

Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru

Mehmet Zahit Tiryaki*

Öz: İbn Sînâ’nın, *zâtî şuur* için temel olarak alıp esas itibarıyla nefsin gayrı maddi, gayrı cismani ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu temellendirmek için kullandığı uçan adam düşünce deneyi, klasik İslam ve Latin dünyasında olduğu kadar modern dönemde de kendisinden sonraki pek çok düşünürün ilgisini çekmiş ve deneyin temel iddia ve amacının nasıl anlaşılacağı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Her iki gelenekteki yorumcular ontolojik ve epistemolojik tutumlardan hangisine vurgu yaptıklarına bağlı olarak uçan adamın temel iddiası ve amacına yönelik değerlendirmeleri bakımından farklılaşırlar. Bu çalışmada öncelikle Fahreddin Râzî’nin eleştirilerine zemin teşkil etmesi açısından İbn Sînâ’nın uçan adam düşünce deneyinin temel iddiası ve amacı netleştirilmeye çalışılacaktır. Bunun ardından uçan adam düşünce deneyinin İbn Sînâ’dan Râzî’ye kadarki bağlamına kısaca işaret edilecek ve Râzî’nin uçan adam düşünce deneyi hakkındaki eleştiri ve yorumları incelenecektir. Bu incelemeyle nefsin gayrı maddi, gayrı cismani ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kabul etmeyen Râzî’nin, İbn Sînâ’nın uçan adam düşünce deneyiyle işaret etmeye çalıştığı *zâtî şuur* terimindeki *zât* İbn Sînâ’da olduğu gibi nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani doğasına veya mahiyetine gönderme yapacak şekilde anlamadığı, bunun aksine *zât* doğrudan *ben* anlamında yorumlayarak İbn Sînâ’nın *zâtî şuur* teriminde ifade edilenden farklı bir *ben şuuru* anlayışı geliştirdiğinin gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, uçan adam, *zâtî şuur*, ben bilinci, ben şuuru, nefis, beden.

Abstract: The flying man thought experiment upon which Avicenna grounds his theory of self-awareness (*al-shu’ur al-dhâtî*) and justifies the argument that the soul is an immaterial, incorporeal and independent substance, has drawn as much interest in the modern era as it has in the classical Islamic and Latin worlds, spawning various interpretations on what to make of the experiment’s basic claim and purpose. Commentators of both traditions differ on the basic claim and purpose of the flying man experiment, depending the ontological and epistemological attitudes they emphasize. This study firstly tries to clarify the claim and purpose of the experiment, inasmuch as it forms the basis of Fakhr al-Din al-Râzî’s criticisms. It proceeds to briefly point out the context of the experiment from Avicenna to al-Râzî, and examine al-Râzî’s comments and criticisms thereof. Since he rejects the claim that the soul is an immaterial, incorporeal and independent substance, it follows that al-Râzî does not understand the term essence (*dhât*) in self-awareness (*al-shu’ur al-dhâtî*) in the same way as Avicenna, who through the experiment, argues the exact opposite. Al-Râzî rather interprets essence directly as the self, from which he proceeds to develop a distinct understanding of self-awareness.

Keywords: Avicenna, Fakhr al-Din al-Râzî, flying man, *al-shu’ur al-dhâtî*, self-consciousness, self-awareness, soul, body.

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

Giriş

Çağdaş sinirbilimci Antonio Damasio'nun aktardığına göre, *asomatognosia* hastalığından muzdarip bir hastada bedendeki duyuların çoğu kısa bir süreliğine aşamalı olarak kaybolurken zihin ve benlik kalıyordu. Hem gövdede hem de organlarda kaslardan ve bedenin nerede başlayıp nerede bittiği algısından sorumlu duyular ortadan kalkarken kalp atışı gibi iç organlarla ilişkili duyuların varlığı devam ediyordu. Hasta bu rahatsız edici ataklar gerçekleşirken hareket edemeyip bu alışılmadık durumu dışında başka bir şey düşünemese de uyanık ve bilinci açık oluyordu. Nitekim pek de normal bir ruh hali içerisinde olmasa bile bu karmaşayı gözlemleyerek kendisi hakkında bilgi verebilecek durumdaydı ve bu durumu “Var olduğuma ilişkin bir algı kaybı yaşamıyorum, yalnızca bedenimi kaybettim” diyerek ifade etmişti. Damasio bu olayı hastanın bedenini tam olarak değil de kısmen kaybetmesi şeklinde yorumlar ve bunun, bedene ilişkin bir miktar zihinsel temsil bulunup da hali zihnin altından tamamen çekilmedikçe zihinsel sürecin var olmaya devam etme imkânını gösterdiği çıkarımında bulunur. Buna ilaveten özellikle iç organlarla ve iç ortamla ilişkili bazı beden temsillerinin zihnin devamlılığı açısından daha değerli olabileceği de anlaşılmıştır.¹ Hastanın yaşadığı tecrübeyi İbn Sînâ'nın meşhur uçan adam düşünce deneyinden hareketle kısmi uçan adam deneyi olarak yorumlayabiliriz. Belki bu iki örnek arasında ilkinin en azından İbn Sînâ açısından sağlıklı her insanın kendi içinde deneyimleyebileceği bir düşünce deneyi; ikincisinin ise hasta bir insanın başına gelebilecek gerçek bir vaka olması gibi yüzeysel farklılıklar hemen göze çarpabilir. Fakat bu yüzeysel benzerlik ve farklılıkların ötesinde bu iki durum arasında daha esaslı benzerlikler, farklılıklar veya ilişkiler de düşünebiliriz. Bu noktada birisi tam, diğeri kısmi denilebilecek iki uçan adam örneği üzerinden İbn Sînâ ve Damasio'nun farklı hatlarda yol aldığı görülür. İbn Sînâ bedenselliğin ve duyusallığın varsayımsal olarak da olsa bütünüyle ortadan kalktığı bir düzlemde kişinin kendi nefsine, zatına ve mahiyetine yönelik bir varoluş algısından bahsederken ve bunu maddi ve bedensel durumlardan bağımsız olarak içimizde ben diye işaret ettiğimiz gayrı maddi ve gayrı cismani nefse yönelik bir *tembih* olarak görürken, Damasio hastanın bedenine ilişkin az da olsa var olan temsili, zihinselliğin zemini olarak dikkate alır. İbn Sînâ'da beden, bedensel durumlar ve bedensel temsiller saf kendilik bilgisine ve zihinselliğe tam bir erişim sağlanması için bir süreliğine tahayyül seviyesinde de olsa devre dışı bırakılması gereken unsurlarken; Damasio bedensel temsilleri zihinsellik için asgari bir şart ve zihinsel devamlılık için bir imkân olarak

1 Antonio Damasio, *Spinoza'yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin* (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2018), 195-196.

görür. Zihinsel ile bedensel olanın ne olduğu hakkındaki temel tutumları gereği aralarında ilkesel düzeyde yaklaşım farklılıkları olan iki isim üzerinden de olsa, bu karşılaştırma sayesinde, şu türden soruları sormak için haklı bir zemin elde etmiş oluruz: Beden nedir? Bedenle ilişki veya bedenin kendisi nefsin mahiyetinin, zatının, cevherinin kurucu unsuru mudur değil midir? Başka bir deyişle, beden, bedensellik, bedensel durumlar ya da temsiller diye andığımız şeyler, kendimiz, nefsimiz, zatımız, benliğimiz, bilincimiz ve zihinselliğimiz olarak bildiğimiz şeylere dâhil midir değil midir? Dâhilse bedenden ve bedensel durumlardan bene dâhil olan kısım nedir ve bunlar bene ne kadar dâhildir? Beden, nefsanî veya zihinsel olan ve dolayısıyla ben için temel bir şey değilse, gerçek ben olduğu söylenen bir şeyin tam olarak şuurunda olunması ve farkına varılması uğruna paranteze alınması veya aşılması gereken bir şey midir? Ben nedir? Ben; bedenin, bedensel unsurların, parçaların ve durumların kendisine dâhil olmamasından dolayı sabit ve değişmez bir şey midir yoksa bedenin ve bedensel durumların kendisine dâhil olması nedeniyle dinamik ve değişken bir şey midir? Ben şuuru nedir, tam olarak neye gönderme yapar? Bu gibi temel sorular farklı ifadelerle de olsa felsefe tarihi boyunca sorulmuş, verilen cevaplar nefis-nefsanilik veya zihin-zihinsellik gibi terimleri kullanırken kastedilen şeyin maddî ve cismanî mi yoksa gayrî maddî ve gayrî cismanî mi olduğu meselesine bağlı olarak değişkenlik göstermiştir.

Felsefe tarihinin kilit isimlerinden birisi olarak İbn Sînâ'nın, *zâtî şuur*² için bir

- 2 Bu çalışmada *zâtî şuur* terimi en azından İbn Sînâ için kullanıldığında olduğu gibi muhafaza edilecektir. Bu terichte hem terimin Türkçede nasıl karşılanacağı noktasındaki güçlükler ve her bir tercihin ortaya çıkarması muhtemel sorunlar hem de bizzat bu çalışmada da görüleceği üzere İbn Sînâ'nın *zâtî şuur* ifadesindeki *zat* teriminin ne anlama geldiği noktasındaki belirsizlikler, bununla ilgili tartışmalar ve yorum farklılıkları etkili olmuştur. Bir tespit kolaylığı açısından iki uçlu bir soruna işaret etmiş gibi olsak da daha yakından bakıldığında bu iki sorunun iç içe geçtiği görülecektir. Terim için ilk akla gelen karşılıklar biraz da aşına olunan terimler olması itibarıyla *ben bilinci*, *ben bilgisi*, *benlik bilinci*, *kendilik bilinci*, *ben farkındalığı*, hatta kimi zaman *ben idraki* gibi kullanımlardır. Çok kısaca işaret etmek gerekirse her şeyden önce İbn Sînâ'nın *zat* terimiyle neyi kastettiği noktasında çağdaş İbn Sînâ yorumcuları arasında tartışmalar ve yorum farklılıkları olsa da genel kanaat, İbn Sînâ'nın *zat* terimiyle *beni/benliği/kendiliği (self)* değil, mahiyeti (*essence*) kastettiği yönündedir. Yani *zâtî şuur* terimi *ben bilinci*, *ben bilgisi*, *benlik bilinci*, *kendilik bilinci*, *ben farkındalığı* veya *ben idraki* gibi kullanımlarla karşılandığında bugün ben derken kastettiğimiz anlamı İbn Sînâ'ya yüklemiş oluruz. Bu sorundan ancak bizzat İbn Sînâ'nın kendisinin de bugün kimi zaman "ben"den ilk anladığımız bedensel organ ve yapılar için *arazi ben (bi'l-araz ene)* dediğini, muhtemelen İbn Sînâ'nın kafasındaki aslı ve gerçek benin kendisinin "zat"la gönderme yaptığı şey olduğunu söyleyerek kurtulmak mümkündür. Fakat terminolojinin her kullanımında benin içeriğine dair bu türden imaları zihinde taşımaya mecbur olmak meseleyi anlamayı güçleştirmekten başka bir şeye yaramayacaktır. Sorunun ikinci bir yönü *şuur* terimiyle ilgilidir. Bazen farkındalık bazen idrak bazen bilinç olarak karşılanan terim, bu sefer de İbn Sînâ'nın *zâtî şuur* ile *şuur bi's-şuur* arasında yaptığı ayrım devreye girdiğinde belirsizleşir. Çünkü İbn Sînâ *şuur* terimine *idrak* veya *bilinç* olduğu gibi üst bir anlam yüklemez ve ben idrakinden veya ben bilincinden değil, daha ilksel düzeyde ve düşünümsel olmayan bir farkındalıktan bahseder. İbn Sînâ'nın benin içeriğiyle ilgili yukarıda işaret ettiğimiz türden imaları olmasaydı, burada zikredilen terimlerden en kullanışlısının *ben şuuru* veya *ben farkındalığı* olduğu söylenebilirdi. Fakat tekrarlamak gerekirse, İbn Sînâ'nın ben der-

zemin olarak kullandığı uçan adam düşünce deneyi de işaret edilen sorular doğrultusunda klasik İslam ve Latin dünyasında olduğu kadar modern dönemde de kendisinden sonraki pek çok düşünürün ilgisini çekmiş, deneyin temel iddia ve amacının nasıl anlaşılacağı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. İbn Sînâ'nın kişinin kendisine ilişkin şuuru için kullandığı *zatî şuur* ifadesindeki *zat* teriminin *nefsin mahiyeti* anlamında mı yoksa bir bütün olarak *beni* ifade eden bir şekilde yorumlanabilecek olan *nefsin varlığı* anlamında mı kullanıldığı sorusu, çağdaş İbn Sînâ yorumcularını da uğraştırmış ve bu çalışmanın iddiasıyla da uyumlu olarak nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani doğasını temellendirmeye çalışan İbn Sînâ'nın ana anlatısında *zat* terimindeki ağırlığın *nefsin mahiyeti* yönünde olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Bu anlamda İbn Sînâ'da beden ve bedenle ilişkili hiçbir şey nefsin mahiyetine dâhil olamayacak bir niteliktedir. İbn Sînâ'nın bu istikametteki görüşleri büyük oranda kendi metafizik, epistemoloji ve psikoloji teorileri bağlamında şekillenmiştir. Bu nedenle bu çalışmada öncelikle uçan adam düşünce deneyinin İbn Sînâcı nefs teorisi içindeki bağlamı söz konusu tartışmalara atıfla kabaca tasvir edilecek ve Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi için zemin olabilecek İbn Sînâcı bir çerçeve netleştirilmeye çalışılacaktır.

ken kastettiği şey bizim ben derken kastettiğimiz şeyle aynı değil gözükür. İşaret edilen terminolojik belirsizlikler dolayısıyla, İbn Sînâ açısından *zatî şuur* teriminin olduğu gibi bırakılması en makul tercih olacaktır. Fahreddin Râzî açısından ise kendisinin bene yüklediği anlamları ve benin içeriğini doğru anlıyorsak durum biraz daha kolaydır. Bu anlamda İbn Sînâ için pek mümkün ve kullanışlı olmayan *ben şuuru* veya *ben farkındalığı* terimlerinin Râzî için mümkün ve kullanışlı olduğu söylenebilir. Râzî, gündelik kullanımda herkesin ben derken işaret ettiği ve kastettiği şeyi ben olarak görürken, İbn Sînâ ben ile gayrı maddi, gayrı cismani ve bedenden bağımsız bir cevher olarak nefsin mahiyetinin kastedildiğini söylüyor gibidir. Bu çalışmada söz konusu belirsizlik ve karışıklıkları en azından bir miktar azaltmak adına İbn Sînâ'nın bizzat kendi anlatısından söz ederken *zatî şuur* terimi kullanılacak, Fahreddin Râzî'nin kendi anlatısından söz ederken *zatî şuur* ile *ben-şuuru* veya *ben farkındalığı* terimleri arasında esnek bir kullanım tercih edilecektir. İbn Sînâcı uçan adam anlatısının kendisinden değil de çağdaş yorumlarından bahsedildiğinde görülebilecek olan *ben bilinci*, *ben bilgisi*, *benlik bilinci*, *ben idraki*, *kendilik bilgisi* gibi muhtemel kullanımlarda bir belirsizlik sezildiğinde ise bunun gerekçesi, İbn Sînâ'yla ilgili ikincil literatürdeki kararsızlıklardır. Hem İbn Sînâ'nın uçan adamı ve bunun *zatî şuur*la ilişkisi bağlamında burada işaret edilen kavramlar üzerinden takip edilebilecek geniş bir literatür oluşmuş hem de genel olarak felsefede ben veya benlik bilinci kavramlarıyla ilgili çok sayıda çalışma yapılmıştır. Fakat *zatî şuur* terimi için yukarıda zikredilen alternatiflerden birini ya da diğerini kullanan bu çalışmalarda en azından bu yazıda Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'dan farklılığını göstermek için başvuru ben şuuru terimi özel ve ısrarlı bir şekilde kullanılmaz. Görebildiğim kadarıyla ben şuuru veya benlik-şuuru terimini felsefi anlamda kullanan iki çalışma mevcuttur. Bunlardan oldukça eski tarihli olan ilki, Nurten Gökalp'ın, 1988 yılında yaptığı "Karl Raimund Popper'da Şuur Problemi ve Ben Şuurunun Gelişimi" başlıklı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmayı oldukça geç fark ettiğim için görmeye fırsatım olmadı. İkinci ve daha yakın tarihli diğer çalışma ise, Erdiç Ataserver'in, 2011 yılında yaptığı "Hegel'in Teslisi: Ruhun Fenomenolojisinde Benlik-Şuuru Şeması" başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. Benlik-şuurunu kavram düzeyine taşıyarak kullandığı izlenimi uyandıran bu çalışma boyunca tutarlı ve ısrarlı bir şekilde Descartes'in *cogitosu*, Kant'ın *apperzeptionu* ve Hegel'in *geist*i için *benlik-şuuru* terimi kullanılır.

Uçan adam düşünce deneyi sonraki isimlerin yorum ve eleştirilerine de konu olmuştur. Bu yorum ve eleştirilerin İslam düşünce geleneğindeki hattında Gazzâlî (ö. 505/1111), Ebü'l-Berekât Bağdâdî (ö. 547/1152), Sühreverdî (ö. 587/1191), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), İbn Kemmûne (ö. 683/1284) gibi İbn Sînâ'nın uçan adamını yorumlayan farklı düşünürler bulunur. Bu çalışmada Râzî, uçan adamla ilgili olarak *nefsin gayrı maddiliği ve bedenden bağımsızlığı* gibi ontolojik nitelikli yorum ve tartışmalardan *nefsin kendine yönelik şuuru* gibi epistemolojik nitelikli yorum ve tartışmalara doğru gerçekleşen ve kendisinden sonra giderek daha fazla belirginleşen bir dönüşüme ivme kazandıran ilk düşünürlerinden birisi olarak dikkate alınmaktadır. Bu sebeple çalışmanın ikinci kısmında uçan adam düşünce deneyinin İslam düşüncesindeki farklı kullanımlarına, yorumlarına ve eleştirilerine kısaca işaret edilecektir. Bu incelemeyle başta uçan adamla ilgili yorumları olmak üzere nefisle ilgili çeşitli konulardaki düşünceleri itibariyle Râzî'nin İbn Sînâ'dan kendisine kadarki dönem ile kendisinden sonraki dönem arasındaki konumunun tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Acaba uçan adamla ilgili olarak ilk bakışta detaylara yönelik teknik ve küçük çaplı eleştiriler yapmış izlenimi uyandıran Râzî, İbn Sînâ gibi nefsin gayrı maddiliği ve gayrı cismaniliğini temellendirmek gibi ontolojik kaygılar taşıyan birisi olarak uçan adam düşünce deneyinde geçen *zâtî şuur* ifadesindeki zat teriminden *nefsin mahiyetini* mi anlamaktadır, yoksa en azından uçan adam düşünce deneyi özelinde nefsin doğası ve mahiyetiyle ilgili bir çıkarımda bulunmayarak ben dediğimiz şeye bütünüyle dâhil olan ve bizzat zat ya da kişinin kendisi olarak görebileceğimiz şekilde *nefsin varlığını* mı anlamaktadır? Eğer Râzî uçan adamda içerilen *nefsin gayrı maddiliği ve gayrı cismaniliği* şeklindeki ontolojik imayı reddediyorsa ve *nefsin ya da benin kendine yönelik şuuru* üzerinden epistemolojik bir tutuma daha çok yaklaşıyorsa, Râzî'nin bedeninin bene dâhil olması veya olmaması hakkındaki tutumu, İbn Sînâ ile aynı mıdır, farklı mıdır? Bu çalışmada, işaret edilen düşünceler bağlamında Râzî'nin uçan adam düşünce deneyine ilişkin yorumu ve eleştirisi incelenecektir. Râzî'nin uçan adamda dile getirilen görüşlerle ilgili eleştirileri İbn Sînâ'nın uçan adamı kadar çok sayıda incelemeye konu olmuş değildir. Doğrudan bu konuyla ilgili olup Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta özellikle uçan adamın üçüncü versiyonu hakkında yaptığı eleştirileri değerlendiren bir çalışma, Marmura tarafından yapılmıştır.³ Fakat Marmura

3 Michael E. Marmura, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Critique of an Avicennan *Tanbīh*", *Historia philosophiae medii aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ed. Burkhard Mojsisch ve Olaf Pluta (Amsterdam & Philadelphia: B. R. Grüner, 1991), 627-41.

çalışmasında sadece *el-İşârât*'ın ilk tembihindeki nefsin kendine yönelik şuurunun sürekliliği meselesine ve Râzî'nin bununla ilgili eleştirilerine odaklanmıştır. Kaukua'nın, İbn Sînâ, Sühreverdi ve Molla Sadra bağlamında nefsin kendine yönelik şuru meselesini inceleyen çalışmasında da Râzî'ye çok kısa bir şekilde değinilmiştir.⁴ Eşref Altaş'ın, yakın tarihli bir makalesi ise bu çalışma için elverişli bir arka plan sunmaktadır. Altaş makalesinde, Râzî'nin insani nefsin mücerretliğiyle ilgili görüşlerini incelemekte ve Râzî'nin mücerret nefsi reddederek nefsin hakikat ve mahiyetinin bilinemeyeceği görüşünü savunduğu neticesine ulaşmaktadır. Fakat bu çalışma Râzî'nin, İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyi aracılığıyla göstermeye çalıştığı zatî şuur anlayışına yönelik eleştirilerinin neticesinde ben ve ben şuruyla ilgili farklı bir yaklaşım geliştirip geliştirmediği gibi meselelere değinmemektedir.⁵ Oysa Râzî'nin hem *Şerhu'l-İşârât*'ta uçan adamla ilgili yorumları birinci tembihin ötesine geçip ikinci ve üçüncü tembihlerdeki *zâtın şuurunda olan şey ile zat olarak şuurunda olunan şeyin* ne olduğuyla ilgili meselelere uzanmakta hem de diğer eserlerinde temelde uçan adam bağlamında tartışılan *nefsin kendine yönelik şuru, nefs-beden ilişkisi ve ben* ile neyin kastedileceği gibi konularla ilgili olarak incelenmeyi hak eden eleştirileri ve İbn Sînâ başta olmak üzere filozoflardan farklı tutumları bulunmaktadır. Bu çalışma, İbn Sînâ'da olduğu haliyle gayrı maddi ve gayrı cismani nefs anlayışına karşı eleştirel bir tutum takınan Râzî'nin, literatürde henüz yeterince incelenmemiş olan uçan adam bağlamında zatî şuurla ilgili eleştirilerinin farklı bir ben şuru anlayışıyla ilişkisinin olup olamayacağına yönelik mütevazı bir soruşturma yapmak amacıyla.

İbn Sînâ'nın Uçan Adamından Geriye Kalan Miras

İbn Sînâ'nın Platoncu/Yeni Platoncu nefs-beden düalizminin bir ifadesi olan uçan adam düşünce deneyinin ikisi *eş-Şifâ/en-Nefs*'te, biri *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta olmak üzere üç versiyonu bulunur. Çağdaş dönemde İbn Sînâ araştırmacıları arasında bu düşünce deneyi etrafında şekillenen yorum farklılıklarının temelinde de bu üç farklı versiyonla ilgili terminolojik ve metodolojik meseleler bulunmaktadır. Uçan ada-

4 Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 116-8.

5 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi–", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2019), 139-201.

min ilk versiyonu *eş-Şifâ/en-Nefs*, I, 1'de,⁶ ikinci versiyonu *eş-Şifâ/en-Nefs*, V, 7'de,⁷ üçüncü versiyonu ise *el-İşârât*'ta⁸ yer alır. *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât*'ta ise –doğrudan uçan adam anlatısı bulunmamakla birlikte– başta *zâtî şuur-şuur bi's-şuur* ayrımı olmak üzere İbn Sînâ'nın uçan adam tartışması bağlamında çeşitli meselelerle ilgili görüşlerini içermeleri bakımından önem taşır.⁹

Bu çalışmanın amacı doğrudan İbn Sînâ'nın uçan adamla ilgili görüşlerini incelemek olmadığı için her üç versiyonu ayrı ayrı analiz etmek yerine hepsinde ortak olan noktalara odaklanarak İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyine dair bütüncül bir resim elde edebiliriz. Çağdaş dönemde İbn Sînâ'nın uçan adamıyla ilgili temel tezlerden birini dile getirmiş bir isim olarak Dag Nikolaus Hasse, İbn Sînâ'nın uçan adamını bu çalışmada da dikkate alınacak üç merkezî problem etrafında incelemiştir:

- (1) Uçan adam hikayesinde geçen zâtın mahiyet olarak mı ben olarak mı anlaşılacağı,
- (2) İbn Sînâ'nın uçan adamla iddia ettiği asıl tezin ne olduğunun tespiti,
- (3) uçan adam hikayesinin mantıksal statüsü.¹⁰

6 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman (Londra: University of Durham Publications, 1959), 15-16. İbn Sînâ'nın buradaki vurguları önermeler halinde şöyle ifade edilebilir: "(1) Uçan adam kendi bedeninin varlığının şuurunda olmaksızın kendi beninin varlığının şuurundadır. (2) Uçan adam kendi bedeninin varlığını ispat etmeksizin kendi beninin varlığını ispat eder. (3) Uçan adam bedensiz olarak dikkate alınır; kalan tek şey ispatı yapan kendi benidir, yani uçan adamın beni kendini ispat etmektedir. (4) Uçan adamın beninin varlığını inkar etmesi düşünülemez bir şeydir, çünkü o kendi varlığını ispat etmesi için zorunlu bir koşuldur. (5) Uçan adamın kendi bedeninin varlığını inkar etmesi düşünülebilir bir şeydir, çünkü beden uçan adamın kendi varlığını ispat etmesi için zorunlu bir koşul değildir. (6) 4 ve 5'in ardından bedeninin varlığını ispat etmeksizin benin varlığını ispat etmenin düşünülebilir olduğu sonucu gelir." Ahmed Alwishah, "İbn Sînâ on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 52-53. Başka bir çalışmada ise uçan adamdaki öncül ve sonuçlar şöyle ifade edilmiştir: "(Ö[Öncül]1) uçan adamın duyuları aktif değildir. (Ö2) Uçan adam kendi bedeninin bilincinde değildir. (Ö3) Uçan adam kendi nefsinin/varlığının bilincindedir. (Ö4) Uçan adamın bilincinde olduğu şey onun bilincinde olmadığı şeyden farklıdır. (S[Sonuç]1) Nefs bedenden farklıdır. (S2) nefsin bilincinde olmak için bedene ihtiyaç yoktur." Juhana Toivanen, "The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3 (2015): 68.

7 İbn Sînâ, *De Anima*, 255-7.

8 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* ile birlikte), nşr. Ali Rızâ Necefzâde, II (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 202.

9 Kimi zaman *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât*'ın uçan adam incelemelerinde yeterince dikkate alınmadığına ilişkin vurgular olsa da İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât*'ındaki zâtî şuur açıklamalarının İbn Sînâ'nın uçan adamının arka planını oluşturduğunu düşünen Black'in makalesinde söz konusu iki metine de vurgular bulunur: "Fakat İbn Sînâ'nın ben farkındalığının ve ben bilincinin doğasına dair düşünceleri hiçbir şekilde uçan adamın farklı versiyonlarıyla sınırlandırılmaz. İbn Sînâ'nın en son iki çalışması, *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* da nefsin kendine yönelik farkındalığına dair çeşitli tartışmalar içerir." Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Logic, Epistemology, and The Unity of Science 11), ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer, 2008), 63-4.

10 Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (Londra: The Warburg Institute, 2000), 81.

Hem İbn Sînâ'nın uçan adamla ilgili anlatısı hem İbn Sînâ sonrasında Râzî'nin de dâhil olduğu uçan adamla ilgili eleştiri ve yorumlar, uçan adamla ilgili bu üç problem üzerinden takip edilebilir niteliktedir. Bu amaçla çalışmanın bu kısmında uçan adam düşünce deneyi, konuyla ilgilenen bazı çağdaş İbn Sînâ yorumcularından da hareketle bu üç problem çerçevesinde ana hatlarıyla sunulacaktır. Marmura,¹¹ Druart,¹² Hasse,¹³ Black,¹⁴ Lopez-Farjeat,¹⁵ Alwishah,¹⁶ Kaukua¹⁷ ve yakın tarihlerde Adamson-Benevich¹⁸ bu yorumcuların öne çıkanlarıdır. Şimdi uçan adam bağlamında tartışılan temel problemlere geçebiliriz.

Uçan adamla ilgili ilk problem bağlamında, İbn Sînâ uçan adamın eş-Şifâ/en-Nefs, I, 1'de geçen birinci versiyonuna nefis denilen şeyin mahiyetinin ne olduğunu tespit etme gayesiyle başlar ve havada ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda olduğu varsayılan kişinin kendi *zâtının* varlığını ispat edip etmediğine ilişkin bir soruşturma yürütür. Neticede o kişi *zâtını* ispat etme noktasında bir şüpheye düşmez, cisminden ve organlarından ayrı bir *zâtı* olduğunun şuuruna varır. Uçan adamın eş-Şifâ/en-Nefs, V, 7'deki ikinci versiyonunda ise, kişinin aynı koşullar altında bildiği şeyin kendi varlığı anlamına da gelebilecek *inniyyeti* olduğu ifade edilir. İbn Sînâ'nın işaret edilen yerlerde uçan adamı varlığına yönelik bir tembih olarak kullandığı *zâtı şuur* ifadesindeki *zât* teriminin nasıl anlaşılacağı hususu İbn Sînâ yorumcuları arasında görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu anlamda bazıları *zât* terimini *mahiyete*, bu bağlamda özel olarak *nefsin mahiyetine* karşılık gelecek şekilde anlarken bazıları ise *zât* terimiyle *benin* kastedildiğini söylemişlerdir. Bu tercih, İbn Sînâ'nın ben derken kastettiği şeyle ilgili olduğu kadar Râzî'nin uçan adam ve dolayısıyla *zâtı şuur*la ilgili eleştirileri açısından da önemli sonuçlar doğurur. İbn Sînâ'nın *zâtla* kastettiğinin *nefsin mahiyeti* olması durumunda varlığının şuurun-

- 11 Michael Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69, sy. 3 (Temmuz 1986): 383-95.
- 12 Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, ed. Thérèse-Anne Druart (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988), 27-49.
- 13 Hasse, *Avicenna's De Anima*.
- 14 Black, "Avicenna on Self-Awareness", 63-87.
- 15 Luis Xavier López-Farjeat, "Self-Awareness (*al-shu'ūr bi-al-dhāt*) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings", *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, ed. Alejandro G. Vigo (Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2012), 121-40.
- 16 Alwishah, "İbn Sînâ on Floating Man Arguments", 49-71.
- 17 Kaukua, *Self-Awareness*.
- 18 Peter Adamson ve Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", *Journal of the American Philosophical Association* 4, sy. 2 (Yaz 2018): 147-64. Online baskı: <https://doi.org/10.1017/apa.2018.2> (18 Ekim 2018).

da olduğumuz şey olarak ben ile nefsin mahiyeti aynı şeye gönderme yapacak; zat ile kastedilenin ben olması durumunda ise nefsin mahiyeti ile ben arasında kolayca eşitlik kurulamayacaktır. Hasse, *zat* teriminin *mahiyet* olarak mı yoksa *ben* olarak mı karşılanacağı meselesinde uçan adamın birinci versiyonunda geçen *zat* terimi ile ikinci versiyonunda geçen *inniyye* terimlerinden hareket etmiştir. Ona göre *zat* ve *inniyye*, İbn Sînâ'nın iki versiyonda birbirinin yerine kullanabildiği terimler ise, *zat*ın *ben* olarak karşılanması mümkün olsa bile aynı şey *inniyye* için mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla İbn Sînâ *zat* ile *beni* değil, *mahiyeti* kastetmiştir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/en-Nefs*'te uçan adamın hemen öncesindeki vurguları da Hasse'nin gerekçesini destekler niteliktedir. İbn Sînâ söz konusu pasajda bu kısımlara kadar madde ve hareketle ilişkili bir şey olarak nefis olması bakımından nefsin, başka bir deyişle *yetkinlik olarak nefsin* tartışıldığını söyler ve bu tanımın henüz *nefsin zatını*, *cevherini* ve *mahiyetini* ortaya koymadığını, bundan sonrasında uçan adamları araştırılacak şeyin de bu olduğunu ifade eder.¹⁹ Bu gibi hususlar Hasse için *zat* teriminin anlamı olarak *beni* bütünüyle dışarıda bırakmamakla birlikte *mahiyeti* öne çıkaran gerekçeler olarak görülür.²⁰ Hasse, uçan adamın onayladığı ve varlığını ispatladığı şeyin ne olduğu sorusu bağlamında yapılabilecek doğru çıkarımın “Uçan adam *kendi varlığını* ispat ettiği için nefis bedenden bağımsız olarak vardır” şeklinde değil, “Uçan adam *kendi bedeninin değil nefsinin* varlığını ispat ettiği için bu mahiyette bir varlık olarak nefis bedenden bağımsız olarak mevcut olur” şeklinde olduğunu söyler. Dolayısıyla uçan adamın şuurunda olduğu şey, kendi kişisel, bireysel, bedensel varlığı ve hüviyeti değil, çekirdek varlık anlamında nefis olarak tanımlanan şeydir. Netice itibarıyla İbn Sînâ uçan adam hikayesinden daha genel bir sonuca sıçramış ve *mahiyet* anlamındaki *zat* terimi, *nefs* terimi ile (hatta Hasse'nin ifadelerine ekleme yapmak gerekirse gayrı maddi ve gayrı cismani nefis terimiyle) yer değiştirmiştir.²¹

19 İbn Sînâ, *De Anima*, 10-1, 15.

20 Hasse, *Avicenna's De Anima*, 82-84. Adamson-Benevich de *zatla mahiyetin* mi, *benin* mi kastedildiği tartışmasında uçan adamın birinci versiyonunda “uçan adamın nefsinin mahiyetini değil, kendi mahiyetinin varlığını ispatladığına” vurgu yaparlar; fakat Hasse ile birlikte kastedilenin mahiyet olduğu görüşünü benimserler. Adamson ve Benevich, “The Thought Experimental Method”, 4 (5. dn), 7, 15-6.

21 Hasse, *Avicenna's De Anima*, 86-7. Uçan adamın kendi mahiyetinin şuurunda olduğunu söylemekten uçan adamın nefsinin mahiyetinin şuurunda olduğunu iddia etmeye doğru bir sıçrama olup olmadığı tartışmasına Adamson & Benevich de işaret etmişlerdir. Gerçekten de uçan adam kendi bireysel insani nefsinin mahiyetinin mi yoksa nefsinin mi şuurundadır? Onlara göre bu, aralarında herhangi bir farklılığın olmadığı bir ayrımdır ve uçan adam zaten nefsi demektir ve İbn Sînâ açısından durum tam da bu şekilde olmalıydı. Aksi takdirde uçan adamın gayrı maddi nefis ya da beninin bedenle ilişkisi arazi olamazdı ve kişisel kimliği bedeninin ölümünden sonra da devam edemezdi. Nitekim İbn Sînâ da *eş-Şifâ/en-Nefs*, I, 1'de “Bu durumda [uçan adamın] varlığını ispat ettiği *zatın*, ispat etmediği cisminden ve organlarından başka, aynıyla kendisi olan bir özelliği (*hassiyet*) vardır” der. Adamson ve Benevich, “The Thought Experimental Method”, 16. İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyinde bir sıçrama ol-

Dolayısıyla İbn Sînâci sistem, yukarıda işaret edilen, *uçan adamın kendi mahiyeti* ile *nefsinin mahiyeti* arasındaki ayrımı kaldıramayacak kadar *benlik/kendilik* ile *nefsi* özdeşleştirir ve mahiyet uçan adama mı yoksa nefse mi ait sorusunu anlamsızlaştırır. İleride görüleceği üzere, Râzî'nin uçan adamla ilgili değerlendirmesinde de bu türden bir okuma etkili olmuş gibidir. Râzî'nin uçan adam yorumunun ve eleştirisinin anlamlı olması için, İbn Sînâ'nın ilk olarak zattan nefsin mahiyetini anlaması veya kastetmesi, ikinci olarak da nefsin mahiyeti ile beni eşitlemesi gerekir. Bununla birlikte Kaukua, Hasse'nin, uçan adamda kastedilenin *zâtî şuurla* ilişkisinin olmadığı şeklindeki iddiasının doğru olması durumunda kendisinin uçan adam bağlamında tartıştığı *zâtî şuurla* anlatısının temelsiz olacağını söyleyerek buna karşı çıkar ve Hasse'nin argümanlarını yetersiz bularak argümanın *zâtî şuurla* etrafında döndüğünü iddia eder.²²

İbn Sînâ'nın *şuurla* bağlamında tartıştığı iki mesele ise *eş-Şifâ/en-Nefs*'te yer almamakla birlikte *el-İşârât* ile *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât*'ta da bulunmaktadır. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta *zâtın şuurunda olan veya zat olarak idrak eden şey* ile *zat olarak şuurunda olunan veya zat olarak idrak edilen şeyin ne olduğunu* tartışırken, *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât*'ta ise *zâtî şuurla-şuurla bi's-şuurla* ayrımından söz etmektedir.

Zâtın şuurunda olan şey veya zat olarak idrak eden şey ile *zat olarak şuurunda olunan şey veya zat olarak idrak edilen şeyin ne olduğuna* ilişkin tartışma, uçan adamla ilgili ilk problemle ilgisi kadar *el-İşârât*'a yazdığı şerhte Râzî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine de zemin hazırlaması bakımından da incelenmeyi hak eder. Bu mesele esas itibarıyla hem bu çalışmanın girişinde hem de yukarıda *zâtın mahiyet* olarak mı,

duğu eleştirisi Marmura tarafından da yapılmıştır. Ona göre argüman, hayali, hipotetik bir arka planda işlevseldir ve bu yüzden onun sonucunun da hipotetik ve değişebilir olması gerekmektedir. Fakat Marmura'ya göre İbn Sînâ burada hipotetik olandan kategorik olana hoş görülemez, kabul edilemez bir sapma gerçekleştirir. İbn Sînâ'nın sonucunun dili kategoriktir ve onun bu niyeti uçan adamın diğer iki versiyonunda da görülür. Marmura bu noktada İbn Sînâ'nın mantık yazılarında da kategorik sonuçlar için hipotetik örnekler kullandığından bahseder. Marmura'ya göre argüman herhangi bir tartışma yapmaksızın benin gayrı maddiliğinin doğruluğunu varsaymakta ve hipotetik bir örneğe sanki ispatlanmış bir olgu gibi başvurmaktadır. Bkz. Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388. Hasse ise, İbn Sînâ'nın uçan adam hikayesinin tembih olmasından dolayı İbn Sînâ'nın kategorik bir amaç için hipotetik örnekler kullandığı şeklinde suçlanması için bir sebep görmez. Hasse, *Avicenna's De Anima*, 87.

- 22 Kaukua, *Self-Awareness*, 38-42. Kaukua'nın zat terimini mahiyet kadar ben için de kullandığına dair ayrıca bkz. Jari Kaukua ve Taneli Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. Sara Heinämaa, Vili Lahteenmäki ve Pauliina Remes (Dordrecht: Springer, 2007), 108. Druart da daha erken bir tarihte, İbn Sînâ'nın terminolojisindeki kapalılığın kastedilenin *mahiyet* mi *ben* mi olduğunu tespit etmeyi güçleştirdiğine işaret etmiş ve İbn Sînâ'nın şuurun ve öznenin birliği ve sürekliliği, bilincin ve eylemin öznesinin kimliği gibi konular hakkındaki düşüncelerinden hareketle *zat* terimini *ben* olarak anlamaya meyletmıştır. Druart, "The Soul and Body Problem", 34.

ben olarak mı anlaşılacağı hakkındaki tartışmada işaret edilen beden ve bedensel durumların *bene* dâhil edilip edilmeyeceği meselesiyle irtibatlı olması bakımından da önemlidir. İbn Sînâ ilk olarak *zâtın şuurunda olan şey* veya *zât olarak idrak eden şeyin* ne olabileceğine dair ihtimalleri inceler ve dış duyuların, iç duyuların ve aklın *zâtın şuurunda olan şey* olma ihtimallerini eler. İbn Sînâ'nın elediği bir diğer şey, *zâtın yaptığı fiiller* gibi *aracı* bir şeyle *zâtı* şuura ulaşılmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre kişi başka bir güç ya da aracı olmaksızın *zâtının şuurunda* olur.²³ İbn Sînâ'nın aynı doğrultuda incelediği diğer bir mesele, *zât olarak şuurunda olunan şeyin* ne olduğudur. Aslında bu meseleye yukarıda *zât* ile kastedilenin *mahiyet* mi yoksa *ben* mi olduğuna ilişkin tartışmada da kısmen işaret edilmişti. İbn Sînâ'nın ifadelerini Râzî'nin yorumları eşliğinde biraz daha sistematik bir şekilde okuyacak olursak burada üç ihtimalden söz edildiği görülür. Buna göre *zât olarak şuurunda olunan şey* insan bedeninin ya *dışsal parçaları*dır ya da *içsel parçaları*dır ya da *bütünüdür*. İbn Sînâ bu ihtimallerin hepsini eler ve bizim *zâtımız* olarak şuurunda olduğumuz şeyin duyusal ya da duyusala benzer bir şekilde idrak edilen bir şey olamayacağı neticesine ulaşır.²⁴ Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ her türlü cisimselliği *zâtın* veya *benin* kapsamı dışında bırakmak istemektedir.²⁵ Eğer İbn Sînâ her birimizin *ben* diyerek işaret ettiği o şeyin *zâtını*, *cevherini* ve *mahiyetini* araştırırken uçan adama gitmişse ve nihai noktada *ben* olarak ifade ettiğimiz şeyin söz konusu *zât*, *cevher* ya da *mahiyet* olduğu açıklık kazanmışsa, İbn Sînâ'nın zihninde *zât*, *mahiyet* ve *cevher* ile *benin* aynı şeye atıf yaptığı yorumunu yapabiliriz. Nitekim İbn Sînâ *el-İşârât*'ta bunu özellikle zikreder ve "Sendeki bu cevher tektir, hatta tahkik edildiği takdirde o sensindir" der.²⁶

23 İbn Sînâ, *el-İşârât*, II: 205, 208.

24 İbn Sînâ, *el-İşârât*, II: 206-207.

25 İbn Sînâ, *De Anima*, 255-7. İbn Sînâ burada altı şeyi vurgular: "(a) Nefs veya ben, beden ya da beden parçaları olamaz. (b) Beden benin bir aracıdır ve biz beni bir beden ya da bedenimizin bir parçası olmaksızın hayal edebilirsek, bu, beni kaybettiğimiz anlamına gelmeyecektir. (c) Eğer ben bedene ya da beden bir parçasına indirgenebilseydi benin algılanması beden ya da beden bir parçasının algılanmasıyla özdeş olacaktı. (d) Eğer ben bedene indirgenebilseydi biz ilk kişide herhangi bir işaret edici yargıyı ifade edemeyecektik çünkü bu durumda tıpkı beyinin bizzat kendisinin bilfiil olarak neyi anladığının farkında olamayacağı gibi beden bizzat kendisi kendisinin ne hissettiğini algılayamayacaktır. (e) Ben zorunlu olarak bedenden farklı bir şeydir. (f) Beden benin bir aracıdır." Lopez-Farjeat, "Self-Awareness", 126. Nefsin nefis olması bakımından tanımı, *zâtı* şuur, nefis-beden ilişkisi, nefsin güçleri ve nefsin bedenden ayrılması durumunda bireyselliğin devam edip etmediği, nefsin bedenden ayrılmasından sonra bireysellik devam ediyorsa bunun nasıl gerçekleşeceği gibi bazı problemler bağlamında İbn Sînâ'da beden ve bedenselliğin yerine dair bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. M. Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde Beden ve Bedensellik", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2019), 383-414. İbn Sînâ'da ben ile beden arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Alwishah, "İbn Sînâ on Floating Man Arguments", 58-60; Adamson ve Benevise, "The Thought Experimental Method", 13-5.

26 İbn Sînâ, *el-İşârât*, II: 214.

İbn Sînâ'nın *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât*'ta yer verdiği mesele ise, *zâtî şuur* ile *şuur bi'-şuur* arasındaki ayrımdır. Hem doğrudan uçan adam hikayesindeki anlatının amacıyla ilgili olmadığı için hem de Râzî'nin uçan adam değerlendirmesiyle doğrudan bir ilişkisi olmadığı için bu çalışmada bu meseleden detaylı olarak bahsedilmeyecektir. Fakat İbn Sînâ'nın uçan adam bağlamında *şuur* meselesiyle ilişkili olarak kurguladığı hikayenin bütünselliği adına kısaca işaret edilebilir. İbn Sînâ uçan adam hikayesinde esas itibarıyla *zâtî şuur*dan bahseder. *Zâtî şuur*, insanın düşünümsel ve çıkarımsal olmayan, doğrudan/dolaysız ve kesintisiz bir şekilde sahip olduğu, kendi nefesine, nefsinin zatına, cevherine ve mahiyetine yönelik ilksel seviyedeki şuurudur. Buna karşılık *şuur bi'-şuur* ise, insanın ikincil seviyede, kendi zatına yönelik ilksel seviyedeki şuurunun şuurunda olduğu, dolaylı, düşünümsel ve çıkarımsal şuura işaret eder.²⁷ İbn Sînâ *zâtî şuur*u bedenlerimize, psikolojik güçlerimize veya insani özsel doğamıza dair bilimsel nitelikli kavrayıştan ayırır ve bir şeyleri bildiğimizi bilme kapasitesini farklı formda bir ben bilgisi olarak tanımlar.²⁸

Uçan adamla ilgili temel problemlerden ikincisi, İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyiyle tam olarak hangi tezi dile getirdiği ve bununla neyi amaçladığı meselesidir. Uçan adamın amacıyla ilgili klasik ve çağdaş yorumlar çeşitlilik gösterir.²⁹ İbn Sînâ'daki terminolojik muğlaklık İbn Sînâ sonrasındaki klasik ve çağdaş uçan adam yorumcularının da kendi pozisyonlarına göre farklı okumalar yapmaları neticesini doğurmuştur. Çağdaş İbn Sînâ yorumculuğunda İbn Sînâ'da uçan adam ve *zâtî şuur* bağlamındaki temel tezler de esas itibarıyla iki ana eğilim ekseninde gelişme kaydetmiştir. Bazı yorumcular İbn Sînâ'nın uçan adamında *nefsin gayrı maddiliği* ve *gayrı cismaniliği* ile *nefsin bedenden bağımsızlığına* vurgu yapıldığını düşünürken,

27 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidârfer, (Kum: İntişârât-ı Baydar, 1992), #61, #435-47; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Müseviyân (Kum: Müesses-e-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, HŞ1391/2013), #325-331; #803-810, #882-889. *Zâtî şuur* ile *şuur bi'-şuur* arasındaki ayrım, insanın zatına yönelik şuuruyla ilgili açıklamalar için olduğu kadar hayvanların da kendi zatlarına yönelik şuurlarının olup olmadığına ilişkin İbn Sînâ'nın görüşleri için de dayanak noktası olarak kullanılır. Bu meseleyle ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Kaukua ve Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness", 101-11; López-Farjeat, "Self-Awareness", 124-134.

28 Black, "Avicenna on Self-Awareness", 64. Bu anlamda *zâtî şuur*la ilgili şu temel özelliklere işaret edebiliriz: (1) *Zâtî şuur* nefis için özsel bir şeydir, hiçbir şey *zâtî şuura* sahip olmadıkça insani bir nefis olamaz. (2) Nefis dışında insanı kendi beninin şuurunda yapacak hiçbir sebep yoktur. (3) *Zâtî şuura* erişmek için bir alete ya da aracıya ihtiyaç yoktur, ben kendisiyle algılanır. (4) *Zâtî şuur* doğrudandır ve koşulsuzdur. (5) *Zâtî şuur* nefste varoluşunun başından beri vardır. (6) *Zâtî şuur* sürekli, aralıksız ya da kesintili değildir. (7) Ben sadece şuurdur, benin mevcut olması demek bütünüyle benin kendi kendinin şuurunda olması demektir. Black, "Avicenna on Self-Awareness", 66.

29 İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyiyle neyi amaçladığına dair vurgular için bkz. Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 387-8, 391; Marmura, "Fakhr al-Dîn al-Râzî's", 629; Druart, "The Soul and Body Problem", 30-4; Black, "Avicenna on Self-Awareness", 63.

bazıları ise uçan adamdaki asıl vurgunun *nefsin kendi varlığına yönelik şuuru* olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre *zatla mahiyetin* kastedildiğini söyleyip uçan adamda *ontolojik nefs-beden ayırımı*na odaklananlar uçan adamda kendi terminolojileri gereğince *ben bilincinin* asıl amaçlanan şey olmadığını savunurken *zatla benin* de kastedilmiş olabileceğini söyleyip epistemolojik boyuta da dikkat kesilenler ise uçan adamda *ben bilincinin* de olacağını savunmuşlardır. Bu bağlamda pek çok yorumcu arasında birisi Hasse'de, diğeri Kaukua'da iyi bir şekilde temsil ediliyor gözükten iki farklı yorum dikkat çeker. Hasse ve Kaukua özelinde tezahür eden fakat uçan adamın ontolojik boyutunun mu epistemolojik boyutunun mu ön planda olduğuna dair daha genel bir bağlamla da ilişkili gözükten her iki yorumun veya ayrışmanın pozisyonlarının belirginleştirilmesi, Râzî'nin uçan adam yorumunun netleştirilmesi açısından da önem arz eder. Hasse uçan adamdaki *zatla mahiyetin* kastedildiğini söylerken, Kaukua'ya göre uçan adamdaki *zat kavramı* İbn Sînâ tarafından hem mahiyetin hem de benin kastedilebilmesi için bilinçli bir şekilde muğlak bırakılmış gibidir. Dolayısıyla Hasse'ye göre uçan adamın amacı *ben bilincinin* değil, *nefsin bedenden bağımsızlığının* temellendirilmesi iken, Kaukua *nefsin bedenden bağımsızlığına* ilaveten *nefsin kendisine yönelik şuurunun* veya *ben bilincinin* de uçan adamın temel amaçları arasında olduğunu düşünür. Bu noktada hem temsil gücü yüksek iki karşıt tez olması açısından hem de bu iki karşıt tezin bu çalışmanın Râzî'nin uçan adam düşünce deneyine ilişkin eleştiri ve yorumlarını temellendirmek istediği zemin için elverişli olmasından dolayı Hasse ile Kaukua'nın iddialarına odaklanmak uygun olacaktır.

İbn Sînâ'nın uçan adamda iddia edebileceği tezlere ilişkin en olabilecek ihtimalleri kuşatıcı bir şekilde zikretmiş görünen Hasse, İbn Sînâ'nın uçan adam hikayesinin temellendirme amacıyla olduğu beş alternatif belirler: (1) *Nefsin gayrı maddiliği*; (2) *nefsin bedenden bağımsızlığı*; (3) *nefsin varlığı*; (4) *nefsin zati şuuru*; (5) *nefsin cevherliği*. Ona göre, İbn Sînâ'nın asıl amacı ikinci sıradaki *nefsin bedenden bağımsızlığı* tezi olup diğer maddeler sadece ima edilmiştir.³⁰ Hasse özellikle Fazlurrahman'da görülen uçan adamın *nefsin cevherliğini* ya da *gayrı maddiliğini* ispatlamaya yaradığı şeklindeki geleneksel yoruma itiraz eder ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/en-Nefs, el-Hikmetü'l-meşrikiyye, el-İşârât ve't-tenbihât* ve *el-Adhaviyye fi'l-meâd* gibi metinlerinden hareketle *nefsin bedenden bağımsız başka bir şey olduğu* iddiasının uçan adamın göstermeye çalıştığı asıl tez olduğunu iddia eder. Söz konusu metinlerde *nefsin varlığı* ve *ben bilgisinin sürekliliği* gibi konular ima edilse de asıl olarak

30 Hasse, *Avicenna's De Anima*, 81, 84.

bedenin ya da organların rolü tartışılır ve bunların insan varlığının özü olmadığına, ben bilgisine sahip olan şeyin duyular olmadığına vurgu yapılır. Aynı şekilde İbn Sînâ nefsin cevher olduğunu kabul etse ve daha ileride bunu temellendirse de uçan adam düşünce deneyinde nefsin cevherliği de merkezde olan bir konu değildir.³¹

Hasse'nin hem uçan adamın genel tezinin ne olduğu bağlamında hem de uçan adamın varlığını ispat ettiği şeyin ne olduğu bağlamındaki görüşlerine karşıt tezler de dile getirilmiş ve bu tezlerde uçan adam düşünce deneyinin amacının *nefsin gayrı maddi, gayrı cismani mahiyetini ve bedenden ayrılığını* ispatlamak kadar *zâtî şuur öze- linde bireyselliği* de temellendirmek olduğu iddia edilmiştir.³² Zatî şuur bağlamın- da temellendirilen bireysellik tezinin en öne çıkan yorumu ise Kaukua'da görülür. Kaukua için ise zatî şuur problemi, Meşşâi sisteme bağlı olmakla birlikte geç antik dönemdeki felsefi okullarda gerçekleşen Yeni Platoncu dönüşümle de ilişkili olan İbn Sînâ'nın, kendi meselelerini incelemek için daha öncesinde mevcut olmayan tartışmalar açmak ve felsefi kavramlar icat etmek noktasındaki yeni ilgilerinden biri olarak gözüktür. Bu teze göre İbn Sînâ, uçan adam deneyini özû itibarıyla kendi cevher düalizmi için bir *işaret* olarak kullanmak ister. Fakat bu deney aynı zamanda insanın kendi zatına ilişkin şuurunun sadece aşkın ya da mantıksal bir koşul olarak değil, deneyimin fenomenal bir özelliği olarak dikkate alındığı ve zatî şuurun an- cak kendi deneyimimizde tanınabilecek bir şey olduğu sonucunu da doğurur. Ona göre bu noktada gayrı maddi cevherlerin bireyselleşmesini açıklamak için madde- ye başvurmadan kaçınan İbn Sînâ, bireyselleşmeyi madde aracılığıyla açıklayan Aristotelesçi tutumdan bir miktar farklılaşarak özellikle *Ta'likât*'ta insan nefsinin bireyselleşmesini sağlayan önemli bir faktör olarak zatî şuur devreye sokmuştur.³³ Kaukua, İbn Sînâ'daki malzemeden hareketle inşa edilebilecek bir zatî şuur teori- sinin İbn Sînâ sonrası düşünürlerin tartışmalarına ve eleştirilerine de zemin teşkil edecek iki önemli sonucu olduğu kanaatindedir. Bu sonuçlardan ilki, *İbn Sînâcî zatî şuurun statik ve gelişme için açık bir kapı bırakmayan* niteliğidir. Zira zatî şuur insa-

31 Hasse, *Avicenna's De Anima*, 86. Adamson ve Benevich de uçan adamın özel sonucunu maddiliği nefsin mahiyetinden çıkarmak olarak görmeleri bakımından Hasse'nin yorumuna katılıyor gözükmedirler. Bkz. Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 2-4, 7-8, 13. İbn Sînâcî sistemde nefsin ve güçlerinin maddilikle ilişkisi ve Fahreddin Râzî'nin buna yönelik eleştirileri için ayrıca bkz. M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 2 (Nisan 2018): 83-4.

32 López-Farjeat, "Self-Awareness", 121-4, 138-9; Alwishah, "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments", 50-1; C. P. Hertogh, "Ibn Sînâ's Flying Man: Logical Analyses of a (Religious) Thought Experiment", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 64-68.

33 Kaukua, *Self-Awareness*, 9-10, 30-4, 44, 51, 86-7.

nın doğuştan getirdiği ve insani nefsin ikinci yetkinliğini kazanma süreciyle ilişkilendirilemeyecek bir husustur. İnsan her ne kadar kendi karakterini geliştirmekle yükümlü olsa da ulaşacağı nokta itibarıyla gerçekte kendisi olduğu şey çok fazla değişmeyecek ve insan kendi beninden ne fazla ne de eksik bir durumda olacaktır. İkinci sonuç ise, *İbn Sînâ'nın zat diye ifade ettiği şeyin Aristotelesçi cevher olarak statik bir varlık olması durumunda* ortaya çıkar. Bu durumda cevherler olarak İbn Sînâcı zatlar, varlığa gelen şeyler olmakla birlikte bir değişme ve gelişimin konusu olmayan şeyler olarak sunulurlar.³⁴ Ne var ki Kaukua, İbn Sînâ'da uçan adam ve zatî şuur hakkındaki ana teziyle de irtibatlı olarak, İbn Sînâ'da olduğu haliyle, kendisinden daha temel bir şeye atıfla tanımlanıp tasvir edilemeyen ve bütün duysal ve bedensel unsurlardan arındırılmış insan cevherinin bizim kendi benlerimizde idrak ettiğimiz bireyselliğimize ilişkin resmin tamamını yansıtmadığını da ifade etmektedir.

Netice itibarıyla, İbn Sînâ'nın uçan adamında *nefsin gayrı maddiliği, nefsin bedenden bağımsızlığı, nefsin varlığı, nefsin zatî şuuru, nefsin cevherliği* gibi tezlerden hangisinin kastedildiğiyle ilgili yaklaşım farklılıkları yukarıda işaret edilen iki tez bağlamında özetlenebilir. Bu iki tezden özellikle Kaukua'nın iddiası bu çalışmanın uçan adam bağlamında İbn Sînâ-Fahreddin Râzî ilişkilerini konumlandırmak istediği çerçeveye farklılık gösterir ve bu yüzden dikkate alınmayı gerektirir.

Kaukua'nın yaptığı İbn Sînâ'da uçan adam ve zatî şuur okuması, her şeyden önce özü itibarıyla bedenin yetkinliği olarak nefis şeklindeki Aristotelesçi nefis tanımının ortaya çıkardığı sorunları aşmak için nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani olduğu şeklindeki Yeni Platoncu düşünceyi benimseyen İbn Sînâ'nın nihai noktada bedene ve bedensel durumlara yaptığı olumsuz vurgularla çelişir. İbn Sînâ, uçan adamda nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher olmasının yanında Kaukua'nın düşündüğü anlamda deneyimin fenomenal niteliğini de dikkate almış gözükmez. Çünkü, İbn Sînâ'nın, uçan adamı cevher düalizmine olduğu kadar deneyimin fenomenal özelliğine yönelik bir işaret olarak da dikkate aldığı iddiası, zatî şuurla farkında olunan şeye bedensel ve duysal durumların dâhil olmadığı şeklindeki İbn Sînâcı tezle çelişir. Hasse'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, uçan adam kendi bedeninin varlığını değil, kendi çekirdek varlığı olarak gayrı maddi ve gayrı cismani nefsinin mahiyetini ispatlar. Eğer fenomenal bilinç veya deneyimle, bedene indirgenememekle birlikte beden ve bedensel durumlar aracılığıyla deneyimlenen bir benin birinci şahsa özgü bilinci veya deneyimi kastediliyorsa, İbn Sînâ'nın uçan adamda bizzat işaret etmek istediği gibi sadece fenomenal düzlemde deneyimlen-

34 Kaukua, *Self-Awareness*, 103.

mekle kalmayan aynı zamanda bedensel ve duyuşsal her türlü bileşenle ilişkisinin kesilmiş olduğu varsayılarak doğası ve mahiyeti gereği gayrı maddi ve gayrı cismani olduğu sonucuna varılan bir nefsin ben deneyiminde fenomenallik nasıl görünür olacaktır? İbn Sînâ tekil ve tikellerle ilişkili duyuşsal güçler ile tümellerle ilişkili akli güç arasında iç duyular gibi aracı birtakım güçleri devreye sokarak özellikle soyutlama sürecinin başında nefsin bedenle ve bedensel güçlerle ilişkisini kurmaya çalışır. Bu durum İbn Sînâ'nın uçan adamında herkesin zat olarak kendisine işaret ettiği benin tekil ve tikel bir şey olduğu düşüncesiyle birleşince İbn Sînâ'da fenomenolojik bir ben deneyiminin olduğu izlenimi uyandırır. Fakat İbn Sînâ hem ana uçan adam anlatısında ben olarak şuurunda olduğumuz zatın gayrı maddi ve gayrı cismani nefse tekabül ettiğini düşünür hem de soyutlama sürecinin sonunda bedene ve bedensel durumlara yaptığı vurguyu azaltarak nihai noktada bedeni bir engel olarak görür. Burada işaret edilen sorunun merkezinde İbn Sînâcı nefis teorisinin Aristotelesçi yönüne işaret eden *bedenin yetkinliği olarak nefis* tanımıyla teorinin Platoncu ve Plotinusçu yönünün bir yansıması olan *bedenden ayrı (mufarik) ve bağımsız bir cevher olarak nefis* tanımı arasındaki gerilimli ilişkiler bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın beni bedenden bağımsız gayrı maddi ve gayrı cismani nefse özdeş kılmasıyla ben deneyiminin daha çok beden ve bedensel durumlar aracılığıyla tezahür eden fenomenal yönüne vurgu yapması bir araya gelemeyecek şeyler gibi gözüktür.

Kaukua'nın yorumları, Gazzâlî, Ebü'l-Berekât Bağdâdî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürler tarafından yapılan beden temelli uçan adam eleştirilerini de bir miktar anlamsızlaştırıyor gibidir. İbn Sînâ sonrasında Bağdâdî veya Râzî gibi herhangi bir ismin uçan adamla ilgili eleştirilerinin anlamlı olabilmesi için onların İbn Sînâ'yı gayrı maddi ve gayrı cismani nefsi ben için asıl zemin kabul eden bir filozof olarak yorumlamış olmaları gerekir. İbn Sînâ'nın *nefsin gayrı maddiliğini ve bedenden bağımsızlığını* temellendirme adına *bedene, bedensel ve duyuşsal durumlara* yaptığı olumsuz atıflar ile Râzî'nin *beden, bedensel ve duyuşsal durumlar* lehine, *nefsin gayrı maddiliği ve bedenden bağımsızlığı* şeklindeki İbn Sînâcı düşünceye yaptığı eleştiriler dikkate alındığında, İbn Sînâ ile Râzî'nin *zatî şuurdan veya ben şuurundan* anladıkları şeyin *aynı şey* olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Nitekim Kaukua'nın kendisi de Bağdâdî ve Râzî özelinde İbn Sînâ sonrasında *ben-şuuru* hakkındaki eleştirileri, İbn Sînâ'nın uçan adamında ifade edilen tezlere yönelik bir itiraz olarak görür. Kaukua'nın ben deneyiminin fenomenal yönüyle ilgili vurguları çok önemli olsa da bu vurgunun İbn Sînâ'ya tam olarak atfedilip atfedilemeyeceği şüphelidir. Ayrıca, öznelliğe, ben deneyiminin fenomenal niteliğine, bireyselleşmeyi sağlayan bir şey olarak zatî şuura yapılmak istenen vurguların malzemesi İbn Sînâ'da çokça bulunuyor görünse de İbn Sînâ'nın temel iddiası bu malzemedan Kaukua'nın istediği

sonuçların çıkarılmasını güçleştirir.³⁵ Dolayısıyla eğer zat terimi ben olarak anlaşılırsa uçan adamda ben bilinci vurgusunun da olduğu iddiası ancak lafzi bir çözüm olacak –ki bu durumda da eğer “zat” ile “ben” kastediliyorsa, “ene” ile kastedilen nedir şeklinde başka bir lafzi sorun ortaya çıkacaktır–, İbn Sînâ'da benin doğasının gayrı maddi ve gayrı cismani olmasından kaynaklanan ve kendisinden sonra çeşitli eleştirilere de konu olan sistematik sorun varlığını devam ettirecektir.

O halde uçan adama olabilecek en ontolojik amacı atfetmiş olan İbn Sînâ'nın uçan adamında nefsin sadece mahiyetine değil, kendi varlığına yönelik şuurunun ve dolayısıyla ben bilincinin de içerildiği şeklindeki yorumlar nasıl anlaşılabilir? Muhtemelen buna ancak şöyle bir çözüm bulmak gerekecektir: Ben diye işaret ettiğimiz bir şeyden ve bu şeyin kendine yönelik zatî şuurundan bahsetmesi itibarıyla İbn Sînâ'da nefsin kendi varlığına yönelik bir zatî şuurdan bahsedilebilir. Fakat İbn Sînâ *ben* derken, nefsin bedensel varoluşla birlikteki halini, nefis olması bakımından nefsi, yetkinlik olarak nefsi değil; *nefsin zatını*, *mahiyetini* ve *cevherini* kastetmekte, bedenle ve bedensel parçalarla olan varoluş tarzına *arazî ben* demektedir.³⁶ Eğer *zatî şuur* nefsin kendi zatına yönelik şuurunu anlamında kullanılacaksa, İbn Sînâ'da zatî şuurun olduğundan söz edilebilir. Fakat artık buradaki ben, terimin kendisinden kaynaklanan terminolojik güçlüklerle rağmen zat terimine İbn Sînâ'nın anladığı anlamda bir ben tanımının yüklenmesiyle söz konusu olabilecek bir bendir. Hertogh'un yaptığı yorum da bunu destekler mahiyettedir. Ona göre hem Hasse'nin reddettiği geleneksel tercümelerden hem de düşünce deneyinin yapısından İbn Sînâ'nın nefsi ya da beni tasvir ettiğiyle ilgili sonuçlar çıkarılabilir durumdadır. Hasse özelinde konuşmak gerekirse, İbn Sînâ'da ben şuurunu vurgusunun olmadığına yönelik şüpheli bir okuma, belki mevcut natüralist ya da deneyselci okumalarla daha uyumlu olabilir. Fakat şimdilerde daha az muhtemel gözüktüğü de İbn Sînâ'nın çağındaki metafizik yorum dönemin tarihsel koşullarıyla uyumludur.³⁷ Bu yorum eşliğinde Hasse'nin belki de Latin dünyada uçan adamı alımlayan ve yorumlayan filozoflardan ontolojik boyuta odaklananların uçan adamda ben bilinciyle ilgili vurgulardan ziyade nefsin bedenden bağımsız olduğuna yönelik vurgulara, epistemolojik boyuta odaklananların ise uçan adamda nefsin bedenden bağımsız olduğuna yönelik vurgulardan ziyade ben bilinciyle ilgili vurgulara odaklandıkları

35 İbn Sînâ'da beden ve bedensel durumlar lehine vurgu olarak dikkate alınabilecek unsurların İbn Sînâ'nın genel anlatısı açısından nasıl yorumlanabileceğiyle ilişkili olarak bkz. Tiryaki, “İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde Beden ve Bedensellik”, 383-414.

36 İbn Sînâ, *De Anima*, 256.

37 Hertogh, “İbn Sînâ's Flying Man”, 67-68.

şeklinde bir izlenime sahip olduğunu varsayabiliriz. Hasse bu sebeple İbn Sînâ'nın uçan adamda daha ontolojik amaçlar güttüğünü bu yüzden de uçan adamda ben bilincinin birincil olarak içerilmediğini düşünmüş olabilir. Oysa biraz önce işaret edildiği üzere mevcut ben algımıza uymayacak olsa bile İbn Sînâ'nın kendi ben anlayışında temellenen bir ben bilincinin uçan adamda içerildiğini düşünmek mümkündür.

Uçan adamla ilgili problemlerden üçüncüsü ise uçan adam hikayesinin mantıksal statüsüyle ilgiliydi. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ uçan adamı kurgularken *tevehhüm* kelimesini kullanır. Bu kullanımın bir düşünce deneyi olması itibarıyla uçan adam bağlamında kullanımı, bu çalışmanın konusu bakımından dikkate değerdir. Fakat meselenin İbn Sînâ'da genel olarak düşünce deneylerinin karakteri ve vehim gücünün İbn Sînâ tarafından fizikteki çeşitli düşünce deneylerinde kullanılması ile ilgili daha genel ve bu çalışmanın kapsamını aşan bir yönü de bulunmaktadır.³⁸ Ne var ki İbn Sînâ bir taraftan vehmi bu türden kullanımlarından dolayı olumlarken bir taraftan da karşıtlarını kendi tevehhümlerine güvenmelerinden dolayı eleştirmektedir. Muhtemelen İbn Sînâ bu ikilemden vehim veya tevehhümle kurgulanmış bir düşünce deneyinin daha sonradan hakkında burhan getirilerek temellendirilmesi gerektiği düşüncesiyle kurtulacaktır. Nitekim McGinnis de buna işaret eder ve düşünce deneylerinin argümanın parçası olduğu yerlerde İbn Sînâ'nın sonuçlarını sadece vehim gücünün imkânlarıyla sınırlamadığına işaret eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre vehim gücünde hayal veya tevehhüm edilen ihtimallerden bilfiil var olanlara geçmek isteniyorsa, bir delile ya da vehim gücünün varsaydığı şeyin dünyada bilfiil bir örneğini sağlayan bir şeye sahip olunmalıdır.³⁹ Tam da bu noktada İbn Sînâ'nın vehmin ve tevehhümün imkânlarını kullanarak kurguladığı uçan adamın hatırlatma ve *işaret* kabilinden bir *tembih* olduğuna işaret edip sonrasında nefsin cevherliği için ayrıca deliller getirme gayreti anlamlı hale gelir.⁴⁰ Sonuçta,

38 Bu yön, İbn Sînâ'nın Aristoteles'in *phantasia* ve *nous*un yetersizliğinde hipotez ve varsayımlara başvurarak aşmaya çalıştığı bu sorunu düşünce deneylerinde vehim gücüne ve tevehhüme başvurarak aşmaya çalıştığı şeklindeki iddiayla ilgilidir. Bu meselenin bu çalışma bağlamında bizi ilgilendirmeyen tarihsel detayları için bkz. Taneli Kukkonen, "İbn Sînâ and the Early History of Thought Experiments", *Journal of the History of Philosophy* 52, sy. 3 (2014): 434-54. İbn Sînâ'da vehim gücünün ben bilinci bağlamında kullanımı için ayrıca bkz. López-Farjeat, "Self-Awareness", 134-5.

39 Jon McGinnis, "Experimental Thoughts on Thought Experiments in Medieval Islam", *The Routledge Companion to Thought Experiments*, ed. Michael T. Stuart, Yiftach Fehige ve James Robert Brown (Oxon, New York: Routledge, 2018), 80.

40 Uçan adamın gerçek bir mantıksal argüman olup olmadığıyla ilgili görüşler için ayrıca bkz. Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context", 391; Hasse, *Avicenna's De Anima*, 86-87; McGinnis, "Experimental Thoughts", 81. Uçan adam düşünce deneyinin mantıksal analizi için bkz. Hertogh, "İbn Sînâ's Flying Man", 55-64.

İbn Sînâ'nın kendisi zatî şuur bağlamında dile getirdiği uçan adamın mantıksal bir argüman olmadığı noktasında oldukça açıktır. Bu durum, uçan adam düşünce deneyine saf mantıksal bir argüman olarak bakıp bu tutumdan hareketle İbn Sînâ'ya yöneltilebilecek eleştirileri anlamsız kılar.

İbn Sînâ Sonrası Süreçte Uçan Adam

Râzî, İbn Sînâ'nın uçan adamına ilişkin farklı yorum ve eleştirilerin olduğu bir dönemde yaşamış bir düşünürdür. Bu sebeple Râzî'nin uçan adamla ilgili görüşlerine ve nasıl bir ben veya ben şuuru anlayışına sahip olduğuna ilişkin değerlendirmelere geçmeden önce, Râzî öncesi bazı düşünürlerin uçan adam yorumlarına ve bu yorumların İbn Sînâ'nın uçan adam yorumunda dile gelen ben anlayışından farklı istikametlerde gösterdiği bazı değişim ve dönüşümlere kısaca işaret edilecektir.

İbn Sînâ sonrasında uçan adamla ve dolayısıyla benle ilgili farklı eleştiri ve yorumların çoğunluğu bazı istisnalar hariç kelâmcılar tarafından dile getirilmiştir. Aslında İbn Sînâ kendisinin ve kendisi gibi düşünen kimselerin ben anlayışına karşı bir tutum takınanların daha çok kelâmcılar olduğunu fark etmiş ve buna bizzat işaret etmiştir. İbn Sînâ, *Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika* başlığını taşıyan kısa bir risalesine şöyle başlar:

Deriz ki: Nefsten kastedilen, herkesin “ben” sözüyle işaret ettiği şeydir. Bilginler bu lafızla işaret edilen şeyin görülüp algılanan (*mahsûs*) bu beden mi, yoksa ondan başka bir şey mi olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. İlk olarak çoğu insan ve pek çok kelâmcı insanın o beden olduğunu, herkesin “ben” sözüyle ona [bedene] işaret ettiğini zannetmişlerdir. Bu, açıklayacağımız üzere yanlış bir zandır. [İnsanın] bu algılanan bedenden başka bir şey olduğu görüşünde olanlar ise ihtilaf etmişlerdir: Bazı kimseler insanın cisim de cismani de olmadığını, aksine onun bu kalıba feyezana eden, onu diriltene, marifet ve bilgilerin kazanılmasında onu alet edinen ruhani bir cevher olduğunu söylemişlerdir. Öyle ki nihayetinde insanın cevheri o marifet ve bilgilerle yetkinleşir ve rabbini tanır (*arif*) ve onun bildiklerinin hakikatlerini bilir hale gelir. Bununla efendisine dönmeye istidatlı hale gelir, sonu olmayan mutlulukta onun meleklerinden biri olur. Bu, metafizikçi filozofların (*el-hukemâü'l-ilâhiyyûn*) ve rabbani bilginlerin görüşüdür. Riyazet erbabı ve mükâşefe ashâbı bir grup da bu konuda onlara katılmıştır. Zira onlar bedenlerinden soyunup ilahî nurlarla ittisal ettiklerinde nefslerinin cevherlerini müşahade etmişlerdir. Bizim, araştırma (*bahs*) ve inceleme (*nazar*) açısından bu görüşün doğruluğuna ilişkin burhanlarımız vardır.⁴¹

41 İbn Sînâ, “Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika”, *Ahvalü'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd Ehvânî (Kahire: Matbatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952), 183.

Kelâmcıların insan ve ben anlayışları gerçekten de İbn Sînâ'nın burada işaret ettiği şekildedir. Hem Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî kelâmcılar hem de Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi Eş'arî kelâmcılar bireysel varoluşumuzun kesin bilgisine sahip olduğumuzu ve bireysel varoluşumuza ilişkin bu idrakin zorunlu idrakler arasında olduğunu düşünürler. Dolayısıyla İbn Sînâ ile kelâmcılar arasındaki karşıtlık her iki grubun da bu konuda hemfikir olmasından dolayı kendi varoluşumuzun kesin bilgisine sahip olmamızla ilgili değildir. İbn Sînâ ile kelâmcılar arasındaki karşıtlık zatın veya birinci kişi zahirinde ifade edilen benin doğasıyla ilgilidir. Bu nedenle bu konudaki temel problem, ben denilen şeyin İbn Sînâ'nın savunduğu gibi gayri maddi ve gayri cismani nâtık nefis mi yoksa kelâmcıların savunduğu gibi maddi bir varlık mı olduğudur. İbn Sînâ aynı doğrultuda büyük oranda Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşünü andıran ve hayatla nefis ve bedenin birleşiminin kastedildiği geleneksel İslami doktrinle de karşıtlık içindedir.⁴²

Bu noktada yukarıdaki alıntıda İbn Sînâ'nın birbirinin karşısında konumlandığı iki görüş doğrultusunda, Sühreverdî ve İbn Kemmûne gibi isimleri İbn Sînâ'nın işaret ettiği ikinci grup düşünürler hattında; Gazzâlî, Bağdâdî ve Fahreddin Râzî gibi isimleri ise uçan adamla ilgili eleştirileri olan ve İbn Sînâ'nın "beni ve insanı bedenden ibaret görenler" şeklindeki suçlamasına muhatap olan düşünürler hattında değerlendirebiliriz. Gazzâlî, filozofların nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu şeklindeki görüşlerine dinî gerekçelerden çok felsefi ve akli gerekçelerle karşı çıkar.⁴³ Onun, uçan adamla irtibatlandırabileceğimiz, insanın kendi varlığından habersiz olmayıp böyle bir varlığın farkında olduğuna yönelik görüşleri ise, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğuna yönelik delillerinin zikredilmesi esnasında altıncı delilde yer alır. Aslında Gazzâlî'nin insanın kendine ilişkin böyle bir idrakin varlığıyla ilgili bir sorunu yoktur. Zira o da insanın şuurunda olduğu nefsin hüviyete tekabül ettiğini düşünür. Fakat Gazzâlî, insan bedeninin ve cisminin de insanın kendi varlığına ilişkin şuuruna dâhil olduğunu söyleyerek filo-

42 Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context", 384. Marmura'nın da işaret ettiği üzere atomcu görüşü savunan kelâmcıların büyük oranda insan ve nefis-beden ilişkisine dair anlayışlarında materyalist bir tutumu benimsemeleri bakımından buradaki iki ilginç istisnai örnek Muammer (ö. 215/830) ve Nazzâm'dır (ö. 231/845). Muammer atomculuğu reddetmediği halde insani nefsin gayri maddi ve ruhani bir atom olduğunu söylerken, Nazzâm atomculuğu reddettiği halde nefsin beden boyunca yayılan ve bedene hayat veren latif maddi bir cevher olduğunu iddia etmiştir. Râzî'nin nefisle ilgili görüşlerinin de arka planını teşkil etmesi bakımından özellikle ilk dönem kelâmcılarının insan, nefis ve beden hakkındaki görüşlerine dair önemli bir değerlendirme için ayrıca bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti", 149-52.

43 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. ve thk. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 181.

zofların görüşüne itiraz eder ve insanın kendisini bedene ait görmesinin kaçınılmaz olduğunu iddia eder.⁴⁴ Ebü'l-Berekât Bağdâdî ise, öncelikle *düalist psikolojinin gayrı maddi cevheri ile insanın sürekli olarak şuurunda olduğu benin kendinde açıklığı arasında ilişki* kuran Messâî iddiayı sorun olarak görür. Bağdâdî'ye göre sıradan bir insan kendisini *bedenin maddileşmiş formu olarak hilomorfik nefis teorisine ya da beden aracılığıyla eylemde bulunan, fakat bedende mevcut olmayan bağımsız bir varlık olarak düalist nefis kavrayışına* zorunlu olarak bağlı hissetmez. Bağdâdî açısından önemli olan, *nefs teriminin kullanımının konuşan kişinin kendi bireysel varoluşuna, yani kendisinin bir birey (hüviyet) olarak mevcut olduğuna ilişkin idrakine* işaret etmesidir. Kaukua'ya göre Bağdâdî'nin eleştirisinin amacı, İbn Sînâ'nın başvurduğu zatî şuur olgusunun benin gerçek metafiziksel yeri ya da kategorisi hakkındaki sorun bağlamında yeterli derecede ikna edici olmadığına işaret etmektir.⁴⁵ Sühreverdî de süreç içinde İbn Sînâ'nın zatî şuuru insani cevherin varoluşu olarak gören metafiziksel açıklamasından ayrılmış ve zatî şuuru daha temelli metafiziksel terimlerden ziyade fenomenolojik terimlerle açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca Sühreverdî'nin yorumunda zatî şuur psikolojik bir delil olma vasfından daha da öteye geçerek aynı zamanda *huzur olarak bilgi ve zuhur olarak varlık* kavrayışlarının oldukça belirgin olduğu İshrâkî bilgi ve varlık teorisinin merkezî bir bağlamına yerleştirilmiştir. Neticede İbn Sînâ'da psikolojik bir ilginin konusu olan zatî şuur, Sühreverdî ile birlikte epistemolojinin ve metafiziğin omurgası olmuş ve diğer şeylerin kendisinden hareketle açıklandığı bir temel hâline gelmiştir.⁴⁶ İbn Kemmûne ise, uçan adamı *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu't-Telvîhât* ve *el-Cedîd fi'l-hikme*'de inceler. İbn Kemmûne *Şerhu'l-İşârât*'ta uçan adamla ilgili asıl anlatıyı esas kabul ederken, *Şerhu't-Telvîhât*'ta *el-Mübâhasât*'ı da dikkate alır ve süreç içinde uçan adamla ilgili olarak her ikisi de farklı amaçlar taşıyan iki farklı tutum benimser. Buna göre *Şerhu'l-İşârât*'ta zatî şuurun kendinde açık olma yönü öne çıkarken, *Şerhu't-Telvîhât*'ta uçan adamın mantıksal yapısıyla ilgili İbn Kemmûne'ye özgü yorumlar dikkat çeker. Uçan adamın yorumlanmasındaki ilkelerden biri olan *bilinenin bilinmeyenden farklı olduğu* önermesinde İbn Sînâ ile aynı düşünen İbn Kemmûne bunun nefis ile bedenın doğasının farklı olduğunu göstermek için yeterli olduğunu düşünür. Yine uçan adamın sonucunun nefsimizin kendi dışındaki her şeyden habersiz olduğu önermesine dayandığı noktasında da her iki düşünür aynı kanaattedirler. İbn

44 Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 191-2.

45 Kaukua, *Self-Awareness*, 115-6.

46 Sühreverdî'nin uçan adam ve nefsin kendi mahiyetine yönelik idrakiyle ilgili görüşlerine, bunların İbn Sînâ ile ilişkilerine dair detaylı analizler için bkz. R. D. Marcotte, "Irja' ilâ nafsika: Suhrawardî's Apperception of the Self in Light of Avicenna", *Transcendent Philosophy* 5, sy. 1 (2004): 4-5, 7, 9-10, 17; Kaukua, *Self-Awareness*, 10, 104-14, 124-34 vd.

Kemmûne'nin İbn Sînâ'yla farklı düşündüğü konulardan birisi, zâtî şuura yönelik idrakin kendilerine bağlı olarak gerçekleşeceği önermelerin niceliği konusudur. İbn Sînâ söz konusu önermelerin tikel olduğunu düşünürken, İbn Kemmûne onların tümel önermeler olduğunu iddia eder. Son olarak uçan adamın kapsamıyla ilgili olarak da İbn Sînâ ile İbn Kemmûne arasında bir farklılık dikkat çeker. İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telviḥāt*'ta uçan adamın nefsin gayrı maddi bir cevher olduğunu temellendirmek için yeterli olduğunu iddia etmişken, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.⁴⁷ Ne var ki, uçan adam bağlamında Fahreddin Râzî'nin eleştirilerinin dönemsel arka planını tespit etmekle sınırlı amaç, buradaki isimlerin uçan adamla ilgili görüşlerinin detaylı analizini hem bu çalışmanın hem de bu kısmın kapsamı dışında bırakır.

Fahreddin Râzî'nin Uçan Adam Eleştirisi ve *Ben Şuuru* Yorumu

Bu kısımda Fahreddin Râzî'nin uçan adam bağlamındaki görüşleri, Râzî'nin nefisle ilgili temel meselelerde İbn Sînâ'dan ayrıldığı noktalarla irtibatlandırılarak değerlendirilecek ve onun İbn Sînâ'dan farklı bir ben veya ben şuuru anlayışına sahip olup olmadığı tartışılacaktır. Filozoflardaki güçler (*kuvveler*) anlatısından farklı olarak *kudret* üzerinden bir anlatı geliştiren Râzî özelinde kelâmcılar ile filozoflar arasında nefis teorisiyle ilişkili çok temel bazı farklar bulunmaktadır.⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*'de nefisle ilgili görüşleri genel olarak sınıflandırmış ve kendisinin de dâhil olduğu kelâmcıların nefisle ilgili ana tutumlarına işaret etmiştir. Buna göre bu görüşler ilk olarak üçe ayrılır:

(1) İnsanın cisim olduğunu söyleyen ilk gruptaki kimseler bu cismin beden olduğunu söyleyenler ile bu bedene kenetlenmiş bir cisim olduğunu söyleyenler olarak iki alt gruba daha ayrılır. Kelâmcıların da dâhil olduğu ilk alt grup insan nefsinin belirli bir bedenden ve özel yapıdan (*el-heykelü'l-mahsûs*) ibaret olarak görürler. İkinci alt gruptaki kimseler ise insanın bu bedene kenetlenmiş veya bu beden içinde mevcut özel bir cisimden ibaret olduğunu savunurlar ve bu cismin dört salgı, kan, latif bir kan, ruh, kalpteki bölünmez bir parça, mahiyet bakımından cisimden farklı, kendisinden organların oluştuğu, nurani, ulvi, hafif, zâtî gereği canlı, hare-

47 Lukas Muehlethaler, "İbn Kammuṇa (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishārāt* and al-Suhrawardī's *Talwihāt*" *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann (Turnhout: Brepols, 2009), 183, 202-3.

48 Kelâmcıların bir nefis teorisi olup olmadığı etrafında yapılan bazı tartışmalar açısından da önemli olan bu mesele hakkında, yakın tarihlerde yapılmış ve oldukça verimli olmakla birlikte bu çalışmanın kapsamını aşan mukayeseler için bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 153-6.

ketli, organların cevherlerinde yayılan bir cisim, insan hayatının başından sonuna kadar kalıcı olan ve değişimden, dönüşümden korunan asli parçalar veya atomlar ve asli birtakım organlardan hangisi olduğu noktasında çeşitli alt gruplara ayrılırlar. İnsanın mizaç olduğunu kabul edenler ile insanı olduğu ilk maddeye atıfla açıklayanlar da yine bu ilk grup içinde değerlendirilir.

(2) Bu grupta ise insanın bir cisme hulul etmiş bir arazdan ibaret olduğunu söyleyen ve Râzî'nin akıllı hiçbir kimsenin benimsemeyeceğini söylediği görüşü savunanlar yer alır.

(3) Râzî son olarak ise insanın mücerret bir cevherden ibaret olduğunu, hiçbir mekanda yerleşik (*mütehayyiz*) olmadığını söyleyen kimseleri zikreder. Râzî metafizikçi filozofların çoğunu, dinlerin öğretilerini, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnetten bazı kimseleri ve muhakkik sûfîlerin çoğunu bu görüşü savunan kimseler olarak görür.⁴⁹

Râzî'nin burada tasvir ettiği tutumlardan hangisini benimsediğiyle ilgili olarak akla gelebilecek ilk ihtimal, kelâmcılara nispet ettiği insani nefsin belirli bir bedenden ve özel yapıdan ibaret olduğu şeklindeki görüş gibi gözüktür. Fakat Marmura, Râzî'nin sadece gayrı maddi zat ya da ben şeklindeki İbn Sînâci doktrini değil, aynı zamanda İslam kelâmındaki farklı okullar tarafından benimsenen iki doktrini de reddettiğini söylemektedir. Bunlardan birisi, Râzî'nin ifade ettiği gibi, Mu'tezile'nin çoğu tarafından benimsenen ve zatı ya da beni fiziksel bedenle ya da yapıyla (*heykel*) özdeşleştiren görüştür. İkincisi ise, Râzî'nin de takipçisi çoğu Eş'arî tarafından benimsenen zat ya da benin fiziksel beden olmasa da kendisinde mevcut olan bir araz olarak "hayat" sahibi "bedensel" bir şey olduğu görüşüdür. Râzî'nin Grek filozoflarına atfettiği diğer maddi nefis teorilerini reddederek benimsediği görüş ise, yaşayan maddi bir cevher, yani beden boyunca yayılmış, bedeni canlandıran bir şey olarak nefis doktrini.⁵⁰ Fakat uçan adamla ilgili görüşleri bağlamında ileride de işaret edileceği üzere Râzî insanın kendi zatı olarak şuurunda olduğu şeyin cisim de olmadığını söylemektedir.⁵¹ Bu noktada nefsi veya zatı İbn Sînâ'da olduğu gibi gayrı maddi

49 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1999), VII, 35-8.

50 Marmura, "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critique", 630-1. Râzî özelinde kelâmcıların nefisle ilgili konularda İbn Sînâci psikolojiyi kullanımlarına ve entelektüalist Yeni Platonculuk karşısında takındıkları farklı tutumlara dair vurgular için ayrıca bkz. Kaukua ve Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness", 113-5.

51 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005), 208-9.

ve gayrı cismani bir cevher olarak düşünmek istemeyen fakat zat ya da beni fiziksel bedenle özdeşleştiren doktrinleri reddetmek için İbn Sînâcî argümanları kullanan Râzî'nin, nefsi fiziksel beden olarak kabul etmeyen fakat nefsin bedensel bir şey olduğunu düşünen diğer Eş'arilerden nasıl farklılaştığı şeklinde ifade edilebilecek bu çalışmanın kapsamı dışında kalan bir soruya işaret edilmelidir. Fakat bir Eş'arî kelâmcısı olarak Râzî'nin İbn Sînâ'yla asıl sorunu, zata ya da bene yönelik şuurun kendine açık ya da evveli olmasıyla veya bu şuurun sürekliliğiyle ilişkili değil, İbn Sînâ'nın nefsi gayrı maddi olarak düşünmesiyle ilişkilidir. Râzî'ye göre nefsin mahiyetinin cisim mi soyut bir cevher mi olduğu hususu, İbn Sînâ'nın zâtî şuur olarak bahsettiği ilk seviyedeki ben şuurundan başka ve ondan çıkarılamayacak bir şey olup Râzî açısından burhanla araştırılabilecek kısma tekabül eder. Fakat Râzî nefsin mahiyeti ve hakikati hakkında nihai bir görüş belirtmekten de kaçınır. Zira nefis hakkındaki araştırmanın zorluğuna dikkat çeken fakat bununla birlikte insanın en iyi bilebileceği şeyin bizzat kendisi olduğunu düşünen Râzî, insanın hakikatının ben denilen özelleşmiş zat (*zât-ı mahsûsa*) olduğunu ve bu şeyin *hakikat* veya *mahiyet*inin bilinmeyeceğini ancak *fiil* ve *eser*lerinden bilinebileceğini iddia etmektedir. Râzî'ye göre insan için mümkün olan şey, kendi hüviyetimize ve zatımıza özgü bir farkındalıktır (*eş-şuûr bi'l-hüviyye*). Bu farkındalık bize bedenden ayrı bir zatın olduğuna yönelik varlık bilgisini verse de bundan hareketle nefsin veya zatın mücerret olduğu bilgisini, yani mahiyet bilgisini elde etmek mümkün değildir.⁵²

Buraya kadar zikredilenler nefis, zat ya da ben denilen ve insanın hakikatini oluşturan temel şeyin tam anlamıyla duyulur maddi bir cevher veya cisim olduğunu da gayrı maddi ve gayrı cismani mücerret bir cevher olduğunu da reddeden Râzî'nin çelişkili bir tutuma sahip olduğu izlenimi uyandıracak niteliktedir. Bununla birlikte bu çalışmanın sınırlarını aşan bu problemle ilgili şimdilik son olarak şuna işaret etmek mümkündür. Zihin-beden ilişkisi tartışmalarında sadece en başta ya da sonrasında sürekli olarak tanrısal müdahaleye imkân tanıyan önceden kurulmuş ezeli ahenk, vesilecilik veya okasyonizm gibi yaklaşımları andıran teolojik perspektifi en azından bu tartışma bağlamında bir süreliğine dışarıda bırakacak olursak Râzî, nefsin doğasına veya mahiyetine yönelik tartışmayı doğru bulmayan ve buna ilişkin nihai yargıyı mümkün görmeyen yönüyle çağdaş dönemde *nötr monizm*, *tarafsız tekçilik* ve *çifte görünüş teorisi* gibi isimlerle anılan yaklaşımı andıran bir tutum benimsemiş gözükmektedir. Esas itibariyle monist bir tutumu benimseyen bu yak-

52 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 144-8, 190. Buradan hareketle ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXI (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 39.

laşımına göre zihin ve beden özü itibarıyla ne zihinsel ne de maddi olan tek bir temel cevherin birbiriyle bağlantılı iki yönüdür. Bu teori ezeli ahenk ve okasyonalist teoriler gibi zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki doğrudan ilişkileri reddeder; fakat bu iki teoriden farklı olarak zihinsel-fiziksel bağlantıları açıklamak için Tanrı'nın nedensel eylemine başvuramaz. Gözlemlenen bağlantılar, tek bir temel gerçekliğin iki farklı yönü olmalarından dolayı vardır.⁵³

Râzî'nin bu çalışmanın doğrudan konusu olmamakla birlikte zemin olarak kabul edilen nefse ilgili temel görüşlerine kısaca işaret ettikten sonra şimdi Râzî'nin uçan adam ve ben şuuruyla ilgili yorumlarına geçebiliriz. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın uçan adamla ilgili görüşleri üç problem üzerinden incelenmişti. Buna göre Fahreddin Râzî'nin uçan adam özelinde İbn Sînâ'nın nefs teorisiyle ilgili eleştirilerini de söz konusu üç probleme karşılık gelecek şekilde değerlendirebiliriz:

(1) Râzî'nin zattan ne anladığı veya uçan adamın neyi ispatladığı sorusuna nasıl cevap verdiğiyle ilgili problem.

(2) Râzî'nin hem uçan adamda ifade edilen düşüncüyü hem de buna yönelik eleştirileri hangi temel tez, iddia ya da amaçlar bağlamında değerlendirdiğiyle ilgili problem.

(3) Râzî'nin uçan adam düşünce deneyinin mantıksal statüsüyle ilişkili olarak yaptığı değerlendirmelerle ilgili problem.

Aslında Râzî söz konusu olduğunda uçan adamdaki zatın nasıl anlaşılacağı meselesi şeklindeki ilk problemle, Râzî'nin uçan adamda ifade edilen düşüncüyü ve buna yönelik eleştirileri hangi temel tez, iddia ya da amaçlar bağlamında değerlendirdiği şeklindeki ikinci problem, iç içe geçmiş bir görünüm arz eder. Fakat yine de Râzî'nin bu meseledeki tutumunu ilk problemi önceleyerek incelemeye başlayabiliriz.

Râzî'nin uçan adamla ilgili değerlendirmelerine ilk olarak *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de rastlarız. Râzî burada herkesin kendisi olan bir nefsin varlığını bildiğini, fakat tartışmanın bu özel (*mahsûs*) şeyin ne olduğu hakkında olduğunu ifade eder. Bu noktadan sonra bazı kimselerin kendimiz veya benimiz olarak bildiğimiz bu özel şeyin *görülür özel yapı* olduğu görüşünü benimsediklerini söyler ve bu görüşün bozukluğunu gösteren üç argüman sıralar. Râzî'nin burada zikrettiği ve bedensel dışsal yapının kendimiz veya benimiz olmadığı noktasında başvurduğu ilk argüman uçan adam olarak bilinen örnektir. Ne var ki Râzî'ye göre uçan adam olarak bilinen

53 Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind* (Colorado: Westview Press, 2011), 96.

bu ilk argüman da dâhil olmak üzere burada zikredilen argümanların hiçbirisi insani nefsin gayrı cismani olmasını gerektirmez. Çünkü hayvanlar da kendilerine özgü (*mahsûs*) hüviyetlerini idrak ederler. Bunun ilk gerekçesi, onların tümelleri akletmemesi, ikinci gerekçesi ise hayvanların da kendinde acı olsa bile başkaları için söz konusu olan acıdan kaçmayıp kendileri için söz konusu olan acıdan kaçmalarıdır. Oysa İbn Sînâ'da hayvanların da kendi zatlarına yönelik şuurlarının olduğundan söz edildiği halde, onların nefslerinin gayrı maddi ve gayrı cismani olduğu söylenmez. Dolayısıyla Râzî'ye göre uçan adamla ilgili ilk argümanın delalet ettiği bir şey varsa bu ancak insanın hüviyetinin bu duyulur (*mahsûs*) yapıdan ve cisimden başka bir şey olduğudur. Fakat bu hüviyetin bu cisimlerle ilişkili olup olmadığı veya o cisimlerden başka bir şey olup olmadığı meselesi başka bir şey olup daha ileri incelemelere ihtiyaç duyan bir meseledir.⁵⁴ Netice itibarıyla Râzî burada ilk olarak filozofların insani nefsin gayrı cismani olduğu şeklindeki iddialarına, ikinci olarak da zatı, beni ve insani hüviyeti algılanır cisimle, bünyeyle veya yapıyla ilişkilendirenlere itiraz eder. Burada dikkat çeken başka bir nokta, Râzî'nin *hüviyet* kavramını kullanmasıdır. Râzî'nin, filozofların ne ise o olması açısından mahiyetini tespit etme gayreti içinde oldukları *nefs* ile harici varlık anlamındaki *hüviyeti* birbirinden ayrı bir şekilde kullandığı anlaşılmaktadır. Râzî ilksel bir şuurla şuurlunda olduğumuz ve *nefs* diye bilinen bir şeyin haricteki varlığı anlamına gelebilecek *hüviyeti* kabul etse de zata yönelik şuurdan hareketle *ben* denilen şeyin haricte tahakkuk etmiş bu hüviyetin ötesinde gayrı cismani bir şey olduğu düşüncesine geçilmesine itiraz eder. Dolayısıyla Râzî'nin *zâtî şuurda* geçen *zattan* filozofların dilinde bir şeyin ne ise o olmasını sağlayan şey anlamındaki *mahiyeti* değil, beni veya harici varlıkta tahakkuk eden *hüviyeti* adladığını söyleyebiliriz. Bu durumda uçan adam İbn Sînâ'nın yaptığı gibi *nefsin zatı*, *cevheri* veya *mahiyeti* olarak *gayrı maddi* ve *gayrı cismani nefis* anlayışı için kullanıldığında Râzî için eleştiri konusu olabilirken, *mahiyet* için değil

54 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, II (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), 238-9. Burayla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Marmura, "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critique", 631-3. Râzî'nin ben diyerek işaret edilen şeyin *duyulur bedensel dış yapıdan, heykelden, dışsal ve içsel bedensel parçalardan* başka bir şey olduğuna yönelik ifadeleri için ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*, nşr. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî (Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985), 27, 38, 35, 40 [Bundan sonra *en-Nefs*]. Râzî bu kısımlarda duyulur bedenin veya bedensel dışsal parçaların ben diye işaret edilen şey olmadığına yönelik akli ve nakli deliller getirir de bunun İbn Sînâ'nın ben diye işaret ettiğimiz şeyin gayrı maddi ve gayrı cismani nefis olduğuna yönelik görüşlerini haklı çıkarmadığı, Râzî'nin bu kısımda özellikle vurguladığı husustan çıkarılabilir: "Nasıl ki cisimden [bedenden] gafil olduğumuz esnada özel zatlarımızı biliyorsak aynı şekilde nefsin mahiyetini ve cisim de cismani de olmayan bir şekilde mevcut olmayı gözümüzde canlandırmaktan veya tahayyül etmekten gafil olduğumuz durumlarda da özel zatlarımızı bilebiliriz." er-Râzî, *en-Nefs*, 35.

de *ben* veya *hüviyet* için kullanıldığında kabul edilebilir olur. İbn Sînâ, uçan adamın şuurunda olduğu zatı nefsin mahiyeti olarak anlamış ve nefsin mahiyeti ile benin aynı şeye gönderme yaptığı gibi bir sonuca varmıştır. Buna karşılık Râzî ise, uçan adamın şuuruna olduğu zatı nefsin mahiyeti olarak görmekten kaçınarak uçan adamın herkesin şuurunda olduğu bir ben veya hüviyetin varlığına yönelik bir işaret olarak görülebilmesine açık kapı bırakmıştır.

Râzî Şerhu'l-İşârât'ta ise filozofların, her birimizin zatına ve nefsine işaret ederek ben dediği şeyin cisim ya da cisme hulul etmiş bir şey olmadığı şeklindeki iddialarına yönelik delilleri değerlendirir. Râzî'nin ifadeleriyle filozofların iddiası şöyle bir delille temellendirilebilir: 1. Her insana özgü zat, insanın organlarından herhangi biri bilinmeksizin de bilinebilir. 2. Bu da insana özgü zatın organlarından başka bir şey olmasını gerektirir. Râzî'ye göre delilin ilk kısmı da iki şekilde açıklanabilir: 1a. İnsanın kendine özgü zatından gafil olmasının imkânsızlığı iddia edilir ve ispatlanmak istenen şey bunun üzerine bina edilir. 1b. İnsanın kendine özgü zatını bütün organlarından gafil olduğu bir anda da idrak ettiği açıklanır. Râzî'ye göre birincisi burada ulaşılmak istenen asıl sonuçtur. Yani önce insanın kendine özgü zatından gafil olmasının imkânsızlığı dile getirilecek, sonra bu meselede açıklanmak istenen maksat yani her insana özgü zatın insanın organlarından herhangi biri bilinmeksizin de bilinebileceği bir önceki açıklamanın üzerine bina edilecektir. Râzî bu noktada İbn Sînâ'nın uçan adamda dile getirdiği varsayımı, ispatlanmak istenilen delilin yani *insanın kendine özgü zatından gafil olmasının imkânsızlığına yönelik delilin* mukaddimesi haline getirir ve insanın kavrayışta dört farklı mertebesi olduğundan bahseder: 1. Sağlıklı bir mizaca sahip olup duyulur şeyleri algılamak ve bilmek. 2. Anlayışın (*fehmi*) ve dış duyuların sağlıklı bir şekilde devrede olmadığı uyku hali. 3. Sarhoşluk hali. Kavrayış, sarhoşluk halinde bir önceki mertebe olan uyku halinde olduğundan daha fazla bozulmuştur. Çünkü uyku halinde iç duyular iptal olmamışken sarhoşluk halinde iç duyular da bozulmuştur. 4. İnsanın parçalarının bitişik olmadığının ve organlarının birbiriyle temas etmediğinin, bunun aksine insanın bir anlığına bütün her şeyden ayrılmış ve mutlak havada asılı kalmış olduğunun varsayıldığı durum. Zira bu halde insanın kendisi dışındaki herhangi bir şeye yönelik bir şuru olmaz. Râzî bunun ardından İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunda varsaydığı durumları ve bunların gerekçelerini sıralar. Buna göre bu düşünce deneyinde (1) insanın parçalarının bitişik olmaması, (2) insanın organlarının birbirine dokunmuyor olması, (3) insanın havada asılı olma durumu ve son olarak (4) havanın sıcaklık, soğukluk gibi niteliklerden yoksun mutlak bir hava olması varsayılmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre insan bu koşulların tam olarak sağlan-

dığı hiçbir durumda zatına özgü şuurdan asla gafil kalmaz.⁵⁵ Anlaşıldığı kadarıyla bütün bu koşullar tek bir amacı gerçekleştirmeye indirgenebilir durumdadır: Başka her şeyden bağımsız olarak zata özgü bir şuurun iddia edilebilmesi için zat dışındaki herhangi bir şeye yönelik bir şuurun gerçekleşmediği bir durum varsayılmalıdır. İbn Sînâ'nın bütün amacı, insanın kendi nefsi dışındaki bütün şeylere ilişkin şuurunun olmadığı bir durumda kendi zatına ilişkin bir şuurun mutlaka var olduğunu açıklamaya yöneliktir.

Râzî, İbn Sînâ'nın amacını bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu meseleyle ilgili eleştiri ve tekliflerine geçer. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın burada tam olarak netleştirmede iki durum vardır. 1. İbn Sînâ bu önermenin yani *insanın kendine özgü zatından gafil olmadığı* önermesinin evveli olup olmadığını veya delile muhtaç olup olmadığını açıklamamış, delile muhtaç olması durumunda da buna bir delil getirmemiştir. 2. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın açıklamadığı diğer şey ise, *insanın zatına yönelik şuurdan gafil olmasa da böyle bir şuurdan gafil olmasının mümkün olup olmadığıdır*. Râzî ilk önermenin evveli olmadığını iddia eder. Çünkü, bu önermenin "Bütün parçadan büyüktür" şeklindeki önerme ile aynı açıklıkta olmadığı hatta bu önermenin şüpheli olduğu görülür. O halde bu önerme hakkında bir delil getirilmesi gerekir. Râzî'ye göre nefsin zatını idrak etmemesinin imkânsız olduğuna delalet her şey, nefsin zatını kesinlikle ve sürekli olarak idrak ettiğine de delalet eder. Fakat nefsin zatını kesinlikle ve sürekli olarak idrak ettiğine delalet eden her şey nefsin zatını idrak etmemesinin imkânsız olduğuna delalet ediyor değildir. Dolayısıyla Râzî'ye göre burada iki şeye delil getirilmelidir: 1. Nefsin kesinlikle ve sürekli olarak zatını idrak edeceğine dair delil. 2. İnsanın zatını idrakten gafil olmasının imkânsızlığına dair delil. Râzî bu konuda getirilebilecek delillerden ilkinin insanlar kadar diğer canlıların zatlarına ilişkin şuuruları için de geçerli olması gerektiğini, ikincisinin ise insana özgü olduğunu düşünür.⁵⁶

Râzî'nin uçan adamla ilgili görüşleri açısından burada söylenenlerden hareketle vurgulanması gereken bazı önemli noktalar vardır. Râzî bu mesele hakkında getirilebilecek iki delil diyerek zikrettiği her iki delili de yeterli görmez ve ilkinin daha zayıf bulur. Fakat buna rağmen burada dile getirilenler Râzî'nin temel görüşlerini yansıtan düşüncelerdir. Râzî'nin İbn Sînâ ile olan tartışması *zâtî şuurun kesinliği ve sürekliliği* noktasında değil, *bu şuurun nesnesi olan zatın doğasıyla* ilgilidir. Soru, *söz konusu zat ya da benin maddi mi gayri maddi mi olduğu* şeklindedir. İleride de görüle-

55 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 202-3.

56 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 203-5.

ceği üzere Râzî, *zat* ya da *ben* denilen şeyin bedenden ya da bedensel organlardan başka bir şey olduğu noktasında İbn Sînâ ile aynı düşünüyor gözükür.⁵⁷ Gerçekten de Râzî, İbn Sînâ'nın uçan adamını eleştirirken *zat* veya *ben* dediğimiz şey ile duyulur veya algılanır bedeninin veya iç ya da dış bedensel organların kastedildiğini söylemek istemez. Fakat tıpkı *el-Mebâhis*'te vurgulandığı üzere *zata* ya da *bene* yönelik şuurun kesinliği ve sürekliliğinden *zat* ya da *benin* gayrı maddi olduğu sonucu çıkmaz. Maddi şeyler mahiyetleri itibarıyla farklılaşır ve birbirine indirgenemezler.⁵⁸ Bizzat İbn Sînâ'nın *zatî şuur* kavramında da görüldüğü üzere Râzî de tartışmayı *nefs* üzerinden değil *zat* üzerinden yürütüyor görünür. Dolayısıyla Râzî'nin takibinden de anlaşıldığı üzere, buradaki tartışmanın *nefsle zatı eşitleyerek nefsin maddiliği ya da gayrı maddiliği* üzerinden değil *zatin maddiliği ya da gayrı maddiliği* üzerinden yürütülmesi gerekir. Eğer *nefsle zat* İbn Sînâ'nın yaptığı gibi eşitlenerek aynı anlamda kullanılacaksa *nefsin* gayrı maddi ve gayrı cismani olduğu görüşü dışarıda bırakılmalıdır. Oysa İbn Sînâ zattan bahsetmekte fakat *zatı* ya da *beni* en temelde gayrı maddi *nefsle* eşitlemekte, *ben-lik* ve *zat olma* ona göre duyuşal bileşenlerde değil, gayrı maddi ve gayrı cismani *nefsle* gerçekleşmektedir. Bu çalışmanın pozisyonu açısından İbn Sînâcı anlamda gayrı maddi ve gayrı cismani *nefsin zat* veya *benle* eşitlenmesi, Râzî'nin eleştirilerinin asıl yöneldiği şey olması bakımından önemlidir. Râzî'nin insani *nefsi* mahiyet bakımından bedenden farklılaşan fakat bedende mevcut olup bedeni canlandıran maddi bir cevher olarak görmesi açısından ise *nefsle zatın* ya da *benin* eşitlenmesi İbn Sînâ'da olduğu kadar sorun teşkil etmez görünür.

Râzî, *el-İşârât*'ın birinci tembihindeki uçan adam versiyonunu değerlendirdikten sonra İbn Sînâ'nın ikinci ve üçüncü tembihlerde yaptığı *zatin şuurunda olan* veya *zatı idrak eden şeyin* ne olduğu ile *zat olarak şuurunda olunan* veya *zat olarak idrak edilen şeyin* ne olduğu hakkındaki soruşturmayı değerlendirir. İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili görüşlerini yukarıda görmüştük. Râzî bu meselelerde *zatı hüviyet* olarak anlamaya devam eder ve İbn Sînâ'nın görüşlerini netleştirmekten fazla bir şey söylemez. Nihai noktada *zatı idrak etme* ihtimali olan şeyler olarak hem *dış duyular* hem *iç duyular* hem de *zata ilişkin idrakin aracılı* olma ihtimalleri devre dışı bırakılır ve *zatin* veya *hüviyetin dış* ya da *iç duyulardan başka bir şeyle aracısız* olarak idrak edildiği neticesine ulaşılır. Fakat bu bağlamda *nefsin hakikat* veya *mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği*, eğer *nefs* hakkında bir bilgiye ulaşılabilecekse bunun hangi

57 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 206-8.

58 Marmura'nın bu pasajlara dair vurguları için ayrıca bkz. Marmura, "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critique", 630-7.

yolla ve nasıl olacağı noktasında İbn Sînâ ile Râzî arasında temel bir fark olarak görülebilecek bir hususa işaret etmek gerekir. Buna göre İbn Sînâ zata yönelik şuurun *fiiller aracılığıyla* olmasını da iptal etmiş ve bu şuurun aracısız bir şekilde doğrudan gerçekleştiğini ifade etmişti.⁵⁹ Yukarıda geçtiği üzere Râzî ise nefis dediğimiz şeyin ancak *fiil* ve *eserlerinden* bilinebileceğini, nefsin *hakikat* veya *mahiyetinin* bilinemeyeceğini iddia eder. İbn Sînâ, uçan adamın mutlak havada her türlü fiil ve etkinlikten yoksun olduğu bir halde şuurunda olduğu bir zattan bahsederken, Râzî bizzat o fiil ve etkinliklerle ve dolayısıyla eserleriyle bilinebilecek bir zattan söz eder.⁶⁰

Bu noktada Râzî'nin nefsin hakikat ve mahiyetinin bilinemeyeceğini iddia ederek ancak fiil ve eserlerle bilinebilecek olan bir nefis veya zattan söz etmesinde ilk bakışta çelişki gibi görülen bir durum söz konusu olabilir. Râzî'nin zata yönelik şuuru bedihi kabul etmesi ile nefsin veya zatın ancak fiil ve eserlerle araştırılabilir ve bilinebilir olması düşüncesi nasıl uzlaştırılabilecektir? Burada ilk olarak Râzî'de açık olan ve bu sebeple hakkında bir delile ihtiyaç olmayan şeyin nefsin veya zatın varlığı olduğuna işaret edilmelidir. Açık olmayan ve hakkında delil getirilmesi gereken şey ise Râzî pek mümkün görmese de nefsin mahiyetidir. İkinci olarak ise nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher olduğu görüşünden vazgeçildikten sonra, varlığına yönelik apaçık bir bilgiyle şuurunda olduğumuz şeyin nefis mi zat mı olduğu sorusunun Râzî için anlamsız olmasıdır. Râzî için sorun uçan adam düşünce deneyiyle şuurunda olduğumuz nefsin İbn Sînâ'da olduğu gibi gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher olarak kabul edildiği halde zat dediğimiz şeyle eşleştirilmesi durumunda ortaya çıkar. Nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher olduğu fikri bir kez terk edildikten sonra uçan adam ile şuurunda olunan şeyin nefis veya zat olmasında Râzî için sorun olmadığı anlaşılmaktadır. Râzî, *zat olarak şuurunda olunan* veya *idrak edilen şeyin* ne olduğuyla ilgili olarak ise, İbn Sînâ'nın işaret ettiği üç ihtimal olarak *bedenin dışsal* ve *içsel parçaları* ile *bedenin bütünü*nün zat olarak şuurunda olunan şey olmasının iptalini gerekçelendirir. Buna göre ilk gerekçe, dışsal parçalarda söz konusu olabilecek bir eksikliğin kişinin kendiliğine zarar vermemesidir. Dışsal parçaların zat olarak şuurunda olunması ikinci olarak ise onların ancak dış duyularla edilebilmeleri ve uçan adamda dış duyuların devre dışı bırakılmış olmaları açısından reddedilir. İçsel parça ya da organlar ise ancak ameliyat gibi aracı birtakım yollarla bilindikleri fakat söz konusu içsel parçaların şuurunda olunmadığı bir esnada bile zatın varlığının şuurunda olunabildiği gerek-

59 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 205, 208.

60 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 144-7, 190.

çesiyle dışarıda bırakılır. Zat olarak şuurunda olunan şeyin bütün olması ise, bu bütünün mutlak bütün ya da bizzat bir insanın bedeninde görülen bütün olmasıyla ilgili sıkıntılardan dolayı elenir.⁶¹

Bütün bu incelemenin ardından Râzî'nin ulaştığı bazı neticeler vardır. Buna göre, insan, varlığını ve hüviyetini bedeninden ve bütün organlarından gafil olduğu bir durumda da bilebilir. Eğer bilinen, bilinmeyenden başka ise ve beden ya da bedensel organlar bilinmezken insanın hüviyeti bilinebiliyorsa, insanın hüviyeti cisim değildir. Dolayısıyla insanın hüviyeti cisim değilse, duysal herhangi bir güçle bu hüviyetin idrak edilmesi mümkün değildir. Zatın şuurunda olan şey hangi güç ise, onun şuurunun bir delil ya da burhanla olması da mümkün değildir. Râzî'nin buralarda insanın *hakikat* veya *mahiyet*inden değil, *varlığından* ve *hüviyetinden* söz ettiğine özellikle dikkat edilmelidir. Râzî'ye göre *zat* veya *hüviyet* insanın bütün organlarından başka olduğu kadar nefsten de başka bir şeydir (*fe-hüviyyetühü muğayiratün li-cemii azaihi... ve hüve muarizun bi'n-nefs*). Belki herkes hakkında konuşulan nefse dair bir tasavvura sahip olmayabilir ama herkes kendine özgü zatını kesinlikle bilir. Aynı şekilde insanın kendi zatı olarak şuurunda olduğu şey cisim de değildir.⁶²

Burada *zatın şuurunda olan* ya da *zat olarak şuurunda olunan* şeye ilişkin tartışmada işaret edilmesi gereken son bir şey, Râzî'nin *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de işaret ettiği meseledir. Râzî burada zihin ve bilinçle ilgili tartışmalarda birinci şahıs perspektifi veya öznellik ile üçüncü şahıs perspektifi veya nesnellik olarak atfı yapılan ayrıma benzer bir ayrıma işaret eder. Buna göre herkesin “ben” diyerek işaret ettiği şey ile “sen” diyerek işaret ettiği şey birbirinden farklı iki şeydir. Çünkü insanın “ben” diyerek kendisine işaret ettiğinde işaret edilen şey, beden ve bedeninin herhangi bir parçası değildir. Zira insan herhangi bir şeyin idrak edilmesine ya da herhangi bir fiilin yapılmasına güçlü bir şekilde yönelmiş olduğunda çoğunlukla “ben şöyle yaptım”, “ben böyle dedim” gibi ifadeler kullanır. Bunu dediğinde ise “ben” diyerek işaret ettiği şey zihninde belirgin hale gelmiş olur. Oysa kişi o esnada bedeninden ve bedeninin bütün organlarından gafil durumda olup onları bilmeyebilir. Bu da kişinin “ben” diyerek işaret ettiği şeyin bu bedenden ve bedeninin bütün parçalarından başka olduğuna delalet eder. Fakat insan “sen” diyerek birisine işaret ettiğinde ise, işaret ettiği şey karşısındakinin bedeninden başka bir şey değildir. Çünkü “sen” diyerek işaret edilen şey, gözle idrak edilenden başka bir şey değildir. Bu da bu özel (*mahsûs*) cisimden başka bir şey değildir. Râzî bu meseleyi başka bir örnek üze-

61 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 206-8.

62 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 208-9.

rinden de açıklar. Aynı şekilde insan öldüğü zaman kendisine “ben” diyerek işaret edeceği bir şey kalmaz. Fakat “o” diyerek kendisine işaret edilen şeyin yani bedeninin veya cesedinin varlığı öldüğünde bile devam eder. Bu yüzden ölen kimseye “o buraya konulmuş cesettir” denilmez de “o yok oldu” denilir ve bununla da ölen kimşenin “ben” diyerek kendi nefesine işaret ettiği şey kastedilir. Çünkü ortadan kalkan ve yok olan, kişinin ben dediği şeydir, cesedi değildir. “Bu ceset o insandır” ifadesi kullanıldığında ise o kimse dışındakilerin kendisine “o” diyerek işaret ettikleri şey kastedilir.⁶³ Başka bir deyişle “ben” dediğimizde zat olarak kastedilen ve işaret edilen şey dıșsal ve duyusal bir nesne değilken, “o” dediğimizde zat olarak kastedilen ve işaret edilen şey dıșsal ve duyusal bir nesnedir.

Râzî, nefsin, hakkında bir burhan gerekmeyen bilgisinin kendisinin başka bir şey olmaması bakımından ancak bir varlık bilgisi olduğu, ben diye işaret edilen şeyin mahiyetinin soyut bir cevher ya da cisim veya cismani bir şey olup olmadığının delil gerektiren başka bir mesele olduğu meselesine *el-Metâlib*'de de işaret eder. Aslında Râzî'nin *nefsin* ya da *insanın hakikat ve mahiyetine*, bu hakikat ve mahiyetin bilinip bilinemeyeceğine ilişkin görüşü daha *el-Metâlib*'in başında nefisle ilgili görüşlerin tasnif edildiği yerde ifade edilir.⁶⁴ Uçan adam ise *el-Metâlib*'de “nefsin mücerret olduğu konusunda güçlü deliller” başlığında incelenir. Râzî, insanın en iyi bilebileceği şeyin kendisi olduğuuna fakat bu *kendiliğe* dair *hakikat ve mahiyet* araştırmasının zorluğuna işaret eder. Bu durumda insanın bilebileceği tek şey, “bir *hüviyet*”, “*kendilik farkındalığı*” (*eş-şuûr bi'l-hüviyye*) ve *zâtî/ilksel farkındalıktır*. İnsanın kendisine ilişkin bu şuuru, kendiliğin bedenden ayrı bir şey olduğuuna dair *varlık bilgisini* verir fakat o kendiliğin *soyut bir cevher olduğuuna dair mahiyet bilgisini* vermez. Râzî'ye göre *nefsin mahiyetini* bilemeyiz, sadece tümevarım yoluyla *nefsin fiillerini* araştırabiliriz.⁶⁵ Râzî'nin uçan adamda geçen *zat* ile kastedilenin ne oldu-

63 Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, II (Tahran: Müessesetü's-Sâdik li't-tıbaa ve'n-neşr, 1415), 269-270. Thomas Nagel 1974 yılında “Yarasa Olmak Ne Gibi Bir Şeydir?” başlıklı bir yazı yazmıştır. Bu kısa ama etkileyici yazı o günden bugüne kadarki zihin felsefesi tartışmalarında birinci şahıs perspektifi ve öznellik bağlamında dikkate alınır. Fahreddin Râzî'nin de soruyu “Ben ya da o olmak ne gibi bir şeydir?” şeklinde sorduğunu düşünebiliriz. Öznellik-nesnellik meselesinin zihin ve bilinç tartışmaları bağlamındaki görünümüne dair bazı vurgular için bkz. Tiryaki, “İbn Sinâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde Beden ve Bedensellik”, 377-82.

64 er-Râzî, *el-Metâlib*, VII: 21-5.

65 er-Râzî, *el-Metâlib*, VII: 41-3. Ayrıca bkz. Altaş, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati”, 144-7, 164-9, 171-3, 177-8. Altaş, Râzî'nin soyut bir cevher olarak nefis görüşünü savunduğunu düşünmenin bazı bedelleri olduğuuna işaret eder. Böyle bir tutumun benimsenmesi durumunda Râzî'nin, “bilginin mahiyeti, atomculuk, heyûlâ ve suret, bedensel dirilis, dinî ibadet hayatının anlamı, mücib bizzat, feyzin genelliği, sudûr ilkesi, fail-i muhtâr, tikel ve tümellerin nefsin hangi güçlerinde idrak edildiği ya da bunların nefsin bütünlüğü tarafından idrak edilip edilmediği, bu dünya dışında farklı

ğuna ilişkin ilk probleme yönelik tartışmanın sonunda şuna işaret edilmelidir: Eğer Kaukua'nın haklı olarak iddia ettiği gibi Râzî, Bağdâdî'nin eleştirisini bir adım daha ileri taşıyarak insani nefsin cevherliği meselesinde zatî şuurun burhani gücünü soruşturmak yerine açıkça *zatî şuur* ile *insani nefsin cevherliği* arasındaki zorunlu ilişkiyi inkâr etmişse,⁶⁶ bununla birlikte Râzî insani nefsin soyut cevher olduğunu kabul etmediği halde kişinin, benin, zatın kendine yönelik şuurundan söz edebiliyorsa, bu durumda, hem İbn Sînâ ile Râzî'nin *zattan* anladıkları şeyin farklı olması hem de nefsin *soyut bir cevher* olduğunu kabul eden İbn Sînâ'nın bahsettiği *zatî şuur* ile nefsin *soyut bir cevher* olduğunu kabul etmeyen Râzî'nin bahsettiği *zatî şuurun* veya *ben şuurunun* farklı olması gerekir.

Râzî ile ilgili bu kısmın başında ikinci problemin Râzî'nin hem uçan adamda ifade edilen düşünceyi hem de buna yönelik eleştirileri hangi temel tez, iddia ya da amaçlar bağlamında değerlendirdiğiyle, üçüncü problemin ise Râzî'nin uçan adam düşünce deneyinin mantıksal statüsüyle ilgili değerlendirmeleriyle ilgili olduğuna işaret edilmişti. Bu iki problemin Râzî'deki cevaplarının yukarıdaki tasvirlerden yeterince anlaşılmış olduğunu düşünmekle birlikte burada kısaca yeniden ifade edebiliriz. Râzî, uçan adamı ve zatî şuur meselesini ilk olarak nefsin tanımının ve hakikatini tespit etmenin mümkün olup olmadığı bağlamında inceler.⁶⁷ Râzî'nin uçan adamı ve zatî şuuru incelediği ikinci bir bağlam ise nefsin bedenden başka ve bağımsız olduğuna dair akli ve nakli delillere dair incelemidir.

İbn Sînâ'nın uçan adamla ulaşmayı amaçladığı temel tez ya da iddianın belirlenmesinde Hasse'nin tespit ettiği beş alternatifte işaret edilmişti. Buna göre uçan adamla (1) nefsin gayrı maddiliği, (2) nefsin bedenden bağımsız varlığı, (3) nefsin varlığı, (4) nefsin ben şuuru, (5) nefsin cevherliği gibi hususları temellendirmek amaçlanabiliyordu. Bu alternatiflere bağlı olarak Râzî uçan adamı ancak (3) nefsin varlığına ya da (5) ben şuuruna delalet etmesi durumunda kabul edebilir. Uçan adamla (1) nefsin gayrı maddiliği (2) nefsin bedenden bağımsızlığı kastedilirse, bu, Râzî için sorun teşkil edecektir. Râzî'nin uçan adamla (5) nefsin cevherliğini kastedebilmesi ise ancak Altaş'ın vurguladığı gibi bu cevherin *soyut bir cevher* değil *nura-*

âlemlerin yaratılmasının imkânı, göklerin yırtılma ve kaynamayı kabul etmesi, iki âlemin mümkün olması, bu âlemin ebedî olmadığı ve bozuluşa uğramasının imkânı" gibi konulardaki görüşlerini açıklamak güçleşecektir. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 194-5.

66 Kaukua, *Self-Awareness*, 116-118. Aslında daha önceki başka bir çalışmasında da Kaukua'nın İbn Sînâ ile Râzî arasındaki ayrışmaların farkında olduğu görülür. Bkz. Kaukua ve Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness", 113-5.

67 er-Râzî, *el-Metâlib*, VII: 38-9.

ni bir cevher olması durumunda mümkün olacaktır.⁶⁸ Râzî'nin yukarıda zikredilen maddelerden *nefsin gayrı maddiliği* ve *nefsin bedenden bağımsızlığı* gibi konularda uçan adamı kullanma noktasındaki isteksizliği, buna karşılık *nefsin varlığı* ve *nefsin kendine yönelik şuuru* gibi konularda uçan adamın kullanılmasını mümkün gören tutumu, Râzî'nin uçan adamı İbn Sînâci ontolojik boyutundan arındırarak epistemolojik amaçlarla kullandığı noktasında fikir verici olabilir.

Son problem olarak, Râzî'nin uçan adamın mantıksal statüsüyle ilgili yorumunu hatırlayalım. Râzî, uçan adamda ifade edilen İbn Sînâci iddianın evveli bir önerme olup olmadığını tartışmış ve bunun evveli olmadığı kanaatine vararak hakkında delil getirilmesi gerektiğini ifade etmişti. Dolayısıyla Râzî, İbn Sînâ'nın aslında evveli ve dolayısıyla apaçık olmayan bir şey (*nefsin ya da zatın gayrı maddiliği ve gayrı cismaniliği*) konusunda çabuk hüküm verdiği kanaatindedir. Fakat İbn Sînâ'nın bizzat kendisinin de uçan adama bir delil olarak bakmadığını, onu akıllı kimseler için hatırlatıcı bir işaret olarak gördüğünü ve *eş-Şifâ/en-Nefs*'in sonraki kısımlarında nefsin cevherliğine yönelik deliller getirdiğini hatırlayacak olursak uçan adamın mantıksal statüsü konusunda İbn Sînâ ile Râzî'nin aslında aynı kanaatte olduklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte yukarıda işaret edildiği üzere, Râzî'nin, ne kadar temellendirme yapılsa yapılsın nefsin hakikat ve mahiyetini tespit etmenin mümkün olmadığını, nefse ve nefsin varlığına dair bilgiye ancak *nefsin fiilleri* aracılığıyla tümevarımsal bir şekilde ulaşılabileceğini düşünmesi de onun İbn Sînâ'dan ayrıldığı temel noktalardan biri olarak görülebilir.

Netice itibarıyla Râzî bu çalışmada uçan adam düşünce deneyinin incelendiği üç merkezi problemten özellikle ilk ikisi bağlamında İbn Sînâ'dan farklı düşünmektedir. Buna göre, uçan adam aracılığıyla varlığı gösterilmeye çalışılan zati şuurdaki zatın mahiyet olarak mı yoksa herkesin kendine özgü zatı anlamında hüviyet olarak mı anlaşılacağıyla ilgili ilk problemdeki kırılma ikinci problemdeki farklılaşmayı da ortaya çıkarmıştır. Bu kırılma doğrultusunda İbn Sînâ'nın bizzat kendisinde ve sonrasında uçan adam daha çok ontolojik bir boyutta *nefsin gayrı maddiliğini* ve *bedenden bağımsızlığını* göstermek amacıyla kullanılırken Râzî muhtemelen farklı bir özne ontolojisini benimsemiş olması sebebiyle İbn Sînâ'nın uçan adamındaki *nefsin gayrı maddiliği* ve *bedenden başkalığı* gibi ontolojik imaları eleyerek daha çok *nefsin kendine yönelik şuuru* probleminde merkezileşen epistemolojik boyuta odaklanmıştır.⁶⁹

68 Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 140.

69 Fahreddin Râzî'nin eleştirileri üzerinden takip edilebilen dönüşüm, uçan adam düşünce deneyinin

Sonuç

İbn Sînâ, uçan adam düşünce deneyi aracılığıyla ortaya koyduğu zatî şuur anlayışında nefsin gayrı maddiliğine ve gayrı cismaniliğine odaklanmış olması bakımından insandan ziyade nefsle ve nefsin mahiyetiyle ilgilenir. Zaten uçan adam, maddeyle, hareketle ve bedenle ilişkili olması bakımından, özetle nefs olması bakımından nefsin yetkinlik olarak tanımlanmasından sonra nefsin zatına, cevherine ve mahiyetine yönelik daha ileri bir soruşturma bağlamında gündeme getirilir. Bu soruşturma, doğal olarak İbn Sînâ'yı sabit, değişmez bir şey, bir ilke arayışına iter ve gayrı maddi-gayrı cismani nefs, sabit, değişmez, ezeli ve ebedi bir ontolojik ilke olarak belirginlik kazanır. İbn Sînâ, zatî şuurdaki zat terimi ile mahiyeti kastederek ve herkesin kendi içinde varlığının şuurunda olup ben diyerek işaret ettiği bir şey varsa bile bu gerçek benin bedensel ve duyusal bileşenlerin dâhil olduğu arazî bir ben değil gayrı maddi ve gayrı cismani bir ben olduğunu düşünür. Dolayısıyla uçan adamda zatî şuurda temellenen bir ben farkındalığı veya ben bilinci gibi benin şuurunda ve farkında olmaya yönelik türden her ne varsa buradaki ben ile kastedilen İbn Sînâcı anlamda bir bendir. Bununla birlikte İbn Sînâ ile ilgili olarak bu çalışma boyunca ifade edilen çerçeveyi ve yorumu zorlayacak bir noktaya işaret edilmelidir. Hem İbn Sînâ'nın son eserlerinde şuurunda olduğumuz şeyin nefsin mahiyeti değil varlığı olduğuna yönelik ifadeleri hem de çağdaş literatürde bu ifadelerle yönelik vurgular söz konusudur. Ne var ki bu çalışmada Râzî'nin uçan adam ve zatî şuur

Latin dünyasındaki versiyonlarında da gözlemlenmektedir. Bu noktada Dominicus Gundissalinus (ö. 1150), William of Auvergne (ö. 1249), Peter of Spain (ö. 1240?), John of la Rochelle (ö. 1245), Matthew of Aquasparta (ö. 1302), Vital du Four (ö. 1327) gibi isimler öne çıkar. Uçan adamla ilgili olarak bu isimlerin yorumlarında gözlemlenen değişimler ilk olarak düşünce deneyinin mantıksal rolüyle ilgilidir. On üçüncü yüzyılın yarısından itibaren uçan adamın rolü değişerek epistemolojik bir bağlamda *nefsin kendisine yönelik doğrudan şuur veya idraki* için kullanılmaya başlanır. On üçüncü yüzyılla birlikte uçan adam bağlamında görülen ikinci değişiklik bedene yapılan vurguyla ilişkilidir. Buna göre İbn Sînâ ve takipçilerindeki ontolojik boyutlu uçan adam kullanımında uçan adamın kendi bedeninin şuurunda olmadığının iddia edilmesi zorunlu bir öncülken, on üçüncü yüzyılla birlikte vurgunun düşünce deneyinin epistemolojik boyutuna kaymasıyla *nefs-beden ayrımı* düşünce deneyi için yüzeysel hale gelir ve *uçan adamın kendi bedeninin şuurunda olmadığı* zorunlu olarak sadece nefsin kendisine yönelik çıkar. Bu dönemle birlikte ontolojik kullanımın kendi içinde de bir bölünme yaşanır ve *nefsin doğası* hakkındaki ontolojik iddia ile *nefsin varlığı* hakkındaki ontolojik iddia arasında ayrıma gidilir. Uçan adam on üçüncü yüzyıl ortalarına kadar *nefsin gayrı maddi doğasını* ya da *varlığını* ispatlamak için kullanılır. Epistemolojik kullanımda ise on üçüncü yüzyılın ikinci yarısıyla beraber odak noktası git gide ben bilincine kayar ve artık sadece nefs ya da ben denilen şeyin kendisinin varlığına yönelik bilincinden bahsedilir ve onun doğası tartışma konusu edilmez. Bu dönemde uçan adam sadece nefsin kendisine yönelik bilinci ispatlamak için epistemolojik bağlamda kullanılır ve Thomas Aquinas'ın Aristotelesçi çizgideki ben bilinci yorumunu kabul etmeyenlerin başvurduğu bir şey olarak kalır. Uçan adamın Latin dünyadaki alımlanışıyla ilgili daha ayrıntılı yorumlar için bkz. Hasse, *Avicenna's De Anima*, 80-92; Toivanen, "The Fate of the Flying Man", 64-5, 75-80, 94-5.

bağlamındaki eleştirilerinin İbn Sînâcı ana anlatıya yöneldiği varsayıldığı için zati şuurla ilgili İbn Sînâcı tezlerin odak noktası İbn Sînâ'nın temel metinleriyle sınırlanmış, İbn Sînâ'nın sonraki eserlerinde bu ana anlatıdan farklı bir zati şuur anlayışı olup olmadığı bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

İbn Sînâ'da uçan adam, nefsin gayrı maddi, gayrı cismani ve bedenden bağımsız soyut bir cevher olduğu iddialarında temellenen ontolojik bir nitelik taşıyorsa, 13. Yüzyılın bazı düşünürleri gibi cevher düalizmi karşıtı bir pozisyonda durmaya çalışan birisi, uçan adamın bu şekildeki ontolojik imalarını eleyecek, daha çok epistemolojik bir tutum takınarak nefsin ya da benin bireysel varlığına yönelik zati bir şuur için bedeni elemeye ve dışarıda bırakmaya ihtiyaç duymayacak, bunun aksine zata yönelik şuur için bedenli/bedensel varoluşu dikkate alan bir yaklaşım geliştirecektir. Bu durum, Râzî gibi bir kelâmcı açısından uçan adam ne anlam ifade eder sorusunun da cevabı niteliğindedir. İbn Sînâ'da gayrı maddi ve gayrı cismani ben anlayışı doğrultusunda bir zati şuur anlatısı olduğunun kabul edilmesi durumunda, Râzî'nin itirazları ve eleştirileri de uçan adamda herkesin bir şekilde deneyimleyebileceği nefis diye bir şeyin varlığına ve o nefsin sahibi olan benin kendine yönelik bireysel idrakinin bizzat kendisine değil, söz konusu benin gayrı maddi ve gayrı cismani doğasına yönelik olacaktır. Netice olarak da Râzî uçan adamda içerilen nefsin gayrı maddi ve gayrı cismani doğasına veya mahiyetine yönelik vurguları reddedecek fakat yine uçan adamda içerilen ben şuuruyla ilgili vurguları kabul edecektir. Uçan adam, İbn Sînâ'da olduğu gibi gayrı maddi ve gayrı cismani nefsin zatını, cevherini veya mahiyetini temellendirmek için kullanıldığında Râzî için eleştiri konusu olabilirken; gayrı maddi ve gayrı cismani nefsin mahiyeti için değil de özel bir zat olarak benin varlığını temellendirmek için kullanıldığında Râzî için kabul edilebilir olacaktır. Bu şekildeki gibi bir kabulle birlikte Râzî için ben, bütünüyle maddi ve fiziksel beden olmadığı gibi bütünüyle gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher de olmayacak, fiziksel bedenle ve maddi olanla ilişkili olmakla birlikte salt maddeye indirgenemeyecek fakat aynı şekilde saf gayrı maddi ve gayrı cismani bir cevher olarak da düşünülemeyecek bir şey olacaktır. Dolayısıyla Râzî'de ben İbn Sînâ'da olduğu gibi gayrı maddi, gayrı cismani, soyut, sabit, değişmez, bedenden bağımsız, zaman ve mekan koşullarından etkilenmeyen bir cevher değildir. Bunun aksine Râzî'de ben de ben şuur veya ben bilinci de bene ilişkin her türlü anlatı da tarihsel, zamansal, dinamik, zaman ve mekan koşullarıyla kayıtlı bir nitelik gösterir.

Fahreddin Râzî'nin insanı, kendi nefesine, zatına, benliğine, bireysel varoluşuna ilişkin bir şuura, farkındalığa, idrake veya bilince sahip olmasına rağmen maddi ve cismani olandan bir anlığına bile olsa uzaklaşıp hayali olarak da olsa kendi za-

tını saf gayrı maddi ve gayrı cismani bir varlık olarak idrak edecek kadar havalanıp uçamaz. Söz konusu insan kendisini başkalarından ayıran hüviyetine, bireysel zatına ve varoluşuna dair bir şuura sahip olmasına rağmen her halükarda maddi, cismani, dünyevi alem üzerinde ve İbn Sînâ'nın uçan adamının olamayacağı kadar hatta onun tam aksine bedeniyle, duyusallığıyla, etrafıyla ve çevresiyle etkileşim halindedir. Aynı şekilde Râzî veya başka bir kelâmcı için bedenli/bedensel varoluş o kadar önemlidir ki varlığını ya da yokluğunu kesin olarak bilemeyeceğimiz mümkün/muhtemel başka bir dünyada varoluş söz konusu olacak olsa bile bu varoluş salt ruhani değil, bedenli/bedensel olmak zorundadır. Buna ilişkin temellendirmenin yapılp yapılamayacağı, bir temellendirme yapılabilecekse bunun burhani, iknai veya semi delillerden hangisiyle olacağı ikincil bir meseledir.

Kaynakça

- Adamson, Peter ve Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", *Journal of the American Philosophical Association* 4, sy. 2 (Yaz 2018): 147-64. Online baskı: <https://doi.org/10.1017/apa.2018.2> (18 Ekim 2018).
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi–", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139-201, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.
- Alwishah, Ahmed, "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 49-71.
- Black, Deborah L. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Logic, Epistemology, and The Unity of Science 11), ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, 63-87, Dordrecht: Springer, 2008.
- Damasio, Antonio, *Spinoza'yı Ararken-Haz, Acı ve Hisseden Beyin*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2018.
- Druart, Thérèse-Anne, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, ed. Thérèse-Anne Druart, 27-49, Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1988.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. ve thk. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Hasse, Dag Nikolaus, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londra: The Warburg Institute, 2000.
- Hertogh C. P., "Ibn Sînâ's Flying Man: Logical Analyses of a (Religious) Thought Experiment", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 54-74.
- İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman, Londra: University of Durham Publications, 1959.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbîhât (Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât ile birlikte)*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, II, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- _____, "Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika", *Ahvalü'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd Ehvânî, 179-192, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- _____, *el-Mübâhasât*. thk. Muhsin Bidârfer, Kum: İntişârât-ı Baydar, 1992.

- _____, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Müseviyân, Kum: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, HŞ1391/2013.
- Kaukua, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Kaukua, Jari ve Taneli Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. Sara Heinämaa, Vili Lahteenmaki ve Pauliina Remes, 95-119, Dordrecht: Springer, 2007.
- Kim, Jaegwon, *Philosophy of Mind*, Colorado: Westview Press, 2011.
- Kukkonen, Taneli, "İbn Sînâ and the Early History of Thought Experiments", *Journal of the History of Philosophy* 52, sy. 3 (2014): 433-59.
- López-Farjeat, Luis Xavier, "Self-Awareness (*al-shu'ūr bi-al-dhāt*) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings", *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, ed. Alejandro G. Vigo, 121-40, Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2012.
- Marcotte, R. D. "İrja' ilâ nafsika: Suhrawardî's Apperception of the Self in Light of Avicenna", *Transcendent Philosophy* 5, sy. 1 (2004): 1-21.
- Marmura, Michael, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69, sy. 3 (Temmuz 1986): 383-95.
- _____, "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critique of an Avicennan *Tanbîh*", *Historia philosophiae medii aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ed. Burkhard Mojsisch ve Olaf Pluta, 627-41, Amsterdam & Philadelphia: B. R. Grüner, 1991.
- McGinnis, Jon, "Experimental Thoughts on Thought Experiments in Medieval Islam", *The Routledge Companion to Thought Experiments*, ed. Michael T. Stuart, Yiftach Fehige ve James Robert Brown, 77-91, Oxon-New York: Routledge, 2018.
- Muehlethaler, Lukas, "İbn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishārāt* and al-Suhrawardî's *Talwîhāt*" *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann, 179-203, Turnhout: Brepols, 2009.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- _____, *Şerhu Uyûni'l-hikme*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-tıbaa ve'n-neşr, 1415.
- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1999.
- _____, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. nşr. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî, Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985.
- _____, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Tiryaki, M. Zahit, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, sy. 2 (Nisan 2018): 73-116.
- _____, "İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde Beden ve Bedensellik", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 383-414, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.
- Toivanen, Juhana, "The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3 (2015): 64-98.