

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE *ZATÎ ŞUÛR – ŞUÛR Bİ'Ş-*
ŞUÛR AYRIMI

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED SELAHADDİN TUNA

İstanbul, 2023

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE *ZATÎ ŞUÛR – ŞUÛR Bİ'Ş-*
ŞUÛR AYRIMI**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED SELAHADDİN TUNA

Danışman:
PROF. DR. ÖMER TÜRKER

İstanbul, 2023

ÖZET

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE *ZATÎ ŞUÛR* – *ŞUÛR Bİ'Ş-ŞUÛR* AYRIMI

Bu tezde, metafiziği mümkün kılan bir olgu olması bakımından idrak edenle yine idrak eden öznenin kendisi olan idrak nesnesi arasında herhangi bir aracı alet olmadığının bir ifadesi olarak İbn Sînâ tarafından kurgulanan “boşlukta asılı adam” düşünce deneyinden hareketle *zatî şûûr* - *şûûr bi'ş-şûûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yeri belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede *zâtî şûûr* - *şûûr bi'ş-şûûr* ayrımından hangisinin insani nefse, hangisinin hayvani nefse ait olduğu sorusuna kuşatıcı bir cevap aranmaya çalışılmış ve gerek insani nefsin gerekse hayvani nefsin boşlukta asılı adam düşünce deneyindeki başarı durumları tahlil edilmiştir. Buna göre vasıtasız gerçekleşen bir idrak durumu olan *zâtî şûûr* noktasında insani ve hayvani nefsin ortak olduğu; *şûûr bi'ş-şûûr* noktasında ise söz konusu bu şûûr durumunun insani nefis özelinde akıl gücü vasıtasıyla, hayvani nefis özelinde ise vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Bu sonuçtan hareketle de boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumunun *şûûr bi'ş-şûûr* olduğu ve insani nefsin bu düşünce deneyinde başarılı, hayvani nefsin ise başarısız olacağına kanaat getirilmiştir.

Her ne kadar bahsi geçen düşünce deneyinden hareketle *zatî şûûr* - *şûûr bi'ş-şûûr* ayrımından hangisinin insani nefse hangisinin hayvani nefse ait olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap aranacak olması tezin ana konusunu oluşturuyor olsa da İbn Sînâ'nın bu ayrıma dair görüşleri ile günümüz zihin felsefesi teorilerinin ana problemi olarak görülen *qualia* problemini ortak bir zeminde tartışmanın da imkânı aranmıştır. Netice itibarıyla konunun ele alınış biçimi ve yaygın bilimsel kabullerin farklılığından dolayı klasik ile modern arasında uçurum olsa ve farklı bilim paradigmalarından bakılsa da problemin tarih üstü bir problem olması ve gündeme gelen soru, cevap ve itirazların büyük ölçüde aynı olmasından hareketle, meseleyi ortak bir zeminde tartışmanın imkân dahilinde olduğuna kanaat getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Benlik/Kendilik, Bilinç, İbn Sînâ, İdrâk, Nefis, Şûûr bi'ş-Şûûr, Zâtî Şûûr

ABSTRACT

THE DISTINCTION BETWEEN *SELF-AWARENESS* AND *PREREFLECTIVE SELF-AWARENESS* IN IBN SINA'S PHILOSOPHY

The place of distinction in Ibn Sînâ's philosophy has been tried to be clarified in this thesis, based on the thought experiment of "flying man" constructed by Ibn Sina as an expression that there is no intermediary tool between the conscious and the cognizant object, which is also the aware subject since it is a phenomenon that makes metaphysics possible. In this context, the self- awareness - prereflective self-awareness, an encompassing answer has been sought to the question of which one belongs to the human soul and which one belongs to the animal soul, and the success situations of both the human soul and the animal soul in the original man thought experiment in the void has been analyzed. Accordingly, human and animal souls are commonly at the point of self- self- awareness, which is a state of cognition that occurs immediately; at the end of prereflective self-awareness, it was concluded that this state of awareness emerged through the power of reason in the human soul, and through the power of delusion in the animal soul. Based on this result, it was concluded that the state of understanding that emerged from the original man thought experiment in the void is self-awareness and prereflective self-awareness, and that the human soul will be prosperous in this thought experiment, and the animal soul will fail.

Discussing Although it is the main subject of the thesis that a satisfactory answer will be sought to the question of which one belongs to the human soul and which one belongs to the animal soul, from the self-awareness prereflective self-awareness distinction, based on the thought experiment mentioned above. However, the main subject of the thesis is Avicenna's views on this distinction and today's mind. It has also been sought to discuss the *qualia* problem, which is seen as the main problem of philosophy theories, on common ground. As a result, although there is a gap between classical and modern due to the way the subject is handled and the difference in standard scientific acceptances, it is viewed from different scientific paradigms since the problem is supra-historical. The questions answered, and objections that come to the agenda are essentially the same; it is impossible to discuss the issue on a common ground is impossible.

Keywords: Consciousness, Ibn Sina, Perception, Prereflective Self-Awareness, Self, Self-Awareness

ÖNSÖZ

İçine gözlerimizi açtığımız varlık sahnesini anlama çabası içerisinde yürüttüğümüz felsefi ve bilimsel faaliyetlerin yanı sıra haz, acı, mutluluk gibi en basit öznel deneyimlerimizin de zemininde yer alan bir olgu olarak bilinç meselesi, düşünce tarihinde her zaman sorun olmuştur. Bu itibarla bu mesele, varlığı anlama çabası içerisinde olan bir filozof olarak İbn Sînâ'nın da düşünce sisteminin odak noktasında yer almıştır. Konunun ehemmiyetine binaen bu tezde, İbn Sînâ'da kendilik bilinci konusunu ele alan çalışmalarda yeterince dikkate alınmamış, gündeme dahi getirilmemiş olan insani nefis ile hayvani nefis arasındaki fark, *zâtî şuûr* - *şuûr bi's-şuûr* ayrımı bağlamında ele alınmıştır. Bu sayede insani nefis ile hayvani nefis arasındaki ayrım dakikleştirildiğinde *zâtî şuûr* - *şuûr bi's-şuûr* ayrımından hangisinin insani nefse, hangisinin hayvani nefse ait olduğuna ve böyle bir aidiyetin boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle irtibatına dair bir belirginliğe ulaşılacağı umulmaktadır.

Bu konuya çalışmaya karar vermiş olmam tesadüf değil sanırım. Her ne kadar yüksek lisans sürecinin başında Doç. Dr. M. Zahit Tiryaki hocanın zihin felsefesi ile ilgili vermiş olduğu bir seminere katıldıktan sonra bilinç meselesini çalışmaya karar vermiş olsam da bu konuya ilgim çok daha eskiye, lise yıllarıma dayanıyor. Bir anestezi teknisyeni adayı olarak gittiğimiz staj dolayısıyla girdiğimiz ameliyathane esnasında arkadaşlarımla aklı fikri ameliyathane araç gereçleriyle kullanılan ilaçların özelliklerindeyken benim düşündüğüm tek bir şey vardı: Uyuttuğumuz bu hastaların nasıl bir tecrübe yaşadığı?.. Uyku gibi bir tecrübe miydi acaba, şayet öyleyse rüya görüyorlar mıydı?.. Gelineen noktada aklımdaki sorulara dair kısmen de olsa bir şeyler yazma imkânı bulduğum elinizdeki tezi hayırlısıyla hitama erdirmek nasip oldu.

Bu çerçevede gerek tezin yazım sürecinde gerekse lisans dönemimde kendisinden çokça istifade ettiğim, madden ve manen her fırsatta desteğini esirgemeyen kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Ömer Türker hocama müteşekkirim. Bizzat şahidi olduğum yoğun çalışma temposuna rağmen her ihtiyaç duyduğumda elinden geldiğince yardımcı olmaya çalıştığını gönül rahatlığıyla söyleyebilirim. Tez jürimde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Ali Durusoy ve Prof. Dr. Eşref Altaş'a eleştiri ve önerilerinden dolayı teşekkürlerimi sunarım.

Her şart ve koşulda desteğini esirgemeyip yirmi sekiz yıldır kahrımı çeken anne ve babamın yanı sıra son birkaç yıldır bana yol arkadaşlığı yapan sevgili eşime de teşekkürü bir borç bilirim, var olsunlar.

Son olarak, tez yazım sürecinde maişet derdini bir nebze de olsa ikincilleştiren ve böylece tezimi tamamlama noktasında imkân ve fırsat verecek bir ortamın oluşmasına vesile olan İbn Haldun Üniversitesi yönetimine, münhasıran kıymetli rektörümüz Prof. Dr. Atilla Arkan hocama ne kadar teşekkür etsem azdır. Öyle ki bu destek olmaksızın, tez yazım sürecini başarıyla hitama erdirmek çok da mümkün olmayacaktı. Bu vesileyle enstitü müdürümüz Doç. Dr. Ali Osman Kuşakcı hocam ile enstitü sekreterimiz Hakan Akdağ beye de bu süreçteki desteklerinden dolayı teşekkürlerimi iletmek isterim.

Muhammed Selahaddin TUNA

Haziran 2023

Üsküdar/İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
TABLolar LİSTESİ.....	vii
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Amacı	1
2. Kaynakların Değerlendirilmesi	3
3. Tezde Uygulanan Yöntem	6
BİRİNCİ BÖLÜM ZATİ ŞUÛR – ŞUÛR Bİ’Ş-ŞUÛR AYRIMI.....	8
1.1. <i>Zâtî Şuûr – Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Ayrımına Dair Genel Bir Anlatı	8
1.2. Hayvani Nefs’te <i>Zâtî Şuûr - Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Ayrımı.....	17
1.3. <i>Zâtî Şuûr - Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Ayrımı Bağlamında Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyi ...	20
1.4. Hayvani Nefsin <i>Zâtî Şuûra</i> Sahip Olmasının Doğuracağı Olası Çelişki	24
1.5. Söz Konusu Olası Çelişkinin Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyindeki Yansımaları ...	28
İKİNCİ BÖLÜM HAYVANLARIN ZATİ ŞUÛRA SAHİP OLUŞU İBN SİNA	
FELSEFESİ İÇİN ÇELİŞİK BİR DURUM MUDUR?	31
2.1. <i>Zâtî Şuûr – Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Ayrımında Vehim Gücünün Rolü.....	32
2.2. <i>Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Olarak <i>Zâtî Şuûr</i>	34
2.3. <i>Zâtî Şuûr - Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Ayrımına Dayanan Yeni Bir Ayrım Önerisi: Kendilik - Benlik İdraki Ayrımı	39
2.4. Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyindeki Açmaza Dair	40
2.5. <i>Zâtî Şuûr – Şuûr bi’ş-Şuûr</i> Ayrımının <i>Qualia</i> Problemi Bağlamında Modern Bilinç Kuramları ile İlişkisi.....	44
SONUÇ.....	48
KAYNAKLAR	51

EKLER.....54

Ek 1: Hayvani Nefs Özelinde *Zâtî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr* Ayrımına Dair Diyagram Örneği.....54

Ek 2: İnsani Nefs Özelinde *Zâtî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr* Ayrımına Dair Diyagram Örneği..... 55



TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 2.1. İnsani ve Hayvani Nefs Bağlamında *Zâtî Şuûr* - *Şuûr bi's-Şuûr* Ayrımı.....38

Tablo 2.2. İnsani ve Hayvani Nefs Özelinde Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyi.....42



GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Amacı

İçine gözlerimizi açtığımız varlık sahnesini anlama çabası içerisinde yürüttüğümüz felsefi ve bilimsel faaliyetlerden, haz, acı, mutluluk gibi en basit öznel deneyimlerimize varıncaya kadar her türlü faaliyetimizin zemininde yer alan ve bu faaliyetleri mümkün kılan bir olgu olarak bilinç meselesi, düşünce tarihinde her zaman sorun olmuştur. Bu itibarla bu mesele, varlığı anlama çabası içerisinde olan bir filozof olarak İbn Sînâ'nın da düşünce sisteminin odak noktasında yer almıştır.

Konunun ehemmiyetine binaen bu tezde, metafiziği mümkün kılan bir olgu olması bakımından İbn Sînâ felsefesinin köşe taşlarından biri olarak nitelendirilebilecek olan “boşlukta asılı adam” düşünce deneyinden hareketle yer yer idrâk - benlik idrâki şeklinde de ifade edilen zatî şuûr - *şuûr bi's-şuûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yeri belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede insani nefis ile hayvani nefis arasında bir fark olup olmadığı; bir diğer ifadeyle *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımından hangisinin insani nefse, hangisinin hayvani nefse ait olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Bunun için kendisinin *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri ile *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* eseri başta olmak üzere özellikle *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* eserlerinde geçen konuyla ilgili pasajların bütüncül bir analizi yapılmaya çalışılacaktır. Söz konusu bu iki eserin önemi, kendisinin hem son dönem eserleri olması hem de kendisiyle seçkin öğrencileri arasında geçen diyaloglardan ve ders kayıtlarından oluşan eserler olması hasebiyle, bütün bir İbn Sînâ külliyyatının satır aralarını anlamlı bir şekilde okumaya imkân veren nitelikte eserler olmasıdır.

Her ne kadar bahsi geçen düşünce deneyinden hareketle *zatî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımının izi sürülecek olup söz konusu bu ayırmadan hangisinin insani nefse hangisinin hayvani nefse ait olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap aranacak olması tezin ana konusunu oluşturuyor olsa da İbn Sînâ'nın bu ayrıma dair görüşleri ile günümüz zihin felsefesi teorilerinin ana problemi olarak görülen *qualia* problemini ortak bir zeminde tartışmanın da imkânı aranacaktır.

Bu çerçevede çalışma, temelde şu soruların cevabına odaklanacaktır;

1- *Zâtî şuûr* - *şuûr bi's-şuûr* ayrımı ya da hayvanların da *zâtî şuûra* sahip olduğunun ifade edilmiş olması teorik bir dönüşüm müdür yoksa teorik bir dönüşüm olmaktan uzak lafzi bir tasarruf mudur sadece?

a- Teorik bir dönüşümse şayet;

İnsani ve hayvani nefis söz konusu bu *şuûr* durumlarında ortak mıdır? Bir diğer ifadeyle insanî ve hayvanî nefis arasındaki ayrım dakikleştirildiğinde *zâtî şuûrla şuûr bi's-şuûr* bu ayrımın neresinde kalır? Şayet hayvani nefis de *zâtî şuûra* sahipse boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle *zâtî şuûr* üzerinden ima edilen ve kendisine göre sadece insana mahsus olduğu varsayılan, soyut nefis görüşü ile ilgili ortaya çıkması muhtemel çelişkili görünüm nasıl aşılabılır? Nitekim insan ve hayvanın ilksel bir *şuûr* durumu olan ve her ikisi için de vasıtasız, *tabii* ve *garizi (fitri)* bir şekilde ortaya çıkan *zâtî şuûrda* ortak olduğu ifade edilen *et-Ta'likât'ta*, bir taraftan *zâtî şuûrun* herhangi bir aletle gerçekleşmediği ve *şâ'ir* ve *meş'ûrun* tek bir şey olduğu, soyut tek bir sebep olması gerektiği ifade edilirken; diğer taraftan ise *şâ'ir* ve *meş'ûrun* tek bir şey olma durumunun, sadece insani nefse özgü bir durum olduğuna işaret edilmektedir. Buna göre, ortak olunan *zâtî şuûrun*, her ikisi için de vasıtasız, *tabii* ve *garizi (fitri)* bir şekilde ortaya çıktığı ifade edilmekte; *şuûr bi's-şuûrun* ise insan söz konusu olduğunda aklın fiili, hayvan söz konusu olduğunda ise vehmin fiili olarak ortaya çıktığına işaret edilmektedir. Bu ifadelere binaen, bahsi geçen *tabii* ve *garizi* olmanın yanı sıra özellikle de herhangi bir aletin kullanımını devre dışı bırakan vasıtasızlıktan kastın ne olduğu büyük bir öneme haizdir. Nitekim hayvani nefis için *zâtî şuûrun* zemininde yer alma potansiyeli taşıyan vehim gücü de neticede bir vasıtaadır. Bu gibi problemlerin çözümü adına bahse konu dört ana kaynakta kullanılan *zâtî şuûr*, *zat/benlik* ve *inniye* gibi ifadelerin tamamının ilksel anlamdaki *şuûr* durumunu ifade eden *zâtî şuûr* anlamında kullanılmayıp kimi zaman *şuûr bi's-şuûr* yerine kullanılmış olabileceği varsayımından hareketle *kendilik idrâki* ile *benlik idrâki* şeklinde bir ayrıma gidilmesi kendi içinde ne tür imkanlar barındırır?

b- Yok eğer teorik bir dönüşüm olmaktan uzak lafzi bir tasarrufsa şayet, İbn Sînâ'yı böyle bir tasarrufta bulunmaya sevk eden başlıca amiller nelerdir?

2- Modern bilinç kuramlarında zihinsel fenomenlerin beyinsel fenomenlere indirgenememesinin temel nedeni olarak gösterilen *qualia* problemi ile İbn Sînâ'nın *zâtî şuûra* dair görüşlerini ortak bir zeminde tartışmak mümkün müdür? Mümkünse şayet söz konusu bu problem, İbn Sînâ'nın *zâtî şuûr* ile ilgili görüşleri bağlamında değerlendirildiğinde insan zihni ile hayvan zihni arasında ne gibi farklar ortaya çıkar veya herhangi bir fark ortaya çıkar mı?"

Tezin esas itibariyle bu ve benzeri sorulara verilebilecek muhtemel cevaplar etrafında şekilleneceği öngörülmektedir.

Bu bağlamda yukarıda genel hatlarıyla çerçevesi çizilen bu tezle amaçlanan şey, yer yer idrâk-benlik idrâki şeklinde de ifade edilen *zâtî şuûr-şuûr bi's-şuûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerini belirginleştirmeye çalışmaktır. Buna binaen, tezin temel gayesi, *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımı bağlamında insani nefis ile hayvani nefis arasında bir fark olup olmadığı; bir diğer ifadeyle *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımından hangisinin insani nefse, hangisinin hayvani nefse ait olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap aramaktır. Böylece İbn Sînâ'nın boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle neyi amaçladığının yanı sıra insanî ve hayvanî nefis arasındaki ayrım dakikleştirildiğinde *zâtî şuûr-şuûr bi's-şuûr* ayrımının söz konusu bu ayrımın neresinde kaldığına dair bir belirginliğe ulaşılabileceği umulmaktadır.

2. Kaynakların Değerlendirilmesi

Konunun doğası ve önemine binaen literatürde konuyla ilgili çok sayıda çalışmanın var olduğu görülür. Gerek Türkçe literatürde gerekse yabancı literatürde İbn Sînâ'nın boşlukta asılı adam düşünce deneyi ve bu düşünce deneyinden doğan *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımı konusunu ele alan çalışmalar yapılmıştır. Fakat bu çalışmaların çoğu, bu tezde araştırılan sorunu sadece bir yönüyle ele almış olup konuya ilişkin kapsamlı bir değerlendirme yapmaya imkân vermeyecek niteliktedir. Çalışmaların bir kısmında hayvani nefis dışta tutularak, sadece insani nefis merkeze alınır ve *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımı boşlukta asılı adam düşünce deneyine değinilmeksizin ele alınır. Bir kısım çalışmalarda ise sadece boşlukta asılı adam düşünce deneyi üzerinden bir değerlendirme yapılır. Meseleyi hayvani nefsi de içerecek şekilde ele alan çalışmalarda da konu ile ilgili büyük öneme haiz bazı

pasajların analizine yer verilmediğinden kaynakların tam bir şekilde tahlil edilmediği görülür. Bu durum ise sorun hakkında kapsamlı bir değerlendirme yapma olanağını ortadan kaldırmaktadır.

Yabancı literatürde, “Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study”¹ başlıklı doktora tezi ve yayınlamış olduğu “Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond”² başlıklı kitabının yanı sıra Kukkonen ile birlikte kaleme almış olduğu “Sense-Perception And Self-Awareness: Before And After Avicenna”³ başlıklı makalesiyle söz konusu literatürde yer edinen isimlerin başında Jari Kaukua gelir. Kaukua, zikredilen çalışmalarında, *zâtî şuûr* - *şuûr bi’ş-şuûr* ayrımına bireyselliğin zemininde yer alıyor olması açısından yer vermiş ve bireysellik konusunu merkeze aldığı için de her ne kadar hayvani nefis ile ilgili yorumlarda bulunsada konu ile ilgili büyük öneme haiz bazı pasajların analizine yer vermemiştir “İbn Sînâ’ya Göre Kendinin Bilincinde Olmak Veya Öz-Bilinç”⁴ başlıklı bir yazısında ise meseleyi sadece boşlukta asılı adam düşünce deneyi ve *zâtî şuûr* bağlamında ele almıştır. Aynı şekilde “Self-Awareness (Al-Shu‘ûr Bi-Al-Dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings”⁵ başlıklı makalesiyle Luis Farjeat da meseleyi hayvani nefsi de içerecek şekilde ele almış olsa da konu ile ilgili büyük öneme haiz bazı pasajlara yer vermediği gözlemlenmiştir. “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context”⁶ başlıklı makalesiyle Michael E. Marmura ve “İbn Sînâ on Floating Man Arguments”⁷ makalesiyle Ahmed Alwishah ise sadece boşlukta asılı adam düşünce deneyi üzerinden bir tahlile yer vermiş ve söz konusu bu ayrım ile ilgili ayrıntılı bir tahlil yapmamayı tercih etmiştir.

¹ Jari Kaukua, *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, Jyväskylä, University of Jyväskylä, Doktora Tezi, 2007.

² Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

³ Jari Kaukua, Taneli Kukkonen, “Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna”, ed. Heinämaa, Sara Heinämaa ve Pauliina Remes, *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2007.

⁴ Jari Kaukua, “İbn Sînâ’ya Göre Kendinin Bilincinde Olmak Veya Öz-Bilinç”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, sy. 54, 2018, erişim 22 Ocak 2018, <https://www.sabahulkesi.com/2018/01/22/ibn-sinaya-goere-kendinin-bilincinde-olmak-veya-oez-bilinc>.

⁵ Luis Lo’pez-Farjeat, “Self-Awareness (al-shu‘ûr bi-al-dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings”, ed. Alejandro G. Vigo, *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim, Zurich & New York, Georg Olms Verlag, 2012.

⁶ Michael E. Marmura, “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context”, *The Monist*, 69/3, 1986, s. 383-395.

⁷ Ahmed Alwishah, “İbn Sînâ on Floating Man Arguments” *Journal of Islamic Philosophy*, 9, 2013, s. 64-65.

Türkçe literatürde zikredilmesi gereken isimlerin başında gelen Ali Durusoy, aynı zamanda doktora tezi de olan “İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri”⁸ başlıklı eserinde İbn Sînâ’dan konu ile ilgili büyük öneme haiz alıntılara yer vermekte ve her ne kadar söz konusu bu alıntıların ayrıntılı analizine girmese de dikkate değer değerlendirmelerde bulunmaktadır. “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”⁹ başlıklı makalesi ve “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi”¹⁰ başlıklı kitap bölümü ile Eşref Altaş, doğrudan bu konuyu ele almayan iki çalışmasından ilkinde sadece *zâtî şuûr* - *şuûr bi’ş-şuûr* ayrımına dair genel bir anlatıya yer verirken, zikredilen ikinci çalışmasında ise Râzî’nin İbn Sînâ’ya yönelik eleştirileri üzerinden kendilik/benlik idrakine ilişkin bazı mülâhazalarda bulunmaktadır.

M. Zahit Tiryaki “İbn Sînâ’nın Kitabü’n-Nefs’inde Beden ve Bedensellik”¹¹ başlıklı kitap bölümünde beden ve bedensellikten hareketle zat’a dahil olanla dışta kalan şeylerin ne olduğuna yer verir. “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuûru”¹² makalesinde ise sadece *zâtî şuûr* - *şuûr bi’ş-şuûr* ayrımına dair genel bir anlatıyla çağdaş İbn Sînâ yorumcularının bahsi geçen düşünce deneyine yönelik yorumlarına yer vermekle yetinmiş ve söz konusu ayrıma dair kapsamlı bir tahlil yapmaktan kaçınmıştır. Konu ile ilgili doğrudan yazılmış bir çalışması olmayan Ömer Türker ise “İnsanın Ne Olduğu Üzerine Bir İnceleme”¹³ başlıklı makalesinin yanı sıra pratik felsefenin yeniden inşası amacıyla kaleme almış olduğu “Ahlakiliğin Doğası”¹⁴ eserinde *ahlakiliğin, doğası gereği metafizik bir kavrayışa dayandığı ve bu kavrayışın zemininde insanın kendisine ve varlığa ilişkin idraki olduğu* düşüncesinden hareketle insan ve hayvanın kendisine dair idraki ile ilgili dikkate değer değerlendirmelere yer vermektedir. Türker’in burada zikredilmesi gereken bir diğer

⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, İfav Yayınları, 2012.

⁹ Eşref Altaş, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 30, 2013, s. 59-79.

¹⁰ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi” ed. Türker, Ö., Üçer, İ.H., *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul, İLEM Yayınları, 2019, s. 139-201.

¹¹ M. Zahit Tiryaki, “İbn Sînâ’nın Kitabü’n-Nefs’inde Beden ve Bedensellik” ed. Türker, Ö., Üçer, İ.H., *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul, İLEM Yayınları, 2019, s. 383-414.

¹² Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuûru”, *Nazariyat*, 6/1, 2020, s. 8-11.

¹³ Ömer Türker, “İnsanın Ne Olduğu Üzerine Bir İnceleme”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, sy. 57, 2018, erişim 23 Ekim 2018, <https://www.sabahulkesi.com/2018/10/23/insanin-ne-oldugu-uezerine-bir-inceleme>.

¹⁴ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

önemli eseri “İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu”¹⁵ başlıklı çalışmasıdır. Tezde ele alınan konuyla doğrudan ilintili olmasa da Türker burada ben idrakinin kavram ve önerme bilgisi açısından konumunun ne olduğu ile ilgili olarak dikkate değer değerlendirmelerde bulunmaktadır. Türker’e göre İbn Sînâ düşüncesinde gerek kendi içinde genelliği taşıyan duyu verileri gerekse nefsin duyusal güçlerden bağımsız kendi varlığını idraki onun tikelden tümele geçişini sağlamaya elverişli değildir. Tikelden tümele geçişin zemininde bir diğer ifadeyle nefsin, ben idrakini sadece kendisiyle ilgili bir idrak olmaktan öteye taşıyarak kavram ve önerme bilgisine dönüştürüp tümelletirmesinin zemininde faal akıldan gelen feyiz yer almaktadır. Faal akıldan gelen feyzin yokluğunda nefis, maddi bir güç olan vehim gücüne bağımlı olacağından metafizik mümkün olamayacaktı.

Buna binaen bu tezde ele alınan konu, iki yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Birinci yön, İbn Sînâ’da kendilik bilinci konusunu ele alan çalışmalarda yeterince dikkate alınmamış, gündeme dahi getirilmemiş olan insani nefis ile hayvani nefis arasındaki farka, zâtî şuur - şuûr bi’ş-şuûr ayrımı bağlamında odaklanacak olmasıdır. Bu sayede insani nefis ile hayvani nefis arasındaki ayrım dakikleştirildiğinde zâtî şuur - şuûr bi’ş-şuûr ayrımından hangisinin insani nefse, hangisinin hayvani nefse ait olduğuna ve böyle bir aidiyetin ne tür imalar içerdiğine dair bir belirginliğe ulaşılabileceği umulmaktadır.

Bu çalışmayı konu ile ilgili yapılmış diğer çalışmalardan ayıran ikinci yön ise İbn Sînâ’nın bu ayrıma dair görüşleri ile günümüz zihin felsefesi teorilerinin ana problemi olarak görülen *qualia* problemini ortak bir zeminde tartışma imkânının da aranacak olmasıdır.

3. Tezde Uygulanan Yöntem

Zatî şuûr - şuûr bi’ş-şuûr ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerinin belirginleştirilmeye çalışılacağı bu tezin araştırma sürecinde büyük ölçüde birincil kaynaklardan yararlanılmıştır. İbn Sînâ’nın, söz konusu ayrıma dair görüşlerinin yer aldığı eserler tespit edilmiş ve birbirleriyle karşılaştırılmak suretiyle sistem içi tutarlılık test

¹⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2009.

edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede kendisinin *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri ile *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* eseri başta olmak üzere özellikle *Et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* eserlerinden yararlanılmıştır. Bahsi geçen bu eserlere müracaat ettiğimizde, İbn Sînâ'nın söz konusu ayrıma ilişkin ayrıntılı açıklamalara, *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* isimli eserlerinde yer verdiğine rastlıyoruz. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, gerek *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*'te gerekse *el-İşârât*'ta hiçbir şekilde rastlamadığımız; *el-Mübâhasât*'ta da nispeten değinilmiş olan *zâtî şuûr - şuûr bi's-suûr* ayrımına dair son haline kavuşmuş sistematik anlatıyı *et-Ta'likât*'ta görürüz. Bu nedenle tezin araştırma ve yazım sürecinde büyük ölçüde *et-Ta'likât* nispeten de *el-Mübâhasât* merkeze alınmıştır. Ancak gerek duyulduğunda yukarıda zikredilen diğer eserlere de müracaat edilmiştir.

İdrak edenle yine idrak edenin kendisi olan idrak nesnesi arasında herhangi bir aracı alet olmadığının bir ifadesi olarak İbn Sînâ'nın tasarlamış olduğu boşlukta asılı adam düşünce deneyi de *zâtî şuûr - şuûr bi's-suûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerini belirginleştirme noktasında önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle bu tezde, bahsi geçen ayrımdan hareketle söz konusu bu düşünce deneyi de tahlil edilmeye çalışılmıştır. İbn Sînâ söz konusu bu düşünce deneyine, ikisi *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*'te biri de *el-İşarat*'ta olmak üzere üç yerde yer verdiğinden büyük ölçüde bu iki eserden yararlanılmıştır. Bahsi geçen bu üçü kadar net bir şekilde ifade edilmiş olmasa da boşlukta asılı adam düşünce deneyinin bu üç versiyonuna yakın bir versiyonuna *el-Mübâhasât* ve *Risâle Adhaviyye fî emri'l-me'âd*'de de işaret edildiğinden yeri geldikçe bu eserlerden de yararlanılmıştır.

Bu çerçevede *zâtî şuûr - şuûr bi's-suûr* ayrımı ve boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile ilgili İbn Sînâ'dan alıntılarının yapıldığı birinci bölümde sadece yaygın kanaat haline gelmiş olan İbn Sînâ yorumuna yer verilmiş ve bu yaygın kanaatin açmaz ve problemleri vazedilmiştir. İnsani ve hayvani nefis arasındaki ayrım ile ilgili yaygın kanaatle çelişiyormuş gibi görünen ifadelerin ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmeye çalışıldığı ikinci bölümde ise birinci bölümde vazedilen probleme ilişkin çözüm önerilerine yer verilmiştir. Bu çözüm önerilerinin yanı sıra İbn Sînâ'nın bu ayrıma dair görüşleri ile günümüz zihin felsefesi teorilerinin ana problemi olarak görülen *qualia* problemini ortak bir zeminde tartışma imkânı sorgulanmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZATÎ ŞUÛR – ŞUÛR Bİ'Ş-ŞUÛR AYRIMI

1.1. *Zâtî Şuûr – Şuûr bi'ş-Şuûr* Ayrımına Dair Genel Bir Anlatı

Büyük filozofların alameti farikası, yeni kavramlar icat etmek ve böylece tartışmaya konu olan meseleleri derinleştirmektir. İbn Sînâ da kendilik bilinci meselesini tartışırken *zâtî şuûr* olarak ifade ettiği yeni bir kavram üretmiştir. Literatüre kazandırmış olduğu bu yeni kavramla *zâtî şuûr - şuûr bi'ş-şuûr* şeklinde bir ayrıma gitmiş ve kendilik bilinci meselesini söz konusu bu ayrım üzerinden ele almıştır. Kendi dönemine kadar aslında bilinen ama tam olarak ifade edilemeyen önemli bir nokta olan “canlının kendisine ilişkin hiçbir farkındalığı olmamasına rağmen nasıl olup da insana benzer fiiller yaptığı” sorusuna kuşatıcı bir cevap vermek ve hayvanların insandan ayrıştığı yönleri belirginleştirmek gibi saiklerle literatüre kazandırmış olduğu bu ayrımın, teorik bir dönüşüm mü; yoksa teorik bir dönüşüm olmaktan uzak salt lafzi bir tasarruf mu olduğu büyük önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'nın bahse konu ayrıma dair görüşleri ile bu görüşlerin ayrıntılı analizine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması adına İbn Sînâ'da idrak güçleri taksimine ve söz konusu bu güçlerin işlevlerine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs'te idrak güçleri, iç idrak güçleri ve dış idrak güçleri olarak iki gruba ayrılmıştır. Beş dış duyu olarak bilinen görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma dış idrak güçleri altında; hissi müşterek, hayal/musavvire, hayvani nefse kıyasla mütehayyile, insani nefse kıyasla müfekkire, vehim ve hafıza/zâkire ise iç idrak güçleri altında yerleştirilmiştir.¹⁶

Buna göre dış idrak güçlerinden ilki olan görme duyusu görmeye konu olan idrak nesnelerini, işitme duyusu işitmeye konu olan idrak nesnelerini, koklama duyusu koklamaya konu olan idrak nesnelerini, tatma duyusu tatmaya konu olan idrak nesnelerini ve son olarak

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul, Tüba, 2021, s. 106-108.

dokunma duyusu ise dokunmaya konu olan idrak nesnelerini idrak etme işlevi görmektedirler.

İç idrak güçlerinden ilki olan hissi müşterek (fantasia) gücü, beş dış duyu gücünden gelen suretleri algıda birliği ve sürekliliği sağlayacak şekilde idrak eden güçtür. Bu güç aynen suda çizilen şekillerin süreklilik arz etmeyip kaybolması gibi beş dış idrak gücünün idrak etmiş olduğu suretleri idrake kabil olmakla birlikte bu suretleri muhafaza etme özelliğine sahip değildir. Bu noktada ikinci iç idrak gücü olan hayal/musavvire gücü devreye girmektedir. Buna binaen hayal/musavvire gücünün işlevi, beş dış duyu gücünden gelip hissi müşterekte iz bırakan suretleri depolamak/muhafaza etmektir.¹⁷

Hayvani nefse kıyasla mütehayyile, insani nefse kıyasla ise müfekkire olarak isimlendirilen sıradaki iç idrak gücünün işlevi ise bir önceki idrak gücü olan hayal/musavvirede depolanmış suretler üzerinde birleştirme ve ayrıştırma gibi işlemler yapmak suretiyle yeni suretler meydana getirmektir. Söz konusu bu yeni suretler, -pegasus ya da at adam gibi- dışta hiç var olmamış varlıkların sureti olsa bile dışta var olan nesnelerin parçalanıp birleştirilmesinden elde edilmektedir.¹⁸

Mütehayyile/müfekkire gücünden sonra gelen güç konumuz açısından da büyük öneme haiz vehim gücüdür. Buna binaen vehim gücünün işlevlerine bakıldığında iki önemli işlevi ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki tanımından da anlaşılacağı üzere ceylanın kaplandaki yırtıcılık manasını idrak etmesi gibi *mahsus şeylerde mahsus olmayan manaların idrakidir*. Bir diğer önemli işlevi ise İbn Sînâ'nın *içgüdüsel ilhamlar (ilhamat-ı gariziyye)* olarak kavramsallaştırdığı işlevidir. Son iç idrak gücü olan hafıza ve zakire gücünün işlevi ise söz konusu bu mahsus olmayan manaları depolamak ve yeri geldiğinde hatırlamaktır.¹⁹

Söz konusu bu güçlerin işlevlerini tezi yazarken içmekte olduğum kahveye dair idrakim üzerinden izah etmek gerekirse, kahvenin tadını idrak ediyor olmamın zemininde tatma duyum yer alırken; kahvenin tadının, kokusunun, kahve fincanındaki sertlik, sıcaklık vb

¹⁷ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).

¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013).

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, s. 112.

idrak durumları ile kahveyi içerken çıkan ses ve gerek kahve gerekse kahve fincanına ait görüntüden oluşan idrak kombinasyonunu tek bir fiile ait bir idrak olarak kavramamın zemininde ise hiss-i müşterek yer almaktadır. Hiss-i müşterekte iz bırakmış olan kahveye dair bu idrakler kombinasyonunun depolandığı yer ise hayal/musavvire gücüdür. Söz konusu bu idrak kombinasyonunu parçalama ve depoda yer alan başka suretlerle birleştirmek üzere yeni suretler oluşturmamın zemininde ise müfekkire gücü yer almaktadır. Kahveye dair varmış olduğum faydalı ve güzel gibi yargılar da vehim gücünün bir işlevi olarak ortaya çıkmaktadır. Son olarak, içmekte olduğum bu kahveye ait söz konusu bu yargıların depolandığı ve gerektiğinde hatırlamayı mümkün kılan güç ise hafıza ve zâkire gücüdür.

İbn Sînâ'da idrak güçleri ile ilgili bu kısa mülâhazadan sonra ana konumuza geçebiliriz. Girişte de temas edildiği üzere idrak edenle yine idrak edenin kendisi olan idrak nesnesi arasında herhangi bir aracı alet olmadığının bir ifadesi olarak İbn Sînâ'nın tasarlamış olduğu boşlukta asılı adam düşünce deneyi de *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerini belirginleştirme noktasında önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle söz konusu bu ayrımın İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerinin belirginleştirilmeye çalışılacağı bu tezde, bahsi geçen ayırmadan hareketle söz konusu bu düşünce deneyini de anlamaya çalışacağız.

Bu çerçevede *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerini belirginleştirmek ve yukarıda zikredilen soruya cevap vermek adına, kendisinin kaleme almış olduğu eserlere müracaat ettiğimizde, söz konusu ayrıma ilişkin ayrıntılı açıklamalara, *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* isimli eserlerinde yer verdiğini görüyoruz. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, gerek *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*'te gerekse *el-İşarat*'ta hiçbir şekilde rastlamadığımız; *el-Mübâhasât*'ta da nispeten değinilmiş olan *zâtî şuûr -şuûr bi's-şuûr* ayrımına dair son haline kavuşmuş sistematik anlatıyı *et-Ta'likât*'ta görürüz. Buna rağmen kapalı kalan kısımların olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu tezin amacı da söz konusu kapalı kısımları açmak ve böylece *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerini belirginleştirmeye çalışmaktır.

İbn Sînâ, kendine dair idraki *zâtî şuûr* ve *şuûr bi's-şuûr* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre kendi varlığının şuûrunda olmanın (zâtî şuûr) bil kuvve olmayıp yaratılıştan gelen

(*garizi*) bir özellik olduğunu ifade eden İbn Sînâ, bedenın herhangi bir organ ve fiili olmaksızın vasıtasız/*tabii* bir biçimde gerçekleşen bu şuûr durumunun bizzat varlığın kendisi olduğunu vurgulamaktadır.²⁰ Kendine dair idrakin (*zâtî şuûr*), bizzat varlığın kendisi olarak değerlendirilmiş olması, bir diğer ifadeyle, *zâtî şuûrun*, varlık ile kendine dair idrakin özdeş olduğu bir idrak durumu olarak değerlendirilmiş olması, dikkate değer bir husustur.²¹ Nitekim, çağdaş İbn Sînâ yorumcularından Kaukua, söz konusu bu özdeşlik durumu ve bilfiil bir idrak durumu olmasından hareketle, *zâtî şuûrun*, insani nefsin bireysel varoluşu (*tahakkuku*) anlamına geldiği ve insan var olduğu sürece bireyselliği de var olacağına göre *zâtî şuûrun* daimi olması gerektiği değerlendirmesinde bulunmaktadır.²²

Zâtî şuûra dair yukarıdaki değerlendirmelere yer veren İbn Sînâ, bil kuvve bir idrak durumu olan kendi varlığının şuûrunun şuûrunda olma durumunun (*şuûr bi's-şuûr*) ise *kesbi* bir durum olarak akıl vasıtasıyla elde edildiğinin altını çizmektedir. Bir diğer ifadeyle ilksel bir şuûr durumu olan *zâtî şuûrun* her türlü idrakin zemininde yer alan bir şuûr durumu olduğunu, *şuûr bi's-şuûrun* ise söz konusu bu zemin üzerinde ortaya çıkan bir tür ikinci farkındalık olduğunu ifade etmektedir.²³ Bu ifadelerinin yanı sıra *Kitâbü's-Şifâ: Nefs'te* nefsin zatını tasavvuru ile başka şeyleri tasavvur etmesi arasındaki farka işaret etme adına İbn Sînâ, nefsin zatını tasavvurunun, kendisini akıl, akleden ve makul kıldığını, başka şeylerin tasavvurunda ise böyle bir özdeşlik halinin söz konusu olmayacağını altını çizmektedir.²⁴ *el-İşârât ve't-tenbihât*'tın önerme çeşitlerini sıraladığı Mantık bölümünün altıncı nehcinde ise gözlemlere (*müşâhedât*) dayalı önermeleri *mahsûsât* ve *itibarî* önermeler olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, kendimizin ve kendi fiillerimizin farkında olma durumumuzu *itibarî* önermeler kapsamında değerlendirmektedir.²⁵ Bu önerme grubu altında değerlendirme nedeni farkındalığı, dış duylardan istifade etmeksizin tasdikin meydana geldiği bir çeşit içsel durum olarak kabul etmesinden ileri gelmektedir.

²⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1947, s. 160-161.

²¹ Bu husus ile ilgili Ömer Türker, yazmış olduğu Ahlakiliğın Doğası eserinde dikkate değer değerlendirmelere yer vermektedir. Söz konusu değerlendirmeler için bkz: Ömer Türker, *Ahlakiliğın Doğası*, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021 s. 17-25.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz: J. Kaukua, T. Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", ed. Heinämaa, Sara Heinämaa ve Pauliina Remes, *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2007, 95-119.

²³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 160-161.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, s. 418.

²⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015 s. 50

İbn Sînâ'da idrak güçleri ile ilgili mülâhazalara yer verilirken zikredilen içmekte olduğum kahveye dair idrakim üzerinden idrak ve idrake ilişkin farkındalığın iki yönünü oluşturan *zâtî şuûr* ile *şuûr bi'-ş-şuûru* birlikte değerlendirmek gerekirse; içmekte olduğum kahveye dair tatma, koklama, işitme, dokunma ve görmeden oluşan algılar bütünü idrake tekabül ederken; söz konusu bu idrakin zemininde yer alan ve bu idraki mümkün kılan şey *zâtî şuûr* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer ifadeyle, zatıma dair ilksel seviyede bir farkındalığım olmadan idrak dediğimiz şeyin ortaya çıkması da mümkün görünmemektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, kendime dair farkındalığının olmadığı bir durumda, kahvenin ne tadından ne de kokusundan bahsedebilirim. Tat, koku vb. idrak durumlarını mümkün kılan, kendime dair söz konusu bu ilksel farkındalığımdır. Bir insan olarak beni herhangi bir makineden ayıran da işte bu farkındalık durumudur. İçmekte olduğum bu kahveye dair ikinci farkındalığım, bir diğer ifadeyle şu an kahve içtiğimin farkında olarak kahve içiyor olma durumum ise *şuûr bi'-ş-şuûra* tekabül etmektedir. Nitekim her türlü idrakin zemininde yer alıyor olması bakımından *zâtî şuûr* ile ilgili olarak *el-İşarat*'ta şu ifadelere yer verilmektedir:

Belki sen "ben kendi zatımı ancak kendi fiilim aracılığıyla ispat ederim" diyebilirsin. ...Daha genel bir durumda ise, eğer sen fiilini, mutlak bir fiil olarak ispat edersen bu durumda onunla aynıyla senin zatına özel olmayan mutlak bir faili de ispat etmen gerekir. Eğer onu, senin bir fiilin olarak ispat edersen, bu durumda onunla zatını ispat etmiş olmazsın aksine fiilin olması bakımından fiilin anlamından bir parça olarak kendi zatını ispat etmiş olursun. Dolayısıyla o, önceden anlamda ispat edilmiş olur; yoksa onun sebebiyle değil onunla beraber olmaktan öte bir şey ispat etmiş olmazsın. Öyleyse senin zatın onun sebebiyle olmaksızın ispat edilmiştir.²⁶

İbn Sînâ burada, aslında Aristoteles gibi bir otoriteye dayanan ve Manzotti gibi modern zihin felsefecilerce de savunulan, “kişinin kendine dair idrakinin zemininde deneyimlerinin yer aldığı” şeklindeki görüşü çürütmeye çalışmaktadır.²⁷ Bu düşünceye göre, üzerine düşünülen fiil ve düşünceler olmaksızın, bir diğer yönüyle deneyimler olmaksızın, kendine dair farkındalığın ortaya çıkma durumu bahis konusu değildir. Netice itibarıyla yukarıda atı

²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 108.

²⁷ Riccardo Manzotti'nin konu ile ilgili görüşleri için bkz: Riccardo Manzotti ve Tim Parks, *Zihnin Ucu Bucağı Bilinç ve Dünya Bir midir?*, çev. Özde Duygu Gürkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2018

çizilen “kendine dair farkındalığın bilkuvve olmayıp yaratılıştan gelen (*garizi*) bir özellik olduğu” şeklindeki görüş de geçerliliğini yitirmek durumundadır. Söz konusu bu ifadeleri destekleyen pasajlara *et-Ta'likât*'ta da çokça yer vermektedir.

كل ما أصفه وأقول إنى قد أدركته فيجب أن يسبقه إدراكى لذاتى²⁸

*Vasıflandırdığım ve idrak ettiğimi söylediğim her şeyi kendi zatıma dair idrakimin incelemesi gerekir.*²⁹

إدراكى لذاتى هو أمر يقوم لى، لا حاصل لى من اعتبار شىء آخر، فإنى إذا قلت: فعلت كذا، فانى أعبر عن إدراكى لذاتى وإن كنت فى غفلة عن شعورى بها. وإلا فمن أين يكون (أن) أعلم أنى فعلت كذا لو لا أنى اعتبرت أولا ذاتى؟! فإنن قد اعتبرت أولا ذاتى لم فعلها ، ولم أعتبر شيئا أدركت به ذاتى³⁰

*Zatıma dair idrakim benden dolayı var olan bir durumdur. Başka bir şeyi dikkate alarak benim için gerçekleşen bir şey değildir. Nitekim “şöyle yaptım” dediğim zaman zatıma dair bilincimden bir gaflet içerisinde olsam da zatıma dair idrakimden bahsetmiş olurum. Aksi takdirde ilk önce zatımı bilmesem şöyle yaptığımı nereden bilebilirim!? O halde her ne kadar kendisiyle zatımı idrak ettiğim şeyi bilmesem de ilk önce zatımı sonra da zatıma ait fiili bilirim.*³¹

Bu iki alıntıda da kendime dair idrakimin, -söz konusu bu idrake dair farkındalığım olsun ya da olmasın- şeylere dair idrakimi önelediği, bir diğer ifadeyle şeylere dair idrakimin zemininde kendime dair idrakimin yer aldığı vurgulanmaktadır. Eserler arasındaki tutarlılığı görmek adına temas etmek gerekirse söz konusu bu vurgu, *el-Mübâhasât*'ta, Behmenyar'ın, *farkındalığın bir çeşit algı (idrak) olup iç duyumuzda oluşan bir izlenim (eser) olabileceği*³² şeklindeki Aristotelesçi itirazına, İbn Sînâ'nın vermiş olduğu cevapta da açık bir şekilde görülmektedir.

²⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 147

²⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, çev. İsmail Hanoğlu, Ankara, Elis Yayınları, 2021 s. 116

³⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 161.

³¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, 144.

³² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum, 1992, s. 160.

Buna göre İbn Sînâ, Behmenyar’a, kendini *algılama eyleminin, algılamayı yapan benlik olduğu ölçüde, benliğin bir olumlaması olduğu* yanıtını vermiştir.³³ Ayrıca, o, söz konusu o idrakin kendine dair idrak olduğu iddiasını reddetmek için karmaşık bir argüman sunmuştur. Alwishah’a göre argüman şu şekilde inşa edilebilir:

i. “Bize bir izlenim geliyor ve biz o izlenimin farkındayız” iddiası iki şeyden birini ifade eder:

(a) “Farkındalığın” ortaya çıkması, bir “izlenimin” ortaya çıkmasıyla aynıdır.

(b) “Farkındalığın” ortaya çıkışı, bir “izlenimin” ortaya çıkmasını izleyen bir şeydir.

ii. Eğer (a) ise “bu izlenimin farkındayız” ifadesi anlamsız olacaktır. Çünkü “farkındalık” ve “izlenim” terimleri birbirleriyle eş anlamlı (murâdef) olacaktır.

iii. Eğer (b) ise, o zaman ya (i) nefsin mahiyeti dediğimiz şey (ma'nâ) farkındalıkta sunulur veya (ii) farkındalıkta sunulmaz.

iv. Durum (ii) değildir, çünkü farkındalık, mahiyeti olmayan bir şeyin meydana gelmesidir.

v. Durum (i) değildir, çünkü farkındalığın ortaya çıkmasına neden olan izlenime ek olarak, benliğin mahiyetinin farkındalıkta meydana gelmesi için bir izlenimin olması gerekir. Ancak bu olay bir izlenimden kaynaklanmaz, daha çok şuûrda kurucu (mutakavim) olur.

vi. Dolayısıyla, bir “izlenim”in bir benliğin farkındalığını getirmesi söz konusu değildir.³⁴

Yukarıda zikredilen *zâtî şuûrun*, vasıtasız bir şekilde kesintiye uğramaksızın süregelen bir idrak hali olarak bilfiil; *şuûr bi ’ş-şuûrun* ise aklın *kesb* etmesi sonucu, bir diğer ifadeyle, akıl gücü vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumu olarak bil kuvve olduğuna yönelik ifadeler de dikkate değerdir. Bu hususla ilgili İbn Sînâ *et-Ta’lîkât*’ta şu ifadelerle yer vermektedir.

³³ İbn Sînâ, *el-Mübahasat*, s. 161.

³⁴ Ahmed Alwishah, “Ibn Sînâ on Floating Man Arguments” *Journal of Islamic Philosophy*, 9, 2013, s. 64-65.

الآلة إنما جعلت للشيء ليكتسب بها ما هو له بالقوة ، لا بالفعل. وشعور الذات بالذات لم يكن فقط بالقوة ، بل هي مفطورة عليه. وذات الإنسان ذات شاعرة ، فشعورها بذاتها بالطبع لها. وإذا كان كذلك لم يكن باكتساب. وإذا لم يكن باكتساب لم يكن بآلة³⁵

*Alet, bilfiil değil de bil kuvve kendisine ait olan elde edilsin diye bir şey için vücuda getirilir. Fakat zatın kendisine dair bilinci kesinlikle bil kuvve değildir. Bilakis o zaten böyle yaratılmıştır. İnsanın zatı bilinç sahibi bir zattır. Dolayısıyla zatına dair bilinci doğal olarak kendisine aittir. Böyle olduğu zaman yani doğal yolla gerçekleşen bilinç durumu kazanımsal olmamaktadır. Kazanımsal olmadığı zaman da bir aletle gelişmemektedir.*³⁶

Bu ifadeleriyle İbn Sînâ, konunun girişinde de zikredilen *zâtî şuûrun* bilfiil, bir idrak durumu olduğu yönündeki ifadelerine açıklık kazandırmaya çalışmaktadır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'ya göre *zâtî şuûrun* bilfiil bir idrak durumu, *şuûr bi'ş-şuûrun* ise bil kuvve bir idrak durumu olduğu zikredilmişti. Buna göre, kişinin kendine dair farkındalığı, akıl ya da vehim gibi herhangi bir aracı aletin kullanımını gerektirmediği için dolayısıyla da vasıtasız olduğu için bilfiil bir idrak durumu olarak değerlendirilmektedir.

Zâtî şuûr - şuûr bi'ş-şuûr ayrımı ile ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, kendine dair farkındalığın sürekli bir farkındalık olarak değerlendirilmesi nedeniyle uyku, baygınlık ve sarhoşluk gibi durumlarda bile kişinin kendi varlığının şuûrunda olacağının vurgulanmış olmasıdır. Nitekim *el-İşarat*'ta, *her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa bile uyuyan kişi uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir*³⁷ şeklindeki ifadeleriyle, İbn Sînâ, söz konusu bu olguya işaret eder. Konu ile ilgili olarak *el-Mübâhasât*'ta da şu ifadelere yer verir:

Uyanık bir kimsenin beş duyusuyla hissettiği suretlerde tasarrufta bulunduğu gibi, uyuyan kimse de hayalindeki suretler üzerinde tasarrufta bulunur. Hatta çoğu

³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 160.

³⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, 143.

³⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.107.

insanda olduğu gibi akli-fikri konularda da tasarrufta bulunur. Uyuyan bu insan bu haldeyken, uyanık insanda olduğu gibi bu işleri yapanın kendisi olduğunun şuûrundadır. Eğer bu insan uykudan uyandırılrsa ve uykuda yaptığı bu idrakler kendisine hatırlatılrsa, kendi varlığının şuûrunda olduğunu da hatırlar. Uykudan uyandırılrsa ve uykuda yaptığı bu idrakler kendisine hatırlatılmasa, kendi varlığının şuûrunda olduğunu hatırlayamaz. Ancak bu durum, uyuyan kimsenin kendi varlığının şuûrunda olmadığını göstermez. Gerçek şu ki varlığın şuûrunda olmayı hatırlamak, varlığın şuûrunda olmaktan başkadır. Keza, bazen uyanık kimse de kendi varlığının şuûrunda olduğunu hatırlayamaz. Şu hâlde insan kendine ait tecrübeleri hatırlamak için hafızasında tutmayınca tecrübelerini hatırlayamadığından dolayı kendi varlığından gafil olamaz.³⁸

Bu ifadelerinin yanı sıra uyku, baygınlık ve sarhoşluk gibi durumlarda süregelen şuûr halinin *zâtî şuûr* olduğunun bir ifadesi olarak kişinin, bazen kendi varlığının şuûrundan habersiz (gâfil) kalabileceğini ve uyarılması gerektiğini, uyarılma (*tenbih*) neticesinde de henüz kazanılmamış olan şuûrun şuûrunda olma durumunun (*şuûr bi's-şuûr*) kazanılacağını belirtmektedir.³⁹

Öyle anlaşıyor ki İbn Sînâ'ya göre, gerek uyku, baygınlık ve sarhoşluk gibi durumlarda gerekse bu gibi durumlar olmaksızın süregelen olağan yaşamında kişinin, kendi varlığının şuûrundan habersiz (gâfil) kaldığı durumlarda, -bilfiil bir idrak hali olduğundan- arka planda aktif olan idrak durumu *zâtî şuûr* iken; uyarılma (*tenbih*) neticesinde kişinin, idrakini kendine yönlendirip, kendine dair ikinci bir farkındalığa ulaşması neticesinde ortaya çıkan idrak durumu ise *şuûr bi's-şuûra* tekabül etmektedir.

Sürekli bir idrak durumu olan *zâtî şuûr*, İbn Sînâ'nın çerçevesini çizdiği şekliyle kabul edildiği takdirde, bebekliğimize dair hiçbir şey hatırlamıyor oluşumuzdan hareketle varmış olduğumuz, bebeklik döneminde kendi varlığımıza dair bir farkındalığımızın olmadığı yönündeki yaygın kabul de geçerliliğini yitirmiş olur. Aynı şekilde eski bir anestezi teknisyeni olarak gündemimi sürekli meşgul eden “bir çeşit derin uyku hali olan anestezi

³⁸ İbn Sînâ, *el-Mübahasat*, s. 61; Aktaran: Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, İfav Yayınları, 2012, s. 58.

³⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 30.

altındaki hastaların nasıl bir tecrübe yaşadığı” sorusuna verilen bir cevap olarak “mutlak hiçlik” hali de bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim, yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâ’ya göre, sürekli bir idrak durumu olan *zâtî şuûrdan* hiçbir şekilde hali kalamayacağımız için, her şart ve koşulda kendi varlığımızın şuûrunda olacağımız varsayılır. Derin uyku hali son bulup anestezinin etkisi geçtikten sonra anestezi öncesi ve sonrasına ait bilinç sürekliliğinin kesintiye uğramaksızın devam ediyor olması da bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

1.2. Hayvani Nefs’te *Zâtî Şuûr* - *Şuûr bi’s-Şuûr* Ayrımı

Zâtî şuûr - *şuûr bi’s-şuûr* ayrımı ile ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise tezin asıl yazılış gayesi de olan insani ve hayvani nefis özelinde söz konusu bu ayrımın İbn Sînâ tarafından nasıl ele alındığıdır. *Kitâbü’s-Şifâ: Nefs*’ten bir alıntıyla konuya giriş yapmak gerekirse, İbn Sînâ hayvani nefsin de *zâtî şuûra* sahip olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir.

*Her canlı kendi bedeni üzerinde tasarruf eden ve onu yöneten tek bir nefis olarak kendi nefsinin şuûrunda olur. Eğer orada canlının kendisinin şuûrunda olmadığı, kendisinin nefsi olmayan ve bedenle meşgul olmayan başka bir nefis olsa bu durumda o nefsin bedenle ilişkisi olmaz.*⁴⁰

İbn Sînâ, kendi dönemine kadar aslında bilinen ama tam olarak ifade edilemeyen önemli bir nokta olan “canlının nasıl olur da insana benzer fiiller yaptığı” sorusuna kuşatıcı/ortak bir cevap vermek gibi bir saikle bu ifadelere yer vermektedir. Her ne kadar yukarıda alıntılanan pasajda net bir şekilde ifade edilmiş olsa da *el-Mübâhasât*’ta kendisine sorulan *insan dışındaki diğer canlıların kendilerine dair bir idrake sahip olup olmadıkları* ile ilgili soruya, İbn Sînâ çekimser bir tutum takınıp şu şekilde muğlak bir cevap vermektedir.

يحتاج أن يفكر في ذلك ، ولعلها تشعر بذواتها بآلات ، أو لعل هناك شعورا بأمر مشترك من الأطلال، أو لعلها لا تشعر إلا بما تحس وتتخيل ، ولا تشعر بذواتها وقويها ولا أفعال قويها الباطنة -

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’s-Şifâ: Nefs*, s. 408.

*Bu hususta düşünmeye ihtiyaç vardır. Belki onlar aletlerle kendi zatlarının şuûruna varıyordur. Belki de orada ortak bir durumun şuûru vardır. Yahut belki de onlar yalnızca duyumsadıkları ve tahayyül ettikleri şeylerin şuûruna varıyorlardır da zatlarının, kuvvelerinin ve iç kuvvelerinin şuûrunda değildirler.*⁴¹

Dikkat edilirse, bir önceki alıntının aksine İbn Sînâ burada, net bir şekilde düşünmeye ihtiyaç olduğunu vurgulamakta ve üç ihtimalin varlığına işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın kararsız cümleler kurmasının sebebi, Türker'e göre, vehim gücünün, idrak edilen nesnenin kendisine dair bir farkındalığı gerektiriyor olmasıdır.⁴²

Yukarıda zikredilen alıntılar ışığında, İbn Sînâ'ya göre hayvani nefsin *zâtî şuûra* sahip olduğu varsayıldığı takdirde, söz konusu bu şuûr durumunun nasıl ortaya çıktığı sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru bağlamında İbn Sînâ'nın eserlerine baktığımızda, mücerred bir varlık olduğu için yalnızca insani nefsin kendi varlığını akledebileceği ve bir şeyin akledilmesinin maddeden tecrid edilmesi demek olduğu için de mücerred varlıklar olmayan hayvanî nefislerin kendi varlıklarını akledemeyeceği, bu nedenle de varlıklarını sadece tahayyül/tevehhüm edebilecekleri ifade edilmektedir.⁴³

نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجردة ، فهي لا تعقل ذواتها ، وإذا أدركت ذواتها فإنما تدركها بقوتها الوهمية، فلا تكون معقولة. والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان⁴⁴

*İnsan dışında hayvanların nefisleri soyut değildir. Bu sebeple de kendilerini akledemezler. Kendilerini idrak ettikleri zaman, vehim kuvveti ile idrak ederler. Bu sebeple de kendileri akledilmiş olmaz. Hayvani nefisler için vehim, insana ait olan akıl mesabesindedir.*⁴⁵

وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعور بذاته - وهو الصحيح - فبالوهم في مقرّ القوة الدّراكة الباطنة التي لها مخلوطا غير ممكن التفصيل والتجريد؛ والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الاولى، فإن الوهم لا يتوهم ذاته ولا يثبت به ولا يشعر به

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Mübahasat*, s. 120; Aktaran: Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, s. 22-23.

⁴² Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, s. 23.

⁴³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 79-80.

⁴⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 82.

⁴⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-*, s. 157.

Hayvanın kendini idrakine gelince, eğer kendi nefesine dair bir idraki varsa - ki doğru olan budur – vehim vasıtasıyladır. Vehim, iç idrak gücünün bulunduğu yerdedir. Bu idrak gücü, tafsil ve tecridin mümkün olmadığı karışık (mahlût) bir idrake sahiptir. Vehim, öncelikli olarak farkında olan (eş-şâ'i irâti'l-u'lâ) hayvani nefsten farklıdır ve ne kendisini vehmeder ne olumlar ne de kendisinin farkındadır.⁴⁶

Gerek *et-Ta'likât*'tan gerekse *el-Mübâhasât*'tan yapılan bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, hayvani nefsin soyut bir cevher olmamasını gerekçe göstererek, *zâtî şuûrun* hayvan söz konusu olduğunda vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumu olduğunu ifade etmektedir. Vehim gücünün -akıl gücüne kıyasla- kendisini vehmedebilme yetisine sahip olmadığının ifade edilmiş olması dikkate değer bir husustur. Nitekim *el-İşârât*'ta da buna benzer ifadeler yer veren İbn Sina, bu ifadeleriyle insani ve hayvani nefsin kendine dair farkındalığı arasındaki farka işaret etmeye çalışmaktadır. Lakin *Mübâhasât*'tan aktarılan pasajda İbn Sînâ anlaşılması oldukça güç bir biçimde vehim gücünün öncelikli olarak farkında olan (eş-şâ'i irâti'l-u'lâ) hayvani nefsten farklı olduğu şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. İbn Sînâ'nın konu ile ilgili ifadeleri göz önünde bulundurulunca hayvani nefis ifadesi yerine insani nefis ifadesinin kullanımı daha uygun bir kullanım olarak gözüксе de İbn Sînâ garip bir şekilde konunun anlaşılmasını güçleştiren bu ifadeyi kullanmayı tercih etmiştir. Söz konusu bu kullanım ile ilgili ayrıntılı tahlile ikinci bölümde yer vermek kaydıyla aynı pasajda geçen '*mahlut*' ifadesine açıklık getirmek gerekirse İbn Sînâ bu itibarla belki bir dereceye kadar bütün havanlarda müştereken bulunan müphem ve bulanık bir şuûrdan bahsedilebileceği kanaatindedir. Netice itibariyle iç idrak güçlerinden olan vehim gücü de cisimsel bir güç olduğu için hayvanın kendine dair bir farkındalığı olsa da bu farkındalık vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıktığı için hayvan kendisini cisim olarak tahayyül etmek durumundadır.⁴⁷

Zatî şuûr ve şuûrun şuûrunda olma durumu kavramlarıyla ilgili İbn Sînâ'nın yukarıda geçen ifadelerini maddeler halinde sıralayacak olursak;

⁴⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhasat*, s. 221.

⁴⁷ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 63.

- i) Zatî şuûr yani varlığının şuûrunda olmak nefsin fiilidir ve söz konusu bu şuûr varlığın kendisidir. Dolayısıyla bilkuvve değil bilfiil ve daimidir (her ne kadar kişi bazen kendi varlığının şuûrundan habersiz olsa bile)
- ii) Söz konusu bu şuûr durumunun bilfiil ve daimî olması nedeniyle uyku ve sarhoşluk gibi durumlarda bile kişi varlığının şuûrunda olur.
- iii) Bu nedenle *kesb* ile elde edilmediği gibi deneyimim neticesinde ortaya çıkan bir idrak durumu olmayıp vasıtasız/*tabii* bir biçimde gerçekleşir.
- iv) İnsanın yanı sıra hayvanlar da varlıklarının şuûrundadırlar.
- v) İnsani nefs vasıtasız bir şekilde varlığının şuûrundayken, hayvani nefs -soyut olmadığı için- vehim gücü vasıtasıyla varlığının şuûruna varmaktadır.
- vi) Varlığın şuûrunda olmanın şuûrunda olmak ise aklın fiilidir.
- vii) Dolayısıyla bilfiil değil bil kuvvedir.
- viii) Bu nedenle uyarılma (*tenbih*) neticesinde *kesb* edilip bilfiil hale gelir.

1.3. *Zatî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr* Ayrımı Bağlamında Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyi

Zatî şuûr - *şuûr bi's-şuûr* ayrımının İbn Sînâ felsefesindeki yerinin belirginleştirilmesi adına İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* başta olmak üzere *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, ve *el-İşârât*'taki görüşlerine temas ettikten sonra söz konusu bu ifadeleri anlamlı bir zeminde tartışma olanağı bulacağımız boşlukta asılı adam düşünce deneyinin içeriğine geçebiliriz. İbn Sînâ söz konusu bu düşünce deneyine, ikisi *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*'te biri de *el-İşârât*'ta olmak üzere üç yerde yer vermektedir. Bahsi geçen bu üçü kadar net bir şekilde ifade edilmiş olmasa da boşlukta asılı adam düşünce deneyinin bu üç versiyonuna yakın bir versiyonuna *el-Mübâhasât*'ta da işaret etmektedir.

Nefs denilen şeyin mahiyetinin ne olduğunu tespit etme amacıyla, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*'teki ilk versiyonda İbn Sînâ, boşlukta asılı bir vaziyette olduğu varsayılan adamın, kendine dair bir farkındalığa sahip olup olmadığına ilişkin bir soruşturma yürütür. Netice itibariyle söz

konusu bu adamın, kendine dair farkındalığı noktasında herhangi bir şüphe içerisinde olmayacağını altını çizen İbn Sînâ, bu adamın, cisminden ve organlarından ayrı bir zatı olduğunu şuûruna varacağını ifade eder. Boşlukta asılı adam düşünce deneyinin *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*’teki ikinci versiyonunda ise, söz konusu bu adamın aynı şartlar altında bildiği şeyin, kendi varlığı anlamına da gelebilecek *inniyyeti* olduğu ifade edilir. Söz konusu düşünce deneyinin en yetkin haline kavuştuğu *el-İşarat*’taki versiyonda ise İbn Sînâ, *zâtın şuûrunda olan* veya *zat olarak idrak eden şey* ile *zat olarak şuûrunda olunan* veya *zat olarak idrak edilen şeyin* ne olduğunu tartışmakta ve *zâtın şuûrunda olan* veya *zat olarak idrak eden şey* ile ilgili gündeme gelebilecek olan iç ve dış idrak güçleri, akıl ve *farkındalığın bir çeşit algı olup iç duyumuzda oluşan bir izlenim (eser) olabileceği* şeklindeki ihtimallerin tamamını elemektedir.⁴⁸

Boşlukta asılı adam düşünce deneyinin, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs* ve *el-İşarat*’ta yer alan söz konusu bu üç versiyonunu değerlendirdiği çalışmasında Alwishah, İbn Sînâ’nın *Risaletü’l Adhaviyye* eserinde yer alan “ben diye işaret ettiğimiz şeyin, bir diğer ifadeyle, ben’e dahil olanla dışta kalan şeylerin ne olduğu” ile ilgili ifadelerinden hareketle dikkate değer değerlendirmelerde bulunmakta ve bu ifadelerin, boşlukta asılı adam düşünce deneyinin bir başka versiyonu olarak değerlendirilebileceğini aktarmaktadır.⁴⁹

Bu çerçevede İbn Sînâ, ben diye işaret ettiğimiz şeyin ne olduğu ile ilgili olarak *Risaletü’l Adhaviyye*’de söz konusu düşünce deneyinin doğru anlaşılmasını da kolaylaştıracak şu ifadelerle yer vermektedir.

İnsan, kendisinden dolayı kendisine “o” denilen ve kendi kendisinin de “ben” dediği “şey” hakkında düşünmeye (teemmül) başlayınca kendisine bunun kendi bedeni ve cesedi olduğu tahayyül olunur Sonra düşünüp (tefekür) görünce bilir ki eli, ayağı, kaburga kemikleri ve bedeninin diğer zahir cüzleri bedeninden olmasalar bile,

⁴⁸ Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuûru”, *Nazariyat*, 6/1, 2020, s. 8-11.

⁴⁹ Söz konusu değerlendirmeler için bkz: Ahmed Alwishah, “Ibn Sînâ on Floating Man Arguments” *Journal of Islamic Philosophy*, 9, 2013, s. 32-53.

“işaret” olunan bu “mana” batıl olmamaktadır. Ve buradan bilir ki bedeninin bu cüzleri kendisi demek olan bu “mana”ya dahil değildir.⁵⁰

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, ben diye işaret edilen şeyin hiçbir şekilde beden ve bedene ait organlar olmadığının altını çizmekte ve bir bedene sahip olması dolayısıyla insanın, bazen ben diye işaret ettiği şeyin bedeni olduğu şeklinde bir yanılgıya düştüğünü ifade etmektedir.

Her ne kadar burada beden ve bedene dair her şey, ‘ben diye işaret edilen şeyin’ dışında tutulmuş olsa da yapılacak olan, ‘ben diye işaret ettiğim şey’ ile ‘ben diye işaret etmeyi mümkün kılan şey’ şeklinde bir ayırmadan hareketle bu ifadeler değerlendirildiğinde, aslında İbn Sînâ’nın, beden ve bedene dair her şeyi dışarıda tutarak işaret etmeye çalıştığı hususun ‘ben diye işaret etmeyi mümkün kılan şey’ olduğu açıkça görülecektir. Nitekim bu ayrıma göre, el yüz ve fiziğimden müteşekkil dış görünüşüm ile bedenimi oluşturan iç ve dış organlarımın yanı sıra bilgi birikimim, düşüncelerim, hayallerim, tutkularım ve hafızam ‘ben diye işaret ettiğim şey’e tekabül ederken; söz konusu bu olguların zemininde yer alan ve bu olgulara hayat veren olgu ise ‘ben diye işaret etmeyi mümkün kılan şey’e, bir diğer ifadeyle İbn Sînâ’nın da *Adhaviyye*’de işaret etmiş olduğu o ‘mana’ya tekabül etmektedir. İnsanın, bazen ben diye işaret ettiği şeyin bedeni olduğu şeklinde bir yanılgıya düşmesinin nedeni de bu ayrımın bir yönünü oluşturan, ‘ben diye işaret ettiğim şey’e dahil olan; el, yüz ve fiziğimden müteşekkil dış görünüşüm ile bedenimi oluşturan iç ve dış organlarımın yanı sıra bilgi birikimim, düşüncelerim, hayallerim, tutkularım ve hafızam şeklinde sıralanan o olgulardır.

Bene dahil olanla dışta kalan şeylerin ne olduğu ile ilgili yukarıdaki değerlendirmelerden sonra boşlukta aslı adam düşünce deneyine tekrar geri dönmek gerekirse, *El-İşarat ve’t-Tenbihat, Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs ve el-Mübahasat*’ta İbn Sînâ şu ifadelere yer vermektedir.

Kendi nefesine dön ve düşün (teemmül et). ...Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları

⁵⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-me’âd (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2018, s. 27.

birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun. Şimdi, daha önce ve daha sonra zatını neyle algılıyorsun?⁵¹ ...Değerlendirmen doğru olduğu zaman sen kendi nefsinden biliyorsun ki burada söz edilen ‘varlık şuûru’nu kendi fülinden veya halinden istidlal yoluyla kazanmış değilsin.⁵² ...O halde varlığı ispatlanan zat için aynıyla o olan, cisimliliğinden ve sabit olmayan organlarından başka bir özellik vardır. O halde dikkat eden kimse için, nefsin varlığını cisimden başka, hatta herhangi bir cisimden başka bir şey olarak kabul etmeye bir imkân vardır. O kimse o şeyi bilmekte olup onun şuûrundadır. Eğer o kimse o şeyden gafilse, dikkatinin buna çekilmesine ihtiyacı vardır.⁵³

Yukarıda geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle özetle, bedenin herhangi bir organ ve fiili olmaksızın vasıtasız gerçekleşen benlik idrâkini temellendirmekte, buradan hareketle de soyut bir cevherin varlığına gitmekte, bunun yanı sıra insani nefsin bazen kendi varlığının şuûrundan gafil olabileceğini ve uyarılması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu çerçevede *zâtî şuûr* - *şuûr bi’ş-şuûr* ayrımı bağlamında söz konusu düşünce deneyini değerlendiren çağdaş İbn Sînâ yorumcuları, *şuûr bi’ş-şuûra* sahip olan insani nefsin, bu düşünce deneyinde başarılı olacağı; vehim gücü vasıtasıyla *zâtî şuûra* sahip olan hayvani nefsin ise başarısız olacağı şeklinde değerlendirmeler yapmaktadır. Söz gelimi, ilksel seviyedeki bir şuûr durumu olan *zâtî şuûr* noktasında ortak olan insani ve hayvani nefsin, dönüşümsel farkındalıkla/ikincil farkındalıkla (*şuûr bi’ş-şuûr*) birbirinden ayrıldığını savunan Luis- Farjeat, hayvani nefsin, söz konusu düşünce deneyinde başarısız olacağı değerlendirmesinde bulunmaktadır. Ona göre bunun nedeni, öz farkındalıklarını/benliklerini yansıma nesnesi haline getirememeleri, yani *şuûr bi’ş-şuûra* sahip olamamalarıdır.⁵⁴

⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

⁵² İbn Sînâ, *el-Mübahasat*, s. 207; Aktaran: Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 58.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, s. 72.

⁵⁴ Luis Lo’pez-Farjeat, “Self-Awareness (al-shu’ûr bi-al-dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings”, ed. Alejandro G. Vigo, *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim, Zurich & New York, Georg Olms Verlag, 2012, s. 121-40.

1.4. Hayvani Nefsin Zâtî Şuûra Sahip Olmasının Doğuracağı Olası Çelişki

Hatırlanacağı üzere bir önceki alt başlıkta *zâtî şuûrun* hayvani nefis özelinde vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıktığı yönünde İbn Sînâ'dan alıntılara ve ikincil kaynaklar üzerinden yaygın kanaat haline gelen İbn Sînâ yorumuna yer verilmişti. Lakin *et-Ta'likât*'ta *zâtî şuûrun* hayvani nefis özelinde vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıktığı şeklindeki söz konusu bu yaygın kanaatin aksini ifade eden, anlaşılması oldukça güç şöyle bir pasaja yer verilmektedir.

"الشعور بالذات هو غريزي للذات ، وهو نفس وجودها فلا نحتاج إلى شيء من خارج ندرك به الذات ، بل الذات هي التي ندرك بها ذاتها ، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها ، على أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها ، لا شيء آخر. وليس هذا خاصا للإنسان ، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه."⁵⁵

*Zata ilişkin bilinç zata ait olan fitri bir durumdur. Bu bilinç zatın varlığının ta kendisidir. Bu nedenle kendisiyle zatı idrak ettiğimiz dışarıdan bir şeye ihtiyaç duymayız (yani zatı idrâk etmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayız). Bilakis zat, kendisiyle kendisini idrak ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla zatın kendisinin bilince varılmadan var olduğunun söylenmesi doğru değildir. öyle ki zatın bilincine varan zatın ta kendisidir başka bir şey değildir. bu da sadece insana özgü olan bir şey değildir bilakis canlı varlıkların tamamı bu şekilde kendilerine dair bilince varırlar.*⁵⁶

Dikkat edilirse burada açık bir şekilde *zâtî şuûrun* hayvani nefis söz konusu olduğunda da vasıtasız bir şekilde ortaya çıktığı ifade edilmekte ve daha önceki alıntıların aksine, vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıktığına dair herhangi bir atıf yapılmamaktadır. Bu da konunun anlaşılması noktasında ciddi kafa karışıklıklarına neden olmaktadır.

Bahsi geçen bu kafa karışıklığı, basitçe, bir yerde vehimle, başka bir yerde ise vasıtasız ortaya çıktığının ifade edilmiş olmasından kaynaklanan bir kafa karışıklığı olmayıp, aksine, vasıtasız ortaya çıkan bir idrak durumu olarak ifade edilmiş olmasının muhtemel imalarından

⁵⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 161.

⁵⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, s. 145.

ileri gelmektedir. Nitekim İbn Sînâ vasıtasız bir şekilde ortaya çıkan bir idrak durumu olan *zâtî şuûrun* soyut bir nefsi gerektirdiği ile ilgili olarak *et-Ta'likât*'ta şöyle bir pasaja yer vermektedir.

الشعور بالذات لا يصح بآلة جسمانية، فيجب أن يكون الشاعر بها والمشعور واحداً، ويكون سبباً
أحدياً مجرداً⁵⁷

*Zâta dair bilinç cisimsel bir alet yolu ile gerçekleşmez. Bu sebeple zâtın bilincine varan (şâ'ir) ile bilincine varılanın (meş'ûr) bir olması gerekir. Soyut tek bir sebep olması gerekir.*⁵⁸

Zâtî şuûr için *şâ'ir* ve *meş'ûr*ün tek bir şey olması gerektiğini ifade eden İbn Sînâ, gerek *et-Ta'likât*'ta gerekse *el-Mübâhasât*'ta hayvan söz konusu olduğunda *şâ'ir* ve *meş'ûr*ün tek bir şey olmadığını, bu durumun insani nefse has bir özellik olduğunu vurgulamaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, İbn Sînâ bir taraftan *zâtî şuûr* için *şâ'ir* ve *meş'ûr*ün tek bir şey olduğu, soyut tek bir sebep olması gerektiğini ve bu durumun sadece insani nefse özgü bir durum olduğunu ifade etmekte; diğer taraftan ise hayvani nefsin de vasıtasız bir şekilde zatına dair bir farkındalığa sahip olduğunu aktarmaktadır. Hayvani nefsin de vasıtasız bir şekilde zatına dair bir farkındalığa sahip olması ise zımnen *şâ'ir* ve *meş'ûr*ün hayvani nefis için de tek bir şey olduğu dolayısıyla da hayvani nefsin de soyut bir cevher olduğu gibi bir ima içermektedir. Bu durumsa İbn Sînâ felsefesinin temel postulatlarından olan hayvani nefsin soyut bir cevher olmadığı görüşü ile apaçık bir şekilde çelişmektedir. Bu muhtemel çelişki ise yukarıda da işaret edildiği üzere ciddi anlamda bir kafa karışıklığına neden olmaktadır.

Söz konusu bu kafa karışıklığından olsa gerek, bu konuya kafa yoran çağdaş yorumcuların hiçbiri ya fark etmediğinden ya da fark ettiği halde muhtemel bir çelişkiye mahal vermemek adına kaleme almış olduğu çalışmalarda yukarıda alıntılanan pasaja yer vermemiştir.

⁵⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 162.

⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, s. 147.

Her ne kadar yukarıda alıntılanan pasaj üzerinden konu ile ilgili yürütülen bir tartışma olmasa da Mübahaset'tan yapmış olduğu kritik bir alıntı üzerinden, hayvani nefsin kendine dair farkındalığının olup olmadığını tartışan Türker, kendine dair her türlü idrakin, vasıtasızlığı gerektirdiği şeklinde bir imada bulunmaktadır. Türker'in ifadelerine geçmeden önce söz konusu pasaja yer vermek gerekirse:

س ط - ثم لي شعور بأني أبصرت - أعني هذا الإبصار الجزئي - ولا شك إن للحيوانات الآخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها، فبأية قوة ادرك هذا المعنى وكيف الحال فيه؟

لعلّ بيني وبين إبصاري آلة جسمانية بارزة، وبين إبصاري لإبصاري آلة جسمانية باطنة، ولعلّ بين إدراكي لذاتي وبين إبصاري غيري - أو بين إبصاري لإبصاري غيري - فرقا ويجوز أن يتوسّط بيني وبين إبصاري غيري وبين إبصاري لإبصاري أيضا لغيري - الذي هو غيري - متوسّط؛ ولا يجوز أن يكون بين ذاتي وإدراكي لذاتي متوسّط

Soru: Sonra benim gördüğüme -bu tikel görmeyi kastediyorum- dair bir şuûrum vardır. Kuşkusuz diğer hayvanlar da -şayet kendi zatlarının şuûrunda iseler- bu şuûra sahiptir. O halde bu anlam hangi güçle idrak edilir ve nasıldır?

*Cevap: Belki ben ve görmem arasında dış bir cismani alet vardır. Ben ile gördüğümü görmem arasında ise bir cismani alet vardır. Belki zatımı idrakim ile başkasını gördüğümü görmem arasında bir fark vardır. Benimle başkasını görmem veya benden başka olan başkasını gördüğümü görmem arasında bir aracı aracılık edebilir. Fakat zatım ile zatımı idrakim arasında bir aracı olamaz.*⁵⁹

Türker, söz konusu bu alıntıdan hareketle, İbn Sînâ'nın vurgulamak isteği şeyin, nefsin zatı ile idraki arasında herhangi bir mesafenin bulunmaması olduğunu ifade etse de söz konusu bu mesafesizliğin hayvani nefis için de geçerli olup olmadığına dair net bir şey söylememektedir.⁶⁰ Lakin alıntılanan pasajda soru, hayvani ve insani nefsi kapsayacak şekilde sorulmasına karşın, İbn Sînâ'nın, insan ve hayvan ayrımı yapmaksızın genel bir

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mübahasat*, s. 120; Aktaran: Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, s. 24-25.

⁶⁰ Ömer Türker, *Ahlakiliğin Doğası*, s. 24.

cevap vermiş olması, söz konusu vasıtasızlığın, hayvani nefis için de geçerli bir durum olabileceği şeklinde bir yoruma açık kapı bırakmaktadır.

Bununla beraber bahsi geçen bu çelişki, önde gelen klasik dönem İbn Sînâ şarihlerinden Fahreddin Râzî tarafından da dillendirilmektedir. İbn Sînâ'nın soyut nefse dair delillerini sıralayıp çürütmeye çalıştığı *el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*'nin ilgili bölümünde Râzî, İbn Sînâ'nın kendine dair farkındalık üzerinden ileri sürdüğü delile cevaben şu ifadelerle yer vermektedir.

Her canlı kendisini idrak eder, bir şeyin kendisini idrak etmesi onun soyut cevher olmasını gerektiriyorsa bütün canlıların nefislerinin soyut cevher olması gerekir, oysa filozoflar bu görüşte değildir.⁶¹

Başka bir saikle böyle bir eleştiride bulunulmuş olsa da Râzî'nin bu konu ile ilgili eleştirileri dikkate değerdir. Nitekim kendilik bilincinin varlık bilgisi mi yoksa mahiyet bilgisi mi verdiğine yönelik yapmış olduğu değerlendirme ve eleştirilerle gerek zati şuur ile ilgili tartışmaları gerekse muallak adam ile ilgili tartışmaları derinleştirmiş ve bu yönüyle klasik düşünürlerin yanı sıra günümüz düşünürlerini de derinden etkilemiştir.

Yukarıda temel hatlarıyla çerçevesi çizilen söz konusu problemlili duruma Râzî'nin de farklı saiklerle bile olsa temas etmiş olması, problemin ehemmiyetini göstermesi açısından dikkate değerdir. Bahsi geçen bu problem, idrak edenle yine idrak edenin kendisi olan idrak nesnesi arasında herhangi bir aracı alet olmadığının, bir ifadesi olarak İbn Sînâ'nın tasarlamış olduğu boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile birlikte değerlendirildiğinde mesele daha da karmaşık bir hal almaktadır.

Bir sonraki başlığa geçmeden önce çerçevesi çizilen problemle ilgili olarak önemli bir noktanın altını çizmek faydalı olacaktır. Hatırlanacağı üzere giriş bölümünde gerek *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*'te gerekse *el-İşârât*'ta hiçbir şekilde rastlamadığımız; *el-Mübahasat*'ta da nispeten değinilmiş olan *zâtî şuûr* - *şuûr bi'ş-şuûr* ayrımına dair son haline kavuşmuş

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Metafizik -III-/ el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, çev. Ekrem Demirli, Eşref Altaş ve Murat Kaş, İstanbul, Fikriyat Yayınları, 2022, s. 59-60.

sistematik anlatıya *et-Ta'likât*'ta yer verildiği zikredilmişti. Bununla beraber hayvani nefsin de *zâtî şuûra* sahip olduğuna dair ifadelerin büyük ölçüde bu iki eserde geçtiği ifade edilmişti. Söz konusu bu iki eserin öğrencileriyle arasında geçen diyalog ve ders notlarından oluştuğu göz önünde bulundurulunca bu iki eseri bir grupta, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* ve *el-İşârât*'tı da bir diğer grupta değerlendirmek mümkün görünmektedir. Bu taksime göre ilk gruptaki eserler iki şekilde değerlendirilmeye müsaittir. Söz konusu bu iki eser, kendisinin hem son dönem eserleri olması hem de kendisiyle seçkin öğrencileri arasında geçen diyaloglardan ve ders kayıtlarından oluşan eserler olması hasebiyle, bütün bir İbn Sînâ külliyyatının satır aralarını anlamlı bir şekilde okumaya imkân veren nitelikte eserler olarak da değerlendirilebilir. Öğrencilerden gelen sorulara verilen cevaplardan müteşekkil olması nedeniyle *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* ve *el-İşârât* gibi tanınan eserlerindeki düşüncelerden farklı - belki de aykırı- düşüncelere yer vermiş olduğu eserler olarak da değerlendirilebilir. Bu yönüyle söz konusu bu eserlerde ifade edilen düşüncelerin yorumunda dikkatli olunması gerekmektedir.

1.5. Söz Konusu Olası Çelişkinin Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyindeki Yansımaları

Hatırlanacağı üzere kendine dair farkındalığın (*zâtî şuûr*), aracısız bir şekilde ortaya çıkan bir idrak durumu olduğunun bir ifadesi olarak İbn Sînâ tarafından kurgulanmış olan boşlukta asılı adam düşünce deneyinin üç versiyonu olduğundan bahsedilmiş ve her birinin hangi saiklerle kurgulanmış olduklarına dair değerlendirmelere yer verilmişti. Söz konusu bu değerlendirmeler neticesinde ise İbn Sînâ'nın, boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle özetle, bedenin herhangi bir organ ve fiili olmaksızın vasıtasız gerçekleşen kendine dair farkındalığı temellendirdiği, buradan hareketle de soyut bir cevherin varlığına gittiği, bunun yanı sıra insani nefsin bazen kendi varlığının şuûrundan gafil olabileceği ve uyarılması gerektiği ifade edilmişti.

İlk bakışta oldukça anlaşılır gelen söz konusu düşünce deneyi, İbn Sînâ'nın, bir önceki bölümde çerçevesi çizilen *zâtî şuûrun hayvani nefis için de vasıtasız bir şekilde ortaya çıkan bir idrak durumu olduğu* şeklindeki ifadelerinden doğan problemle beraber düşünüldüğünde, birbirine alternatif iki farklı netice ortaya çıkar. Buna göre, bahsi geçen düşünce deneyinde

teemmül fiilinin kendisi dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın bu düşünce deneyiyle aklın fiili olan ve *kesb* ile elde edilen 'şuûrun şuûrunda olma durumunu' temellendirdiği sonucuna ulaşılırken; teemmül fiili değil de boşlukta asılı adamın kendinde hali dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın, bahsi geçen düşünce deneyiyle nefsin fiili olan ve vasıtasız/tabîî bir biçimde gerçekleşen 'zatî şuûru' temellendirdiği sonucuna varılır.

İbn Sînâ'nın zatî şuûr ile ilgili pasajlarını da göz önünde bulundurarak yaygın kanaatle de örtüşecek şekilde bahsi geçen düşünce deneyiyle kendisinin, zatî şuûru temellendirdiği şeklinde bir okuma yapacak olursak, anlaşılması oldukça güç bir netice ile karşı karşıya kalırız. Buna göre söz konusu düşünce deneyinde, bir taraftan varlığa ilişkin idrâkin (zatî şuûr) vasıtasız gerçekleştiğinden hareketle nefsin soyut bir cevher olması gerektiği imasında bulunulduğunu; diğer taraftan ise -anlaşılması oldukça güç bir biçimde- hayvanın da varlığına ilişkin vasıtasız gerçekleşen bir idrâke sahip olduğu ve fakat tümelleri idrâk edemiyor oluşundan ötürü –ki tümelleri idrak edemiyor oluşunun nedeni de totolojik bir biçimde soyut bir cevher olmayışıdır- hayvanî nefsin soyut bir cevher olmadığına savunulduğunu görürüz.

Daha dakik bir ifadeyle İbn Sînâ, boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle bir taraftan zatî şuûru temellendirmekte ve zatî şuûrun kaynağı olarak gayrı maddi bir cevher imasında bulunup buradan hareketle de aklın fiili olan şuûrun şuûrunda olma durumunun *kesb* edildiğini ifade etmekte; diğer taraftan ise hayvanın da zatî şuûra sahip olduğunu ve fakat tümelleri idrâk edemediği için hayvanî nefsin gayrı maddi bir cevher olmadığını bu nedenle de hayvanın varlığını akledemeyeceğini sadece tevehhüm ve tahayyül edebileceğini belirtmektedir.

Bu noktada bigâne kalınmayıp sorulması gereken temel soru şu; eğer boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle zatî şuûr temellendiriliyor ve buradan hareketle de soyut bir cevhere gidiliyorsa İbn Sînâ'nın, hayvanda da zatî şuûr olduğu yönündeki ifadelerini nasıl anlamak gerekir, dahası, söz konusu bu ifadeleri, İbn Sînâ felsefesinin temel postulatlarından olan hayvanî nefsin soyut bir cevher olmadığı şeklindeki görüşle telif etmenin bir imkânı var mıdır?

Böyle bir soruya cevap vermek, İbn Sînâ'nın konu ile ilgili ifadelerinin tamamının dakik bir analizinin yapılmasını ve söz konusu bu ifadelerin soyutluk şartları çerçevesinde değerlendirilmesini gerektirdiğinden, burada problemi vazetmekle yetinip, bu soruya, tezin de ana aksını oluşturan bir sonraki bölümde cevap aramak daha doğru olacaktır



İKİNCİ BÖLÜM

HAYVANLARIN ZATİ ŞUÛRA SAHİP OLUŞU İBN SİNA FELSEFESİ İÇİN ÇELİŞİK BİR DURUM MUDUR?

Birinci bölümde ana hatlarıyla çerçevesi çizildiği üzere problem, *zâtî* şuûrun hayvanlar için de vasıtasız gerçekleşiyor olduğunun ifade edilmiş olmasıdır. Hatırlanacağı üzere Râzî'nin de *Metelib*'teki ilgili bölümde bu hususa işaret ederek, kendine dair idrakin vasıtasız oluşundan hareketle insan için soyut bir cevher var sayılacaksa, kendine dair idrake sahip olan hayvan için de soyut bir cevherin var sayılması gerektiği şeklinde bir eleştiride bulunduğu zikredilmişti. Aynı şekilde Türker'in de *Ahlakiliğin Doğası* kitabındaki vasıtasız idrake dair çekimser vurgusuna temas edilmiş ve net bir şekilde ifade etmese de başkasına dair idrakin (farkında olmanın) kendine dair idraki (farkındalığı) gerektirdiği ve kendine dair her türlü idrakin de vasıtasızlığı gerektirdiğini ima eden ifadelerle yer verdiği aktarılmıştı. Türker'in bu çekimser imalarını destekleyen pasajlara *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* 'tan da örnekler verilmişti.

Söz gelimi birinci bölümde de ayrıntılarıyla yer verildiği üzere *el-Mübâhasât*'ta Behmenyar'ın, *farkındalığın bir çeşit algı olup iç duyumuzda oluşan bir izlenim (eser) olabileceği* şeklindeki itirazına, İbn Sînâ'nın vermiş olduğu cevaptan da anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ, kendine dair farkındalığı önceleyen, dahası, başkasına dair idrak üzerinden kendine dair bir farkındalığın oluştuğu, bir diğer ifadeyle, kendine dair idrakin zemininde, başkasına dair idrakin yer aldığı şeklinde bir varsayımı kesin bir şekilde reddetmekte ve her şart ve koşulda, kendine dair idrakin, başkasına dair idraki zorunlu olarak öncelediğini vurgulamaktadır.

Dikkat edilirse *et-Ta'likât* 'tan aktarılan birkaç pasajda da söz konusu bu vurgunun yapıldığı açıkça görülecektir. Bununla beraber konunun girişinde *el-İşarat* 'tan yapılan bir alıntı üzerinden İbn Sînâ'nın, Aristoteles gibi bir otoriteye dayanan “kişinin kendine dair idrakinin

zemininde deneyimlerinin yer aldığı” şeklindeki görüşü çürütmeye çalışması da aynı vurguyu yaptığının bir göstergesidir.

Bütün bunlarla beraber, Zahit Tiryaki’nin yapmış olduğu kitap değerlendirmesinde aktardığına göre, Behmenyar’ın *el-Mübâhasât*’ta İbn Sînâ’ya sormuş olduğu soruyu da delil göstererek Kaukua’nın, *zâtî şuûrun* hem duyusal, hayali ve vehmi idraklerden hem de akli idrakten farklı bir şekilde düşünölmek zorunda olduğu değerdendirmesi de dikkate alındığında, problem daha da karmaşık bir hal almaktadır.⁶² Söz konusu bu yorumu destekleyecek çok sayıda pasajın *et-Ta’likât*’ta yer alıyor olması ise konunun ehemmiyetini göstermesi açısından dikkate değerdır.

Bu bağlamda yukarıda çerçevesi çizilen problemin çözümü adına bu bölümde **öncelikle** *zâtî şuûr* - *şuûr bi’s-şuûr* ayrımının vehim gücü ile ilişkisine yer verilecek ve vehim gücünün bu ayırmadaki rolü tespit edilmeye çalışılacaktır. **İkinci** yapılacak şey ise *et-Ta’likât* ve *el-Mübâhasât* başta olmak üzere *Kitâbü’s-Şifâ: Nefs* ve *el-İşarat*’ta geçen *zâtî şuûr*, *zat/benlik* ve *inniye* gibi ifadelerin tamamının ilksel anlamdaki şuûr durumunu ifade eden *zâtî şuûr* olarak kullanılmayıp kimi zaman şuûr bi şuûr yerine kullanılmış olabileceğı varsayımından hareketle yukarıda zikredilen eserlerde geçen söz konusu bu ifadelerden hangisinin İbn Sînâ’nın kavramsallaştırması neticesinde ortaya çıkan ilk anlamıyla *zâtî şuûra*, hangisinin ise *şuûr bi’s-şuûra* işaret ettiğı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü olarak da söz konusu bu ayırımın boşlukta asılı adam argümanı ile ilişkisine yer verilecek ve neticede yukarıda da işaret edildiğı üzere boşlukta asılı adam düşünce deneyiyle işaret edilen idrak durumunun, *zâtî şuûr* mu yoksa *şuûr bi şuûr* mu olduğı sorusuna cevap verilmeye çalışılacaktır.

2.1. *Zâtî Şuûr – Şuûr bi’s-Şuûr* Ayrımında Vehim Gücünün Rolü

Birinci bölümde *el-Mübâhasât*’tan alıntılarla ayrıntılı bir şekilde yer verildiğı üzere, İbn Sînâ’nın, birkaç yerde net bir şekilde, bir iki yerde de çekimser bir şekilde *zâtî şuûrun*,

⁶² Mehmet Zahit Tiryaki, “Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3, 2015, s. 209-14.

hayvan söz konusu olduğunda vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumu olduğunu ifade ettiği aktarılmıştı. Aynı şekilde *et-Talikat*'ta bir pasajda *zâtî şuûrun*, hayvan için de vasıtasız ortaya çıkan bir idrak durumu olduğunu ifade etse de birkaç yerde net bir şekilde söz konusu şuûrun kaynağının hayvan için vehim gücü olduğunu vurgulayan ifadelerine yer verilmişti. Aşağıda ayrıntılarına yer verilecek olan *et-Talikat*'tan bir pasajda ise hayvan söz konusu olduğunda vehim gücüyle ortaya çıkan idrak durumunun, *zâtî şuûrdan* ziyade, *şuûr bi's-şuûr* olduğuna dair imalarda bulunduğu görülecektir.

Toparlamak gerekirse, elimizde; i) hayvani nefsin, *zâtî şuûra* sahip olduğuna dair çekimser ifadeler, ii) hayvani nefsin, *zâtî şuûra* vehim gücü vasıtasıyla sahip olduğuna dair ifadeler, iii) hayvani nefsin, -insanda olduğu üzere- vasıtasız bir şekilde *zâtî şuûra* sahip olduğuna dair ifadeler ve son olarak da iv) hayvani nefis söz konusu olduğunda ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi's-şuûr* olduğuna dair ifadeler olmak üzere biri diğerini nakzeden dört alternatif bulunmaktadır. Bu durumsa, konunun doğru anlaşılması noktasında kafa karışıklığına neden olmaktadır.

Söz konusu bu kafa karışıklığını gidermenin **ilk yolu** söz konusu bu şuûr durumunun vehim gücü ile ilişkisini vehim gücünün işlevleri doğrultusuna net bir şekilde ortaya koymaktır. Buna binaen vehim gücünün işlevlerine bakıldığında iki önemli işlevi ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki tanımından da anlaşılacağı üzere *mahsus şeylerde mahsus olmayan manaların idrakidir*. Bir diğer önemli işlevi ise İbn Sînâ'nın *içgüdüsel ilhamlar (ilhamat-ı gariziyye)* olarak kavramsallaştırdığı işlevidir.⁶³

Zâtî şuûrun, hayvanlar söz konusu olduğunda vehim gücüyle ortaya çıktığı varsayımından hareketle söz konusu bu işlevler değerlendirildiğinde, bahsi geçen pasajdaki vasıtasızlık vurgusundan hareketle ilk işlevin elenmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Gerek Kaukua'nın gerekse Farjeat'ın konuyu tartışırken temas etmiş olduğu cisimsel bir idrak gücünün nasıl olur da manaları idrak ettiği şeklinde özetlenebilecek olan problemi bir kenara bırakacak olursak, bunun başlıca nedeni, mahsus şeylerde mahsus olmayan manaların idrakinin mahsus bir şeyin idrakini gerektirmesi, bunun da beş dış duyudan birinin kullanımını,

⁶³ Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015, s. 232.

dolayısıyla da alet kullanımını zorunlu hale getirmesidir. O nedenle hayvani nefis için *zâtî şûûrun* gerçekleşiyor oluşu vehim gücünün *ilhamat-ı gariziyye* olarak formüle edilen işlevi altında değerlendirilmeye daha müsaittir. Bu işlev altında değerlendirildiği takdirde ise insani nefste de vehim gücü ile gerçekleştiği şeklinde bir varsayım muhtemel hale gelmektedir. Neticede İbn Sînâ'ya göre *zâtî şûûr*, insani nefis için de *garizi* bir durumdur. Hal böyle olsa bile netice itibari ile vehim gücü de alet olduğu için *zâtî şûûr* vasıtasız olma vasfını bu durumda da kaybedecektir.⁶⁴

2.2. *Şûûr bi's-Şûûr* Olarak '*Zâtî Şûûr*'

Bahsi geçen kafa karışıklığını gidermenin bir diğer ve belki de akla daha yatkın olan yolu ise -yukarıda da ifade edildiği üzere- gerek *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât*'ta gerekse *Kitâbü's-Şifâ: Nefs ve İşarat*'ta geçen *zâtî şûûr*, *zat/benlik* ve *inniye* gibi ifadelerin her zaman ilksel anlamdaki şûûr durumunu ifade eden *zâtî şûûr* anlamında kullanılmayıp, kimi zaman *şûûr bi's-şûûr* yerine kullanılmış olabileceği varsayımından hareketle, söz konusu bu eserlerde geçen *zâtî şûûr*, *zat/benlik* ve *inniye* gibi ifadelerden hangisinin, İbn Sînâ'nın kavramsallaştırması neticesinde ortaya çıkan ilk anlamıyla *zâtî şûûra*, hangisinin ise *şûûr bi's-şûûra* işaret ettiğini tespit etmektir. Bir diğer ifadeyle, İbn Sînâ tarafından vehimle ortaya çıktığı ifade edilen idrak durumunun, *zâtî şûûr* mu yoksa *şûûr bi's-şûûr* mu olduğu hususunda bir belirginliğe ulaşmaktır. İbn Sînâ'nın *zâtî şûûr* – *şûûr bi's-şûûr* ayrımı ile ilgili ifadeleri bu bağlamda değerlendirildiğinde, hayvanın vasıtasız bir şekilde *zâtî şûûra* sahip olduğunun ifade edilmiş olmasının oluşturmuş olduğu kafa karışıklığı da nispeten ortadan kalkıyor gibi görünmektedir.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, hayvani nefis için *zâtî şûûrun* vehimle gerçekleştiğini ifade ettiği her pasajda akıl ve vehim üzerinden bir karşılaştırma yoluna gitmiş ve *zâtî şûûrun*, insan söz konusu olduğunda akılla; hayvan söz konusu olduğunda ise vehimle ortaya çıkan bir idrak durumu olduğunu ifade etmişti. Dikkat edilecek olursa yukarıda defaatle geçtiği

⁶⁴ Nitekim daha öce zikredildiği üzere Zahit Tiryaki'nin yapmış olduğu kitap değerlendirmesinde aktardığına göre, Behmenyar'ın Mübahasat'ta İbn Sînâ'ya sormuş olduğu soruyu da delil göstererek Kaukua, *zâtî şûûrun* hem duyusal, hayali ve vehmi idraklerden hem de akli idrakten farklı bir şekilde düşünölmek zorunda olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Aynı şekilde Tiryaki'nin kendisi de İbn Sînâ'nın, İşarat'ta, zatın şûûrunda olan şeyin ne olabileceğine dair ihtimalleri incelerken, aklın yanı sıra iç ve dış idrak güçlerinin, zatın şûûrunda olan şey olma ihtimallerinielediğini aktarır.

üzere İbn Sînâ'nın, insan söz konusu olduğunda akıl gücüyle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* olmayıp, *şuûr bi's-şuûr* olduğunu belirttiği görülecektir. Buradan hareketle her ne kadar İbn Sînâ, vehimle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* olduğu şeklinde ifadelere yer vermiş olsa da söz konusu bu ifadelerinden kastının, *şuûr bi's-şuûr* olduğu ve *zâtî şuûru* yeri geldiğinde *şuûr bi's-şuûru* da içerecek şekilde kullanmış olabileceği muhtemel görünmektedir.

Nitekim söz konusu bu ayrıma büyük ölçüde *et-Ta'likât* 'ta, nispeten de *el-Mübâhasât* 'ta yer vermiş olup, gerek *Kitâbü's-Sifâ: Nefs* 'te gerekse *el-İşarat* 'ta *zâtî şuûr – şuûr bi's-şuûr* gibi bir ayrıma gitmeksizin meseleyi *zat/benlik*, *benlik idraki* ve *inniye* gibi kavramlar üzerinden tartışmış olması, söz konusu bu kavramları, yeri geldiğinde *şuûr bi's-şuûru* da içerecek şekilde kullanmış olabileceği tezini güçlendirmektedir.

Yaygın kabulün dışında kalan “*zâtî şuûr* kavramının yeri geldiğinde *şuûr bi's-şuûrun* yerine kullanılmış olabileceği” şeklinde özetlenebilecek olan bu tezin daha iyi anlaşılması için, İbn Sînâ'nın ifadelerine, mantıki bir sıra içerisinde, maddeler halinde yer vermek faydalı olacaktır. Buna göre;

- 1- Zâtî şuûr yani varlığının şuûrunda olmak, nefsin fiili olup vasıtasız/*tabii* bir biçimde gerçekleşir.
- 2- Varlığın şuûrunda olmanın şuûrunda olmak, yani *şuûr bi's-şuûr* ise akıl vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumudur.

şeklinde özetlenebilecek olan bu iki varsayımı akılda tutacak şekilde, İbn Sînâ'nın, *zâtî şuûrun*, hayvani nefis özelinde vehimle ortaya çıkan bir idrak durumu olduğunu bildiren ifadelerine bakıldığında, şöyle bir tabloyla karşı karşıya kalırız;

- 1-İnsani nefis, zatını soyut olduğu için akletmektedir.
- 2-Hayvani nefisler ise soyut değildir.
- 3-Bu sebeple de kendilerini akledemezler.
- 4-Hayvani nefisler için vehim, insana ait olan akıl seviyesindedir.
- 5-Bu nedenle kendilerini idrak ettikleri zaman, vehim kuvveti ile idrak ederler.

Her ne kadar yukarıda zikredilen pasajların birinde, kendine dair idrakin vasıtasız gerçekleşiyor oluşunun, insana has bir özellik olmayıp, hayvanların da vasıtasız bir şekilde *zâtî şuûra* sahip olduğu ifade edilmiş olsa da İbn Sînâ burada, hayvani nefsin de kendini idrak ettiği zaman, vehim kuvveti ile idrak ettiğini ifade etmektedir. Bu da apaçık bir çelişki doğurmaktadır.

Söz konusu bu çelişkinin yanı sıra yukarıda iki maddede özetlenen “*şuûr bi’ş-şuûr*un aklın fiili olduğu” yönündeki ifadeler de göz önünde bulundurulduğunda, aslında, buradaki kendilik idrakinden kastın, *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi’ş-şuûr* olabileceği ihtimali güç kazanmaktadır. Nitekim *et-Ta’likât*’ta bahsi geçen bu ihtimali destekleyen şöyle bir pasaja yer verilmektedir;

إدراك أنه أدرك يكون بالعقل أو بالوهم. فإن سائر الحيوان تدرك أنها أدركت وذلك بالوهم.⁶⁵

*İdrak ettiğine dair idrak, ya akılla ya da vehim yolu ile gerçekleşir. Bu sebeple diğer canlılar, idrak ettiklerini idrak ederler. Ancak bu, vehim yolu ile olur.*⁶⁶

Dikkat edilirse burada, geriye kalan diğer pasajlarda ifade edilenin aksine, net bir şekilde vehimle ortaya çıkan idrak durumunun, kendine dair idrak (*zâtî şuûr*) olmayıp idrak ettiğine dair idrak, yani teknik tabiriyle ifade etmek gerekirse, *şuûr bi’ş-şuûr* olduğu belirtilmektedir. Aynı şekilde birinci bölümde hayvani nefsin varlığına dair şuûru ile ilgili olarak *el-Mübâhasât*’tan aktarılan bir pasajda kullanılan ‘*nefsi’l-hayvaniyye*’ ifadesi de *et-Talikat*’tan aktarılan bu pasajı destekler mahiyettedir. Hatırlanacağı üzere ilgili bölümde İbn Sînâ’nın konu ile ilgili ifadeleri göz önünde bulundurulunca ‘*nefsi’l-hayvaniyye*’ ifadesi yerine ‘*nefsi’l-insaniyye*’ ifadesinin kullanımının daha uygun bir kullanım olacağı ama İbn Sînâ’nın garip bir şekilde konunun anlaşılmasını güçleştiren bu ifadeyi kullanmayı tercih ettiği belirtilmişti. Vehim gücüyle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi’ş-şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde ‘*nefsi’l-hayvaniyye*’ ifadesinin bilinçli bir kullanım olduğu ve

⁶⁵ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 147.

⁶⁶ İbn Sînâ, *et-Ta’likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, s.116.

İbn Sînâ'nın aslında zımnen de olsa hayvani nefsin varlığına ilişkin ilksel idrakinin (*eş-şâ'iretu'l-ula*) vasıtasız olduğunu ima ettiği şeklinde bir neticeye varılmaktadır.

Toparlamak gerekirse, her ne kadar; i) hayvani nefsin, *zâtî şuûra* sahip olduğuna dair çekimser ifadeler, ii) hayvani nefsin, *zâtî şuûra* vehim gücü vasıtasıyla sahip olduğuna dair ifadeler, iii) hayvani nefsin, -insanda olduğu üzere- vasıtasız bir şekilde *zâtî şuûra* sahip olduğuna dair ifadeler ve son olarak da iv) hayvani nefis söz konusu olduğunda vehimle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi's-şuûr* olduğuna dair ifadeler olmak üzere her biri diğerini nakzeden dört alternatif bulunsa da hayvani nefis söz konusu olduğunda vehimle ortaya çıkan idrak durumunun, *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi's-şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde, *zâtî şuûr -şuûr bi's-şuûra* ayrımına dair şu maddelerden oluşan bir belirginliğe ulaşılmaktadır:

i) *zâtî şuûr*, insani ve hayvani nefis fark etmeksizin her ikisi için de “vasıtasız” bir şekilde ortaya çıkan bir idrak durumudur.

ii) bu nedenle hayvani nefis özelinde, vehim gücüyle ortaya çıktığı ifade edilen idrak durumu, -her ne kadar *zâtî şuûr* olarak zikredilmiş olsa da- yukarıdaki gerekçelerden ötürü *şuûr bi's-şuûr*dur.

iii) netice itibarıyla *şuûr bi's-şuûr*, hayvani nefis için vehim vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumu iken; insani nefis için akıl vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumudur.

Yukarıda yapılan değerlendirmeler ışığında zikredilen bu maddeleri tek bir tabloda göstermek gerekirse;

	<i>Zâtî Şuûr/Kendilik İdraki</i>	<i>Şuûr bi's-Şuûr/Benlik İdraki</i>
İnsani Nefs	Vasıtasız <i>Tabii/Garizi</i>	Vasıtalı-Akıl ile
Hayvani Nefs	Vasıtasız <i>Tabii/Garizi</i>	Vasıtalı-Vehim ile

Tablo 2.1. İnsani ve Hayvani Nefs Bağlamında Zâtî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr Ayrımı

Yukarıda zikredilen bu üç madde doğrultusunda, hayvani nefis özelinde vehimle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi's-şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde, başta zikredilen muhtemel çelişki ve bu muhtemel çelişkiden doğan kafa karışıklığı, nispeten ortadan kalkmış olmakta ve sistem içi tutarlılık büyük ölçüde sağlanmış olmaktadır.

Netice itibari ile söz konusu bu ayrımın, vasıtasızlık özelinde, vehim gücü ile ilişkisine dair iki alternatif ortaya çıkmaktadır. Buna göre;

Vehimle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde vasıtalı idrakin (bilkuvve/mükteseb) biri insana, diğeri hayvana bakan iki yönü ortaya çıkmaktadır.

İnsana bakan yönü, idrak edilen şeye dair ikinci farkındalık iken, hayvana bakan yönü, zatını idrakin (*zâtî şuûr*) vasıtasız değil de aletlerle (vehim gücü gibi) gerçekleşiyor olmasıdır. Aynı şekilde vasıtasız idrakin de biri insana diğeri hayvana bakan iki yönü ortaya çıkmaktadır. İnsana bakan yönü, zatına dair idrakin (*zâtî şuûr*) aletler olmaksızın gerçekleşmesi iken, hayvana bakan yönü, duyularla idrak edilen şeyin, aklın dolayımından geçmeksizin, bir diğer ifadeyle ikinci farkındalık olmaksızın salt idrakten ibaret bir idrak şeklinde gerçekleşmesidir.

Vehimle ortaya çıkan idrak durumunun, *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi's-şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde ise vasıtasız idrak noktasında ortak olmakla birlikte vasıtalı idrakin ikinci

farkındalık özelinde yine biri insana diğeri hayvana bakan iki yönü ortaya çıkar. Buna göre insan özelinde ortaya çıkan ikinci farkındalık, aklın dolayımından geçecek şekilde, öznenin, kendisini nesnesi haline getirmek suretiyle, kendisinin farkına vardığı bir idrak durumu iken; hayvan özelinde ortaya çıkan ikinci farkındalık, İbn Sînâ'nın da vurguladığı üzere, hayvan için insandaki akıl mesabesinde bir güç olan vehim gücünün dolayımından geçecek şekilde, hayvanın, iç ve dış idrak güçleri vasıtasıyla idrake konu olan 'dış dünyadaki varlıklardan kendisini ayıran olarak' kendisinin farkına vardığı bir idrak durumudur.

2.3. Zâtî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr Ayrımına Dayanan Yeni Bir Ayrım Önerisi:

Kendilik - Benlik İdraki Ayrımı

Vehimle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* olduğu varsayımı ile ilgili yukarıda zikredilen problemden ötürü ikinci alternatif sistem içi tutarlılık açısından daha makul görünmektedir. Buna binaen zikredilen bu ikinci alternatif de yukarıda temas edilen ve aşağıda ayrıntısına yer verilecek olan boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile ilgili problemleri durumun çözümü için de önemli rol oynayacak olan “kendilik” ve “benlik” idraki şeklinde bir ayrımı mümkün kılmaktadır. Buna göre;

"Kendilik idrakinde idrak nesnesi, iç ve dış idrak güçleri ile akla ihtiyaç olmaksızın salt idrak eden öznenin kendisi iken; benlik idrakinde idrak nesnesi, insan özelinde, aklın dolayımından geçecek şekilde “öznenin kendisini nesnesi haline getiren olarak” kişinin kendisi, hayvan özelinde ise iç ve dış idrak güçleri vasıtasıyla idrake konu olan ‘dış dünyadaki varlıklardan kendisini ayıran olarak’ kişinin kendisidir.

Bu çerçevede *zâtî şuûr* neticesinde ortaya çıkan idrak durumu salt kendilik idraki iken; *şuûr bi's-şuûr* neticesinde ortaya çıkan idrak durumu, kendilik idrakini de içerecek şekilde, bir tür benlik idrakidir. Ve söz konusu bu benlik idraki hem insan hem hayvan için geçerli bir idrak durumudur. İnsan söz konusu olduğunda akıl gücü, hayvan söz konusu olduğunda ise vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.

2.4. Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyindeki Açmazla Dair

Hatırlanacağı üzere bir önceki bölümün sonunda zikredilen hayvanın da kendi zatına ilişkin vasıtasız bir idrake sahip olması ile ilgili gündeme gelen problemin, boşlukta asılı adam düşünce deneyi için de birtakım açmazlara neden olduğunun altı çizilmişti. Bu minvalde, soyut nefis ve beden ayırımına dayanan cevher düalizmi için, bir işaret olsun diye İbn Sînâ tarafından kurgulanan, boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumunun, *zâtî şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde, hayvani nefsin de soyut bir cevher olması gerektiği şeklinde bir ihtimalin doğabileceği ifade edilmişti. Bunun da İbn Sînâ felsefesinin temel postulatlarından olan, hayvanî nefsin soyut bir cevher olmadığı şeklindeki görüşle çelişeceği belirtilmişti.

Bir önceki alt başlıkta ifade edildiği üzere, “hayvani nefis özelinde vehimle ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şuûr* değil de *şuûr bi’s-şuûr* olduğu” varsayıldığı takdirde, boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile ilgili olarak ortaya çıkan söz konusu bu muhtemel çelişki de ortadan kalkmaktadır. Buna göre yaygın kanaatin aksine boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile işaret edilmek istenen idrak durumunun *zâtî şuûr* olmayıp aklın bir fiili olan *şuûr bi’s-şuûr* olduğu varsayıldığı takdirde, hayvani nefsin kendine dair idrakinin vasıtasız oluşunun ifade edilmiş olması, bir problem olmaktan çıktığı gibi, soyut olmasını gerektirecek bir durum da kalmamaktadır.

Bu çerçevede söz konusu düşünce deneyi değerlendirilirken, yaygın kanaatin aksine, muallak adamın kendinde hali değil de teemmül fiilinin kendisinin dikkate alınması gerektiği açığa çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere bahsi geçen düşünce deneyinde teemmül fiilinin kendisi dikkate alındığında, İbn Sînâ’nın bu düşünce deneyiyle aklın fiili olan ve *kesb* ile elde edilen ‘şuûrun şuûrunda olma durumunu’ temellendirdiği sonucuna ulaşılacağı ifade edilmişti. Teemmül fiili değil de boşlukta asılı adamın kendinde hali dikkate alındığında ise İbn Sînâ’nın, bahsi geçen düşünce deneyiyle nefsin fiili olan ve vasıtasız/tabîî bir biçimde gerçekleşen ‘zâtî şuûru’ temellendirdiği sonucuna varılacağının altı çizilmişti.

Bu ifadelere binaen, teemmül fiilinden kastın ne olduğuna açıklık getirmek gerekirse, *zâtî şuûr* - *şuûr bi’s-şuûr* ayrımı ile ilgili birinci bölümde zikredilen hususlar, büyük ölçüde

yardımcı olacaktır. Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ'ya göre sürekli bir idrak durumu olan *zâtî şüûrdan*, zatın kendisinin hiçbir şekilde hali kalamayacağı ifade edilmişti. Buna karşın bil kuvve bir idrak durumu olan *şuûr bi's-şuûrun* ise uyarılma neticesinde sonradan kazanılan bir idrak durumu olduğunun da altı çizilmişti. Uyarılma neticesinde, kişinin, idrakini kendine yönlendirmesini ifade eden teemmül fiili de tam olarak burada devreye girmektedir. Ve teemmül fiili neticesinde ise bil kuvve bir idrak durumu olan *şuûr bi's-şuûr*, bilfiil hale gelmiş olmaktadır.

Boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile ilgili çerçevesi çizilen bu değerlendirmeler ışığında, *zâtî şüûr* - *şuûr bi's-şuûr* ayrımı bağlamında insani ve hayvani nefsin söz konusu düşünce deneyindeki başarı ihtimallerini tek bir tabloda göstermek gerekirse;

	İnsani Nefs	Hayvani Nefs
Hayvani nefsin vehim vasıtasıyla kendine dair bir idrake sahip olmasının yanı sıra vehim vasıtasıyla ortaya çıkan idrak durumu <i>zâtî şuûr</i> ve boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumu da <i>şuûr bi's-şuûr</i> olarak varsayıldığı takdirde	Başarılı <i>Şuûr bi's-şuûra</i> sahip bir varlık olarak kendisini kendi idrakinin nesnesi yapabilen bir varlık olduğu için insani nefis, boşlukta asılı adam düşünce deneyinde başarılı olacaktır.	Başarısız <i>Zâtî şuûra</i> sahip bir varlık olarak kendisini kendi idrakinin nesnesi yapamadığı bir diğer ifadeyle <i>şuûr bi's-şuûra</i> sahip olamadığı için hayvani nefis, boşlukta asılı adam düşünce deneyinde başarısız olacaktır.
Hayvani nefsin vasıtasız bir şekilde kendine dair bir idrake sahip olduğu ve boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumunun da <i>zâtî şuûr</i> olduğu varsayıldığı takdirde	Başarılı	Başarılı
Hayvani nefsin vasıtasız bir şekilde kendine dair bir idrake sahip olmasının yanı sıra vehim vasıtasıyla ortaya çıkan idrak durumu ile boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumu <i>şuûr bi's-şuûr</i> olarak varsayıldığı takdirde	Başarılı (Akıl gücü ile) Benlik idrakinde idrak nesnesi, aklın dolayımından geçecek şekilde “öznenin kendisini nesnesi haline getiren olarak” kişinin kendisidir.	Başarısız Vehim gücü ile <i>şuûr bi's-şuûra</i> sahip olduğu ve vehim gücü de bedensel bir güç olduğu için hayvani nefis söz konusu düşünce deneyinde başarısız olacaktır.

Tablo 2.2. İnsani ve Hayvani Nefs Özeline Boşlukta Asılı Adam Düşünce Deneyi

Dikkat edilirse vehim vasıtasıyla ortaya çıkan idrak durumunun *zâtî şüûr*; boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumunun ise *şüûr bi's-şüûr* olarak varsayıldığı birinci ihtimalde, insani nefis söz konusu düşünce deneyinde başarılı olurken, hayvani nefis başarısız olacaktır. Bunun nedeni, insani nefsin *şüûr bi's-şüûra* sahip bir varlık olarak kendisini kendi idrakinin nesnesi yapabilen bir varlık olmasıdır. Buna karşın hayvani nefsin ise *şüûr bi's-şüûra* sahip olmayan bir varlık olarak kendisini kendi idrakinin nesnesi yapamamasıdır. Bu ihtimalin açmazı yukarıda da zikredildiği üzere İbn Sînâ'nın hayvani nefsin de kendi zatına dair idrakinin vasıtasız gerçekleştiğine dair ifadelerinin olmasıdır. Hayvani nefsin vasıtasız bir şekilde kendine dair bir idrake sahip olduğu ve boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumunun da *zâtî şüûr* olduğu ikinci ihtimalde ise gerek insani nefis gerekse hayvani nefis söz konusu düşünce deneyinde başarılı olacaktır. Bunun başlıca nedeni, boşlukta asılı adam düşünce deneyinin de olmazsa olmaz şartı olarak her ikisinin de varlığına ilişkin vasıtasız bir idrake sahip olmasıdır. Bu ihtimalin açmazı ise hayvani nefsin de soyut bir cevher olmasını gerektirmesi bunun da İbn Sînâ felsefesinin temel postulatlarıyla çelişiyor olmasıdır. Yukarıda zikredilen ve sistem içi tutarlılık açısından kabule şayan olan üçüncü ihtimalde ise gerek insani nefis gerekse hayvani nefis kendisini kendi idrakinin nesnesi yapabilse de insani nefis bunu akıl gücü ile yaptığı için söz konusu düşünce deneyinde başarılı; hayvani nefis ise vehim gücü vasıtasıyla yaptığı için söz konusu düşünce deneyinde başarısız olacaktır.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında tezin girişinde sorulan soruya cevap vermek gerekirse her ne kadar yukarıda geçtiği üzere İbn Sina'nın yapmış olduğu bu ayrımın öğrencileri tarafından kendisine sorulan sorulara verilen cevaplardan doğmuş olsa ve bu durum da değerlendirme yaparken dikkatli olmayı gerektiriyorsa da İbn Sînâ'nın yapmış olduğu *zâtî şüûr - şüûr bi's-şüûr* ayrımının teorik bir dönüşüm olarak değerlendirilmesi daha olası görünmektedir. Nitekim yapmış olduğu söz konusu bu ayrımla İbn Sînâ, kendi dönemine kadar aslında bilinen ama tam olarak ifade edilemeyen önemli bir nokta olan “canlının nasıl olur da insana benzer fiiller yaptığı” sorusuna kuşatıcı/ortak bir cevap vermiş olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre insani ve hayvani nefsin ilksel bir farkındalık durumu olan *zâtî şüûr* noktasında tümüyle ortak varsayılması da bu amaca hizmet etmektedir.

2.5. *Zâtî Şuûr – Şuûr bi's-Şuûr* Ayrımının *Qualia* Problemi Bağlamında Modern Bilinç Kuramları ile İlişkisi

Her ne kadar konunun ele alınış biçimi ve yaygın bilimsel kabullerin farklılığından dolayı klasik ile modern arasında uçurum olsa ve farklı bilim paradigmalarından bakılsa da problemin tarih üstü bir problem olması ve gündeme gelen soru, cevap ve itirazların büyük ölçüde aynı olmasından hareketle, meseleyi ortak bir zeminde tartışmak imkân dahilinde görünmektedir. Bununla birlikte cevher düalizmine giderken ileri sürülen argümanlardan tümellik vb. hususların güncelliğini yitirmiş olmasına rağmen, kendine dair farkındalığın, nörobilimde, beyne indirgenemiyor oluşu da konuyu ortak bir zeminde tartışma imkânı doğurmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın kendilik bilinci ile ilgili görüşlerine yer verdikten sonra söz konusu bu görüşlerin, modern bilinç kuramlarıyla telif imkânını tartışmaya geçebiliriz. Tabi bu noktada önemli bir hususun altını çizmek gerekir. Bu tezde her ne kadar bu konuya temas edilecekse de giriş mahiyetinde bir değini olacağı ve meselenin kapsamlı tahlilinin, konuya dair bütün bir modern literatürü göz önünde bulundurmaya imkân verecek bir doktora tezinde yapılması gerektiği unutulmamalıdır. Bu hatırlatmayı akıldan çıkarmamak kaydıyla belirtmek gerekirse yukarıda genel hatlarıyla çerçevesi çizilen problem, garip bir biçimde bizlere, İbn Sînâ'nın bilinç ile ilgili görüşleri ile modern bilinç kuramlarını ortak bir zeminde tartışabileceğimiz bir telif imkânı sunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle İbn Sînâ'nın *zâtî şuûr* ile ilgili ifadelerinin oluşturduğu problemleri durum, aşağıda ayrıntılarına yer verilecek olan günümüz zihin felsefesi problemlerinden *qualia* problemi ile beraber düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmekte, bu da bizlere ortak bir tartışma zemini oluşturmaktadır.

Yukarıda da temas edildiği üzere modern dönemde bilimsel bilgi anlayışında yaşanan değişim ve dönüşüm neticesinde, her alanda olduğu gibi bilinç meselesi ile ilgili olarak da klasik anlayıştan farklı bir tablo ile karşılaşırız. Buna binaen gerek İbn Sînâ'nın gerek Descartes'in savunduğu beden-ruh düalizminin, iki ayrı cevherin (beden-ruh) nasıl olup da birbirleri ile etkileşime geçtiği problemi başta olmak üzere dillendirilen başkaca problemlere, tatmin edici bir cevap bulunamıyor oluşundan ötürü büyük ölçüde savunulabilir bir teori olmaktan çıktığını ve yerini tekçi bir kuram olan maddecilik yahut bir

yönüyle tekçi bir yönüyle de düalist bir kuram olan nitelik düalizmi başta olmak üzere çok sayıda farklı kurama bıraktığını görürüz.⁶⁷

Ayrıca klasik mantığın bir parçası olan tümellerin/makullerin varlık statüsü ile ilgili tartışmaların da klasik felsefe geleneğinde bir ön kabul olarak bedenden ayrı soyut bir cevhere gidişin zemininde yer aldığı bilinen bir gerçektir. Buna karşılık günümüz hâkim teorilerine göre tümellerin herhangi bir varlığı kabul edilmeyip sadece ortak bir isimlendirmeden ibaret olduğu kabulü yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple soyut cevherin, sahip olduğu söz konusu bu zemini de -en azından hâkim görüş açısından- kaybettiği söylenebilir.

Bilinç alanı ile ilgili olarak yaşanan bir diğer önemli dönüşüm ise bilinç derken ne kastedildiğidir. Klasik dönemde bilinç derken sadece kendilik bilinci ve şuûrun şuûrunda olma durumu gibi üst düzey bilinç durumları kastediliyor ve buradan hareketle soyut bir cevhere gidiliyorken; günümüzde bilinç, kendilik bilinci ve şuûrun şuûrunda olma durumunu da kapsamakla birlikte fenomenal deneyimlerimizin tamamına karşılık gelmektedir.

Bütün bu değişimler göz önünde bulundurulduğu takdirde İbn Sînâ'nın savunduğu şekilde bir beden ruh düalizmine gitmek çok mümkün görünmese de bilinç meselesini tamamen beyne indirgemek de çok kolay görünmemektedir. Zihinsel fenomenlerin (bilincin), beyinsel fenomenlere (beyne) indirgenememesinin temel nedeni ise 'qualia problemi' olarak bilinen 'tecrübenin kendisinin öznelliğinin, beyinsel fenomenlerle açıklanamayışı' ile 'zor problem' olarak bilinen 'beyindeki tamamen fiziksel ve kimyasal hal değişimlerinin, nasıl olup da 'acı, tatlı, sevgi, nefret gibi olgulara neden olduğu' problemine tatmin edici bir cevap bulunamayışıdır.⁶⁸

⁶⁷ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları, 2017, s. 76; Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul, Jaguar Kitap, 2015; Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. Seda Akbıyık, İstanbul, Küre

Yayınları, 2017; John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, çev. İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul, Küre Yayınları, 2018; Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2019.

⁶⁸ Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelğin Bilimi*, s. 87-90.

Modern bilinç kuramlarıyla ilgili sorun bununla da sınırlı değildir. İnsana özgü bir durum olarak hayvanda olmadığı düşünülen ve üst düzey bir bilinç durumu olan ‘düşündüğü şey üzerine de düşünme’ ya da ‘bildiğini de bilme’, bilinç ile ilgili problemi daha da derinleştirmektedir.

Sonuç olarak, modern bilinç kuramlarında, nihai tahlilde zihinsel fenomenleri beyinsel fenomenlere indirgeme eğilimi olduğunu görürüz. Fakat yukarıda da temas edildiği üzere *qualia* problemi ile zor sorun gibi problemler, hemen bütün tekçi bilinç kuramlarında bilincin beyinsel fenomenlere indirgenmesinin önünde büyük bir engel olarak durmaktadır. Bu durumda gündeme gelecek olan kilit problem ise maddeye indirgenemez olanın, bir diğer ifadeyle maddeyi aşkın olanın, idrakin kendisi mi; yoksa idrake ilişkin farkındalık mı olduğu’ problemi olacaktır. Zira maddeyi aşkın olanın ne olduğunun dakik bir analizi, insan ve hayvan arasındaki farkı da daha bir belirgin hale getirecektir.

Böyle bir soruya cevap vermek oldukça zor olsa da en azından bilincin beyne indirgenemeyeceğini savunan modern zihin felsefecilerine göre, idrak esnasında, idrak organları ile beyinde olup biten şeyler bir takım fiziksel hal değişimlerinden ibaret olduğu için maddeye indirgenebilir olgular olup, idrak nesnesinin kendisi de tamamen maddi bir şey iken; idrakin kendisi yani idrakin zemininde yer alan şey -söz konusu idrake ilişkin farkındalık olsun ya da olmasın fark etmez- maddeyi aşkın bir şeymiş gibi görünmektedir.

Buradan hareketle beden-ruh düalizmine dayanan bir bilinç kuramına sahip olan İbn Sînâ’ya baktığımız vakit nefsin manevi bir cevher oluşundaki ısrarın kaynağının *qualia* problemi ve zor sorundan ziyade ‘bildiğinin de bilincinde olma’ durumu, bir diğer ifadeyle idrake ilişkin farkındalık ve tümellerin varlığı olduğunu, görürüz. Bu hususu biraz daha açmak gerekirse, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*’te idrak çeşitlerini sırasıyla suret, mana ve makul olarak üçe ayıran İbn Sînâ, beyne indirgenemez olanın bunlar arasından sadece “makuller” olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.

Buna göre, suretle kastedilen şey, mesela yılanı idrak ederken rengini, sesini, şeklini vb. hususları idrak etmem gibi iç ve dış duyu güçlerinin birlikte rol aldığı bir idrak iken; mana ile kastedilen ise yilandaki “zararlı” anlamını dış duyunun idraki olmaksızın duyulur

şeylerden idrak ediyor olmamdır.⁶⁹ Modern dünyada *qualia* ile kastedilen de işte tam olarak İbn Sînâ'daki bu iki idrak durumuna tekabül etmektedir. Hayvani nefsin de sahip olduğu bu iki idrak durumu, İbn Sînâ'ya göre çok rahat beyne yani beyindeki cismani güçlere indirgenebiliyorken; *qualia* problemini savunan modern zihin felsefecileri söz konusu bu iki idrak durumunun beyne indirgenemeyeceği noktasında hemfikirdir.

Buradan hareketle beden-ruh düalizmini savunan İbn Sînâ'nın söz konusu bu indirgemeci tutumu ışığında hayvanlar için de geçerli bir problem olan *qualia* problemi değerlendirildiği takdirde iki seçenek ortaya çıkar.

- (I) Ya hayvanda da beden-ruh düalizminin olma ihtimalinin olduğu şeklinde işi daha da karmaşıktırarak olan bir görüş de savunulabilir hale gelecektir
- (II) Ya da *qualia* problemi kilit nokta olarak görülmekten vazgeçilip 'bildiğinin bilincinde olma durumu' ve tümellerin varlığı –her ne kadar modern dönemde tümellerin varlığı yaygın bir kabul olmaktan çıkmışsa da- bilinç tartışmalarının merkezine alınacaktır.

Bu durum, bir yönüyle İbn Sînâ felsefesinin açmazı iken bir yönüyle de imkânı konumundadır. Zihni beyne indirgemenin önünde duran engellerden biri olan *qualia* probleminin hayvan için de geçerli bir problem olması, buna karşın İbn Sînâ felsefesinde hayvan zihninin beyinden ibaret olması İbn Sînâ felsefesi için bir açmaz olarak büyük bir problem teşkil etmektedir. Sağladığı imkâna gelecek olursak, İbn Sînâ'nın, beden-ruh düalizmine giderken hiç gündeme getirmediği *qualia* problemi bile tek başına zihnin beyne indirgenmesinde büyük bir engelken, bugün bile sadece insana özgü durumlar olduğu düşünülen makuliyet, düşünme ve bildiğini de bilme gibi durumlar da göz önünde bulundurulunca bilinç probleminin çok da kolay çözülebilecek bir problem olmadığı ve İbn Sînâ'nın savunduğu beden-ruh düalizminin de bir imkân olarak varlığını korumaya devam ettiği söylenebilir.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, s. 108.

SONUÇ

Zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr ayrımının İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yerinin belirlenştirilmeye çalışılacağı bu tezde problem, hayvani nefis özelinde *zâtî şuûrun* bir taraftan vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıkan bir idrak durumu olduğu diğer taraftan ise insani nefste olduğu gibi vasıtasız bir şekilde ortaya çıktığının ifade edilmiş olmasıdır. Bu şekilde biri diğerini nakzeden iki teorinin İbn Sînâ tarafından dillendirilmiş olması ciddi kafa karışıklığına neden olmaktadır. Bahsi geçen bu kafa karışıklığı, basitçe, bir yerde vehimle, başka bir yerde ise vasıtasız ortaya çıktığının ifade edilmiş olmasından kaynaklanan bir kafa karışıklığı olmayıp, aksine, vasıtasız ortaya çıkan bir idrak durumu olarak ifade edilmiş olmasının muhtemel imalarından ileri gelmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse İbn Sînâ bir taraftan *zâtî şuûr* için *şâ'ir* ve *meş'ûrun* tek bir şey olduğu, soyut tek bir sebep olması gerektiğini ve bu durumun sadece insani nefse özgü bir durum olduğunu ifade etmekte; diğer taraftan ise hayvani nefsin de vasıtasız bir şekilde zatına dair bir farkındalığa sahip olduğunu aktarmaktadır. Hayvani nefsin de vasıtasız bir şekilde zatına dair bir farkındalığa sahip olması ise zımnen *şâ'ir* ve *meş'ûrun* hayvani nefis için de tek bir şey olduğu dolayısıyla da hayvani nefsin de soyut bir cevher olduğu gibi bir ima içermektedir. Bu durumsa İbn Sînâ felsefesinin temel postulatlarından olan hayvani nefsin soyut bir cevher olmadığı görüşü ile apaçık bir şekilde çelişmektedir.

Yukarıda temel hatlarıyla çerçevesi çizilen bu problemin çözümü adına yazılan bu tezin birinci bölümünde, *zâtî şuûr - şuûr bi's-şuûr* ayrımına ve boşlukta asılı adam düşünce deneyine genel hatlarıyla temas edilmiştir. Bu bağlamda insan ve hayvan arasındaki ayrım dakikleştirildiğinde *zâtî şuûr - şuûr bi şuûr* ayrımından hangisinin insani nefse, hangisinin hayvani nefse ait olduğu ile ilgili yaygın kanaat haline gelmiş olan İbn Sînâ yorumuna yer verilmiştir. Bir diğer ifadeyle hayvanın zatını idrak edip etmediğinin yanı sıra zatını idrak konusunda, insanın hangi yönleriyle hayvandan ayrıldığı ile ilgili gerek birincil kaynaklarda gerekse ikincil kaynaklarda ifade edilen yaygın kanaate yer verilmiştir. Bununla beraber Razi'nin *el-Metâlib*'inde de karşılık bulmuş olan ve söz konusu yaygın kanaatle çelişiyormuş gibi görünen İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* 'ında yer alan ifadelere dikkat çekilmiştir.

Son olarak da söz konusu bu çelişkili durumun boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile ilişkisine ve ortaya çıkacak olan olası problemlere işaret edilmiştir. Buna göre teemmül fiili dikkate alındığında söz konusu düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkacak olan idrak durumunun *şuûr bi's-şuûr*; muallak adamın kendinde hali dikkate alındığında ise *zâtî şuûr* olacağı ve *zâtî şuûr* olması durumunda da hayvani nefsin soyut bir cevher olması gerektiği, bunun da İbn Sînâ'nın temel postulatlarıyla çelişeceği ifade edilmiştir.

Tezin ana aksını oluşturan ikinci bölümünde ise insani ve hayvani nefis arasındaki ayrım ile ilgili yaygın kanaatle çelişiyormuş gibi görünen ifadeler İbn Sînâ'nın konu ile ilgili ifadelerinin tamamı göz önünde bulundurularak ayrıntılı bir şekilde tahlil edilmiştir. Bunun için öncelikle bahsi geçen ayrımın, yukarıdaki problemli pasajda zikredilen *tabii* ve *garizi* olmanın yanı sıra özellikle de herhangi bir aletin kullanımını devre dışı bırakan vasıtasızlık özelinde vehim gücü ile ilişkisine yer verilmiş ve vehim gücünün bu ayrımındaki rolü tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından *et-Ta'likât* ve *el-Mübâhasât* başta olmak üzere *Kitâbü's-Şifâ: Nefs* ve *el-İşarat*'ta geçen *zâtî şuûr*, *zat/benlik* ve *inniye* gibi ifadelerin tamamının ilksel anlamdaki *şuûr* durumunu ifade eden *zâtî şuûr* anlamında kullanılmayıp kimi zaman *şuûr bi's-şuûr* yerine kullanılmış olabileceği varsayımından hareketle *zâtî şuûr* - *şuûr bi's-şuûr* ayrımı ve bu ayrımdan hangisinin insani nefse hangisinin hayvani nefse ait olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre vasıtasız gerçekleşen bir idrak durumu olan *zâtî şuûr* noktasında insani ve hayvani nefsin ortak olduğu; *şuûr bi's-şuûr* noktasında ise söz konusu bu *şuûr* durumunun insani nefis özelinde akıl gücü vasıtasıyla, hayvani nefis özelinde ise vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Yapılan bu tespitten sonra da birinci bölümde işaret edilen boşlukta asılı adam düşünce deneyi ile ilgili problemli durumun izahına ve çözüm önerilerine yer verilmiştir. Netice itibarıyla boşlukta asılı adam düşünce deneyi neticesinde ortaya çıkan idrak durumunun *şuûr bi's-şuûr* olduğu ve her ne kadar *şuûr bi's-şuûr* sahip olsa da hayvani nefsin bu düşünce deneyinde başarısız, insani nefsin ise başarılı olacağına kanaat getirilmiştir. Hayvani nefsin başarısız olma nedeni, söz konusu düşünce deneyinin idrak eden özne ile idrak eden öznenin kendisi olan idrak nesnesi arasında herhangi bir aracı alet öngörmemesi, buna karşılık *şuûr bi's-şuûr*un hayvani nefis özelinde bir çeşit aracı alet olan vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıkmasından ileri gelmektedir.

Her ne kadar bahsi geçen düşünce deneyinden hareketle *zatî şuûr* - *şuûr bi'ş-şuûr* ayrımından hangisinin insani nefse hangisinin hayvani nefse ait olduğu sorusuna tatmin edici bir cevap aranacak olması tezin ana konusunu oluşturuyor olsa da İbn Sînâ'nın bu ayrıma dair görüşleri ile günümüz zihin felsefesi teorilerinin ana problemi olarak görülen *qualia* problemini ortak bir zeminde tartışmanın da imkânı aranmıştır. Netice itibariyle konunun ele alınış biçimi ve yaygın bilimsel kabullerin farklılığından dolayı klasik ile modern arasında uçurum olsa ve farklı bilim paradigmalarından bakılsa da problemin tarih üstü bir problem olması ve gündeme gelen soru, cevap ve itirazların büyük ölçüde aynı olmasından hareketle, meseleyi ortak bir zeminde tartışmanın imkân dahilinde olduğuna kanaat getirilmiştir.



KAYNAKLAR

- Altaş, E. (2019), “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi” Türker, Ö., Üçer, İ.H., (Ed.), *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM Yayınları: 139-201.
- _____, (2013), “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 30, 59-79.
- Alwishah, A. (2013), “İbn Sînâ on Floating Man Arguments”, *Journal of Islamic Philosophy*, 9: 49-71.
- Blackmore, S. (2017), *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, (Çev. S. Akbıyık), İstanbul: Küre Yayınları.
- Durusoy, A. (2012), *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- İbn Sînâ, (2021), *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, (Çev. M. Z. Tiryaki, Ed. E. Altaş), İstanbul: TÜBA Yayınları.
- _____, (2013), *en- Necat*, (Çev. K. Şenel), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- _____, (2015), *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. M. Macit, A. Durusoy, E. Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____, (2020), *Ahvalü’n-Nefs/Nefsin Halleri*, (Çev. Ö. A. Yıldırım), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- _____, (2018), *el-Adhaviyye fî’l-me’âd (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, (Çev. M. Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları.
- _____, (1947), *et-Ta’likat*, Bedevî, A. (Nşr), Kahire.
- _____, (2019), *et-Ta’likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-*, (Çev. İ. Hanoğlu), Ankara: Elis Yayınları.

- _____, (2021), *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -II-*, (Çev. İ. Hanoğlu), Ankara: Elis Yayınları.
- _____, (1992), *el-Mübâhasât*, Bîdârfer, M. (Thk.), Kum: İntişârât-ı Baydar.
- Kaukua, J. (2015), *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____, (2007), “Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study”, Doktora Tezi, Jyväskylä, University of Jyväskylä.
- _____, (2018), “İbn Sînâ'ya Göre Kendinin Bilincinde Olmak Veya Öz-Bilinç”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, 54, Erişim 22 Ocak 2018, <https://www.sabahulkesi.com/2018/01/22/ibn-sinaya-goere-kendinin-bilincinde-olmak-veya-oez-bilinc>.
- Kaukua, J., Kukkonen, T. (2007), “Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna”, Heinämaa, S., Lähtenmäki, V., Remes, P. (Ed.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer: 95-119.
- Lo'pez-Farjeat, L. X. (2012) “Self-Awareness (*al-shu'ūr bi-al-dhāt*) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings”, Vigo, A. G. (Ed), *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim, Zurich & New York: Georg Olms Verlag: 121-40.
- Manzotti, R., Parks, T. (2018), *Zihnî Ucu Bucağı*, (Çev. Ö. D. Gürkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Marmura, M. E. (1986), “Avicenna's 'Flying Man' in Context”, *The Monist*: 69/3 383-395.
- Nagel, T. (2015), *Zihin Ve Evren*, (Çev. Ö. Ç. Aksoy), İstanbul: Jaguar Kitap.
- Priest, S. (2019), *Zihin Üzerine Teoriler*, (Çev. A. Dereko), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- er-Razi, Fahreddin, (2022), *Metafizik/el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*, (Çev. E. Demirli, E. Altaş, H. Güdekli, O. Demir), İstanbul: Fikriyat Yayınları.

Revonsuo, A. (2017), *Bilinç: Öznelğin Bilimi*, (Çev. S. Değirmenci), İstanbul: Küre Yayınları.

Searle, J. R. (2018), *Bilincin Gizemi*, (Çev. İ. K. İcüz), İstanbul: Küre Yayınları.

Tiryaki, M. Z. (2020), “Uçamayan Adam: Fahreddin Razi’de Ben Şuûru”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1: 1-38.

_____, (2019), “İbn Sînâ’nın Kitabı’n-Nefs’inde Beden ve Bedensellik”, Türker, Ö., Üçer, İ. H. (Ed.), *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İstanbul: İLEM Yayınları: 383-414.

_____, (2015), “İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim”, Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

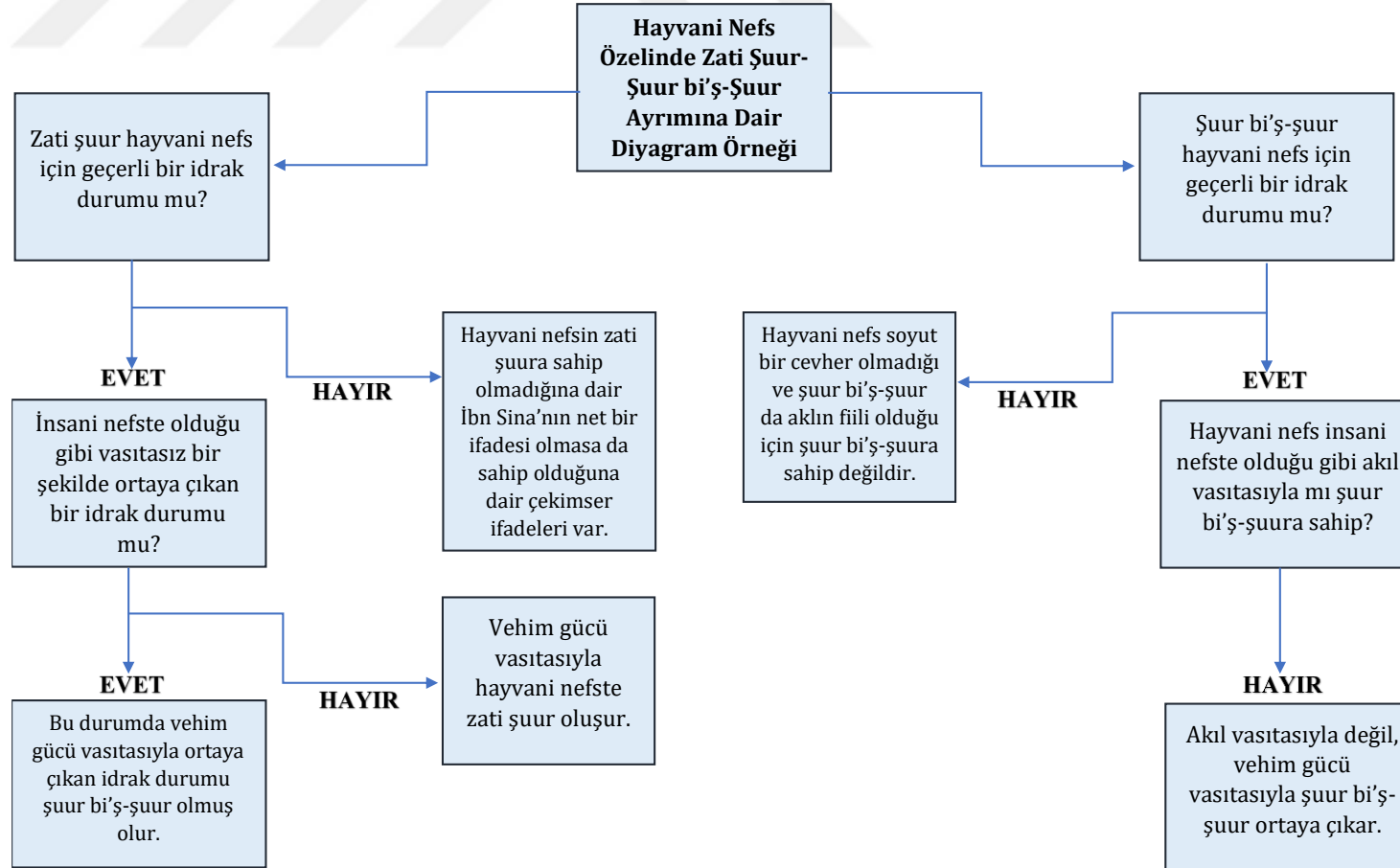
Türker, Ö. (2021), *Ahlakiliğin Doğası*, İstanbul: Ketebe Yayınları.

_____, (2009), *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam Yayınları.

_____, (2018), “İnsanın Ne Olduğu Üzerine Bir İnceleme”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, 57, Erişim 23 Ekim, <https://www.sabahulkesi.com/2018/10/23/insanin-ne-oldugu-uezerine-bir-inceleme>.

EKLER

Ek 1: Hayvani Nefs Özelinde Zâtî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr Ayrımına Dair Diyagram Örneği



Ek 2: İnsani Nefs Özelinde Zâtî Şuûr - Şuûr bi's-Şuûr Ayrımına Dair Diyagram Örneği

