

Bedenden Başkalık (*Mugâyeret*) ve Bedenden Soyutluk (*Tecerrüd*) Arasında İnsanî Nefsin Konumu: Ali Kuşçu Örneği

Mehmet Zahit Tiryaki*

Öz: Antik-Helenistik dönem ve orta çağlar boyunca nefsin doğasıyla ilgili tartışma konularından birisi nefsin bedene ve bedensel unsurlara indirgenip indirgenemeyeceği hakkındadır. Bu tartışma modern ve çağdaş dönemlere geldiğinde zihnin bedene indirgenip indirgenemeyeceği tartışmasına dönüşür. Söz konusu tartışma İslam felsefe ve kelamının klasik ve klasik sonrası dönemlerinde de takip edilebilir bir niteliktedir. İslam filozofları büyük oranda gayri maddi ve gayri cismani soyut bir töz olarak nefis ile maddi ve cismani somut bir töz olarak beden arasında ayrım yaparak Kartezyen bir formda olmasa da töz düalizmini savunmuşlar ve hem nefis ile bedenin birbirinden başkalığını hem de nefsin soyut bir töz olduğunu iddia etmişlerdir. Buna karşılık özellikle klasik sonrası dönemdeki bazı kelimciler nefsin bedenden başkalığı noktasında filozoflarla hemfikir olmakla birlikte nefsin bedenden soyutluğu noktasında filozoflardan farklı bir görüş benimsemişler ve nefsin soyut bir cevher olduğuna yönelik felsefi delilleri eleştirmişlerdir. Ali Kuşçu da büyük oranda kendisinden önce özellikle Fahreddin Râzî'de gördüğümüz kelamcı tutumu yansıtabilecek şekilde hem nefsin bedenden başkalığına vurgu yapmış ve bu doğrultudaki argümanları desteklemiş hem de nefsin soyut bir töz olduğuna yönelik argümanları eleştirmiştir. Bu çalışmada nefsin bedenden başkalığı ile nefsin bedenden soyutluğu arasındaki ayrışma Ali Kuşçu örneği üzerinden incelenecektir. Ali Kuşçu'nun Antik-Helenistik dönemden Orta Çağ'a, İslâm felsefe ve kelamının klasik ve klasik sonrası dönemlerinden modern ve çağdaş döneme kadar takip edilebilen bu tartışmadaki konumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ali Kuşçu, İbn Sinâ, Fahreddin er-Râzî, İnsanî nefis, Zihin, Beden, *Mugâyeret*, *Tecerrüd*.

Abstract: The nature of the soul and its relationship to the body has been a subject of debate throughout history. In ancient Hellenistic times and the Middle Ages, the discussion revolved around whether the soul could be reduced to the body and bodily elements. This debate evolved into a consideration of whether the mind could be reduced to the body in the modern and contemporary periods. This ongoing debate can be observed in the classical and post-classical periods of Islamic philosophy and theology. Islamic philosophers largely upheld substance dualism, distinguishing the soul as an immaterial and incorporeal abstracted substance, and the body as a material and corporeal concrete substance. They argued for the distinctness of the soul and the body, presenting the soul as an abstracted substance. However, some theologians, particularly in the post-classical period, agreed on the distinctness of the soul from the body but diverged from the philosophers on the abstractness of the soul from the body. They criticized the philosophical proofs that the soul is an abstracted substance. Ali Qūshjī played a significant role in this debate by emphasizing the soul's distinction from the body and challenging the arguments for the soul being an abstracted substance. This study aims to analyze the difference between the distinctness of the soul from the body and the abstractness of the soul from the body through the example of Ali Qūshjī. It seeks to determine Ali Qūshjī's position in this enduring debate, which has spanned from the ancient Hellenistic period to the modern and contemporary period.

Keywords: Ali Qūshjī, Ibn Sinâ, Fakhr al-Din al-Râzî, Human soul, Mind, Body, *Mugâyeret*, *Tajarrüd*.

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü. İletişim: tiryakizahid@gmail.com

Giriş

Felsefe tarihinin erken dönemlerinden çağdaş döneme kadar takip edebildiğimiz problemlerden birisi, nefsin doğası ve nefis ile beden –ya da Descartes sonrası meşhur olmuş ifadesiyle zihin ile beden– arasındaki ilişki hakkındaki tartışmalarla ilgilidir. Söz konusu problemin klasik görünümüne baktığımız zaman iki uçtaki farklı yaklaşımlarla karşılaşırız. Bu iki ucun bir tarafında Platon'un *Phaidon* diyalogunda Simmias tarafından savunulan harmoni teorisi ile Aristotelesçi hilomorfik teorinin olduğu monist yaklaşımlar yer alır. Diğer tarafta ise nefis ve beden –her ikisi de madde olmakla birlikte- birbirinden farklı olduğunu savunan Demokritos, Philolaus, Herakleitos, Empedokles, Lucretius gibi filozoflar ve Stoacılar ile nefis ile beden birisi gayr-ı maddî diğeri maddî iki farklı töz olduğunu savunan Platon, Plotinus, Augustine ve İbn Sînâ gibi düalist filozoflar bulunur.¹

İslâm felsefe ve kelamının klasik ve klasik sonrası dönemlerindeki nefis-beden ilişkisi yaklaşımları bu temel yaklaşımlar paralelinde şekillenir. Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'de nefis-beden ilişkisiyle ilgili en belirgin yaklaşımlara dair çizdiği tasvir söz konusu dönemdeki ayrışmayı yansıtmaktadır. Bu tasvire kabaca baktığımızda bir tarafta insanın hakikatini bedene ve bedensel parçalara indirgeyen, diğer tarafta ise insanın hakikatini bedenden tamamen farklı soyut bir töz olmakta gören bir yaklaşımlar çeşitliliğiyle karşılaşırız.²

- 1 Hem genel olarak burada işaret edilen iki uçlu yaklaşımlara hem de Antik-Helenistik dönemde ve Orta Çağ'da gayr-ı maddî bir töz olarak nefsin maddî bir bedenle nasıl bir birlik oluşturabilen ceği hakkında Platon, Aristoteles, Plotinus, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Albertus Magnus, Bonaventure, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Ockhamlı William ve hatta Dante gibi düşünürler tarafından yapılan tartışmalara dair ayrıntılı bilgiler için bk. J. E. Sisko, "Introduction to Volume 1", *Philosophy of Mind in Antiquity*, ed. J. E. Sisko (London&New York: Routledge, 2019), 6-8. Nefis-beden ilişkisi probleminin Antik-Helenistik dönem ve Orta Çağ'daki görünümle ilgili olarak ayrıca bk. P. S. MacDonald, *History of the Concept of Mind: Speculations About Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume* (London&New York: Routledge, 2003), 37-87, 161-204; R. Martin-J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity* (New York: Columbia UP, 2006), 9-108; H. Lagerlund, "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. H. Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2007), 1-12; M. Cameron, "Introduction to Volume 2", *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*, ed. M. Cameron (London&New York: Routledge, 2019), 1-18.
- 2 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), VII, 21-25.

Çağdaş zihin-beden ilişkisi yaklaşımlarında da benzer bir tasvir vardır. Pozisyonlardan birisi materyalizm ve fizikalizmdir (davranışçılık, psiko-nöral özdeşlik teorisi, işlevselcilik ve hesaplamacı zihin teorisi, elemecilik, indirgemecilik, belirimcilik vb.). Bu pozisyon insan zihnini, zihinsel durumları, bilinci ve bilinçli deneyimleri salt bedene veya bedensel parçaların en yetkin olanı olarak beyne indirger. Diğer pozisyon ise Descartes'ten sonra yerleşen ve insanı, benliği, zihni, zihinsel durumları ve bilinci bedensel, maddî, fiziksel olanın ötesinde temellendiren töz düalizmidir. Nitelik düalizmi, anti-indirgemeci fizikalizm, nötr monizm, nörofenomenoloji, biyolojik natüralizm, doğalcı ikicilik, çifte görünüş kuramı veya tarafsız tekçilik ise materyalist ve töz düalisti pozisyonlar arasındaki diğer perspektiflerdir.³

Çağdaş literatürde hem özel olarak kelimcilerin nefs-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerini hem de onların filozofların soyut nefs teorisiyle ilgili tutumlarını karşılaştırmalı bir şekilde inceleyen çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Hişam b. Hakem (ö. 179/795), Dırar b. Amr (ö. 200/815), Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Sümmâme b. Eşres (ö. 213/828), Mu'ammer b. Abbâd (ö. 215/830), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Bişr b. el-Mutemir (ö. 210/825), Nazzâm (ö. 231/845), Câhız (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Nasîruddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) gibi kelimciler bu çalışmalarda odaklanılan kelimciler olarak göze çarpar.⁴ Klasik sonrası dönemin önemli düşünürle-

3 Çağdaş dönemde zihin-beden ilişkisiyle ilgili bazı genel tasvirler için bk. A. Kind, "Introduction to Volume 6: Philosophy of Mind: Themes, Problems, and Scientific Context", *Philosophy of Mind in The Twentieth And Twenty-First Centuries*, ed. A. Kind (London&New York: Routledge, 2019), 1-9; A. Kind, "The Mind-Body Problem in 20th-Century Philosophy", *Philosophy of Mind in The Twentieth And Twenty-First Centuries*, ed. A. Kind (London&New York: Routledge, 2019), 52-78; T. Crane, "A Short History of Philosophical Theories of Consciousness in The 20th Century", *Philosophy of Mind in The Twentieth And Twenty-First Centuries*, ed. A. Kind (London&New York: Routledge, 2019), 78-103.

4 Özellikle erken dönem kelimanda düalist olmadıkları gibi fizikalist bir tutumu benimseyen nefs-beden ilişkisi yaklaşımlarıyla fazlaca karşılaşmaktadır. Buna ilişkin örnekler olarak Dırar b. Amr (ö. 200/815) ve Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) tekçi yaklaşımını, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ile Bişr b. el-Mutemir'in (ö. 210/825) "insanın beden ve ruhtan oluştuğunu söylemekle birlikte nefsi maddî ya da manevî bir cevher kabul etmeyen ve bir tür nitelik düalizmi olarak görülebilecek" yaklaşımlarını, Nazzâm (ö. 231/845) ile Câhız'ın (ö. 255/869) nefsin latif bir cisim olduğuna yönelik yaklaşımlarını zikredebiliriz. Bu anlamda erken dönem kelimcilerindeki tek istisna Mu'ammer b. Abbâd'ın (ö. 215/830) düalist yaklaşımı olarak gözükmektedir. Cübbâiler'le birlikte başlayan süreçte ise Eş'arîlik'te ve Kâdî Abdülcebbâr'da (ö. 415/1025) yukarıda sayılan erken dönemdeki düşünceler "insanın bütünlüğü fikrinde eritilmiştir". Nefsin mahiyetine ilişkin

rinden Ali Kuşçu da (ö. 879/1474), Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdül-akâid*'ine yazdığı şerhte, Fahreddin er-Râzî, Şemseddin el-İsfahânî ve Sa'deddin et-Teftâzânî gibi kelimcilerle aynı çizgide bu problemi inceler. Kelamcılar bir taraftan filozoflara benzer şekilde nefsin mizaçtan, bedenden ve bedeninin parçalarından başkalığına (*muğâyeret*) yönelik deliller zikretmekte, diğer taraftan ise filozoflardan farklı olarak nefsin bedenden soyut bir töz oluşunu (*tecerrüd*) eleştirmektedir.⁵ Ali Kuşçu'nun, dilbilim, kelim, matematik, geometri, astronomi gibi çeşitli disiplinler ve bu disiplinlerdeki temel problemler hakkındaki görüşleriyle ilgili olarak önemli çalışmalar yapılmıştır. Fakat Ali Kuşçu'nun nefis-beden ilişkisi hakkındaki düşünceleri ve filozoflar ile kelimciler arasındaki ayrışmada nasıl konumlandığı, yukarıda zikredilen alanlarda ortaya koyduğu katkılar kadar incelenmemiştir.

Yakın tarihli bazı çalışmalarda özellikle erken dönem kelamında görülen nefsin maddî bir bedenden ibaret olduğu şeklindeki düşünceye yönelik eleştirilerinden hareketle Fahreddin er-Râzî gibi kelimcilerin nefis-beden ilişkisi hakkında İbn Sînâ'yla

- tartışma, Cüveynî (ö. 478/1085) ile latif cisim düşüncesine evrilmiş, Gazzâlî (ö. 505/1111) latif cisim görüşü ile soyut nefis görüşünü birleştirmeye çalışmış, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise soyut nefis görüşüne yönelik eleştiriler yapmıştır. Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) ise geç dönemde İbn Sînâ ile aynı çizgide soyut nefis görüşünü savunan bir kelimci olarak gözükmektedir. Burada sunulan yaklaşımlarla ilişkili olarak bk. M. Kaş, "Seyyid Şerîf Cürçani'ye Göre İnsani Nefs", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 201-212.
- 5 İslâm düşüncesindeki soyut nefis teorisiyle ilgili tartışmaların arka planına, soyut nefis teorisi karşısında takınılan farklı tutumlara ve bunların gerekçelerine dair bk. Ö. Türker, "İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 19-57. Özel olarak bazı kelimcilerin, filozofların nefsin soyut bir cevher olduğuna ilişkin görüşleriyle ilgili olumsuz tutumları için bk. Y. Cengiz, "Mutezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam Gelenekleri", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 59-85; A. Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World, Special Issue: The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought* 102/3-4 (2012): 433-77; Ş. Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 87-102; A. Shihadeh, "Al-Ghazali and Kalam: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary* (Leiden: Brill, 2016), 113-41; J. Janssens, "Fakhr al-Din al-Razi on the Soul: A Critical Approach to Ibn Sina", *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 562-79; E. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi–", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 139-42, 167-78; Z. Erdiç, "Teftâzânî'de Bilen Özne Olarak İnsan", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 245-55.

uyumlu bir biçimde töz düalizmini benimsediği iddia edilmektedir. Fakat bu iddia dile getirilirken Fahreddin er-Râzî'nin nefsin soyut bir töz olduğuna yönelik eleştirileri dikkate alınmamaktadır.⁶ Bu ve benzeri sorunları ayrıntılı olarak incelemek doğrudan Fahreddin er-Râzî'yle ilgili olmayan bu çalışmanın sınırlarını aşar. Fakat Ali Kuşçu'nun nefs-beden ilişkisiyle ilgili düşüncelerini ortaya koymayı hedefleyen bu çalışmanın temel çerçevesini oluşturması itibarıyla şuna işaret edilmelidir: Nefsi bedenden ibaret gören pozisyonları eleştirmek, nefsi bedenden soyut bir töz olarak kabul eden herhangi bir pozisyonu -özellikle de töz düalizmi gibi bir pozisyonu savunan İbn Sînâ'nın yaklaşımını- benimsemek anlamına gelmeyebilir. Fahreddin er-Râzî ve onun gibi düşünen kelimcilerin nefsin bedenden ibaret olmadığına dair argümanlarından, Fahreddin er-Râzî ve kelimcilerin İbn Sînâ ile aynı şekilde bir töz düalizminin savunucusu olduğu sonucunu çıkarmak eksik bir yorum olacaktır. Nefis-beden ya da zihin-beden ilişkisini açıklamaya çalışırken elemeci ve indirgemeci materyalist pozisyonlar ile töz düalizmi seçeneklerinden birini tercih etmek gerekemeyebilir. Böyle bir bağlamda Fahreddin er-Râzî'den Ali Kuşçu'ya kadarki süreçte kelimcilerin pozisyonlarını nitelik düalizmi ya da anti-indirgemeci fizikalizm gibi zihin-beden ilişkisiyle ilgili başka ara pozisyonlar ışığında yorumlamak mümkün olabilir. Çünkü kelimciler nefsi bedenden ibaret görmezler fakat bununla birlikte nefsin soyut bir töz olduğunu da kabul etmezler. Nitekim IV/XI. ve V/XII. yüzyıllar itibarıyla, İslâm zihin felsefesinde, erken dönem kelimündeki fizikalist tutumlar ile İbn Sînâ'nın düalist pozisyonunun veya üçüncü şahıs bakış açısı ile birinci şahıs bakış açısının buluşmasından kaynaklanan bir dönüşümün gerçekleştiğine işaret eden başka çalışmalar da yapılmıştır. Buna göre, Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kelimcilerin nefis-beden ilişkisi hakkındaki

6 Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'sinden hareket ettiği halde daha çok Râzî'nin sadece nefsin bedenden ibaret olmadığına yönelik eleştirilerine ve bu görüşe karşı çıkarken kullandığı ontolojik, epistemolojik ve bedenin fail oluşuna yönelik argümanlara odaklanan fakat Râzî'nin yine aynı eserde yer alan nefsin soyut bir cevher olduğuna yönelik eleştirilerini dikkate almayan bir çalışma için bk. A. A. Awad, "Al-Râzî On the Theologians' Materialism", *Arabic Sciences and Philosophy* 33 (2023): 83-111. *el-Metâlibü'l-âliye*'den Fahreddin er-Râzî'nin nefsin soyut olduğunu düşündüğüne dair bir sonucun çıkarılmayacağına yönelik bir vurgu için bk. E. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", 189-90. Yine yakın tarihte yapıldığı halde yukarıda işaret edilen çalışmada iddia edilen sonuçtan tam aksi bir sonuca ulaşan çalışmalar da bulunmaktadır. Bk. P. Fatoorchi, "Self-Knowledge and a Refutation of the Immateriality of Human Nature", *International Philosophical Quarterly* 60/2 (2020): 189-99; P. Fatoorchi, "Soul-Switching and the Immateriality of Human Nature: On an Argument Reported by Râzî", *Theoria* 87/5 (2021): 1067-82.

görüşleri üzerinden takip edilebilecek bu dönüşüm, nefsin doğası ve nefsin bedenele ilişkisi hakkındaki tartışmalar açısından kritik bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Söz konusu dönemdeki dönüşüme işaret etmekle birlikte Fahreddin er-Râzî ve benzeri kelamcıların tutumlarını kolayca İbn Sînâ'nın töz düalizmiyle eşleştirmemesi itibariyle bu türden vurguların daha makul bir yorum olduğu söylenebilir.⁷

Acaba gerçekten de nefsin bedenden başkalığı ile nefsin bedenden soyutluğu arasında bir karşıtlık kurulabilir mi? Bu sayede nefsin bedenden ve bedensel parçalardan başka bir şey olduğunu iddia etmek ile nefsin bedenden soyutluğunu iddia etmenin birbirinden farklı iddialar olduğu söylenebilir mi? Nefsin bedenden ve beden parçalarından başka bir şey olduğu söylendiğinde nefsi bedene ve bedensel parçalara indirgemekten kurtarmış olurken aynı zamanda nefsin bedenden ve bedensel parçalardan tamamen farklı soyut bir töz olduğu da temellendirilmiş olur mu? Yoksa nefsin bedenden ve beden parçalarından başka olduğu temellendirildiği anda bile hala nefsin bedenden soyutluğu iddia edilmiyor olabilir mi? Filozoflar ile kelamcıların genel olarak insan, özel olarak nefs-beden ilişkisi ve bu ilişkiye dair alt problemler hakkındaki görüş farklılıkları nefsin bedenden başkalığı (*muğâyeret*) ve nefsin bedenden soyutluğu (*tecerrüd*) şeklindeki bir karşıtlık üzerinden okunabilir mi? Acaba nefsin bedenden başka olduğunu iddia ederken aynı zamanda nefsin bedenden soyutluğunu reddetmek ve insanı, insani nefsi, zihni, zihinsel durumları, bilinci ve bilinçli deneyimleri tamamen bedene indirgemek ile bunları tamamen bedenden bağımsız soyut bir uzayda düşünmek arasında bir tutum takınmanın imkânı var mıdır?

Bu çalışmada, Ali Kuşçu'nun *Tecrîdül-akâid* şerhinde de takip edebildiğimiz *muğâyeret* ve *tecerrüd* karşıtlığı üzerinden bu sorulara cevap aranacak ve filozoflarla kelamcıların nefs-beden ilişkisi hakkındaki görüş farklılıkları bu ayrım üzerinden bir kez daha belirginleştirilerek böyle bir ara hattın mümkün ve makul olduğu iddia edilecektir. Bu doğrultuda çalışmanın ilk kısmında öncelikle Ali Kuşçu'nun şerhinde genelden özele doğru ilerleyerek nefisle ilgili konular bu çalışmanın temel problemini ortaya çıkaracak şekilde ortaya konulacaktır. İkinci olarak nefsin mizaçtan, beden-

7 F. Benevich, "First-Person and Third-Person Views in Arabic Philosophy of Mind", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 90/1 (2023): 1-47. Aynı yazarın bazı erken dönem kelamcılardan hareketle duyu algısının duyu organlarına indirgenemeyeceği tezi üzerinden de kelamcıların anti-indirgemeci nefs-beden ilişkisi pozisyonlarına yönelik ip uçları elde edilebilir; bk. F. Benevich, "Nonreductive Theories of Sense-Perception in The Philosophy of Kelam", *Arabic Sciences and Philosophy* 34 (2024): 95-117.

den ve bedenın parçalardan başkalığına yönelik argümanlar incelenecektir. Üçüncü ve son olarak ise nefsin bedenden soyutluğuna yönelik argümanlar ve bunlara yönelik eleştiriler ortaya konulacaktır.

Şerhu Tecrîdî'l-akâid' de Problemin Görünümü ve Kavramsal Çerçeve

Ali Kuşçu'da da özellikle Fahreddin er-Râzî ve sonrasında filozofların nefs-beden ilişkisi hakkındaki düşüncelerine yönelik eleştiri geleneğine benzer bir çerçeveye karşılaşılır. Ali Kuşçu'nun kendisinden önceki kelamcılarla ilişkisi, başka bir *Tecrîdî'l-akâid* şârihi Şemseddin el-İsfahânî'nin şerhindeki çerçevenin Ali Kuşçu'nun şerhinde büyük oranda korunmasından hareketle de takip edilebilir niteliktedir.⁸ Ali Kuşçu'nun nefs-beden ilişkisi hakkındaki görüşleri Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdî'l-akâid*'ine yazdığı şerhin soyut tözlerle (*el-cevâhiru'l-mücerrede*) ilgili kısmında yer alır. Bölüm, kendisinden önceki kelam geleneğiyle uyumlu bir biçimde iki ana kısımdan oluşur: [I] Akıl. [II] Nefs. [1] Akılla ilgili ilk kısım, filozofların gayr-ı maddî, gayr-ı cismanî ve ayrı bir töz olarak aklın varlığıyla ilgili argümanlarını ve bu argümanlara yönelik eleştirileri içerir. [II] Nefsle ilgili ikinci kısım ise şu başlıklardan oluşur: [1] Nefsin mizaçtan başkalığı (*mugâyeret*) ve buna dair argümanlar, [2] nefsin bedenden başkalığı (*mugâyeret*), [3] nefsin soyutluğuna (*tecerrüd*) yönelik argümanlar ve bu argümanların eleştirisi, [4] nefsin tür bakımından birliği (*vahdet*), [5] nefsin sonradan meydana gelmesi (*hudûs*), [6] nefis ve bedenlerin sayısının eşitliği ve tenasühün geçersizliği, [7] bedenle ilişkisi kesildikten sonra nefsin varlığını devam ettirmesi (*bekâ*), [8] nefsin düşünmesi (*taakkul*) ve idraki, [9] nefsin güçleri.⁹

8 Şemseddin el-İsfahânî ile Ali Kuşçu'nun *Tecrîdî'l-akâid* şerhlerinde nefs-beden ilişkisiyle problemlerin benzer bir çizgide ele alındığına ilişkin karşılaştırmalar için bk. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdî'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdî'l-akâid*, thk. Eşref Altaş vdğr. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), III, 172-31.

9 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zarîf er-Ruzâî (Kum: Neşr-i Raid, 2021), II, 190-262. Nefs-beden ilişkisiyle ilgili olarak burada sıralanan problemler büyük oranda Fahreddin er-Râzî'nin temel çerçevesini belirlediği bir hatta tartışılmaktadır. Râzî'nin özellikle *İşârât* şerhinde İbn Sînâ'nın nefs-beden ilişkisiyle ilgili görüşlerini değerlendirirken belirlediği konu başlıkları ve yaptığı ayrıntılı değerlendirme ve eleştiriler, sonraki dönemde bu konuları inceleyen kelamcılann metinlerde de büyük oranda korunmuştur. Bu anlamda sonraki metinlerin problemleri Fahreddin er-Râzî'deki kadar ayrıntılı tartışmadıklarını, söz konusu metinlerdeki nefs-beden tartışmalarının büyük oranda Râzî'nin belirlediği temel çerçevenin gölgesinde kaldığını söyleyebiliriz. Bir karşılaştırma olması açısından Râzî'nin *İşârât* şerhinde nefs-beden ilişkisiyle ilgili konu başlıklarına işaret etmek yerinde olacaktır: 1. Nefsin bedenden ve mizaçtan ibaret ol-

Ali Kuşçu, akıl başlığında filozofların gayr-ı maddî, gayr-ı cismanî ve ayrık bir töz olarak aklın, başka bir deyişle Ay-üstü âlemdeki ayrık akılların varlığıyla ilgili argümanlarını sunar. O ayrıca kelamcıların ayrık akıllara ve dolayısıyla sudur teorisine yönelik standart eleştirilerini ortaya koyar.¹⁰ Ayrık akıllara yönelik eleştiri bu makalede incelenmesi amaçlanan özel problemin dışında kalır.

Ali Kuşçu nefis başlığına yine filozofların ve kelamcılarının metinlerinden aşına olduğumuz şekilde nefsin mutlak olarak tanımını ve bu tanımın kapsamını inceleyerek başlar. Standart tanıma göre nefis, “bilkuvve hayat sahibi tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.” Tanımdaki “ilk”, “cisim”, “organik”, “bilkuvve” ve “hayat sahibi” terimlerinin kapsamıyla ilgili tartışmalar bir kenara bırakılabilir. Bu çalışmadaki temel problem bakımından akılda tutmamız gereken şey; filozofların, nefis lafzını sadece zâtı itibariyle soyut olan şey için değil, aynı zamanda çeşitli fiillerin ilkesi olan maddî şeyler (bitkisel ve hayvanî nefisler gibi) için de kullanabildiklerine yönelik vurgudur. Nitekim nefsin, “bilkuvve hayat sahibi tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklindeki tanımı, nefsin mahiyeti ve tözü açısından olmayıp nefsin kendisinin nefsi olduğu cisimle yani bedenle ilişkisi açısından bir tanımdır.¹¹ Ne var ki nefis lafzının, hem zâtı itibariyle maddeden ayrık soyut bir töz ile hem de maddî beden ve bedensel fiiller ile ilişkili olarak kullanımı, nefsin (yani gayr-ı maddî ve gayr-ı cismanî bir tözün) bedenle (yani maddî ve cismanî bir töz ile) ilişkisine dair birtakım sorunlara neden olmaktadır. Bu sorunlara ve kelamcılarının konuyla ilgili eleştirilerine, bu çalışmanın nefsin bedenden soyutluğuyla ilgili başlığında tekrar döneceğiz.

madığı, nefsin birliği ve nefsin bedenden etkilenmesinin niteliği (Fahredden er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), II, 201-16). 2. İdrakin hükümleri, idrakin mahiyeti, soyutlamada idrak derecelerinin açıklanması, iç duyular, insanî nefsin dereceleri, sezgi (*hads*) ve düşünme (*fıkr*) arasındaki farklar, kutsî gücün ispatı, natk nefsin cisim ve cismanî bir şey olmadığı, her soyut olanın akıl, akleden ve makul olduğu (Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 216-15). 3. Hareket ettirici gücün hükümleri, bitkisel gücün kısımları, ihtiyarî hareket ettirici güç, feleğin irade ile hareket ettiğine dair, felekî nefislerin ispatı (Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 315-34). Râzî'nin nefis-beden ilişkisi hakkındaki ayrıntılı tartışmalarıyla en azından bu çalışma özelinde Ali Kuşçu'nun şerhindeki nefis-beden ilişkisi hakkındaki Râzî'deki kadar ayrıntılı olmayan tasviri karşılaştırdığımızda nefis-beden ilişkisiyle ilgili tartışmaların derinliğinde bir gerileme olduğunu söyleyebiliriz.

10 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 190-205.

11 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 205, 207-208. İbn Sînâ'da buna ilişkin vurgular için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'l-Şifa: Nefs*, haz. M. Z. Tiryaki (Ankara: TÛBA, 2021), 38-73, 88-95; M. Z. Tiryaki, “İbn Sînâ'nın Kitabü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ö. Türker ve İ. H. Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2022), 383-404.

Şimdi Ali Kuşçu'nun nefsin doğasıyla ilgili görüşlerini tespit etmek amacıyla genelden özele doğru biraz daha ilerleyelim ve onun bitkisel, hayvanî, insanî ve felekî nefslerin tamamını kuşatan mutlak nefis tanımı ve bu tanımla ilgili problemlerden insanî nefisle ilgili problemlere doğru konuyu nasıl daralttığını görelim. Ali Kuşçu nefsin mizaçtan başkalığı ile ilgili kısmın hemen başında şöyle der:

Nefle ilgili meselelerin en önemlisi insanî nefsi bilmek olduğundan -çünkü insanî nefsi bilmek önemli şeylerin en önemlisine, yani yüce sıfatları olan Sâni' Teâlâ'yı bilmeye bir merdivendir; bu yüzden kesin bilgiyi (*yakîn*) talep edenler arasında "kendini tanıyan, rabbini tanır" [sözü] meşhur olmuştur- [Tûsi] nefsin mutlak olarak tanımından sonra insanî nefsin hallerini açıklamaya başlamıştır. [İnsanî nefsin halleri de] nefsin mizaçtan, bedenden ve bedeninin parçalarından başkalığı (*mugâyeret*), nefsin insanî fertlerde mahiyetçe bir (*müttehîd*), soyut (*mücerred*) bir töz olması, nefsin bedeninin yok olmasıyla (*fenâ*) yok olmayıp sonradan meydana gelen (*hâdis*) bir şey olması, nefsin bedenlere intikal etmemesi, nefsin bizzât gerçekleştirdiği düşünme (*taakkul*) ve organlarla gerçekleştirdiği algısının (*ihsâs*) olması, nefsin beslenme, büyüme ve üreme güçlerinde bitkilerle; dış ve iç idrak güçlerinde de diğer hayvanlarla ortak olması gibi konulardır.¹²

Ali Kuşçu'nun insanî nefsin hallerini sıraladığı bu pasajı *Tecrîd* şerhinin nefis başlığındaki konularla birlikte düşündüğümüzde filozoflarla kelamcıların nefis ve beden hakkındaki görüşleri açısından hem benzerliklere hem de farklılara vurgu yapabileceğimiz temel problemler belirginlik kazanmaktadır. Buna göre nefsin mizaçtan, bedenden ve bedeninin parçalarından başkalığı (*mugâyeret*), nefsin tür olarak birliği (*vahdet*), nefsin sonradan meydana gelmesi (*hudûs*), nefis ve bedenlerin sayısının eşitliği ve tenasühün geçersizliği gibi başlıklar filozoflar ile kelamcıların büyük oranda benzer görüşleri savundukları problemler olarak gözükmektedir. Buna karşılık nefsin soyut bir töz oluşu (*tecerrüd*), bedenle ilişkisi kesildikten sonra bedeninin yok olmasına rağmen nefsin yok olmaması (*bekâ*), nefsin düşünmesi (*taakkul*) ve idraki ile nefsin güçleri gibi başlıklar, filozoflar ile kelamcıların kısmen temel kabulleri kısmen de argümanları açısından farklılaştıkları problemler olarak göze çarpmaktadır. Filozoflar ile kelamcılarının görüşleri arasında yukarıda işaret edilen benzerlik ve farklılıklar bu çalışmada nefsin bedenden başkalığı (*mugâyeret*) ile nefsin bedenden soyutluğu (*tecerrüd*) arasında kurulmaya çalışılan ayrışma üzerinden okunabilir niteliktedir.

Çalışmanın sonraki kısmında Ali Kuşçu'nun nefsin bedenden başkalığı (*mugâyeret*) ile nefsin bedenden soyutluğu (*tecerrüd*) hakkındaki argümanlara ilişkin değer-

12 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-akâid*, II, 208.

lendirmeleri incelenecek ve Ali Kuşçu örneği üzerinden kelimcilerin nefsin mizaçtan, bedenden ve bedenın parçalarından başkalığına ilişkin temellendirmelerinin nefsin bedenden soyutluğunu garanti edip etmeyeceği soruşturulacaktır. Bu noktada, Ali Kuşçu'nun ele aldığı argümanların doğrudan kendisinin geliştirip savunduğu argümanlar olmadığına işaret edilmelidir. Ali Kuşçu, *mugâyeret* ve *tecerrüd* tartışmalarında filozoflar ile kelimciler tarafından sıklıkla başvuru olan delilleri değerlendirmektedir. Bu husus özellikle nefsin bedenden soyutluğuna ilişkin delillerin sunumu ve eleştirisinde açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla nefsin bedenden başkalığıyla ilgili argümanların Ali Kuşçu tarafından da kabul edilen argümanlar olduğunu düşünmek mümkün olsa da nefsin bedenden soyutluğuyla ilgili argümanların Ali Kuşçu tarafından kabul edilen argümanlar olduğunu düşünmek aynı derecede mümkün değildir. Argümanların analizinden sonraki değerlendirme kısmında bu noktaya tekrar dönülecektir.

Nefsin Mizaçtan ve Bedenden Başkalığı (*Mugâyeret*)

Nefsin mizaçtan başkalığı ile nefsin bedenden başkalığı ayrı başlıklar altında değerlendirilse de Ali Kuşçu'nun bizzat kendisi nefsin mizaçtan, bedenden ve bedenın parçalarından başkalığını bir arada ifade etmektedir. Bu sebeple bu başlık altında öncelikle nefsin mizaçtan, sonra da bedenden başkalığına ilişkin argümanlar ve bunlara ilişkin değerlendirmeler incelenecektir. Bu argümanlar büyük oranda İbn Sînâ'nın nefsin bedenden bağımsız, gayr-ı maddî, gayr-ı cismanî ve soyut bir töz olduğuna yönelik argümanlarına dayanır. Fahreddin er-Râzî ve sonraki kelimcilerin nefsin mizaçtan ve bedenden bağımsız soyut bir töz olduğuna yönelik en önemli argümanlar olarak dikkate alıp değerlendirdikleri ve eleştirdikleri argümanlar da bu argümanlardır.¹³ Ali Kuşçu da nefsin mizaçtan başkalığı hakkında dört argümanı inceler.

Birinci Argüman: Kısır Döngü Argümanı

Filozofların nefsin mizaçtan başkalığıyla ilgili olarak zikrettikleri argümanlardan ilki, nefis ile mizaç arasındaki sebep-sonuç ilişkisine vurgu yapmakta ve bu ilişki üzerinden nefsin mizaçtan başka olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Argüman şöyledir:

13 Bu argümanların İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'deki görünimleri için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, 368-87; M. Z. Tiryaki, "İbn Sînâ: Maddi Olmayan Bir Cevher Olarak Nefs", *Ruhun Felsefesi-Psykhe ve Nous Etrafında On Bir Tartışma*, ed. İhsan Berk Özcangiller (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 127-40; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 35-75; E. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi–", 166-78.

Nâtik nefis, mizacın meydana gelmesinde şarttır. Çünkü mizaç birbirleriyle çatışan (*mü-tenâzia*) ve birbirlerinden ayrışan (*infikâk*) karşıtlar arasında gerçekleşen bir şeydir. Bu karşıtları birbirleriyle bir araya gelmeye (*ictimâ'*) ve birbirleriyle uyuma (*telif*) zorlayan da nefstir. Böylece mizacın meydana gelmesi nefse bağlı olan kaynaşma (*iltiyâm*) ve uyuma bağlı olur. Eğer nefis mizaçtan başka olmasaydı kısır döngü (*devr*) gerekirdi.¹⁴

Bu argüman, Râzî'nin, *İşârât* şerhinde, İbn Sînâ'nın iradî hareket ve idrakin mizaçtan dolayı olmadığını açıklarken ilk olarak, nefsin özelliklerinin mizaca uygun olmaması, ikinci olarak ise mizacın özelliklerinin nefse uygun olmaması şeklindeki iki dayanağından ikincisi olarak ifade ettiği kısma karşılık gelir.¹⁵ Bu argümana göre, mizaçların temel özelliği karşıtlar arasındaki çatışma ve ayrışma olduğu için mizaçlar söz konusu karşıtların bir araya gelmelerini ve birbirleriyle uyumlu bir nitelik göstermelerini mümkün kılacak bir şeyin varlığına ihtiyaç duyar. Ali Kuşçu burada nefsin mizaçtan başka bir şey olduğunu reddeden bir itiraza işaret eder. Filozofların mizaç anlayışı ile nefsin bedenden başkalığına ilişkin bu argümanda iddia edilen şey arasında bir çelişki olduğundan hareket eden bu itiraza göre bileşik şeyler, farklı mizaçları itibarıyla ilkelerden gelecek ilk yetkinlikleri kabul etmeye istidadı olan şeylerdir. Bu durumda mizaçlar bileşik şeylerin ilk yetkinliklerinin meydana gelmesinde şarttır. Dolayısıyla zaten kendilerindeki istidat durumuna göre ilk yetkinlik olarak mizaçlara gelecek olan nefis mizacın meydana gelmesinde şart olursa kısır döngü gerekir.¹⁶ Ali Kuşçu bu itiraza karşı kendisinden önceki kelimcilerin da zikrettikleri bir cevabı takip ederek spermin parçaları arasında gerçekleşen mizaç ile anne-babanın nefsi arasındaki ilişkiden hareket eder. Söz konusu mizaçların sebepleri annenin rahmindeki mizacın annenin nefesine bağlı olmasından geriye doğru takip edildiğinde, her mizacın kendisinden önceki başka bir mizaca bağlı olmayan ve varlığı mizacı önceleyen bir nefse dayandığı görülür.¹⁷ Dolayısıyla itiraz geçersiz kılınmış olur ve nefsin mizaçtan başka olduğuna yönelik bu argüman Ali Kuşçu tarafından geçerli bir argüman olarak kabul edilmiş olur.

14 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 208.

15 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 210, 212. Argümanın İbn Sînâ'daki görünümü için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Fahredden Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* ile birlikte), nşr. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), II, 210. Ayrıca bk. İsfahânî, *Tesdîdül-kavâ'id*, III, 178-79.

16 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 208-209.

17 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 209; Fahreddin er-Râzî'de bu itirazın görünümü ve cevabı için bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 212.

İkinci Argüman: Hareket Argümanı

Bu argüman, Fahreddin er-Râzî'nin de işaret ettiği üzere, İbn Sînâ'nın nefsin mizaçtan başkılığıyla ilgili iki dayanağından ilkinde işaret eder. Yani argüman nefsin durumundan ve hareket gücü üzerinden nefsin mizaç olmadığını iddia etmektedir. Râzî bu argümanın iki yönlü olduğunu söyler. İlk yön, mizacın hareketin yönü bakımından iradî harekete engel olmasıdır. İkinci yön ise, mizacın nefsin yaptığı hareketin bizzat kendisine engel olmasıdır.¹⁸ Ali Kuşçu'nun zikrettiği haliyle argüman şöyledir:

Nefs ve mizaç, gerektirmede (*iktiza*) birbirlerine engel olurlar. Zira nefis çoğunlukla bir yöne doğru hareket etmek ister, mizaç ise yer üstünde yürüyen kimse örneğinde olduğu gibi sükunu gerektirerek veya yüksek bir yere tırmanan kimse örneğinde olduğu gibi başka bir yöne hareketi gerektirerek buna engel olur. Gerektirmede birbirine engel olma iki gerektirenin birbirinden başkılığına delalet eder.¹⁹

Bu argümanda Ali Kuşçu'nun bahsettiği ilk örnek, Fahreddin er-Râzî'nin de işaret ettiği ilk yöne, yani topallığa işaret etmektedir. Zira topallık durumunda nefis, organı bir yöne doğru hareket ettirmeye çalışırken; mizaç, bu hareketin, nefsin organı kendisine doğru hareket ettirmeye çalıştığı yönde hızlı bir şekilde gerçekleşmesine engel olur. Benzer şekilde yüksek bir yere tırmanma örneğinde de bu sefer mizaç bedeni aşağıya doğru çekerek nefsin bedeni yukarıya doğru götürme hareketine, dolayısıyla hareketin yönüne engel olur. Bu argümana yönelik bir itiraz, nefsin ya doğrudan hareketine ya da herhangi bir yöne doğru hareketine engel olan şeyin mizaç değil de bedenın parçaları olabileceği ihtimalini dile getirir. Bu itiraza göre bedenın parçaları ya da unsurlara özgü tabiatlar, ağırlıklarından dolayı aşağıya meyleder ve nefsin yer üstündeki hareketinde ve yüksek bir yere tırmanmasında nefse engel olur. Mizaç ise sıcaklık ve soğukluk cinsindedir. Mizaçta bu iki şeyden birine bir engel olma yoktur. Ali Kuşçu bu itirazı cevaplamadan bırakır.²⁰ Bu itiraza yönelik cevaba, daha öncesinde Fahreddin er-Râzî'de rastlarız. Ona göre mizaca özgü nitelikler zaten itirazda dile getirilen unsurlara özgü basit tabiatların nitelikleri cinsindedir. Bu sebeple, mizaca özgü niteliklerden bu basit niteliklerin gerektirdiklerinin aksine bir şeyin ortaya çıkması imkânsızdır. Dolayısıyla mizaç ile bedenın parçaları arasında bir karşıtlık kurarak nefsin hareket etme arzusuna engel olan şeyin mizaç olmayacağı

18 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 210-11.

19 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 210.

20 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 210.

yönündeki itiraz geçersiz kılınmış olur.²¹ Buradan hareketle, Fahreddin er-Râzî gibi Ali Kuşçu'nun da nefsin mizaçtan başkalığı konusunda hareket üzerinden ileri sürülen bu argümanı geçerli kabul ettiği söylenebilir.

Üçüncü Argüman: Nefsin Kalıcılığı Argümanı

Nefsin mizaçtan başkalığıyla ilgili başka bir argüman, nefis ile mizaç arasındaki karşıtlığı onların varlıklarının sürekli ve kalıcı olup olmamaları üzerinden kurar. Argüman şöyledir:

Nefis mizacın bozulması durumunda varlığını devam ettirir (*bekâ*). Mesela Zeyd'in çocukluğunda bir mizacı vardır. Bu mizaç gençlik çağına eriştiğinde varlığını devam ettirmez. Şüphesiz, varlığını devam ettiren yok olandan başkadır.²²

Argüman, mizacın bozulması esnasında nefsin varlığını devam ettiriyor olmasından hareket eder. Eğer nefis mizaç olsaydı mizacın bozulmasıyla birlikte nefsin de bozulması gerekecekti. Ali Kuşçu bu argümana yönelik herhangi bir itiraz zikretmez.

Dördüncü Argüman: İdrak Argümanı

Bu argüman, nefsin mizaçtan farklılığını dokunma örneği üzerinden ortaya koyar:

Eğer idrakin ilkesi -yani nefis- mizaç olsaydı dokunmayla idrak meydana gelmezdi. Çünkü mizaç dokunulur bir niteliklidir. Eğer mizaca yönelen şey [nefis] mizaca benzeyen dokunulur bir nitelik olsaydı dokunulur nitelikten etkilenmez ve onu idrak etmezdi. [Mizaca yönelen şey, yani nefis] karşıt bir nitelik olsaydı dokunulur nitelikle birlikte yok olurdu; bu durumda onu nasıl idrak etsin?²³

Herhangi bir itiraz olmaksızın zikredilen üçüncü ve dördüncü argümanların ardından Ali Kuşçu'nun nefsi mizaç gibi bedensel veya fiziksel herhangi bir unsura indirgemeyen bir tutumu benimsediğini söyleyebiliriz. Ali Kuşçu, nefsin mizaçtan başka olduğuna ilişkin argümanları inceledikten sonra nefsin bedenden, beden parçalarından ve güçlerinden başka olduğuna ilişkin argümanları incelemeye geçer. Ali Kuşçu'nun nefsin bedenden başkalığı hakkında söylediklerinden hareketle bu konuda üç farklı argüman sunduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu argümanları inceleyelim.

21 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 211.

22 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 210.

23 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 211. Râzî bu argümanın idrak gücünden hareketle nefsin mizaç olmadığına yönelik bir argüman olduğunu söylemektedir. Bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 211-12.

Birinci Argüman: Uçan Adam Argümanı

Bu argüman aslında, nefsin bedenden başkalığına ve gayr-ı maddî bir cevher olduğuna dikkat çekmek (*tenbih*) için İbn Sînâ tarafından kullanılan ve uçan adam olarak bilinen düşünce deneyidir. Fakat sonraki kalamcılar bu düşünce deneyini, İbn Sînâ özelinde filozofların nefsin soyutluğuyla ilgili argümanları arasında değerlendirmiş ve yorumlamışlardır. Ali Kuşçu'nun zikrettiği haliyle uçan adam düşünce deneyinde dile getirilen iddia şu şekildedir:

Nefs kendisinden gafletin gerçekleştiği şeyden [bedenden] başkadır. Yani insan zâtından gafil olmaz. Yani: İnsan tüm hallerde zâtına özgü bir tasavvur ve zâtının kesinliğine (*sübût*) yönelik tasdikten yoksun değildir. Buna da şöyle dikkat çekilir. Eğer insan doğru düzgün bir zekaya sahipse ve bu halde kendi nefsine dönerse kendi zâtını idrak ettiği ve kendi zâtını kesinleştirdiği noktada şüphe duymaz. Dış ve iç duyuları sarhoşluktan dolayı çalışmaz olduğunda da insanın zâtı kendi zâtından gafil kalmaz. Uyuyanın ve sarhoşun, uyku ve sarhoşluk halinde kendi zâtlarını düşünüyor olmaları, kendilerine ilişen şeyin [uyku ve sarhoşluk] yokluğu anında da onların kendi zâtlarını düşünmelerini ve kendi bedenlerinden, dış ve iç organlarından, güçlerinden ve duyularından gafil olmalarını gerektirmez. Şu ortaya çıkar ki, insan ilk yaratılışında [bedenin] parçalarından hiçbir şeyi görmeyecek, organları birbirine dokunmayacak, kendisinde sıcaklığın da soğukluğun da olmadığı boş bir havada asılı olacak şekilde doğru düzgün bir akıl ve mizaç ile yaratıldığını hayal etse (*tevehhüm*), o kişi bu durumda bedeninin dışından gafil olur -çünkü bedeninin dışı ancak duyularla idrak olunur- ve aynı zamanda bedeninin içinden de gafil olur -çünkü bedeninin içi de ancak ameliyatla idrak olunur-. Böylece o kişi hem bedeninden hem güçlerden ve hem de tüm duyulardan gafil olur fakat bütün bunlara rağmen zâtını ve varlığını (*innîye*) idrak eder. Bu durumda kişinin zâtı [kendisinden gafil olunan] bu şeylerden meydana gelmez.²⁴

Ali Kuşçu, *Tecrîdü'l-akâid* şerhi *Tesdîdü'l-kavâ'id*'e yazılan ilk haşiyenin müellifi Nasîruddin el-Hillî el-Kâşî'nin (ö. 755/1354) bu argümana yönelik bir itirazına işaret eder. Hillî'ye göre, insanın zâtı insanın aslı cismanî parçalarıdır ve bu parçalar da bedeninin parçalarıdır. Dolayısıyla insan bu aslı parçalardan gafil olamaz fakat artık parçalardan ve bu parçalara hulûl etmiş araz ve güçlerden gafil olabilir.²⁵ Ali Kuşçu, bu

24 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdü'l-akâid*, II, 211. Fahreddin er-Râzî'nin uçan adamla ilgili değerlendirmeleri için bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 202-205.

25 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdü'l-akâid*, II, 211. Bu itirazın Hillî'ye aidiyeti için bk. İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, III, 181. Nasîruddin el-Hillî ve *Tesdîdü'l-kavâ'id* haşiyesi hakkında ayrıca bk. Muhammed Yetim, "Tegrîdü'l-akâid Literatürünün Az Bilinen Muhaşşilerinden Nasîruddin el-Hillî el-Kâşî'nin Hayatı, İlmî Silsilesi ve Eserleri", *Nazarîyat* 5/1 (2019): 191-204.

itiraza karşılık olarak, insanın aslî parçalardan gafil olmaması durumunda onları oldukları haliyle, diğer organlardan ve başka şeylerden ayırıştırabilecek şekilde bilmesi gerektiğini ifade eder. Oysa çoğu insan kendilerini başka kimselerden ayırıştırarak şekilde bildikleri halde kendi bedenlerinin aslî parçalarını bu şekilde bilmez.²⁶ Bu itibarla insanların kendi bedenlerinin aslî parçalarına yönelik bilgisizlikleri onların kendi zâtlarının başka insanlardan farklı olduğuna yönelik bilgilerine engel olmaz. Buradan da nefsin bedenden ve bedensel parçalardan başka olduğuna yönelik bu argümandaki temel iddianın doğru olduğu ortaya çıkar.²⁷

İkinci Argüman: Ortaklık Argümanı

Ali Kuşçu'nun nefsin bedenden başkalığı bağlamında yine kendisinden önceki kelimeleri takip ederek zikrettiği bir diğer argüman nâtik nefis ile cisimlik arasındaki farktan hareket eder. Buna göre insan cisimlik bakımından başkalarıyla ortaklık taşırken nâtik nefsi bakımından ise onlardan farklıdır.²⁸ Dolayısıyla;

Nefis, kendisiyle ortaklığın gerçekleştiği şeyden başkadır.²⁹

Ali Kuşçu'ya göre burada açıklanmak istenen şey, nefsin çeşitli yönleri yayılmış (*mümtedd*) cisimlikten başka bir şey olduğudur. Bu cisimlik cisimler arasında ortak iken, bu cisimlerden her birinin nefsi, başka bir şeyin kendisiyle ortak olamayacağı bir şeydir. Ne var ki Ali Kuşçu'ya göre burada incelenmesi gereken sıkıntılı bir durum vardır. Eğer burada cisimlik ile her birinin nefsinin tümel cisimlik tabiatı olmadığı anlamına gelecek şekilde tümel tabiat kastedilmişse, bu, en düşük seviyede temyiz kabiliyetine sahip birisi için bile hakkında karışıklığın olmadığı bir şeydir. Dolayısıyla bu ihtimal bir problem doğurmaz. Eğer bireyselleşmiş (*müşahhas*) cisim kastedilmişse bu beden bizzat kendisidir ve beden kendisinde ortaklığın gerçekleştiği bir şey değildir.³⁰

26 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, II, 211-12.

27 Fahreddin er-Râzî'nin, zâtın ya da benin, bedenden ve bedensel organlardan başkalığı bağlamında uçan adam düşünce deneyinde vurgulanan noktalarda İbn Sînâ'yla benzer düşündüğüne, fakat bunun bir sonraki başlıkta incelenecek olan nefsin bedenden soyutluğunu savunmaya yetmeyeceğine dair değerlendirmeler için bk. M. Z. Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuru", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 25-33.

28 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, III, 181.

29 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, II, 212.

30 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, II, 212.

Üçüncü Argüman: Değişim Argümanı

Ali Kuşçu yine *Tecrîdül-akâid* geleneği içinde yaygın bir şekilde dile getirilen ve nefsin nihai noktada cisimlikten, dolayısıyla bedenden ve bedensel olan her şeyden başka olduğuna dair argümanı şu şekilde sunar:

Nefs değişimin kendisinde gerçekleştiği şeyden başkadır. Mizaç, beden, bedenın parçaları, bedenın güçleri ve cisimlik gibi şeyler değişkendir. Mesela mizaç olduğundan daha sıcak ve daha soğuk olur, daha yaş ve daha kuru olur. Beden ve bedenın cisimsel organları büyür ve yok olur. Bedenın güçleri de aynı şekilde artar ve eksilir. Buna rağmen nâtkı nefis, açıklıkla hükmedildiği gibi ömrünün başından sonuna kadar hali üzere kalır. Değişmeyen, değişenden başkadır.³¹

Ali Kuşçu'ya göre bu argüman nefsin, mizaç, beden, bedenın parçaları, bedenın güçleri ve cisimlik gibi şeylerin tamamından başkalığını açıklayan kuşatıcı bir argümandır. Fakat bu argümana karşı yine Nasîruddin el-Hillî tarafından yapılan bir itirazda, değişimin bizzat nefis olan aslı parçalarda değil, artık parçalarda ve arazlarda gerçekleştiği dile getirilir.³² Anlaşıldığı kadarıyla Hillî'nin itirazı, nefsin bedenden başkalığına dair yukarıdaki birinci argümanda işaret edilen ve insanın zâtının cismanî ve bedensel aslı parçalar olduğunu iddia edenler tarafından yapılan bir itirazdır. Dolayısıyla değişimi bedenle ilişkilendirerek ve nefsi değişimden uzak kılarak nefis ile beden arasında bir ayırım yapmaya çalışan üçüncü argüman bu görüşü savunanlar açısından geçerli bir argüman değildir. Çünkü onlar değişimi insanın zâtı olarak kabul ettikleri bedensel ve cismanî aslı parçalarda değil artık parçalarda görürler. Dolayısıyla değişmeden kalmak bedenden başka bir şey olarak nefsin varlığını temellendirmeye yetiyorsa yine değişmeden kalan bedensel ve cismanî aslı parçaların da bu şekilde düşünülebileceği ortaya çıkar. Ali Kuşçu bu itiraza cevap olabilecek nitelikte bir değerlendirme yapmaz. Fakat o üçüncü argümanın hayvan ve bitkiler üzerinden de nakzedildiğini ifade eder. Bu durum kalcılık ve değişim karşıtlığı üzerinden nefsin bedenden başkalığının temellendirilmesine yönelik olarak burada zikredilen itirazı destekleyen bir itiraz olarak düşünülebilir niteliktedir. Bu durumda özel (*mahsûs*) bir atın zâtı, o attan algılanan bu yapı veya bünyeden (*heykel*) başka bir şey değildir. Biz her ne kadar hayatta olduğu müddetçe atın zâtının varlığının devam ettiğini bedihî olarak bilsek de yediklerinin bedeninde çözünmesi,

31 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdül-akâid*, II, 212.

32 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdül-akâid*, II, 212. Bu itirazın Hillî'ye aidiyeti için bk. İsfahânî, *Tesdidül-kavâ'id*, III, 181.

beslenme ve büyüme gibi şeyler aracılığıyla at sürekli olarak değişmektedir. Ali Kuşçu'ya göre muhtemelen bu konuyla ilişkili gizem, atın zâtının, aklın sayıp dökmekten aciz kaldığı bireyselleştiricilerle (*müşahhusât*) birlikte atın heykelinden müşahede ettiğimiz bazı şeylerden ibaret olmasıdır. O bireyselleştiricilerle birlikte olan bazı şeyler, atın bireyselliğine zarar vermeyen arazlar dışında atın hayatı boyunca değişmez ve başkalaşmaz. Nitekim insan bedenindeki aslı parçalar da böyledir ve onlar da bireyselliklerine zarar vermeyen arazlar haricinde insan ömrünün başından sonuna kadar değişmez.³³ Ali Kuşçu böylelikle beden ve bedensel parçaların değiştiği halde nefsin değişmemesinden hareketle dile getirilen bu argümana, insan bedeninde aslı nitelikli olan ve hayat boyunca değişmeden kalan bazı parçaların bulunduğunu söyleyerek itiraz etmiştir. Ali Kuşçu, nefsin bedenden başkalığının temellendirilmesi aşamasında dahi nefsin bedenden soyut bir töz olduğuna yönelik iddiaya karşı çıkmak isteyen bir görüntü çizer. Bu durumda Ali Kuşçu'nun nefsin doğasıyla ilgili olarak filozoflara yönelik itiraz ve eleştirilerinin nefsin bedenden başkalığının temellendirilmesi aşamasında başladığını söyleyebiliriz.

Nefsin Bedenden Soyutluğu (*Tecerrüd*)

Nefsin bedenden soyutluğuyla ilgili temel iddia, nefsin ne bizzat ne de herhangi bir şeye tabi olarak yer tutan bir şey (*mütehayyiz*) olmayıp, soyut (*mücerred*) bir cevher olduğudur. Bu noktada zaten bir önceki başlıkta zikredilen argümanlardan hareketle nefsin soyut bir töz olduğunun kesinlik kazandığına ve sanki buradaki temel iddianın bir anlamda gereksizliğine yönelik bir itiraz söz konusu olur. İtiraza göre, nefsin bedenden ve beden parçalarından başka olduğu açıklık kazandığı zaman nefsin cisim olmadığı da kesinlik kazanmıştır. Aksi takdirde nefsin bedenden ayrı (*munfasıt*) ve bedenin dışında bir cisim olmamasının zorunluluğundan dolayı nefsin bedenin bizzat kendisi ya da bedenin bir parçası olurdu. Nefsin mizaç, güçler ve duyular olmadığı açıklık kazandığında nefsin cismanî olmadığı da açıklık kazanır. Bu durumda da bahsedilen şeylerden hareketle nefsin sözü edilen anlamda soyut olduğu bilinmiş olur. Buna rağmen nefsin soyut bir töz olduğuna yönelik argümanlara hala ihtiyaç olduğunu gösteren şey ise, vehmin, nefsin bedene komşu bir cisim ya da bahsedilen arazlardan başka bedene hulûl etmiş bir araz olduğu görüşüne kapılma ihtimalidir.³⁴

33 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 212-13.

34 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 213.

Bu ihtimale binaen nefsin bedenden soyutluğuna yönelik daha ileri argümanlar getirilmiştir. Daha çok soyut nefsi savunan filozoflar tarafından geliştirilen yedi argüman vardır. Ali Kuşçu da büyük oranda kendisinden önceki kelim geleneğinde de değerlendirilen ve eleştirilen bu argümanları inceler.

Birinci Argüman: Aklî Suret Argümanı

Nefsin soyut olup olmamasına ya da nefsin doğasına ilişkin tartışma ilk haliyle ontolojik bir zeminde ortaya çıksa da filozoflar ile kelimciler arasındaki tartışma bir noktadan sonra epistemolojik bir nitelik de göstermeye başlar ve bilginin veya aklî suretin soyut olup olmayacağı şeklindeki bir tartışmaya dönüşür. Bu tartışma bağlamında bilginin ya da aklî suretin soyutluğundan hareketle nefsin soyut olduğu sonucuna ulaşmayı amaçlayan ve filozoflar tarafından geliştirilen bir argüman şu şekildedir:

[Nefs], kendisine ilişen (*ârız*) şeyin soyut olmasından dolayı soyut (*mücerred*) bir cevherdir. Nâtik nefse ilişen -yani nâtik nefste intiba etmiş olan aklî suret- soyuttur. Bu durumda aklî suretin iliştiği şey olan nâtik nefsin de soyut olması gerekir.³⁵

Filozofların en güçlü argümanlarından birisi olarak dikkate alabileceğimiz bu argüman aklî suretin soyut olmasından hareketle aklî suretin kendisine ilişeceği mahallin ve dolayısıyla nefsin de soyut olması gerektiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla nefsin soyutluğu probleminde filozoflardan farklı düşünen kelimcilerin en güçlü eleştirileri yönelttikleri argümanlardan birisi olarak da bu argüman öne çıkar. Bu argümana yönelik iki açıklama vardır. Birinci açıklama şöyledir: "Aklî suret, tasavvur ettiğimiz tümelerde olduğu gibi çokluk arasında ortak olabilir. Çokluk arasında ortak olan her şey de soyut olur. Çünkü o soyut olmasaydı belirli miktar, belirli mekân, belirli nitelik, belirli konum gibi maddî örtülerle sınırlanmış olurdu. Bu durumda da böyle [maddî örtüler] olmayan şey [aklî suret] için uygun olmazdı. Bu durumda ise çokluk arasında ortak olmazdı." İkinci açıklama şöyledir: Mahallin belirli bir miktar, belirli bir mekân, belirli bir konum ile özelleşmesi (*ihtisâs*) mahalle hulûl eden şeyin de özelleşmesini gerektirir.³⁶

35 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 213. Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleye yönelik incelemesi için bk. *Şerhu'l-İşârât*, 284-98. Bu argüman İbn Sinâ'nın nefsin cismanî bir maddede intiba etmesinin kaim olduğuna dair birinci ve ikinci argümanının birleştirilmiş hali gibidir. Bk. İbn Sinâ, *Kitâbü'l-Şifa: Nefs*, 368-75. Fahreddin er-Râzî'nin bu argümanlara yönelik eleştirileri için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 42-45.

36 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 213.

Ali Kuşçu'nun bu argümana yönelik eleştiriler çizgisinde incelediği ve yine Nasîr-uddîn el-Hillî tarafından dile getirilen bir itiraz, doğal olarak bilginin nasıl anlaşılacağı noktasında filozoflarla kelamcılar arasındaki farklılıktan hareket eder. Buna göre bilginin bilinen şeyin suretinin bilende resmolunması (*irtisâm*) değil de sadece şeylerin nefse açık hale gelmesi (*inkişâf*) anlamında olması mümkündür. Dolayısıyla suret nefste değil de başka bir soyut şeyde, mesela akılda resmolunuyor (*irtisâm*) olabilir. Böylece nefis, tıpkı cismanî organlarında tikellerden nakşolunan şeyleri idrak ettiği gibi akıldaki sureti mülâhaza edebilir.³⁷

Ali Kuşçu bunun ardından Cürçânî ile aynı çizgide Hillî'nin itirazını değerlendirir. İlk olarak her ne kadar Hillî'nin itirazı kabul edilse de soyut olduğu iddia edilen aklî suretin mahiyetin tamamı olarak bilinen şeye eşit olmayıp atın duvardaki nakşı gibi olması mümkündür. Bu da suretin soyutluğu ile suretin kendisi için olduğu şey arasında bir ayrım yapma gereği ortaya çıkarır. Buna bağlı olarak da suretin bizzat kendisi soyut olmayabilir fakat suretin kendisi için olduğu şey soyut olabilir. Dolayısıyla suretin maddî ilişenlerle nitelenerek soyutluktan çıkması, suret sahibi şeyin de o maddî ilişenlerle nitelenmesi ve dolayısıyla soyut olmaması anlamına gelmez. İkinci olarak bu itiraz kabul edilse bile nâtık nefsin bu ilişen şeylerle nitelenmesinin, nâtık nefse hulûl eden şeylerin de bu ilişen şeylerle nitelenmesini gerektirdiği hususu kabul edilemez. Zira mahallin bir nitelikle nitelenmesi, o mahalle hulûl eden şeyin de o nitelikle nitelenmesini gerekli kılmaz. Nitekim, cisim beyazlıkla nitelenebilir fakat cisme hulûl eden hareket beyazlıkla nitelenmeyebilir. Dolayısıyla nâtık nefse hulûl eden aklî suretin nâtık nefse ilişen şeylerden dolayı soyutluktan çıkması zorunlu değildir. Fakat bu durumda bile nefse hulûl eden suretin, mahalli tarafından kendisine ilişen bu arazlarla nitelense de özü itibarıyla bu arazlardan soyut olduğunu ortadan kaldırmaz. Problemin zihnî varlık problemine dayandığı bu noktada Ali Kuşçu, Cürçânî ile benzer şekilde Hillî'nin itirazındaki ilk iki sorunun (suretin resmolunmasının menedilmesi ile mutlak suretin resmolunmasının menedilmesi) zihnî varlığın ispatlanmasıyla ortadan kaldırılabileceğini söyler. Ne var ki Ali Kuşçu, zihnî varlığın suretin zihinde resmolunması ya da zihinde kâim olması anlamına gelmemesi sebebiyle argümanın tamam olmadığını söyler.³⁸ Cürçânî'nin vurgusu, filozoflar tarafından dile getirilen aklî suretin soyut olduğu ve buna binaen de aklî su-

37 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, II, 213-14. Bu itirazın Hillî'ye aidiyeti için bk. İsfahânî, *Tesdi-dü'l-kavâ'id*, III, 182-83.

38 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, II, 213-14. Ayrıca bk. Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, III, 182-83.

retin iliştiği nâtk nefsin de soyut olması gerektiğine yönelik argümanın geçerliliğine yönelik bir ima içeriyor olabilir. Fakat Ali Kuşçu'nun zikrettiklerinden çıkan netice, suretin maddî nitelikler alabilmesinin suretin kendisi için olduğu şeyin de maddî nitelikler alabildiği ve soyutluktan çıktığı anlamına gelmediğidir. Dolayısıyla aklî suret soyut olmak zorunda olmadığı gibi aklî sureti idrak edecek nefsin soyut olması da gerekmemektedir. Nitekim birinci argüman aklî suretin soyut olmasından dolayı aklî suretin ilişeceği bir mahal olarak nefsin de soyut olması gerektiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Ali Kuşçu açısından aklî suretin kendine ilişebileceği bir mahalle duyduğu ihtiyaç sebebiyle nâtk nef gibi soyut olmayan bir mahalli ispatlamaya çalışsan bu argüman tam değildir.

İkinci Argüman: Bölünemezlik Argümanı

Soyut nefsi savunan filozofların bu görüşü temellendirmek amacıyla geliştirdikleri başka bir argüman nefsin bölünemez olduğundan hareket eder. Argüman şöyledir:

Nefs bölünmediğinden dolayı soyuttur. Bu argüman şöyle ifade edilir: Nâtk nef bölünmez; maddî herhangi bir şey ise bölünmez değildir.³⁹

Ali Kuşçu'nun işaret ettiği üzere argümanın küçük öncülünün gerekçesi, nefsin bölünmeyen basitleri düşünmesidir (*taakkul*). Basitlerin mahalli olan basitleri düşünen şey (*âkil*) -yani nâtk nef- ise bölünmez. Aksi takdirde mahallin bölünmesiyle hulûl eden şeyin bölünmesinin de zorunlu olmasından dolayı bölünmeyen makulün bölünmesi gerekli olurdu. Nâtk nefsin basitleri düşünmesi onun nokta, birlik gibi basitleri düşünmesi sebebiyledir. Nâtk nef bir tür hakikati de düşünür. O hakikat basit ise basittir, basit değilse basitlerden meydana gelerek bileşik olmuştur. Çünkü -her ne kadar sonsuz da olsa- her çokluğun bilfiil olarak birden ortaya çıkması gerekir. Çünkü bir çokluğun ilkesidir. Bütünün düşünülmesi, parçalarının düşünülmesinden sonradır.⁴⁰

Nefsin bölünemezliğiyle ilgili bu argüman hakkındaki tartışmalardan birisi, bunun bilfiil mi yoksa mutlak bir bölünemezlik mi olduğuyla ilgilidir. Ali Kuşçu bu ar-

39 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 214. Makul suretin bölünemeyeceğinden hareketle makul suretin mahalli olarak nâtk nefsin de bölünemez olması gerektiğinden hareket eden bu argümanın İbn Sînâ'daki görünümü için bk. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*, 368-74, 376-77. Fahreddin er-Râzî, bu argümanın İbn Sînâ'nın nefsin soyutluğuyla ilgili ana argümanı olduğunu söyler. Buna yönelik değerlendirmeler ve eleştiriler için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 35-41.

40 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 214.

güman hakkındaki tartışmayı da Cürcânî ve Nasîruddin Hillî'nin söyledikleri üzerinden yapar. Eğer bilfiil bölünmezlik kastediliyorsa bu kabul edilebilir fakat hem bilfiil bölünmezliği hem de bilkuvve bölünmezliği içerecek şekilde mutlak bir bölünmezlikten bahsediliyorsa bu husus tartışmalıdır. Ali Kuşçu'nun işaret ettiği ve Nasîruddin Hillî tarafından ileri sürülen iddia, bilfiil bir olan şeyin bilkuvve bölünebilir olabileceği şeklindeki iddidir. Ali Kuşçu, Cürcânî'nin bu iddiaya verdiği cevaplardan ilkinin aktarır: Bilfiil bir olan şeyin mahiyetçe farklı parçalara bilkuvve bölünmesi mümkün değildir. Aksi takdirde parçalar bilfiil meydana gelmiş olurdu. Hatta bilfiil bir olan şeyin mahiyetçe benzer parçalara bölünmesi de mümkün değildir. Çünkü bu durumda da aklî suret mahiyetin tamamında parçalarına benzerdi. Bu parçalardan her birinin akılda bütününe meydana gelmesiyle ortaya çıktığı konusunda ise şüphe yoktur. Mahiyetin meydana gelmesi parçalardan birinin meydana gelmesiyle tahakkuk eder. Çünkü bir şeyin düşünülmesinin (*taakkul*) o şeyin mahiyetinin akılda meydana gelmesinden başka bir anlamı yoktur. Tek bir parçada diğer parçalardan yeterli miktarda bulunması makul olmak açısından yeterlidir. Böylece aklî surete fazlalık ve eksiklik ilişir. Bu durumda da aklî suret maddî arazlardan soyut olmaz. Bu cevapta söylenen şeye karşılık olarak da aklî suretin duyulur parçalarının maddelerinden ve arazlarından soyut olması ile aklî suretin tüm maddî arazlardan soyut olması arasında bir ayırım yapılır ve aklî suretin duyulur parçalarının maddelerinden soyut olmasının gerekli olduğu buna karşılık aklî suretin tüm maddî arazlardan soyut olmasının gerekli olmadığını sabit olduğu söylenir.⁴¹ Dolayısıyla nâtik nefsin bölünmezliğini nâtik nefsin idrak ettiği şeylerin soyutluğundan ve bölünmezliğinden hareketle temellendirmeye çalışan argümanın küçük öncülü, aklî suretin tüm maddî arazlardan soyut olamayacağı düşüncesiyle sıkıntıya girer.

Ali Kuşçu bu noktada argümanın büyük öncülünü inceler. Büyük öncül, maddî olan şeyin ya cisim ya da cisme hulûl eden şey olduğunu, bu ikisinden her birinin de bölünen olduğunu ifade eder. Ali Kuşçu'nun buna yönelik zikrettiği ilk itiraz, bir önceki argümandaki itiraza benzer şekilde yine bilginin nasıl anlaşılacağı ile ilgili olarak filozoflar ile kelimacılar arasındaki farklılıktan hareket eder. Buna göre bilginin resmolunma (*irtisâm*) yoluyla olduğu tekrar reddedilir. Bunun kabul edilmesi durumunda bile ikinci olarak suretin mahiyetin tamamında bilinene eşit olduğu düşüncesi reddedilir. Ali Kuşçu üçüncü olarak ise bunun da kabul edilmesi durumunda suret ve mahiyetin bölünebilir olup olmamak noktasında eşit olduklarını reddeder.

41 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 215; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, III, 183-84.

Zira bölünebilmek mahiyetin değil, dışta bulunan varlığın gereklerindedir. Dolayısıyla mahiyette eşit olmak dışta bulunan varlıkta eşit olmayı gerekli kılmaz. Dördüncü olarak mahallin bölünmesinin mahalle hulûl edenin bölünmesini gerekli kıldığı düşüncesi reddedilir. Beşinci ve son olarak ise, noktanın maddî olmakla birlikte bölünemeyen bir şey olmasından hareketle her maddî şeyin bölünür olduğu düşüncesi reddedilir. Ali Kuşçu bu durumda filozofların argümanlarının kendilerine yöneltilmiş olduğu şeklindeki bir itiraza cevap verir ve kendilerinin kabulüne göre nâtk nefsin bölünür olduğunu soyut herhangi bir şeyin ise bölünemez olduğunu söyler. Dolayısıyla soyut şeylerin bölünemez oluşundan hareketle soyut şeyleri idrak eden nâtk nefsin de bölünemez olduğu fikrine ulaşmaya çalışan argüman bir kez daha geçersiz kılınır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere mahallin bölünmesinin mahalle hulûl edenin bölünmesini gerekli kıldığı reddedilmiştir. Nâtk nefsin bölünebilmesinin gerekçesi ise, bölünebilir oldukları halde bileşik mahiyetleri düşünöbilmesidir (*taakkul*). Dolayısıyla hulûl eden şeyin yani bileşik mahiyetlerin bölünebilmesi, mahallin yani nâtk nefsin de bölünmesini gerekli kılar. Başka bir deyişle nâtk nefsin bölünebilir bileşik mahiyetleri düşünmek için bölünmez olmasına gerek yoktur, çünkü bileşik mahiyetler zaten bölünebilirdir. Aynı şekilde bileşik mahiyetlerin, nâtk nefsin tarafından düşünölebilmeleri için bölünebilir olmalarına gerek yoktur. Zira hulûl eden şeyin bölünmesi ancak ölçülebilir parçalara (*el-eczâü'l-mikdâriyye*) bölünmenin söz konusu olması durumunda mahallin bölünmesini gerekli kılar. Nâtk nefsin düşündüğü (*taakkul*) bileşik mahiyetlerin ölçülebilir parçalara bölünmediği ise kabul edilmez. Dolayısıyla bileşik mahiyetler ölçülebilir parçalara bölünemediği için bileşik mahiyetlerin mutlak olarak bölünebilir olması onların mahalli olan nâtk nefsin de bölünmesi anlamına gelmez.⁴²

Netice itibariyle Ali Kuşçu; filozofların, nâtk nefsin soyut olduğunu kanıtlamayı amaçlayan bu argümanlarını da geçerli bir argüman olarak görmez. Çünkü argüman nâtk nefsin ile bileşik mahiyetler arasında bölünmezlik gibi bir ortak noktanın olması gerektiğini iddia etmektedir. Buna ilaveten argümana göre bölünemez bileşik mahiyetler de ancak kendileri gibi bölünemez ve soyut olan bir nâtk nefsin tarafından düşünölebileceklerdir. Oysa Ali Kuşçu'nun argümana yönelik eleştirileri nâtk nefsin ile bileşik mahiyetler arasında her ikisinin de bölünemez ve soyut olduklarından ya da olmaları gerektiğinden hareketle kurulan zorunlu ilişkiyi ve nâtk nefsin idrak ettiklerinin nâtk nefsin soyutluğunun gerekçesi olmasını geçersiz kılmıştır.

42 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'l-akâid*, II, 215. Bu tartışmalar için ayrıca bk. İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id*, III, 184-85.

Üçüncü Argüman: Sonsuz Makuller Argümanı

Filozofların nefsin soyut olduğuna ilişkin bir diğer argümanı nâtik nefis ile maddî güçler arasında çok fazla şeyi idrak etmeye güç yetirip yetirememek üzerinden söz konusu olan farka ilişkindir. Buna göre argüman şöyledir:

Nâtik nefis sonsuz makullere güç yetirebilir. Daha önce geçtiği üzere maddî şeylerin fiil-leri ise sonludur.⁴³

Filozofların bu argümanına yönelik cevaplarından biri, düşünmenin (*taakkul*) nefsin aklî sureti kabulünden ibaret olduğu, bunun ise etki (*fiil*) değil, etkilenim (*infiâl*) olduğu iddiasından hareket eder. Çünkü argümanda maddî şeylerin etkilenimleri (*infiâl*) değil, etkileri (*fiil*) dikkate alınmakta ve maddî şeylerin pek çok fiile güç yetiremediği, buna karşılık nefsin pek çok fiile güç yetirebildiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla düşünme eğer *fiil* değil de *etkilenim* (*infiâl*) ise, sonsuz etkilenimler sadece bu argümanda iddia edildiği gibi makul şeylerin düşünülmesinde değil, intiba etmiş felekî nefslerde ve unsura özgü cisimlerin heyulalarında olduğu gibi cismanî şeylerde de mümkündür. Ali Kuşçu'ya göre makulleri düşünmenin bir etkilenim (*infiâl*) değil etki (*fiil*) olmasının kabul edilmesi durumunda bile nefsin sonsuz makullere güç yetirebildiği iddiası sorunludur. Eğer bu iddia ile nefsin başka bir makulü düşünmeye (*taakkul*) güç yetiremedikçe bir makulü düşünmeye son veremeyeceği kastedilmişse bu durum cismanî güçler için de geçerlidir. Mesela hayalî güç, ilk şekilden sonra başka bir şeklin tasavvuruna güç yetireceği bir noktaya kadar şekilleri tasavvur etmeye son vermez. Eğer bununla nefsin sonsuz makulleri tek bir seferde aklına getirebildiği kastedilmişse bu menedilir. Ali Kuşçu'ya göre bu argümanda iddia edilen şey ancak "nâtik nefsin tümel bir kavramı (*mefhûm*) tasavvur ettiği, o tümel kavramın sonsuz fertlerini o tümel kavramın zımında icmâlî olarak mülahaza ettiği ancak cismanî güçlerin bunu düşünmeye güç yetiremedikleri" kastediliyorsa mümkündür. Ali Kuşçu'ya göre bu ise ancak cismanî güçlerin tümel düşünmeye güç yetiremediklerinden dolaydır ki bu mesele de ilk yöndeki noktaya döner.⁴⁴ Ali Kuşçu'nun birinci yön diyerek kastettiği, nefsin soyut olduğuna ilişkin yukarıda zikredilen ilk argümandır. Orada hem aklî suretin hem de aklî suretin ilişeceği mahal olarak nefsin soyut olmasının gerekliliği geçersiz kılınmıştı. Netice olarak Ali Kuşçu, bu argümanda iddia edildiği

43 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 216. Argümanın İbn Sînâ'daki görünümünü için bk. İbn Sînâ, *Kita-bü's-Şifa: Nefs*, 378. Bu argüman ve eleştirisi için ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 45-48.

44 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 216.

haliyle sonsuz makulleri idrak etmeye güç yetirebilmesi üzerinden nâlık nefsin soyut olması gerektiği düşüncesine katılmaz.

Ali Kuşçu'nun burada zikrettiği başka bir argüman, nefsin zâtını, organını ve idraklerini idrak ettiğini; göz, kulak, vehim, hayal gibi cismanî idrak güçlerinin ise kendilerini ve organlarını idrak edemediklerini iddia eder. Bunun nedeni, cismanî idrak güçlerinin ancak bir organ aracılığıyla düşündükleri, bir şey ile zâtı, organı ve idrakleri arasında bir organın aracılık etmesinin mümkün olmamasıdır. Buna karşılık bazı cismanî güçlerin bir organ olmaksızın kendilerini ve kendi idraklerini idrak etmelerinin ve bazı cismanî güçler için organ olan şeyin diğer idraklerde diğer idrak güçleri için de organ olmasının mümkün olduğu dile getirilir.⁴⁵

Dördüncü Argüman: Kesintili Mahal Argümanı

Nefsin soyutluğuna ilişkin filozofların bir diğer argümanı nefsin kendisinin mahalli olabilecek bir cisme ya da bedene hulûl etmesiyle, böyle bir durumda nefsin o bedene ilişkin bilgisinin nasıl olabileceğiyle ilişkilidir. Argüman şöyledir:

Nefs kalp, beyin ve bu ikisi dışındaki [organlar] gibi bir cisme hulûl etmiş değildir. Çünkü [nefsin bir cisme hulûl etmiş olması durumunda] nâlık nefse *ilişen şey*, nâlık nefis için kesintili (*munkatı'*) bir mahallin düşünülmesine nispetle meydana gelir. Yani [nefsin bir cisme hulûl etmiş olması durumunda] *bilgi*, nâlık nefis için kesintili bir mahal varsayılmasına nispetle nâlık nefis için sürekli olarak değil de ara sıra meydana gelir.⁴⁶

Nefsin muhtemel mahallini, yani bedenini düşünmesiyle ilgili durumu tartışan bu argümanda anlatılmaya çalışılan şey şudur: "Nâlık nefsin kendi bedenini ve bedeninin her bir organını düşünmesi (*taakkul*) ara sıra meydana geliyordur. Eğer nefis bedene ya da beden organlarından birine hulûl etmiş olsaydı nefis ya sürekli olarak bedeni düşünürdü ya da nefis bedeni asla düşünmezdi. Çünkü nâlık nefsin mahallini [bedenini] düşünmesinde mahallinin [bedenin] nefis yanında bizatihi varlığı (*huzûr*) ya yeterlidir ya da değildir de aksine mahalline [bedenine] benzer (*mümâsil*) başka bir suretin meydana gelmesine bağlıdır. Nitekim dâşsal şeylerin idrakinde de durum böyledir. Eğer birincisi ise [yani nefis sürekli olarak bedeni düşünüyorsa], sebebin (*il-*

45 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 216.

46 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 217. İbn Sînâ'da bu argümana yakın bir argüman için bk: İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Nefs*, 378-81. Fahreddin er-Râzî'nin argümana yönelik eleştirileri için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 48-51.

let) tamamı esnasında sebeplinin (*malul*) de varlığının zorunlu olmasından dolayı birincisi [yani bedeninin nefsin yanında bizatihi varlığının yeterli olması] gerekir. Eğer ikincisi ise [yani nefsin bedeni asla düşünmüyor ise], ikincisi [mahalline/bedenine benzer başka bir suretin meydana gelmesi] gerekir. Mahalline [bedenine] benzer başka bir suretin meydana gelmesi, tek bir maddede iki benzerin bir araya gelmesini gerektirdiği için de bu imkansızdır.⁴⁷

Ali Kuşçu buna karşıt olarak zikredilen koşulların olmadığı farklı durumların imkanından söz eder. Buna göre, nâtik nefsin kendisinin muhtemel mahallini yani bedenini düşünmesi durumunda şu ihtimaller mümkün olabilir: (i) Nefsin bizzat kendi varlığının yeterli olmaması (ii) nefsin kendi mahalline yönelik düşüncesinin kendisine benzer başka bir suretin meydana gelmesine bağlı olmaması ve nefsin yönelmesi (*teveccüh*) ve diğer şartlar gibi başka bir şeye bağlı olması. Ali Kuşçu'nun işaret ettiği başka bir problem ise şudur: Düşünen şeyin (*müteakkil*), nâtik nefsin mahalli olan cisim olması durumunda gerekli olan şey, tek bir maddeye birbirine benzer iki suretin hulûl etmemesi değildir, o cisme kendisine benzer bir akli suretin hulûl etmesidir. Düşünen şeyin nâtik nefsin mahalli olan cisim maddesi olması durumunda ise oraya mahiyetin tamamında eşit iki suretin değil, o maddeye mahiyetin tamamında kendisine eşit olan bir suretin hulûl etmesi gerekli olur.⁴⁸

Nefsin maddî ve cismanî bir mahallinin olup olamayacağı noktasındaki bir itiraz ise, düşünenin (*müteakkil*), nâtik nefsin mahalli olan cisim maddesine hulûl eden cisimlik ya da türsellik sureti olmasından hareket eder. Böyle bir durumda nâtik nefsin o maddeye kesin olarak hulûl eder. Nâtik nefste o cisimlik ya da türsellik suretine benzer bir akli suretin resmolunması durumunda o da o maddeye hulûl eder. Bu durumda nâtik nefste birisi aynî diğeri akli olmak üzere birbirine benzer iki cisimlik ya da türsellik sureti bir araya gelmiş olur. Ali Kuşçu buna yönelik cevabında, iki şey arasındaki hulûl ilişkisinden hareket eder. Buna göre bir şeyin diğer bir şeye hulûl etmesinden onun o diğer şeyin mahalline de hulûl etmesi gerekli olmaz. Çünkü hulûl ile kastedilen şey, bir şeyin kendisini niteleyen şeyle özelleşmesidir (*el-ihtisâs en-nâit*). Bu durumda da bir şeyin başka bir şeyi nitelenmesi fakat o şeyin mahallini nitelenmemesi mümkündür. Mesela harekete hulûl eden hız böyledir. Zira hız hareketin mahalline yani cisme hulûl etmiş değildir. Çünkü hareket hızla nitelenir fakat cisim

47 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 217.

48 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 217.

hızla nitelenmez. Bu kabul edilse bile, iki benzerin bir araya gelmesi, ancak onun iki şey arasındaki ayrışmayı (*imtiyâz*) ortadan kaldırmasının gerekliliğinden dolayı imkânsız olur. Burada ise ayrışma devam etmektedir. Çünkü iki suretten birisi, bir aracı olmaksızın diğeri ise bir aracıyla maddeye hulûl etmiştir. Aralarındaki ayrışma için bu yeterlidir. Ali Kuşçu buna ilaveten o iki suretin başka bir yönden yani birinin dışta varlıkla, diğerin aklı varlıkla mevcut olmak bakımından da birbirlerinden ayrıştıklarını ifade eder.⁴⁹

Bu konuda söylenebilecek başka bir şey, iki benzerden birinin diğere hulûl etmesinin, o iki benzerin tek bir mahalle hulûl etmesi kadar imkânsız (*muhâl*) olduğu, çünkü burada da o iki benzer suretin o ikisine nispetinin eşit olmasından dolayı ne mahiyet ve gerekler itibariyle ne de arazlar itibariyle bir ayrışmanın olmadığıdır. Ali Kuşçu'ya göre ise bu düşünce şu şekilde savuşturulur: İlişen şeyin mahalle nispeti hulûl eden şeyin mahalle bitişikliğidir (*mukârenet*). İlişen şeyin hulûl eden şeye nispeti ise, hulûl eden iki şeyden birinin diğere bitişikliğidir (*mukârenet*).⁵⁰

Ali Kuşçu bu noktada aslında tüm bu tartışmalardaki temel ayrışmanın ve bu argümandaki ana dayanağın bilginin nasıl anlaşılacağıyla ilgili olduğuna dair daha önce geçen noktayı hatırlatır. Bu durumda eğer bu argüman tam olsaydı, nâtık nefis niteliklerini ya sürekli olarak bilirdi ya da niteliklerinden herhangi birini asla bilmezdi. Bu ikisi de geçersizdir. Nefsin niteliklerinden çoğu nefis için bilinirdir; o nitelikler sürekli olarak nefse getiriliyor (*istihzâr*) değildir.⁵¹

Buna verilen bir cevap ise nefsin nitelikleri ve gereklerinden hareket eder. Bu nitelikler ve gerekler iki kısma ayrılır. Bir kısım, zâtı gereği idrak edici olmak örneğinde olduğu gibi nitelik ve gerekleri, kendilerinden başka bir şeye kıyasla olmaksızın zâtı gereği gerekli kılan kısımdır. Diğer kısım ise, maddeden soyut olmak ve mevzuda mevcut olmamak örneklerinde olduğu gibi nitelik ve gerekleri kendilerinden başka bir şeye kıyasla gerekli kılan kısımdır. Nefis kendi zâtını sürekli idrak etmesi örneğinde olduğu gibi ilk kısmı sürekli olarak idrak eder. Nefsin ikinci kısmı idrak etmesi ise, herhangi bir karşılaştırmanın yokluğu esnasında şartın yok olmasından dolayı ancak karşılaştırma esnasında olur.⁵²

49 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîl'-akâid*, II, 218.

50 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîl'-akâid*, II, 218.

51 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîl'-akâid*, II, 218.

52 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîl'-akâid*, II, 219.

Başka bir itiraz ise nefsin zâtı gereği olan idrakinin ilk kısımdan olması durumunda nefsin zâtına yönelik idrakinin de ilk kısımdaki gibi olduğunu, bundan da sonsuz bilgilerin gerekli olduğunu iddia eder. Ali Kuşçu bu ihtimale yönelik olarak ise, nefsin, zâtını idrak ettiğine dair idrakinin birinci kısımdan olmadığını, çünkü o idrakin nefis için ancak başka bir şeye kıyasla yani zâtını idrake kıyasla meydana geldiğini söyleyerek cevap verir. Çünkü ona göre nefsin zâtını idrak etmesi, zâtından başkadır, bu durumda da onun düşünülmesi gerekir.⁵³

Ali Kuşçu'nun burada incelediği son bir mesele şudur: Nefsin zâtına yönelik idraki zâtından başka bir şey olsa da bu idrak nefste onun zâtının bulunması (*huzûr*) gibi vardır. Kendisine kıyasla zâtını gerekli kılan sıfatlar da aynı şekilde bulunuşun (*huzûr*) tahakkukundan dolayı sürekli olarak idrak ediliyordur. Varsayım idrakte yeterlidir. Ali Kuşçu buna yönelik verilen şu cevabı ise önemli bir cevap olarak görmez. "Bilgiyi bilmek nefse zâit bir şey değildir. Çünkü aklî surete dair bilgi kendisine eşit başka bir suretle olsaydı nefste birbirine benzer (*mütemâsil*) iki suretin bir araya gelmesi gerekli olurdu. Bu durumda ise sonsuz bilgiler gerekli olmaz." Çünkü bilgiyi bilmek kendisinden çekip çıkarılmış (*münteza'*) başka bir suretin meydana gelmesine bağlı olmasa da yine de o kesinlikle bilgiden başkadır. Bu durum da sıkıntı (*mahzur*) ortaya çıkarır. Ali Kuşçu buna şöyle karşılık verildiğini söyler: Biz zorunlu olarak şunu biliriz ki, bizim kudret, cömertlik, bilgi, cesaret ve başka şeyler gibi nefisle kâim sıfatların çoğuna dair bilgimiz sürekli değildir.⁵⁴

Argüman nefsin bedene ya da bedeninin organları gibi kesintili bir mahalle hulûl etmesi durumunda bunun nâtik nefsin bedenine ilişkin bilgisi ve nâtik nefsin soyutluğuyla ilgili olarak ortaya çıkarılabileceği sıkıntılı durumlardan hareketle nâtik nefsin beden ya da bedensel organlar gibi maddî bir mahalle hulûl etmesinin imkansızlığından hareket etmişti. Buradan da nâtik nefsin maddî bir mahalle yani bedene hulûl edemeyeceği sonucuna ulaşılmıştı. Ali Kuşçu ise buna karşıt olarak soyut nefsin kendisi ve bilgisiyle ilgili burada zikredilen muhtemel olumsuz koşulların olmadığı farklı durumların imkanından söz etmiştir. Buna göre, yukarıda da işaret edildiği üzere nâtik nefsin kendisinin muhtemel mahallini yani bedenini düşünmesi durumunda bizzat kendi varlığının yeterli olmaması veya kendi mahalline yönelik düşüncesinin kendisine benzer başka bir suretin meydana gelmesine bağlı olmaması ve nefsin yö-

53 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 219.

54 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 219.

nelmesi gibi başka şartlara bağlı olması gibi durumların hepsi mümkün olabilir. Yine yukarıda Ali Kuşçu'nun da işaret ettiği üzere bu argümandaki temel tartışma ve ayrışmalar da aslında bilginin nasıl anlaşılacağıyla ilgili olarak filozoflar ile kelimciler arasında birinci argümanda da tartışılan problemlerle ilgilidir. Dolayısıyla Ali Kuşçu'ya göre bu argüman tam bir argüman değildir. Eğer bu argüman geçerli olsaydı nâtik nefsin niteliklerini ya sürekli olarak bilmesi ya da bunları asla bilmemesi gerekecekti. Filozofların kendi nef ve bilgi teorileri gereğince ortaya çıkabilecek sorunların da etkisiyle nâtik nefsin kendi niteliklerini sürekli olarak bilmesiyle hiç bilmemesi arasındaki bu eşikte Ali Kuşçu, nâtik nefsin kendisine sürekli olarak getirilmediği halde kendi niteliklerinin çoğunu bildiğini iddia eder.

Beşinci Argüman: Maddeden Müstağnilik Argümanı

Nefsin soyutluğuyla ilgili ilk argüman aklî suretin soyutluğundan hareketle nefsin de soyut olduğunu temellendirmeye çalışmıştı. Burada ise aklî suretin maddeden müstağni olması üzerinden nefsin soyutluğu temellendirilmeye çalışılır. Aklî suretle ilgili ilk argümana benzer bir doğrultuda ilerleyen argüman şöyledir:

Nefse ilişen şey, yani aklî suret, maddeden müstağni olur. [Nefse] ilişen şeyin [yani aklî suretin] [maddeden] müstağni olması, ilişilen şeyin [yani nefsin] de [maddeden] müstağni olmasını gerektirir. Çünkü ilişilen şeyin [nefsin] bir şeye ihtiyacı [nefse] ilişen şeyin [aklî suret] de o şeye ihtiyacını gerekli kılar. Bu yönün de birinci yönün bizatihi aynı olduğu gizli değildir.⁵⁵

Ali Kuşçu muhtemelen daha önce değerlendirdiği ve eleştirdiği nefsin bedenden soyutluğuna dair ilk argümana benzer bir argüman olarak gördüğü için bu argüman hakkında herhangi bir değerlendirme ve eleştiri sunmaz. Fakat biz aklî suret argümanı ile ilgili eleştirilerinden hareketle Ali Kuşçu'nun bu argümanla ilgili tutumunun da olumsuz olduğu neticesine ulaşabiliriz.

Altıncı Argüman: Cismanî Organlara Bağlı Zayıflık ve Yorgunluk Argümanı

Buraya kadar zikredilen argümanlar, filozofların, özellikle de İbn Sînâ'nın nefsin soyutluğuyla ilgili olarak zikrettiği ana argümanlar olarak sonraki kelimciler tarafından dik-kate alınan ve eleştirilen argümanlardı. Altıncı ve yedinci argümanlar ise İbn Sînâ'nın tamamlayıcı argümanlar olarak zikrettiği argümanlardır. Altıncı argüman şöyledir:

55 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîl'-akâid*, II, 219-20.

Nâtık nefis cisimde intiba etmiş değildir. Çünkü cisimde intiba etmiş olan güç (*kuvve*) zayıflık ve yorgunlukta cisme tabidir. Çünkü o [güç] ancak cisim aracılığıyla filini yapar. Bu durumda da cisim onun organı (*âlet*) olur. Güce yorgunluk ilişmedikçe organa yorgunluk ilişmez. Çünkü bedene hulûl etmiş duyu ve hareket güçlerinde görüldüğü gibi şartın bozulması (*ihtilâl*) şartlının (*meşrût*) bozulmasını da gerektirir. Zira bu iki güç [duyu ve hareket] bedenın zayıflamasıyla zayıflar. Nâtık nefis ise zayıflık ve yorgunlukta bedene tabi değildir. Zira çöküş (*inhitât*) yaşında her ne kadar bedensel organ eksik ve çöküşte olsa da insanın düşünmesi güçlenir ve artar.⁵⁶

Bu argümana yapılabilecek bir itiraz, insanın yaşlılığının sonunda bunak olabileceğini ve düşüncesinin eksileceğini, dolayısıyla organın bozulmasıyla düşünce (*taakkul*) gücünün de bozulacağını, bu durumda da nâtık nefsin cisme hulûl etmiş olduğunu iddia eder. Ali Kuşçu buna karşılık olarak, organın bozulmasıyla aklın bozulmasının, düşünce gücünün cisme hulûl ettiğine de cisme hulûl eden düşünce gücünün bir organla düşündüğüne de delâlet etmediğini söyler. Çünkü ömrün sonunda insanı düşünmekten alıkoyan şey, her ne kadar bedene hulûl etmiş olmasa da düşüncenin bedenın yorgunluğu esnasında artmasından ziyade bizzat aklın bedenın yönetimiyle meşgul olmasından ve bütünüyle kendini bu işe vermiş olmasından kaynaklanabilir. Bu da düşünce gücünün düşünmesinin (*taakkul*) bedensel bir organla değil, bizzat kendisiyle olduğuna delâlet eder.⁵⁷

Buna karşı yapılabilecek başka bir itiraza göre ise, bedenın zayıflamasıyla duyu ve hareket güçlerinin zayıflaması buna karşılık düşünmenin artması olarak ifade edilen şeyin düşünce gücünde pek çok bilginin bir araya gelmesi, alıştırma ve alışkanlık gibi sebeplerle olması mümkündür. Zira iyi bir faillik, güç itibarıyla olduğu gibi alıştırma ve idman sebebiyle de olabilir. Nitekim bir fiile tutkuyla bağlı yaşlılar, genç ve güçlülerin güç yetiremediği benzer şeylere güç yetirirler. Yaşlılığın sonunda zayıflık bedene yayılabildiği gibi düşünce gücüne de yayılabilir. Öyle ki alıştırma ve alışkanlık için kendisine güvenilecek bir şey kalmaz ve böylece bunaklık ortaya çıkar. Aynı şekilde orta yaşlarda meydana gelen mizacın düşünce gücü için diğer mizaçlardan daha uygun olması ve bununla da düşünce gücünün güçlenmesi de mümkündür.⁵⁸ Dolayısıyla Ali Kuşçu'ya göre bedensel ve cismanî güçlerin zayıflamasına rağmen

56 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 220. Argümanın İbn Sinâ'daki görünümü için bk. İbn Sinâ, *Kitabü'l-Şifa: Nefs*, 382. Fahreddin er-Râzî'nin argümana yönelik eleştirisi için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 54-56.

57 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 220.

58 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 220.

nâtık nefsin zayıflamadığından hareket ederek nâtık nefsin cisimde intiba etmeyen soyut bir güç olduğunu iddia eden bu argüman da nefsin soyutluğunu temellendirmek için yeterli değildir. Çünkü nefis bedensel ve cismanî güçlerdeki yorgunluğun dışında başka birtakım sebeplerle zayıflamış olabilir.

Yedinci Argüman: Güçlü ve Keskin Fiillere Bağlı Zayıflık ve Yorgunluk Argümanı

Filozofların, altıncı argümandakine benzer şekilde bedensel ve cismanî organlar ile nefse ilişebilecek zayıflık ve yorgunluk ihtimalinden hareket ettikleri bu argüman bu sefer söz konusu yorgunluk ve zayıflığı, organların ya da güçlerin cismanî olup olmalarıyla değil yaptıkları fiilin niteliğiyle ilişkilendirir. Argüman şöyledir:

[Nefs], karşıtın meydana gelmesinden dolayı soyuttur. Bu argüman şöyle ifade edilir: Cisimlerde intiba etmiş olan güçler fiillerin, özellikle de güçlü ve keskin fiillerin peş peşe yapılması (*tevâriid*) ve tekrarlanması anında yorulur ve zayıflar. Tecrübe ve kıyas da buna şahitlik eder. Tecrübenin buna şahitlik etmesi durumu açıktır. Hatta şöyle deriz: Gücün zayıflığı (*vehn*) öyle bir noktaya ulaşır ki bu zayıflıkla fiilini yapmaktan aciz kalır. Zira göz uzun bir süre güneşin yuvarlağına baktıktan sonra zayıf bir ışığı idrak edemez. Kulak, şiddetli bir gök gürültüsünden sonra zayıf sesi duyamaz. Burun güçlü bir kokudan sonra zayıf kokuyu algılayamaz. Tatma ve dokunma organı da böyledir. Böylece duyu gücü zayıflık ve yorgunlukla bozulur. Bu konudaki kıyas ise şöyledir: Bu güçlerin fiilleri ancak o güçlerin mevzularının etkilenmesi (*infiâl*) esnasında güçlerden kaynaklanır. Mesela duyuların mahallinin algılama (*ihsâs*) esnasında duyulur şeylerden etkilenmesi böyledir. Etkilenme (*infiâl*) ancak etkilenen şeyin (*münfâil*) tabiatına üstün gelecek ve etkilenen o şeyin direncine engel olacak ve onu zayıflatacak üstün gelici bir şeyle (*kâhîr*) olur. Fiil ise her ne kadar gücün doğasının gereği olsa da o güçlerin mevzularının kendilerinden oluştuğu unsurların tabiatlarının gereği olmaz. Böylece o tabiatlar kendi fiillerinde o güçlere direnerek onlara zorlanmış olur. Direnç ve çatışma (*tenâzu'*) o ikisinde birden zayıflığı gerektirir. Nâtık nefis için bu zayıflık ve yorgunluğun karşıtı meydana gelebilir. Zira nâtık nefis, bilgilere götüren fikirlerin peş peşe gelmesi esnasında yorulmayabilir. Hatta yetkinliklerinin artması sebebiyle bunlarla güçlenir. Biz nefis yorulmayabilir dedik fakat asla yorulmaz demedik. Çünkü düşünenin düşünmesi fikri güçten yardım alma yoluyla olduğu zaman düşünen güç de zâtı gereği bir zayıflıktan dolayı olmasa da kendisine yardım edenin [yani fikrî gücün] zayıflaması dolayısıyla düşünmesinde zayıflayabilir.⁵⁹

59 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîd'il-akâid*, II, 221. Argümanın İbn Sinâ'daki görünümü için bk. İbn Sinâ, *Kita-bü'ş-Şifa: Nefs*, 382. Fahreddin er-Râzî'nin argümana yönelik eleştirisi için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, VII, 57.

Ali Kuşçu, her iki yönün de yani hem tecrübenin hem de kıyasın zayıf olduğunu söyler. Tecrübe ile olanın zayıflığı, Fahreddin Râzî'nin de söylediği şey sebebiyledir. Duyusal ya da akli tüm güçler bedensel olmalarına rağmen akli gücün türce diğer tüm güçlerden farklı olması mümkündür. Bu durumda bazı güçlerin yorgunlukla özelleşmesi uzak bir ihtimal değildir. Ali Kuşçu'nun, kıyasla ilgili işaret ettiği sorun ise, cismanî güçlerin fiillerinin cismanî güçlerden ancak mevzularının etkilenmesi esnasında ortaya çıktığını kabul etmemekle ilgilidir.⁶⁰

Değerlendirme

Filozoflar, akıl, tedbir ve tasarruf açısından cisimlerle ilişkisi (*taalluk*) olmayan, dolaşısıyla ne cisim ne de cismanî olan soyut cevher anlamında kullanırlar. Cismanî cevher ile kastedilen, ya madde ve suret gibi mutlak cismin parçasıdır ya da cisimlerin türsel suretleri gibi cismanî cevherin herhangi bir türünün parçasıdır. Cisimlerle ilişkili (*taalluk*) olan cevher ile kastedilen ise nâtik nefis gibi cisimle ya da bedenle tedbir ilişkisi olan cevherdir. Dolayısıyla bu iki yön itibarıyla cismin parçası olan şeyin cismanî nitelendirmesinin altına girdiğini düşünmek ve nâtik nefsin, soyut cevher olarak nitelendirilen şey ile yani aslında filozofların soyut cevher olarak gördükleri akıl ile aynı olduğunu düşünmek gerekir. Burada birisi filozoflar açısından diğeri filozoflar ile kelimacılar arasındaki görüş farklılığı açısından söz konusu olan iki hususu kesinleştirebiliriz: İlk olarak filozoflar nâtik nefsi aralarındaki tedbir ilişkisi (*taalluk*) sebebiyle bedenle ilişkili görseler de nihai noktada nâtik nefis zâtı itibarıyla akla eş değer bir soyut cevherdir. İkinci olarak kelimacılar filozoflar tarafından cisim ve cismanî olmadığı iddia edilen ve nihai noktada filozofların soyut akıl dedikleri şeyle aynı mesabede olan böyle bir soyut cevherin varlığını reddederler. Çünkü böyle bir durumda zatı gereği mütehayyiz olmayan ve zatı gereği mütehayyiz olan bir şeye hülul etmeyen bir şey olarak soyut bir akıl ya da nefsin bu anlamlar açısından tanı ile

60 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, II, 221. Ali Kuşçu'nun burada yaptığı eleştiri, kendisinin de işaret ettiği üzere Fahreddin er-Râzî'nin duyusal ve bedensel tüm güçlerin bedensel olabileceği düşüncesiyle uyudur. Buna ilaveten burada kelimacıların cismanî güçlerin fiillerini etkilenme (*infiâl*) ile açıklamadıklarına yönelik vurgu da önemlidir. Fahreddin er-Râzî'de duyusal ya da akli bütün idraklerin nefis tarafından gerçekleştirilebileceğine yönelik vurgulara dair değerlendirmeler için bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 214-15. M. Z. Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 78-79, 82-84.

ortaklık oluşturma tehlikesi ortaya çıkacaktır.⁶¹ Soyut bir akıl ya da nefis gibi bir kabul kelimciler tarafından daha çok teolojik bir gerekçeyle reddedilmiş görünür. Felsefi düzlemde ise gayr-ı maddî ve gayr-ı cismanî bir soyut cevherin tedbir ve tasarruf ilişkisi üzerinden de olsa maddî ve cismanî bir beden ile ilişkisinin nasıl olabileceği ve bu ilişkinin nasıl açıklanabileceğiyle ilgili ortaya çıkardığı sorunlar olacaktır.

O halde filozoflar ile kelimciler arasındaki tartışmalar bağlamında incelenen argümanların ardından Ali Kuşçu'nun konumuyla ilgili ne söylenebilir? Ali Kuşçu filozofların kabul ettiği şekliyle soyut bir akli ve aynı zamanda soyut bir nefsi kabul ediyor mudur? Yoksa o büyük oranda Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri ile aynı doğrultuda ilerleyen kendisinden önceki kelimcilerin soyut bir akıl ya da nefsin varlığı konusunda filozoflara yönelttikleri eleştirileri üstleniyor mudur? Bu sorular, Kuşçu'nun bu karmaşık söylem içindeki konumunu anlamak için merkezi bir öneme sahiptir.

Ali Kuşçu nefsin mizaçtan başkalığı ile ilgili dört argümanı ve nefsin bedenden başkalığıyla ilgili üç argümanı kabul etmiş, onlar hakkında nefsin bedenden başkalığıyla ilgili üçüncü argümana yönelttiği küçük bir ekleme dışında bir eleştiri yöneltmemiş hatta bunun aksine söz konusu argümanların geçersizliğiyle ilgili muhtemel itirazları cevaplayarak nefsin mizaçtan ve bedenden başka olduğu görüşünü destekleyen bir tutum takınmıştır.

Ancak Ali Kuşçu'nun, filozofların nefsin mizaçtan ve bedenden başkalığıyla ilgili argümanları karşısındaki tutumunu filozofların nefsin soyutluğuyla ilgili argümanları karşısında da gördüğümüzü aynı rahatlıkla söyleyemeyiz. Çünkü bu noktada Ali Kuşçu, *Tecrîdii'l-akâid'e* yazdığı şerh üzerinden eklemlediği kelim geleneğiyle aynı çizgide hem filozofların soyut bir aklın varlığıyla ilgili argümanlarını tezyif eden bir tutum göstermiş hem de soyut bir nefsin varlığıyla ilgili delillere yine kelim geleneğinden aşına olduğumuz eleştiriler yöneltmiştir. Ali Kuşçu, nefsin soyutluğuyla ilgili olarak incelediği yedi argümanın tamamında da iddia edilenlere karşıt durumların söz konusu olabileceğinden hareketle birtakım eleştiriler yapmıştır. Bu eleştiriler Ali Kuşçu'nun da kendisinden önceki kelimcilerin soyut nefis teorisiyle ilgili yaptıkları eleştirileri kabul ettiğini ve filozoflar tarafından savunulan soyut nefis teorisine ilişkin argümanları ikna edici bulmadığını göstermeye yetecek niteliktedir.

61 İsfahânî, *Tesdîdii'l-kavâ'id*, III, 151.

Sonuç

Felsefe tarihinin erken dönemlerinde olduğu kadar İslâm felsefe ve kelamının klasik ve klasik sonrası dönemlerinde de yoğun bir şekilde tartışılan nefsin doğasının soyut olup olamayacağıyla ilgili problemi, Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*'i gibi geç dönem kelimelerinden birisi özelinde inceleyen bu çalışmanın birisi tarihsel diğeri teorik iki sonucundan bahsedebiliriz.

Tarihsel sonuçla ilgili olarak bu çalışmanın girişinde farklı dönemlerden filozof ve kelamcılarının nefsin soyut olup olmadığı konusunda benimsedikleri farklı tutumları yeniden hatırlamalıyız. İslâm filozofları, Aristotelesçi çerçevenin de etkisiyle nefsi “tabii organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlarlar ve bu durum onların birbiriyle daha yakından ilişkili bir nefis-beden anlayışını savundukları izlenimi uyandırabilir. Fakat nihai noktada onlar Platon ve Plotinus'un da etkisiyle töz düalizmini benimsemiş görünürler. Her ne kadar Antik-Helenistik dönemdeki *psykhe-beden* ya da orta çağdaki *nefs-beden* ayrımının Kartezyen düalizmdeki kadar radikal bir *zihin-beden* düalizmini yansıtmadığına dair yorumlar olsa da söz konusu dönemlerdeki *nous-beden* ya da *akıl-beden* ayrımının *zihin-beden* düalizmindeki kadar radikal bir ayrımı işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Geç dönem kelamında nefsin bedenden soyut olup olmadığı tartışmalarıyla ilgili yaygın bir kanaat, söz konusu dönemde erken dönem kelamındaki nefsin latif bir cisim olduğu görüşüyle nefsin soyut bir cisim olduğu görüşünün uzlaştırıldığıdır. Fakat Fahreddin er-Râzî ya da Sa'deddin et-Teftâzânî gibi kelamcılar özelinde geç dönem kelamında nefsin soyut bir cevher olduğu görüşünün benimsendiğini söylemek tam olarak doğru değildir. Ali Kuşçu'nun, nefsin bedenden başkalığına ilişkin iddiaları kabul etmesi fakat nefsin bedenden soyutluğuna ilişkin iddialara karşı eleştirel bir tutum takınması, Fahreddin er-Râzî ve benzer görüşte olan başka kelamcılar olduğu gibi onu da geç dönem kelamında soyut nefis görüşünü eleştiren kelamcılar arasına yerleştirir.

Tam da bu noktada ikinci ve teorik sonuçla ilgili olarak ise şunları söyleyebiliriz: Ali Kuşçu örneğinde de gördüğümüz gibi soyut nefis görüşüne eleştirel yaklaşan kelamcılar, birisi *nefsin bedenden başkalığı* (*mugâyeret*), diğeri *nefsin bedenden soyutluğu* (*mücerretlik*) olmak üzere iki problemi birbirinden ayırmışlardır. Ali Kuşçu'nun da Fahreddin er-Râzî ile aynı çizgide benimsediği bu tutuma göre, nefsin bedenden başkalığına yönelik argümanlar sadece nefsin bedenden başkalığı ve nefsin madde, somut, fiziksel ve bedensel unsurlara indirgenemeyeceğini gösterir. Özellikle bu

türden indirgemeci bir tutuma karşı olan kelimciler bu noktada filozoflarla birlikte nefsin bedenden başkalığına yönelik argümanları rahatlıkla savunabilirler. Fakat bu argümanlardan hareketle nefsin gayr-ı maddî, soyut, zihinsel ve bedenden tamamen bağımsız, ayrılabilir, ölümsüz bir töz olduğu kesin olarak gerekçelendirilmiş olmaz. Çünkü nefsin bedenden soyutluğu için daha ileri argümanlara gerek vardır. Bununla birlikte kelimciler nefsin bedenden soyutluğu için filozoflar tarafından geliştirilen argümanları da eleştirirler.

Tarihsel ve problematik iki sonucun bizi ulaştırdığı yer ise şurasıdır: Nefs-beden ya da zihin-beden ilişkisi problemiyle ilgili yaklaşımlar karşısında çoğu zaman iki radikal tutumla karşı karşıya kalırız. Bu iki radikal tutumun bir tarafında, Antik-Helenistik dönemde, orta çağda ve çağdaş dönemde savunucuları olan, nefsi, benliği ve insanı maddî, somut, fiziksel ve bedensel unsurlara indirgemeye çalışan elemeci ve indirgemeci materyalist tutumlar bulunur. Platoncular, Yeni Platoncular, İbn Sînâ gibi filozoflar, Fahreddin er-Râzî ve Ali Kuşçu gibi kelimciler veya Kartezyen töz düalistleri birlikte bu tutumu eleştirirler. Diğer tarafta ise nefsi, benliği ve insanı, maddî, somut, fiziksel ve bedensel unsurlardan tamamen ayrı gören töz düalizmi bulunur.

Bu açıdan nefsi ya da insanı bedene indirgeyen yaklaşımlar ne kadar sorunlu ise Platon, Plotinus, İbn Sînâ ve Descartes gibi filozofların benimsediği ve nefsin bedenden soyut olduğunu iddia eden töz düalizmi de aynı oranda sorunludur. Zira klasik ya da modern formda radikal bir nefis-beden ya da zihin-beden ayrımının vurgulandığı töz düalizmi örneklerinde birisi gayr-ı maddî, zihinsel ve soyut; diğeri maddî, fiziksel ve somut iki tözün varlığını kabul eden bir çerçeveye karşı karşıya kalırız. Buna ilaveten birbirinden radikal olarak farklı bu iki töz arasında karşılıklı bir etkileşim ve nedensellik ilişkisi olduğunu iddia ettiğimizde gayr-ı maddî, zihinsel ve soyut bir şey ile maddî, fiziksel ve somut bir şey arasında mevcut fiziksel çerçevede nasıl bir ilişki kurulabileceği ve birbirinden tamamen farklı bu iki tözün birbirlerini nasıl etkileyebilecekleri sorunu ortaya çıkar. Klasik ya da klasik sonrası dönemlerdeki ontolojik çerçeve içinde kalarak sistem içi atıflarla cevaplanması ve çözülmesi belki mümkün olacak bu sorun, gayr-ı maddî ve gayr-ı cismanî töz ile maddî ve cismanî töz arasındaki etkileşim ve nedenselliğe imkân vermeyen bir ontolojik çerçeve içinde kolayca cevaplanabilecek bir sorun gibi durmamaktadır. Klasik ya da modern formda bir töz düalizminin savunuculuğunu yapmak, klasik metafizik içinde kalarak sistem içi atıflarla sorunu çözüyormüş gibi yapmaktan daha fazlasını, belki başka bir ontolojik çerçevede başka bir nedensellik anlayışını gerektirir.

Fahreddin er-Râzî'de en keskin formuna ulaşan ve Ali Kuşçu tarafından da devam ettirildiği anlaşılan, nefsin bedenden başkalığını kabul etmekle birlikte nefsin bedenden soyutluğuna karşı takınılan eleştirel tutum, iki radikal nefis-beden ya da zihin-beden yaklaşımından birine savrulmayan alternatif bir ara tutum olarak gözükmektedir. Kelamcıların nefsin doğasıyla ilgili olarak benimsedikleri bu alternatif yorumu filozoflarda olduğu kadar tam teşekküllü ve sistematik bir nefis teorisine dönüştürüp dönüştüremedikleri, böyle bir teoriye sahiplerse bunun yeterince açıklayıcı bir teori olup olmadığı ise şüphesiz başka bir tartışma konusudur.

İster Antik dönemde Stoacılar ya da bazı kelamcılarda gördüğümüz gibi madde-madde düalizmini benimseyelim, ister çağdaş dönemde olduğu gibi doğalcı ikicilik, biyolojik natüralizm, nitelik düalizmi, nötr monizm, çifte görünüş kuramı, taraflı tekçilik ya da anti-indirgemeci fizikalizm tutumlarından birini benimseyelim takınabileceğimiz en makul tutum bu ara pozisyonlardan birisi olacak gibidir. Bu pozisyonlar, indirgemeci veya elemeci materyalizm ile radikal töz düalizminin uç noktalarından kaçınırken, nefis ve beden arasındaki ilişkinin incelikli bir şekilde anlaşılmasına imkan sağlayan dengeli bir bakış açısı sunmaktadır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi–". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139-199. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Awad, Amal A. "Al-Râzî On The Theologians' Materialism". *Arabic Sciences and Philosophy* 33 (2023): 83-111.
- Benevich, Fedor. "First-Person and Third-Person Views in Arabic Philosophy of Mind". *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 90/1 (2023): 1-47.
- Benevich, Fedor. "Nonreductive Theories of Sense-Perception in the Philosophy of Kalam". *Arabic Sciences and Philosophy* 34 (2024): 95-117.
- Cameron, Margaret. "Introduction to Volume 2", *Philosophy of Mind in the Early and High Middle Ages*, ed. Margaret Cameron, 1-18. London&New York: Routledge, 2019.
- Cengiz, Yunus. "Mutezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam Gelenekleri". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 59-85. İstanbul: İLEM Yayınları, 2022.
- Crane, Tim. "A Short History of Philosophical Theories of Consciousness in The 20th Century". *Philosophy of Mind in The Twentieth And Twenty-First Centuries*. ed. Amy Kind, 78-103. London&New York: Routledge, 2019.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vdğr. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

- Erdiç, Ziya. "Teftazani'de Bilen Özne Olarak İnsan". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 243-292. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Fatoorchi, Pirooz. "Self-Knowledge and a Refutation of the Immateriality of Human Nature". *International Philosophical Quarterly* 60/2 (2020): 189-199.
- Fatoorchi, Pirooz. "Soul-Switching and the Immateriality of Human Nature: On an Argument Reported by Râzî". *Theoria* 87/5 (2021): 1067-1082.
- Haklı, Şaban. "Eş'ari ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 87-102. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- İbn Sînâ. *Kitabü'ş-Şifa: Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: TÜBA, 2021.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ı ile birlikte). nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- el-İsfahânî, Şemseddin, *Tesdîdü'l-kavâ'id ft şerhi Tecrîdî'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vdğr. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Janssens, Jules. "Fakhr al-Dîn al-Razî on the Soul: A Critical Approach to Ibn Sîna." *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 562-579.
- Kaş, Murat. "Seyyid Şerif Cürcanî'ye Göre İnsani Nefs". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 201-242. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Kind, Amy. "Introduction to Volume 6: Philosophy of Mind: Themes, Problems, and Scientific Context". *Philosophy of Mind in The Twentieth And Twenty-First Centuries*. ed. Amy Kind, 1-20. London&New York: Routledge, 2019.
- Kind, Amy. "The Mind-Body Problem in 20th-Century Philosophy". *Philosophy of Mind in The Twentieth And Twenty-First Centuries*. ed. Amy Kind, 52-78. London&New York: Routledge, 2019.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdî'l-Akâid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zariî er-Rizâî. Kum: Neşr-i Raid, 2021.
- Lagerlund, Henrik. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul". *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. ed. Henrik Lagerlund, 1-15. Dordrecht: Springer, 2007.
- Martin, Raymond-Barresi John. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia UP, 2006.
- MacDonald, Paul S. *History of the Concept of Mind: Speculations About Soul, Mind, and Spirit from Homer to Hume*. London-New York: Routledge, 2003.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âlîye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Spirit". *The Muslim World, Special Issue: The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought* 102/3-4 (2012): 433-477.
- Shihadeh, Ayman. "Al-Ghazali and Kalam: The Conundrum of His Body-Soul Dualism", *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary*, 113-141. Leiden: Brill, 2016.

- Sisko, John E. "Introduction to Volume 1". *Philosophy of Mind in Antiquity*. ed. John E. Sisko, 1-22. London&New York: Routledge, 2019.
- Türker, Ömer. "İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 19-59. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Tiryaki, M. Zahit. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 73-116.
- Tiryaki, M. Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020): 1-38.
- Tiryaki, M. Zahit. "İbn Sînâ'nın Kitabü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik". *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 371-429. İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Tiryaki, M. Zahit. "İbn Sînâ: Maddî Olmayan Bir Cevher Olarak Nefs". *Ruhun Felsefesi-Psykhe ve Nous Etrafında On Bir Tartışma*. ed. İhsan Berk Özcangiller, 119-144. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Yetim, Muhammed. "Tecrîdü'l-akâid Literatürünün Az Bilinen Muhaşşilerinden Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî'nin Hayatı, İlmî Silsilesi ve Eserleri". *Nazariyat* 5/1 (2019): 191-204.