

PAPER DETAILS

TITLE: Ibn Sîna'nin Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci

AUTHORS: Mehmet Ata Az

PAGES: 1045-1073

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3284853>

İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci

Mehmet Ata Az

0000-0002-8844-8875

mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Türkiye
ror.org/05ryemn72

Öz

Modern dönemde zihin felsefesi alanında, nöro-biyoloji ve nöro-fizyolojinin verilerine bağlı olarak yapılan çalışmalarda, zihin kavramıyla bağlantılı olarak zât/benlik, şu'ûr/bilinç ve eş-şu'ûr bi-zât/benlik bilinci kavramları daha fazla ön plana çıkmış olsa da erken dönemden itibaren gerek İslam gerekse Batı düşüncesinde bu kavramlar kullanılmıştır. İslam düşüncesinin önemli filozoflarından İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğuna dair geliştirdiği düşünce deneyi Uçan Adam Nazariyesi'nde, nefs-beden ilişkisi, nefsin mâhiyeti, nefsin bedenden farklı ve bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı, nefsin bilince sahip olup olmadığı ve nefsin benlik bilincini nasıl ve ne zaman kazandığını ele almıştır. Farklı eserlerinde kısmi farklılıklarla ele aldığı nazariyesinde İbn Sînâ ilk aşamada, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyeti ve nefsin gayri maddi bir mâhiyete sahip olduğunu temellendirmiştir. İkinci aşamada ise gayri maddi, ayrık ve farklı gerçekliğe sahip olan nefsin farklı melekelerin işlevlerini önceleyen ve bu işlevleri 'ben' bilinciyle birleştiren tek bir özün yani zâtın varlığını dolaylı şekilde izah etmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nazariyesinde asıl neyi temellendirmeyi amaçladığına dair farklı yorumlar yapılmıştır. Kimi nazariyede nefsin mâhiyeti ve gerçekliğini ele aldığını savunurken kimi de buna ek olarak nefsin benlik bilincini de temellendirdiğini savunmuştur. Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın düşünsel deney olarak geliştirdiği uçan adam nazariyesi ele alınacaktır, nazariyenin izahına bağlı olarak nazariyenin temel amacının ne olduğu ortaya konacaktır. Daha sonra nefsin kendi zâtının şu'ûrunda/bilincinde olmasından kastının ne olduğu izah edilecektir. İbn Sînâ'nın şu'ûra ilişkin yaptığı *benlik bilinci* (eş-şu'ûr bi-zât/zatî bilinç) ile *bilincin bilinci* (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr) ayrımı değerlendirilecektir. Sonuç olarak da her ne kadar İbn Sînâ nazariyede öncelikli olarak nefsin bedenden ayrı ve farklı gayri maddi bir mâhiyete sahip olduğunu ele almış olsa da ikincil düzeyde nefsin kendi zâtının bilincinde olduğunu da kanıtlamayı amaçladığı temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi; İbn Sînâ; Uçan Adam Nazariyesi; Nefs; Benlik; Bilinç

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesi bağlamında nefis ve bilinç anlayışını ele almaktadır.
- Uçan adam nazariyesinin temel iddialarından birinin, nefsin özsel olarak benlik bilincine sahip olduğudur.
- Nefsin benlik bilinci, apaçık, doğrudan ve vasıtasızdır.
- Nefsin özsel olarak sahip olduğu benlik bilinci, zatın kendisiyle özdeşdir.
- Nefsin bilinci, benlik bilinci (eş-şu'ûr bi-zât) ile bilincin bilinci (eş-şu'ûru bi'-şu'ûr) şeklinde ayrılmaktadır.

Atıf Bilgisi

Az, Mehmet Ata. "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci". *Eskiye*ni 51 (Aralık 2023), 1045-1073. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1332257>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	24 Temmuz 2023
Kabul Tarihi	7 Kasım 2023
Yayın Tarihi	30 Aralık 2023
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
S. Kalkınma Amaçları	--
Lisans	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory

Mehmet Ata Az

0000-0002-8844-8875

mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Theology, Dept of Philosophy and Religious Studies, Türkiye
orcid.org/05ryem72

Abstract

Although the concepts of *zat*/self, *shu'ūr*/consciousness, and *al-shu'ūr bi-l-dhāt*/self-consciousness have come to the fore more in connection with the concept of mind in modern studies in the field of philosophy of mind based on the data of neuro-biology and neuro-physiology, these concepts have been used in both Islamic and Western thought since the early period. Avicenna, one of the most influential philosophers of Islamic thought, in his thought experiment The Flying Man theorem, which he developed on the soul having a separate and distinct existence from the body, dealt with the relationship between the soul and the body, the essence of the soul, whether the soul has a separate and independent existence from the body, whether the soul has consciousness, and how and when the soul acquires self-consciousness. In his theory, which he discusses with partial differences in different works, Ibn Sīnā, in the first stage, justified that the soul has a separate and distinct existence from the body and that the soul has an immaterial essence. In the second stage, he indirectly explained the existence of a single essence, i.e., the *dhāt* that prioritizes the functions of the different faculties of the immaterial, separate, and different realities of the soul and unites these functions with the consciousness of 'I'. However, there have been various interpretations of what Avicenna actually aimed to ground in his theory. While some have argued that he dealt with the essence and existence of the soul in his theory, others have argued that he also grounded the self-consciousness of the soul in addition to this. In this study, Avicenna's theory of the flying man, will be discussed, and the main purpose of the theory will be revealed depending on the explanation of the theory. Then, it will be explained what he means by the soul being in the consciousness of its own *dhāt*. Ibn Sīnā's distinction between the consciousness of the self (*al-shu'ūr bi-zāt*) and the consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*) will be evaluated. As a result, it will be justified that although Avicenna's theorizing primarily deals with the soul as having an immaterial essence, separate and distinct from the body, at a secondary level he also aims to prove that the soul is conscious of its own essence.

Keywords

Philosophy of Religion; Avicenna; Flying Man Theory; Soul; Self; Consciousness

Highlights

- This study deals with Avicenna's understanding of soul and consciousness in the context of the flying man theory.
- One of the basic claims of the this theory is that the soul has an essentially self-consciousness.
- The self-consciousness of the soul is self-evident, direct, and unmediated.
- The self-consciousness that the soul has essentially is identical with the *zât*/self itself.
- The soul's consciousness is divided into self-consciousness (*al-shu'ūr bi-zāt*) and consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*).

Citation

Az, Mehmet Ata. "The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1045-1073.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1332257>

Article Information

Date of submission	24 July 2023
Date of acceptance	7 December 2023
Date of publication	30 December 2023
Reviewers	Two Internal & Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Complaints	eskiyenidergi@gmail.com
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
S. Development Goals	--
License	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

Giriş

“İnsan nedir?” sorusuna bağlı olarak nefis-beden ilişkisi, nefsin benliği ve bilince sahip olup olmadığı, nefsin benlik bilinci (*eş-şu‘ûr bi-zât/zatî bilinç*) nasıl ve ne zaman kazandığı meselesi, erken dönemden itibaren filozoflar tarafından ontolojik açıdan olduğu kadar epistemolojik açıdan da tartışılmalıdır. Modern dönemde zihin felsefesi alanında nöro-biyoloji ve nöro-fizyolojinin verilerine bağlı olarak yapılan çalışmalarda zihin kavramıyla bağlantılı olarak zihin, zât/benlik, şuûr/bilinç ve zatî şuûr/benlik bilinci kavramları daha fazla ön plana çıkmış olsa da erken dönemden itibaren özellikle de orta çağda İslam ve Batı düşüncesindeki tartışmalarda benzer kavramlar kısmi farklılıklarla birlikte kullanılmıştır. Her iki dönemde de tartışılan temel soru, zihin ve bilincin mâhiyeti, kaynağı, zihnin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olup olmadığı, zihnin ve bilincin nefsin bir işlevi mi olduğu yoksa fiziksel bedenin bir uzvu olan beynin bir fonksiyonu mu olduğudur. Klasik dönemde filozofların meseleyi kendi felsefi ve metafizik sistemleri içerisinde ele alış şekilleri kısmi farklılıklar barındırsa da çağdaş zihin felsefesi tartışmalara kaynaklık etmesi itibarıyla anlam ve önemini muhafaza etmektedir. Zira insanı insan yapan, tabiatı kadar kişisel kimliğinin(ben/zât) temelini oluşturan bilincin neliği ve bilinçli zihinsel durumların kaynağı meselesi felsefenin en temel sorunu olarak her daim önemini ve değerini muhafaza etmektedir.

Düşünce tarihinde kişinin benliği ve öz farkındalığının kaynağına dair en genelde iki farklı görüşten bahsedilebilir. Bunlardan ilki, benlik ve bilinci salt fiziksel maddi bedene indirgeyen monist/fizikalist görüş; ikincisi de benlik ve bilinci ruh ve beden olmak üzere iki farklı tözün mürekkepliği üzerinden izah eden düalist anlayıştır. Görüşlerini konu edineceğimiz İbn Sînâ, töz düalizmi bağlamında meseleyi tartıştığı eserlerinde nefis, zât/benlik, şu‘ûr/bilinç ve bireysellik gibi hususları kendi felsefi sistemi içinde özgün bir şekilde ele alıp tartışmıştır. Nefis anlayışını temellendirirken kullandığı kavramlar ve bu kavramlara yüklediği anlam ve işlevler aracılığıyla nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğunu, gayri maddi ilahi bir cevher olduğunu savunmuştur. Gerçekliğini temellendirdiği nefse bağlı olarak nefsin mâhiyeti gereği asli olarak zât ve bilince sahip olduğunu düşünsel deneyi olan *Uçan Adam* Nazariyesi’nde (Boşluktaki Adam) temellendirmiştir.

Biz bu çalışmamızda, zihin felsefesinin temel problemlerinden biri olan kişinin bilinci, öz farkındalığı, benliğinin kaynağı, oluşumu ve idamesi meselesinin çağdaş zihin felsefesi tartışmalarına kaynaklık edecek şekilde İbn Sînâ tarafından sistematik ve özgün şekilde ele alındığını ve bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip nefsin mâhiyeti gereği asli olarak zât ve şuûra sahip olduğunu düşünsel deneyi olan uçan adam nazariyesinde temellendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. İbn Sînâ’nın nefis öğretisi bağlamında *benlik* (zât), *bilinç* (şu‘ûr) ve *benlik bilinci* (*eş-şu‘ûru bi’z-zât/zatî bilinç*) ve *bilincin bilinci* (*eş-şu‘ûru bi’s-şu‘ûr*) tasnifine dair görüşlerini irdedeceğiz. Filozofun nazariyesini kurgularken tam olarak neyi amaçladığına dair çağdaş yorumcuları arasında görüş farklılıkları da olmuştur. Görüş farklılıklarının oluşmasının arka planında İbn Sînâ’nın nazariyede nefsin tabiatını ele alırken kullandığı kavramların farklılaşması kadar kullandığı üslup ve öncüller yer almaktadır. Çalışmamızda çağdaş İbn Sînâ yorumcularının görüş farklılıklarını ve farklılıkların oluşmasına neden olan gerekçeleri, nazariyeyi ele aldığı eserlerine referansla

irdeleyeceğiz.¹ Çalışmamızın sınırlılığı nedeniyle filozofun nefis anlayışı, nefsin mevcudiyetine dair kanıtları, nefsin yetileri vb. hususlara ayrıntılı değinmeyeceğiz.

Nefsin Tanımı ve Mâhiyeti

İbn Sînâ nefsi, “... nefsin canlılık fiillerini gerçekleştirmek üzere tabii organik cismin ilk kemâlidir.”² şeklinde tanımlayarak Aristoteles'in gayri maddi, basit ve cisimde doğal olarak bulunan bir kuvve ya da yapı tanımından³ farklı olarak bedene sonradan harici olarak dahil olan ve tabii organik cisim olan bedenin bilfiil olarak var olmasını sağlayan ilk yetkinlik şeklinde tanımlamaktadır. İbn Sînâ, nefsin bedenin herhangi bir yerinde mahal edinmediği, bedene içkin olmadığı vb. gerekçelerle Aristoteles'in nefsin bedenin sureti olduğu anlayışını⁴ yetersiz görerek nefsin bedenin sureti değil aksine yetkinliği olarak tanımlamaktadır.⁵ Bunun arka planında İbn Sînâ'nın nefsi, kuvve halindeki maddeyle birleşen ve onu bilfiilleştiren suret olarak değil, daha ziyade madde ve suretten oluşan cismin yetkinleşme ilkesi olarak görmesidir. Zira İbn Sînâ sureti, türe ait olan ve türsel özellikleri kazandıran yetkinlik anlamında kullanır. Aynı şekilde nefsin bedenin sureti olarak tanımlanması, nefsin bedenle ilişkisine dair ve bu ilişkide nefsin bedende neden olduğu etkilere/fillere dair bilgi vermekle birlikte nefsin mâhiyetine dair bilgi vermemektedir.⁶ Bu tür bir nefis tanımı, nefsin mâhiyeti veya zâtından ziyade fiillerine referansla yapılan tanım olacaktır:

Deriz ki, nefsin, bedenin kemâli olduğunu bildiğimizde, sonrasında ‘kemâl’in ne olduğunu izah ettiğimizde, nefsin mâhiyetinin ne olduğunu bilemeyiz, daha ziyade nefsi nefis olması açısından ne olduğunu bilmiş oluruz. Nefs ismi, ona bir cevher olması açısından değil daha ziyade bedenleri yönetmesi ve onun cüzleriyle ilişkili olması bakımından uygulanır...⁷

¹ İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesini kurgularken nefsin bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olduğunu kanıtlamayı amaçladığını savunanlar kadar nefsin fiziksel bedenden ayrı ve farklı gayri maddi bir mevcudiyete sahip olduğunu kanıtlamayı amaçladığını savunanlar kadar buna ek olarak nefsin benlik bilincine de sahip olduğunu izah etmeyi amaçladığını savunan çağdaş yorumcular olmuştur. Bunlar: Therese A. Druart Dag, “The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes”, ed. Therese A. Druart, *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, 1988), 27-49; Michael Marmura, “Avicenna's ‘Flying Man’ in Context”, *The Monist* 69/3 (1986), 383-95; Deborah L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, ve Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 63-87; Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Peter Adamson ve Fedor Benevise, “The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument”, *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-64; Ahmed Alwishah, “Avicenna on self-cognition and self-awareness”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 143-63. Bu çalışmalar dışında son dönemde İbn Sînâ'nın nefis, zât/benlik, bilinç ve ölümsüzlük anlayışını doktora tezi düzeyinde ele alan önemli çalışmalar da olmuştur: Ahmet Erkan, *İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023) ve Ömer F. Görücü, *İbn Sina - Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

² İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman (London: University of Durham, 1959), I.1 12, satır 7-8; Aristotle, *De Anima*, 2.1.412b 4-6.

³ Aristotle, *De Anima* II.1, 412b5-6, 412a27-28.

⁴ Aristotle, *De Anima* II.1, 412a20-1.

⁵ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 44.

⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.3 27-33.

⁷ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 10, satır 15-16.

Nefsin mâhiyetine dair bilgi vermek adına İbn Sînâ, uçan adam nazariyesiyle nefsin beden, bedensel uzuvlar ve algısal tecrübeler olmaksızın doğrudan nefsin zâtının idrakiyle nefsin mevcudiyetinin bilincinde olunabileceğini belirtir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “eğer onun (nefs) zâtını düşündüğünde ve ona yoğunlaştığında ona mahal bulunmadığını, kendinde bir cevher olduğunu görürsün”⁸ diyerek nefsin, bedende ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade eder. Nefsin doğru ve gerçek tanımı, bedene veya bedensel uzuvlara referansla yapılan tariften ziyade doğrudan nefsin zâtından yani mâhiyetinden hareketle yapılan tanımdır. Zira nefsi bedensel yetilerden hareketle tanımlamaya çalışmak, bir hadd değil tarif olacaktır.⁹ Nefsin beden üzerindeki etkileri olan fiillerinden hareketle yapılan tarif, zâtî bir tanımdan ziyade izafi bir tanım olacaktır. Bedenin işlevlerine referansla nefsin tanımlanması, nefsi bir kuvveye ya da kuvvelerin bütününe indirgemek anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle nefsi, bedene izafesi sonucunda ortaya çıkan etkilerden hareketle tanımlamak (*min ciheti izâfeti mâ lehu ey min ciheti mâ huve mebde'u li hezihî'l-efâ'il*), nefsi arazlar üzerinden tanımlamak (*min ciheti me lehu 'arazun mâ*) olur ki, bu mutlak tanım olmayacaktır.¹⁰ Asıl tanımın nefsi nefis yapan, bulunduğu hal üzere kılan özden, doğrudan cevherinden hareketle yapılması gerekir.¹¹ İbn Sînâ, bunu daha da somutlaştırmak adına hareket eden ve ettiren misalini verir. Buna göre hareket eden şeyi gözlemleyerek onu hareket ettiren bir failin olduğunu biliriz ancak hareket ettiren failin nasıl bir mâhiyete/zât sahip olduğunu bilemeyiz.¹² Nefsin zâtı ya da mâhiyeti nasıl bilinebilir sorusunu İbn Sînâ nefsin zâtı üzerine yoğunlaşarak onun mâhiyetinin bilinebilirliği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Nefsin, bedenden ayrı ve farklı gerçekliğine sahip mevcudiyetini ve mâhiyetini izah edebilmek adına uçan adam düşünce deneyini geliştirmiştir.

Uçan Adam Nazariyesi

İbn Sînâ, nefsin mâhiyetinin idrakini temellendirmek için kurguladığı uçan adam/boşluktaki adam nazariyesi olarak formüle edilebilecek düşünsel deneyimi eş-Şifâ: Tabi'iyât / Kitâbu'n-Nefs (I.1; V.7), el-İşârât ve't-tenbîhât (Nemat 3, Fasıl 1-2, 443-46.) ve Mubâhasât olmak üzere üç farklı eserinde ele almaktadır. Nefsin mâhiyetinin ne olduğunu izah etmeyi amaçladığı Kitâbu'n-Nefs I.1'de nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğu sonuca varır. Kitâbu'n-Nefs V.7'de ise bedeninden bağımsız şekilde farkında olduğu ve bildiği şeyi *enniye* kavramıyla izah eder. Bu üç eser dışında Ta'likât (s.30, 79-80, 147-48, 160-61) eserinde, nefsin bedenle ilişkisi ve farklılığından ziyade nefsin kendi zâtının doğrudan bilincinde olduğunu ele almakta ve temellendirmektedir. Bu eserinde, nefsin kendine yönelik farkındalığı anlamındaki benlik bilincine değinerek eş-şu'ûr bi-zât (benlik bilinci) ile eş-şu'ûru bi's- şu'ûr (bilincin bilinci) şeklindeki özgün ayırımını yapar. Bu üç eserdeki nazariyeye dair anlatımlar ve tasvirler kısmi farklılıklar içermekle birlikte dikkat

⁸ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 9 satır 15-16; 1.5 4 satır 8-9, 11.

⁹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 8 satır 2-3.

¹⁰ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 4 satır 8-9, 11. Elbette İbn Sînâ, nefsin sahip olduğu arazlar üzerinden, nefsin bedende neden olduğu fiiller/işlevlerden hareketle nefsin kısmen bilinebileceğini kabul etmektedir (*min heze'l-ârâzi lehu ile en nuhekkiku zâtihi li-na'rife mâhiyetehu* ...). *Avicenna's De Anima* 1.5 15 satır 16-17.

¹¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, 1.5 4 satır 8-9.

¹² İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 5 satır 2-3.

çeken temel husus, nefsin mevcudiyetini ve mâhiyetini kanıtlamak, nefsin bedenden ayrı ve farklı varlığı olduğunu temellendirmektir. İkincil düzeyde de kişinin zâtının varlığının bilincinde olduğu yani zâtını/benliğini doğrudan idrak edebildiğidir.

İbn Sînâ'nın geliştirdiği bu düşünsel deneyden kastın ne olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nazariyedeki kavramsal belirsizlik, nazariyenin farklı versiyonlarındaki kısmi farklılık ve farklı versiyonlarda farklı kavramların dönüşümlü kullanılması, İbn Sînâ'nın bu nazariyeyle asıl neyi izah etmeyi amaçladığına dair farklı görüşlerin savunulmasına zemin hazırlamıştır. Savunulan temel yorumlardan ilki, İbn Sînâ'nın nefsin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğu, nefsin gayri maddi bir mâhiyette olduğudur. Bu görüşün en önemli savunucularından biri Hasse'dir. İkinci temel yorum ise İbn Sînâ'nın nazariyede nefsin gayri maddiliğine ek olarak nefsin zâtına yönelik sahip olduğu doğrudan, apaçık ve daimî özsel bilincinin temellendirilmesidir. Bu görüşün de önemli temsilcisi de Kaukua'dır.

Kitâbu'n-Nefs eserinde İbn Sînâ nazariyeyi şu şekilde formüle etmektedir:

Bu meselede, uyarma ve hatırlatma yoluyla nefsin mevcudiyetini kanıtlamaya yönelik... Deriz ki: içimizden biri kendisini sanki (a) bütün olarak bir defada ve (b) kâmil bir şekilde (kamilen) yaratılmış, ancak (c) görmesi, haricî şeyleri görmeye kapatılmış, (d) havanın basıncı -algılaması gereken bir mukavemetle-hissettirmeyecek şekilde, havada ya da boşlukta duracak şekilde yaratılmış ve (e) organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla (organları) birbirleriyle etkileşim halinde olmayacak veya birbirleriyle temas etmeyecek şekilde vehmetsin (yetevehhem).

Bu durumda, kendi zâtının varlığını (*vucûdu zâtihî*) şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kanıtlayıp kanıtlamadığını düşünsün. Kendi zâtının varlığını (*li zâtihî mevcûdetun*) kanıtlamada şüpheye düşmeyecektir, bununla birlikte ne harici bir uzvunu ne bir dahili uzvunu ne kalbini ne bir dimağını ne de haricî şeylerden herhangi bir şeyin varlığını onaylayamayacaktır. Aksine zâtını/benliğini (*zâtihî*), uzunluğunu, genişliğini ve derinliğini kanıtlamadan ispatlayacaktır. Bu durumdayken bir elini veya başka bir organını hayal etme (*yetehayyele*) imkânı olsaydı, kendi zâtının/benliğinin (*zâtihî*) bir cüz'ü olarak ya da kendi zâtının bir şartı olarak (*şartan fi zâtihî*) tahayyül etmeyecekti.

Sen kanıtlananın, kanıtlanmayandan farklı olduğunu ve kendisiyle karar verilenin kendisiyle karar kılınmayandan farklı olduğunu biliyorsun. Dolayısıyla mevcudiyetini kanıtladığı zât/benlik kendisiyle aynı olmasıyla (*hüve bi 'aynihi*) ona hastır/özeldir (*hasiyye*), onaylamadığı uzuvlarından ve cisiminden farklıdır.

Öyleyse, dikkatli olan (*mutenebbih*) kişi, nefsin mevcudiyetini, cisimden (beden) farklı bir şey olduğunu -aslında bir cisimden farklı olduğunu- bilme (*'ârifun*) imkânına sahiptir ve onun (zâtının) bilincindedir (*ennehu 'ârifun bihi müsteş'irun lehu*). Eğer ondan bihaber (*zâhilen 'anhu*) olursa, dürtülmeye/uyarılmaya ihtiyacı vardır.¹³

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere nazariyenin bu versiyonun da temellendirmeye çalıştığı asıl hususlardan ilki, nefsin mevcudiyeti, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğu, varlığı ve işlevlerinde bedene ihtiyaç duymadığının düşünsel olarak deneyimlenmesinin imkanıdır. İkinci husus, varlığı baştan kabul edilen, bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliği olduğu benimsenen nefsin mâhiyetinin ne olduğunu, özellikle de bedene izafesi düşünülmeden nefsin nasıl bir mâhiyete sahip olduğudur. Nefsi bedenden farklılaştırarak nefsin gayri maddi bir yapıya sahip olduğunu temellendirmektir. Üçüncü

¹³ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.1 16 satır 2-15.

husus, bedenın nefsin mevcudiyetinin ve nefsin zâtının/mâhiyetinin kurucu/temel cüz'ü olmadığı temellendirdikten sonra nefsin zâtının nefsin kendisiyle/varlığıyla özsel ilişkisinin izah edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, zât/benlik ile zatî bilinci arasındaki ayniliğinin temellendirilmesidir. Daha sonra zatî bilincinin bedenle ya da bedensel bir uzuvla ilişkisinin olmadığı, nefsin zâtî bilincinin bedenden ayrı ve farklı bir hal olduğudur. Nefsin mâhiyetini, zâtılığını ve benlik bilincini temellendirdikten sonra benlik bilincinin doğrudan idrak edilebilirliğini, apaçıklığını ve kesinliğini ortaya koymaktır.

Nazariyede İbn Sînâ, kişinin kendisini bir anda ve yetkin bir şekilde havada asılı olarak tahayyül etmesini istemesinin temel nedeni, zihnin en temel bilgi kaynağı olan duysal bilginin/müşahedenin önüne geçmek, dolayısıyla da nefsin bedenın varlığının onayı olmaksızın nefsin mevcudiyetinin onaylanabileceğidir. Bunun için bütün duyularının kapalı olması gerektiğini belirtmektedir. Bedenin havada asılı durmasının ve “*bir defada yaratıldı ve kâmil bir şekilde yaratıldı*”¹⁴ (*hulika defaten ve ve hulika kâmilan*) şeklinde tasavvur etmemizi istemesinin nedeni, bedensel uzuvların duyumsamasına bağlı olarak sahip olabileceği dahili yetileri (*havâsu'l-bâtina*) olan vehim, hayal ve hafıza melekelerinin bilfiilleşmesine, bu yetileri harekete geçirecek verilere imkân tanımamaktır. Böylece nefsin zâtını, algısal tecrübelerden hareketle besleyecek her türlü veri akışının önüne geçebilmektedir. Kişi her ne kadar her türlü tecrübi bilgiden yoksun olsa da yine de akli melekelerini en üst düzeyde kullanabilecek yetkinlikte olabilmektedir. Kişinin iç ve dış uzuvları olmaksızın havada/boşlukta asılı olarak tahayyül edilmesi gerektiğinin diğer bir gerekçesi, uyusal uzuvlarının birbirine dokunmasının yani her türlü deneyimsel bilginin (dokunma, hissetme, koku vb.) önüne geçerek kendi bedenine dair deneyimsel bilginin elde edilmesini engellemektir. Dahili ya da harici her türlü veriden arındırılmış nefis, zâtının var olup olmadığını aklettiğinde, doğrudan ve hiçbir şüpheye mahal bırakmaksızın, apaçık bir şekilde nefsinin zâtının varlığının bilincinde (*şu'ûr*) olmaktadır. Bu da kişinin nefsinin zâtının bedensel uzuvlardan bağımsız ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunun, algısal bilgi ve tecrübeler olmaksızın nefsin kendi varlığının farkında olduğunun kanıtıdır. Farkında olunan ve doğrudan idrak edilen bu zât, kişinin ben (*ene*) dediği, bizâtihi kendisidir (*şu'ûruna bi-zâtinâ huve nefsu vucudunâ*).¹⁵ İdrakinden kaçamadığı, varlığını teyit etmek zorunda olduğu özsel bir zâttır. İbn Sînâ'nın zât kavramıyla ifade ettiği bu öz farkındalık ya da benlik bilinci, nefsin öznel ve bireysel benliğine işaret etmektedir. Nefsin benlik bilincini temel alarak İbn Sînâ, her bir bireyin bireyselleşme ve kişisel kimliğinin oluşumunu da temellendirmeyi amaçlamıştır.¹⁶

¹⁴ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 16 satır 3. Nazariyeyi kurgularken İbn Sînâ, insanın Tanrı tarafından bir anda havada asılı olacak şekilde yaratıldığını farz etmemizi belirtmektedir. Nazariyeyi daha iyi anlayabilmek için tasavvur ettiği insanın var oluş sürecini tahlil etmek gerekmektedir. İbn Sînâ'da Tanrı insanı bir anda doğrudan yaratmamaktadır. Aksine nefis-beden mürekkepliğine ek olarak insanın mevcudiyet kazanması faal aklın kontrolündeki ay-altı alemde deterministik bir düzene göre gerçekleşmektedir. Ancak İbn Sînâ nazariyede ilahi kudretine referansla Tanrı'nın doğrudan bu durumda bir insanı yaratmasını mantıksal olarak imkân dahilinde görmektedir.

¹⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1973), 161 satır 10.

¹⁶ Ahmed Alwishah, “Avicenna on Self-cognition and Self-Awareness”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes (Cambridge University Press), 145-46; İbn Sînâ'nın nefsin bireyselleşmesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Ali Yıldırım, “Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi”, *Bilimname* 39 (2019), 187-219.

Benlik bilincinin, bedenın bir işlevi olmadığını temellendirebilmek için öncelikle nefsin bedenın bir işlevi veya bedensel işlevlerin toplamından ibaret olmadığını ispat edilebilmesi gerekir. Bunu yapmak adına İbn Sînâ nefsin, bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu farklı kanıtlara dayanarak temellendirir. Bunların ilki, akli idraktır. Buna göre akli idrak, fiziksel beden veya algılara bağlı olarak değil gayri maddi yapıdaki nefste gerçekleşir. Beden temelli algısal idrak, duyumsadığı şeylerin suretlerini maddelerinden soyutlayamaz. Oysa gayri maddi yapıdaki nefis ve idrak kuvvesi, şeylerin suretlerini maddelerinden soyutlayarak kavramaktadır. İkincisi, nefsin idrak kuvvesiyle ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olmayan tümelleri idrak edebilmesidir. Cisim dışında ayrı gerçekliğe sahip olmayan tümellerin ancak idrak kuvvesiyle kavranabileceğidir. Üçüncüsü de nefsin kendi mevcudiyetinin bilincinde olmasıdır. Beden ve duyuşal organlar kendi varlıklarının farkında değildirler, aksine sadece nefis kendi mevcudiyetinin bilincindedir. Bunu da uçan adam nazariyesinde olduğu üzere duyuşal algılamalara ihtiyaç duymadan yapabilmektedir. Dolayısıyla hem içsel hem de dışsal idrakler kapalı olmasına rağmen bu şekilde tahayyül edilen kişi, bu şartlar altında bile kendi zâtının varlığını (*vucûd zâtike*) kaçınılmaz şekilde onaylayacaktır. Böylece İbn Sînâ, kişi her ne kadar bedenın farkında olmazsa da kendi zâtının varlığına dair farkında olacağı sonucuna varmıştır. Bu da zâta dair farkındalığın bedene veya bedenın herhangi bir cüz'üne bağlı olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ her ne kadar nazariyesinde nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğunu bu şekilde temellendirse de nefsin varlığına dair bu tür bir argümanın zayıflığından dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Nazariyeye yöneltilen önemli eleştirilerden biri, J. Kaukua'nın eleştirisi, İbn Sînâ'nın epistemolojik veya fenomenolojik olan ile metafizik olan arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanan hataya dairdir:

... Birçok araştırmacının ortaya koyduğu üzere, (İbn Sînâ) öyle görünüyor ki, epistemik veya fenomenolojik ile metafiziksel olan arasındaki ayırmadan kaynaklanan apaçık bir hataya düşmektedir... Beynin ya da bedenimin genişletilmiş sinir ağının birinci şahıs deneyiminin fenomenolojisinde yer almaması, deneyiminin metafiziksel olarak onlardan bağımsız olduğu sonucunu açıkça garanti etmez; çünkü deneyiminin, salt iç gözlemin fiziksel temelini asla ortaya çıkaramayacağı anlamda anlaşılabilir olması tamamen mümkün, hatta muhtemeldir.¹⁷

Kaukua, İbn Sînâ'nın iki farklı gerçeklik arasındaki ayırımının makul gerekçelere dayanmadığı, bu tür ayırımın yeteri kadar açık ve temellendirilmemiş bir ayırım olduğu eleştirisinde bulunmaktadır. Söz konusu ayırıma göre İbn Sînâ, nefis ile bedenın farklı şeyler olduğunu ve nefsin beden olmaksızın var olabileceğini, gerçekliğini ve mevcudiyetini bedene borçlu olmadığını iddia etmektedir. Ancak temel sorun, Kaukua'nın da işaret ettiği üzere nefsin, bedenden tamamen farklı bir gerçekliğe sahip olduğu şeklinde ruh-beden ayırımının muğlak bir ayırım olduğudur. Zira nazariyede tüm bedensel uzuvlardan ve duyuşal verilerden arındırılmasına rağmen nefsin kendi mevcudiyetinin bilincinde olması, iddia edildiği gibi nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyeti olmasını temellendirir mi? Nazariyede bedenın mevcudiyetini destekleyecek algısal bir verinin olmaması nedeniyle bedenın mevcudiyetinden emin olmamak, nefsin varlığını zorunlu kılar mı? Bilincinde olduğunu zannettiği zâtın/benliğin bedenın bir cüz'ü ya da bedenın kendisi olmadığından

¹⁷ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 37.

nasıl emin olabilmektedir. Nazariyeye yöneltilen bu temel eleştirinin yanıtı nazariyede muğlak/yanıtsız kalmaktadır.

Bu tür bir eleştiriye verilebilecek muhtemel yanıtlardan birisi, ilkin, bu nazariyenin iyi temellendirilmiş bir argüman olmadığı aksine, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere bir 'tembih' /admonition) yani uyarı/hatırlatma olduğudur. Zâten nazariyenin kurgusu dikkatlice incelendiğinde İbn Sînâ nefis, benlik ya da zâtın ne olduğuna dair kesin, iyi düşünülmüş bir tanımsal kanıt sunma iddiasında olmadığı anlaşılabacaktır. Aksine nazariyenin, kişinin kendi benliği veya zâtının farkına varması, idrak etmesini sağlayacak bir düşünsel deney olduğudur.¹⁸ Bu tür açıklamanın yeterli ve ikna edici olmadığını düşünen P. Adamson ve F. Benevich, İbn Sînâ'nın bu ayırımı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kavramsal ayrımları gözeterek yaptığıdır. Zira metinde İbn Sînâ, söz konusu ruh-beden ayırımını kesin ve kendinden emin şekilde ifade etmektedir, aksi bir durumda İbn Sînâ bunu metinde belirtirdi ve gerekli temellendirmeleri yapardı.¹⁹

Uçan adam nazariyesine yöneltilen diğer bir önemli eleştiri, M. Marmura'nın dile getirdiği, tıpkı Anselm'in zihindeki bir kavramdan nesnel gerçekliğe sıçrama yapması gibi, İbn Sînâ'nın da hipotetik/varsayımsal bir varlık kabulünden kesin/kategorik bir gerçekliği olan bir varlığa geçiş yapmasıdır. Marmura, İbn Sînâ'nın gerçeği yansıtmayan varsayımlardan hareketle kesin bir şekilde kanıtlanmayan ya da apaçık bir şekilde temellendirilmemiş gerçekliğe dair çıkarımda bulunmasını eleştirerek nazariyenin yanlış bir çıkarım yöntemi kullandığını ileri sürmektedir:²⁰ Marmura'nın eleştirdiği kısım şudur:

Sen kanıtlananın, kanıtlanmayandan ve doğrulanan şeyin doğrulanmayan şeyden farklı olduğunu biliyorsun. Dolayısıyla mevcudiyeti kanıtlanan zât kendisiyle aynı olmasıyla (*huve bi 'aynihi*) ona hastır/özeldir (*hâsiyya*), uzuvlarından ve cisminden farklı olması itibarıyla...

Öyleyse, dikkatli olan (*mutenebbih*) kişi, nefsin mevcudiyetini, cisimden (beden) farklı bir şey olduğunu -aslında bir cisimden farklı olduğunu- bilme (*'ârifun*) imkânına sahiptir ve onun (zâtının) bilincindedir (*ennehu 'ârifun bihi müste'irun lehu*). Eğer ondan bihaber (*zâhilen 'anhu*) olursa, dürtülmeye/uyarılmaya ihtiyacı vardır.²¹

Marmura, İbn Sînâ'nın nazariyede varmış olduğu hipotetik/farazi sonucun kesin bir sonuçmuş gibi sunulmasını doğru bulmamaktadır. Marmura'nın ifadesiyle:

'Uçan Adam' problematiktir. Tahayyül edilmiş, hipotetik bir çerçevede işlemektedir ve dolayısıyla sonucunun da hipotetik ve muhtemel olması beklenir. Ancak hipotetikten kategoriye doğru bir geçiş yapılmış gibi görünmektedir. Çünkü onun (nazariyenin) sonucunun üslubu kategoriktir. İbn Sînâ, diğer iki versiyonda da belirtildiği üzere, bu sonucun kategorik olmasını istemiştir.²²

Marmura'nın da işaret ettiği üzere, İbn Sînâ nazariyede, eğer birisi kâmil ve akli melekesi yetkin bir şekilde yaratıldıysa, kendiliğinden apaçık doğruları bilecek şekilde ve fiziksel bedeninin uzuvlarını kullanamayacak şekilde yaratıldıysa, bedeninin farkında olmazsa bile kendi zâtının bilincinde olduğunu, kendi zâtına yönelik tabii ve daimî bilgi olan zâtî bilgiye sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Marmura'nın eleştirisinin aksine İbn Sînâ'nın

¹⁸ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 34.

¹⁹ Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 149; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, I.1 16 satır 12-13.

²⁰ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388.

²¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.1 16 satır 12-15.

²² Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388.

nazariyesinin hipotetik bir varlık tasavvuruna dayandığını iddia etmek doğru değildir. Nazariyede filozofun tasavvur etmemizi önerdiği varlığı tanımlarken, 'bizden biri' anlamında 'el-vâhid minnâ'²³ ifadesini kullanarak birimizin doğrudan kendini nazariyedeki gibi hayal edebileceğini belirtmektedir.²⁴ Bu da Marmura'nın gerçekte bağlantısı olmayan hipotetik/varsayımsal eleştirisinin aksine her birimizin kendini tahayyül edebileceği mümkün düşünsel bir deney olduğu anlamına gelmektedir.

Nazariyede, tartışma konusu olan diğer bir önemli husus, İbn Sînâ'nın nazariyede kullandığı kavramlardır. İbn Sînâ'nın nefsin bedenle birleşmeden önce nefsin bilince ve öz farkındalığa (el-şu'ûr bi- zât) sahip olup olmadığı görüşünü tespit edebilmemiz için nefsin varlığını ve nasıl bir yapıya sahip olduğunu temellendirmede kullandığı bazı temel kavramları tanımlayarak anlamlarını belirlememiz, kavramlar arasındaki nüansı netleştirmemiz gerekir. Söz konusu bu kavramlar mâhiyet ve zât kavramlarıdır. Bunlardan hangisinin bugün zihin felsefesinde kullanılan zihin, bilinç/şu'ûr, benlik bilinci (el-şu'ûr bi- zât), benlik kavramlarına denk geldiğini tespit etmemiz gerekir. İbn Sînâ'nın nazariyede kullandığı bu iki kavramla, özellikle de zât kavramıyla tam olarak neyi kastettiği İbn Sînâ yorumcuları arasında yorum farklılıklarına zemin hazırlamıştır. Nazariyede İbn Sînâ, havada asılı şekilde tahayyül ettiği şahsın farkında olduğu şeyi ifade etmek için 'zât' kavramını kullanmaktadır. Zât kavramı hem mâhiyet hem de benlik anlamlarına gelmektedir; ki filozof eserinde zât kavramını yer yer her iki anlamda da kullanmaktadır. Bu da nazariyede asıl farkına varılanın nefsin mâhiyeti anlamındaki zât mı yoksa nefsin benlik bilinci anlamındaki nefsanî zât (benlik) mı olduğu tartışmasına neden olmuştur. İbn Sînâ'nın nazariyedeki zât kavramıyla kastının varlığını temellendirmeye çalıştığı nefsin mâhiyeti olması durumunda, nazariyede varlığının farkında olunan şey nefsin mâhiyeti olacaktır. Nazariyedeki zât kavramından kastın *ben/ene* olması durumunda ise nazariyede bedenden farklılaştırılan gayri maddi yapıdaki nefsin mâhiyeti ile kişisel kimliğin ve bireyselleşmenin temelini oluşturan *ben* farklı şeyler olacaklardır.²⁵ Nazariyede İbn Sînâ, nefsin mevcudiyetini ve benlik bilincini ifade ederken mâhiyet yerine zât kavramını sıklıkla kullanır. Zât kavramını nefsin özneliği, benliği, benlik bilinci veya öz farkındalık şeklinde anlaşılması durumunda nefsin bedenden bağımsız şekilde bir benlik bilincine yani zâtîyete sahip olduğu açıktır. Özellikle de nazariyedeki, "Kendi zâtının varlığını (li zâtihî mevcûdeten) kanıtlamada şüpheye düşmeyecektir.", "Aksine zâtını/benliğini (zâtihî), uzunluğunu, genişliğini ve derinliğini kanıtlamadan ispatlayacaktır." cümleleri ile özellikle de "mevcudiyetini kanıtladığı zât/benlik kendisiyle aynı olmasıyla (hüve bi 'aynihi) ona hastır/özeldir." cümlesi nefsin mâhiyeti, cevheri ve yapısından ziyade nefsin benliğine işaret etmektedir.

Marmura, İbn Sînâ, nefsin ya da 'zât/ben' olarak referansta bulunan şeyin, gayri maddi mâhiyetteki nefis olduğunu belirtmiştir.²⁶ Bu görüşünü desteklemek için İbn Sînâ'nın, "Nefs ile kastedilen, her birimizin 'ben/ene' ile referansta bulunduğu şeydir."²⁷ tanımını kullanır. Benzer şekilde nazariyedeki zât ifadesini ben ve benlik bilinci olarak okuma imkanına karşı çıkan Hasse, İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesinde kullandığı zât ifadesinin mâhiyet anlamına

²³ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 16 satır 3.

²⁴ Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 150.

²⁵ Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şu'ûru", *Nazariyat* 6/1 (2020), 8-9.

²⁶ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69/3 (1986), 384.

²⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvani (Kahire: 1952), 183.

geldiğini, benlik anlamına gelmediğini ileri sürer. Her ne kadar nazariyeden bağımsız düşünüldüğünde kavram olarak zât ifadesinin ben/benlik bilinci olarak anlaşılabilse de nazariyenin bağlamının buna imkân tanımadığı itirazında bulunur. İbn Sînâ'nın eş anlamlı olarak kullandığı *Kitâbu'n-Nefs* I.1'deki zât kavramı ile V.7'de kullandığı *enniye* kavramlarının aynı anlamda yani ben olarak anlaşılacakları itirazında bulunur. Her ne kadar zât kavramı benin eş anlamlısı olarak anlaşılabilse de *enniye* kavramı benin eş anlamlısı olarak anlaşılması doğru değildir. Bu farklılıktan hareketle Hasse, nazariyedeki zât ifadesinin, bağlamı da göz önünde bulundurarak nefsin mâhiyeti/özü yani nefsin bulunduğu hal üzere kılan özsel yapısı olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını iddia eder. Nefsin bedenden farklı ve ayrı bir cevher olduğu, bu cevherin de mâhiyeti gereği gayri maddi olduğu ve mevcudiyeti için bedene ihtiyaç duymadığını temellendirmek için kurgulan bir düşünsel deney olduğunu hatırlatarak zât kavramının nefsin özüne vurgu yapan mâhiyet olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira İbn Sînâ, nazariyeyi temellendirirken zâtı izah etmek yerine nefis ismini ele alacağını belirtmektedir. Bundan dolayı Hasse İbn Sînâ'nın *eş-Şîfa: Kitâbu'n-Nefs* I.1'de uçan adam nazariyesini ele alırken zât kavramını mâhiyet anlamında ve her iki kavramı eş anlamlı olarak kullandığını iddia eder. Nefsin bedene izafesi yani kemâl oluşu bağlamında nefis ele alındığında nefsin doğrudan mâhiyeti ya da cevheri hakkında konuşmuş olmayız, daha ziyade nefsin arazları hakkında konuşmuş oluruz.²⁸ Hasse'nin iddiası esas alındığında nazariyede nefsin cevhersel yapısına vurgu yapıldığı kabul edildiğinde nefsin nasıl bir mâhiyete sahip olduğunu yani özünün izah edildiği sonucu çıkacaktır. Diğer bir ifadeyle nazariyeden hareketle nefsin doğrudan kendi benliğinin farkında olduğu, zâtının veya bireysel varlığının bilincinde olduğu sonucuna varılamayacaktır.²⁹

Kaukua, Hasse'nin bu yorumunu karşı çıkararak, İbn Sînâ'nın nazariyede mâhiyet ve zât kavramlarını bilerek karşılıklı kullandığını belirtir. Her ne kadar İbn Sînâ, nazariyede ilkin nefsin bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olduğunu temellendirse de ikinci planda gayri maddi yapıdaki nefsin kendi zâtına dair bilince sahip olduğunu, söz konusu bu bilincin özsel ve doğrudan olduğunu da temellendirmektedir. Böylece İbn Sînâ, gayri maddi yapıdaki nefsin kişisel kimliğini ve bireyselliğini bedenden bağımsız olarak zâtın kendine dair sahip olduğu şuûr üzerinden açıklamıştır. Kişinin bütün fiillerini önceleyen, onların birincil tekil şahıs fail olarak idrak edilmesini sağlayan, nefsin kendi mâhiyetini idrak etmesini sağlayan daha temel bir ilke olarak şuûru esas almıştır. Bireyselleşmenin ve kişisel kimliğin oluşumunun sadece kişinin kendi nefsine dair bilgisi üzerinden temellendirmenin yüzleşeceği zorlukları İbn Sînâ kişinin kendisine doğrudan ve apaçık olan aynı zamanda bilince sahip olan ile bilincinde olunanın özdeş oldukları benlik bilincinden hareketle izahı daha makuldür. Kaukua'nın da Hasse'nin yorumuna itiraz ettiği üzere, nazariyedeki zât ifadesinin mâhiyet olarak anlaşılması durumunda nefsin kendi mâhiyetini doğrudan idrak etmesi ne demektir. Nefsin kendi mâhiyetini idrak etmesini mümkün kılan bir benlik bilinci gerekmektedir. Nefsin, kendi varlığının bilincinde olmasını, 'Benim/zâtım vardır, maddi bedenden farklı ve ayrı olarak varım.' demesini sağlayan bir tür benlik bilinci olması

²⁸ Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, ed. Aragno Quiviger, Warburg Institute Studies and Texts 1 (London: Turin: Warburg Institute ; N. Aragno, 2000), 83, 87-89; İbn Sînâ, *De Anima*, I.5 4 satır 12, 10 satır 17.

²⁹ Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, 83-85.

gerekmektedir. Bu tür bir benlik bilincinin göz ardı edilerek nefsin kendi mâhiyetinin, nasıl bir yapıya sahip olduğuna dair özünün farkına varmasını ve idrak etmesini sağlayan benlik bilinci değil midir? Dolayısıyla Hasse'nin benlik bilinci anlamındaki zâtı, mâhiyet olarak yorumlayıp nefsin 'Mevcudiyetimi bedenime ve bedensel uzuvlara gerek kalmadan doğrudan idrak ediyorum.' şeklindeki yargısını 'Zâtımı/mâhiyetimi doğrudan idrak edebiliyorum.' şeklinde anlaşılması, alternatif yorumları bertaraf edecek kadar ikna edici olmaktan uzaktır. Nazariyede İbn Sînâ'nın zât ifadesini tercih etmesinin nedeni, nefsin mâhiyeti kadar benlik bilincine referansta bulunma isteği olabilir. Dahası, zât kavramıyla nefsin cevheresel özü anlamındaki mâhiyeti kadar nefsin benlik bilincine aynı anda referansta bulunma ihtiyacı da olabilir. Zira nefsin kendi bireysel varlığının bilincinde olması bir bakıma kendi varlığının özünün/mâhiyetinin nasıllığının bilincinde olmasıdır. Bundan dolayı İbn Sînâ nazariyesinde bu tür farklı anlamlar yüklenebilecek bir kavramı kasıtlı bir şekilde kullanmış olabilir.³⁰ Kaukua'nın itirazına benzer şekilde Druart da her ne kadar İbn Sînâ'nın farklı eserlerde ele aldığı nazariyenin farklı versiyonlarında zât ve mâhiyet kavramlarını dönüşümlü kullanması kavramsal bir belirsizliğe mahal verse de zât kavramının ben olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.³¹

Benlik (Zâtî) Bilinci

İbn Sînâ uçan adam nazariyesinde üç farklı bilinçten bahsetmektedir. Bunların ilki, kişinin fiziksel bedenine ve bedensel kuvvelerine dair sahip olduğu *bilinç* (eş-şu'ûr); ikincisi, kişinin kendi zâtına dair sahip olduğu en temel ve özsel olan *benlik bilinci/zâtî bilinç* (eş-şu'ûr bi-zât); üçüncüsü ise kişinin kendine dair sahip olduğu *bilincin bilinci/yansımali bilinç* (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr).

Benlik bilinci (eş-şu'ûr bi-zât/zâtî şu'ûr), kişinin içe bakış veya kendi varlığının doğrudan farkına varması, kendi varlığının bilincinde olması, kendi duygu ve zihinsel durumlarının bilincinde olması ve sonrasında da kendini diğerlerinden farklılaştırabilmesidir. Benlik bilinci, zaman ve mekândan ari bir şekilde, kişinin kendi zâtının veya varlığının doğrudan ve apaçık şekilde farkında olmasıdır. Kişi zâtına dair bilince, bedenden ve bedensel uzuvlardan ari bir şekilde sahip olur. Benlik bilincinin iki temel unsuru vardır. Bunların ilki, idrak eden ikincisi de idrak edildir. Burada akla gelen ilk soru, kimin neyi idrak ettiğidir. Diğer bir ifadeyle idrak eden ve idrak edilenin ne olduğudur. Burada idrak etme fiilini gerçekleştirenin fail, benlik; idrak edilenin ise zâtın kendisi yani varlığı olduğu söylenebilir. İleride ayrıntılarına değineceğimiz üzere üzere İbn Sînâ şu'ûr eden ile şu'ûrunda olunan şeylerin ne olduğunu izah ettikten sonra bunların aynı ve bir şeyler olduğunu ifade eder.³²

İbn Sînâ, nefsin zâtının sahip olduğu bilinci izah etmek adına kişinin kendine dair bilgisinden, diğer bir ifadeyle kendi zâtını bilmesi (*ta'akkul*) ile kendi bilincinde (şu'ûr) olması arasında ayırımı gitmiştir. Birbirinden farklı yapılarda olmakla birlikte birbirleriyle yakın ilişki içinde olan bu iki bilme türü, kişinin benliğini/kişisel kimliğini oluşturmada ve bireyselleşmesinde farklı işlevlere sahiptirler. Aristoteles'in kişinin kendi zâtına dair bilgi sahibi olmasından farklı olarak İbn Sînâ kişinin kendi zâtının bilincinde olmasından

³⁰ Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şu'ûru", 13-14.

³¹ Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", 34; Özcan Akdağ, *Din Felsefesi*, Din Felsefesi (Kayseri: Kimlik, 2023) 279 vd.

³² İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61; 147-48.

bahseder. Kişinin kendi zâtının bilincinde olması Aristoteles'in kişinin kendi zâtına dair bilgi sahibi olmasından farklıdır, zira kişinin kendi zâtına dair bilgi sahibi olması kendi zâtına dair bilinci tam anlamıyla kapsamamaktadır. Zira kendi zâtına dair bilgi sahibi olma, aklın akletmesiyle gerçekleştiğinden bu tür bir bilme daimî, doğrudan ve apaçık değildir. Akletme fiili durduğunda bu tür bilme de sekteye uğrayacaktır. Oysa ayrıntılı şekilde ele alacağımız üzere kendi zâtının bilincinde olma ise kişiye daimî, apaçık ve doğrudandır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle '... nefsimiz (nefsunâ), daimî bir şekilde kendi mevcudiyetinin şu'ündadır...',³³ Dolayısıyla kişinin kendi zâtına dair bilince her daim sahip iken, kendi zâtına dair bilgiye ise akletme süreci devam ettikçe bilgi sahibi olur. Zira kendi zâtına dair bilgi sahibi olmak, akıl, akledilirler ve diğer dahili melekelerle bağlı olarak gerçekleşen bilme sürecidir. Kendi zâtına dair bilinç sahibi olmak ise zâtın kendisiyle özdeş ve bir olması nedeniyle bilmeyi de önceleyen bir haldir.³⁴

Benlik bilinci ile İbn Sînâ nazariyesinde, Aristoteles'in aklın diğer varlıklara dair sahip olduğu veriden hareketle akletmesi ve kendi akletmesinin farkına varması anlamındaki öteki aracılığıyla zâta dair bilgi sahibi olmaktan farklı bir bilme türünden bahseder. Zira Aristoteles'e göre, akletme fiili gerçekleşmeden, akli harekete geçirecek/bilfiilleştirecek harici bir veri olmaksızın kişinin akletmesi ve dolayısıyla da kendi varlığının bilincinde olması söz konusu değildir. Zira benlik bilinci, algılarımıza bağlı olarak idrak ettiğimiz diğer şeylerin bilgisinde ayırt edilemez. Biz kendi zâtımızın mevcudiyetine dair bilgiye ancak diğer şeyleri algılamakla sahip olabiliriz.³⁵ Benzer bir bakış açısı İbn Rüşd'de de görülebilir. O, kişinin kendi nefsinin bilgisinin ('ilm bi-nefsihi'l-şahsiyyah) duyuşal tecrübelerle bağlı olarak elde edildiğini belirtir. Onun ifadesiyle 'insanın zâtı (zâtuhu), şeylerin bilgisinden ('ilmu'l-eşyâ') başka bir şey değildir. İbn Rüşd, Aristoteles'in kişi kendi nefsinin zâtını diğer şeyleri bildiği gibi bilir anlamındaki tecrübeye dayanan bilgi olduğu iddiasını bir adım daha ilerisine geçerek kişinin kendi zâtına dair bilgisinin diğer şeyleri bilmeye bağlı olduğunu savunur. Bu tür bilgi ve bilme, diğer şeylerin bilgisinin elde edilmesine bağlı olarak farkına varılan ve geliştirilen bir bilgidir. Bu da İbn Rüşd'de benlik bilincini ya da bireysel zâta dair bilgiyi aşamalı, gelişen ve değişen bir bilgi türü kılmaktadır.³⁶ Oysa İbn Sînâ tam da havada asılı duran adam nazariyesiyle duyu verileri aracılığıyla harici her türlü veri akışının önüne geçmekte, benlik bilinci bilgisinin zorunlu, asli ve değişmez bilgi türü olduğunu temellendirmektedir.

Ayrıca insani nefsin, diğer nefis türlerinden farklı olarak akli nefis (nefs-i nâtika) olarak tanımlanması, insani nefsin en asli/zorunlu özsel niteliğinin akletmek olduğu anlamına gelmektedir. İnsani nefsin akledebilmesi için kendi zâtının bilincinde olması gerekmektedir. Akletmenin mâhiyeti söz konusu olduğunda akleden ile akledilen diğer bir ifadeyle akleden zât ile akledilen zâtın birliği, benlik bilincine sahip zât ile benliğe sahip olduğunun bilincinde olanın özdeşliği söz konusudur. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir:

³³ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişâr-ı Baydar, 1992), 185-86, prg. 550.

³⁴ Aristotle, *De Anima*, III.4 429b 8-430a 30. Aristoteles *De Anima* eserinde, benlik bilinci, nefsin kendi zâtını bilme imkanı vb. hususları ele almaz, bunun yerine öteki üzerinden, bilişsel süreçlere bağlı olarak kişinin kendini bilmesini ele alır. Alwishah, "Avicenna on Self-cognition and Self-Awareness", 144-45; Yıldırım, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 189.

³⁵ Aristotle, *De Anima*, III.4 429b 8-430a 25.

³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, neşr. Suleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965), II, s. 522-23 prg.143-44.

Benlik bilinci, nefiste zâtîdir (eş-şu'ûru bi'z-zâtî zâtîyyun li'n-nefs), harici bir şekilde elde edilmez. Zât meydana gelince, bilinç/şu'ûr de onunla birlikte meydana gelir (*ke ennehu izâ hasale'z-zâten, hasale me'ahâ eş-şu'ûr*). Bir vasıta aracılığıyla onun bilinç/şu'ûrunda olunmaz, aksine zât aracılığıyla, zâtın dolayısı onun bilinç/şu'ûrunda olunur (*yuş'aru bihâ bi zâtihâ ve min zâtihâ*). Bizim (nefsin) zâtımıza dair bilinç/şu'ûrumuz, nefsimizin mevcudiyetidir (eş-şu'ûrunâ bi'z-zâtinâ hüve nefsu vucûdunâ)... Benlik bilinci zâtta tabîî (ğârîza) olan bir bilinçtir, çünkü zâtın varlığıdır; dolayısıyla zâtı idrak edebilmek için harici bir şeye ihtiyaç bulunmamaktadır. Aksine zât, kendisi aracılığıyla zâtı idrak ettiğimizdir.³⁷

İbn Sînâ'nın da alıntıda açık bir şekilde ifade ettiği üzere zât meydana geldiğinde şu'ûr/benlik bilinci de onla birlikte meydana gelmektedir. Bu da zât ile şu'ûrun aynı şeyler olduğu, birbirlerini gerektiren zorunlu şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle zâta sahip olmak/zâtî olmak, kendi zâtının bilincinde olmaktır. Zira zâtın var olması demek zâtın kendine dair öz farkındalığa sahip olması demektir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle kendi zâtının bilincine zât olman itibarıyla sahipsin (*tekûne ente ente*), zira ben ile bilincinde olma hali aynı şeylerdir. Zât ile şu'ûr/benlik bilinci arasında varsaydığı ilişkiye göre kişinin kendi zâtına dair şu'ûru/benlik bilinci onun doğrudan zâtının varlığının kendisi olacaktır.³⁸ Buna göre uçan adam nazariyesindeki kişi, kendi zâtını doğru idrak ettiği anda kendi varlığına dair benlik bilinci/şu'ûruna sahip olmaktadır. Bu da benlik bilincinin, bir bakıma bireyselleşmiş nefis olduğu anlamına gelecektir. Zira kişinin kendi nefsinin zâtının farkında olması ancak bireysel bene, bireyselleşmiş nefse sahip olmayı gerektirmektedir. *Mubâhasât* eserinde bunu daha da temellendirmektedir:

Aklımız, zâtını (zâtîhi) daima akletmez; nefsimiz (nefsunâ), daimî bir şekilde kendi mevcudiyetinin şu'ündadır. Eğer nefis, zâtın dışında başka bir şeyi bilfiil aklederse açıktır ki daimî şekilde aklettiği sürece aklettiğinin bilincinde (şu'ûr) olacaktır.³⁹

Böylece kişi, kendi zâtının bilincinde olduğunda mevcudiyetinin de bilincinde olmaktadır. Kendi mevcudiyetinin farkında olduğunda kendi zâtının da bilincinde olacaktır. Dolayısıyla kişinin akletme fiilinin gerçekleşmesine imkân tanıyan şey, zâta sahip olması kadar zâtının farkında olmasıdır.

İbn Sînâ, nefsin bedenden farklı ve ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu temellendirmek için geliştirdiği argümanlardan biri, bedenın eksilmesi veya zarar görmesi durumunda bile nefsin varlığının bilincinde olduğuna dairdir:

Eğer bu cisim (maddi beden), sadece bedenın tamamından ibaret olsaydı, ondan bir şey eksilince varlığımızın var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Fakat bu böyle değildir. El, ayak ve organlarımdan herhangi birinin varlığını bilmesem dahi “ben” yine “ben” olurum... Bilakis bunların bana tabîi olduğunu düşünüyorum. Ve kesinlikle biliyorum ki; bu organlar ihtiyaca binaen kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım. Bu ihtiyaçların hasıl olmaması durumunda ise onlardan feragat ederim. Buna rağmen, onlar olmazsa da ben ‘ben’ olmaya devam ederim.⁴⁰

³⁷ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61, 147-48; *el-Mubâhasât*, 59-60 prg. 60-66.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (*Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte*), nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-maârif, 1960) II/347, Namat 3 Fasıl 3 satır 7-8.

³⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 185-86, prg.550.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7 255 satır 1-6.

Bu argüman nefsin sahip olduğu benlik bilincinin (*el-şu'ûr bi- zât*) aslında bedenden ve duyuşsal algılamalardan bağımsız şekilde var olduğunun bir kanıtı olarak da yorumlanabilir. Bu argüman aynı zamanda, bireyin bedensel ya da nefsin sahip olduğu cüzlerin ya da yetilerin toplamından (*cumletuhû*) ibaret olduğu görüşü ile benlik bilincinin bireyin sahip olduğu farklı cüzlerin toplamının idrakinden ibaret olduğu görüşünün reddidir. Zira bu görüşün kabul edilmesi durumunda, bu cüzlerden birinin eksikliği benlik bilincinin idrakinin noksanlığına neden olacaktır. Bedensel organların zamanla değişmesi veya dönüşümü benlik bilincinde olduğu kadar bireyselliğinde (*enniyyeh*) de değişimi gerektirecektir. Oysa İbn Sînâ'nın haklı olarak da ifade ettiği üzere, bu cüzlerden birinin eksikliğine rağmen birey benlik bilincinde ve bireysel varlığının (*bi vucudi ennîyetihi*) farkında olmaya devam edebilmektedir. Bu da benlik bilincinin aslında nefsinin zâtının mevcudiyetiyle aynı/özdeş olması anlamına gelmektedir.⁴¹

Marmura, İbn Sînâ'nın nazariyesindeki nefsin kendi varlığının farkında olmasından hareketle nefsin benlik bilincine sahip olmasını nazariyenin bir sonucu olarak kabul etmiştir. Ancak nefsin kendi zâtî varlığının bilincinde olduğu iddiası, Marmura'nın iddiasının aksine nazariyenin bir sonucundan ziyade nazariyenin temel öncüllerinden biridir. Zira nazariye, nefsin kendi zâtının/benliğinin bilincinde olduğu kabulü üzerine kuruludur.⁴² Eğer nefis, beden olmaksızın ya da bedensel organlara ihtiyaç duymaksızın kendi zâtının/mâhiyetinin bilincinde ise ya da kendi zâtını doğrudan idrak edebiliyorsa bu, idraki önceleyecek şekilde nefsin kendi benliğinin bilincinde olmasını, benlik bilincine sahip olmasını gerektirmektedir. Nazariyede, İbn Sînâ'nın doğrudan idrak ettiğimiz ve her birimizin kendi zâtımız olarak tanımladığı nefis '*eş-şey'ul-lezî yerâhu kullun minnê zâtehu*'⁴³ aslında nefsin bir benlik bilincine sahip olduğunu ve her birimizin doğrudan ve kendi zâtımız olarak idrak ettiğimiz bu halin aslında benlik olduğunu ima etmektedir. Burada zât olarak görülen şey aslında, nefsin mevcudiyetinin de ötesinde bireysel benlik bilincine sahip benliktir.

Adamson ve Benevich, uçan adam nazariyesinde İbn Sînâ'nın nefsin varlığına dair önemli bir gerekçe olarak sunduğu kişinin kendi nefsinin bilincinde olması, zâtını doğrudan idrak etmesini nazariyenin temel amacı olmadığı şeklinde yorumlamışlardır. Onlar, kişinin kendi zâtını bedensel uzuvlara ihtiyaç olmadan doğrudan idrak etmesini, nefsin mevcudiyetinin, diğer bir ifadeyle nefsin mâhiyetinin varlığının bir kanıtı olarak anlamışlardır. Nazariyede kullanılan 'zât' kavramının, 'benlik' anlamında değil daha ziyade 'mâhiyet' anlamında olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla nazariyedeki zât kavramı, nefsin kendi varlığının bilincinde olması anlamındaki benlik değil, nefsin cevherinin yapısı anlamındaki mâhiyet anlamına gelecektir. Adamson ve Benevich, benlik bilincinin nazariyede ön plana çıkmasının temel nedenin, nefsin kavramsallaştırma düşünme/natıka yetisini göstermek olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁴ Adamson ve Benevich'in yorumlamasının aksine, nazariyedeki zât kavramının mâhiyet olarak değil de benlik bilinci olarak anlaşılması durumunda, zâtın nazariyedeki kullanımı nefsin varlığı, bedenden ayrı ve farklı bir cevher

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 100 prg.207, 136 prg.370; *er-Risâletu'l Adhaviyye fi emri'l-me'ad* (Mısır: Daru'l-fikri'l-'Arabi, 1949), 94, satır 6-9; Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street vd. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008) 12.

⁴² Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 149.

⁴³ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7, 253, satır 18-19.

⁴⁴ Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 162-63.

olduğu kadar nefsin bedenden bağımsız bir benlik bilincine sahip olduğunun kanıtı olacaktır:

Daha sonra o, kendi zâtının varlığını (*vucudu zâtîhi*) şüpheyne mahal bırakmadan onaylayıp onaylamadığını düşünür. Zâtının (*lizâtîhi*) mevcudiyeti konusunda şüpheyne mahal bırakmaksızın varlığını bilir...⁴⁵

Bu alıntıdaki zât ifadesi mâhiyet değil de benlik bilinci anlamında anlaşılırsa, kişinin nefsi aracılığıyla kendi varlığının bilincinde olduğu sonucu çıkacaktır. Diğer bir ifadeyle, nefsinin zâtının yani nefsinin benliğinin bilincindedir; varlığı hususunda şüphe olmayan zât ona hastır (*hâsiyyetun lehu*) ve bedenden farklı olarak bu nefsin onunla özdeştir (*enne hâ hüve bi 'aynihi*).⁴⁶ Nazariyede İbn Sînâ, öyle anlaşıyor ki bizim dikkatimizi aslında farkında olduğumuz bir gerçeğe, bedenden bağımsız ayrı bir cevher olan nefsin mevcudiyetine çekmektedir. Bunu da -zâtı benlik bilinci olarak anlarsak- kişinin bedenden ve uzuvlardan bağımsız şekilde var olan, varlığını doğrudan idrak edebildiğimiz ve uyku halinde bile farkında olduğumuz benlik bilincine referansla yapmaktadır. Bazen unuttuğumuz, dikkat etmediğimiz ama gizli/muğlak şekilde de olsa her daim bilincinde olduğumuz nefsin mevcudiyetini bize zâtın doğrudan idraki ile hatırlatmaktadır. Ancak bu hatırlatmayı çok kesin ve açık bir argüman yoluyla değil dolaylı şekilde açıklamaktadır. Bundan dolayıdır ki uçan adam nazariyesi bir burhan olmaktan ziyade bir tembih/hatırlatma babındadır.

Her ne kadar nazariyede İbn Sînâ nefsin benlik bilincine sahip olup olmadığını açık bir şekilde ele almamış olsa da daha sonraki dönemde kaleme aldığı *et-Ta'likât* eserinde nefsin benlik bilincine yani şu'ûra sahip oluşunu daha açık bir şekilde izah edip temellendirmiştir:

İnsanın zâtı, bilinçli zâttır (*zâtun şâ'iraturun*) Zâta ilişkin bilinci (*şu'ûru'z-zâtî bi'z-zât*) hiçbir zaman bilkuvve değildir, onun özünde olan bir şeydir. İnsanın zâtı, bilinçli bir zâttır (*zâtu'l-insânî zâtun şâ'iraturun*), zâtına ilişkin şu'ûru onun için tabiidir. Bu nedenle o, sonradan kazanılmış değildir, sonradan kazanılan olmadığından alet aracılığıyla da gerçekleşmemiştir.

Zâtı bilinç/benlik bilinci, nefiste zâttır (*eş-şu'ûru bi'z-zâtî zâtîyyun li'n-nefs*), harici olarak (sonradan) elde edilmemiştir. Zât meydana gelince, bilinç/şu'ûr de onunla birlikte meydana gelir (*ke ennehu izâ hasale'z-zâtu, hasale me'ahâ eş-şu'ûr*). Bir vasıta aracılığıyla onun (nefsin) bilincinde/şu'ûrunda olunmaz, aksine zât aracılığıyla, zâttan dolayı onun (nefsin) bilincinde/şu'ûrunda olunur (*yuş'aru bihâ bi zâtihâ ve min zâtihâ*). Onun (nefsin) kendisine dair bilinci/şu'ûru, mutlak bir bilinç/şu'ûrdur... bazen değil daimi olan bir bilinç/şu'ûrdur.⁴⁷

İbn Sînâ, zâtın nefste asli/özel olduğunu, harici bir uzuv aracılığıyla idrak edilmediğini açıkça belirtir. Zâtın doğrudan idraki yerine aracı bir uzuvla zâta dair bilgi sahip olunabileceğini iddia edenin kendi zâtının doğrudan idrakine sahip olmadığı eleştirisinde bulunmuştur. Duyu vasıtası gibi aracı bir şekilde idrakte, duyumsanan ve duyumsama aracından farklı olarak idrak etmeyi gerçekleştirecek bir şeyin olması gerekir ki bu da nefistir:

Nefsin zâtının bilincinde olmasının bilincinde olmak (*fe inne mâ en neş'ura bi ennâ kad şe'arnâ bi zevâtinâ*), aklın fiili olması hasebiyledir.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, I.5 16 satır 6-8.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 16 satır 13-14.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160 satır 18-24; 79 satır 27-28.

Benlik bilinci (eş-şu'ûru bi'z-zât), nefis için bilfiil olması nedeniyle nefis her daim zâtının bilincindedir (eş-şu'ûru bi'z-zâtî yekûnu li'n-nefsi bi'l- fi'li fe innehâ tekûne dâ'imete's-su'ûri bi zâtihâ). Bilincin bilincinde olmak (eş-şu'ûru bi's- şu'ûr), bilkuvve haldedir, eğer bilfiil halinde olsaydı daimi olurdu, bu durumda da aklın akletmesine ihtiyaç kalmazdı.⁴⁸

İbn Sînâ zâtın doğrudan ve aracsız bir şekilde idrak edildiğini, kişinin kendi zâtının bilincinde olduğunu belirtmektedir:

Zâtımı idrakim, başka bir şeyi dikkate almakla gerçekleşen bir şey olmayıp, benim için özsel bir şeydir. 'Bir şeyi şöyle yaptım' dediğimde, zâtımın şu'ûrunda olduğuma dair gaflet içinde olsam bile (in kuntu fi gafletin 'an şu'ûrî bihâ) zâtımı idrak ettiğimi göz önünde bulundururum. Eğer ilkin zâtımın farkında olmasaydım (lev lâ enni i'tebertu evvelen zâtî), şu ya da bu şekilde fiilde bulunduğumu nasıl bilebilirdim ki? Bu nedenle, ilkin zâtımın farkında olurum, fiilinin değil, kendisi aracılığıyla zâtımı idrak ettiğim başka hiçbir şeyi dikkate almam (lem e'teber şey'en edraktu bihi zâtî).⁴⁹

Sonrasında İbn Sînâ, zâtımıza dair bilincimizin, varlığımızın bizâtihi kendisi olduğu "Zâtımıza yönelik bilincimiz, varlığımızın ta kendisidir (şu'ûrunâ bi zâtinâ huve nefsu vucûdinâ)." ⁵⁰ uyarısında bulunur. Ki bu da benlik bilincimizin nefsimizin özsel bir niteliği olduğu anlamına gelmektedir. Israrla İbn Sînâ, bir şeyin algılanmasına bağlı olarak bilinmesine imkan tanıyan ve onu idrak etmemizi mümkün kılanın zâtımızın bilinci olduğunu belirtmektedir (fi 'ilminâ bi idrâkinâ lehu şu'ûrun bi zâtinâ). İdrak etme sürecinde ilkin zâtımızın bilincinde oluruz (fe ş'arnâ evvelen bi zâtinâ). İlkin zâtımın bilincinde olmasaydım söz konusu şeyi idrak edenin ben olduğumu nasıl bilebilirdim; idrak fiilini gerçekleştiren failin ben olduğunu bilmeden, bunun bilincinde olmadan idrak edenin ben olduğumu nasıl bilebilirim. 'İdrak ediyorum, yapıyorum vb.' birincil tekil şahıs fiillerde fiili yapan failin ben olduğumu ifade edebilmem için öncelikle kendi varlığımın bilincinde olmam sonrasında da söz konusu fiili atfedeceğim failin ben olduğumun bilincinde olmam gerekmektedir. Bu da idraki gerçekleştiren nefsin, kendi zâtının bilincinde olması anlamına gelmektedir (enne'n-nefse şâ'iraton bi zâtihâ). İbn Sînâ, belirli fiillerin benim tarafımdan yapıldığını idrak edilebilmem için fiilleri önceleyen zâtın varlığının zorunlu bir şekilde kanıtlanmadan da varsayılması gerektiğini belirtir. Zâtın varlığının varsayılmasını gerektiren bilgi, zâtın doğrudan kendisinde yer almaktadır.⁵¹ Dolayısıyla fiili önceleyen bu önsel benlik bilinci yapılan fiilden bağımsız olarak her daim kesintisiz şekilde zâtî olarak farkında olduğum, doğrudan idrak ettiğim bir şu'ûrdur/biliçtir. Bireyin zâtına has olan ve onu diğer bireylerden farklılaştıran bu benlik bilinci, yapılan fiili, fiili gerçekleştiren bireyin kendisine atfını mümkün kılarak 'benim' demesini sağlayan özsel bir temeldir. Maddi bireyin bireyselleşmesine imkân tanıyan zamansal-mekânsal maddeye benzer şekilde, gayri maddi nefsin de bireyselleşmesine imkân tanıyan nefsin özsel bir niteliği olan benlik bilincidir.⁵²

Benlik bilinci, sonradan kazanılan bir durum değildir, zât için özseldir ve nefsin mevcudiyetinin bizâtihi kendisidir (eş-şu'ûru bi'z-zâtî huve garîzîyyun li'z-zâtî, ve huve nefsu vucûdihâ). Özsel olması hasebiyle zât, kendisini idrak etmek için kendisi dışında farklı bir şeye ihtiyaç duymamakta, doğrudan kendini idrak etmekte, kendinin bilincinde olmaktadır

⁴⁸ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, satır 3-5, ayrıca bk. 160-61.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161 satır 6-9; 148 satır 12-13.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, satır 10.

⁵¹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161 satır 6-9, 160.

⁵² Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 55.

(fe lâ yuhtâcu ilâ şey'in min hâricin tudraku bihi ez-zâtu bel ez-zâtu hiye'l-letî tudriku zâtehâ). Benlik bilincine sahip olmak zât için özsel olduğundan benlik bilinci olmaksızın zâtın var olması da söz konusu değildir.⁵³

İbn Sînâ, nefsin gayri maddi bir yapıda olması hasebiyle nefsin farklı işlevlere sahip kuvvelerini/melekelerini bir arada tutacak şeyin ancak gayri maddi cevher olan nefis olabileceğini, bedenın ya da bedensel bir uzvun bu işlevi yerine getiremeyeceğini beden-elbise teşbihi üzerinden temellendirmişti. Benzer şekilde her biri farklı bir işleve sahip kuvvelerin gerçekleştirdiği fiilleri anlamlandırarak ve bütün fiilleri birbiriyle ilişkilendirecek tek bir failin/öznenin olması gerekir. Ancak söz konusu failin her bir melekeden fiilini doğrudan birincil tekil şahıs/fail olarak idrak edebilmesi için saf, basit ve özsel bir zâta sahip olması gerekir. Her ne kadar bu farklı işlevlere sahip melekelerin gayri maddi nefis kaynaklı olduğunu ileri sürmek makul olsa da yeterli değildir. Zira gayri maddi nefsin, bu fiilleri gerçekleştiren birincil tekil şahıs fail olması gerektiği kadar onları birincil tekil şahıs olarak da idrak etmesi gerekmektedir. İşte tam da bu aşamada İbn Sînâ, bu farklı fiilleri idrak eden öznenin benlik bilincine sahip zât olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁴

Marmura, farklı kuvveleri bir arada tutacak olanın gayri maddi nefis olduğuna dair İbn Sînâ'nın üç farklı argüman sunduğunu belirtir.⁵⁵ Bu üç argümandan biri de uçan adam nazariyesidir. Farklı kuvveler aracılığıyla bir şeyi idrak ettiğimde, bu idraki mümkün kılan ve 'idrak ettim, yaptım vb.' dememi sağlayanın bedensel bir uzuv olduğunun kabul edilmesi durumunda, bedensel uzvun yok olması ya da zarar görmesi benlik idrakinin/zâti şu'ûrun da yok olmasına ya da eksilmesine neden olacaktır:

Daha farklı yerlerde de ifade ettiğimiz üzere, kendimin el, ayak veya bu uzuvlardan bir uzvumun olduğunu bilmesem de yine de 'ben' olurum. Dahası, bunların benim zâtıma eklenmiş olduğuna inanırım ve bunların belirli ihtiyaca binaen kullandığım uzuvlarım olduğunu da bilirim. Bu ihtiyaçların hasıl olmaması durumunda ise onlardan feragat ederim. Buna rağmen, onlar olmazsa da ben 'ben' olmaya devam ederim.⁵⁶

Deriz ki, insan bir anda yaratılmış olsa, uzuvları farklı şekilde yaratılmış olsa, uzuvlarını görmezse, uzuvlarına dokunmazsa, onların onunla teması olmazsa, bir ses duymazsa, bütün uzuvlarının mevcudiyetinden bihaber olsa da uzuvlarına dair bilgi sahibi olmadan da yine de kendi benliğinin/enniyesinin mevcudiyetini tek bir şey olarak bilir ('alime vücudi enniyetihî şey'en vahiden).⁵⁷

... Çünkü ben, benim bir kalbimin ve beynimin olduğunu biliyorsam, bunu ancak hissiyat/duyusal, işitme ve tecrübelerle biliyorum, yoksa ben ben (*enni ene*) olduğumu bildiğimden dolayı bilmiyorum. Uzvun kendisi, benim kendisi aracılığıyla benim zâtımın (*ene biz-zâti*) şu'ûrunda olduğum bir şey değildir, daha ziyade o, arâzî olarak ben'dir (*bi'l-'arazi ene*). Dolayısıyla kendimden hareketle ben olarak bildiğim, 'duyumsadım, aklettim, yaptım ve bu nitelikleri topladım' ile kastettiğim ve 'ben' (*ene*) diye isimlendirdiğim şey farklıdır.⁵⁸

⁵³ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61; 79-80.

⁵⁴ İbn Sînâ ve Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitâb al-Najât, Book II, chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition* (Westport, Conn: Hyperion Press, 1981), 256 satır 6-11; *Avicenna's De Anima*, V.5 s. 256 satır 6-11.

⁵⁵ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 389.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 5.7 s. 255 satır 3-6.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 5.7 s. 255 satır 7-10.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7 s.256 satır 6-11.

Kişinin kendi benliğine (ene) dair bilincine imkân tanıyan şey kişinin sahip olduğu kalp, beyin veya diğer bedensel uzuvlar değildir, aksine doğrudan kendi zâtının bilincinde (eş'uru bihi *ennehû ene bi'z-zât*) olmasıdır. Buna imkân tanıyan da zât ile zâtî bilinç arasında bir aracının, fiilin ya da belirli bir sürecin olmamasıdır. Bundan dolayı İbn Sînâ ısrarla bir yandan nefsin gayri maddiliğini, bedenden ayrıklığını ve farklılığını temellendirirken diğer yandan da kişinin bireysel mevcudiyetinin (*enniyetihi*) benliğinin/zâtının farkında/ idrakinde olduğunu hatırlatmaktadır.

Ancak her ne kadar burada nazariyeyi büyük ölçüde tekrarlamış gibi görünse de önemli kavramsal farklılığa gitmiştir. Önceki anlatımdan farklı olarak, zât kavramı yerine *enniye* kavramını kullanmıştır. Diğer kullanımlarda *enniye* kavramını, kişinin bireysel mevcudiyeti anlamında kullansa da burada zât ile eşanlamda kullanmıştır. *Enniye* kavramını, kişiyi kendisi yapan özünü, kişinin kendi varlığına dair kesintisiz şekilde devam eden şu'urunun/benlik bilincine imkân tanıyan zâtı ifade etmek için kullanmıştır. Benlik bilinci/şu'uru ile *enniye* arasındaki ilişkiyi izah etmek adına, kişinin kendi *enniyesine* dair bilincinin/şu'urunun, dışsal ve içsel uzuvlara dair farkındalığı öncelediğini⁵⁹ belirtmiştir:

Eğer biri, kendisini 'o' diye veya kendisine 'ben' diye referansta bulunmasını sağlayan şeyin ne olduğu üzerine düşünürse (*te'emmel*), bunu sağlayanın bedeni ve cesedi olduğunu tahayyül edecektir. Ancak bunun üzerine tefekkür ederse, eli, ayağı veya kolları gibi diğer uzuvlarının bedenine ait olmazsa bile yine de kendisine 'ben' diye hitap edeceğini fark edecektir. Bu bedensel uzuvlarının onun kendisine 'ben' diye hitap etmesinin lazımları olmadığını bilecektir...

Zira kişi kendisine referansta bulunduğu *enniyesini* (*enniyetehu*), ... kalbinin olduğunu, kalbinin nerede, nasıl ve ne olduğunu bilmeden bilebilir... yine de hakiki öz olan *enniye* ile kastedilen kişi/insan olabilir, kişinin kendisini kendisi olarak bildiği şeydir...⁶⁰

Alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, kişinin kendisini 'ben' diye bilmesini sağlayan şeyin onun *enniyesi* olduğunu, *enniyesinin* de kişinin özü/mâhiyeti olduğunu belirtir. *Enniye*, zât ve 'ben'i bu şekilde ilişkilendiren İbn Sînâ, bundan hareketle kişinin kendisini bilmesi ve farkında olması için bedene ihtiyaç duymadığı sonucuna varır. Bu tür bir sonuca varmasına imkân tanıyan, 'ben'in ve *enniyenin* bilincinde olması arasındaki zorunlu özsel ilişkidir.

Burada dikkat çeken diğer bir husus İbn Sînâ'nın bedensel uzuvlar ve algılara bağlı olarak oluşan beni gerçek ben olarak görmeyip buna 'arazi ben' (*bi'l-'arazi ene*) demesi,⁶¹ kişinin doğrudan idrakinde olduğu beni ise nefsin zâtı olarak kabul etmesidir. Kişinin doğrudan idrak ettiği ve farkında olduğu bu zât, bedensel uzuvların biri ya da toplamı olmayıp, beden dışında bir gerçekliğe sahiptir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle bu zât, nefsin mevcudiyetinin bizâtihi kendisidir (*eş-şu'uru bi'z-zâti huve garîzîyyun li'z-zâti, ve hüve nefsu vucûdihâ*).⁶²

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 59-60 prg.62.

⁶⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l Adhaviyye fi emri'l-me'ad*, 94, satır 1-13.

⁶¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7 256 satır 9.

⁶² İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61.

Benlik Bilincinin Mâhiyeti: Apaçıklık - Doğrudanlık- Vasitasızlık

İbn Sînâ, uçan adam nazariyesini üç paragraf şeklinde kısaca ele aldığı eseri *el-İşârât* eserinde, diğer eserlerinde olduğu üzere, nefsin gayri maddiliğini ve bedenden farklı/ayrı bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışır. Ancak bu eserinde, diğerlerinden farklı olarak, benlik bilincinin (zâtî şü'ûr) en tabii ve temel bir idrak oluşunu desteklemek adına apaçıklığı, doğrudanlığı/aracısızlığı ve daimiliği olmak üzere üç temel özelliğine işaret etmektedir. *eş-şifa/ Kitabu'n-Nefs* eserindeki argümanına benzer şekilde kişinin kendi zâtına/benlik bilincine dair idrakinin bedenden ve algılardan bağımsız olarak en temel, tabii ve apaçık bir idrak olduğunu ifade etmekle birlikte buradaki üslubu işârât ve tembih şeklindedir. Eserinin *Dünyevi ve Semavi Nefs* başlığında:

Kendi zâtına (nefsine) dön ve düşün: Bir bütün olarak veya bir şeyi idrak edecek kadar sağlıklı veya hatta sağlıklı olmadığın durumlarda bile kendi zâtının mevcudiyetinin apaçık şekilde farkında/idrakinde değil misin ve kendi zâtını onaylamıyor musun? Bence bu, sadece uyanık halde olan biri için değil aynı şekilde hafızalarında kendilerine dair bilgi sabit olmazsa bile uyuyan kişi uykusunda, sarhoş sarhoş halinde kendi zâtının/kendisinin zâtının varlığından tamamen habersiz değildir. Hatta, kendi zâtına dair bilgisi hafızasında muhafaza edilemezse bile.

Eğer sen kendi zâtını ilk yaratma anında zihnen kâmil ve bedenlen sağlıklı şekilde yaratılmış olarak tahayyül edersen; cüzleri birbiriyle bitişik olmayacak şekilde bir konum ve yapıda olduğunu, uzuvların birbiriyle temas etmeyecek şekilde ayrı ayrı olarak havada asılı olarak vehmedersen, kendini her şeyden bihaber olmakla birlikte yine de enniyenin (*enniyetihâ*) sübutundan (*subût*) haberdar olursun.

Daha önce ve daha sonra zâtını ne ile idrak ediyorsun? Zâtını idrak eden şey nedir? Seni idrak eden duyularından biri midir yoksa aklından ve duyularından farklı olan ve onunla ilişkili olan bir kuvve midir? Eğer aklın ise veya duyularından farklı bir kuvve ile idrak ediyorsan, acaba bu bir vasıtayla mı yoksa vasitasız bir şekilde mi idrak ediyorsun? Ben, bir vasıta ile olacağını sanmıyorum. Dolayısıyla vasıtayla (kendinin bilincinde) değilsin. Bu durumda geriye, kendi zâtını bir kuvve veya vasıtaya gerek kalmadan idrak etmen kalır...⁶³

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, her ne kadar fiziksel bedenin uzuvları/duyuları âtil durumda, algıları kapalı ve dışardan bir veri akışı olmasa bile, akli melekenin doğru işlevde bulunması durumunda kişinin kendi zâtının bilincinde olacağını belirtmektedir. Bunu mümkün kılan nefsin benlik bilincinin üç önemli özelliği olan apaçık, doğrudan/vasitasız ve daimî/kesintisizliğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla nefsin benlik bilinci, kişinin kendisine dair apaçık, doğrudan ve daimî idrakidir. Bunu farklı argümanlarla izah etmek ya da temellendirmeye çalışmak beyhudedir. Bu mâhiyetteki idraki, öznel olan öz farkındalığı, farklı argümanlara dayanarak izah edip iktisap etmek mümkün değildir. Nefsin sahip olduğu bu en temel ve tabii benlik bilincinin nefsin türünün mâhiyetine dair olduğunu iddia etmek kanaatimizce hatalıdır. Zira İbn Sînâ açık bir şekilde kişinin kendi

⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Nemat 3, Fasıl 1-2, 443-46; İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 61 prg.66-68.

enniyesine dair zâtî bilincinin hiçbir algısal tecrübeye bağlı olmaksızın, yetkin ve tam durumdaki yaratılışa bireyin doğrudan idrak ettiği bir bilinç olduğunu vurgulamaktadır. Bu idrakin, doğrudan olup her türlü nefsi melekeyi önceleyen bir öz farkındalık olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

İbn Sînâ, zâtın benlik bilincini, kendi mevcudiyetine dair sahip olduğu bilinci doğrudan olarak tanımladığı kadar apaçıklığını da ön plana çıkarır. Zâtın kendi mevcudiyetinin doğrudan farkında olması bunu da vasıtasız bir şekilde bilmesi, benlik bilincinin apaçıklığının göstergesidir. Zira apaçıklık, bildiğini kesin bir şekilde ve şartsız şekilde bilmektir. Aynı şekilde benlik bilinci de kendi zâtına dair öz farkındalığa sahip olmak, kendinin farkında olduğunu bilmeyi bilmektir, ki bu da şartsız ve doğrudan bilmektir. Ancak benlik bilincinin apaçık, doğrudan ve kesintisiz olması, zâtın kendi bilincine sahip olmasını, bilincinin bilincinde (*eş-şu'ûru bi's-şu'ûr*) olmasını gerektirir mi? Zira benlik bilincinde olmak (*el-şu'ûr bi- zât*), daimî ve kesintisiz bir süreç iken bilincinin bilincinde (*eş-şu'ûru bi's-şu'ûr*) olmak kesintili ve aralıklı bir bilinçtir. Benlik bilinci, zihinsel durumlara bağlı olarak ortaya çıkmayan daimî bir bilinç halidir. İbn Sînâ ise zâtın kendine dair uyku ve sarhoşluk halleri dahil daimî ve kesintisiz benlik bilincine sahip olduğunu belirtir. Buna imkân tanıyan temel şey, aklın akletme sürecinde kendini akledebilecek, akletmenin nesnesi olabilecek, bir yapıya sahip olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak da zât benlik bilincine sahipken aynı zamanda zâtının bilincinin bilincinde de olabilmektedir. Zât, benlik bilincini, bilincin bir nesnesi olarak alabilmektedir. Benlik bilincinin doğrudanlığı/aracılıksızlığı bunu mümkün kılmaktadır.⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre benlik bilinci, belirli bir kuvvenin fiiliyle ortaya çıkmamakta aksine her bir kuvvenin fiilini, görme, duyma vb. fiilleri önceleyen ve onları da birinci tekil şahıs 'ben' olarak, birincil tekil şahıs öznesi olarak idrak edilmesini sağlayan bir özneye ait bireysel/has bir şu'ûrdur. Kişinin, sonradan tecrübi bilgilere veya idrakler aracılığıyla sonradan kazandığı bir durum değildir.⁶⁶ 'Ben' bilinci o kadar temel ve özsel bir bilinç ki İbn Sînâ bireyin sahip olduğu bu benlik bilincinin argümanlarla temellendirmenin imkânı olmadığı uyarısında bulunmaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ nefsin farklı kuvvelerini bir araya getiren ve her bir kuvvenin fiilini birinci tekil şahıs 'ben' öznesi olarak idrak edilmesini sağlayan temel faktör olan nefsin gayri maddi olduğunu ispatlamaya çalışsa da dolaylı bir şekilde gayri maddi cevher olan nefsin sahip olduğu zâtî şu'ûrunun 'ben' öznesiyle bireysel mevcudiyetini idrak etmesini sağlayacak şekilde bireysel benlik bilinci olduğunu da temellendirmektedir. Benlik bilincini, nefsin varlığını ispat etmeye çalışması kadar açık bir şekilde kanıtlamaya çalışmamasının muhtemel nedeni, kişinin sahip olduğu ilk ve apaçık idraki olan benlik bilincinin akli temellendirmelere referansla ispatlanamamasıdır. Marmura'nın iddiasının aksine, İbn Sînâ, her bir bireyin kendi zâtına/benliğine dair bu kadar apaçık olan benlik bilincini nefsin varlığı, ayrıklığı ve gayri maddiliği bağlamında kanıtlama ihtiyacı duymamıştır.⁶⁷ Bunun muhtemel nedenlerinden biri benlik bilincinin

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât II*, Nemat 2, Fasıl 19, 416-17.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160.

⁶⁷ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 392-93.

nefsin bizâtihi kendisi olması, özsel olan benlik bilinci olmadan nefsin tahayyül edilememesidir.⁶⁸

Nazariyede İbn Sînâ, zâtın benlik bilincinde (zâti şu'ûr) olunması nefsin varlığıyla özdeşleştirdiğinden, zâtın şu'ûrunda olmak için aracı bir uzva ya da harici bir bilgiye ya da yönlendiriciye ihtiyaç duyulmadığını belirtmektedir. Bu da benlik bilincinin aslında doğrudan, aracısız ve şartsız bir özsel farkındalık olduğu anlamına gelmektedir. Zâtı, benlik bilinciyle aynileştirmesiyle, zâtın var olduğu anda kendi zâtının varlığının bilincinde olduğu, benlik bilincinin nefsin kurucu unsuru olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca doğrudan ve aracısız olan bu zâti şu'ûr, her daim var olan, kesintiye uğramayan daimî bir farkındalıktır.⁶⁹ Bu bilinç hali, hiçbir şarta, vasıtaya ya da zaman aralığına bağlı olmaksızın daimîdir:

Her durumda zât, kendini zâta sunar ve hiçbir zaman ondan bihaber olamaz. Çünkü kendisinin mevcudiyeti, kendi zâtının idrakidir -benlik bilincidir. Kendinin bilincinde olduğundan ve kendinde olduğundan dolayı zât sonradan kendinin bilincinde olmaz. İdrak eden ve idrak edilen gibi aralarında bir ayırım bulunmamaktadır.⁷⁰

Zât, kendisinin bilincine açık bir şekilde ve hiçbir şarta bağlı olmaksızın sahiptir.

Zâtın, kendine dair bilinci her zaman ve kesintisiz şekildedir.⁷¹

Zâtın, kendine dair bilinci onun tabii halidir, dolayısıyla duyular aracılığıyla bedene dair bilgisinden farklı olarak kendi varlığına dair her daim kesintisiz şekilde devam eden bir haldir. Uyku anındaki hali ya da hafızasında zâtına dair bir şey hatırlamazsa bile yine de zâtının benlik bilinci devam etmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre zâtın benlik bilincini hatırlaması, zâtın benlik bilincinden farklı bir şeydir. Zâtın bilincinin bilinci (*eş-su'ûru bi's-su'ûr*), zâtın benlik bilincinden (*el-su'ûr bi- zât*) farklıdır.⁷² Zira kişi uyku halindeyken bile, sadece hafızadaki akledilirler üzerinden düşünme faaliyeti devam etmemektedir, aynı zamanda bu akletmeyi mümkün kılan ve onun da temelini oluşturan zâtın benlik bilinci de kesintisiz şekilde devam etmektedir. Aksi takdirde bireysel akletme faaliyeti zâtın benlik bilinci olmaksızın gerçekleşemez. Uyandığında kişinin rüyalarına dair hafızası aracılığıyla bir şey hatırlaması ve 'benim rüyamda...' şeklinde bir şeyleri hatırlamasına imkân tanıyan failin zâtının benlik bilincidir. Bu anlamda zât, kendini bize daimî bir benlik bilinci olarak sunar. Kendini, kendi varlığını idrak etmek, herhangi bir fiili veya etkinliği gerektirmemektedir, hatta benlik bilincini meydana getirecek belirli bir fiili de gerektirmemektedir. Benlik bilinci ile bilincinde olunan arasındaki ilişki özdeşlik ilişkisi olacaktır. İbn Sînâ, benlik bilincini doğrudan, açık ve daimî olarak kabul ettiğinden dolayı, özdeş olan zât ile benlik bilinci arasındaki ilişkiyi tesis edecek her türlü akli çıkarımı veya düşünme fiilini reddetmektedir:

Kendi bilincinde olduğunda, benlik bilinci (şa'r) ile bilincinde olunan (meş'ûr) arasında bir tür ayniyet ilişkisinin olması gerekir.⁷³

Buna göre, zâtın benlik bilinci, yani kendi mevcudiyetine dair idrakinin aslında zâtın kendi mevcudiyetinin farkına varması ve teyididir. Zira zâtın kendi varlığını idraki ve bunun

⁶⁸ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161.

⁶⁹ Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 4.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 148 satır 15-18; 160-61.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 60 prg.65.

⁷² İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 59 prg.60.

⁷³ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 147 satır 23-24; Ayrıca bk. 148 satır 1-18; *el-Mubâhasât*, s.61-62 prg.66-72.

farkında olması yine zâtın tabii bir fiilidir. Benlik bilinci, zâtın kendi mevcudiyetinin idraki olduğundan bir bakıma refleksif bir idrak olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle zât, kendi varlığının bilincine kendisi olması hasebiyle, 'ben, ben olmam hasebiyle ben'im bilincindeyim'e varmaktadır. Bu tür bilincin, yanlış olması, bir yanılsama olması söz konusu değildir. Çünkü bilincinde olduğum şey, doğrudan ve apaçık şekilde farkında olduğum kendi zâtım yani benliğimdir.⁷⁴ İbn Sînâ, zâtın kendi mevcudiyetine dair bilincinin izlenim veya düşünme gibi vasıtalı şekilde elde edildiğine dair karşıt görüşleri eleştirmektedir. Zira kişinin kendi zâtına dair bilinci, izlenimleri de önceleyen, bireysel izlenimlerin gerçekleşmesini sağlayan kişiye has olan doğrudan, apaçık ve vasıtasızdır. Kişinin 'ben şunu idrak ettim, bunu idrak ettim' şeklindeki bir izlenimi, algısının oluşmasını sağlayan kuşkusuz zâtın benlik bilincidir. Benlik bilincine sahip olmayan birinin 'ben' diye bir algıyı birincil tekil şahıs olarak idrak etmesi mümkün değildir.⁷⁵

Benlik Bilinci (eş-şu'ûru bi'z-zât) ve Bilincin Bilinci (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr)

İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesinde kişinin bilinci/şu'ûruyla ilgili yaptığı önemli ayırimlardan biri, benlik bilinci (eş-şu'ûr bi-zât) ile bilincin bilinci (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr) ayırımıdır. Benlik bilinci, kişinin kendi nefsinin zâtına veya mâhiyetine dair sahip olduğu doğrudan, apaçık ve daimî özsel bir bilinç halidir. Bilincin bilinci ise kişinin kendi zâtına yönelik doğrudan, apaçık ve daimî olarak sahip olduğu bilincin farkında olmasıdır. Dolayısıyla kişi, sadece zâtının mevcudiyetinin bilincinde değildir, aynı zamanda zâtının bilincinin olduğunun da bilincindedir:

Kendi zâtının idrakine, zâtı dışındaki bir şeyin aracılığıyla ulaşması caiz değildir, zira bu durumda kendi ile zâtı arasında başka bir şey yer alır ki bu da muhaldir. Dahası, nefis kendisini bilmezse, nasıl olur da diğer şeyler onu kendini bilmesini sağlayabilir ki? Bu da diğer şeylerin kişi kendisini bilmesini sağlayamayacağı anlamına gelir. Bilincin bilincinde olmak (eş-şu'ûr bi's-şu'ûr *fe min ciheti'l-'akli*) ile ilgili olarak, bu aklın kavradığı bir şeydir.⁷⁶

Bilinç, nefsin doğrudan sahip olduğu, özsel ve zorunlu bir idrak, her daim olan bir durum iken, bilincin bilincinde olmak ise kesintiye uğrayabilen ve sonradan kazanılan dolaylı bir idrak türüdür. Daha somut ifadeyle, bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen bir idrak fiilidir. Bundan dolayı, kişi varlığının bilincinde olsa bile, bilincinin bilincinde olmayabilir; diğer bir ifadeyle kişi varlığının farkında olsa bile farkında olduğunun şu'ûrunda/bilincinde olmayabilir:

Bilinç (şu'ûr) ile ilgili olarak, bu kendi zâtının farkında/bilincinde olmaktır, ki bu kazanım (iktisâbi) ile olur. Bundan dolayı o, kendi zâtının bilincinde olduğunu bilmez (*la ya'lem*), benzer şekilde geriye kalan şeylerin de kazanımla farkında olur. Bu, onda olan bir şey değildir, daha ziyade elde edilen bir şeydir.⁷⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, benlik bilinci ile bilincin bilinci arasında ayırım yapmaktadır. Her ikisini iki farklı mefhum olarak ele almaktadır. Buna imkân tanıyan şey, her ikisinin farklı şekillerde tecrübe edilmeleridir. Benlik bilinci, asli, zorunlu, apaçık, doğrudan ve her daim bilfiil haldeyken; benlik bilincinin bilinci ise bilkuvve halde,

⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* II, Nemat 3, Fasıl 3, s.347 satır 5-8; *el-Mubâhasât*, 161 prg.446; Erkan, "İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük", 117.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 5.7 256; *Ta'likât*, 160.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 80 satır 1-4.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 30 satır 18-21; 160 satır 21; 161 satır 6; Ayrıca krş. 147, 79.

uyarılmaya açık olup apaçık halde değildir. Bilincin bilincinde olmak ancak bilişsel bir etkiyle aktifleşmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, kendi zâtının varlığının bilincinde olmak ile varlığının bilincinin bilincinde olmayı hatırlamanın farklı şeyler olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ'nın benlik bilinci, bilincinin bilincinde olmayı önelemesinin nedeni, benlik bilincinin nefsin bütün bilme türlerinin temelini oluşturması, onsuz hiçbir bilme türünün gerçekleşememesidir. Zira İbn Sînâ'ya göre basit ve bir olan, zorunlu ve özsel olan benlik bilinci, nefsin zâtının mevcudiyetinin bizâtihi kendisidir (*şu'urune bi-zâtinâ huve nefsu vucudunâ*). Bu da benlik bilincini nefsin var olduğu andan itibaren her daim bilfiil halde var olması demektir.

Bilincin bilincinde/farkında olmakla ilgili izaha kavuşturulması gereken temel husus, bunun akli bir faaliyet mi olduğu yoksa doğrudan nefsin zâtının kendisinin bir hali mi olduğudur. Kişinin bilincinin bilincinde olmasını sağlayan şey, kişinin aklıdır, zira bir şeyin farkında olmak aslında akli bir faaliyettir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle bilincin bilincinde olmak, akla atfedilen bir şeydir. İbn Sînâ, bilincin bilincinde olmayı akla atfetmesi hasebiyle, benlik bilinci ile bilincin bilincinde olmayı birbirinden farklılaştırarak benlik bilincinin zâtın tabii/özsel bir durumu olarak tanımlarken, bilincin bilincinde olmayı ise aklın bilişsel sürece bağlı olarak elde ettiği bir durum⁷⁸ olarak tanımlamaktadır:

O (*eş-su'ûr*), akli (*bi'l-'aklî*) bir faaliyettir. Benlik bilinci (*eş-su'ûr bi-zât*), nefse ait olup her daim kendi kendinin bilincinde olması nedeniyle bilfiil haldedir. Bilincin bilincinde olmak (*eş-su'ûr bi's-su'ûr*) ise bilkuvve haldedir. Eğer bilincin bilincinde olmak (*eş-su'ûr bi's-su'ûr*) bilfiil halde olsaydı, her daim öyle olacağından, akla ihtiyaç duyulmazdı.⁷⁹

Zât, benlik bilincine tabii yapısı itibarıyla sahipken ve bu benlik bilinci doğrudan, apaçık ve kesintisiz bir bilinç iken, bilincin bilincinde olmak ise kişinin akletme sürecinde/akli çıkarıma bağlı olarak sonradan elde edilen bir durumdur. Dolayısıyla kişi bilincinin bilincinde olabilmesi için ilkin zâtının bilincinde olması gerekir, daha sonra benlik bilincinden hareketle ve akletmeye bağlı olarak bilincinin bilincinde olma durumunu elde eder. Aksinin düşünülmesi, kişinin her daim bilfiil olarak zâtının mevcudiyetinin bilincinin bilincinde olması durumunda, kişinin akletmesine gerek kalmayacaktır. Kişinin apaçık şekilde kendi zâtının bilincinin bilincinde olması kaçınılmaz şekilde teselsüle neden olacaktır. Kişinin kendi zâtının farkında olması, bir tür bilinç halidir. Bilincinin bilincinde olmak da bilinçli olmayı gerektirecektir, bu da bilincin bilincinin bilincinde olmasını gerektirecektir. Bu süreç ve gereklilik geriye doğru sonsuza dek devam edebilir. İbn Sînâ bu tür bir kısır döngüyü ve teselsülü bertaraf etmek adına benlik bilincinin doğrudanlığı ve kesintisizliğine/daimiliğine vurgu yapar. Doğrudan ve daimî olan benlik bilinci sayesinde zât, her daim kendi varlığının bilincinde olduğundan, kendi bilincinin bilincinde olmak için yeni bir bilinç durumu oluşturmaz, zira zâtın bilinç hali kesintisiz şekilde devam etmektedir. Kişinin sonradan bilincinin bilincinde olma halini elde ettiğinde aslında yeni bir bilinç hali oluşmamaktadır, zira bu yeni hal aslında kesintisiz şekilde devam eden zâtın tabii bilincinin devamıdır. Diğer bir ifadeyle, bilincinin bilincinde olması, benlik bilincinin bilinci olduğundan ondan farklı ve yeni bir bilinç hali olmamış olur. Aralarındaki temel fark ise, benlik bilinci zâtın tabii/özsel hali iken, zât ile aynı şey iken; bilincin bilincinde olmak ise

⁷⁸ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 147; *el-Mubâhasât*, 60 prg.63-65.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, satır 2-5.

benlik bilincinin temel teşkil ettiği aklın sonradan elde ettiği bir bilinç halidir. Bilincin bilincinde olma hali, sonradan kazanılması ve daimî olmaması nedeniyle de daimî, doğrudan ve apaçık olan benlik bilincinden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla kendi varlığının bilincinde olmayan yanı gafil olan biri, kendi zâtının mevcudiyeti hususunda uyarıldığında bu, benlik bilincine dair ikinci bir defa benlik bilincine sahip olmayacaktır.⁸⁰ İbn Sînâ'nın ifadesiyle, kişinin aslında bilinen bir hakikate dair uyarılması, kişide söz konusu hakikati tekrar meydana getirmeyeceği gibi, kişinin benlik bilincine dair uyarılması da teselsüle neden olacak şekilde kişide ayrı bir benlik bilinci meydana getirmeyecektir.⁸¹ Zira bilmenin konusu ve faili olan bir ve aynı şeylerdir. Black ise İbn Sînâ'nın bu izahının bildiğimizi bilmenin ve bunun teselsül şeklinde devam etmeyeceğine dair izahının, iddia edildiğinin aksine teselsülü bertaraf etmeyeceği kanaatindedir.⁸²

Black'in de haklı olarak sorduğu üzere, nefsin aslî bir niteliği hatta İbn Sînâ'nın ifadesiyle nefsimizin mevcudiyeti olan benlik bilinci (*şu'ûruna bi zâtinâ huve nefsu vücudunâ*) neden farkına varılması için dürtülmeye/dikkat çekilmeye ihtiyaç duymaktadır?⁸³ İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı, her ne kadar zâtî şu'ûr nefsin varlığının özsel bir niteliği olsa da bizim bazen 'ondan bihaber (*zâhîl*)' olmamızdır.⁸⁴ *Et-Ta'likât* eserinde benzer bir yanıt vererek "Kişi, zâtının şu'ûrundan bihaber/kayıtsız olabilir ve ona ilişkin dürtülmesi gerekir." demektedir. Bihaber olunmayı da "Ancak nefis, kendi zâtına dair (zâtîha) bihaber olabilir ve dürtülmeye ihtiyaç duyabilir; tıpkı ilklerden bihaber olup olanlara ilişkin dürtülmesi gerektiği gibi."⁸⁵ nefsin kendisine bağlamaktadır.

Bu durumda akla gelebilecek diğer bir temel soru, nasıl oluyor da nefsin varlığının kendisi olan ve nefse zâtî (*eş-su'ûru bi'z-zâtî li'l-nefs*) olan bir şeyin farkında olunamayacağı ya da bihaber olunabileceğidir? İbn Sînâ'nın uyku ve sarhoşluk durumlarında dahi kişinin kendi varlığının bilincinde olduğuna dair tespiti göz önünde bulundurulduğunda⁸⁶ onun benlik bilinci ile bilincin bilinci arasında ayırım yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ, kişinin rüya esnasında uyanırken duyulara bağlı olarak fiilde bulunması gibi akledilirlere bağlı olarak fiilde bulunduğunu, uyanık durumundaki gibi rüya esnasında bile rüya gören kişinin kendisinin farkında olduğunu belirtir. Her ne kadar uyandığında bunu unutsa da bunun nedenini, hafızasının benlik bilincinden farklı olmasına bağlar. Ancak benlik bilincinin nefsin zâtının mevcudiyetiyle (*vucûd*) ve bireysel varlık (*enniye*) ile bir ve aynı şey olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kişinin her daim bilincinin bilincinde olmayabileceği anlaşılmaz hatta tezât olarak görülebilir. Ancak İbn Sînâ'nın kişinin her daim bilfiil halde olan zâtî bilincinin devam ederken, bilkuvve halde ve bilişsel bir faaliyet olan bilincin bilincinin ise bazen sekteye uğradığına dair ayırımı göz önünde bulundurulduğunda aslında bir tezâtın olmadığı anlaşılabacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Sînâ'nın, farklı eserlerindeki uçan adam nazariyesi izahları esas alındığında, ilk aşamada, nefsin bedenden ayrı ve farklı gayri maddi gerçekliğini, nefsin birliği ve basitliğini

⁸⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, 147-48, 79; Erkan, "İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük", 119.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 155-56, prg.426-27.

⁸² Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 20.n

⁸³ Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 6.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*.1 s.16 satır 16-17.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 79 satır 28 - 80 satır 1-2; Ayrıca krş. 161, 147.

⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, Nemat 3, Fasıl 1-2, 443-46.

temellendirmek olduğu anlaşılmaktadır. İkinci aşamada ise gayri maddi, ayırık ve farklı gerçekliğe sahip olan nefsin farklı melekelerin işlevlerini önceleyen ve bu işlevleri 'ben' bilinciyle birleştiren tek bir özün yani zâtın ve zâtî bilincin varlığını kanıtlamaktır. Söz konusu bu ben ve benlik bilinci sayesinde nefis, yetilerini 'ben' bilinci ile gerçekleştirmekte, işlevlerini kontrol etmekte ve bireyselleşebilmektedir. Bedenin kemâllîği olan bu ilkenin, 'ben' dediğimiz zâtımız olduğunu ifade etmiştir. Özsel olan bu 'ben'in farkındalığına, kişinin, bedeni ve bedensel uzuvlarına ihtiyaç duymaksızın doğrudan, apaçık ve kesintisiz şekilde sahiptir. Asli ve özsel olan 'ben', deneyim ve müşahadeyle bilinenemeyen daha ziyade doğrudan içsel bir idrak ile şu'ûrunda olunabilen bir haldir. Benlik bilincinin, beden değil de nefste bulunduğunu temellendirebilmek için İbn Sînâ, nefsin mâhiyetinin bir gereği olarak benlik bilincini de gayri maddi, saf, basit, zorunlu ve özsel şeklinde tanımlamıştır. Benlik bilincinin zorunlu ve özsellliğini temellendirmek adına benlik bilincinin nefsin zâtının mevcudiyeti olduğunu, her ikisinin aslında özdeş olduklarını belirtmiştir. Bunu yaparken de doğrudan, apaçık ve bilfiil olan özsel benlik bilincini akletmekten ve akli idrakten farklılaştırmış, benlik bilincinin bilişsel süreçleri öncelediğini belirtmiştir. İbn Sînâ, nazariyede bilinç/şu'ûru, benlik bilinci (eş-şu'ûr bi-zât) ve bilincin bilinci (eş-şu'ûru bi'-şu'ûr) şeklinde taksim ederek bilincin birbiriyle ilişkili olan iki farklı yönünü ortaya koymuştur. Çağdaş zihin felsefesinin önemli tartışmalarından biri olan bilincin mâhiyeti, farkındalığı ve sürekliliğiyle ilgili olarak bireyin, sadece zâtının mevcudiyetinin bilincinde olmadığını, aynı zamanda bilincinin bilincinde olduğunu belirtmiştir.

İbn Sînâ'nın nazariyede sadece nefsin bedenden bağımsız gayri maddi gerçekliğine vurgu yapıldığı şeklindeki yorumların eksik olduğu söylenebilir. Hasse gibi düşünürlerin, nazariyede nefsin zâtına dair bilincin mâhiyetinin ve mevcudiyetinin ele alınmadığı şeklindeki yorumları yetersizdir. Zira nazariyenin farklı versiyonları bir bütün olarak düşünüldüğünde, farklı kavramların dönüşümlü kullanımlarından kaynaklanan kavramsal muğlaklığa rağmen, İbn Sînâ'nın nazariyede nefsin bedenden farklılığı ve bağımsızlığından hareketle nefsin bireyselliğinin ve kişisel kimliğin temelini oluşturan özsel bir ben bilincinin temellendirmesini yaptığını düşünmek mümkündür.

Kaynakça / References

- Adamson, Peter - Fedor Benevich. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-64. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.2>.
- Akdağ, Özcan. *Din Felsefesi*. Kayseri: Kimlik, 2023.
- Alwishah, Ahmed. "Avicenna on Self-Cognition and Self-Awareness". *Aristotle and the Arabic Tradition*. ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes. 143-63. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/9781316182109.009>
- Aristotle. *De Anima. The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. 535-603. New York: The Modern Library Classics, 2001.
- Black, L. Deborah. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. ed. Shahid Rahman, Tony Street vd. 63-87. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3
- Dag, Hasse. *Avicenna's De Anima in the Latin West*. London: Warburg Institute, University of London, 2000.
- Druart, Theresa A. "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes". *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. 27-49. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, 1988.
- Erkan, Ahmet. *İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Görücü, Ömer Faruk. *İbn Sînâ - Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. ed. Aragno Quiviger. London/Turin: Warburg Institute; N. Aragno, 2000.
- İbn Rüşd. *Tehâfutu't-Tehâfut*. nşr. Süleyman Dunya. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. ed. Ahmed Fuad el-Ahvani. Kahire: 1952.
- İbn Sînâ. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*. ed. Fazlur Rahman. London: University of Durham, 1959.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte)*. nşr. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, 2. Basım, 1960.
- İbn Sînâ. *el-Mubâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârâ-ı Baydar, 1992.
- İbn Sînâ. *er-Risâletu'l Adhaviyye fi emri'l-me'ad*. Mısır: Daru'l-fikri'l-'Arabi, 1949.
- İbn Sînâ. *Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1973.
- İbn Sînâ, *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. nşr. Fazlur Rahman. Westport-Conn: Hyperion Press, 1981.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316105238>
- Marmura, Michael. "'Avicenna's 'Flying Man' in Context'". *The Monist* 69/3 (1986), 383-95.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru" *Nazariyat* 6/1 (2020), 1-38. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093)
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi". *Bilimname* 39 (2019), 187-219. <https://doi.org/10.28949/bilimname.540624>