen cisimde cismanî bir hâll olur. Başka bir yönden de eleştirilmesi de mümkündür. Söz gelimi düşmanlık cisimde siyahlığın bulunması gibi şahısta bulunan bir sıfat değildir. Aksine düşmanlık, dışarıda varlığı olmayan itibarî bir durumdur ve cisme arazların hulûl etmesi gibi yerleşmez. Aksine şahıs, diğer itibarî ve ademî anlamlar gibi onunla muttasıf olabilir. Mahallin farklı parçalara bölünmesi kabul edilirse, bu durumda hâllin bölünmesi de gerekir. Fakat Hocazâde'ye göre bu mümkün değildir.[188]

Gazzâlî de Hocazâde gibi mahallin bölünmesinin, mahalle yerleşen hâlli de bölmeyeceğine örnek olarak vehim gücünü vermiştir. Gazzâlî, koyunun kurttaki düşmanlığının parçalanamayan bir algı olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî'ye göre düşmanlığın parçası olmaz ki bir parçasının idraki düşünülsün, diğer parçasının idraki düşünülmesin. Gazzâlî düşmanlığın idrakinin cismanî olduğu ya da olmadığı hususunda da filozofları eleştirmektedir. Çünkü filozoflar hayvanî nefsin bedende yayılmış olduğunu düşünürler. Bedenler ölünce hayvanî nefs de ölmektedir. Bu durumda söz konusu manevî idrakin parçalanmasının kesin olmaktadır.[189]

Filozoflar ise hayvanların küllî idrake değil cüz'î idrake sahip olmasından yola çıkarak insanî ve hayvanî nefsi ayırmaktadır. Filozoflara göre koyun, madde ile ilgisi olmayan mutlak düşmanlığı değil, belirli bir kurda ait cüz'î düşmanlığı idrak etmektedir. Böylece onun idrakinin küllî bir idrak olmadığı, fakat insanî nefs mutlak ve mücerret bir idraki gerçekleştirmektedir. Gazzâlî buna karşı koyunun önce kurdun rengini ve şeklini sonra ise ondaki düşmanlığı algıladığını belirtmektedir. Eğer rengi ve şekli idrak eden görme gücü de parçalara ayrılıyorsa düşmanlık nasıl idrak edilir? Düşmanlığı idrak edenin cisim olduğu düşünülürse ve bu da parçalara ayrılırsa bu idrakin nasıl gerçekleştiği belirsiz olmaktadır. Düşmanlığın bir parçası mı idrak edilmektedir? Böyle ise her bir parça, düşmanlığın hepsini mi idrak eder yoksa bazı parçalarını mı idrak eder? Bu durumda düşmanlığı idrak eden mahal, parçalara ayrıldığı için düşmanlık birçok defa idrak edilmiş olur. Gazzâlî yaptığı bu itirazla filozofların delilerinin yakînî olmadığını ifade etmektedir.[190]

[188] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 103-104.
[189] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 368.
[190] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 368.

Gazzâlî filozofların ilmin bölünmesinin mahallin de bölünmediği iddialarının onların vehim gücü ve insanî nefs görüşleriyle çeliştiğini düşünmektedir.[191] Gazzâlî filozofların burada gerçek ile batılı birbirine karıştırdıklarını ifade etmektedir. Çünkü filozoflar bilgi ile mahal ilişkisini renk ve renkli şey arasındaki ilişkiye benzetir. Her nasıl ki renk, renkli şeyde yayılırsa bilgi de mahallinde aynı şekilde yayılır. Renkli olan şey parçalandığında renk de onunla parçalanır. Fakat Gazzâlî, ilmin mahalline karşı durumunun renklinin renkli şeye olan durumu gibi zorunlu olmadığını ifade etmektedir. İlmin mahalline olan durumu, düşmanlığı algılamanın cisme olan durumu gibidir. Gazzâlî'nin asıl vurgusu, bilgi ve mahal ilişkisini tek bir tarza indirgememek gerekliliğidir. Zira bu ilişkinin nasıl olduğuna dair kesin bir bilgi elde edilmiş değildir.[192]

Buraya kadar Gazzâlî ile Hocazâde'nin, filozofları ilim-mahal bölünmesi bağlamındaki eleştirileri, bilginin hâricî dünyadan elde edilmesi bağlamında ele alınmıştı. Öyleyse bilgi sadece hâricî varlıklardan mı elde edilir? Bu soruya filozofların sistemi bağlamında olumsuz cevap verildiğinde, zihnî varlıklardan elde edilen bilgi nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorunun cevabını Gazzâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde değil, Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde bulmaktayız. Nefsin cüz'îyyatı soyutlayarak idrak ettiği bilinmektedir. Bu, a'yânda varlığı olmayanın idraki üzerine de delil olabilir. Yani idrak edende idrak edilenin sûretinin bulunması hâriçte bulunmayan şeylerin idrak edildiğini de gösterir. Bu varlıklar, mümkün ve mümtenî varlıklardır. Bu varlıklarla diğerleri ayırt edilir ve onların sübûtunun varlığına veya mutlak yokluğuna (ma'dûmu's sırf) hükmedilir. Özellikle varlık gibi sübûtuna dair vasıflarla nitelenmez. Çünkü hâricî varlıkta olmayan şeylerin varlığı zihindedir. Sonuç olarak Hocazâde'ye göre ilim ister hâricî varlıklardan ister zihnî varlıklardan elde edilsin mahallin bölünmesiyle ilmin bölünmesi, ilmin bölünmesiyle de mahallin bölünmesi gerekmez.[193]

Netice olarak Hocazâde şu ifadelere de yer verir: "Nefs niçin duyulur olan beden olmasın ve niçin duyulur suretlerin kuvvelere uygun olması gibi aklî sûretin de onun

[191] İbn Rüşd aklın nefsin yetilerinden hiç biri ile sûret-mahal ilişkisi şeklinde bir bağlantısı olmadığını ifade etmektedir. Aklın cisimle bağlantısı olmadığı gibi nefsin yetilerinden biriyle de bağlantısı yoktur. Eğer akıl nefsin yetilerinden biriyle bağlantılı olsaydı ancak bu yeti sayesinde fiillerini yapardı. Bu durumda bu güç aklı kavrayamamış olurdu. Bu şekilde olmadığı açık olduğuna göre aklî gücün cismanî güçlerden ayrık bir varlığı bulunmaktadır. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 311.
[192] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 340.
[193] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 104.

mahalli olan kuvvete uygun olması mümkün olmasın?" Hülâsa Hocazâde bütün cismanî kuvvetlerin bölündüğünü hatta aklî sûretlerin de bölünmesi gerektiğini kabul etmektedir.[194]

Bu delilde, filozoflar "bölünme" kavramından yola çıkarak insanî nefsin cisim ve cismanî bir hâl olmadığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Onlara göre cisimler bölünebilir olmakla birlikte ilim gibi maddeden mücerret olan hâller bölünmemektedir. Bu durumda bu hâllin yerleştiği konum olan insanî nefsin de bölünmemesi gerekmektedir. Bu delile karşı Gazzâlî ve Hocazâde benzer değerlendirmelere yer verip bölünme üzerinden kesin bir kanıta ulaşamayacaklarını belirtmişlerdir. Çünkü onlar filozofların ilmin bölünmediği iddialarının kesin olmadığını ve bu sebeple onun mahallinin de bölünebileceğini ifade etmektedir. Yani onlara göre bu delil, insanî nefsin maddeden mücerret olduğuna ilişkin yakînî bir bilgi ifade etmemektedir.

1.2. İlmin Mahallinin Cisim Olmaması

Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinin dokuzuncu delilinde geçen ilmin mahallinin cisim olup olmama meselesi, tezimizin ilmin mahalli ile ilgili delillerin son bölümünde yer almıştır. Hocazâde filozofların görüşlerini aktarırken onların, cismin bölündüğünü buna karşı ilmin mahalli olan insanî nefsin bölünmemesi sebebiyle onun cisim olmadığını savunduklarını ifade etmektedir. Hocazâde bu delili her cismanî olanın bölünmediği ve bölünmenin izâfî bir durum oluşturacağı bağlamında değerlendirmektedir.

Filozoflar, insandaki ilmin mahallinin cisim veya cismanî bir hâll olması durumunda, bu mahallin bölünmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedirler. Çünkü filozoflara göre her cisim veya cismanî hâl bölünebilir. İlmin mahalli olan insanî nefs cisim gibi bölünseydi, ilmin veya cehaletin bölünmüş olan bir parçada yer kaplaması mümkün olurdu. Yani bir kişinin bir parçası ile bir şeyi bilmesi, başka bir parçasıyla o şeyi bilmemesi mümkün olurdu. Bu ise mümkün değildir. Çünkü cismin bir parçasında siyah ve beyazın bir araya gelmesinin imkânsız olması gibi ilmin mahalli olan insanî nefste de zıtlar bir araya gelemez. Eğer bir parçada zıtların bulunması mümkün olsaydı, tek bir kişinin bir şeyin hem âlimi hem de cahili olması gerekirdi ki bu imkânsız bir

[194] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 104.

durumdur. Bu durumda ilmin mahalli cisim veya cismanî bir hâl olmayıp mücerret bir cevherdir.[195]

Hocazâde, filozofları her cismanînin bölündüğü şeklindeki iddialarının kabul edilmesinin imkânsız olduğunu ifade ederek eleştirmiştir. Ayrıca bir önceki delilde Hocazâde'nin ilmin mahallinin bölünmesini savunduğu da değerlendirilmişti. Fakat bu ifadelerine karşı o, insanın niçin bir açıdan âlim ve bir açıdan cahil olmasının mümkün olmadığını sorarak itirazlarını sürdürmektedir.[196] Hocazâde filozofların bu soruya bir mahalde iki zıt şeyin bulunmasının imkânsız olduğunu belirterek cevap verdiklerini aktarmaktadır. Ayrıca o, bu ifadenin kabul edilebilir olduğunu söylemekle beraber bir mahalde iki zıttın bulunmasının birinin diğerini ortadan kaldıracağı anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Hocazâde'ye göre ilim ve cehaletin bir arada bulunup ikisinden birinin diğerini ortadan kaldırması sadece hüküm itibariyledir. Yani bu itibarî bir durumdur ve hâricî varlık düzleminde mümkün olduğu ya da olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Hocazâde bu ifadesini arzu ve nefret duyguları bağlamında kanıtlamaktadır. Arzu ve nefretin cismanî arazlardan olduğu bilinmektedir. Eğer bütün cismanî hâllerin bölündüğü doğruysa bir kişinin kalbinin bir yarısının arzuyla diğer yarısının da nefretle dolu olması gerekirdi.[197] Bu durumda bir kişi bir şeye yönelik hem nefret edici hem de arzu edici olurdu. Bu ise imkânsızdır.[198] Böylece Hocazâde'ye göre cismanî arazların da mücerret olduğu iddia edilen ilmin mahallinin de kesin olarak bölünmesi ya da bölünmemesi gerektiği bilinmemektedir. Yani bu delil insanî nefsin mücerret olduğunu kanıtlamamaktadır.

---

[195] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 111.

[196] Ali Tûsi bu meselede cehaleti cehl-i basît ve cehl-i mürekkep olarak ikiye ayırıp filozofların delillerini değerlendirmiştir. Ali Tûsî'ye göre bu delildeki bilgisizlikten kastın cehl-i basît olduğu ifade edilirse bu ifadeler mümkün olmamaktadır. Çünkü cehl-i basît mahalliyle kaim sübûti bir sıfat değil, bilmenin tersi olan bilgisizliktir. Bir şeyi bilen o şeyi bütünüyle bilen, bilmeyen ise şey hakkında hiçbir bilgisi olmayandır. Eğer bir kişi başka bir kişinin nefsinden bir parçasının bilgiden uzak olmasından dolayı cahil olduğunu söylerse bu, o kişiye bilginin nefsinden bir parçasıyla kâim olması sebebiyle bilen demesi gibidir. Bu durum imkânsız değildir. Eğer burada cehl-i mürekkep kastediliyorsa bu kabul edilemez. Çünkü bilgi, nefsin bir parçasıyla kâim olurken başka bir parçasıyla bilgisizliğe engel olmasaydı söz konusu durum mümkün olurdu. Fakat bir kişinin aynı anda iki çelişiğe inanması mümkün değildir. Bu iki zıt inanç ister iki mahalde, ister tek mahalde olsun. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 312.

[197] Duygular konusunda Ali Tûsi cehalet konusunda dile getirdiği eleştirilerini sürdürmemektedir. Nefret ve arzunun cismanî arazlarla nakzedildiği gerçektir. Bunların mekânı cisimdir. Fakat bir kişinin aynı anda bir şeyi hem isteyip hem istememesi ya da bir şeyden hem zevk alıp hem de acı duyması imkânsızdır. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 312.

[198] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 111-112.

Gazzâlî, filozofların ilmin mahallinin cisim ya da cismanî bir hâll olması durumunda bu mahallin bölünmesinin mümkün olduğuna dair görüşlerini anlamsız olduğunu belirterek eleştirmiştir. Gazzâlî'ye göre insana gören, işiten ve tadan gibi vasıflar yükleyebiliriz. Bu durum duyular ile idrak edilen şeylerin cisim olduğunu gösterebilir. Fakat İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu delilde dile getirdiği insanın gören olması ve ilmin mahallinin cisim olması arasında herhangi bir benzerlik olmadığını dile getirerek onu eleştirmiştir.[199] Yani bu sıfatlarda mecaz bulunmaktadır. Gazzâlî, bir kişinin Bağdat'ta olduğu ifade edildiğinde bu kişinin Bağdat'ın her yerinde değil bir kısmında olduğunu söylemektedir. Bu ifadelerde bulunma durumu, bütününde olmadığı hâlde bütününe nispet vardır.[200]

Gazzâlî'nin bu delili eleştirirken birbirine benzemeyen iki durumu birbirine benzettiğini gözlemlenmektedir. Hocazâde ise ilmin mahallinin bölünmesi durumunda bir kişinin hem cahil hem de âlim olmasını mümkün görmektedir. Ayrıca Hocazâde arzu ve nefret gibi cismanî arazların da bölünmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yani o, ilmin mahalli ve arzu-nefretin mahalli arasında bir fark görmemektedir. Böylece ona göre ilmin mahalli de cisim olabilir.

1.3. Birinci Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi

Hocazâde ilmin mahalli ile ilgili delilleri iki bölümde değerlendirmiştir. Birinci delilde akledilirlerin mahallinin bölünmesi incelenirken, ikinci delilde ilmin mahallinin cisim olması incelenmiştir.

Hocazâde birinci delili iki açıdan ele alıp eleştirmiştir. Hocazâde, filozoflar tarafından akledilirlerin ya hâricî ya da zihnî varlıklardan elde edildiğini ifade etmiştir. Hâricî varlıklardan alınması açısından değerlendirilirken filozofların akledilirlerin bölünmesini konum itibariyle iki ihtimal üzere inceledikleri dile getirilmiştir. Bunlar ya bölünmeyen "bir" olması ya da benzer olan veya benzer olmayan parçalara bölünen bir mahal olması bağlamında açıklanmıştır. Filozoflar akledilirlerin mahallinin bölünmeyen

[199] İbn Rüşd bu delilde ilmin mahalline dair yapılan değerlendirme ile insanın gören olmasının değerlendirmesinin aynı olmadığının açık olduğunu ifade ederek Gazzâlî'yi eleştirmektedir. Çünkü insanın gören olması belli bir organa nispet edildiği halde aklın kendine özgü bir organı olmadığı bilinmektedir. Bu durumda insanın bir parçasıyla bilen bir parçasıyla cahil olduğu bilinmemektedir. Zira beynin ne tarafında olduğu bilinmemektedir. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 314.
[200] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 376.

"bir" olmasını da, benzer ya da benzer olmayan parçalara bölünmesini de imkânsız görerek insanî nefsin cisim olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Çünkü onlara göre sadece cisim bölünmektedir. Hocazâde, ilk eleştirisi olan "bir"i değerlendirirken, bölünen bir çizgi olarak düşünülen akledilirlerin mahallinin bölünmeyen noktaları kabul etmesini mümkün görmektedir. Bu ifade de bize akledilirlerin mahallinin bölünse de, akledilirlerin bölünmediğini göstermektedir. Hocazâde'nin bu eleştirileri birinci bölümde aktardığımız Râzî'nin eleştirilerinin benzeri olan ifadeleridir. Bu durumda Hocazâde'nin Râzî'den bu konu bağlamında etkilendiğini ifade edebiliriz. Ayrıca Hocazâde mahallin benzer ya da benzer olmayan parçalara bölünmesinin değerlendirmesinde, bu bölünme sonucunda olan ayrışmada veya toplanmada oluşabilecek fazlalığın ve yoksunluğun akledilirin bölünmesini imkânsız bir hale dönüştürmediğini savunmuştur. Bu durumda bir kez daha Râzî çizgisinde eleştiriler yaptığını gözlemlenmiştir. Hocazâde ikinci açıdan değerlendirdiği akledilirlerin zihnî varlıklardan alınması durumunda da bunun akledilirlerin mahallinin bölünmesine bir engel teşkil etmediğini söyleyerek bu konudaki eleştirisini detaylandırmamıştır.

Bu bölümün son delili olan ilmin mahallinin cisim olmamasına gelince Hocazâde'ye göre filozoflar cismin bölündüğünü bunun aksine ilmin mahallinin ise bölünmediğini ifade etmişlerdir. Filozoflar ilmin mahallinin bölünmesi durumunda bir şeyle ilgili bilginin bir parçada olup bir parçada olmadığını bu sebeple de insanın o şeye dair hem bilgili hem de câhil olduğuna işaret ederek söz konusu hâlin imkânsızlığını savunmuşlardır. Hocazâde bu ifadelere karşı bilgiyi elde etme görüşünden bir perspektif sunarak ilim sahibi olma ya da ilim sahibi olmamanın itibarî bir durum olduğunu savunmuştur. Bu durumda filozofların iddia ettiği gibi iki zıttın bir mahalde bulunması gibi bir imkânsızlık hali söz konusu değildir.

2. İdrakle İlgili Deliller

İbn Sînâ'nın sisteminde, insanın bilgileri elde etmesi iki kavramla açıklanmaktadır. Bu kavramlar idrak ve hadsdir.[201] İdrak gücünün işlevi, maddeden mücerret küllî sûretlerle uyumlu olarak suretleri kesbetmektir. Bu sûretler zâtı dolayısıyla maddeden mücerretse doğrudan; maddeden mücerret değilse soyutlama işlevi yapılarak

[201] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 434.

elde edilir.[202] Âlime gücünün, bilkuvve halden bilfiil hale geçebilmesi için maddeden ayrı ve daima bilfiil halde olan faal akılla bağ kurması gerekir.[203] Faal akılla bağ kurup onun ışığıyla ve âni bir şekilde aydınlanarak elde ettiği ilimleri almaya ise hads denir. Biz bu kısımdaki konu bağlamı gereği hadsi değil idraki ele alacağız. İdrak meselesi bu bölümde Hocazâde'nin eleştirilerini belirttiği meseleler bağlamında değerlendirilecektir. Bu başlığın altında yer verilecek deliller; küllînin idraki ve onun mahalli, nefsin kendisini ve idrak ettiğini idrak etmesi, küllîlerin cüz'îlerle birlikte idraki, insanın sonsuz anlamları idraki ve zıt şeylerin idrakidir.

2.1. Küllînin İdraki ve Onun Mahalli

İbn Sînâ sisteminde, insanı diğer canlılardan ayıran en temel vasıf onun küllî sûretleri idrak etmesidir. Küllî sûretlerin, maddî ilintilerden soyutlanarak elde edildiği bilindiğine göre onu kabul eden insanî nefsin de maddî ilintilerden mücerret olması gerekir. Bu delilde Hocazâde'nin filozofların bu deliline olan eleştirileri onun düşünce sistemindeki idrak kavramı bağlamında ele alınacaktır.

Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ünde geçen filozofların ifadelerine göre insanlar, küllî sûretleri idrak edebilir. Bu küllîlerin konum, şekil ya da miktar gibi maddî eklentilerden mücerret olması gerekir. Kişilerin ise farklı miktar, konum ve şekilleri vardır. İnsanî nefs miktar, konum ve şekle bağlı cisim veya cismanî bir hal olsaydı, onun belirli bir miktarı, konumu veya şekli olurdu. Çünkü cisim veya cismanî hallerin bu şekilde boyutları vardır. Bu durumda aklî sûretler de nefse hulûl etmesi sebebiyle şekil, konum ve miktarla nitelenirdi. Böylece küllî anlamlar, maddî arazlardan mücerret olamazdı. Sonuç olarak filozoflara göre küllî anlamların maddî arazlardan mücerret olması sabit olduğuna göre, insanî nefs cisim veya cismanî bir hâl değildir.[204]

Hocazâde "küllînin maddi arazlardan mücerret olmasının gerekliliği, kendi özü itibariyle mücerret olmasının gerekliliği" anlamına gelir ki bu kabul edilebilir bir iddiadır. Bu durumun küllînin cisme hulûl etmesini imkânsız kılmayacağını belirtir. Yani Hocazâde'ye göre küllînin zâtı itibarîyle arazlardan mücerret olmasıyla onun cisme hulûl

[202] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 32.
[203] Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2000, s. 176.
[204] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 104-105.

etmesi çelişmez. Eğer filozoflar küllînin mücerret olmasının onun cisme hulûlünü kesin olarak imkânsız olduğunu ifade ederlerse Hocazâde'ye göre bu söylem doğru değildir. Çünkü zâtı itibarîyle küllînin bu arazlardan mücerret olması; farklı miktar, konum ve şekil sahibi olan şahıslarla uygunluk sağlamasını imkânsız kılmamaktadır. Zira bedenle nefs arasındaki ilişki, hulûl eden şeyin mahalline olan itibarı gibi değil, zâtına (mahiyetine) olan itibarıyladır. Zâtı itibariyle nefsin uygunluğunun şekil, konum ve miktar olan farklı çokluklarla olması mümkündür.[205]

Hocazâde bu delille ilgili eleştirilerini sürdürürken filozofların idrak tanımının doğru olmadığına işaret etmektedir. Hocazâde'ye göre akletmek, akledende akledilen sûretin irtisamı olmaksızın, nefsteki şeylerin inkişafıdır. Hocazâde'ye göre akletmenin filozofların iddia ettiği gibi akledende akledilen sûretin husûlü olduğu kabul edilse bile, küllî anlamların bütün arazlardan mücerret olması gerektiği anlamına gelmez. Eğer filozofların iddia ettiği gibi küllî anlamlar, bütün arazlardan mücerret olsaydı, küllînin hulûlü siyahın cisme hulûlü gibi olması gerekirdi. Küllînin nefse hulûlü ile kastedilen siyahın cismi nitelediği gibi küllî sûretin de nefsi nitelemesidir. Ancak bu ifade Hocazâde'ye göre gerçeği yansıtmamaktadır. Aklî sûretin nefse hulûlü, hâll-mahal ilişkisi gibidir. Bu bağlamda hâll; konum, miktar ve şekille nitelenmez. Yine de o, mahalle yerleşen bir durumdur. Eğer bu durum kabul edilseydi, aklî sûretin küllî olması imkânsız olurdu. Aksine küllînin mahiyeti ve aklî sûretin küllî olarak isimlendirilmesi, bilinen anlamın küllî olması itibariyle mecazdır.[206] Hocazâde'nin, idraki, küllînin akleden kişiye inkişafı şeklinde tanımlaması görüldüğü üzere onun idrak anlayışını net olarak yansıtmamaktadır. Zira inkişafın nasıl olduğu ve küllinin nasıl elde edildiği açıklanmamıştır. Hocazâde'nin bu ifadelerinden tek anlaşılan, küllînin itibarî bir durum olması bağlamında onun mecazî bir söylem olduğudur.

Hocazâde, filozofların küllînin nasıl elde edildiğine dair ifadelerini açıklamak için hâricî dünyada bulunan at ve onun çizilmiş sûretini örnek olarak vermektedir. Küllî olan aklî suretin, hakikatine nispeti, duvara çizilmiş at sûretinin atın zâtına nispeti gibidir. Duvara çizilmiş atın sûreti misaldir. Nefste elde edilen sûret, onun misali ve silüeti olarak

[205] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 105.
[206] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 105.

düşünüldüğünde mahiyetinin aynısı olduğu ifade edilebilir.[207] Hocazâde filozofların bu iddialarının gerçeği yansıtmadığını düşünmektedir. Yukarıda söylenen ifadelerin aksine idrak gücündeki, akledilir anlamların sübûtunun hâricî varlık sahasında olması gerekir.

Hocazâde zihni varlığın mutlak olarak nefsten elde edilmesini kabul etmez. Fakat aklî mefhumların varlığının idrak kuvvetinde olduğunu kabul eder. Bu mefhumların bulunduğu konumun insanî nefs olduğu doğrudur. Fakat bu durum şart ta değildir.[208]

Gazzâlî de filozofların idrakle ilgili görüşlerini eleştirip kendi idrak anlayışı çerçevesinde akletmeyi "nispet" kavramını kullanarak ele almıştır. Nispet kavramını kullanmak koyundaki kurt düşmanlığını ortadan kaldırmaz. Zira bu idraktir. Nispet denilen şey için bazı durumlar gereklidir. Fakat düşmanlık miktar olmadığı için bunun misali de miktar olmaz ve bunun cüz'îleri ile cismin cüz'îleri arasında bir nispet bulunmaz. Koyun, kurdun düşmanlığını cismanî bir güçle idrak etmektedir.[209] Bu durumda küllîleri idrak eden nefsin de maddeden mücerret olması gerekmez. Zira koyun, maddeye nispet edilmeyen düşmanlığı, cismanî idrak gücüyle idrak etmiştir.[210] Bu görüşler çerçevesinde insanî nefste maddeden mücerret küllîleri cismanî bir idrak gücüyle elde edebilir.

Netice olarak küllîlerin, maddeden mücerret olmasının, onu kabul eden nefsin de mücerret olmasını gerektirdiği deliline karşı eleştiri getiren Hocazâde ve Gazzâlî'nin

---

[207] Ali Tûsî bilgiyi "bilinenin mahiyetinin nefse intibası" olarak tanımlamaz. Bu kabul edildiği takdirde intiba edilen küllî, mânanın sûreti olmaktadır. Yani kendisi değildir. Hâriçteki atla at sûretinde olduğu gibi, sûretle sûretin sahibi hükümlerde ve lazımlarda çakışmaz. Bu durumda sûret sahibi müşterek olsa da sûretin müşterek olmayabilir. Ayrıca sûretin bazı arazlarla nitelenmesine rağmen sûret sahibi bu arazlarla nitelenmeyebilir. Sûret bu arazlarla sıfatlansa bile bu onun mahalli tarafından olması gerekir. Sonuç olarak bu arazlardan mücerret olması ve zâtları dolayısıyla müşterek olabilmektedir. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 308-309.

[208] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 105.

[209] İbn Rüşd cisimde bulunan her şeyin iki şekilde bölünebileceğini belirtmektedir. Cisimde bulunan başka bir varlık türü, yani tanım açısından konumunun bölünmesiyle bölünmeyen şeyin, konumundan farklı olup olmadığı konusunda şüpheye düşülebilir. Zira biz konumunun parçalarının çoğu yok olsa da böyle bir varlığın yok olmadığını müşahede etmekteyiz. Tıpkı sûretin içinde bulunduğu konunun bir parçasının ya da bazı parçalarının yok olduğunda onun yok olmaması gibi. Yani o bütün yok olduğunda yok olmadığı ve sûretin fiilinin konusundan dolayı yok olması; sanatların fiilinin sahip olduğu aletin yok olmasına benzediği zannedilebilir. Bu sebeple İbn Rüşd Aristoteles'in, yaşlı bir kişinin genç biriyle gözlerini değiştiği durumda gencin gördüğü şekilde göreceğini ifade etmektedir. Bu durumda yaşlı kişinin görme yetisindeki eksiklik, organın olmayışından değil, sadece duyu gücü anlamında bir eksikliktir. Aristoteles organın iş görmemesine engel olan baygınlık, sarhoşluk ve hastalık örneklerini vermektedir. Bu durumda yetiler yok olmaz. İbn Rüşd nefs konusunda tartışmanın kapalı olduğunu belirtir. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 313.

[210] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 374.

filozofların idrak tanımı olan akledilenin maddî ilintilerinden soyutlanmasını kabul etmedikleri görülmektedir. Hocazâde'nin, idrakin küllî anlamların nefse inkişafı olduğunu ifade etmesindeki maksat, filozofların akletmeyi ifade ettiği nefsin küllî sûretleri elde ederken soyutlaması üzerinden ele alarak onun maddeden mücerret olmasını kanıtlamadığını göstermek içindir. Ona göre inkişafta soyutlama gerekmediği için nefsin de maddeden mutlak olarak mücerret olmasına gerek yoktur. Hocazâde küllî olan sûretlerin maddeden mücerret olmasının onun mahallinin de mücerret olmasını gerektirmeyeceğini düşünmektedir.

2.2. Nefsin Kendini ve İdrak Ettiğini İdrak Etmesi

Bir kişi insan olduğunun nasıl farkına varabilir? Filozoflar bu soruya insanın kendini bildiğini, bununla birlikte diğer canlıların böyle bir farkındalığının olmadığını, bu sebeple insanın diğer canlılardan farklı bir yerinin olduğunu iddia ederek cevap vermişlerdir. Hatta filozoflara göre insan kendini bildiğini bile bilmektedir. Bu delilde insanın kendini idraki değerlendirilirken, Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ündeki filozofların görüşlerinin tenkidi bağlamı ele alınacaktır.

Hocazâde'nin aktardığına göre filozoflar, insanî nefsin kendini ve idrak ettiklerini idrak edebileceğini düşünmektedirler. Onlara göre hiçbir cismanî güç, kendini ve idrak ettiği şeyleri idrak edemez. Bu durum insanî nefsin, cismanî bir güç olmayıp maddeden mücerret olduğunu ortaya çıkarmıştır.[211]

Hocazâde, bu delili insanî nefsin kendini idrak etmesini ve bu idraklerini, duyular ve duyuların elde ettiği idrak ilişkisine kıyaslayarak değerlendirmektedir. Hocazâde cismanî gücün kendini ve idrak ettiklerini idrak edebileceğini düşünmektedir. Cismanî güçten zahirî ve batınî duyular kastedilmektedir. Filozoflara göre bu cismanî güçler, zâtını ve idrak ettiklerini idrak edemez. Fakat Hocazâde'ye göre bu durum küllî bir hüküm ifade etmez.[212] Ona göre "niçin kendini ve idrak ettiklerini idrak eden cismanî güçlerden ayrışmış olsun" şeklinde bir itiraz edilebilir. Hocazâde Gazzâlî gibi cismanî

[211] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 105.
[212] Ali Tûsî bu delil için bu durumun zaruri ve kesin delile dayanmadığını düşünmektedir. Cismanî olduğu düşünülen nefsin de zâtını idrak etmesini ve aletlerini idrak ettiği düşünülebilir. Bu sebeple nefsin cismanî olmaması gerekmez. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 310.

güçlerden birinin idrak etmesini ve idraklerini algılayabilmesini mümkün görmektedir. Bu sebeple de o, filozofların bu konudaki iddialarını tutarsız görmektedir.[213]

Gazzâlî **Tehâfüt**'ünde bu meseleyi beşinci ve altıncı delilde değerlendirmektedir. Gazzâlî, beşinci delilde filozofların iddia ettiği gibi aklın cismanî organla idrak etmesi durumunda kendini idrak edememesini; altıncı delilde ise vasıtasını idrak edememesini değerlendirmektedir.

Aklın cismanî organla idrak etmesi durumunda kendini idrak edememesi deliline gelince, Gazzâlî burada birinci ve ikinci öncül arasında bir gerekliliğin olmadığını ifade etmektedir. Yani aklın cismanî organla idrak etmesi ve bu durumun sonucu olarak da kendini idrak edememesi arasındaki bağlantı zorunlu değildir. Filozoflar görme fiili yoluyla bu delile kanıt getirmeye çalışmışlardır. Görme fiili bir organ vasıtasıyla olmaktadır. Bu sebeple göz kendini göremez. Fakat akletme fiili gerçekleşirken bir organın vasıtasıyla olması imkânsızdır. Çünkü akıl kendini, başkasını ve idrak ettiğini idrak etmektedir. Gazzâlî bu kanıta iki şekilde itiraz edilebileceğini aktarmaktadır. Birinci itirazda görme fiiliyle ilgili söylenen iddianın sadece meşhur bir söylem olduğunu ve kesin bir kanıt olmadığını ifade etmektedir.[214] İkinci itirazda ise yukarıdaki ifadelerin bazı duyular için doğru, bazı duyular için doğru olmadığını dile getirmiştir.[215] Gazzâlî filozofların görme duyusundan yola çıkarak insanî nefsin idraki ile duyulurların idrakinin farklı oldukları sonucunu çıkarmalarını imkânsız görmektedir. Bu konuda Hocazâde de Gazzâlî ile aynı görüştedir. [216]

Filozofların aklın cismanî bir organla aklettiğinde vasıtasını idrak edememesi görüşüne gelince, Gazzâlî'nin itirazının bir önceki delilde yapılan tenkitle aynı olduğunu gözlemlenmiştir. Gazzâlî, cisimde olan bir şeyin mahallini idrak etmenin, niçin muhal

[213] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 105-106.
[214] İbn Rüşd bu itirazın saçma ve gereksiz olduğunu düşünmektedir. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 317.
[215] İbn Rüşd bu itirazın daha ikna edici olduğunu belirtmektedir. İbn Rüşd idrakin idrak edenle idrak edilen arasında bir etkilenme ve etkilenilme durumu olduğunu aktarır. Gazzâlî'yi duyunun bir yönden hem etkin hem edilgin olmasının imkânsızlığını dile getirdiği eleştirisinde haklı bulur. Hiçbir mürekkep kendisi idrak etmeyi sağlayan şeyden başka olacağı için kendisini idrak edemez. Zira o ancak bir aletle idrak edebilir. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 317.
[216] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 105-106. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 380.

olduğunu sorgulamaktadır.[217] Görme, tatma gibi duyulardan yola çıkarak akılla ilgili bir hüküm vermek mantık kurallarına aykırıdır. Zira "her hayvan çiğnerken alt çenesini oynatır" şeklindeki tümel bir öncülün, timsahın, üst çenesini oynattığı bilgisiyle küllî bir hüküm ortadan kalkar. Bu durumda bütün duyu organları hakkında görme, tatma gibi işlevlerden yola çıkarak akıl duyusunun onlara benzemeyip sonuç olarak da onun cismanî olmadığı yakînî bir bilgi değildir.[218] Netice olarak cismanî organları ikiye ayırıp bir kısmının vasıtasını idrak ederken; bir kısmının ise vasıtasını idrak edemediği söylenebilir. Bu durumda Gazzâlî'ye göre akıl gücü, cismanî olup vasıtasını idrak edebilir.[219]

Hocazâde ve Gazzâlî bu delilde insanî nefsin kendini ve idrak ettiklerinin idrakinin, nefsin mücerret olması şartına bağlı olmadığını düşünmektedir.

2.3. Küllîlerin ve Cüz'îlerin Birlikte İdraki

Çevremizde gördüğümüz bir kedinin rengini algılarken acaba bu hayvanla ilgili başka idrak çeşitleri de elde edebilir miyiz? Bu kediyi soyutlayarak üst cinse ulaştığımızda bu tecrit işlemi nasıl yapılmaktadır? Cüz'î olan varlıktan küllî idraklere ulaşabilir miyiz? Bu soruların sonucunda ulaşmak istediğimiz temel soru mücerret olan küllîler ile cisim veya cismanî hâlde bulunan cüz'îlerin idraki, ortak mücerret bir cevherde mi toplanmaktadır? Hocazâde'ye göre filozoflar bu idraklerin hepsinin ortak mücerret bir cevherde toplandığını düşünmüşler ve bu doğrultuda deliller getirmişlerdir. Sadece Hocazâde'nin eleştirilerine konu olan bu delilde o, küllîler ile cüz'îlerin idrakini sağlayan cevherin, filozofların mücerret olduğunu iddia ettikleri ifadelerini yakînî olarak kanıtlayamadıklarını savunması bu başlık altında incelenecektir.

---

[217] İbn Rüşd bu itirazın gereksiz ve boş olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bir şeyin varlığını idrak eden herkes o şeyi ancak tanımıyla idrak ettiğinde böyle bir durum söz konusu olur. Oysa nefs ve başka şeyler idrak edildiğinde hepsinin tanımı kavranamaz. Eğer nefsin tanımı varlığıyla idrak edilseydi, zorunlu olarak onun bir cisimde bulunduğu ya da bulunmadığı idrak edilmiş olurdu. Bir cisimde bulunmadığı durumda cisim nefsin tanımında olmazdı. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 319.

[218] İbn Rüşd Gazzâlî'nin bu delil için yaptığı itirazın bir açıdan doğru bir açıdan yanlış olduğunu ifade etmektedir. "her hayvan alt çenesini oynatır" şeklindeki tüme varım bütün hayvan türlerini içine almadığı için eksiktir. Fakat "hiçbir duyu kendi özünü kavrayamaz" şeklindeki tümevarım ise tamdır. Çünkü beş duyudan başka bir duyu yoktur. Fakat duyuları gözlemek ile ulaşılan, "hiçbir kavrama yetisi cisimde değildir" şeklindeki tümevarım "her hayvan çiğnerken alt çenesini oynatır" tümevarımına benzememektedir. Çünkü duyu gözleme yoluyla hiçbir cisimde kavrama yetisinin bulunmadığının ifade edilmesi mümkün değildir. Zira bütün cisimler gözlenmemiştir. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 319.

[219] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 382.

Hocazâde'ye göre filozoflar insanda; işiten, gören, koklayan, tadan, temas eden, hayal eden, vehmeden, hatırlayan, tefekkür eden, akleden, arzulayan, nefret eden, acı çeken, zevk alan, kerih gören, isteyen, güç yetiren ve fail olan bir cevherin olması gerektiğini iddia ettiler. Çünkü onlara göre bir şeyin rengi ve şekli görüldüğünde onunla ilgili tatlı veya acı, sıcak veya soğuk hükümleri de verilebilir. Bu durumlara hükmeden kişinin onları idrak etmesi gerekir. Öyleyse duyulurların ve akledilirlerin, aynı cevherde toplanması gerekir. Çünkü duyulur sûretler tahayyül edildiğinde onun hayal ve bu duyulur sûretin de tahayyül edildiği hükmü verilir. Eğer bir suret için hayal hükmü verilecekse duyu idraki ve hayalin ayrımının yapılması gerekir. Çünkü insanın mahiyeti akledildiğinde bu insan şahsının hakikatinin tahakkukuna ve at şeklinde olarak tahayyül edilen şahsın hakikatinin tahakkukunun olmadığına hükmedilir. Yani cüz'î olan hayalî sûretler ve akledilir sûretlerin idrak edilip ayrıştırıldığı durumda, bu işlemi sadece bir cevherin yapması gerekir. Ayrıca bir şeyi tahayyül ettiğimizde ya isteriz ya da istemeyiz. Böylece tahayyül eden ve isteyenin aynı kişi olması gerekir. Eğer bir kişide tahayyül eden ve isteyen başka cevherler olsaydı, tahayyül etmenin sonucunda isteme ya da istememe gerçekleşmezdi. Sonuç olarak insanın idrak edilirlerin hepsini aynı anda elde etmesi gerekir. Bu durumda bu idrak edilirlerin hepsinin elde etmesini sağlayan şeyin, bedende cisim ya da cismanî bir hâlin olmadığı belirtilmelidir. Sonuç olarak cüz'îleri ve küllîleri idrak eden cevher cisim olmayıp maddeden mücerrettir.[220]

Hocazâde, filozoflara küllîler ile cüz'îlerin aynı anda tek bir cevherde toplandığı konusunda katılırken, onları, bu cevherin maddeden mücerret olmaları konusunda eleştirmektedir. "Bedende bu idrak edilirlerin aynı anda toplandığı şey niçin cisim ya da cismanî bir hâl olmasın" şeklindeki sorusuyla itirazlarına başlar. İdrak edilirlerin hepsinin maddeden mücerret olan küllîler olmadığı ifade edilmelidir. Bu cevherin, kesîf bedende alet olan veya bedenin dışında latîf bir cisim olması da mümkündür. Böylece bu idrak edilirler bedende alet olan veya bedenin dışında latîf bir cisimden elde edilebilir. Hocazâde'ye göre böyle bir ihtimal söz konusu olduğuna göre filozoflar bu delili tam olarak açıklayıp kanıtlayamamışlardır.[221]

[220] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 111.
[221] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 111.

Bu delilde Hocazâde'nin ve filozofların küllî ve cüz'înin birlikte idrakinin mümkün olduğu konusunda aynı noktada birleştikleri fakat bu idrakleri toplayan cevherin cisim ya da cismanî olduğu ya da olmadığı konusunda iki tarafın da yakîni bir sonuca ulaşamadıkları söylenebilir.

2.4. İnsanın Sonsuz Anlamları İdraki

Sonsuz anlamlar idrak edilebilir mi? Bu anlamlar cisimle mi elde edilir yoksa maddeden mücerret bir cevherle mi elde edilir? Öyleyse bu anlamlar her zaman cisimden mi elde edilir? Filozoflar, anlamların sonsuz olması göz önüne alındığında cisimlerin ise sonlu olması sebebiyle bu anlamların, cisimden elde edilmediğine işaret etmişlerdir. Bu bölümün konusunu oluşturan sonsuz anlamların idrakinin keyfiyeti deliline eleştiri olarak Hocazâde'nin sonsuz anlamların cisimlerden nasıl elde edildiğine dair açıklamaları ele alınacaktır.

Hocazâde'ye göre bu delil İslam filozofları tarafından bulunmuştur. Hocazâde'nin aktardığına göre filozoflar, her cismin, miktar açısından sınırlı olduğunu ve ayrıca cismin boyutlarının da sınırlı olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat onlara göre anlamlar tasavvur edildiğinde onların sınırı olmadığı ifade edilmelidir. Sınırı olmayan sûret ve sonsuzluğun, hâriçten elde edilmemesi gerekir. Çünkü hâricî varlıkların sınırı vardır. Akledilme sırasında bu anlam cisimden elde edilmiş olan şeyden elde edilir. Cismin sonsuz olması gerekseydi, sonsuzluğun cisme değil de anlama bitişmesi mümkün olabilirdi. Çünkü cismin sonsuz olması imkânsızdır. Bu durumda sonsuz olmayan bir hâlin, anlama yerleşmesi imkânsızdır. Sadece sonsuz olmayan durum, cisme yerleşir. Sonuç olarak sonsuz anlamların idraki cismanî maddeden mücerret bir cevherden elde edilir.[222]

Hocazâde, akledilmenin akleden kişide akledilenin mahiyetinin husûlü olması gerektiğini kabul etmeyerek anlamların her zaman cisimden elde edilmediğini savunmaktadır. Bu anlamın cisimde ya da cisme yerleşen bir şeyden elde edilmesi imkânsızdır. Hocazâde'ye göre bir şeyde bir şeyin elde edilmesi, malın sahibinden elde edilmesi, hızın hareketten elde edilmesi, sûretin cisimden elde edilmesi gibi sayısız mânada olabilir. Bu anlamların bazıları birleşmeyi gerektirirken bazıları birleşmeyi gerektirmez. Akledilirin akledenden elde edilmesinde, akledenle akledilenin birleşmesi

[222] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 113.

gerekmez. Filozofların ifade ettiği sonsuz cisimlerin ancak sonsuz anlamlarla birleştiği cisimler olması söylemi doğru değildir. Aksine sonsuz anlamlarla birleşen cisim bu cismin nitelenmesi için gerekli bir birleşmedir. Aynı şekilde bu istidlal bunun dışında sonsuz anlamları tasavvur etmeyi gerektirmez. İdrak edilen anlam ya cisimden elde edilir ya da mücerret bir cevherden elde edilir. Sonsuz anlam ister mücerret bir cevherden ister cisimden elde edilsin bu cevherlerin de sonsuz ile nitelenmesini gerektirmez. Yani akledilirin akledenden elde edilmesi, akleden kişinin akledilir ile nitelenmesini gerektirmez.[223]

Hocazâde'ye göre akledilir ve akleden arasındaki ilişkiyi sonsuz bir şekilde birbirine atfetmek, insanî nefs ile bedeni de sınırsız birbirine atfetmek demektir. Bu durumda nefs-beden arasındaki ilişki mutlak olarak bağlılık ilişkisi olarak düşünülebilir. Oysa filozofların nefs anlayışına göre nefs-beden ilişkisinde sadece tedbir ilişkisi vardır[224] ve bu izafetler mutlak olarak yapılmamalıdır.

2.5. Zıt Şeylerin İdraki

Zıt olan iki durum tek bir cisimde birleşik hâlde bulunabilir mi? Bu duruma, renkler örnek verilerek açıklanırsa daha anlaşılır olabilir. Siyah ve beyaz tek bir cisme yerleşebilir mi? Bu soruya evet cevabı verildiğinde alaca renkli bir cisim kastedilebilir. Fakat filozoflar bu soruyu "Siyah ve beyaz, cismin aynı mahalline, aynı zamanda ve aynı oranlarda yerleşebilir mi" haline getirdiklerinde kesinlikle olumsuz cevap vermişlerdir. Filozoflara göre cisim bu durumu kabul etmezken insanî nefs iki zıttı kabul edebilir. Filozoflar bu delile dayanarak insanî nefsin maddeden mücerret olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Hocazâde ise bu delili **Tehâfüt**'ünde on birinci meselede ele almış ve zıt şeyleri kabul eden cevherin cisim olabileceğini ifade ederek filozoflara karşı çıkmıştır.

Filozoflara göre siyah ve beyazın zıt olduğu hükmü verilseydi, hükmedenin onlardan her birisini tasavvur etmesi gerekirdi. Akıl, iki durumun tasavvurunu akledilir yapmakla birlikte ikisine dair tek bir hüküm verebilir. Eğer tek bir hükümle hükmeden cisim veya cismanî bir hâl olsaydı; siyah veya beyazdan birinin diğerine mahal olması gerekirdi. Cisim ve cismanî olan güç bu iki zıttı idrak edip onların zıt olduğuna dair

[223] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 113.
[224] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 94.

hüküm veremez. Bu durumda bu hükmü veren cevher, cisim veya cismanî bir hâl değildir.[225]

Hocazâde, filozofların bu iddialarına karşı zıt olan şeyleri idrak eden cevherin, cisim ya da cismanî bir güç olabileceğini ifade ederek cevap vermiştir. Hocazâde filozofların "hüküm veren, cisim ya da cismanî olsaydı, siyah veya beyazın biri diğerine mahal olması gerekirdi" iddiasını kabul etmediğini ifade etmektedir. Siyahın sûreti ve beyazın sûreti zıt ve karşı olsaydı bu ifadenin kabul edilmemesi gerekirdi. Çünkü zıtlık sadece hâricî varlıkta olur. Yani zıtlık tasavvur edilen varlıkta değildir.[226] Hocazâde niçin bu cevherin zıt sûretleri resmeden, sûretlerin kullandığı bir güç olan ve onu mülahaza eden cismanî bir güç olmadığını sorarak, zıtları kabul eden insanî nefsin, cisim ya da cismanî bir güç olmasını mümkün görmektedir.[227]

Bu delilde Hocazâde ve filozoflar arasındaki karşıtlığın, onların idrak anlayışlarındaki farklılıktan kaynaklandığı ifade edilebilir. Hocazâde, idraki, Gazzâlî gibi nispet olarak düşündüğünden dolayı zıtlığın sadece itibarî bir durum olduğunu ve hâricî varlıkta olmadığını düşünmektedir. İbn Sînâ'ya göre ise tecrit olarak düşündüğünden dolayı zıtlığın hâricî dünyada da var olabilir.

2.6. İkinci Bölümdeki Delillerinin Değerlendirilmesi

Hocazâde'nin idrakle ilgili delilleri beş başlıkta değerlendirdiğini müşahede etmekteyiz. Öncelikle Hocazâde'nin idrak kavramını tanımlarken onun Fahreddin Râzî'den etkilendiğini söyleyebiliriz. Hocazâde, Râzî gibi filozofların, idraki, akledende akledilenin mahiyetinin husûlü olduğu şeklindeki görüşlerini eleştirmektedir. Çünkü Hocazâde'ye göre idrak, husûl değil bir nispettir. Buna binaen bu bölümün birinci delilinde Hocazâde küllî sûretlerin nefse hulûl etmediği aksine nefste itibarî bir durum olduğunu savunmuştur. Yani Hocazâde'nin nispet anlayışı bağlamında sûretin küllî ve mücerret ile nitelenmesinin, insan nefsininde mücerret ile nitelenmesini

[225] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 113.
[226] Bu durum bilginin intiba kavramıyla açıklanmasına dayanmaktadır. Ki bununla ilgili itiraz daha önce geçmişti. Eğer intiba fikri kabul edilirse zihnî ve hâricî varlığın bir arada bulunmasının mümkün olmadığı üzere ortak karara varmaları kabul edilemez. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 311.
[227] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 113.

gerektirmeyeceğini ifade etmesi, onun eleştirilerinde Râzî çizgisinde olduğunu göstermektedir.

İkinci delil olan insanın kendini ve idrak ettiğini idrak etmesine karşı Râzî "bir şey, kendini idrak ederse bu akledilir olmuş olur" diyerek filozofları eleştirdiği birinci bölümde geçmişti. Yani ona göre kişi hem âkil hem de akledilir olmaktadır. Oysa filozoflara göre akleden ile akledilen arasında bir mesafe olmalıdır. Bu sebeple Râzî bunu mümkün görmezken, Hocazâde kişinin kendisini idrak edebileceğini ifade etmiştir. Bu durumda Râzî ve Hocazâde'nin bu görüşte ayrıştıklarını söyleyebiliriz. Hocazâde'ye göre her ne kadar kişi kendini idrak etse de, bu idrak eden şey cismanî duyular olabilmektedir.

Üçüncü delilde Râzî filozofların cüz'î idraki ve küllî idraki sağlayan güçlerin farklı olduğunu ifade ettiklerini belirtmektedir. Fakat biz, Hocazâde'nin kitabında filozofların cüz'înin ve küllînin idrakini aynı cevherde olduklarını aktardığını müşahede etmekteyiz. Râzî de Hocazâde gibi bu iki idraki sağlayan gücün, aynı cevherde elde ettiğini düşünmektedir. Ayrıca konumuzun asıl bağlamı gereği Hocazâde küllîyi ve cüz'îyi idrak eden cevherin maddeden mücerret olmasının filozoflar tarafından kanıtlanamadığını ifade eder. Bu delilde de Hocazâde'nin bariz olarak Râzî'nin etkisinde kaldığını dile getirebiliriz.

Dördüncü delil olan insanın sonsuz anlamları idraki bölümünde Râzî'ye göre akletme durumunda insan nefsi kendi tabiatını korurken, idrak de tabiatını korumaktadır. Yani sonsuz anlamlar olarak belirlenmiş sûretler idrak edildiğinde sûretler sonsuzlukla nitelense de insan nefsi sonsuzlukla nitelenmez. Hocazâde de bu ifadelerden yola çıkarak filozofların iddia ettiği gibi cisimlerin sonsuz anlamları kabul etmediği fakat insan nefsinin sonsuz anlamları idrak edebildiği, bu sebeple insanî nefsin, cisim olmadığı yönündeki delillerini, anlamların sonsuz olsa da nefsin sonsuz vasfını taşımasını gerek olmadığını belirterek, filozofları eleştirmektedir.

Bu bölümün son delili olan zıt şeylerin idrak edilmesine gelince, filozoflar, zıtları birlikte idrak edenin sadece maddeden mücerret bir cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa Fahreddin Râzî ve Hocazâde'ye göre siyah ve beyaz gibi iki şeyin bir araya gelmesi zihinsel bir durumdur. Yani hâricî dünyada bu durum mümkün değildir. Hocazâde buna binaen zihinde olan bu idraki cismanî güçlerin de gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.

Bu bölümde Hocazâde'nin eleştirilerinde belirgin bir şekilde Râzî'nin idrak görüşleri çizgisi olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

3. Nefsin Hulûlü İle İlgili Deliller

Filozofların nefs sistemi incelendiğinde insanî nefs ve bedeninin farklı cevherler olduğu ve bunların arasındaki ilişkinin öncelik-sonralık-denk gelme şeklinde olmadığını müşahede etmekteyiz.[228] Yani nefs-beden ilişkisi zâtî bir ilişki değil, ârızî bir ilişkidir.[229] Yukarıdaki ifadeleri daha anlaşılır hale getirmek istersek İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' en-Nefs**'te geçen şu pasajını örnek olarak verebiliriz. "Nefsle beden arasındaki ilgi, intiba değildir, aksine bu ikisi arasındaki ilgi nefsin bedenle meşgul olması şeklinde bir ilişkidir ki böylece nefs bu bedenin şuurunda olsun, beden de bu nefsten etkilensin."[230] Bu ifadelerden yola çıkarak insanın oluşabilmesi için nefs ile bedenin nasıl birleştiği sorulabilir. Ayrıca bu birleşmenin bir organda ya da bedenin tümünde olması veya olmaması sorularına Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ü bağlamında cevap aranacaktır. Bu söylemden anlaşılacağı üzere nefs-beden ilişkisi nefsin organlara veya bedenin tümüne hulûlü üzerinden değerlendirilecektir.

3.1. Nefsin Bedenin Organlarından Birine Hulûlü

İnsanî nefs, bedenin organlarından birine yerleşmiş olabilir mi? Filozoflar bu soruya idrak görüşleri çerçevesinde olumsuz yanıt vermişlerdir. Zira onlara göre insanî nefs kendini idrak edebilirken, kalp veya beyin gibi organlar kendini idrak edemez. Bu sebeple insanî nefs bedenin organlarından birine yerleşmeyip maddeden mücerret bir cevherdir. Buna karşı Hocazâde **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde insanî nefsin, bedenin organlarından birine yerleşmesini mümkün görmektedir. Hocazâde bu delili iki açıdan eleştirmiştir. İlk eleştirisinde nefsin hulûl ettiği organın aynısı ya da sûreti olup olmadığı bağlamı, ikinci eleştirisinde nefsin kendini bilmesi bağlamı ele alınacaktır.

Hocazâde'ye göre filozoflar bu delili kitaplarında aşağıda yer verildiği şekilde açıklamışlardır. Filozoflar nâtık nefsi bedenin organlarından birine yerleşen güç olması durumunda, iki ihtimalin olabileceğini ifade ettiler. Nefs ya sürekli olarak bu organla

[228] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 399-402.
[229] Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Ûla İsbâtı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri**, s. 263.
[230] İbn Sînâ, **eş-Şifâ' en-Nefs**, s. 408.

akleder ya da onunla akletmez.[231] Birinci ihtimal değerlendirildiğinde organla idrak etmesi imkânsızdır. Çünkü nefs hulûl ettiği düşünülen kalp, beyin ve diğer organları idrak edebilmektedir. Birinci durum imkânsızdır. Çünkü akletmek, akleden kişide akledilenin mahiyetinin husûlüdür. Akletme ya bir şeyin mahiyetinin aynısıdır ya da sûretidir. Mahiyetin aynısı olduğu düşünüldüğünde, akletme huzûrî ilimde; mahiyetin sûreti olduğu düşünüldüğünde, intibaî ilimdedir. Nefsin idraki bu organın aynısına olan husûlüyse, sürekli olarak bu organı idrak etmesi gerekir. Çünkü organın aynısı sürekli bu organdan nefse hâsıl olur. Eğer organın sûretinin husûlüyse, nefste organın sûretinin husûlü, bu organda, tek bir maddede iki sûretin toplanmasının mümkün olmadığı dolayısıyla imkânsızdır.[232] Bu ifadeden anlaşılması gereken, nefs bir organ olarak düşünülürse, bu maddî organda, organın sûreti ve sûretinin husûlünün imkânsız olmasıdır. Yani bir cisimde, iki sûret olmaması sebebiyle, cismanî organlarda iki tane sûret toplanamaz. Bu sebeple insanî nefs, cismanî bir organa yerleşemez.

Hocazâde öncelikle filozofların bu iddiasını bir organa yerleşen nefsin, iki benzer sûreti toplayamayacağı üzerine delil getirmelerinin imkânsız olması üzerinden eleştirir. Hocazâde filozofların açıkladığı idrak teorisini yani akletmenin akledende akledilirin mahiyetinin aynısının veya sûretinin husûlü olduğunu kabul etmemektedir. Aksine ona göre akletmek, akleden ve akledilen arasında oluşan özel izâfî bir ilişkidir. Bu izâfî ilişki, nefsin kendisiyle mahalli arasında olan kalp, beyin veya başka bir organla olsaydı, aklî güç mahallini idrak ederdi. Eğer idrak edemeseydi bu uzuvla idrak gerçekleşmezdi. Hocazâde filozofların "akletmenin, akledende akledilenin mahiyetinin husûlü olduğunun doğru olması durumunda, nefsin mahallinin idraki, mahallin aynısının husûlü olduğu için, onu sürekli idrak etmesi gerekirdi" ifadesini doğru bulmamaktadır. Bu durumda onun

[231] Eğer ilim kalbe veya beyne hulûl etseydi, insan bir şeyi aynı anda hem bilmesi hem de bilmemesi gerekirdi. Bu durum imkânsız olduğuna göre ilmin mahallinin ve cehaletin mahallinin aynı olduğu aynı zamanda da bu mahalde iki zıttın yani ilmin ve cehaletin birleşmesinin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Fakat bu mahal parçalara ayrıldığı takdirde bir kısmında cehalet bir kısmında ilim bulunabilir. Alaca bir atta siyah ve beyazın bulunduğu gibi. Ancak bu durum duyularda farklıdır. Çünkü duyuların idrak ettiği şeylerin zıtları yoktur. Çünkü duyular ya idrak eder ya da etmez. Âlimlik cehaletin zıttıdır ve bu durum bedenin hepsini kapsar önermesi ile bir adamın Bağdat'ta olması önermesi arasında mecazlığa işaret ettiği için benzerlik vardır. Çünkü bir adamın Bağdat'ta olması o adamın Bağdat'ın her yerinde değil sadece bir bölümünde olduğuna işaret eder. Bir kişinin gören olduğunu söylediğimizde o kişinin sadece gözüyle gördüğünü eliyle ya da ayağıyla görmediğini biliriz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 376-378.

[232] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 106.

aynısının husûlü olsaydı, tamamını idrak etmesi gerekirdi. Böylece onun aynısı elde edilirse idrak gerçekleşir, elde edilmezse idrak gerçekleşmez.[233]

Hocazâde'ye göre filozofların iddia ettiği gibi organın sûretinin husûlü dolayısıyla idrak gerçekleşseydi, onun sürekli olarak idrak edilmesi gerektiği kabul edilmemektedir. Hocazâde'ye göre filozofların "aklî güç, bu organa yerleşseydi, tek bir maddede iki benzerin toplanmamasının gerektiği" ifadeleri doğru olmamaktadır. Çünkü bu organın sûreti olsaydı, organ için bu sûretin benzer (aklî sûret ve organın birliği) olması gerekirdi. Fakat durum bu şekilde değildir. Aksine sûret, silüet ve benzer olmayan bir misaldir ve gerçekte bu organla ortak değildir. Eğer aklî sûret, hâricî varlığın benzeri olsaydı; tek bir maddede iki benzerin toplanması mümkün olmazdı. Aksine iki benzerden her birisi bir diğerinden elde edilseydi; organda sûret irtisam olurdu veya iki benzerden her birisi diğer benzerin mahalli olurdu. Böylece sûret, aklî güçte irtisam olsaydı, filozofların bu delili getirmeleri mümkün olmazdı.[234] Hocazâde'ye göre her ne kadar bir cisimde iki farklı sûretin yerleşmesi imkânsız olsa da, aklî gücün, yerleştiği organa farklı akledilirlerin yerleşmesi mümkündür.

Hocazâde, filozoflar tarafından nâtık nefsin cismanî olmasına ilişkin bir itirazın getirilebileceğini ifade etmektedir. Nâtık nefsin mahalli, cisim olduğu iddia edilip, bu cismin akledildiği düşünülsün. Nefs cismanî sûretini ve maddeye yerleşen sûretini aklettiği takdirde, nâtık gücün, bu sûreti cismanî sûretten ve maddede hâl olan türsel sûretten soyutladığı ifade edilmelidir. Yani nâtık güçte, iki cismanî sûret veya iki benzer sûretin biri aynısı ve diğeri ise akledilen sûreti olarak toplanmaktadır. Bu durumda insanî nefsin, sûretleri kendinde topladığı ifade edildiğine göre insanî nefsin cisim veya cismanî bir güç olmaması gerekir.[235]

Hocazâde, nâtık gücün sadece maddeye yerleşmesini kabul etmese de, nefsin madde ve sûretten oluşan cisme yerleştiğini kabul etmektedir. Çünkü nâtık güce yerleşen aklî sûret tek bir maddede iki benzeri toplasa bile maddeye yerleşmesi gerekir. Böylece bir şeye yerleşenin başka bir şeyde mahal olması imkânsızdır. İki şeyden birinin diğerine hulûlü birleşmeden ibaret değildir. Eğer birleşmeden ibaretse, o ikisinden birisi diğerine

[233] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 106.
[234] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 106. Ayrıca bkz. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 314.
[235] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 106.

yerleşmez. Aksine o niteleyici yetkinlik olur. Çünkü bir şeyin mahallini niteleyenin bir şeyi nitelemesi veya hareketi niteleyen süratin, bu hareketin mahalli olan cismi de nitelemesi gerekir.[236] Kısacası Hocazâde'ye göre madde ve sûretten oluşan cisme iki şeyin yerleşmesi, birinin mahalle yerleşen hâl olmasını, diğerinin ise niteleyici olmasını gerektirir. Bu durumda mahal sonsuz sûretleri kabul etmektedir. Hocazâde "niçin insan bedeninde akleden küçük bir organın olması mümkün değildir" şeklinde bir soruyla itirazını sürdürüp, onun küçüklüğünün cerrahî olarak bilinmesine ve bu organın nâtık güce hulûl etmesine delil getirilmesini gereksiz görmektedir.[237]

Gazzâlî, filozofların nefsin bedenin bir organına hulûl etmesini mümkün görmediği delilini, nefse farklı mânaların birleşmesini mümkün görerek eleştirmektedir. Gazzâlî filozoflara göre insandaki bilginin ve cehaletin mahallini tek bir şey olmadığını aktarır. Fakat hayat kabiliyeti olan her cisimde bilme ve bilmeme yeteneği bulunmaktadır. Çünkü bilgi ve cehalet için hayatta olmaktan başka bir şart yoktur. Buna göre hayat sahibi olan bedenin diğer parçaları, bilgiyi kabul bakımından eşittirler.[238] Yani ilim, nefs olarak düşünülen her organa nispet edilebilir.

Gazzâlî delildeki ilmin mahalli kısmını ihmal ederek, konuyu insan ve hayvanlarda bulunan şehvet, istek ve irade bağlamına kaydırmıştır. Gazzâlî'ye göre bu duygular insan ve hayvanda ortak mânalar olmakla beraber bedene yayılmışlardır. Bunların insan bedeninde aynı yerde bulunmaları imkânsızdır. Yani kişinin bir şeyi hem isteyip hem de istememesi mümkün değildir.[239] Böylece bu mânaların cisimlere hulûl

[236] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 107
[237] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 107.
[238] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 376-378.
[239] İbn Rüşd, Gazzâlî ile iki zıttın tek bir mahalde olmaması konusunda aynı fikirdeyken bu ifadenin nefsi içermediğini savunmaktadır. Çünkü ona göre bilginin mahalli zıtları kabul etmektedir. Bu mahallin bölünmediği ve aynı zamanda bölünmeyen kavramları kabul ettiği bilinmektedir. Bu durumda bu mahallin tek olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle karşıtları bilmek tek bir bilgidir. Bilgiyi bu şekilde alma durumu sadece nefse özgüdür. Fakat filozofların beş duyu üzerinde hüküm verdiği ortak duyunun durumu zıtların maddeden mücerret olan nefste tek olarak bulunması gibi değildir. Çünkü ortak duyu filozoflara göre cismanîdir. Bu sebeple aklın bedendeki bir organda bulunmayacağına yönelik herhangi bir kanıt yoktur. Zira İbn Rüşd'e göre yerleşme durumu kavrayıcı olmayan niteliklerde yerleşme ve kavrayıcı olan niteliklerde yerleşme olarak ikiye ayrılmaktadır. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî filozoflara yönelttiği eleştirilerde haklıdır. Bu itiraza göre nüzûî nefs zıt olan şeyleri aynı anda istemediği halde cismanîdir. Fakat İbn Rüşd Gazzâlî'nin kavrama yeteneğinde iki zıttın bir arada bulunmamasını görüşünü eleştirmektedir. Bu görüşe göre cisimde iki zıttın bir araya gelmesi mümkün değildir. Bu durumda kavrama yeteneği ile kavrayıcı olmayan yetiler aynı özelliktedir. Kavrama yeteneği iki zıttı idrak ederken birisinin bilgisini diğerinin bilgisi üzerinden akleder. Nefsanî olmayan cisimler cismin bölünmesiyle bölünür. Böylece zıtlar bir cismin çeşitli parçalarına ayrılarak bulunur. Nefs bölünmediğine göre iki zıttın bu mahalde aynı anda bulunması imkânsızdır. İbn Rüşd bu görüşü Gazzâlî'nin filozoflara atfetmenin onların ilmin mahallinin bölünmemesi

etmediği söylenemez. Çünkü bu mânalar başka mahallere dağıtılsalar da nefste birleşir. Nefs insanda ve hayvanda aynıdır. Bu mânaların birleştiği nokta olan nefs, kendi içinde çelişki halinde olmaktadır. Kısacası Gazzâlî'ye göre nefs, hayvanda olduğu gibi bedende bir organa hulûl edebilir.[240] Gazzâlî'ye göre filozofların, ilmin mahalli olmasına nispetle nefsin, insan bedeninde bir organa hulûl etmediğine yönelik delilleri nefsin maddeden mücerret olduğunu kanıtlamaz.

Hocazâde, filozofları akledilir sûretlerin, cisim olan tek bir mahalde toplanabileceği bağlamında eleştirirken, Gazzâlî cismanî mânaların nefste toplanabileceği bu sebeple de insanî nefsin cisim ya da cismanî olan bedenin organlarından birine yerleşebileceği açısından bir eleştiri yapmıştır.

Hocazâde her ne kadar Gazzâlî ile aynı görüşte olsa da onun bilgiyi elde etme açısından ayrıştığı ve Gazzâlî'nin konuyu insan ve hayvandaki mânalara çekse de, Hocazâde ilmin elde edilmesi bağlamına çektiği söylenebilir.[241] Hocazâde'nin bu delilin getirilmesinin gereksiz olduğunu söylediği, ilmin oluşması açısından da nefsin herhangi bir organa hulûlünün imkânsız olduğunun bilinemeyeceğine yönelik açıklamalarına gelince; nefsin oluşumu, ya sıfatlarla bilinir ya da sıfatlarla bilinmez. Birinci duruma göre nefsin fiilleri gözlemlendiğinde onun sürekli olarak sıfatlarla bilinmesi gerekir. Çünkü Hocazâde'ye göre nefsin sıfatlarının çoğu belli bir vakitte idrak edilmektedir. Yani onun sıfatlarının sonsuza kadar idrak edilmesi olan birinci durum imkânsızdır. Nefsin sıfatlarla bilinmemesi durumuna gelince, nâtık nefsin tek bir mahalde iki benzeri toplaması imkânsız olmaktadır.[242]

Hocazâde, yukarıda ifade ettiği kendi söylemlerine karşı itiraz edilebileceğini ifade etmektedir. Filozoflara göre nefsin sıfatları ikiye ayrılır. Birincisi nefsin zâtını idrak etmesi gibi olan sıfatları, ikincisi ise maddeden mücerret olması gibi olan sıfatlarıdır.[243] Nefs birinci sıfat sınıfı yönüyle zâtını idrak eder. Böylece sonsuz bilgiler oluşur. Bu

---

ve iki zıttın bir arada bulunmadığı görüşlerini yeterince anlamadığını ifade etmektedir. İbn Rüşd bu görüş dolayısıyla ilmin mahallinin ilintilerin bölünmesi gibi bölünmemesinin niçin mümkün olmadığını sorgulamaktadır. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 315-316.

[240] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 378.

[241] Gürbüz Deniz, **Kelam ve Felsefe Tartışmaları**, 2. bs, Ankara, Fecr Yayınları, 2015, s. 226.

[242] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 107. Ali Tûsî, nefsin sıfatlarını sürekli olarak idrak etmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bunun kanıtı insanın tabî bir biçimde bilmesidir. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 314.

[243] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 107.

durumda nefsin bilgileri elde etmesi bilginin bilgiyle birlikte olması anlamına gelip, zâtın dışında olmamasını gerektirir. Bilgileri elde etmek itibarî bir durumdur. Bu durumda sonsuz bilgilerin olması farklı itibarlar açısındandır. Nefsin, bilgiyi idraki nefsin sıfatı elde etmesiyle olursa sürekli olarak nefsin bu sıfatı idrak etmesi gerekir. Bu sıfat sûretlerinin, elde edilmesi tek bir mahalde iki müsülün toplanmasını gerektirdiği için nefsin sıfatını idrak etmemesi gerekir.[244] Sonuç olarak filozoflara göre cisimde veya cismanî güçte sonsuz olan benzerler toplanamayacağı için insanî nefsin bir organa hulûl etmesi imkânsızdır.

Hocazâde'ye göre de idrak olabilmesi için bir şeyin sürekli olarak elde edilebilmesi şartı olsa dahi bu durum nefsin cisim olmasını imkânsız hâle getirmez. Yani Hocazâde cisim veya cismanî güçlerin sonsuz sûretleri idrak edebileceklerini savunmaktadır. Bu durumda insanî nefsin, bu delilden yola çıkılarak maddeden mücerret olduğu filozoflarca tam olarak kanıtlanamamıştır.[245]

Sonuç olarak Hocazâde ve Gazzâlî'ye göre akledilirlerin mücerret olması sebebiyle insanî nefsin, cismanî organlardan birine hulûl etmesinin imkânsız olduğu ve dolayısıyla maddeden mücerret oluşunun kanıtlanması olası değildir. Çünkü filozofların, bilgiyi elde etme teorisi incelendiğinde onların ortak duyu, hayal ve vehim gücünü cismanî kabul edip bu bilgileri nefse izafe ettikleri görülmektedir. Bu durumda Gazzâlî'nin cismanî mânalar olan şehvet, istek ve irade bağlamında eleştiriler yaparak hayvan ve insan nefslerinin bu açıdan benzer olduğunu savunmaktadır. Hocazâde ise insanî nefsin cisme hulûl etmesini kesinlikle imkânsız görmez.

3.2. Nefsin Bedene Hulûlü

İnsanî nefs bedene tümüyle yerleşseydi ne olurdu? Bedenin yaşlanmasıyla insanî nefs de yaşlanır mı? İnsanî nefs hakîkaten yaşlanır mı? Hocazâde'nin aktardığına göre filozoflar, bedenin yaşlanıp çöküşe uğramasıyla insanî nefste böyle bir bozulmanın olmayacağını ve bu sebeple de insanî nefsin, bedene yerleşmesinin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Çünkü beden yaşlandığında yorgunluk ve zayıflık durumları ortaya çıkarken aklî güç yetkinleşir. Fakat Hocazâde, filozofların bu delilinin kesinlikle kabul

[244] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 108.
[245] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 108.

edilemeyeceğini ifade etmiştir. Zira ona göre yaşlanma durumunda bedenin organları sağlıklı olduğu müddetçe aklî güç sağlıklı olabilir. Aksi durumda beden yaşlanıp organlar sağlıklı olmazsa aklî güç yetkinleşemez.

Hocazâde'nin aktardığına göre filozoflar, insanî nefsin bedene hulûl etmiş olması durumunda, bu nefsin, cismanî organlarla akledeceğini ifade etmişlerdir. Çünkü cisme yerleşen bir güç organlar vasıtasıyla fiil yapar ve aklediliri organlar vasıtasıyla kabul eder. Cismanî organlara yorgunluk ve zayıflık ilişmesi sebebiyle akletmeye de yorgunluk ve zayıflık ilişebilir. Ayrıca duyu ve hareket gücündeki zayıflık bedenin yaşlanmasıyla olur. Fakat organlara zayıflık ârız olması gibi nefse de akletmesi esnasında yorgunluk ilişmez. Yaşlı bir kişinin bedeninin organlarına yorgunluk ve zayıflık iliştiğinde akletmesine de yorgunluk ve zayıflığın ilişmesi mümkün değildir.[246] Sonuç olarak yaşlı bir kişinin aklî gücüne zayıflık ve yorgunluk ilişmediğine göre insânî nefsin bedene hulûlü mümkün değildir.

Hocazâde filozofların bu iddialarına karşı akletme ve cismanî organların durumunun birbirine bağlı olduğunu söyleyerek onları eleştirir. Hocazâde filozofların "akletmenin cismanî organlarla olması halinde ona yorgunluk ve zayıflık ilişirdi" ifadesini kabul etmez. Çünkü ona göre akletme gücünün yetkin olması şart koşulmazsa ve yaşlanma durumunda cismanî organlar, sağlıklı olmazsa bu durumda aklî güç yetkin olamaz.[247] Akletmedeki yetkinliğin, mümkün olması için yaşlılıkta organların sağlığında belirli bir sınır olması gerekir. Bu sebeple akletme bozulmazsa yaşlılıkta organların sağlığı bozulmaz. Organların sağlığı bozulursa akletme gücü de bozulur.[248]

Gazzâlî de filozofları, cismanî duyu ve aklî gücün farkı olamadığını dile getirerek eleştirmiştir. Yani ona göre duyu organları için yaşlılıktan etkilendiği ifade edilirse aklî güç için de yaşlılıktan etkilendiği söylenebilir.[249] Ayrıca cismanî organları zayıf

[246] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s.108.
[247] Ali Tûsî "nefs fâille birlikte kâim olan bedenin parçalarındaki itidalden ve fiilin yetkinliğinden bir şart olması niçin imkânsız olsun" şeklinde bir soruyla değerlendirmesine başlamaktadır. Bu itidale fazlalık olan ya bir etkide bulunmaz ya da aklın yetkinliğini etkiler. Eğer bu eksiklikse ya aklın olduğu hal üzere olmasından söz edilir ya da akıl daha tam olur. Eğer akıl bu itidalden daha da eksik olursa yaşlılıkta akıl daha da eksilir. Bu itidalin bekası fiilin bekasını gerektirir yani nefsin hulûl ettiği cismin durumu ile ilgili bir açıklama değildir. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 303.
[248] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 108.
[249] İbn Rüşd'e göre akledilen sûret kendisinden kabul edildiği her mahalden yani cisimden zorunlu olarak etkilenmektedir. Sûret her cisim ya da cismanî etkileyebilir. Cismin etkilenmesi sûret ve cismin karışma

düşürecek bir hareket ilişseydi, organlarda bu hareketi hissettirmeyecek bir gücün bulunması mümkün olabilirdi.[250] Sonuç olarak Gazzâlî aklî gücün yaşlılıktan etkilenmesini veya etkilenmemesini mümkün görmekte ve filozofların bu iddialarının, insanî nefsin maddeden mücerret olmasını kanıtlamadığını düşünmektedir.

Hocazâde, filozofların akletmenin yetkinliğe ulaştığında bedenin yaşlandığını ifade ederek yukarıda kendisinin savunduğu ifadelere eleştiri getirebileceklerini ifade etmektedir.[251] Hocazâde, filozofların bu iddialarına karşı yaşlandıkça aklî gücün gelişmesinin sebebini, onun depolama gücünden kaynaklandığını ifade ederek bu eleştirinin yersiz olduğunu belirtmiştir. Aklî güç eğer kendi hali üzerine kalırsa zaman geçtikçe akletmenin yetkinliğinde itidalden dolayı yaşlanmadan önce birçok ilim toplanırdı. Bu aklın en yetkin hali olur. Hocazâde'ye göre filozoflar, aklın yetkinliğinin, duyulurların tecrübeyle elde edilmesi gibi tecrübe ve alışkanlıkla güçlenmesini reddetmişlerdir. Duyular bu cüz'î şeylerin hızlı bir şekilde elde edilmesiyle güçlenir. Duyu gücünün yetkin hâli bir önceki idraki üzerine bina edilmiş halidir. Yaşlı olan insanda da aynı duyu gücünün gelişmesi gibi aklî güç de yetkinleşir. Bu da duyuların iki yönlü olarak yetkinleşmesiyle olur. Birincisi duyulurlara yönelik alışkanlık ve tecrübelerle olur. İkincisi akletmenin çoğalması ve yetkinliği ile olur.[252]

Bu durumda Hocazâde bedenin yaşlanmasıyla ortaya çıkan zayıflık ve yorgunluğun organların sağlıklı olması durumunda aklî gücü etkilemeyeceğini savunmuştur. Yani organlar sağlıklı oldukça aklî güç yetkinleşebilir. Ayrıca insanın yaşlanmasıyla aklî gücün yetkinleşmesinin sebebi bu gücün zamanla tecrübe sahibi olarak akledilirleri depolamasıyla açıklanabilir. Bu delilde filozofların görüşlerini ya da Hocazâde ve Gazzâlî'nin eleştirilerini tercih edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bu meseleyi filozoflar ile Hocazâde ve Gazzâlî farklı bağlamlardan ele almıştır.

ölçüsüne göredir. Bunun sebebi her oluşun dönüşüm sonucu mümkün olmasıdır. Eğer akledilir sûret dönüşüme uğramadan cisim de olsaydı, kendisinin mahallin etkilenmediği cismanî sûret olması gerekirdi. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 320.

[250] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 390.

[251] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 109.

[252] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 109.

3.3. İnsan Ruhunun[253] Cisim Olmaması

Filozoflar, insanî nefsin cisim olmasını çeşitli vecihlerden mümkün görmemektedirler. Bu delilde filozoflar, bedenin maddî değişimlere uğradığı fakat insanî nefsin maddî değişimlere uğramadığını savunmaktadır. Hocazâde, filozofların, insan bedeninin değişmesinin sadece maddî bağlamda değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı iddialarının doğruluğunu tartışacaktır.

Hocazâde'nin, filozoflardan aktardığı görüşe göre insan ruhu eğer cisim veya cismanî bir şey olsaydı, insanların zorunlu olarak yirmi sene önceki haliyle bilinmesi gerekirdi. Yani nefs cismanî parçalardan oluşsaydı, bu parçaların seneler boyunca değişmesi gerekirdi. Çünkü bedensel parçalar gelişim ve şişmanlamaya bağlı büyüyebilirken; zayıflık ve sıskalığa bağlı küçülebilir. Zira içgüdüsel hararet (garîzî hararet) ve dışarıdan elde edilen hararet zorunlu ve zorunlu olmayan hareketlerden doğar. Dışarıdan elde edilen hararet gezegenlerin ışık huzmelerinden alınmakla beraber çözülme ve beslenme gücünde ortaya çıkar. Bu hararetlerin bedeni büyütmesi durumunda, seneler boyunca mevcut olan bedensel cüz'îlerin değişmeden uzak olmaması gerekir. Eğer insan nefsi de değişen bu parçalardan oluşsaydı değişim sonucu yirmi sene önceki insanın şuan aynı kişi olduğuna dair hüküm verilemezdi. Fakat bir kişi yıllar sonra gördüğü bir insanın daha önce gördüğü şahıs olduğuna dair hüküm verebilir.[254]

Hocazâde bu delili iki şekilde eleştirmektedir. Birincisinde Hocazâde, bitki ve hayvan nefslerinin, insan nefsinden niçin farklı olduğunun araştırılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu açıdan Hocazâde hayvanlar ve bitkilerin varlıksal durumunun insanların bedensel durumundan niçin farklı olduğunu sorgulamaktadır. Yani Hocazâde'ye göre bitki ve hayvanların nefsinin mücerret olması mümkündür. Fakat filozoflar bitki ve

[253] Bu delilde ruh kavramını kullanmamızın sebebi Hocazâde'nin **Tehâfü'l-felâsife**'sinde bu kelimeyi tercih etmesidir.

[254] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 110. Gazzâlî filozofların bu delilini şu ifadelerle aktarmaktadır. İnsanın cisim ve arazlardan oluşması imkânsızdır. Zira bu cisimler yok olup çözülmektedir. Yenilen besinler bu cüz'îlerin yerine gelir. Yeni doğmuş bir çocuk yaşadığı müddetçe hastalanır, zayıflar şişmanlar veya büyür. Yani bu insanda kırk yaşından sonra meniden bir şey kalmamış olur. Yaşadığı müddetçe meninin yerine başka cüz'îler gelmiştir. Bu durumda önceki cisim hali şu anki cisim hali değildir. Fakat insan olarak aynı insandan söz edilmektedir. Bütün bedensel durumu değişse de çocukluğundaki bilgiler zihnînde değişmez. Bu durumda beden nefsin aletinden başka bir şey değildir. Gazzali, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 390-392.

hayvan nefsinin maddeden mücerret olduğunu reddederler. Hocazâde filozofların bu konudaki görüşlerini yetersiz bulmaktadır.[255]

Hocazâde'nin ikinci eleştirisi bedende değişmeyen parçaların bulunup bulunmamasına yöneliktir. Hocazâde'ye göre bedenin parçaları aslî olanlar ve aslî olmayanlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Aslî olanlar meniden yaratılıp çözülmez ve değişmezler. Fakat aslî olmayanlar çözünür ve değişime maruz kalırlar. Bu açıdan aslî olanlar ile aslî olmayanlar eşit ve aynı sayılamaz. [256]

Bu ifadeleri genişletmek gerekirse tıp ilmine göre bedenin organları iki kısımda incelenir. Bunlar basit ve birleşik olanlardır. Basit olanlar; isim ve tanım bakımından ortak parçası bulunanlardır. Kemik, et, sinir ve kıkırdak gibi… Yani bu yapılar bedenin çeşitli yerlerinde bulunmaktadır. Birleşik olanlar; ortak parçası bulunmayanlardır. El, yüz ve göz gibi… Elin bir parçasının tam olarak eli oluşturmadığı gibi yüzün bir parçası da yüzün tamamını oluşturmaz. Birleşik organlar basit organların birleşmesinden oluşur. Yaratılıştaki ilk parçalardan bazılarının çözülmesi hepsinin çözülmesi anlamına gelmez. Filozoflara göre eğer çözülme menide olsaydı, tercihin tercih edici olmadan olması gerekirdi. Filozofların bu iddiası doğru değildir. Meniden yaratılan aslî cüz'îlerin niçin beden hayatiyetini devam ettirdiği müddetçe çözülmediği iddia edilsin?[257] Hocazâde'ye göre bu durum insanî beden ve nefs için mümkün olabilirse, fâili muhtarın da farklı parçalara bölündüğü ve onun da aslî parçalarının yok olmadığı ifade edilebilir.[258] Hocazâde'nin insanî nefste değişmeyen bazı unsurların olduğunun kanıtlamasının sebebi insanî nefsin değişmediğini ifade eden filozoflara karşı bedenin değişmeyen parçalarının

[255] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 110.
[256] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 110.
[257] Ali Tûsî, **Tehâfüt**'ünde filozofların insan bedeninin değişmesi ile tercih arasında bağlantı kurarak bu delili oluşturduklarını ifade eder. Filozoflara göre "eğer hallerin değişmesi bedenin bütün parçalarına arız olması durumu kabul edilemez. Çünkü bazı parçaların değişmediği bir gerçektir. O halde bu parçaların nefs olması gereklidir. Bu delile karşı bedenin aslî unsurları mahiyetçe benzerdir ve bu parçalardan herhangi biri hakkında caiz olan diğeri hakkında da câiz olabilir. Bu durumda bazı parçalara değişim arız olur diğerlerine olmazsa bu tercih edicisiz tercih olur" ifadesiyle aynı çelişkiyi barındırır. Bu ifadelere karşı Ali Tûsî mahiyetin benzediği durumda bir şey hakkında olması mümkün olan şeyin başka bir şey için de olmasının mümkün olabildiğini ifade etmektedir. Fakat vâki olma durumu farklıdır. Bir şey için vâki olan başka bir şey için vâki olmayabilir. Bu durumda tercih edicisiz tercih kabul edilemez. Bazısının değil de bazısının fâili muhtarın tercih etmesiyle değişmesi veya diğer mümkünlerdeki gibi başka bir sebeple değişmesi niçin mümkün olmasın? Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 304.
[258] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 110-111.

olabileceğini göstermeye çalışmasıdır. Bunu göstermeye çalışmasındaki amaç nefsin bedende bulunabilmesine imkân aralayacak ontik zemini inşa etmek istemesidir.

Gazzâlî'ye baktığımızda o, bu delile eleştiri mahiyetinde bazı örnekler getirerek konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Gazzâlî, insanın büyüdüğü takdirde bile bazı parçalarının değişmediğini açıklamaktadır. Zira ağaçta yıllar geçse de değişmeyen parçalar bulunmaktadır. İnsanın da aynı şekilde doğduğundan itibaren değişmeyen bazı parçaları bulunmaktadır.[259] Bir örnek verilmesi gerekirse bir kaba bir litre su döküldüğü düşünülsün. Aynı yere bu su ile karışacak bir litre daha su dökülsün. Sonra bu kaptan önce bir litre su alınsın daha sonrasın da ise bu kaba tekrar başka bir litre su dökülsün. Bu işlem bin defa tekrarlansa bu kapta ilk defa koyulan bir litre sudan damlaların olduğunu ifade edilmesi gereklidir. Bu durumda gıdanın vücuda girmesi ve beden parçalarının yok olması suyun eklenip çıkarılmasına benzemektedir.[260]

Filozoflar bu delilde insan bedeninin değiştiği fakat insanî nefsin değişmediğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca filozoflar bedenin maddî yapılardan oluşup değiştiği buna karşı insanî nefsin maddî yapılardan mücerret olduğunu savunmuşlardır. Fakat Hocazâde ve Gazzâlî bedenin tümüyle değişen unsurlardan oluşmadığını ifade etmişlerdir. Bu durumda biz bir arkadaşımızla yıllar sonra karşılaştığımızda onu tanımamızın sebebi değişmeyen bedenin parçaları olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda Hocazâde ve Gazzâlî'ye göre bu delil insanî nefsin beden olmamasını kanıtlamamaktadır.

3.4. Üçüncü Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi

Hocazâde nefsin hulûlü ile ilgili delilleri üç bölüme ayırarak incelemiştir. İlk delilde nefsin bedenin organlarından birine hulûlünü değerlendirmiştir. Önceki iki bölümde Hocazâde'nin görüşlerinin, Fahreddin Râzî'nin filozofları eleştiri sistemiyle benzediğine odaklanılmıştı. Bu bölümde yaptığımız tespitlere göre Hocazâde ile Râzî'nin, birbirlerine tamamen zıt düşüncede olduklarını ifade edebiliriz. Bunun kanıtı ise Râzî'nin birinci bölümdeki filozofları uçan adam metaforundaki eleştirilerini değerlendirmek olacaktır. Râzî bu metaforun nefsin mahiyetiyle ilgili bir kanıt

[259] İbn Rüşd de bu delilin eski filozoflardan kalan ve değersiz bir delil olduğunu belirterek Gazzâlî'nin eleştirilerini haklı bulmaktadır. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 322.
[260] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 392.

getiremediğini ancak bu delilin insanî nefsin bedenden farklı bir cevher olduğunu kanıtladığını ifade etmişti. Râzî'nin kitapları dikkate alındığında nefsin insan bedeninde bir organ ya da bedenin tümü olarak düşünüldüğü konusunda belirsizlik olduğu gözlemlenmiştir. Hocazâde ise insanî nefsin bedenin organlarından birine hulûlünü mümkün görmektedir. Bu bağlamda Hocazâde bu delili eleştirirken Gazzâlî'nin eleştirilerinden faydalanarak kendi ifadeleriyle onun çizgisinde eleştiriler yapmıştır. Aralarında bazı farklılıklar olsa da sonuç olarak benzer görüşlere sahiplerdir.

İkinci delil olarak Hocazâde nefsin bedenin bütününe hulûl etmesini değerlendirmiştir. Hocazâde bu delilde de Gazzâlî çizgisini korumuş ve onun değerlendirmelerine benzer ifadelerle filozofları eleştirmiştir.

Hocazâde bu bölümün son delili olarak ruhun cisim olma ihtimalini incelemiştir. Bu delilde de Hocazâde ve Gazzâlî aynı görüştedir. Gazzâlî bu delili incelerken kendine has örnekler vererek filozofları eleştirmiştir. Hocazâde ise Gazzâlî'nin bu eleştirilerini bir sistem dâhilinde ele alarak, bilimsel bir üslup kazandırmıştır.

4. Aklî Güç ve Fiilleriyle İlgili Deliller

Filozoflara göre aklî güç, insanî nefsi, bitki ve hayvan nefslerinden ayıran en temel yetidir. Bu yeti sayesinde insan bilgiyi elde eder ve yetkinleşebilir. Biz bu başlık altında iki tane delile yer vereceğiz. Birincisi aklî gücün fiillerinin çokluğu, ikincisi ise aklî gücün sonsuz fiilleridir.

4.1. Aklî Gücün Fiillerinin Çokluğu

Aklımızın zorlanarak öğrendiği bilgileri düşündüğümüzde buna matematikteki integral konusunu örnek verebiliriz. Bu konu öğrenildikten sonra daha kolay konuları öğrenme hızı nasıl olur? Kolay konular daha yavaş mı yoksa daha hızlı mı öğrenilir? Filozoflar kişinin daha hızlı ve kolay öğreneceğini aklî güce herhangi bir yorgunluğun ilişmediğini ifade ederlerken, Hocazâde ise **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde filozofları aklî güce yorgunluğun ilişmesinin mümkün olduğunu belirterek onları eleştirmiştir.

Hocazâde'nin aktardığına göre filozoflar, aklî gücün fiillerinin tekrarıyla ve çokluğuyla zayıflamayacağını aksine güçleneceğini ve daha da keskinleşeceğini ifade ettiler. Bunun aksine filozoflara göre cismanî güçleri, fiillerinin çokluğu ve tekrarı

zayıflatır. Sonuç olarak aklî gücün cismanî bir güç olmadığı ifade edilebilir. Küçük bir çocuğun çok çalıştığında onun ayrıntılı ilimleri ve yakînî bilgiyi kazanmasının kolaylaşabilir. Çocuk büyüdüğünde tecrübe sahibi olabilir ve kıyas yapabilir. Oysa cismanî güçlere fiillerinin çokluğu sebebiyle yorgunluk erişebilir. Güneş ışığına baktıktan sonra görme gücünün zayıf ışıkları görememesi, duyma gücünün şiddetli gök gürültüsünü duyduktan sonra zayıf sesleri işitememesi ve güçlü kokuları koklayan koklama gücünün zayıf kokuları algılayamaması örnek olarak verilebilir. Bu durumda aklî gücün zâtı gereği diğer cismanî güçlerden daha kuvvetli olduğu, fiillerini gerçekleştirirken ona yorgunluk ilişmediği ifade edilmelidir. Sonuç olarak aklî güce yorgunluk ilişmezken bedensel güçlere konumları gereği güçsüzlük ve yorgunluk ilişebilir. Bu durumda aklî gücün bir konumu bulunmayıp o maddeden mücerrettir.[261]

Bu delile karşı Hocazâde, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'nin delilleriyle itiraz edilebileceğini aktarır. Hocazâde'ye göre aklî güç diğer güçlerden tür olarak farklıdır. Tür açısından farklı durumlar hükümlerde ortaklık gerektirmez. Aklî gücün bazı fiillerinin tekrarı mümkün olmakla birlikte, bu fiiller bazen aklî gücü yorabilirken bazen de yormaz.[262] Filozoflar tarafından aklî gücün fiilleriyle yorulmadığı ve aklî gücün diğer cismanî güçlerden daha güçlü olduğunun niçin mümkün olmadığı sorulursa, onlara fiillerin tekrarıyla ortaya çıkan yorgunluğun idrak edilemediği cevabı verilebilir. Aklî gücün diğer cismanî güçlere göre anlayışı daha yetkin ve idraki daha mükemmeldir. Fakat bu alışkanlıklarla ve tecrübelerle olur. Bu sebeple aklî güce yorgunluk ilişebilir.[263] Bu durumda Hocazâde'ye göre aklî güce yorgunluğun ilişmesi kabul edilirse insanî nefsin konumunun olmadığı ve onun maddeden mücerret olmadığının kabul edilmemesi gerekir.

Gazzâlî cismanî güçlerin hepsini, fiillerinin zayıflatmadığını ifade ederek filozofları eleştirmiştir. Zira ona göre fiillerin çokluğu bazı cismanî duyu ve organları zayıflatırken, bazı hareket türünü ise zayıflatmaz.[264] Bu durumda nefsin fiillerinin

[261] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 109.
[262] Ali Tûsî de bu delilde Hocazâde ile aynı görüştedir. Ali Tûsî hareket edilemeden önce adele ve sinirlerde bulunan sertliğin hareket edildikçe açılması ve bu zorluğun giderilmesi gibi nefsin durumunun da bu şekilde olabileceğini ifade eder. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 310.
[263] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 109-110.
[264] İbn Rüşd sûretin bulunduğu her mahalin zorunlu olarak cismanî olduğunu ifade etmektedir. Bu durumun tersi yani her cismanî nefsin kendisinden elde edilen sûretten etkilenebilmesi de mümkündür. Cismin etkilenmesi ise bu cismin karışması ölçüsündedir. Bunun sebebi her oluşun bir dönüşümün sebebi olmasıdır. Eğer sûret dönüşüme uğramadan cisimde bulunursa kendisinden var oluşu sırasında mahallin etkilenmediği bir cismanî sûret bulunabilirdi. İbn Rüşd, **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife**, s. 320.

çokluğunun onu zayıflatmadığının ifade edilmesi, onun maddeden mücerret olmasını gerektirmez.[265]

Hocazâde ve Gazzâlî, bu delilde aklî gücün fiillerinin çokluğunun, onu zayıflatmadığına dair yaptıkları eleştirilerde bu durumun mümkün olmadığını dile getirerek filozofları eleştirmişlerdir. Zira Hocazâde'ye göre aklî güç alıştırmalarla gelişirken yorulabilir. Gazzâlî ise cismanî güçlere her zaman yorgunluğun ilişmediği bu sebeple de aklî güçle arasında fark bulunmadığına vurgu yaparak, insanî nefsin maddeden mücerret olduğu söyleminin mümkün olmadığını dile getirmektedir.

4.2. Aklî Gücün Sonsuz Fiilleri

İnsan sonsuz sayıdaki aklediliri düşünebilir mi? Bu sonsuz sayıdaki idrak edilirlerin akledilmesi aklî gücü kuvvetlendirir mi? Filozoflar bu sorulara olumlu cevap verirken aynı zamanda aklî güçle cismanî güçlerin farkına da işaret etmişlerdir. Bu durumda aklî güç sonsuz fiilleri yaparak güçlenirken cismanî güçler sonsuz fiillere güç yetiremezler ve bu fiillerin çokluğu sebebiyle mizaçları bozulabilir. Fakat Hocazâde **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde aklî gücün sonsuz fiillere güç yetirmesi kabul edilirse cismanî güçlerin de sonsuz fiillere güç yetirebileceğini ifade ederek filozofları eleştirmektedir.

Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde geçen filozofların ifadelerine göre aklî güç sonsuz fiillerle güçlenirken, cismanî güç sonsuz fiillerle güçlenmez. Meseleye güçlenme açısından bakıldığında aklî güç ile cismanî güçlerin farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çıkarıma göre aklî gücün bir konumu olmayıp o, maddeden mücerret bir güçtür.[266]

Hocazâde aklî gücün tek bir fiille bile güçlenemeyeceğini ifade etmekte buna binaen aklî gücün sonsuz fiillerle güçlenemeyeceğini belirterek filozofları eleştirmektedir. Çünkü akletmek, nefsin, vâhibü's suverden aklî sûretleri kabulünden ibarettir. Bu durum fiil yapmak değil etkilenmedir.[267] Bu durumda Hocazâde kendisinin

[265] Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 388.
[266] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 113.
[267] Ali Tûsî insanî nefsin fiil yetisinin olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü her şeyin fâili Yüce Allah'tır. Ali Tûsî'ye göre düşünme etki değil etkilenmedir. Ali Tûsî de Hocazâde gibi nefsin Mebde-i Feyyâzdan sûretleri ve arazları kabul ettiğini ifade eder ve bu sonsuzdur. Eğer filozoflar düşünme faaliyetinin bir sınırı olmadığını ifade edelerse bu Ali Tûsi'ye göre kabul edilir. Cismanî yetilerde sonsuz fiillere güç yetirebilir.

filozoflar tarafından aklî gücün sonsuz etkilerle güçlenmesinin mümkün olduğu bağlamında eleştirilebileceğini belirtmektedir. Filozoflar sonsuz etkilerle güçlenenin sadece aklî güç olduğunu ve cismanî güçlerin sonsuz etkilerle güçlenemeyeceğini savunmuşlardır. Hocazâde cismanîlerin felekî cisimlere ilişen nefsler gibi sonsuz etkilerle güçlenebildiğine işaret ederek cismanîlerin de sonsuz etkilerle güçlendiğini savunmaktadır. Ayrıca Hocazâde, insanî nefsin tek bir vakitte sonsuz fiiller yaparak güçlenmesini kabul etmez. Çünkü vicdanî bilgilere odaklanıldığında tek bir defada çok olan bilgilere yönelmek zorlaşır. Filozoflar, insanî nefsin fiili yaptıktan sonra gücüne bir sınır çekilemeyeceğini savunurlarsa bu kabul edilebilir. Fakat cismanî güçlerin de aynı şekilde sonsuz fiillere güç yetirebileceği belirtilmelidir. Örnek olarak hayalî gücün şekilleri hayal etmesinde bir sınır çizilememesi verilebilir.[268]

Aklî gücün sonsuz fiillerle güçlendiği, cismanî gücün sonsuz fiille güçlenmediği söylemi doğru değildir. Hocazâde felekî nefslere uyan cismanîlerin sonsuz hareketleri yapmaya güç yetirebileceklerini ve bu hareketle güçleneceklerini ifade etmektedir. Onlardaki sonsuz fiilleri yapabilme istidadı felekî nefsin mufârık akıllardan taşmasıdır. Bu durumda bu nefslere uyan cismanîler de sonsuz fiilleri yaparak güçlenebilir.[269] Bu ifadelerden cismanî gücün aklî güce uyduğu, aklî gücün sonsuz fiillerle güçlenmesi durumunda cismanî güçlerin de sonsuz fiillerle güçlenebildiği sonucu çıkarılabilir.

Hocazâde'nin aktardığına göre filozofların görüşleri, insan bedeniyle aklî gücün keskin bir ayrımına dayanmaktadır. Fakat nefslerin var olabilme dayanakları cisimlerle ilişkili olmalarıdır. Bu durumda insanî nefs ile beden arasında keskin bir ayrım yoktur. Hülâsa aklî güç ve cismanî güçler arasında da bir ayrım yoktur. Yani aklî güç sonsuz fiillerle ne kadar güçlenirse cismanî güçlerden hayalî ve vehmî güç de o kadar güçlenebilir. Sonuç olarak aklî güç ve cismanî güçlerin birbirinden farklı olmaları dolayısıyla aklî gücün maddeden mücerret olması tam olarak kanıtlanamamıştır.

Felekî nefslere uyan cismanî yetilerin sonsuz hareketlere güç yetirebilmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Ali Tûsî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 309.

[268] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 113.

[269] Hocazâde, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 114.

4.3. Dördüncü Bölümdeki Delillerin Değerlendirilmesi

Hocazâde bu bölümde iki tane delil ele almıştır. Birinci delil aklî gücün fiillerinin çokluğu ile ilgilidir. Biz bu delillerin değerlendirmesini yaparken Hocazâde'nin, Fahreddin Râzî'nin zihnin işlevleri anlayışından etkilendiğini gözlemlemekteyiz. Râzî çok olan akletme eyleminin zihin tarafından yapıldığını[270] zihnin ise iç ve dış duyuları kapsadığını ifade etmektedir.[271] İç ve dış duyuların Meşşâî düzlemde cismanî boyutu olduğunu ifade etmeliyiz. Yani Râzî'ye göre birden çok akletme fiilini cismanî bir cevher gerçekleştirebilmektedir. Hocazâde'de Râzî'ye ek olarak aklî sûretin çokluğunun insan zihninin cisim olabileceği için, yorulabileceğini savunmaktadır. Ayrıca bu fiillerle yorulan insan zihni cismanî bir cevher olabilmektedir.

İkinci delil olarak Hocazâde'nin ele aldığı aklî gücün sonsuz fiillerinin sadece onun **Tehâfüt**'ünde geçtiğini söyleyebiliriz.

Değerlendirme

Bu bölümde dört ana başlıkta incelediğimiz delilleri tezimizin ekseninde Hocazâde olduğu için onun eserinin sistematiği bağlamında ele aldık. Bu sebeple öncelikle Hocazâde'nin kitabındaki ifadeleriyle İbn Sînâ'nın insanî nefsin mücerret olduğuna ilişkin çeşitli iddialarını sonrasında ise Hocazâde'nin bu delillere yaptığı tenkitleri aktarıldı. Ardından Gazzâlî'nin eleştirileri ele alınarak Hocazâde'nin tenkitleriyle arasındaki görüş ve ifade farklılıkları belirtildi. Bu bölümde Gazzâlî ve Hocazâde'nin temel iddialarının insani nefsin mücerretliğine dair getirilen delillerin bu nefsin gayri-maddî olmasını kanıtlmadığı üzerinedir. Yani onlar insanî nefsin mücerretliğinin bu delillerle kanıtlanamayacağını savunur. Hülasa bu eserleri bağlamında onların insanî nefsin maddeden mücerret olmasını ya da olmamasını savundukları tam olarak belirlenemez. Kesin kanaate varmak için müelliflerin diğer eserleri de araştırılmalıdır.

[270] İsmail Hanoğlu, "Fahruddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi" (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, 2009, s. 173.

[271] Zihnin iç ve dış duyuları kapsaması onun hem bilgiyi elde etme sürecini hem de bilgilerin depolanmasıdır. Bu anlamda nefsin bilen özne olarak nitelendirilmesinin temelinde zihin bulunmaktadır. Hasan Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", s. 100.

Bizim tezimizin kapsamını aşacağı için bu eserlerdeki görüşleri araştırmayı uygun görmüyoruz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HOCAZÂDE'NİN OSMANLI TEHÂFÜT GELENEĞİNE İNSAN NEFSİ BAĞLAMINDA ETKİSİ

HOCAZÂDE'NİN OSMANLI TEHÂFÜT GELENEĞİNE İNSAN NEFSİ BAĞLAMINDA ETKİSİ

Bu kısma kadar Hocazâde'nin ve Gazzâlî'nin insanî nefsin mücerretliği bağlamında getirilen delillere dair yaptıkları tenkitler ele alınmıştır. Bu bölümde ise Hocazâde'den sonraki Osmanlı Tehâfüt geleneği bağlamında insanî nefsin mücerretliği sorunu incelenecektir. Son bölümde bu konunun ele alınmasının amacı, Hocazâde'nin Osmanlı Tehâfüt geleneğine insanî nefs konusu özelinde etkisini araştırmaktır. Bu sebeple günümüze ulaşan ve sahiplerine ait olduğu konusunda belirsizlik bulunmayan Tehâfütlere yer vereceğiz. Bu bölümde yukarıdaki kriterleri de dikkate aldığımız için Hekimşah Muhammed el-Kazvînî'nin (ö. 929/1523'ten sonra), Abdulvahhab b. Abdurrahman b. Ali el-Amasyâvî Müeyyedzâde'nin (ö. 922/1516) ve Yahya b. Ali el-Konstantîn Nev'i Efendi'nin (ö. 1045/1635) eserleri hakkında kesin bir bilgi sahibi olunmaması[272] sebebiyle, bu Tehâfütlerin içeriğine yer verilmeyecektir. Muhyıddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî er-Rumî el-Hanefî, Kemâlpaşazâde ve Mehmed Emin Üsküdârî'nin Tehâfütleri araştırma dâhilindedir. Fakat Karabâğî ve Kemâlpaşazâde'nin eserleri incelendiğinde onların insan nefsinin mücerret olması sorununa Tehâfütlerinde yer vermedikleri görülmektedir.[273] Bu sebeple biz de tezimizde Karabâğî ve Kemâlpaşazâde'ye yer vermeyeceğiz.

1. MEHMED EMİN ÜSKÜDÂRÎ

Kelam geleneğine mensup olan Üsküdârî, esas itibariyle Tehâfüt meselelerine dair yazdığı **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**'sında filozofların delillerine ve görüşlerine karşı

[272] Ömer Faruk Erdoğan, "Osmanlıda Kelam-Felsefe İlişkisi ve Tehâfüt Geleneği", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 2016, C. XIV, 28, s. 303-304, 313-314.

[273] Karabâğî ve Kemâlpaşazâde'nin eserlerinin içeriği incelendiğinde onların sadece Allah-âlemle ilgili meseleleri inceledikleri görülmektedir. Bunun için bkz. Abdurrahim Güzel, **Karabâğî ve Tehâfüt'ü**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991 ve Kemâlpaşazâde, **Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-felasife li Hocazâde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

olduğu ifade edilebilir. Üsküdârî'nin eseri bir özet mahiyetinde olması bakımından şekil ve içerik itibariyle Hocazâde'nin eserinin bir uzantısı sayılabilir.[274] Fakat bununla birlikte onun bu mezkûr eseri, müellifin bazı tercihlerini içermektedir. Bu yüzden onun Tehâfüt meselelerine dair yaptığı tercihler, bir tavır ve kanaat sahibi olduğunu göstermektedir. Bu durum, onun eseri yazmadaki amacını ifade ederken de açığa çıkmaktadır. Nitekim O, **Telhîs**'in girişinde Hocazâde'nin eserini, tafsilata girmesinden ve faydasız bilgiler içermesinden dolayı eleştirmektedir. Bu sebeple kendi eserinin muhtevasına, gerekli olmayan tafsilatı dâhil etmeyeceğini, sadece en kuvvetli delil ve cevapları ele alacağını ifade etmektedir.[275]

1.1. Telhîsü Tehâfüti'l-hukemâ'da İnsanî Nefs

Üsküdârî, kendisinden önceki Tehâfüt yazarı âlimlerin ele aldığı delilleri üç başlıkta değerlendirerek özetlemiştir. Birinci delilde akledilirler-konum ilişkisini, ikinci delilde küllî kavramının idrak edilmesini ve son olarak üçüncü delilde insanî nefsin kendisini ve idrak ettiklerini idrak etmesinin keyfiyeti bağlamında filozofları eleştirmiştir. Bu sebeple bu başlık altında Üsküdârî'nin filozoflardan aktardığı görüşler ve onun eleştirileri ele alınacaktır.

1.1.1. Akledilir-Konum İlişkisi Bağlamında İnsan Nefsinin Mücerretliği

Bu delilde, Üsküdârî'nin, filozofların akledilir-mahal ilişkisini, insanî nefsin mücerretliği bağlamındaki görüşlerini değerlendirmesi ve onları eleştirmesi incelenecektir. Öncelikle filozofların görüşleri ele alınacak ardından Üsküdârî'nin **Tehâfüt**'ünde geçen tenkitlerine yer verilecektir.

Üsküdârî'ye göre filozoflar insanî nefsin mücerretliğini kanıtlamak için akledilir-konum ilişkisini incelemişlerdir. Filozofların akledilirleri, konum açısından farklı parçalara bölünen ve bölünmeyen olarak ikiye ayırdıkları söylenebilir. Filozoflara göre bir kısım akledilirler konum itibariyle farklı parçalara bölünmez. Bu bağlamda bazı akledilirlerin konum itibariyle farklı parçalara bölünürse, bütün akledilirlerin konum

[274] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 21-22.
[275] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 62.

itibariyle bölündüğünün ifade edilmesi gerekir. Bu durumda filozoflar bölünmenin, ya bilfiil ya da bilkuvve olarak gerçekleşmesi gerektiğini savunmaktadır.[276]

Akledilirler bilfiil olarak bölünürse konum itibariyle birbirinden farklı bu parçaların akıldan elde edilmesi gerekir. Akıldan elde edilen her şeyin akledilir olması gerekir. Böylece akledilirlerin hepsi için konum itibariyle farklı parçaların birleşmesiyle oluştuğu düşünülebilir. Bu parçaların da kendi içinde konum itibariyle farklı parçalardan oluştuğu ifade edilmelidir. Bu durumda parçanın parçasının parçası şeklinde sonsuza giden bir teselsül oluşur. Aklî sûretlerin durumu bu bağlamda düşünülürse onların bilfiil olarak bu sonsuz parçaları kapsaması gerekir. Zihnin de işlevi gereği bu parçaları kavraması gerekir. Fakat filozoflara göre zihnin bu parçaları bir defada kavraması mümkün değildir. O halde zihnin işlevini yerine getiremediği ifade edilmelidir. Oysa bu durum doğal olarak imkânsızdır. Böylece akledilirlerin bilfiil olarak konumda farklı parçalara bölünmesinin imkânsız olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca çokluğun içinde sonlu veya sonsuz bilfiil olarak "bir" bulunmaktadır. Zira her çokluk birliklerden oluşur. "Bir" ise ne konum itibariyle ne aslı itibariyle bölünür. Söylenmek istenilen şey, birin bölünmemesiyle birlikte akledilirlerin de konum itibariyle bilfiil parçalara bölünmemesidir.[277]

Filozoflar, bölünmenin, bilfiil olmadığını savunmalarının yanı sıra bilkuvve olma ihtimalini de mümkün görmemektedir. Bölünmenin bilkuvve olduğu düşünülürse bu parça ya mahiyet açısından benzemez ya da benzer. Mahiyet bakımından birbirinden farklı parçalar olsaydı bu parçaların bilfiil elde edilmesi gerekirdi. Fakat bilfiil bölünmenin mümkün olmadığı yukarıda geçmişti. Böylece mahiyete benzemesi açısından akledilirlerin bilkuvve birbirinden farklı parçalara bölünmesi de mümkün değildir.[278]

Bilkuvve parçaların mahiyet açısından birbirine benzemesi de imkânsızdır. Çünkü bu parçalar kendilerinden oluşan aklî cüz'îlerin tamamına da benzer. Bu parçaların her biri, aklî sûretin tamamının akılda meydana gelmesi gibi akılda meydana gelir. Bu durumda, mahiyetin tamamının meydana gelmesi, parçalardan sadece birinin meydana

[276] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 250.
[277] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 250-252.
[278] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 252.

gelmesiyle gerçekleşir. Böylece akletme işlevi için tek bir parçanın olması yeterlidir. Akletmenin, bu şekilde olmadığı bilindiğine göre idrak için diğer parçaların da mutlaka bulunması gerekir. Sonuç olarak aklî parçaların tamamının olması ya da olmaması düşünüldüğünde mahiyette fazlalık veya eksiklik meydana gelir. Böylece bu aklî sûret parçaları fazlalık ve noksanlığa maruz kaldığı için maddî arazlardan mücerret olamaz. Bu durumda bilkuvve olarak bölünen parçaların mahiyete benzemesi imkânsızdır. Netice olarak bölünen parçaların bilkuvve bölünmesi imkânsızdır.[279]

Keza filozoflar, akledilirlerin konumunun da bölünmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu konum, aklî sûretlerin mahalli olan nefstir. Eğer aklî sûretlerin mahalli olan nefs, farklı parçalara bölünseydi, sûretlerin de farklı parçalara bölünmesi gerekirdi. Çünkü konum, parçalara bölündüğünde o mahalde bulunanın da aynı şekilde bölünmesi gerekir. Filozoflara göre bu durum cisim ve cismanî hâller için geçerliyken nefs ve aklî sûretler için geçerli değildir. Böylece açığa çıkar ki nefs cisim olmadığı gibi cismanî bir hâl de değildir. Dolayısıyla nefs maddeden mücerret bir cevherdir.[280]

Filozofların iddialarını özetlemek gerekirse, öncelikle onlar, akledilirlerin bilfiil bölünmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü onlara göre bilfiil bölünme teselsüle sebep olur ve zihin cisim olursa sonsuz bölünen sûretleri kavrayamaz. İkinci olarak akledilirler bilkuvve olarak da bölünemezler. Bilkuvve parçalar ya mahiyete benzer ya da benzemez. Mahiyete benzemediği durumda bilfiil bölünme ortaya çıkar. Bilfiil bölünmenin mümkün olmadığı açığa çıkmıştı. Mahiyete benzediği durumda parçalar, fazlalık ve eksikliğe maruz kalır. Bu durumda aklî sûretler maddeden mücerret olamaz. Böylece aklî sûretlerin konumu olan nefs de maddeden mücerret olamaz. Yani aklî sûretlerin konumu olan nefs de bölünemez. Zira bu durumda o mahalde bulunan aklî sûretlerin bölünmesi gerekir. Cisimler konum itibariyle bölünürken maddeden mücerret olan aklî sûretlerin mahalli olan nefsin bölünmesi mümkün değildir.

Üsküdârî, filozofları eleştiri mahiyetinde, akledilirlerin bilkuvve benzer parçalara bölünebileceğini iddia etmektedir. Filozofların, akledilirlerin bilkuvve mahiyete benzer parçalara bölünmesi durumunda "aklî sûret fazlalık ve eksikliğe maruz kalır" ifadelerine

[279] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 252.
[280] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 252.

karşı Üsküdârî, aklî sûretin zat bakımından fazlalık ve eksikliğe maruz kalmayacağını fakat aklî sûretin nefse hulûlü bakımından bunun mümkün olduğunu belirtir. Yani Üsküdârî'ye göre aklî sûretin, fazlalık ve eksiklik gibi arazlardan mücerret olmasının zorunluluğu yoktur. O, aklî sûretin sadece duyusal parçaların madde ve arazlarından tecerrüt etmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir.[281]

Filozofların "bilkuvve olarak parçalara ayrılan bilfiil bir olmalı bu bir olanın da bölünmesinin imkânsız olduğu" şeklindeki görüşleri, Üsküdârî tarafından kabul edilmemektedir. Ona göre aklî sûretin bir olması ve konum itibariyle farklı parçalara bölünmemesi, zâtı açısından da bölünmediği anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle aklî sûretin mahallinin zâtı açısından farklı parçalara bölünmesi mümkündür.[282]

Üsküdârî'ye göre filozofların "noktanın çizgiye olan hamli zâtı açısından değil, başka bir tabiat açısındandır. Yani bu yükleme sonlu olmak ve kesilme itibarıyladır. Zira bölünen bir şeye yüklenen şey zâtı açısından ise o şeyin de bölünmesini gerektirir. Fakat zâtı bakımından değilse bölünme gerekmez. Bu durumda aklî suret, nefse zâtı açısından hulûl eder ve nefsin bölünmesiyle aklî sûret de bölünür." ifadesine itiraz edebileceklerini belirtir.[283] Fakat Üsküdârî, buna karşı aklî sûretlerin nefse hulûlünün zâtı itibariyle değil, başka bir tabiatla olmasının mümkün olduğunu belirterek çizgi ve nokta örneğinde olduğu gibi nefsin bölünmesiyle aklî sûretin de bölünmeyeceğini savunmaktadır. Ayrıca mahalli, konum açısından farklı parçalara bölünenin hulûl edenin de bölünmesinin kabul edilmesi durumunda bile nefsin, aklî sûretlerin mahalli olduğunu kabul etmemektedir. Üsküdârî'ye göre filozofların iddia ettiği durum yalnızca onların idrak tanımından kaynaklanmaktadır. Zira onlara göre idrak, malumun sûretinin bilende resmedilmesidir. O, bu tanımı reddetmektedir. Çünkü ona göre idrak, sûretin nefse değil, başka bir mücerrede irtisam ederek nefsin eşyayı keşfetmesidir. Böylece nefs kendi tabiatına uygun olan cüz'îyyatı aletleriyle idrak eder.[284]

Üsküdârî, önce filozofların idrak tanımı ve anlayışlarını bahse konu etmiştir. Bu doğrultuda onların görüşlerini insanın bilgiyi elde etmesi bağlamında değerlendirmiş ve

[281] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 254.
[282] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 254.
[283] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 254-256.
[284] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 256.

ardından insanî nefsin mücerret olması yönündeki görüşlerini eleştirmiştir. Onun belirlemesine göre filozoflar ilmi, huzurî ve husulî olarak ikiye ayırmıştır. Bu ayırıma göre kişinin kendisi ve özellikleri dışındaki bilgiler husûlîdir. Filozoflar, husûlî idrakle elde edilen sûretlerin hâricî varlığının olmadığını iddia etmiştir. Bu varlıkların bir kısmı mümkün diğer bir kısmı ise imkânsız kategorisindedir. Salt yokluk ise sıfatlarla nitelenemeyen ve varlığı sadece zihinde olan varlıklardır.[285] Üsküdârî, filozofların bu görüşlerinin, yukarıda ifade edilen bazı kategorilerin varlıklarını kanıtladığını, fakat zihindeki varlıklarının kanıtlamadığını ifade etmektedir. Örneğin zihnimizde olmayan fakat faal akılda olan şeyler bu kabildendir. Zira bu durumda idrak, faal akılda olan bu varlığa yönelir, onu idrak eder, ayırır ve sübûtî sıfatlarla hüküm verir.[286] Üsküdârî'nin yukarıdaki ifadelerinden mümkün ve imkânsız olarak ayrıştırılan varlıkların yanı sıra, zihinde veya faal akılda mevcut olan bir takım varlıkların olduğu görüşündedir.

Üsküdârî'ye göre filozoflar "bu şeylerin varlıkları yoksa bunları ya daima idrak ederiz ya da asla idrak etmeyiz. Şayet bunlar bir zaman diliminde idrak edilip başka bir zaman diliminde idrak edilemiyorsa bu idrak etme, tercihinin nasıl gerçekleşeceğinin belirtilmesi gerektiği ve bu ifadelerin sonucunda ise tercih ettiricisi olmayan bir tercihin vuku bulması gerektiği" şeklinde bir itiraz yapabilir.[287] Fakat ona göre bu itiraz isabetli değildir. Çünkü kişinin bu şeyleri idraki, nefsin onlara yönelmesiyle ve nefste bunların idrakine yönelik bir yeteneğin var olmasıyla ilgilidir. Eğer bu idrak yok olursa nefsin yönelmesi ve yetenek şartları yok olur. Ona göre bu idrakin olmamasının sebebi nefsteki irtisamın yokluğu değildir. Ayrıca aklî sûretlerin de nefsin bir gücünde içkin olması mümkündür.

Burada belirtmek gerekir ki, Üsküdârî idrakle ilgili görüşlerini bu noktaya kadar getirip, daha fazla ayrıntıya girmemiştir. Onun başka bir açıklamada bulunmamasının sebebi, muhtemelen insanî nefsin mücerretliği ile ilgili kanıtın idrak meselesinden elde edilemeyeceğini düşünmesidir.

Üsküdârî bütün cismanî güçlerin ve dolayısıyla cismanî güçlerde bulunan sûretlerin de bölündüğünü kabul etmemektedir. Buna göre nefs cisim olsa da ondaki

[285] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 256.
[286] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 256.
[287] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 258.

sûretler bölünmeyebilir. Üsküdârî bu düşünceden hareketle filozofların akledilirlerin ve konumunun bölünmediği delilinin, nefsin maddeden mücerret olmasını kanıtlamadığını savunmaktadır.[288]

Birinci Delilin Değerlendirilmesi

Üsküdârî, birinci delili filozofların iki bölümde incelediğini aktarmaktadır. İlk bölümde iki başlık altında değerlendirilebilir. Birincisi akledilirlerin bilfiil olarak bölünmesinin, ikincisi ise akledilirlerin bilkuvve olarak bölünmesinin imkânsızlığıdır. Son olarak filozoflar akledilirlerin mahalli olan nefsin de bölünmesini imkânsız görmektedir. Bu bağlamda Hocazâde ve Üsküdârî'nin Tehâfütleri incelendiğinde, onların da bu delili filozofların aktardığı sistem dâhilinde değerlendirdiği müşahede edilmektedir. Üsküdârî'nin birinci delil olarak ele aldığı akledilirlerin ve onun mahallinin bölünmesinin mümkün olmadığına dair ifadeler, Hocazâde'nin Tehâfüt'ünde de yer almaktadır.

Üsküdârî ve Hocazâde, aklî sûretlerin bilkuvve ve bilfiil benzer parçalara bölünmesini mümkün görmektedir. Filozoflar benzer parçalara bölünen aklî suretlerin, fazlalık ve noksanlığa maruz kalması sebebiyle bunun imkânsız olduğunu savunmaktadır. Fakat Hocazâde ve Üsküdârî, fazlalık ve noksanlığı aklî sûret için mümkün görmektedir.

Üsküdârî ve Hocazâde, akledilir-mahal ilişkisinde, filozofların mahallin bölünmesini mahalde bulunanın da böleceğine dair görüşlerini nokta-çizgi örneği bağlamında eleştirmektedir. Zira çizgi bölünse de onda bulunan nokta bölünmez. Hocazâde ve Üsküdârî, filozofların noktanın çizgide bulunmasını zatı açısından değil, son bulma ve kesilme açısından olduğu bağlamında bir itirazda bulunabileceklerini ifade etmektedir. Fakat bu itiraza karşı onlar aklî sûretlerin nefse zât açısından değil de başka tabiat açısından olsa bile her ikisinin de bölünmesini mümkün görmektedir.

Hocazâde ve Üsküdârî, son olarak bilgi-mahal ilişkisi bağlamında filozofların idrak tanımını eleştirmişlerdir. İnsanî nefsin mücerretliğini filozoflar, bilginin elde edilmesi düşünceleri bağlamında kanıtlamaya çalışmıştır. Onlar bilginin bölünmeyeceğini savunarak onun mahallinin de bölünmeyeceğini savunmuştur. Fakat

[288] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ** s. 258.

Hocazâde ve Üsküdârî, bilginin bölünmesinin onun mahallini de bölmesinde hiçbir sakınca olmadığını ileri sürmüştür.

1.1.2. Küllî Kavramının İdrak Edilmesi Bağlamında İnsan Nefsinin Mücerretliği

Bu başlıkta Üsküdârî'nin, filozoflar tarafından ele alınan küllî kavramı bağlamında insan nefsinin mücerretliği ile ilgili görüşlere getirdiği tenkit incelenecektir. Üsküdârî, öncelikle filozofların görüşlerine yer vererek onların bu konudaki düşüncelerini okuyucuya sunmaktadır.

Üsküdârî'ye göre filozoflar kişinin küllî kavramını akledeceğini savunarak bu konudaki görüşlerini açıklamaya başlamaktadır. Filozoflara göre kişinin aklettiği küllînin, belirli konum, şekil ve miktar gibi maddî arazlardan mücerret olması gerekir. Çünkü küllî kavramı, farklı konumu, miktarı ve şekli olan bütün varlıklara yüklenebilir. Bu sebeple onun belirli konum, miktar ve şekli olamaz. Bunun için küllî sûretleri idrak eden insanî nefsin de belirli konum, miktar ve şeklinin olmaması gerekir. Filozoflar cisimlerin belirli konum, miktar ve şekli bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre onlar, insanî nefsin mücerret küllîlerin mahalli olması sebebiyle cisim olmadığını savunmaktadır. Netice olarak insanî nefs maddî arazlardan mücerret bir cevherdir.[289]

Üsküdârî'nin, filozofların, küllî kavramı ve akletmenin mahiyetiyle ilgili görüşlerini reddettiğini ifade edebiliriz. Üsküdârî'ye göre filozoflar küllî kavramının bütün maddî arazlardan zâtı açısından mücerret olması hakkındaki görüşleri doğrudur. Fakat bu mücerret küllîlerin cisim ve cismanî bir şeye hulûl etmesi imkânsız değildir. Zira küllînin, onun mahalli açısından maddî arazlarla birleşmesi gerekir. Bu birleşme, küllînin zât açısından maddeden tecerrüt etmesini engellemez. Bu minvalde o, küllînin mutlak olarak mücerret olmasını kabul etmez. Çünkü filozofların bu konudaki delilleri yeterince sağlam değildir. Küllînin, arazlardan zâtı açısından tecerrüt etmesi onun farklı konum, miktar ve şekille uyumunu engellemez. Zira küllînin bu arazlara sahip şahıslarla uyumu, herhangi bir mahalle hulûl etmesi açısından değil, zâtı itibariyledir.[290]

[289] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 258-260.
[290] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 260.

Üsküdârî, küllînin mutlak olarak mücerret olduğu kabul edilse bile filozofların akletme tanımının kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zira Üsküdârî'ye göre akletmek, akledilen sûretin nefse irtisamı değildir. Ona göre akletmek, şeylerin nefse inkişaf etmesidir. Ayrıca aklî sûret başka bir mücerrede hulûl edip nefs bu sûretleri oradan mülahaza da edebilir. Eğer "akletmenin, akledilenin sûretinin akledende hâsıl olması" ifadesi doğruysa, küllî kavramının bütün arazlardan mücerret olması kabul edilebilir. Fakat bu durum küllînin, siyahın cisme hulûl etmesi gibi hulûl etmesiyle mümkün olabilir. Fakat Üsküdârî, bunu mümkün görmez. Çünkü bu hulûlün başka türden hulûl olması gerekir. Bu başka tür hulûlde; külli, konum, miktar ve şekil itibariyle vasıflanması gereken arazlarla vasıflanmaz.[291] Üsküdârî aklî sûretlerin nefse hulûl etmesinin bu kabilden olması gerektiğini savunur. Yani nefs maddî arazlarla vasıflansa da küllî arazlarla vasıflanmayabilir.[292] Bu durumda aklın maddeden mücerret küllîyi idrak etmesiyle insanî nefsin mücerret olması kanıtlanamaz.

2. Delilin Değerlendirilmesi

Bu delilde Hocazâde ve Üsküdârî, filozofların "küllî" kavramının, insanî nefs tarafından idrak edilmesine yönelik görüşlerini eleştirmişlerdir. Filozoflara göre küllî, maddî ilintilerden soyutlanmış ve birçok şeye hamledilen manalardır. İnsanî nefs küllîleri idrak edebilir. Bu durumda maddî ilintilerden mücerret küllîyi idrak eden insanî nefsin de maddî ilintilerden mücerret bir cevher olması gerekir.

Hocazâde ve Üsküdârî, maddî arazlardan mücerret küllînin cisim veya cismanî bir hâlin idrak etmesini mümkün görmektedir. Başka bir ifadeyle onlara göre küllînin maddî arazlardan mücerret olması onu idrak eden mahallinde maddeden mücerret olmasını gerektirmez.

Üsküdârî de Hocazâde gibi filozofların idrak tanımını doğru bulmaz. Ona göre idrak, şeylerin nefste inkişaf etmesidir. Dolayısıyla şeylerin maddeden mücerret olması nefsin de ondan mücerret olmasını gerektirmez. Onlar insanî nefsin küllîyi idrak etmesini

[291] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ** s. 260-262.
[292] Üsküdârî duvara çizilmiş at ve hâricî at örneğini vererek bu durumu somutlaştırmıştır. Aklî sûretin nefse nispeti çizilmiş atın zatına nispeti gibidir. Böylece duvara çizilen at sûreti bizzat atın kendisi değil de sûreti veya hâricî atın gölgesiyse aklî sûretin de sûreti olduğu şeye nispeti bu şekildedir. Üsküdârî**, Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 262.

at sûretinin duvara çizilmesi ile tasvir etmiştir. Küllî olan aklî sûretin hakikatine nispeti, duvara çizilen at sûretinin atın zâtına nispeti gibidir. Bu durumda at sûreti, mücerret olsa da duvarın mücerret olması gerekmez. Bu örnekte olduğu gibi küllîler mücerret olsa da insanî nefs mücerret olmayabilir. Sonuç olarak bu delil de insanî nefsin mücerret olmasını kanıtlamaz.

1.1.3. İdraklerin İdraki Bağlamında İnsan Nefsinin Mücerretliği

Üsküdârî, bu delilde filozofların nefsin zâtını ve idrak ettiği şeyleri idrak edebildiğini fakat cisim ve cismanî güçlerin bu şekilde bir işlevlerinin olmadığı hususundan hareketle insanî nefsin maddî arazlardan mücerret olduğunu savunduklarını belirtir.[293]

Üsküdârî filozofları cisim ve cismanî güçlerle ilgili küllî bir hükmün verilemeyeceğini savunarak eleştirmiştir. Ona göre zâtını ve idraklerini idrak eden cismanî bir gücün varlığı ileri sürülebilir. Fakat onun belirlemesiyle filozoflar, iç ve dış beş duyunun kendini ve idraklerini akletmediğini savunmuşlardır. Bu durumda insanî nefs, mezkûr duyulardan soyutlanmış olacağı için o mücerret bir cevherdir. Fakat Üküdârî'ye göre bu örneklerle küllî bir hüküm çıkarılmamalıdır. Zira kendini ve idraklerini akleden cismanî bir güç olabilir. Çünkü cismanî güçler, birbirinden farklıdır. Örneğin cismanî güçlerde bitişiklik ilkesi arttıkça algı da artmaktadır. Fakat görme gücü hususunda bu durum söz konusu değildir. Zira görme gücü, ancak nesneleri algı mahalli içerisinde idrak edebilir. Bu örneğin açığa çıkardığı üzere idrak edenin kendi zatını ve idraklerini idrak etmesi onun maddeden mücerret olmasına bağlanamaz.[294]

3. Delilin Değerlendirilmesi

Üsküdârî de Hocazâde gibi filozofların insanî nefsin kendini ve idrak ettiklerini idrak ettiğini fakat cismanîlerin böyle bir özelliğinin olmadığını ifade etmektedir.

Üsküdârî filozofları eleştirirken tıpkı Hocazâde gibi cisimler hakkında filozofların küllî bir hüküm verdiklerini belirtir. Fakat bu hükmün kabul edilmemesi gerekir. Zira bu duruma hâricî ve bâtınî duyulardan örnek vererek bunun imkânsız olduğunu dile getirir.

[293] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 262.
[294] Üsküdârî, **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, s. 262.

Bütün duyu algılarında duyu organlarıyla nesnenin yakın olması gerekirken görme duyusu bu ifadenin dışında kalmaktadır. Çünkü görme duyusu ve nesnenin arasında belli bir uzaklığın olması gereklidir. Aksi takdirde sağlam bir görme idrakinden bahsedilemez. Bu bağlamda kendini ve idrak ettiklerini idrak eden insanî nefsin de mücerret olduğunun savunulması beklenemez. Zira görme duyusu diğer duyulardan farklılaşması ve küllî bir hükme engel olması gibi kendisini ve idrak ettiği şeyleri idrak eden nefsin de mücerret olması hakkında kesin bir ifade söylenemez.

Değerlendirme

Üsküdârî'nin **Telhîs**'ini incelediğimizde onun Hocazâde'nin ele aldığı on iki delil içinden üç tanesini tercih ederek değerlendirdiğini gözlemledik. Bu durum onun, Hocazâde'nin mutlak bir takipçisi olmadığını göstermektedir. Fakat onun **Telhîs**'ini incelediğimizde bu üç delilde Hocazâde'nin ifadelerini özetlediğini görmekteyiz. Bu husus hem Hocazâde'nin etkisini Üsküdârî'nin zihin dünyasında yansıması olduğunu göstermekte hem de onun Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ünde geçen gereksiz olarak adlandırdığı ayrıntılardan uzaklaşmakla farklı bir üslubunun olduğunu göstermektedir.

Bu durumda Tehâfüt'ün özeti olması dolayısıyla Gazzâlî'nin etkisi altında olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Üsküdârî'nin, Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ünden ve Fahreddin Râzî ile Nasırüddin Tûsî'nin ilgili konuya dair düşüncelerinden etkilendiği de belirtilmelidir.

SONUÇ

Tehâfüt geleneği, İslam düşünce tarihinde incelenmesi gereken en karakteristik tenkit sürecini kapsamaktadır. Bu gelenek İslam felsefe ve kelam tarihi için eleştiri mahiyetinde ifade edilen görüşler çerçevesinde düşünürlerin birbirinden etkilendiğine dair izleri belirgin bir şekilde taşıyan sistemdir. Tezimizin temelini oluşturan Hocazâde'nin görüşleri bu açıdan araştırıldı.

Hocazâde'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde on dokuzuncu meseleye konu olan insan nefsinin mücerretliği meselesinde zâhiren etkilendiği kişi Gazzâlî'dir. Gazzâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'sinde kaleme aldığı bu mesele onun filozofları eleştirmesiyle ortaya çıktığını savunmaktayız. Format olarak Hocazâde'nin Gazzâlî'nin eserinden etkilendiği açıksa da biz içerik olarak daha ziyade Fahreddin Râzî'den etkilendiğini düşünmekteyiz. Özellikle Râzî'nin **Şerhu'l İşârât**'taki ifadeleriyle Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ündeki görüşleri fazlasıyla benzerlik göstermektedir.

Hocazâde'nin filozoflara yaptığı eleştirilerde Râzî'den etkilendiğini ifade etmiştik. Bu benzerliği daha net ortaya çıkarmak için ikinci bölümü, kendi kanaatimizce oluşturduğumuz dört bölümde inceledik. İlk bölümde Hocazâde'nin filozofların iddia ettiği insan nefsinin bir olması durumunda bölünmeyeceği ifadelerine karşılık, bölünen bir çizgi olarak düşünülen akledilirlerin mahallinin bölünebileceğini mümkün görmektedir. Bu kastını ifade ederken bölünen bir çizgi olarak kabul edilen akledilirlerin mahallinin bölünmeyen noktaları kabul etmesinin mümkün gördüğü eleştirileri, Râzî'nin **Şerhu'l İşârât**'taki ifadelerinin çok benzeri olduğu görülmektedir. Ayrıca Hocazâde'nin akledilirlerin mahallinin bölünmesinde ve toplanmasında oluşan fazlalık eksikliğin akledilirlerin bölünmesini imkânsız hale getirmediğine dair eleştirilerinde de onun Râzî çizgisinde olduğunu bir kez daha görmekteyiz.

İkinci başlık olarak değerlendirdiğimiz Hocazâde'nin idrakle ilgili olan filozofların insan nefsinin mücerretliğine dair getirdikleri delilleri beş başlıkta değerlendirdik. Bu başlıktaki delillerde Hocazâde'nin yaptığı eleştirilerin ana eksenini "idrak" tanımı hususundaki farklılaşma oluşturmaktadır. Filozoflar idraki "akledende akledilenin mahiyetinin husûlü" olarak tanımlarken Hocazâde, Râzî gibi idraki husûl

kavramıyla değil, nispet kavramıyla tanımlamaktadır. İdrak tanımındaki husûl ve nispet kavramlarının tercihi sebebiyle oluşan bu anlaşmazlık Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ünde filozofların getirdiğini iddia ettiği beş delille ortaya konmuştur.

Başka bir bölümde incelediğimiz Hocazâde'nin aklî güçle ilgili filozoflara getirdiği eleştirilerde de Râzî çizgisini koruduğunu ifade edebiliriz. Hocazâde de Râzî gibi aklî gücün fiillerinin çokluğu ve sonsuzluğunun mümkün olmasının insan nefsinin cisim ya da cismanî olmasını engellemediğini savunmaktadır.

Buraya kadar Hocazâde'nin Râzî'nin etkisinde kaldığı gözlemlenmişti. Fakat Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ündeki insan nefsinin hulûlü ile ilgili delillerde onun Râzî'den çok farklı bir çizgide olduğunu ifade etmeliyiz. Hocazâde'nin insan nefsinin hulûlü ile ilgili yaptığı eleştirilerde daha çok Gazzâlî' ye yakınlaştığını belirtmeliyiz. Râzî hulûl olduğunda belirsizlik meydana geldiğini bu sebeple nefsin başka organlara hulûlünün mümkün olmadığını düşünürken, Hocazâde ve Gazzâlî hulûlün mümkün olduğunu savunmaktadır.

Hocazâde'nin etkilediği Tehâfüt yazarlarına geldiğimizde insan nefsinin mücerret olması meselesine sadece Üsküdârî'nin yer verdiğini görmekteyiz. Üsküdârî'nin **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**'sında geçen ifadelerin, Hocazâde'nin Tehâfüt'ündeki görüşleriyle benzerlik arz ettiğini söylememiz gerekir. Akledilirlerin mahallinin bölünmesi meselesinde Üsküdârî de Hocazâde gibi aklî sûretlere atfedilen fazlalık ve eksikliğin mümkün olduğunu ayrıca bölünmenin hem zâti hem de başka bir itibarla mümkün olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Üsküdârî küllîyi cismanî bir gücün idrak etmesinin mümkün olduğunu ifade ettiği görüşleriyle Hocazâde'nin bu konudaki itirazları benzerlik arz etmektedir. Üsküdârî de Hocazâde gibi insan nefsinin kendini ve idraklerini idrak etme işlevini, cismanî güçlerin de gerçekleştirebileceğini savunmaktadır.

Şunu ifade etmeliyiz ki, Hocazâde'nin **Tehâfüt**'ünü temel aldığımız çalışmamızda öncelikle ona kaynak teşkil eden simaları ele alıp, sonraki bölümlerde ise onun etkilerini göstermeye çalıştık. Bu hedefimize ulaşırken en önemli bulgumuz Hocazâde'nin Fahreddin Râzî'nin eserlerinden etkilenmesidir. Hülasa bu mesele bağlamında Osmanlı Tehâfüt geleneğine bütüncül bir bakış açısıyla yöneldiğimizde bu dönemde Fahreddin Râzî'nin etkilerini görebiliriz. Ayrıca Tehâfüt müelliflerinin insan

nefsinin mücerretliğine itiraz ettiklerini de söyleyemeyiz. Onlar insan nefsinin bu delillerle kanıtlanamayacağını savunmaktadır.

İnsan nefsinin mücerret olması meselesini Tehâfüt geleneği çerçevesinde incelediğimiz için Osmanlı düşünce tarihinde diğer geleneklere değinemedik. Bizim tezimiz kapsamını aştığı için çalışma alanımızı bu bağlamda daralttık. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda insan nefsinin mücerret olması sorunu çerçevesinde ortaya çıkardığımız Râzî etkisi Tehâfüt geleneğinin diğer meseleleri için de bir araştırma alanı olabilir. Ayrıca insan nefsinin mücerretliği sorunu diğer gelenekler çerçevesinde ele alınması Râzî'nin etkisi bağlamında araştırılabilir.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir: **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.

İbn Sînâ'da Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.

Altaş, Eşref: "Fahreddin Râzî'ye Göre İnsanın Hakikati ve Mahiyeti", **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, Editörler: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Aristoteles: **Ruh Üzerine**, çev: Ömer Aygün- Y.Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Atay, Hüseyin: "Nefs", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXXVII, sy.1, 1997, s. 4-5.

Baykal, Müderris Mirza Mesut: "İbn Sînâ: Nefsi Nâtıkanın Marifeti Hakkında", **Türk Tıp Tarihi Arkivi**, C. 2, sy. 7, 1938, s.70.

Bolay, Süleyman Hayri: **Osmanlı Düşünce Dünyası**, 3. bs, Ankara Akçağ Yayınları, 2017.

Coşkun, İbrahim: "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 7, sy.2, 2005.

Dağ, Mehmet: **İbn Sînâ Psikolojisi**, ed. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

Deniz, Gürbüz: **Kelam ve Felsefe Tartışmaları**, 2. bs, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Ebherî, Esîrüddin: Tahrîrü'd-delail fî Takrîri'l-mesâil, **Tashîh ve Tahkîk-i Risâle-i Tahrîru'd-delâil fî takrîri'l-mesâil eser-i Esîruddîn el-Ebherî**, th. Mehdî Azîmî, C:47, 2014.

Keşfü'l-hakâʾik fî tahrîri'd-dekâʾik, th. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: y.y, 1998.

"Telhîsü'l-hakâʾik", th. Hüseyin Çelik, Ebherî'nin Telhisü'l-hakaik Eserinin Tahkik ve Tahlili (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova: 2019.

Tenzîlü'l-efkâr fî Taʿdîli'l-Esrâr, Ragıb Paşa 00824.

el-Kefevî: Ebul Beka Eyyub, **el-Külliyât**, haz. Adnan Derviş, Muhammed Mısrî, 2. bs, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Gafarov, Anar, "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi", **İslam Araştırmaları Dergisi**, 19, 2008, s. 48.

Gazzâlî, Ebû Hâmid: **Tehâfütü'l-felâsife(Filozofların Tutarsızlığı)**, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Günaltay, Şemseddin: **Felsefe-i Ûla İsbâtı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri**, haz. Nuri Çolak, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Güzel, Abdurrahim: **Karabâğî ve Tehâfüt'ü**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Hanoğlu, İsmail: "Fahruddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Hocazâde, Muslihuddin: **Tehâfütü'l-felâsife**, Mısır: Matbaatü'l-İ'lâmiyye, 1302/1884.

İbn Manzûr: **Lisânu'l-Arab**, th. Muhammed Abdulvehhap, Muahmmed es-Sâvet Ubeydî, C. XIV, 2. bs, Beyrut, Dâru İhyai't-Türâsil-Arabî, 1997.

İbn Rüşd: **Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)**, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.

İbn Sînâ: **Ahvâlü'n-nefs Risâle fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Meâdihâ**, thk. Ahmed Fuat Ehvâni, Paris: Dâr Byblion, 2007.

el-hudûd, çev. Aygün Akyol-İclal Aslan, 2. bs, Ankara: Elis Yayınları, 2019.

el-İşârât ve't-tenbîhât, çev: Muhittin Macit ve diğerleri, 4. bs, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

eş-Şifâ‘ en-Nefs, çev. M. Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

Mebhas ʿani’l-kuva’n-nefsâniyye, th. Ahmed Fuat Ehvâni, Paris: Dâr Byblion, 2007.

Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olmadığına İlişkin On Delil, çev. Fatih Toktaş, 3. bs, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Necât, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

Oluş ve Bozuluş, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Adhâviyye fî emri’l-meʿâd, , Hazırlayan: Mahmut Kaya, 3. bs, Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Kaplan, Hayri: “Fahreddin Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak”, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Korkmaz, Hasan: "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye Ve El-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2017.

Kuşpınar, Bilal: **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.

Kutluer, İlhan: "Cevher", **DİA**, C.VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 450-455.

Macit, Muhittin: "Aristoteles ve İbn Sina'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, sy. 26.

Öçal, Şamil: **Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, Kum: İntişarat-ı Bidar, t.y.

el-Metâlibü'l-âliye, Tahkik: Ahmet Hicâzî es-Sekka, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.

Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh, çev: Hüseyin Aydeniz, Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât, Tahkik: Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Kitabhane-i Milli Îran, 1968.

Tiryaki, Mehmet Zahit: "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", **Nazariyat Dergisi**, C. VI, sy.1, 2020, s, 12-13.

"İbn Sînâ'nın Kitâbü'ş-Şifâ en-Nefsinde Beden ve Bedensellik", **İnsan Nedir**? **İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları** içinde, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Tûsî, Ali: **Tehâfütü'l-felâsife (Kitabu'z-Zuhr)**, çev. Recep Duran, Ankara: Hece Yayınları, 2013.

Tûsî, Nasîrüddin: **Ahlâk-ı Nâsırî**, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, 3. bs, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

el-İşârât ve't-tenbîhât, 2. bs, Neşr'ül-Belâga, y.y, 1820.

Türker, Ömer: **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı**, 2. bs, Ankara: İsam Yayınları, 2019.

Üsküdârî: **Telhîsu Tehâfüti'l-hukemâ**, çev. Kâmuran Gökdağ, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali, çev. Hayrettin Karaman ve diğerleri, 6. bs, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.