TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

BİLİNÇ VE BENLİK: SÜHREVERDÎ VE JOHN R. SEARLE'DE ZİHİN FELSEFESİ

Semra KIZILARSLAN

Doktora Tezi

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

BİLİNÇ VE BENLİK: SÜHREVERDÎ VE JOHN R. SEARLE'DE ZİHİN FELSEFESİ

Semra KIZILARSLAN

Doktora Tez

Danışman:

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Ankara, 2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

BİLİNÇ VE BENLİK: SÜHREVERDÎ VE JOHN R. SEARLE'DE ZİHİN FELSEFESİ

Semra KIZILARSLAN

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. İbrahim Maraş

2- Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan

3- Prof. Dr. Cevriye Demir Güneş

4-Prof. Dr. Gürbüz Deniz

5- Prof. Dr. Mehmet Vural

Tez Savunması Tarihi

02.06.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. İbrahim Maraş danışmanlığında hazırladığım **"Bilinç ve Benlik: Sühreverdî ve John R. Searle'de Zihin Felsefesi" (Ankara, 2026)** adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

15.06.2026

Semra KIZILARSLAN

ÖNSÖZ

Bilinç ve benlik meselesi, modern felsefede metafiziğin geri dönüşünü zorunlu kılan başlıca problem alanlarından biri hâline gelmiştir. Yirminci yüzyılın büyük bölümünde egemen olan indirgemeci ve doğalcı açıklama modelleri, zihinsel olguları fiziksel süreçlere tercüme edilebilir yapılar olarak kavramaya yönelmiş; ancak fenomenal deneyimin nitel boyutu bu çerçevenin sınırlarını sürekli olarak görünür kılmıştır. Özellikle bilinç tartışmalarında ortaya çıkan açıklama boşluğu, salt epistemik bir yetersizlikten ziyade ontolojik bir eksikliğe işaret etmektedir. Bu durum, felsefeyi yeniden varlık sorusuna dönmeye zorlamış; bilincin ne olduğu kadar, nasıl bir varlık kipine sahip olduğu sorusunu da merkezi hâle getirmiştir. Tam bu noktada bilinç problemi, zihin felsefesinin konusu olmakla birlikte, çağdaş metafiziğin de kurucu meselelerinden biri olarak belirginleşmiştir.

Bu çalışma, bilinç ve benlik problemini klasik İslam düşüncesi ile çağdaş zihin felsefesi arasında karşılaştırmalı bir zeminde ele alma teşebbüsüdür. Modern felsefede "bilincin zor problemi" olarak formüle edilen tartışmalar, fenomenal deneyimin fiziksel açıklamalar karşısındaki direncini ortaya koymuş; ancak bu direnç çoğu zaman epistemik bir güçlük olarak değerlendirilmiştir. Bu tez, söz konusu güçlüğün ontolojik düzeyde temellendirilmesi gerektiği iddiasıyla kaleme alınmıştır.

Çalışmanın merkezinde, John R. Searle'ün biyolojik doğalcılığı ile Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî temelli ontolojisi yer almaktadır. İlk bakışta farklı metafizik diller konuşuyor gibi görünen bu iki düşünür, bilinçli deneyimin indirgenemezliği konusunda dikkat çekici bir kesişim noktasında buluşurlar. Searle bilinci ontolojik olarak öznel fakat biyolojik süreçler içinde ortaya çıkan bir gerçeklik olarak konumlandırırken; Sühreverdî bilinci temsilî yapılara indirgenemeyen, doğrudan hazır-bulunuş kipinde temellendirir. Bu iki yaklaşımın birlikte düşünülmesi, bilinci ne salt fizikalist indirgemeciliğe ne de doğa-dışı bir düalizme teslim eden bir metafizik imkânın araştırılmasına zemin hazırlamaktadır.

Tezin kavramsal çerçevesi yalnızca metinsel analizler yoluyla değil, farklı entelektüel çevrelerde yürütülen doğrudan istişarelerle de şekillenmiştir. Çalışma sürecinde tez konusu, İslam felsefesi tarihinin çağdaş yorumcularından Peter Adamson ile müzakere edilmiş; özellikle karşılaştırmalı metodoloji ve tarihsel bağlamlandırma konusunda önemli açılımlar elde edilmiştir. Bunun yanında, İran düşünce geleneğinin yaşayan temsilcilerinden Ğulam-Hüseyin İbrahim Dinani ile gerçekleştirilen görüşme, Sühreverdî ontolojisinin içsel tutarlılığı ve huzûrî bilginin metafizik temelleri üzerine derinleştirici katkılar sağlamıştır.

Araştırmanın bir aşaması iki ay süreyle Tahran'da yürütülmüş; bu süreç yalnızca akademik bir çalışma dönemi değil, aynı zamanda geleneğin canlı hafızasıyla doğrudan temas edilen yoğun bir düşünsel tecrübe olmuştur. Metnin ontolojik iddiası, bu karşılaşmaların açtığı ufukla daha belirgin bir çerçeve kazanmıştır. Çalışmanın bir bölümü Ankara Üniversitesi'nde yürütülen doktora süreci kapsamında geliştirilmiş; araştırmanın uluslararası boyutu ise Eberhard Karls Universität Tübingen'de gerçekleştirilen Erasmus araştırma hareketliliği sırasında derinleşmiştir. Farklı akademik bağlamlarda sürdürülen tartışmalar, tezin kavramsal hassasiyetini ve problematik tercihlerini netleştirmiştir.

Bu tez, klasik İslam düşüncesini modern tartışmalara eklemleyen bir sentez girişimi değildir. Aksine, iki farklı düşünce evrenini yapısal bir karşılaşma alanına yerleştirerek çağdaş bilinç metafiziğine müdahil olmayı amaçlayan bir çalışmadır. Bilincin ontolojik statüsüne ilişkin tartışmalarda huzûrî bilgi ile biyolojik doğalcılık arasında kurulabilecek felsefî bir köprünün, güncel metafizik tartışmalar açısından kurucu bir değer taşıdığı düşünülmektedir.

Bilincin ontolojik statüsüne ilişkin bu tartışma, kavramsal bir inşa süreci olmanın ötesinde uzun soluklu bir düşünsel emeğin ürünü olarak şekillenmiştir. Metnin teorik iddiası, farklı akademik çevrelerde yürütülen tartışmalar, eleştiriler ve yüz yüze istişareler sayesinde olgunlaşmış; kavramların berraklığı kadar sabrın ve sürekliliğin de belirleyici olduğu bir süreçten geçmiştir. Bu nedenle, aşağıda zikredilecek isimler, bir teşekkür listesinin unsurları değil; bu düşünsel yolculuğun gerçek paydaşlarıdır.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok kişinin emeği, desteği ve katkısı bulunmaktadır. Öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim Maraş'a, süreç boyunca gösterdiği ilmî titizlik, yönlendirici eleştirileri ve metodolojik berraklığı için teşekkür ederim. Bu çalışmanın kavramsal çerçevesinin sağlamlaşmasında ve akademik disiplininin korunmasında katkıları benim için çok değerlidir. Kıymetli hocam Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, felsefî meseleleri derinlikli kavrama yönündeki teşvikleri ve düşünceye gösterdiği yüksek hassasiyet için müteşekkirim. Akademik cesaretin ve kavramsal ciddiyetin ne demek olduğunu bana yeniden hatırlattı. Değerli hocam Prof. Dr. Cevriye Demir Güneş'e, akademik süreç boyunca gösterdiği destek, güven ve yol göstericiliği için içten teşekkürlerimi sunarım. Varlığı, bu yolculukta istikrar ve güç kaynağı olmuştur. İran düşünce geleneğinin yaşayan büyük temsilcilerinden Ğulam-Hüseyin İbrahim Dinani'ye ayrıca şükranlarımı sunarım. Doksan iki yaşında ve sağlık sorunlarıyla mücadele ettiği bir dönemde beni kabul ederek tez konum üzerine istişarede bulunmayı lütfetmesi, bu çalışmanın unutulmaz hatıralarından biridir. Kendisiyle gerçekleştirdiğimiz görüşme, akademik bir müzakere olmasının yanı sıra geleneğin yaşayan hafızasıyla doğrudan temas etme imkânıydı. Bu kıymetli görüşmenin gerçekleşmesini sağlayan

ve Tahran'daki temasımı mümkün kılan Dr. Mohammad Javad Esmaeili'ye de ayrıca teşekkür ederim. Misafirperverliği ve desteği, araştırma sürecimin önemli bir parçası olmuştur. Doktora eğitimim ve tez çalışmam süresince sağladığı değerli finansal katkılarla, araştırmalarımı akademik özgürlük içerisinde ve odaklanarak yürütmeme imkân tanıyan **TÜBİTAK Bilim İnsanı Destek Programları Başkanlığına (BİDEB)**, şahsımı **2211-A Yurt İçi Genel Doktora Burs Programı** kapsamında destekledikleri için en içten teşekkürlerimi sunarım. Kurumun sunduğu bu destek, tezimin tamamlanma sürecinde bilimsel hedeflerime ulaşmamda temel bir rol oynamıştır. Aileme, sabırları, anlayışları ve koşulsuz destekleri için minnettarım. Akademik bir metnin arka planında görünmeyen fedakârlıklar vardır. Bu tez, onların emeğinin de bir neticesidir. Ve isimlerini burada tek tek zikredemediğim, zor zamanlarda arkamda duran, inancını esirgemeyen, varlığıyla güç veren isimsiz kahramanlara… Bu metnin görünmeyen satır aralarında onların payı vardır. Son olarak, bu uzun ve zaman zaman ağır geçen süreçte vazgeçmeyen, düşse de yeniden ayağa kalkan, mücadelesini sürdürmekten geri durmayan kendime… Bu tezin satır aralarında kavramlardan ziyade, direncin de izi var. Bu uzun yolculukta vazgeçmeyen yanımın sessiz kararlılığına teşekkür ederim.

Semra Kızılarslan

Ankara / Tahran/ Tübingen

2026

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız

Bs. : Basım

Çev. : Çeviren

DTG : Difüzyon Tensor Görüntüleme

Ed. : Editör

fMRI : Fonksiyonel Manyetik Rezonans Görüntüleme

IASP : Uluslararası Ağrı Araştırmaları Birliği

NCC : Nöral korelatların eşleştirilmesi

PET : Pozitron Emisyon Tomografisi

Sy. : Sayı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i
KISALTMALAR iv
İÇİNDEKİLER v
GİRİŞ 1
1. BÖLÜM: SÜHREVERDÎ'DE ZİHİN FELSEFESİ 32
1.1. SÜHREVERDÎ'DE ZİHİN FELSEFESİ KAVRAMLARI 33
1.1.1. Ontolojik ve Metafizik Perspektif: Ruhun Nuranî Doğası 34
1.1.2. İdrak ve Hakikat: Zihin ve Gerçeklik İlişkisi 38
1.1.3. Sezgi ve İlahi Hakikat: İşrakî Bilgi Kuramı 40
1.1.4. Zihin ve Tümeller: Düşünsel Kapasite Anlayışı 42
1.1.5. Zekâ ve Sezgisel Farkındalık 43
1.1.6. Yakîn/ İlmi Huzûrî: Kendini Bilme ve Doğrudan Farkındalık 44
1. 2. SÜHREVERDÎ FELSEFESİNDE RUH-BEDEN DÜALİZMİ 47
1.2.1. Bilinç ve Kimliğin Sürekliliği Bağlamında Ruhun Bekâsı 49
1.2.2. Nefsin Beden Karşısındaki Sürekliliği ve Fanilik İlkesi 57
1.2.3. Sühreverdî'de Nefs-Beden İlişkisi: Psikolojiden Hareketle Ontolojik ve Metafizik Bir Analiz 59
1.2.4. Ruh ve Öz-Bilinç Anlayışı: Nur Metafiziğinde Ruhun Konumu 65
1.3. İLMİ HUZÛRÎ: ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME 71
1.3.1. Huzûrî ve Husûlî Bilgi Teorisi: Ontolojik Temelleri ve Epistemolojik Ayrımlar 71
1.3.2. Huzûrî Bilgi Bağlamında Benlik ve Tikellik: Bilinenin Özneyi Aşmayan Doğası 81
2. BÖLÜM: JOHN R. SEARLE'DE ZİHİN FELSEFESİ 87
2.1. ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ PROBLEMİ 88
2.2. JOHN SEARLE'DE BİLİNÇ VE ZİHİN KURAMI 106
2.3. SEARLE'DE ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ: BÜTÜNCÜL DOĞALCI PERSPEKTİF 110
2.4. BİLİNCİN TEMEL NİTELİKLERİ: SEARLE'ÜN KAVRAMSAL ÇÖZÜMLEMELERİ 118
2.4.1. Öznellik (Subjectivity) 119
2.4.2. Yönelimsellik (Intentionality) 125
2.4.3. Zihinsel Nedensellik ve Epifenomenalizm Eleştirisi 133
2.4.4. Biyolojik Doğalcılık ve Bilincin Ontolojik Statüsü 139
2.4.5. Benlik 146

3. BÖLÜM: SÜHREVERDÎ VE JOHN SEARLE'DE ORTAK BİR ZİHİN METAFİZİĞİ İMKÂNI 153
3.1. SÜHREVERDÎ'NİN FELSEFESİNDE ZİHİN (NEFS) VE İLMİ HUZÛRÎ'NİN İNŞASI 156
3.1.1. Bilinç ve İlmi Huzûrî Arasındaki Temel İlişki 158
3.1.2. Ağrı Deneyiminin Bilinçteki Yeri 165
3.1.3. Renk Deneyiminin Bilinçteki Yeri 178
a. Metafizik Sorun 183
b. Epistemolojik Sorun 184
c. Ontolojik Sorun 185
3.2. İLM-İ HUZÛRÎ PERSPEKTİFİNDEN JOHN R. SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ 186
3.2.1. Benlik ve Bilinç İlişkisi Üzerinden İlmi Huzûrî Yaklaşımı 190
3.2.2. Benlik Deneyiminin Bilinçteki İfadesi 195
3.2.3. "O'luk" (Otherness) Deneyiminin Bilinçteki İfadesi 201
3.3. SÜHREVERDÎ VE JOHN SEARLE'DE ORTAK BİR ZİHİN METAFİZİĞİ İMKÂNI ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME 206
SONUÇ 217
KAYNAKÇA 228
ÖZET 244
ABSTRACT 245

GİRİŞ

Zihin felsefesi, bilinç, düşünce, algı, duyum, niyetlilik ve benlik gibi zihinsel fenomenlerin mahiyetini, bunların ontolojik statüsünü ve fiziksel dünya ile ilişkisini inceleyen felsefe disiplinidir. Bununla birlikte disiplinin sınırları ve temel problemi konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bir görüşe göre zihin felsefesinin temel görevi, zihinsel kavramların mantıksal ve kavramsal çözümlemesini yapmaktır. Bu doğrultuda Gilbert Ryle, Kartezyen düalizmin zihni bedenden bağımsız bir töz olarak ele alışını "kategori hatası" olarak nitelendirmiş ve zihinsel durumların gizemli içsel varlıklar değil, belirli davranış örüntüleri ve eğilimleri ifade eden kavramlar olduğunu ileri sürmüştür.[1] Buna karşılık Thomas Nagel[2] ve David Chalmers[3] gibi filozoflar, zihin felsefesinin merkezinde öznel bilinç deneyiminin bulunduğunu savunmaktadır. Özellikle Chalmers, algı, dikkat veya bilgi işleme gibi bilişsel süreçlerin açıklanmasını "kolay problemler" olarak değerlendirirken, bilinçli deneyimin neden ve nasıl ortaya çıktığı sorusunu "zor problem" olarak tanımlamış ve bu sorunun çağdaş zihin felsefesinin temel meselesi olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşılık Daniel Dennett[4] ve Patricia Churchland,[5] zihinsel olayların bilimsel yöntemlerle açıklanabileceğini savunarak zihni biyolojik, evrimsel ve nörofizyolojik süreçler çerçevesinde değerlendirmişlerdir. John R. Searle ise bu iki uç yaklaşım arasında konumlanarak bilincin beynin biyolojik faaliyetlerinden ortaya çıkan, ontolojik olarak öznel ancak fiziksel dünyaya ait gerçek bir olgu olduğunu savunmuştur.[6] Günümüzde bilinç, öznel deneyim, benlik, niyetlilik, zihinsel nedensellik, yapay zekâ, hayvan bilinci ve bedenlenmiş biliş gibi problemler etrafında şekillenen bu disiplin, insanın zihinsel yaşamına ilişkin en temel metafizik ve epistemolojik sorulara cevap aramaktadır.

Zihin felsefesi tartışmaları üç temel dönemde incelenebilir:

i. On yedinci yüzyılda Kartezyen ikiciliğin ortaya çıktığı dönem: Bu dönemde, Rene Descartes'in (ö.1650) zihin-beden ayrımı görüşü (kartezyen ikicilik) hâkim olmuştur.

ii. Yirminci yüzyılda pozitivist etkiyle materyalizmin baskın hale geldiği dönem: Pozitivist felsefe anlayışının etkisiyle, maddecilik (materyalizm) zihin felsefesinde öne çıkmıştır.

---

[1] Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library, 1949), 15-24.
[2] Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review* 83/4 (1974), 435-450.
[3] David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (New York: Oxford University Press, 1996), xii-xiii.
[4] Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown and Company, 1991), 23-51.
[5] Patricia S. Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy* (Cambridge: MIT Press, 2002), 1-15.
[6] John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction* (New York: Oxford University Press, 2004), 1-20.

iii. 1950'lerde bilişsel devrimin hâkim olduğu dönem: Bu dönemde, zihin ve beyin arasındaki ilişki daha derinlemesine incelenmeye başlanmış, bilişsel psikoloji ve bilişsel bilimler gibi disiplinler gelişmiştir.[7]

Her ne kadar Antik Yunan felsefesinde ve Orta Çağ düşüncesinde, modern anlamda sistematik bir "zihin felsefesi" disiplini teşekkül etmemişse de bu dönemlere ait metinlerde bilincin doğası, ruhun mahiyeti, algı, düşünme, öz-farkındalık ve zihin-beden ilişkisi gibi temalar etrafında yürütülen tartışmalar, çağdaş zihin felsefesinin kurucu problemleriyle dikkate değer ölçüde örtüşmektedir. Özellikle Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö.1198) gibi İslam filozoflarının nefs teorileri, idrak süreçleri ve akıl anlayışları, bugünkü *intentionality* (yönelimsellik), *qualia* (öznel deneyim), zihinsel nedensellik ve bilinç durumları gibi meselelerle epistemolojik ve ontolojik düzeyde bağlantılar kurmaya imkân tanımaktadır. Dolayısıyla, bu filozofların metinleri tarihsel incelemenin ötesinde kavramsal bir zihin felsefesi perspektifiyle yeniden değerlendirilmeyi hak etmektedir.

İslam felsefesi bağlamında zihne dair meseleler felsefî bir derinlikle ele alınmıştır. Özellikle epistemoloji, ontoloji ve benlik tasavvuru çerçevesinde zihin felsefesine özgü sorulara çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Müslüman filozoflar, İslam dini ile felsefe arasında bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Yine İslam felsefesinde *zihni varlık*[8] kavramı üzerinde durulmuş, zihinsel ve fiziksel varlık arasındaki fark incelenmiştir.[9] "Zihni varlık" kapsamında da ele alınan problemler Miladi 7. yüzyıl itibari ile Kindî'den (ö. 873) başlayarak Osmanlı dönemi medrese tartışmalarına değin devam etmiştir. Zihin ve ruh ile ilgili tartışmalar bir yandan

[7] Cihan Ballıkaya, "POZİTİVİZM: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri / POSITIVISM Its Development in History and Its Influence on Sociological Thought", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/33 (29 Temmuz 2015), 87.

[8] İslam felsefesinde geliştirilen *zihni varlık* kavramı, çağdaş zihin felsefesindeki zihinsel temsillerin ontolojik statüsüne ilişkin tartışmalarla dikkat çekici paralellikler arz eder. İbn Sînâ'dan itibaren şekillenen bu yaklaşım, zihinde oluşan kavramların ya da temsillerin, haricî varlıktan farklı fakat gerçekliğe sahip bir varlık kipinde düşünülebileceğini savunur. Bu bağlamda zihinsel varlıklar, dış dünyada karşılığı olmasa da zihinde bir mevcudiyet taşır; bu da modern felsefede intentionality (yönelimsellik), mental representation (zihinsel temsil) ve fictional entities (kurmaca varlıklar) gibi meselelerde ele alınan "zihnin yöneldiği ama var olmayan nesne" fikriyle örtüşür. Dolayısıyla, vücûd-ı zihnî tartışması, zihin ve gerçeklik arasındaki ilişkinin mahiyetini araştıran çağdaş zihin felsefesinin temel sorunlarına öncülük eden bir felsefî katkı olarak değerlendirilebilir. Bkz. Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence,* ed. John Cooper (Albany: SUNY Press, 1992), 85–86; Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint,* ed. Linda L. McAlister, trans. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, and Linda L. McAlister, London: Routledge, 1995, ss.88–95; ayrıca bkz. Alex Byrne, "Intentionality," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020), https://plato.stanford.edu/entries/intentionality/.

[9] Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin*, (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2021), 33; İbn Sina, Kitabuş-Şifâ, Metafizik I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004, 126-129.

Descartes kanalıyla düalizm daha sonra materyalizm ile devam etmiştir. Bunu ortaya koyan harici kavramsallaştırmalara girmişlerdir. Diğer taraftan ise nesne-özne ilişkisi ve zihindeki varlık kanalıyla İslam felsefesinde uzun bir dönem varlığını sürdürmüştür. Nesnenin zihinde nasıl soyutlandığına dair problemler özellikle İbn Sînâ döneminde tartışılmış ve halefleri tarafından devam ettirilmiştir. Aristoteles'in (MÖ 384-322) *De Anima* 2.12, 424a15-25 nolu kısımda duyuyu *"nesnelerin duyulur formlarını maddesiz bir şekilde kendisine alabilme gücüne sahip olan"*[10] olarak tanımı ve bunun nasıl gerçekleştiğine ilişkin açıklaması ve *De Anima* [11]3.7, 431b5-10'da *"nefiste bulunan 'taş' değil, onun formudur*" şeklindeki ifadelerle gelişen bu görüşler güncel metafiziği halen ilgilendirmektedir.

İslam filozoflarının, günümüzde zihin felsefesinin inceleme alanına giren birçok meseleye ilişkin teorik açıklamalar geliştirdikleri ortadadır. İslam düşüncesinde, Batılı zihin felsefesi tartışmalarından oldukça farklı bir yaklaşım vardır. İslam düşüncesinde "zihin" kavramı "nefs", "fikr", "şuur", "akl" gibi birbirine bağlı ancak daha derin anlamlara sahip kavramlarla ifade edilir.[12] Bu kavramlar, insanın Tanrı, doğa ve kendisiyle ilişkisini açıklamak için kullanılan teknik terimlerdir. İslam filozofları, zihni ve düşünceyi ilâhî kökenli, soyut bir çerçevede ele alarak, bunları cismanî varlıktan ziyade nefsin (*psykhē/nous*) yetkinlikleriyle ilişkilendirmişlerdir. Bu doğrultuda, düşünce faaliyetinin nihai amacı, aklın en yüksek düzeyde faaliyete geçmesiyle hakikate ulaşmak ve böylece insanın varoluşsal yetkinliğini gerçekleştirmesidir. Özellikle Fârâbî, insanın "hakiki mutluluğuna (*es-Saâdetü'l-Kusvâ*)"[13] ulaşmasını, nefsin çeşitli güçlerinin terbiye edilmesi, duyguların akla tabi kılınması ve insanın iyi ile kötü arasında doğru ayrımı yapabilmesiyle mümkün görür. Fârâbî'nin nefs anlayışı, nefsi sahip olduğu kuvvetler bakımından hiyerarşik bir yapı içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre nefs, amelî kuvvetler, algı kuvvetleri ve akıl kuvveti olmak üzere üç temel düzeyde incelenir. Beslenme, büyüme ve üreme gibi işlevleri kapsayan amelî kuvvetler nebâtî, hayvânî ve insânî nefislerde ortak olarak bulunurken; duyusal idrak, vehim, hafıza, irade ve hareket ettirici güçlerden oluşan algı kuvvetleri hayvânî ve insânî nefislere özgüdür. Akıl kuvveti ise sadece insânî nefiste bulunmakta olup nazarî ve amelî olmak üzere iki temel işleve sahiptir. Bu hiyerarşik yapı içerisinde nefs, bedensel işlevlerden başlayarak duyusal ve zihinsel yetkinliklere doğru kademeli bir gelişim süreci izlemektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin nefs anlayışı, bedensel

[10] Aristotle, *De anima*, ed. W. D. Ross (Oxford: Oxford University Press, 2020)2.12, 424a15-25.

[11] Aristotle, *De anima*3.7, 431b5-10 .

[12] İslam felsefesinde nefs, akıl, idrak ve özbilinç meselelerinin sistematik ele alınışı için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021), 15-42.

[13] Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ Sebîli's-Saʿâde*, nşr. Caʿfer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985), 69; Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1964), 74.

işlevlerle birlikte hayal gücü, düşünme ve akletme gibi zihinsel faaliyetleri de kapsayan bütüncül bir yapı ortaya koymaktadır. Ona göre hakiki mutluluk, nefsin aklî yetkinliğe ulaşması, rasyonel ilkeler doğrultusunda arınması ve nihayet faal akılla irtibat kurmasıyla mümkün olmaktadır.[14] İslam filozofları, özellikle Sühreverdî (ö. 1191) başta olmak üzere, zihinsel yetiler ile algılanan nesneler arasındaki ilişkiyi derinlemesine ele almışlardır. Bu tartışmalar, modern psikolojinin veya nörobilimin deneysel ve teknik yönelimlerinden farklı olarak, daha çok metafizik, epistemoloji ve varlık hiyerarşisi bağlamında şekillenmiştir. Bu filozoflar, zihinsel faaliyeti bilişsel süreçlerle sınırlı bir işleyiş olarak görmekle kalmamışlar, nefsin manevî yapısıyla ve varlığın mertebeleriyle ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla onların yaklaşımı, günümüz psikologlarının veya bilim insanlarının teknik açıklamalarından ziyade, zihnin ve bilginin doğasını ontolojik temeller üzerinde kavrayan felsefî bir perspektife dayanmaktadır.[15] İslam düşünce geleneğinde "hikmetle soru sormak" merkezi bir öneme sahiptir. Zira burada bilgi edinmenin yanı sıra sorunun maksadını kavramak ve düşüncenin doğuracağı sonuçları idrak etmek esastır. Bu yaklaşım çerçevesinde, İbn Sînâ, Sühreverdî ve Molla Sadrâ (ö. 1640) gibi önde gelen İslam filozofları, nefs kavramı nefsin epistemolojik ve ontolojik yönüyle ilgili alanında derinlikli çözümlemeler sunmuşlardır. Onların eserleri metafiziksel ve de epistemolojik düzeyde zihnin mahiyetine dair incelikli tartışmalarla bu geleneğin entelektüel zenginliğini yansıtır.

Ruh, Nefs ve Zihin Tasavvurunun Tarihsel ve Felsefî Temelleri

Zihin ve ruh kavramları, felsefe tarihinde hem birbirine paralel gelişen hem de dönemsel olarak ayrışan iki temel düşünsel yapı olarak karşımıza çıkar. Antik ve Orta Çağ düşüncesinde daha çok "ruh" kavramı (Yun. *psychē*, Lat. *anima*) tercih edilirken, modern dönemde bu kavramın metafizik ve teolojik çağrışımlarından uzaklaşılmasıyla birlikte "zihin" kavramı (mind) yaygınlık kazanmıştır.[16] Antikçağ'dan modern felsefeye uzanan süreçte, bu kavramların metafizik, epistemolojik ve etik yönleriyle ele alınışı insan anlayışı ile birlikte varlık tasavvurunu derinden etkilemiştir. Özellikle Antik Yunan düşüncesinde ortaya çıkan *psykhē* (ψυχή) ve *nous* (νοῦς) kavramları, zihin ve ruhun ilk sistematik biçimlerini sunarak klasik metafiziğin epistemolojik sorgularının zeminini oluşturmuştur. Pre-sokratik filozoflardan itibaren ruh, yaşamın ilkesini ve de kozmik düzenin parçası olan tinsel bir gücü ifade ederken;

[14] Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1964), 33; Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, "es-Semeretü'l-Mardiyye fî Ba'dı Risâlâti'l-Fârâbî" içinde, nşr. Friedrich Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1890), 72.
[15] Fatih Aydın, "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/2 (2020), 659-680.
[16] Jerome A. Schaffer, *Zihin Felsefesi*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 15-18.

Platon'da ruhun ölümsüz, idealarla bağlantılı ve bedenle çatışmalı yapısı, zihin-beden düalizminin temellerini atmıştır.[17] Aristoteles ise bu düalizmi dönüştürerek ruhu canlı varlığın formu olarak tanımlamış, onu bedenin işlevsel ilkesi haline getirmiştir.[18] Bu yaklaşımlar, bireyin bilgiye, hakikate ve erdeme nasıl erişebileceği sorularıyla da yakından ilişkili olmuştur.

Bu kavramsal miras, Helenistik dönemden itibaren farklı okullarda yeniden yorumlanmış, özellikle Stoacılık ve Yeni-Platonculuk gibi sistemlerde ruh kozmik bir ilke olarak yeniden konumlandırılmıştır. Stoacılar için ruh, evrene nüfuz eden ve tüm varlıkları birbirine bağlayan tanrısal bir akıl olan *logos*'un içkin bir tezahürü olan *pneuma*dır. Bu görüş, ruhun bireysel bilinç ve evrensel düzen açısından kurucu bir işlev gördüğünü öne sürer.[19] Yeni-Platonculukta Plotinos'un öğretisinde ise ruh, *Bir*'den taşan ve maddî âlemle idealar âlemi arasında aracılık eden hiyerarşik bir ilkedir.[20] Bu anlayış, ruhun metafizik yükselişin ve kurtuluşun da aracı olduğunu ifade eder. Orta Çağ Hristiyan felsefesi, bu antik mirası Augustinus ve Aquinas gibi düşünürler aracılığıyla yeniden inşa etmiştir. Ruhun bireysel benlik ve aynı zamanda Tanrı ile ilişki kuran aşkın bir cevher olarak ele alınmasıyla, onun teolojik derinlik kazandığı bir dönem başlamıştır. Böylece ruh ve zihin tasavvuru, ontolojik bir problem olmaktan çıkmış, insanın varlık amacı, bilgiyle ilişkisi ve ahlâkî değerleri açısından da merkezi bir mesele haline gelmiştir.

Antik Yunan felsefesi, zihin felsefesine dair temel soruların ilk kez sistematik biçimde ortaya konduğu ve modern zihin felsefesinin entelektüel zeminini hazırlayan kadim bir başlangıç noktasıdır. Pre-sokratik filozoflarla başlayan insan, bilgi ve varlık tartışmaları, özellikle Sokrates (MÖ 470-399), Platon (MÖ 428/427-348/347) ve Aristoteles'in görüşleri, zihin-beden problemi üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Antik Yunan felsefesinde, zihin-beden problemi farklı yaklaşımlarla ele alınmış ve çeşitli düşünürler tarafından irdelenmiştir.[21] Antik Yunan felsefesinde, zihin kavramı ilk kez "ruh" kavramı üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. Platon ve Aristoteles'in ruh anlayışları, sonraki dönemlerde zihin ve beden arasındaki ilişkinin nasıl kavramsallaştırılacağına dair iki farklı teorik hattın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Platon, ruhu bedenden bağımsız ve ontolojik olarak üstün bir cevher olarak

[17] Plato, *Phaidon*, çev. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Plato - R. S. Bluck, *Plato's Phaedo: A Translation of Plato's Phaedo with Introduction, Notes and Appendices* (London: Routledge, 2010).
[18] Aristotle, *De anima*412a–416b.
[19] A.A. Long - D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1/287-293.
[20] Plotinus, "Plotinus. 4: Ennead IV", ed. Arthur Hilary Armstrong, The Loeb classical library 443 (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2011)3.8.
[21] Abdurrazak Gültekin, "Zihin Felsefesinde Zihin Kavramının Serencamı: Antik Yunandan Günümüze Ruh Kavramınından Zihin Kavramına Tarihsel Perspektif", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 22, sy. 1 (2022): 17-32.

değerlendirirken, beden ile ruh arasında belirgin bir ayrım tesis etmiş ve bilginin imkânını ruhun maddi dünyadan bağımsız varlığı üzerinden açıklamıştır. Aristoteles ise ruhu canlı bedenin formu olarak tanımlamıştır. Böylece ruh ile beden arasında daha bütüncül bir ilişki kurmuştur. Bu iki yaklaşım, daha sonraki felsefî geleneklerde zihinsel olanın fiziksel olan karşısındaki konumuna ilişkin tartışmaların temel referans noktalarından biri hâline gelmiştir. Nitekim Descartes'ın modern dönemde geliştirdiği zihin-beden düalizmi, bir yönüyle Platoncu ayrımın yeniden yorumlanmış bir biçimi olarak değerlendirilebilirken, çağdaş doğalcı ve işlevselci yaklaşımların bazı unsurları Aristoteles'in ruhu canlılığın formu olarak ele alan görüşüyle ilişkilendirilmektedir. Bu nedenle modern zihin felsefesinin temel problemleri, kökleri Antik Yunan düşüncesine kadar uzanan uzun bir teorik tartışma geleneğinin devamı niteliğindedir.[22]

Buradan hareketle Pre-sokratik filozoflar, Antik Yunan düşünce tarihinde ruh kavramının ilk felsefî formülasyonlarını sunmuşlardır. Bu dönemde ruh (*psykhē*), yaşamın ilkesi olmasının yanı sıra kozmik düzenle ve hareketle ilintili temel bir güç olarak ele alınmıştır. Homeros'un metinlerinde *psyche, thymos* ve *nous* gibi kavramların ayrımı yapılmaktadır. Özellikle *psyche,* insanın bedenden ayrılabilen, ölümden sonra da varlığını sürdürebilen yönünü ifade etmektedir. *Thymos*, eyleme geçmeye teşvik eden bir kuvvet olarak, duygusal tepkilerle doğrudan bağlantılıdır. Buna karşılık *nous*, aklî idrak ve muhakeme yetisini ifade eder. Bireyin düşünme, anlama ve karar verme işlevlerini yerine getiren zihinsel kapasitesidir.[23] Presokratik düşüncede, bu üçlü ayrım, insan varlığının biyolojik, psişik ve entelektüel boyutlara sahip karmaşık bir yapı olduğunu göstermektedir. Söz konusu kavramlar, daha sonraki Platoncu ve Aristotelesçi ruh anlayışlarının da teorik temelini oluşturmuştur.

Thales'e göre (MÖ 624-546) ruh, yaşamı başlatan ve aynı zamanda hareketin kaynağı olan bir ilkedir. O, evrendeki her şeyin tanrılarla dolu olduğunu, bu nedenle doğanın tamamının canlı ve ruh taşıyan bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayış, evrensel hareketin ve değişimin ardında bir içkin tinsel güç bulunduğu fikrini desteklemektedir.[24] Anaksimenes (MÖ 586-526), ruhu *pneuma*[25] (nefes) kavramıyla eşleştirerek hem insan ruhunu hem de evrensel yaşamı hava ile özdeşleştirmiştir. Ona göre, *"Nasıl ki ruhumuz bedenimizi bir arada tutuyorsa, tıpkı bunun gibi pneuma ve hava da tüm evreni kuşatarak onun düzenini sağlar."*[26]

[22] Gültekin, "Zihin Felsefesinde Zihin Kavramının Serencamı", 30.
[23] İbrahim Daşkaya, "Presokratik Düşüncede 'Ruh' Kavrayışı", *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 107-135.
[24] William P. D. Wightman, *The Growth of Scientific Ideas* (New Haven: New Haven Yale University Press, 1953), 10.
[25] H. G. Liddell ve R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Clarendon Press, 1996).
[26] Kōnstantínos I. Vamvakás, *The Founders of Western Thought: The Presocratics a Diachronic Parallelism between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences* (New York: Springer, 2009), 47.

Bu ifade, mikrokozmos (insan) ile makrokozmos (evren) arasında bir analojik ilişki kurduğu anlamına gelir ve insanı anlamanın evreni anlamaya götüreceğini ima eder. Pisagor (MÖ 570-495) ise ruhu, ilahi ve ölümsüz bir varlık olarak ele alır. Ona göre ruh, geçici bir beden hapishanesinde bulunan ve arınma yoluyla yeniden idealar dünyasına dönmeyi amaçlayan bir cevherdir. Bu yaklaşımda ruhun kökeni ilahîdir ve ruhun amacı, ahlâkî ve kozmik uyuma (*eucosmia* ve *harmonia*) yeniden erişmektir. Ruhun bu dönüşümü, reenkarnasyon döngüsü ve çileci yaşamla mümkündür. Böylece, ruhun bedenden önce var olduğu, bedene günahın kefareti için girdiği ve nihayetinde Tanrısal olana yöneldiği bir ruh tasavvuru inşa edilmiştir.[27] Herakleitos (MÖ 535-475) ise Pre-sokratik filozoflar arasında ruhu epistemolojik ve kozmolojik bir bağlamda en yoğun işleyen düşünürdür. Ona göre ruh, "kendiliğinden gelişen akla özgü" bir doğaya sahiptir ve varlığın sürekli değişim içerisinde olması, ruhun bu değişimi idrak kapasitesiyle anlam kazanır. Bu anlayışta ruh, dışsal ve içsel hakikatin taşıyıcısıdır. Ayrıca Herakleitos, ruhun ateşten oluştuğunu ve ölüm sonrası dünyanın ruhlarla dolduğunu savunur. Bu görüş, ruhun maddi bir özle açıklanabileceği fikrini desteklerken, onun ölümsüzlüğünü de ima eder. Empedokles ise ruhun, doğadaki dört temel unsurdan oluştuğunu ve evrensel dönüşüm yasaları içinde reenkarnasyona tabi olduğunu ileri sürmüştür. Bu çerçevede ruh doğanın bir parçası ve tekrar doğuşlarla gelişen bir varlıktır.[28]

Atomculara gelindiğinde, özellikle Demokritos'un (MÖ 460-370) materyalist yaklaşımı dikkat çeker. Demokritos, ruhu küçük ve küresel atomlardan oluşan fiziksel bir yapı olarak tanımlar. Bu ruh, bedenin atomlarıyla etkileşim hâlindedir ve ölümle birlikte bu atomlar çözülerek yok olur. Buna rağmen, onun etik düşüncesinde ruhun önemli bir yeri vardır: *"Mutluluk ve mutsuzluk ruhun koşullarıdır."* Demokritos, ruha verilen önemi şöyle gerekçelendirir: *"İnsanların bedenden ziyade ruha dikkat etmesi uygundur; çünkü ruhtaki mükemmellik bedenin hatalarını düzeltir, ancak akıl yürütmeden bedenin gücü ruhu daha iyi yapmaz. Ruhun nimetlerini seçen, daha ilahi olanı seçer; bedeninkileri seçen ise insan nimetlerini seçer."* Böylece, onun materyalist açıklaması, ruhun etik ve bireysel gelişim açısından taşıdığı değeri dışlamaz.[29] Aristoteles *De Anima*'da ruh kavramına dair önceki görüşlere geniş yer vererek bu gelenekle hesaplaşır. Demokritos'un ruhu ateşten yapılmış küresel atomlarla açıklaması, Aristoteles tarafından eleştirilir. Ayrıca Anaksagoras (MÖ 500-

[27] Vamvakás, *The Founders of Western Thought*, 47.

[28] Pythagoras of Samos - Hierocles of Alexandria, *The Pythagorean Golden Verses & Hierocles' Commentary: An Ancient Handbook of Mystic Philosophy*, çev. Andre Dacier - Nicholas Rowe (New York: Heliotroph Books, 2022), 70-71.

[29] Vamvakás, *The Founders of Western Thought*, 222.

428), ruh ile aklın aynı doğaya sahip olduğunu, ancak farklı işlevlere sahip bulunduklarını ileri sürer. Diogenes (MÖ 460-430 civarı) gibi doğa filozofları ise ruhu hava olarak tanımlar ve onun tanıma ve hareket ettirme ilkesi olduğunu belirtir. Herakleitos (MÖ 535-475) ruhu buhar olarak tanımlar, çünkü buhar, en akışkan ve biçimsiz olan varlıktır. Alkmaion (MÖ 500 civarı), ruhun ölümsüz olduğunu, çünkü sürekli hareket hâlinde bulunduğunu savunur. Hippon (MÖ 460-403), ruhu suya, Kritias (MÖ 500 civarı) ise kana benzetir. Nitekim ruha en yakın şey olan duyum, kandaki hareketten kaynaklanır.[30]

Pre-sokratik filozoflar, ruh kavramını açıklamak için doğrudan gözlemlenebilir olmayan ancak varlığı sezilebilir olan unsurlara başvurmuşlardır. Özellikle Anaksimenes (MÖ 586-526), ruhu "hava"ya benzeterek onun tüm evreni kuşatan ince bir madde olduğunu belirtmiş, ruhun tıpkı hava gibi bedeni yaşatan ve düzenleyen bir ilke olduğunu savunmuştur. Herakleitos ise ruhu ateşle ilişkilendirerek onun sürekli değişim, gerilim ve logosla bağlantılı dinamik olmanın ötesinde evrensel bir düzenle ve kozmik akılla ilişkilendiren bir soyutlama düzeyini ifade eder. Görülebilir olanı aşarak, hava ve ateş gibi elementler üzerinden ruhun doğasına dair metafizik bir açıklama getirmeleri, onların somut-duyusal düzlemin ötesine geçerek ilk metafizik kavramlaştırmaları geliştirdiklerini gösterir. Böylece Pre-sokratik filozoflar, ruhu ontolojik ve kozmolojik bir varlık ilkesi olarak ele almıştır. Bu da antik düşüncede ruhun giderek daha soyut, evrensel ve çok katmanlı bir yapı olarak kavranmasına zemin hazırlamıştır.

Sokrates'in ruh anlayışına gelindiğinde ise, erdemle yakından ilişkilidir. Sokrates'e göre ruh, insanın en değerli parçasıdır ve esasen kişinin akıl ve ahlaki bilincini temsil eder. Ruh, bireyin gerçek benliğidir ve bedenden bağımsız bir varlığı vardır. Sokrates'e göre, insanın asıl görevi ruhunu geliştirmek ve ahlaki olarak yetkinleşmektir. Bu yüzden Sokrates, "kendini bil" ilkesini savunarak ruhun kendini tanımasının ve geliştirmesinin insanın en yüce amacı olduğunu belirtir. Ruhun gelişimi için bilgi ve erdemin bir arada olması gerektiğini savunur. Sokrates'e göre, bilgi sahibi olmak, doğru eylemi yapmayı sağlar, dolayısıyla cehalet kötülüğün kaynağıdır.

Bu noktada Platon, Sokrates'in ruh anlayışını daha sistematik bir hale getirir ve ruhu bedenle karşıtlık içinde ele alır. Platon, ruhun ölümsüz olduğunu ve bedenden önce var olduğunu savunur. Ruh, Platon'un metafiziğinde idealar dünyasına erişen ve hakikati kavrayan varlık olarak görülür. *Phaidon* ve *Menon* gibi eserlerinde Platon, ruhun üç bölümden oluştuğunu ileri sürer: Akıl, irade ve arzu. Bu bölünme, Sokrates'in ahlaki anlayışını daha da geliştirir; akıl, ruhun hakikate ulaşan kısmıdır, irade cesaretle ilişkilidir, arzu ise bedenin

[30] Aristotle, *De anima,*405a8. .

isteklerini temsil eder. Platon'da ruhun amacı, bedenin geçici isteklerinden uzaklaşarak, idealar dünyasındaki değişmez hakikati kavramaktır. Platon'un ruh anlayışı, zihin felsefesi açısından değerlendirildiğinde onun düalist ve idealist yaklaşımı, zihin-beden ilişkisine dair önemli bir katkı sunar. Platon, ruhu bedenden bağımsız, ölümsüz ve değişmez bir varlık olarak ele alır. Bu yaklaşım, zihinsel süreçleri fiziksel olanlardan ayırmakla kalmaz, zihnin doğası ve bilginin kaynağına dair soruların felsefi çerçevesini de şekillendirir.[31] Platon'un ontolojisinde ruh, İdealar Kuramı ile doğrudan ilişkilidir. Zihnin asli görevi, duyusal dünyayı aşarak ideaların değişmez hakikatini kavramaktır. Böylece bilgi, deneyimden değil, aklın idealar dünyasına yönelmesiyle elde edilir. Bu, zihin felsefesi bağlamında duyusal bilginin yetersizliğini ve zihinsel sezginin önceliğini vurgulayan epistemolojik bir çerçeve sunar.[32] Ruhu akıl, irade ve arzu olarak üç parçaya ayıran Platon, *Şölen* diyaloğunda ele aldığı *eros* kavramı aracılığıyla ruhun duyusal arzudan hakikatin bilgisine yönelen yetkinleşme sürecini açıklamaktadır.[33] Bu ayrım, zihinsel faaliyetlerin bilişsel süreçlerle ve yanı sıra duygusal ve iradi yönlerle de şekillendiğini gösterir. Ruhun bu çok katmanlı yapısı, zihnin içsel dinamiklerini çözümlemede temel bir teorik model oluşturur.[34]

Platon'un ruh anlayışı, zihin felsefesinde bilgi sorunu, zihin-beden ayrımı ve zihinsel işlevlerin doğası üzerine yapılan tartışmaların başlangıç noktası sayılır. Onun düalizmi, materyalist yaklaşımlara karşı zihnin özerkliğini savunur. Zihin, bedensel süreçlerden bağımsız olarak hakikate ulaşma kapasitesine sahiptir. Bu anlayış, modern dönemde Descartes'ın düalizmine kadar gider ve çağdaş zihin-beden problemlerine giden sürecin temelini oluşturur. Platon'un bu görüşleri özellikle *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında sistematik bir şekilde sunulur. *Menon* diyaloğunda yer verilen Anımsama (anamnesis) Kuramı, ruhun ölümsüzlüğü ve öncül bilgiye sahipliği fikrine dayanır. Platon, ruhun birçok kez doğduğunu ve hakikati daha önce deneyimlediğini, dolayısıyla bilginin öğrenme değil, hatırlama olduğunu savunur: *"Ruh ölümsüz olduğu için, birçok defa doğmuş ve hem burada hem diğer yaşamda her şeyi görüp öğrenmiştir."*[35] Bu bakış açısı, bilgiyi ontolojik temellerle ilişkilendiren ilk önemli yaklaşımlardan biridir.

---

[31] Mustafa Kaya, "Plato's Theory of the Soul", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (18 Haziran 2013), 171-182.

[32] Eyüp Çoraklı, "Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı", *Felsefe Arkivi / Archives of Philosophy* 0/56 (27 Haziran 2022), 13-28.

[33] Platon, *Şölen*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 210a-212b.

[34] Plato, *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*, çev. Walter R. M. Lamb (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1952), 300-301.

[35] Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 50-51.

Phaidon diyaloğu ise ölüm, ruhun ölümsüzlüğü ve bedenin geçiciliği üzerine yoğunlaşır. Burada Sokrates'in ölümü aracılığıyla ruhun bedenden ayrılma süreci, felsefî bir arınma olarak ele alınır. Beden, duyuların getirdiği yanıltıcılıkla ruhun hakikate ulaşmasını engeller. Bu nedenle ruhun hakikate ancak bedenin bağlarından kurtulmasıyla ulaşabileceği ifade edilir. Platon, felsefenin temel amacının ruhu bu bedensel engellerden kurtarmak olduğunu dile getirir.[36] Platon'a göre ruh, bedensel işlevlere katılmakla birlikte, kendi doğası gereği değişmez ve ilahî olana yöneliktir. Duyular aracılığıyla bilgiye ulaşmak bedenin etkinliğiyle olur ve bu durum ruhu yanıltabilir. Ancak ruh kendi başına hareket ettiğinde, değişmeyen hakikate yönelir. Bu yönelme, hakiki düşünmenin temelidir. Platon, bedeni ölümlü ve geçici, ruhu ise ölümsüz, tinsel ve daimî olarak tanımlar. Ruh, bedenden ayrıldığında hiçbir şeyi yanına almaz, sadece kendini taşır. Platon'a göre felsefe, ruhu bedene hâkim kılarak onu bedenin boyunduruklarından kurtarır. Duyuların sahte imgelerinden uzaklaşan ruh, aklın rehberliğinde idealar dünyasına yönelir. Arzuların bedeni sarhoş etmesine karşı, felsefe ruhu hakikate yönlendirir. Platon, bu nedenle bedenin arzularına kapılan bir ruhun ilahî özünden uzaklaştığını, felsefe ile arınan bir ruhun ise kurtuluşa ulaştığını savunur.[37] Platon'un ruh anlayışı, idealar öğretisiyle birlikte ele alındığında, bilgiye sezgisel ve akılcı yollardan ulaşılabileceğini savunan bir zihin modeli ortaya koyar. Gerçek bilgi, duyusal değil, zihinsel idrakle mümkündür. Ruh, bu yetiye sahip olduğundan dolayı hakikati kavrayabilir ve bedenden bağımsız varlığını sürdürebilir. Bu nedenle, Platon'un düalist ruh anlayışı metafizik ve aynı zamanda epistemolojik yönüyle zihin felsefesi tarihinde kalıcı bir etki bırakmıştır.

Aristoteles'in *De Anima* (Ruh Üzerine) eseri, yaklaşık M.Ö. 350 yılında kaleme alınmış olup, ruh-beden ilişkisi, tahayyül, duyular, akıl ve canlılık işlevleri gibi temel konuları ele alan, psikolojinin ilk sistematik incelemelerinden biridir. Aristoteles bu eserde ruhu, yaşayan varlıkların "ilk yetkinliği" (*entelekheia)* olarak tanımlar ve ruhun, bedeni biçimlendiren ve ona yaşam kazandıran bir form olduğunu ileri sürer. Beden potansiyel (bilkuvve), ruh ise bu potansiyelin gerçekleştirilmiş hali (bilfiil) olarak görülür. Bu çerçevede ruh, canlı varlıkların varlık ve işlev ilkesidir. Aristoteles'e göre "ruh, yaşayan canlının formudur."[38] Ruhun doğasına ilişkin olarak Aristoteles, onun hangi varlık kategorisine ait olduğunu sorgular: Bir şey midir (tode ti)? Bir güç (dynamis) mü? Bir yetkinlik (entelekheia) mi gibi soruların yanı sıra ruhun cüzlere ayrılıp ayrılmadığı, türdeş olup olmadığı, canlılar arasında ruhun ortak bir tanımının

[36] Plato, "Phaedo", *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), 50-55.
[37] Plato, "Phaedo", 70-90.
[38] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev - Ömer Aygün (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 89.

bulunup bulunmadığı gibi problemleri de ele alır. Aristoteles'e göre ruh sadece insan bağlamında değil, tüm canlılar temelinde düşünülmelidir. Bu nedenle hayvan, bitki ve insan gibi farklı canlı türlerinde ruhun tanımı farklı olabilir. Ancak yine de ortak bir ilkenin aranması gerekir.[39] İnsan ruhu, Aristoteles'e göre üç temel işlevsel katmandan oluşur: Bitkisel ruh (beslenme, büyüme, üreme), hayvansal ruh (duyum ve hareket) ve nefs (düşünme, anlama, akıl yürütme). Bu üç seviye bir hiyerarşi oluşturur ve insanı diğer canlılardan ayıran en temel unsur akılsal ruhtur.[40] Canlı bir bedenin yaşamı bu üçlü ruh yapısının işleyişine bağlıdır. Bitkiler yalnızca ilk işlevi yerine getirirken, hayvanlar ikinci katmanı da içerir, ancak sadece insanlarda üçüncü ve en yüksek düzey olan akılsal ruh bulunmaktadır.

Aristoteles'e göre ruhun halleri çoğunlukla beden olmadan ortaya çıkmaz. Örneğin öfke, cesaret, istek gibi duygusal durumlar hem zihinsel hem bedensel süreçlerin ürünüdür.[41] Ancak "akıl" bu bağlamda bir istisna oluşturur. Akıl (*nous*), bedenden bağımsız bir yetidir. Bu akıl hiçbir maddi nitelik taşımaz, duyulardan etkilenmez ve tahrip edilemez. Aristoteles, bu aklın "ışık" gibi potansiyel bilgileri görünür kıldığını ifade eder.[42] Aristoteles ruhu metafizik bir varlık olarak görmenin yanında biyolojik ve işlevsel bir gerçeklik olarak da ele alır. Doğal cisimlerin bazılarının yaşama sahip, bazılarının ise sahip olmadığını belirterek yaşamın kriterini beslenme, büyüme ve bozulma gibi yetilerle açıklar. Ruh, bu yetilerin kaynağıdır ve "ruha sahip madde" doğal maddedir. Bu bağlamda ruh, doğal varlıkların biçimsel ve ereksel nedenidir. Beslenme yetisine sahip canlılar yaşama sahiptir. Bu da bitkilerin bu yeti üzerinden "canlı" sayılmasını sağlar.

Aristoteles duyusal algı, hayal gücü (*phantasia*) ve akıl yürütme gibi zihinsel süreçler arasında ayrımlar yapar. Hayal gücü, duyulara dayanır ve bu nedenle bilgi üretme bakımından güvenilir değildir. Rüyalar ve hayaller hayal gücünün ürünleridir, ancak genellikle yanlıştırlar. Hayal gücü (mütehayyile kuvvesi), duyusal deneyim olmadan çalışmaz, fakat akıl yürütme bu yapıdan türetilir. Aristoteles, "her görüşte bir inanç, her inançta bir ikna ve her iknada bir logos bulunur" diyerek zihinsel süreçlerin yapısal katmanlarını belirtir. Ona göre görüş (*doxa*) inançla ilişkilidir; hayal ise bu inançtan yoksundur. Hayal, Aristoteles'e göre bilgi değildir, çünkü hayal gücü (*phantasia*) duyulardan gelen imgeleri işleyip muhafaza etse de, bu imgelerin

[39] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 95.
[40] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 33.
[41] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 101.
[42] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 125.

doğruluğunu garanti etmez. Bu nedenle kesin bilgi ancak aklın (*nous*) faaliyetiyle mümkün olur.[43]

Aristoteles, bilgiyi "bilmeyi sağlayan şey" olarak tanımlar ve ruhun bilen kısmı ile eş tutar. Bilgi ve akıl, ruhun formel yönünü oluşturur. Ruhun belirli bedenlerde var olduğu görüşünden yola çıkarak ruhun bireyselleşmiş bir doğaya sahip olduğunu da ima eder.[44] Entelektüel etkinlik bağlamında Aristoteles, aklı ikiye ayırır: Bilkuvve akıl (nous dynamis) ve etkin akıl (*nous poietikon*). Bilkuvve akıl, potansiyel olanı bilfiil hale getirir. Bu, ışığın renkleri görünür kılması gibi bir süreçtir. Etkin akıl tüm maddi niteliklerden arınmıştır. Değişmez, tahrip edilmez ve ezelidir. Bilkuvve akıl ise maddi yapı içinde yer alır ve bilkuvve haldedir.[45] Aristoteles, ruhun her bir özelliğinin bedenin belli bir parçasına veya işlevine karşılık geldiğini belirtir. Örneğin öfke gibi duygular, bedende belirli hareket tarzlarıyla ilişkilidir. Bu nedenle ruhun analizi aynı zamanda biyolojik ve fizyolojik süreçlerin bir incelemesi anlamına gelir. Ruhun açıklaması doğa bilimlerinin, özellikle biyolojinin bir parçasıdır.

Aristoteles, ruhun algılama, arzulama ve hareket etme gibi işlevlerini bedensel süreçlerle yakından ilişkili kabul ederek ruh ile beden arasında işlevsel bir bütünlük kurmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in ruh anlayışı indirgemeci bir karakter taşımaz. Her ne kadar ruhun algılama, arzulama ve hareket etme gibi yetileri bedensel süreçlerle birlikte işlese de, ruh bu süreçlere indirgenebilecek bir olgu değildir. Özellikle akıl (*nous*), Aristoteles'in psikolojisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olup diğer nefs yetilerinden farklı bir statüde değerlendirilmektedir. Bu nedenle ruhun faaliyetleri canlı beden aracılığıyla gerçekleşmekle birlikte, bu faaliyetlerin açıklanması fiziksel süreçlerin incelenmesiyle mümkün değildir. Aristoteles, ruhu yaşayan bedenin formu ve ilk yetkinliği olarak tanımlayarak biyolojik işleyiş ile zihinsel faaliyetler arasında bütüncül bir ilişki kurmaktadır.[46]

Aristoteles sonrasında gelişen Helenistik dönem felsefesi, Platon ve Aristoteles'in mirasını hem sistematik hem de mistik açılardan yeniden yorumlayan bir evre olarak ruh kavramına yeni bir ontolojik ve kozmolojik boyut kazandırmıştır. Bu dönemde özellikle Stoacılar ve Yeni-Platoncular, ruhun evrendeki yeri, doğası ve işlevi konusunda sistemler geliştirmiştir. Stoacılar için ruh, *pneuma* (ilahi nefes) ile özdeşleştirilmiş ve doğanın tüm

[43] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 20.
[44] Richard Sorabji, *Aristotle on Memory* (London: Duckworth, 1972), 18-22.
[45] Fred D. Miller, "Aristotle on the Soul", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Cambridge University Press, 2022), 267.
[46] Martha C. Nussbaum - Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 25-29.

varlıklarını birleştiren evrensel bir ilke olarak görülmüştür.[47] Ruh bu bağlamda bireysel bilinç ve kozmik düzenin işleyişinde etkin bir güç olarak değerlendirilmiştir.

Yeni-Platoncu düşüncede, Plotinos'un *Enneadlar*'ında ortaya çıkan üzere, ruh *Bir*'den taşan üçlü yapının (İlk ilke / *Nous* / *Psyche*) ikinci halkası olan Nous'tan sonra gelen ara bir cevherdir. Ruh, bu yapıda tinsel âleme yönelme ve aynı zamanda maddî âleme inme yeteneğine sahip, çift yönlü bir varlık olarak konumlanmıştır. Bu ara konum, onun Tanrısal hakikatle ve bedensel tutkularla bağlantı kurabilmesini sağlar. Ruh, sürekli bir yükseliş ve arınma hareketi içinde, ideaların bilgisine ulaşma çabası güder. Plotinos'a (ö. 270) göre ruhun nihai amacı, akıl (*nous*) yoluyla Bir'e (*to hen*) yaklaşmak ve onunla metafizik bir birliktelik kurmaktır.[48] Bu ara konum, onun hem Tanrısal olanla ilişkisini hem de bedensel olanla etkileşimini mümkün kılar. Bu metafizik çerçeve, Orta Çağ Hristiyan felsefesine büyük oranda Yahudi-Helenistik filozof Philo (Filon) (MÖ 20-MS 50) aracılığıyla aktarılmıştır. Philo, Platoncu ve Stoacı kavramları İbrani kutsal metinleriyle birleştirerek insanı üçlü yapısıyla ele alır: *Nous* (akıl), *psyche* (ruh), *soma* (beden). Ona göre insan, "Tanrı'nın suretinde" yaratılmıştır ve bu benzerlik ruhun aklî ilkesinde belirginleşir. Ruh, Tanrı'dan gelen Logos aracılığıyla yaratılmış olup, Tanrı ile en dolaysız bağlantıyı kurabilen öğedir. Bu bağlamda Philo, ruhun ahlakî bir özne olarak yetkinliğe ulaşabileceğini ve düşünsel düzenle uyum içinde olduğunu savunur.[49]

Origen (ö. 253) ve İskenderiyeli Clement (ö. 215) gibi Kilise Babaları, Philo'nun ruh anlayışından derinlemesine etkilenmişlerdir. Origen, ruhların başlangıçta Tanrı'ya yakın konumda yaratıldığını, ancak zamanla bu konumu terk ederek bedenle birleştiğini savunur. Bu nedenle insan ruhunun amacı, bilgi, tövbe ve erdem yoluyla yeniden Tanrı'ya dönmektir. Origen'e göre ruh, ölümsüzdür. Fakat sürekli gelişim ve dönüşüm içinde olan bir varlıktır. Alegorik yorum pratiğinde ruh, üç aşamalı (literal, ahlakî, ruhsal) bilgi düzeylerinden geçerek kutsal hakikate ulaşır.[50] İskenderiyeli Clement'in ruh anlayışı, Platoncu gelenekten esinlenen fakat Hristiyanlıkla sentezlenen bir yapı arz eder. Ona göre ruh, bilgi ve erdem yoluyla Tanrı'ya yükselme potansiyeline sahiptir. Bu yükseliş, Clement'in "ἀνάλυσις" (çözümleme, soyutlama) adını verdiği aşamalı bir arınma süreciyle gerçekleşir. Ruh, önce maddî ve duyusal düzeylerden sıyrılır, ardından geometrik soyutlamalar aracılığıyla (cisim → yüzey → çizgi → nokta) metafizik sadeliğe ulaşır. Son aşamada ise sessizlik ve mistik sıçrama ile Tanrı'nın bilgisine varır. Bu süreçte ruh, Tanrı'nın bilgisini doğrudan kavrayamaz, ama Mesih'in aracılığıyla ona

[47] Long - Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 1/287-289.
[48] Plotinus, "Plotinus. 4".
[49] David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Assen, Minneapolis: Van Gorcum ; Fortress Press, 1993), 37-39.
[50] Henri Crouzel, *Origen* (San Francisco: Harper & Row, 1989).

yönelir. Böylece Clement, ruhu epistemolojik bir özne olduğu kadar ahlâkî bir fail olarak da konumlandırır.[51]

Skolastik dönemde Aquinas (ö. 1274), Aristoteles'in *De Animası*'ndaki ruhun "form" (biçim) anlayışını Hristiyan teolojisindeki bireysel ölümsüzlük fikriyle birleştirmiştir. Aquinas'a göre ruh, bedenin forma substantialisi yani onun varlık şartıdır, fakat aynı zamanda kendi başına varlığını sürdürebilen bir cevherdir. Bu sayede ruh fiziksel yaşamın ilkesidir ve Tanrı ile irtibat kurabilen yüceltilmiş bir cevher olarak kuramsallaştırılmıştır. Augustinus, ruhu Tanrı'ya yönelen bir içsel varlık olarak tanımlarken, onun ölümsüzlüğünü ve içkinliğini Tanrısal hakikatin aynası olarak kavramıştır.[52] Özellikle *Confessiones* ve *De Trinitate* gibi eserlerinde ruhun yapısı üçlü bir örüntüde (hafıza, akıl, irade) ele alınmış, bu üçlü yapı Teslis inancıyla analojik bir biçimde ilişkilendirilmiştir.[53] Skolastik dönemde, özellikle Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae* adlı eserinde ruh, Aristoteles'in *De Anima*'sındaki biçimci anlayış ile Hristiyan teolojisinin ölümsüzlük ve bireysellik ilkeleri arasında sentezlenmiştir. Aquinas'a göre ruh, insanın *forma substantialis*'idir, yani bedenin ilkesi, ama aynı zamanda kendi başına var olabilen bir *entite*dir.[54] Böylece ruh, fiziksel yaşamın ilkesi olarak bedenle ilişkilenir. Tanrı ile ilişki kurabilen aşkın bir töz olarak ele alınır. Bu yaklaşım, Hristiyan teolojisinde ruhun bireysel sorumluluğu taşıyan özne ve de Tanrı'ya yönelen ilahi bir unsur olduğu fikrini kuramsallaştırır.

Dolayısıyla, Helenistik ve Orta Çağ felsefesi arasındaki geçiş, ruh kavramının ahlakî, metafizik ve ilahî bir özne olarak yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Bu dönüşümde, Plotinos'un metafizik sistemi, Philo'nun sentezleyici katkısı, Clement'in soyutlayıcı mistisizmi ve Origen'in alegorik yöntemi aracılığıyla Hristiyan ruh teolojisinin temelleri atılmış, Augustinus (ö. 430) ve Aquinas aracılığıyla bu temeller skolastik düşüncede sistematik bir forma kavuşmuştur. Orta Çağ düşünürlerinin zihin ve beden arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları, modern felsefenin bu alandaki sorunlarından oldukça farklı bir nitelik taşımaktadır. Zihin (*mens*) veya ruh (*anima*) ile beden (*corpus*) arasındaki ilişki, insanın Tanrı'nın suretinde (*imago Dei*) yaratılmış, maddi ve manevi yönleriyle bütünleşik bir varlık

[51] Daniel Jugrin, "The way of ἀνάλυσις: Clement of Alexandria and the Platonic tradition", *Studia Philosophiae Christianae* 52/2 (13 Şubat 2018), 8.

[52] Aurelius Augustinus, *Confessions of a Sinner*, çev. Richard Sidney Pine-Coffin (London: Penguin, 2004).

[53] Aurelius Augustinus, *De trinitate: (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V); lateinisch - deutsch*, çev. Johann Kreuzer (Hamburg: Meiner, 2003), 523; Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (Random House, 1960).

[54] Thomas Aquinas, "Summa Theologica. 5: IIIa Qq. 74 - 90; Suppl. Qq. 1 - 99; Chart of the Summa; Analytical Index; With Synoptical Charts", çev. Fathers of the English Dominican Province (Westminster, Md: Christian Classics, 1981), 1-99; Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford New York: Clarendon Press, 2010).

olduğu fikrine dayandırılmıştır. Orta çağ filozofları, ruhun bedene "hapsedildiği" gibi bir düşünceyi reddetmiş ve Gilbert Ryle'ın eleştirdiği "makinedeki hayalet"[55] şeklindeki katı düalist anlayışa pek yer vermemişlerdir. Ruh ve bedenin doğal bir birlik oluşturduğunu varsayan bu düşünürler, zihinsel ve fiziksel fenomenler arasındaki ilişkiyi modern anlamda indirgemeci ya da elemeci bir yaklaşımla ele almamışlardır. Bu nedenle, zihin-beden ilişkisi onlar için tartışmaya açık bir sorun olmaktan ziyade, insanın doğasının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir. Orta çağ ruh teorileri, kendi dönemlerinin soruları ve meseleleri doğrultusunda şekillenmiş olup, modern felsefenin zihin-beden tartışmalarına benzetilemeyecek kadar farklı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla, bu teoriler, kendi tarihsel bağlamları içinde değerlendirilerek anlam kazanır ve değer bulur.[56]

İslam Felsefesinde Ruh ve Zihin Tasavvurunun Epistemolojik ve Ontolojik Temelleri

İslam felsefesi, özellikle Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri başta olmak üzere, Presokratik düşünürlerden Aristoteles şârihlerine, Helenistik ve Patristik dönem filozoflarına kadar uzanan geniş bir entelektüel mirası özümseyerek ruh kavramının yorumlanmasında ve sistematik bir yapıya kavuşturulmasında belirleyici bir rol oynamıştır. 9. ve 10. yüzyıllarda yaşayan Kindî, Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar, Aristoteles'in ruh teorisini metafizik, epistemoloji ve teolojiyle iç içe geçmiş bir mesele olarak yeniden ele almışlardır. Kindî, Aristoteles'in *De Anima*'sındaki temel kavrayışları korumakla birlikte, ruhu ilahî kökenli, basit ve ölümsüz bir cevher olarak tanımlamış ve onu bilginin taşıyıcısı ve ahlaki tekâmülün öznesi olarak konumlandırmıştır. Fârâbî ise ruhun yetilerini mantıksal bir sistem içinde sınıflandırarak, Aristoteles'in nefsin bölümleriyle ilgili teorisini daha soyut ve hiyerarşik bir yapıya dönüştürmüştür. Özellikle akıl öğretisini sudûr teorisiyle irtibatlandırarak nefsin kemâle ermesini evrensel akıl ile birlikteliğe bağlamıştır. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın sisteminde daha da gelişmiş; İbn Sînâ, aklı yalnızca bireysel bir yeti olarak görmemiş, evrensel ve soyut bir ilke olarak ele almıştır. Ona göre faal akıl (*el-aklü'l-fa'âl*), tüm bilginin kaynağı olup bireylerin düşünme yetilerini mümkün kılar. Ruh ise bu akılla irtibat kurdukça kemale erer ve hakikati temaşa eder. İbn Rüşd ise Aristoteles'in yorumuna sadık kalmakla birlikte, tüm bireylerin ortak bir akıldan faydalandığını, dolayısıyla aklın tek olduğunu ileri sürerek ruhun evrensel bir akılla bağlantısı üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Böylelikle

[55] Gilbert Ryle, *Zihin kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk, 2011).

[56] M. W. F. Stone, "The soul's relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism", *History of the Mind–Body Problem*, ed. Tim Crane - Sarah Patterson (London and New York: Routledge, 2000), 36.

İslam filozofları, Aristoteles'in *De Anima*'sından hareketle ruhu biyolojik bir ilke olmakla birlikte, metafiziksel gerçekliğin bir yansıması, evrensel bilgiye ulaşmanın anahtarı ve ahlaki sorumluluğun temeli olarak yeniden tanımlamışlardır. Kindî'den İbn Rüşd'e uzanan bu çizgi hem Helenistik mirası tevarüs etmiş hem de İslam düşüncesi içinde ruhun aşkın ve evrensel boyutlarını temellendiren bir felsefi miras üretmiştir.

İslam felsefesi bağlamında Aristoteles'in zihin felsefesi, modern anlamda psikoloji ve fizyoloji olarak adlandırılan disiplinlerin bir arada ele alınmasını içerir ve yalnızca rasyonel güçlerin incelenmesiyle sınırlı değildir. Aristoteles'in *De Anima* (Ruh Üzerine), *De Sensu et Sensibili* (Duyu ve Duyusallık Üzerine) ve *De Memoria et Reminiscentia* (Hafıza ve Hatırlama Üzerine) adlı eserleri, İslam filozoflarının "nefs ilmi"ne kaynaklık etmiştir. Bu eserler MS 9. yüzyılda Arapçaya çevrilmiş ve Helenistik şerh geleneği aracılığıyla Müslüman düşünürler arasında geniş bir yankı bulmuştur. Afrodisyaslı İskender (MS 200) ve Themistius (MS 388) gibi Aristotelesçi yorumcuların şerhleri, İslam filozoflarının Aristoteles'in zihin ve ruh anlayışını özümsemesinde önemli bir rol oynamıştır.

İslam filozofları, Aristoteles'in psikoloji anlayışını kendi metafizik ve epistemolojik sistemlerine entegre etmişlerdir. Bu doğrultuda, Aristoteles'in *De Anima*'da geliştirdiği ruhun işlevsel yapısı, rasyonel güçlerin işleyişi ve nefsin ontolojik statüsü, İslam düşüncesinde derinlemesine ele alınmıştır. Nefsin maddi bedenle olan ilişkisi, rasyonel aklın rolü ve duyusal algı süreçleri, İslam filozoflarının zihinsel ve ruhsal süreçler üzerindeki araştırmalarında temel meseleler arasında yer almıştır. Özellikle nefsin akli ve duyusal boyutları, İslam düşüncesinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve nefsin insanın bilişsel süreçlerindeki merkezi rolü vurgulanmıştır.

Kindî'nin ruh kavramı, İslam felsefesindeki erken dönem düşünürlerin, Antik Yunan felsefesini ve Helenistik dönem felsefesini nasıl benimsediğini ve yorumladığını gösteren önemli bir örnektir. Kindî, ruhu (nefs) akli ve cismani yönleri olan bir varlık alanı olarak tanımlar. Onun anlayışında ruh, akli özü sayesinde cismani varlıkları yetkinleştiren bir fonksiyona sahiptir. Bu düşünce, Aristoteles'in ruh kavramıyla örtüşür. Aristoteles'e göre ruh, bir cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanır. Kindî de bu tanımı kabul ederek ruhun akıl ve beden arasında bir bağ kurduğunu öne sürer.[57] Kindî'nin ruh üzerine görüşleri, özellikle nefsin bilişsel kapasitesi ve dış dünyayı idrak etmesi üzerinde yoğunlaşır. Onun düşüncesine göre nefs, Akli Kozmos'a ait olup, insanın bilişsel yetilerini temsil eder. Böylelikle, nefsin idraki dış dünyadaki nesneleri kavrama yeteneğiyle ilgilidir. Kindî, çeşitli risalelerinde, özellikle *Fi'n-Nefs Muhtasar*

[57] Mehmet Murat Karakaya, "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük", *Diyanet İlmi Dergi* 54/2 (2018), 109-124.

Veciz adlı eserinde, bu kavramları detaylandırarak, nefsin nesneleri nasıl algıladığı ve kavradığına dair açıklamalarda bulunur. [58]

Kindî'nin *Risale fi'l-felsefeti'l-ula* ve *Risale fi mahiyyeti'n-nevm ve'r-rü'ya* adlı eserlerinde ortaya koyduğu ruh ve idrak anlayışı, İslam felsefesi içerisinde duyusal ve akli bilginin nasıl kavrandığını ayrıntılı bir şekilde ele alır. Kindî, duyuların idrak ettiği nesnelerin, nefsin musavvire gücünde duyusal suretler olarak oluştuğunu belirtir. Bu suretler, duyular aracılığıyla nefiste bir imge ya da tasarım olarak yer edinir. Ancak, akli idrak söz konusu olduğunda, bu süreç farklıdır. Akli idrak, nesneleri duyusal bir suret oluşturmadan, yani nefiste imge bırakmaksızın kavrar. Bu, akıl ve duyunun işleyişindeki temel bir farklılığa işaret eder. [59]

Kindî, *Risale fi mahiyyeti'n-nevm ve'r-rü'ya*'da nefsi duyumsayan nefs ve akleden nefs olarak iki kısma ayırır. Duyumsayan nefs, duyulur nesneleri algılarken, akleden nefs, akledilir nesneleri kavrar. Bu ayrım, nefsin hem duyusal hem de akli boyutlara sahip olduğuna işaret eder. Kindî, Platon'a atıfta bulunarak, *"nefsin hem akledilir hem de duyulur nesnelerin tümünün mekânı"* olduğunu belirtir. Bu görüş, ruhun hem maddi dünyayı hem de soyut akli gerçeklikleri kavrayan bir merkez olduğu fikrine dayanır.[60]

Kindî, nefs kavramını ontolojik bir bağlamda ele alarak, nefsin basit, ilahi ve ruhani bir cevhere sahip olduğunu ifade eder. İlk etapta külli bir varlık olarak gördüğü ruh, bu yönleriyle Yüce Yaratıcı'dan türemiştir ve maddi varlıktan bağımsız bir nitelik taşır. Kindî, nefs kavramını ontolojik bir bağlamda ele alarak, nefsin basit, ilahî ve ruhânî bir cevhere sahip olduğunu ifade eder. İlk etapta küllî bir varlık olarak gördüğü ruh, bu yönleriyle Yüce Yaratıcı'dan türemiştir ve maddî varlıktan bağımsız bir nitelik taşır. Bu yaklaşım çerçevesinde Kindî, insanla İlk Sebep arasındaki ilişkiyi "feyz" kavramı üzerinden temellendirir. Ona göre, "İlk Sebep'in bizimle olan ilişkisi, üzerimizdeki feyzi iledir. Bizim O'nunla ilişkimiz ancak feyzle olduğuna göre, O'nun hakkındaki düşüncemiz, feyzi alanın O'nu göndereni tasavvuru kadar olabilir. O hâlde O'nun bizi kuşatması, bizim O'nu tasavvurumuzla kıyaslanmamalıdır. Çünkü O, bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar." Bu ifadeyle Kindî, İlk Sebep'in varlıkla ilişkisinin aşkın ama etkin olduğunu vurgular ve "İlk Sebep'i cüz'îleri bilmez sananlar gerçeğin çok uzağında kalmışlardır" diyerek ilahî bilginin küllîliğine dikkat çeker.[61] Dolayısıyla, nefsin hakikati bireysel bir cevher olarak kalmaz, varlığın en yüksek kaynağına yönelen bir bilinç biçimi olarak anlaşılmalıdır.

---

[58] Mehmet Murat Karakaya, "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük" 54/2 (2018), 109-124.
[59] Yaʿqūb Ibn-Isḥāq al-Kindī, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2002), 243.
[60] Yaʿqūb Ibn-Isḥāq al-Kindī, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2002), 243.
[61] Kindī, *Felsefî Risaleler*, 2002, 244.

Ruh, Kindî'ye göre hem basit ve yetkin bir cevherdir hem de şerefli bir varlıktır. Platoncu bir perspektiften hareketle, insan üzerindeki etkin güçleri öfke, arzu ve akıl olarak ayıran Kindî, özellikle akli nefs üzerinde durur. Akli nefs, insanın en üstün yönü olarak Yüce Yaratıcı'ya en yakın olan, cisimsellikten uzak ve ruhani özellikler taşıyan bir yapıdır. Bu anlayış, Kindî'nin nefsin ontolojik statüsünü ve ilahi kaynaklı bir varlık olarak insanla olan bağını vurgulayan görüşlerini ortaya koyar.[62] Kindî'nin *Nefs Risalesi*'nde ortaya koyduğu ruh (nefs) anlayışı, İslam felsefesinde nefsin ontolojik, epistemolojik ve ahlaki mahiyetine dair sistemli bir çerçeve sunar. Kindî'ye göre nefis, basit, bölünemez, şerefli ve yetkin bir cevherdir; bu cevherin kaynağı ise doğrudan "şânı yüce Yaratıcı"dır.[63] Bu ilahi menşe, nefsin sadece insanî bir varlık değil, aynı zamanda metafizik bir hakikat taşıyıcısı olduğunu gösterir. Nefs, bedenle geçici bir ilişki kurar fakat onunla özdeşleşmez; ölümle birlikte nefis bedenden ayrılır ve hemen akıl âlemine yükselemez; önce felekî katmanları aşarak, kademeli bir şekilde kirlerden arınıp ilahi nura yakınlaşarak yüce bir akli mertebeye varır. Kindî'nin bu anlayışı, Platon'un yıldızlara yükselen ruh modeliyle birleşerek İslam düşüncesinde nefsin tekâmülünün bilgiyle ve yanı sıra ahlaki arınmayla gerçekleşeceği fikrini temellendirir.[64] Kindî'ye göre nefs bilen bir cevher olmakla birlikte arzu, öfke ve ihtirası denetleyen ahlaki bir faildir. Bu yönüyle nefs, bilgiye ulaşmanın da koşuludur. Çünkü ruh, kir ve paslardan arındığında, varlığın hakikatini tıpkı parlak aynada görünen bir nesne gibi doğrudan temaşa edebilir. Pisagor (MÖ 495) ve Platon'un görüşlerine yer vererek Kindî, akılcı-mistik bir ruh öğretisi geliştirir; nefsin Yaratıcı'dan gelen bir nur olduğu ve bilginin bu nurla temasa geçmekle mümkün olacağı düşüncesini İslam felsefesinde ilk kez sistemli bir şekilde dile getirir.[65] Bu bağlamda Kindî, Meşşâî çizginin bir temsilcisi olmakla birlikte İşrâkî geleneğin de öncüsü sayılabilecek nitelikte bir ruh metafiziği kurmuş ve İslam düşüncesinde nefsin ontolojik yüceliğini, ahlaki sorumluluğunu ve epistemik işlevini ilk kez birlikte temellendiren düşünür olmuştur.

Kindî, bir yandan Yeni-Platoncu gelenekten, özellikle Plotinos'un fikirlerinden etkilenirken, diğer yandan Aristoteles'in zihin ve ruh felsefesini İslam düşünce geleneğine aktarma çabasıyla öne çıkan kurucu bir figür olarak dikkat çeker. Kindî'nin nefs kavramı, Aristotelesçi bir temele dayansa da Neoplatonizm'den de etkiler barındırır. Kindî, nefsin basit, ilahi ve ruhani bir cevher olduğunu; ontolojik açıdan yetkinliğini ise Yüce Yaratıcı'dan aldığına vurgu yapar. Kindî, nefsin akli boyutunu ön plana çıkararak, insanın maddi bedenden bağımsız

[62] Kindî, *Felsefî Risaleler*, 2002, 245.
[63] Kindî, *Felsefî Risaleler*, 2002, 248.
[64] Kindî, *Felsefî Risaleler*, 2002, 248.
[65] Kindî, *Felsefî Risaleler*, 2002, 247.

olan bu yetkin yönü aracılığıyla ilahi bilgiye erişebileceğini savunur. Bu çerçevede nefsin, insanın en üstün yönü olarak görülen akli gücü, bedenin maddi dünyası üzerindeki etkisini aşan bir metafiziksel derinliğe sahip olarak konumlandırılır.

Fârâbî, İslam felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olarak, özellikle Aristoteles ve Yeni Platoncu düşünceden etkilenmiş ve bunları kendi felsefi sistemi içinde harmanlamıştır. Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri, Fârâbî'nin nefs konusundaki düşüncelerinde önemli bir referans noktası olmuştur. Fârâbî, bu eserde nefsin varlığı ve yetileri hakkında Aristoteles'in ortaya koyduğu kavramları alıp, İslam felsefesi çerçevesinde yeniden yorumlamıştır. Fârâbî, nefsin tanımı ve mahiyeti üzerine düşünürken, onun işlevlerini ve insandaki rolünü ayrıntılı olarak ele alır. Nefsin, bedenden bağımsız ve ölümsüz bir varlık olduğunu, fakat onunla birlikte bedeni yöneten bir güç olduğunu kabul eder. Bu bakış açısı, Aristoteles'ten ve Yeni Platoncu düşünceden aldığı etkilerle şekillenmiştir. Fârâbî, insanın akli yetilerinin, özellikle de nefsin en yüksek düzeyi olan "akıl" sayesinde hakikate ulaşabileceğini savunur. Her ne kadar nefs üzerine müstakil bir eser yazmamış olsa da eserlerinde nefsin mahiyeti ve işlevleri hakkında kapsamlı açıklamalarda bulunmuş, özellikle insanın manevi gelişimi ve aklın nefs üzerindeki etkisi konusunda derinlemesine analizler yapmıştır.[66] Fârâbî, nefsin tanımını yaparken kendisinden önceki filozofların görüşlerini dikkatlice incelemiş ve özellikle Aristoteles'in nefs anlayışını temel almıştır. Aristoteles'in, nefsi *"tabii bir cismin kuvve halinde olan entelekheiası"* şeklinde tanımladığı görüşüne katılan Fârâbî, bu tanımı kendi düşünce sistemi içinde geliştirmiştir. Fârâbî'ye göre, nefs *"bilkuvve hayat sahibi organik bir tabii cismin ilk yetkinliği ya da kemali"* olarak tanımlanabilir. Bu tanım, Aristoteles'in görüşünü takip ederken, İslam felsefesi bağlamında bir uyarlamayı da ifade eder. [67]

Fârâbî, insan ruhunun maddi bir varlık olmadığı, aksine manevi ve maddi olmayan bir yapıya sahip olduğu inancını benimsemiştir. Ruhun, doğrudan Tanrı tarafından yaratılmasından ziyade, daha yüksek bir metafizik kaynaktan sudur yoluyla ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Ruh, Fârâbî'ye göre, fiziksel bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürebilme ve hayatta kalma kapasitesine sahiptir. Bu çerçevede ruhun ölümsüzlüğünü savunmuş ve ruhun bireyle sınırlı kalmaktan ziyade evrensel bir yapıya sahip olabileceğini öne sürmüştür. [68]Fârâbî, insan nefsini ontolojik ve epistemolojik perspektiflerle ele alarak, onu insan varoluşunun çeşitli yönlerinin temel unsuru olarak görmüştür. Nefs, insan bilgisinin kaynağı olarak değerlendirilmiş ve fiziksel dünya ile metafizik âlem arasındaki bağlantıyı sağlayan bir unsur olarak kabul

[66] Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2001).
[67] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008).
[68] Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ Sebîli's-Saʿâde*, nşr. Caʿfer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985), 38.

edilmiştir. Nitekim Fârâbî, insan nefsinin bilme sürecinde oynadığı merkezi rolü vurgulayarak, onun epistemolojik ve yanı sıra metafiziksel değerini ortaya koyar. Nefs, insanın akli ve entelektüel yetilerinin gelişiminde belirleyici bir faktör olarak, bireyin hakikate ulaşmasında temel bir unsur olarak görülmüştür.[69] Fârâbî, İslam felsefesi ve teolojisi bağlamında insan ruhuna dair derinlikli ve sofistike bir anlayış geliştirmiştir. O, ruhu insan doğasının temel bir bileşeni olarak ele almış ve ruhun bireysel varoluş ve öbür dünya ile olan ilişkisini vurgulamıştır. Fârâbî'ye göre, ruh, sadece bireyin bedensel varlığını aşan manevi bir unsur olmakla kalmaz, insan deneyimi üzerinde derin etkileri olan metafiziksel bir gerçekliğe sahiptir. Ruhun bu dünya ile sınırlı olmayan, ölümden sonra da varlığını sürdürebilen bir yapıda olduğunu savunan Fârâbî, onun evrensel ve kalıcı doğasını ön plana çıkarmıştır. Bu anlayış, Fârâbî'nin insanın nihai amacı olan hakikate ve Tanrı'ya ulaşma sürecinde ruhun oynadığı merkezi rolü vurgulayan felsefi sisteminde önemli bir yer tutar.[70]

Fârâbî, nefis konusundaki sistematik açıklamalarının ötesine geçerek, "zihin" meselesini de felsefi ontolojisinin merkezî bir unsuru hâline getirmiştir. Ona göre zihin, psikolojik bir işlev olmanın ötesinde varlık mertebeleri içinde anlam kazanan akli bir cevherdir. Fârâbî, zihnin gelişimini açıklamak üzere aklın çeşitli mertebelerini kavramsallaştırmıştır. Bunlar sırasıyla: meleke halinde akıl (el-akl bi'l-meleke), fiil halindeki akıl (el-ʿakl bi'l-fiʿl), kazanılmış akıl (el-akl el-müstefâd) ve faal akıl (el-ʿaklü'l-faʿʿâl) şeklindedir. Meleke halinde akıl, insan zihninin potansiyel bilgi taşıyıcısıdır; fiil halinde akıl ise bu potansiyelin bilgiyle fiillenmiş hâlidir. Müstefad akıl, insanın akli mükemmelliğe ulaştığı düzey iken, faal akıl bütün bu süreçleri etkinleştiren aşkın bir ilkedir. Fârâbî'ye göre zihnin bu gelişim süreci, insanın akli yetkinliğe ve felsefi hikmete ulaşmasında asli bir işlev görür. Böylece, tartışmayı daha derin bir ontolojik zemine taşıyan Fârâbî, akılda/nefsde bulunan varlık ile akıl/nefs dışındaki varlık arasındaki ayrımı belirgin bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, akıl ve nefis içinde tasavvur edilen varlık ile dış dünyadaki varlık birbirinden farklı varlık tarzlarına sahiptir. Fârâbî, bu iki varlık alanının farkını ontolojik açıdan ele alırken, varlık, şey ve mahiyet gibi kavramlar etrafında soyut ve genel düzeyde bir tartışma yürütür. [71]

---

[69] Fârâbî, *ʿUyûnü'l-Mesâʾil*, "es-Semeretü'l-Merżıyye fî Baʿżi'r-Risâlâti'l-Fârâbiyye" içinde, nşr. Friedrich Dieterici (Leiden: E. J. Brill, 1890), 64; Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1964), 32.

[70] Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ Sebîli's-Saʿâde*, nşr. Caʿfer Âl-i Yâsîn (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985), 51.

[71] Ömer Mahir Alper, *Varlık ve zihin: islâm felsefesinde zihnî varlık sorununa metinlerle bir giriş* (İstanbul: Klasik, 2021), 27.

Fârâbî'nin bu felsefi yaklaşımında dikkate değer bir nokta, "zihin kavramını da bu tartışmaya dahil etmesidir. Fârâbî, zihnin dışındaki şeyler (el-eşyāʾu el-ḫāricetu ʿani'z-zihni)[72] ile zihinde meydana gelen kavrayışlar (mâ yelḥakuhâ fî'z-zihni mina'l-ʿavâriż)[73] arasında ayrım yapar ve "şeylerin zihinde hâsıl olması" (et-taḥassulu'l-eşyāʾi fî zihnihi)[74] şeklinde ifade edilen bir süreçten söz eder. Bu kavramlar, Fârâbî'nin bilgi teorisi ile ontoloji arasında kurduğu ilişkiyi derinlemesine anlamak açısından önem taşır. Fârâbî, zihindeki tasavvurların, dış dünyadaki varlıkların doğrudan bir yansıması olmadığı, ancak zihnin bu varlıklarla kurduğu temsillerin ontolojik düzlemde farklı bir statüye sahip olduğunu ifade eder. Bu yaklaşım, zihin ve dış dünya arasındaki ilişkiyi ontolojik ve epistemolojik düzeyde çözümleme girişimi olarak değerlendirilebilir.[75] Fârâbî, zihnin varlıkla kurduğu ilişkiyi detaylandırırken, bilginin nasıl oluştuğunu, varlıkların zihinde nasıl temsil edildiğini ve bu temsillerin varlık düzlemindeki karşılığını açıklamaya çalışır. Bu noktada, onun zihin-dış dünya ayrımı, İslam felsefesinin epistemoloji ve ontoloji alanındaki önemli bir katkısı olarak dikkate alınabilir.

Fârâbî'nin zihin ve ruha ilişkin görüşleri, ontolojisi ve epistemolojisiyle yakından bağlantılıdır. *Kitâbü Mebâdiʾi Ârâʾi Ehli'l-Medîneti'l-Fâżıla* adlı eserinde, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserini takip ederek nefsin çeşitli yetilerini ayrıntılı biçimde ele alır ve bu yetilere eşlik eden eğilimleri ya da yönelimleri (nüzuʾ) özellikle vurgular. Fârâbî'ye göre, duyular tarafından algılanan şeyler, kendilerine çekici ya da itici gelmelerine bağlı olarak hoşlanma veya hoşlanmama gibi duygusal tepkilere neden olur. Bu tepki yalnızca mütehayyile gücüyle sınırlı kalmaz, pratik akıl tarafından da harekete geçirilir. Bu süreç, Fârâbî'nin nefs görüşünde merkezi bir role sahiptir çünkü duyu algısı, arzu ve rasyonel karar verme mekanizması arasındaki ilişkiyi ortaya koyar.[76] Fârâbî, duyusal ve imgesel algıların oluşturduğu arzular ve hoşnutsuzlukların insan iradesini etkilediğini, bu iradenin nihayetinde bireyin sosyal ve politik davranışlarını motive ettiğini belirtir. Hayvanların duyularına ve mütehayyile gücüne dayalı tepkileri otomatik olarak oluşurken, insanlar rasyonel güçleriyle desteklenen bilinçli ve düşünülmüş tepkiler verirler. Fârâbî, bu farkı "irade" (irâde) ve "seçim" (ihtiyâr) arasında

[72] Fârâbî, *Harfler kitabı: Kitâbü'l-Hurûf*, çev. Muhittin Macit - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 8.
[73] Fârâbî, *Harfler kitabı*, 8.
[74] Fârâbî, *Harfler kitabı*, 142.
[75] Fârâbî, *Kitâbu'l-Huruf*, ed. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1970), 64, 67, 76-77, 101, 116, 117, 118, 119, 128.
[76] Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Fārābī, *On the Perfect State: Mabādiʾ Ārāʾ Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah*, çev. Richard Walzer (s.l: Great Books of the Islamic World, 1998), 171-173.

yapar. İnsanların rasyonel güçleri, bilinçli karar vermeyi mümkün kılar ve bu da insan davranışlarının daha karmaşık bir yapıya sahip olmasına neden olur.[77]

Fârâbî, Aristotelesçi çerçevede akıl yetilerini maddi ve manevi akıl olarak ikiye ayırır. Maddi akıl, potansiyel bir kapasitede olup henüz bilkuvvedir; yani gelişmeyi ve faal hale gelmeyi bekleyen bir yetidir. Bu akıl, dış dünyadan gelen duyusal imgeleri alır ve onları zihinde işler. Ancak bilkuvve akıl, potansiyelini gerçekleştirmek için bir etkiye ihtiyaç duyar. Burada Fârâbî, Aristoteles ve İskender Afrodisias'ın etkisiyle faal akıl (el-aklü'l-fa'âl) kavramını kullanır. Faal akıl, bilkuvve aklı bilfiil hale getirerek onu harekete geçirir ve zihinde soyutlama sürecini başlatır. Fârâbî, faal aklı, güneşin ışığının görmeyi kolaylaştırması gibi, insan aklının bilme sürecini aydınlatan ve yönlendiren bir unsur olarak görür. Bu faal akıl, yalnızca aklın değil, tüm akledilirlerin de kaynağıdır ve insan aklını bilfiil duruma getirir.[78]

İbn Sînâ'ya geldiğimizde ise ruh, latif bir cevher olup maddî karışımların en arı ve buharlı unsurlarından meydana gelmiştir. Ona göre, Cenâb-ı Hakk, ruhu maddî unsurların en ince ve saf kısımlarından, bedeni ise daha yoğun ve kesif kısımlarından yaratmıştır. Ruhun mahalli olarak kalbi belirleyen İbn Sînâ, onun bedene intikalinin ve işlevselliğinin de kalp merkezli olduğunu ifade eder. Nitekim kalbin sol karıncığını (tecvif) ruhun varlık kazanması için bir menşe olarak değerlendiren filozof, nefsânî kuvvelerin bedendeki organlara ulaştırılmasında ruhun bir vasıta işlevi gördüğünü belirtir. Bu bağlamda ruh, bedeni idare eden bir güç olmakla birlikte kalpten organlara yönelen hayat ve idrak yetilerinin taşıyıcısıdır.[79] İbn Sînâ, ruhun ikamet yerini kalp olarak ifadelendirir ve ruhun vücuda gelmesinin kalp merkezli olduğunu belirtir: "Cenabı Hak kalbin iki tecvifinden sol tecvifini ruhun vücuda gelmesi için maden (yani menşe) yaratmış ve Kuvveyi nefsaniyeyi cesedin azasına götürmek için ruhu ona binek kılmıştır."[80] İbn Sînâ'nın *Edviye-i Kalbiye* eserinde bu ifadelere benzer bir şekilde *eş-Şifa*'da da "Nefs, kalp ile canlıya hayat verir"[81] şeklinde aktarılır. Nefsin kalpte husule geldiği ve bedenle ilişkisinin bu muhitte başladığı belirtir. İbn Sînâ ruhun bedensel bir yapıya sahip olduğunu ve nefsin taşıyıcısı olarak vazife gördüğünü ifade eder. Ruhun ilk vazifesi de nefse dair yetkinliklerin bedene aktarılmasıdır. Ruhun diğer vazifesi ise organları nefsin

[77] Fārābī, *On the Perfect State*, 187-221.
[78] Fārābī, *On the Perfect State*, 221-223.
[79] İbn Sînâ, "Edviye-i Kalbiye", çev. Kilisli Rıfat Bilge, *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (Ankara: TTK Yayınları, 2009), 4.
[80] İbn Sînâ, "Edviye-i Kalbiye", 5.
[81] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs,* ed. Fadıl el-Izzî (Kahire: el-Heyʾetu'l-ʿÂmme li-Şuʾûn el-Matâbiʿ el-Emîriyye, 1952) II. Fasıl: النفس تُحيي الحيوان بالقلب.

yetkinliklerine kabul hale getirilmesidir.[82] Ruh, İbn Sînâ felsefesinde ilgili paragraflarda belirtildiği üzere nefsi bedene hazırlayan bir yapı arz eder: "Eğer bu cisim, sadece bedenin bütününden 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 tabi olduğunu düşünüyorum. Ve kesinlikle biliyorum ki; bu organlar ihtiyaç durumlarında kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım."[83] Nefs yetkinliğe kavuşmak için bedene ihtiyaç duyar. Görüldüğü gibi bedenle yetkinliğine kavuşan nefs kendi başına da bir yetkinliğe sahiptir.

İbn Sînâ'nın bu görüşü en açık biçimde meşhur "Uçan Adam" argümanında ortaya konulur. Bu düşünce deneyinde, bedensel algıların tümünden yoksun olan bir insanın, hiçbir dışsal uyaran olmadan bile kendi varlığının farkında olabileceği varsayılır. Bu senaryo, ruhun ya da nefsin cismanî temastan ve duyusal verilerden bağımsız olarak kendi varlığına ilişkin açık bir farkındalık taşıdığını göstermeyi amaçlar.[84] Uçan Adam argümanı, bedenden soyutlanmış nefsin kendi başına bir cevher olduğunu ve bu cevherin öz-bilince (ben farkındalığı) sahip bulunduğunu ispat etmeye yönelik bir düşünce deneyidir. Böylece İbn Sînâ, nefsin hem bedende yetkinliğe eriştiğini hem de bedenden bağımsız metafizik bir varlık alanına sahip olduğunu ortaya koyar. Bu yaklaşım, onun zihin-beden ilişkisine dair kurduğu felsefi çerçevenin temel taşlarından biridir. [85]

İbn Sînâ'ya göre varlık, metafiziğin temel konusunu oluşturur. Çünkü varlık olması bakımından her şeyin paylaştığı bu müşterek kavram, felsefî araştırmanın başlangıç noktasıdır. Varlığın nasıl meydana geldiğini açıklamak üzere geliştirdiği sudûr teorisi, ontolojik bir açıklama sunmakla beraber epistemolojik bir çerçeve de teşkil eder. Tanrı'dan zorunlu olarak taşan ilk akıldan itibaren varlıklar hiyerarşik bir düzene göre sudûr ederken, bu düzende bilgi de eşzamanlı ve eş kapsamlı olarak tezahür eder. Bu sebeple, İbn Sînâ felsefesinde bilgi ve varlık birbirinden bağımsız iki alan olmanın ötesinde, iç içe geçmiş iki bütünlük olarak kavranır. Bilgi, aklın faal olmasıyla varlığa açılan bir pencere olarak değerlendirilir. Bu da ontoloji ile epistemolojinin metafizik çatıda birleşmesini sağlar.[86] İbn Sînâ'nın varlık

[82] Hidayet Peker, *İbn Sina'nın epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 9.
[83] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021), 72; Peker, *İbn Sina'nın epistemolojisi*, 12.
[84] Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 6/1 (15 Mart 2020), 1-38.
[85] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 72.
[86] F. Rahman (ed.), *Avicenna's De Anima,* (London: Oxford University Press, 1959), 48-51.

hiyerarşisinde insanın yeri, onun nefs teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Bu hiyerarşi dört unsurdan başlamak üzere sırasıyla: Cansız varlıklar, bitkiler, hayvanlar, insanlar, felekî cisimler, nefsler, akıllar ve nihayetinde Vâcibü'l-Vücûd'a ulaşan bir düzen arz eder. Nefs ise bu yapının merkezî bir bileşenidir. Nefsin gelişim süreci üç aşamada incelenir: Nebatî nefs (beslenme, büyüme, üreme), hayvanî nefs (hareket ve tikel idrak) ve insanî nefs (tümellerin idraki, fikrî seçim ve aklî çıkarım). Gerçek bilgi, bu üçlü yapı içinde ancak insanî nefs seviyesinde mümkün olur; çünkü burada akıl etkin hâle gelerek tümellerin bilgisine ulaşır. Böylece varlığın derecesi arttıkça bilgi de yetkinleşir. Nefsin olgunlaşmasıyla birlikte bilginin düzeyi de yükselir.[87]

İbn Sînâ, aklın gelişimini dört merhaleye ayırır: Heyûlânî akıl, meleki akıl, fiil halindeki akıl ve müstefad akıl. Heyûlânî akıl, aklın potansiyel halidir; bilgi edinme yetisi henüz gelişmemiştir. Meleki akıl, temel ilkelere aşina bir akıldır. Fiil halindeki akıl, özne-nesne etkileşimiyle bilgilerin zihinde şekillendiği düzeyi ifade ederken, müstefad akıl, faal akılla ittisâl kurarak bilgiyi en yüksek düzeyde kavrayan akıldır. Bu süreç, bilginin insan aklının kendi başına gerçekleştirdiği bir faaliyet olmadığını gösterir. Faal aklın etkisiyle tamamlanan bir süreçtir. Faal aklın etkisiyle hayaldeki tikeller soyutlanır ve evrensel bilgiye dönüşür. Bu süreçte öğrenim, aklın faal akılla ittisâl kurmasını sağlayacak seviyeye ulaşmasını hedefler. Ancak bazı insanlar bu kabiliyete doğuştan sahiptir ve onlar, öğrenim olmaksızın da faal akılla ittisâl kurabilir. Bu kabiliyete sahip olan akla kudsî akıl adı verilir ve bu düzey, nebilerin aldığı vahiyle ilişkilendirilir.[88] İbn Sînâ'ya göre, bilgi dış duyularla birlikte iç duyularla da kazanılan bir olgudur. Fantazya, hayal, mütehayyile, mütefekkire, vehim ve hatırlama gibi içsel idrak kuvvetleri, dış duyulardan gelen sûretleri işler, muhafaza eder ve yeniden şekillendirir. Bu süreçte nefs, maddî olmayan manaları dahi idrak edebilir. Örneğin bir koyunun kurttan korkması sadece fiziksel bir algı değildir; vehim gücüyle işlenen bir anlamdır. Bu içsel kuvveler, insanî nefsin daha üst bir seviyeye taşınmasında aracı rol oynar.

İnsani nefsin kuvveleri iki ana kategoriye ayrılır: Bilici (nazari) ve yapıcı (amelî) kuvvet. Yapıcı kuvvet, insanın fiillerine yön veren pratik akıldır ve ahlaki davranışları şekillendirir. Bilici kuvvet ise soyut sûretleri idrak etme ve bunlar üzerine düşünme yetisidir.[89] Her iki kuvvet de tek cevher olan insanî nefsin faaliyet alanlarıdır. Bu anlayış Aristoteles'in *De Anima* adlı eserindeki görüşlerle paralellik gösterir. Aristoteles, bedenin alet olduğunu belirtir; tıpkı baltanın balta oluşunun bir alet oluşuna bağlı olması gibi, ruh da bedenin varlık şartı

[87] F. Rahman, *Avicenna's De Anima,* 234-238.
[88] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 430-432; İbn Sînā, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 40.
[89] İbn Sînā, *Nefsin Halleri*, 40.

değildir fakat onunla işlev kazanır. Bu nedenle, beden ve ruh iki ayrı töz değil, birbiriyle ilişkili ama özsel olarak ayrışan iki boyuttur.[90] İbn Sînâ, aklın soyut sûretleri nasıl kavradığını açıklarken nazarî kuvvetin işlevine dikkat çeker. Bu kuvvet, özleri itibariyle soyut olan sûretleri maddî unsurlardan ayrıştırarak idrak eder. Akıl, heyûlânî hâlden fiil hâline geçmek için kendi dışından bir ilkeye ihtiyaç duyar. Bu ilke faal akıldır. Faal akıl, insan aklına bilgi sûretini aktarır. Bu aktarım, fikir veya sezgi yoluyla gerçekleşir. Bu anlamda, bilgi edinme süreci bireysel çaba ile metafizik bir etkileşimin ürünüdür.[91] İbn Sînâ'nın tanımladığı mutlak (heyûlânî), mümkün ve yetkin kuvvetler; çocuğun yazı öğrenme süreci gibi örneklerle açıklanır. Bu merhaleler aynı zamanda aklın gelişim sürecini de temsil eder. Aklın en yetkin hâli olan müstefad akıl, diğer tüm kuvvetlerin hiyerarşik olarak hizmet ettiği bir konumdadır. Beş duyu fantazyaya, fantazya hayale, hayal vehme, vehim fiil halindeki akla ve nihayetinde hepsi faal akla hizmet eder.[92] Bu düzen, İbn Sînâ'nın bilgi sistemini psikolojik, metafizik ve kozmolojik bir bağlama oturtur.[93]

İbn Sînâ'ya göre, akledilirlerin mahalli cisim değildir. Akletme, cisimsel bir araca ihtiyaç duymaksızın gerçekleşir. Bu iddia, onun nefis anlayışının temeline yerleştirdiği bir düşüncedir. Eğer akıl cisimsel bir araçla iş görseydi, yaşlılıkla birlikte zayıflaması gerekirdi. Oysa yaş ilerledikçe duyular zayıflarken akletme gücü kuvvetlenebilir. Bu da aklın bağımsız, soyut bir cevher olduğunu gösterir.[94] İbn Sînâ, nefsin siyaset (ameli-idari) ve akletme (nazarî-idrakî) olmak üzere iki temel fiilinin olduğunu belirtir. Bu iki fiil birbirini engelleyici olabilir. Nefis birine yönelirse diğeri ihmal edilir. Akletme sırasında nefis, bedensel ve duygusal meşguliyetlerle dikkatinin dağılmasına karşı koymak zorundadır. Bu durum, öğrenme ve tefekkür sürecindeki zihinsel berraklığın önemine işaret eder. İbn Sînâ'ya göre akıl her yönüyle maddeden soyutlanmıştır. Tamamen soyut bir cevher olarak akıl, tümel kavramları kendi zatında iskân eder. Ancak bu kavrayış, düşüncenin düzenli işlenmesiyle gelen fikrî arınmaya da bağlıdır. Akıl kendiliğinden değil; yalnızca sürekli fiil hâlinde bulunan faal aklın etkisiyle fiil hâline geçebilir. Böylece bilgi, zihnin nesneleri faal akıl aracılığıyla dönüştürmesiyle mümkündür.[95] Bu bağlamda, İbn Sînâ nefsin tanımı için 'sûret' terimi yerine 'yetkinlik' veya 'ilk hareket ettirici' anlamına gelen kavramları tercih eder. Nefsin, ölüm sonrası da ferdiyetini

[90] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91.
[91] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 118; İbn Sînā, *Nefsin Halleri*, 42.
[92] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 118; İbn Sînā, *Nefsin Halleri*, 42.
[93] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 380; İbn Sînā, *Nefsin Halleri*, 94.
[94] İbn Sînā, *Nefsin Halleri*, 96.
[95] İbn Sina, *İşaretler ve tembihler*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 111.

koruyarak varlığını sürdürdüğünü ifade eder. Ruh, kendi metafizik âleminde varlığını sürdüren tözsel bir yapıdır ve gerçek benlik budur.[96]

Zihnin dış dünyaya dâhil olup olmadığına ilişkin tartışmalar da İbn Sînâ bağlamında oldukça önemlidir. Eğer zihin dış dünya kapsamındaysa, varlıkların zihinsel ve fiziksel düzlemler arasında ayrımı anlamsızlaşır. Ancak zihin dış dünyaya ait bir cevher gibi düşünülürse, zihinsel varlıkların etkileri de fiziksel nesneler gibi belirgin olmalıdır. Aksi takdirde bu varlıkların mahiyetinde bir değişim olduğundan söz etmek gerekir, bu da hakikatin değiştiği anlamına gelir ki bu metafizik olarak kabul edilemez.[97] İbn Sînâ, bu tartışmalara doğrudan cevap vermese de dış dünya ve zihinsel dünya ayrımını daha temelde tanımlayarak meseleyi konumlandırır. Ona göre zihindeki varlıklar, gerçekliğin izdüşümleri değildir. Faal akıl aracılığıyla kazanılmış soyut sûretlerdir. Bu sûretler gerçekliğe mutabık olduğu sürece bilgi doğrudur. Dolayısıyla zihinsel varlıklar, dış dünyanın bir parçası değildir ama onunla mutabık oldukları ölçüde bilgiye temel teşkil ederler. İbn Sînâ'nın nefs, akıl ve bilgi anlayışı, tüm varlık düzenini kuşatan metafizik bir bütünlüğün ifadesidir. Onun düşüncesinde epistemoloji, duyusal algıların işlenmesinden ibaret bir biliş kuramı olarak düşünülemez. Aksine varlığın mahiyetine içkin olan bir faaliyet olarak okunması gerekir. Bilmek, var olmakla birlikte düşünülür. Çünkü bilgi, varlık düzenindeki her bir unsurun kendi yetkinliğine uygun olarak gerçekleştirdiği bir 'açılma'dır. Bu nedenle bilgi, zihinsel bir faaliyet olmanın ötesinde varoluşsal bir hadisedir. İnsan, nefsinin yetkinleşmesi ölçüsünde bilgiye ulaşır; bilgi ise insanı kendi mahiyetine, yani aklî ve metafizik özüne taşır.

İbn Sînâ'ya göre nefsin asli amacı, faal akıl ile ittisal kurarak en yüksek bilgi düzeyine ulaşmak ve bu vesileyle kendi cevherini gerçekleştirmektir. Bu süreçte beden, nefsin bir aracı olarak iş görür. Fakat nefsin hakiki gayesi, bedensel sınırların ötesine geçerek aklî suretleri temaşa etmektir. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın düşüncesi, insanın epistemolojik serüvenini ontolojik tekâmül süreciyle bütünleştirir. Bilgi, varlığın yetkinleşme biçimidir. Aynı şekilde, İbn Sînâ'nın sisteminde kozmik düzende sudûr eden her varlık, bilgi ile iç içe geçmiş bir varoluşsal konumda bulunur. Bu da İbn Sînâ'yı, epistemoloji ile ontolojiyi teorik ve yapısal olarak birbirine bağlayan bir filozof yapar. Onun bilgi nazariyesi, insan zihninin evrimine odaklanmakla kalmaz. Bu evrimi, evrensel aklın zuhur süreciyle eşleştirir. Böylelikle İbn

[96] Ahmet Kâmil Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname II* 2 (2003), 113.
[97] Avicenna, *Liber de anima sue sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet (Louvain/Leiden: E.J. Brill, 1969), 2/80; Simon Kemp, *The Psychology of Avicenna: An English Version of the Liber de Anima* (Christchurch: University of Canterbury, 2023), 59-60.

Sînâ'da bilgi, yalnızca bireyde zuhur etmez. Varlık düzeninin her katmanında kendine mahsus bir şekilde açığa çıkar.

İbn Rüşd, Aristotelesçi felsefenin bir takipçisi olarak, nefs kavramını bedenin tözsel formu (forma substantialis) olarak kabul etmiş ve bu anlayışı daha da geliştirmiştir. Ona göre nefs, bir suret olduğu için bir cevher niteliği de taşır. Nefs, potansiyel olarak hayata sahip olan doğal bedenin mükemmelliği ya da *entelekyası* olarak tanımlanır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde yer alan ruh anlayışıyla uyumlu olup, nefsin bedenin varlık nedenini ve yetkinliğini sağlayan bir ilke olduğunu ifade eder. İbn Rüşd'ün nefs anlayışında, nefs bedensel fonksiyonları düzenlemekle kalmaz; akli ve bilişsel süreçlerin de temelini oluşturur. Bedenin yaşam ve bilinç sahibi olmasını sağlayan bu ilke, bedene içkin olan potansiyellerin gerçekleştirilmesi için zorunlu bir yapıdır. İbn Rüşd, nefsin mükemmelliğini "bilfiilliğin ilk ilkesi" olarak kavrar. Bu, onun ontolojik bir önceliğe sahip olduğunu ifade eder; yani nefs, varlık hiyerarşisinde diğer unsurlardan önce gelir. İbn Rüşd'e göre, bu mükemmellik, potansiyel olarak hayat sahibi olan doğal bedenin "ilk mükemmelliği"dir. Bu tanım, Aristoteles'in *entelekheia* kavramına dayanır ve nefsin, potansiyel halden bilfiil hale geçiş sürecinde bedenin varlık ve işlevsellik kazandıran temel ilke olduğunu vurgular. Nefs, bedeni tüm işlevlerinin gerçekleştirilmesine zemin olarak hazırlar.[98] Bununla birlikte, bedenin formu olarak ruhun bu tanımının analojik bir nitelik taşıdığını vurgulamak önemlidir. İbn Rüşd'ün ruh anlayışında, ruh ile beden arasındaki ilişki Aristoteles'in form ve madde anlayışına dayanır. Ruh, bedene form veren ve onun işlevselliğini mümkün kılan ilke olarak düşünülür. Ancak bu ilişki, ontolojik ve epistemolojik bir derinlik taşır. Yani, ruhun bedenin formu olarak anlaşılması, doğrudan bir fiziksel yapı değil, daha çok bedene işlev kazandıran ve onun potansiyelini bilfiil hale getiren bir ilke olarak değerlendirilir. Bu nedenle ruhun beden üzerindeki etkisi, fiziksel bir parçadan ziyade, onun varlığını anlamlandıran ve yöneten bir ilke olarak düşünülmelidir.[99] İbn Rüşd, farklı ruh türlerinin yalnızca kusurlu bir biçimde anlaşılabileceğini belirtirken, her bir yaşam seviyesinin; bitkisel, hassas ve insani, kendi doğasına uygun özel ayarlamalar gerektirdiğini vurgular. İnsan ruhu söz konusu olduğunda, bilfiiliğin ilk ilkesi ve bedenin formu olan nefs, daha karmaşık bir yapı sergiler. Bu nefs,

[98] Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* F. Stuart, Crawford (ed.), (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem VI-I), (Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1953); bkz. Book II, 5, pp. 134–5, ll. 9–7: 'anima est substantia secundum formam... quia substantia que est secundum formam est perfectio corporis habentis formam...' Ayrıca bkz. Davidson (1992), and Richard C. Taylor, 'Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics', Journal of the History of Philosophy 36, (1998), pp. 507–23.

[99] Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1963), 13-49.

tahayyül ve idrak gibi yüksek zihinsel faaliyetlere sahip olup, özellikle insanlara özgü bir hassasiyeti barındırır. İbn Rüşd, bunu Aristoteles'in *De Anima* 430a20-25'te tanımladığı "pasif/edilgen akıl-intellectus passibilis" (νοῦς παθητικός) kavramı ile ilişkilendirir. Bu kavram, insan nefsinin duyusal ve rasyonel yetilerinin sınırlı bir yapıya sahip olduğunu, bu nedenle bozulmaya açık olduğunu ifade eder.[100]

İbn Rüşd'ün felsefesinde akıl ve ruh kavramları, Aristotelesçi hilomorfik anlayış çerçevesinde ele alınır. Ona göre insan, oluş ve bozuluşa tabi olan hilomorfik bir bileşiktir; yani maddi bir töz (hyle) ile form (morphe) bütünlüğü içinde var olan bir varlıktır. İnsan ruhu bu formun en yetkin düzeyini temsil eder ve ruhun en mükemmel kısmı ise insandaki "hassas ruh" olarak tanımlanır. Ancak İbn Rüşd, Aristoteles'in ruh ve akıl teorisine bir yorum katarak aklın doğasını ayrı bir cevher olarak ele alır. İbn Rüşd'e göre akıl iki farklı düzeyde incelenir: *Maddi akıl* ve *fail akıl.* Maddi akıl, potansiyel olarak bilgiye sahip olabilen, ancak bu bilgiyi edimsel hale getirmek için dışsal bir ilkeye ihtiyaç duyan bir yetidir. Bu anlamda, maddi akıl tek başına bir edimsellik (act) içermez, potansiyeldir. Buna karşılık fail akıl, maddi aklı edimselleştiren, yani potansiyel bilgiyi etkin bir bilgi haline dönüştüren akıldır. Bu akıl, evrensel ve tümel bilgiyi doğrudan kavrayan, onu formel bir gerçeklik haline getiren ilkedir.[101] İbn Rüşd, bu iki akıl türünü ayrı cevherler olarak tanımlar. Fail akıl, varlık bakımından bedene bağımlı olmayan, tinsel ve aşkın bir cevherdir. Dolayısıyla, nefsin (ruh) tanımı analojik olarak bedenle birleşen farklı nefis türlerine yüklenebilse de akılların bedenle böyle bir ontolojik bağı bulunmaz. Akıllar, yalnızca edimsel bir ilişkide bedensel varlıkla etkileşime geçerler, yani bedene ontolojik bir bağlılık taşımazlar. Bu bağlamda İbn Rüşd, aklı ruhsal süreçlerden ayırarak onun tinsel bağımsızlığını vurgular.[102] İbn Rüşd açısından Fail akıl, ruhani ve ezeli bir cevherdir.

Her ne kadar günümüzde "zihin" kavramı bilinç, benlik ve zihinsel durumları konu edinen bağımsız bir felsefe disiplininin merkezinde yer alsa da bu kavramın tarihsel süreci ele aldığı problemlerin tarihinden daha yenidir. Antik Yunan'da aynı problem alanı *psyche* (ruh), *nous* (akıl) ve *logos* gibi kavramlar aracılığıyla tartışılmış, İslam düşüncesinde ise bu tartışmalar başta nefs olmak üzere *akıl, idrak, şuur* ve *zihn* kavramları etrafında yeniden sistemleştirilmiştir. Nitekim İbn Sînâ ve Sühreverdî eserlerinde *zihn* kavramını kullanmakla birlikte, insanın özbilinci, bilen özne oluşu ve kişisel kimliği gibi meseleleri esas itibarıyla **nefs** teorisi çerçevesinde açıklamışlardır. Dolayısıyla

[100] Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, 173-175.
[101] Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992).
[102] Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, 313-316.

felsefe tarihinde değişen sadece kullanılan kavramlar olmayıp bu kavramların üstlendikleri teorik işlevlerdir. Modern dönemde Descartes ile birlikte ruh kavramının yerini giderek "zihin" (*mind*) almaya başlamıştır. Böylece daha önce nefs ve ruh ekseninde yürütülen tartışmalar, bilinç, öznel deneyim ve zihin-beden ilişkisi çerçevesinde yeniden formüle edilmiştir. Bu bakımdan çağdaş zihin felsefesi, önceki düşünce geleneklerinden kopuşu olmaktan çok aynı problemlerin farklı kavramsal çerçeveler içinde yeniden ele alınışını temsil etmektedir.

Her ne kadar günümüzde "zihin" kavramı bilinç, benlik ve zihinsel durumları konu edinen bağımsız bir felsefe disiplininin merkezinde yer alsa da bu kavramın tarihsel kullanımı, ele aldığı problemlerin tarihinden daha yenidir. Antik Yunan'da aynı problem alanı *psyche* (ruh), *nous* (akıl) ve *logos* gibi kavramlar aracılığıyla tartışılmıştır. İslam düşüncesinde ise bu tartışmalar başta nefs olmak üzere akıl, idrak, şuur ve zihn kavramları etrafında yeniden sistemleştirilmiştir. Nitekim İbn Sînâ ve Sühreverdî eserlerinde zihn kavramına yer vermekle birlikte, insanın özbilinci, bilen özne oluşu ve kişisel kimliği gibi meseleleri esas itibarıyla nefs teorisi çerçevesinde açıklamışlardır. Bu nedenle felsefe tarihinde değişen kullanılan kavramlar olmayıp, bu kavramların üstlendikleri teorik işlevler ve açıklama modelleridir. İbn Sînâ ve Sühreverdî'de geçen zihn kavramı, çağdaş zihin felsefesindeki *mind* kavramıyla birebir örtüşmese de zihinsel süreçler, bilişsel faaliyetler ve öznel tecrübe gibi bugün zihin felsefesinin merkezinde yer alan birçok problem alanına temas eden önemli bir kavramsal zemin sunmaktadır. Modern dönemde ise Descartes ile birlikte ruh kavramının yerini giderek "zihin" (*mind*) almaya başlamıştır. Böylece daha önce nefs ve ruh ekseninde yürütülen tartışmalar bilinç, öznel deneyim ve zihin-beden ilişkisi çerçevesinde yeniden formüle edilmiştir. Bu bakımdan çağdaş zihin felsefesi, önceki düşünce geleneklerinden bir kopuş olarak okunmamalı, aynı problemlerin farklı kavramsal ve teorik çerçeveler içerisinde yeniden ele alınışı olarak yorumlanmalıdır.

Antik Yunan düşüncesinden İslam felsefesine uzanan bu tarihsel süreç, ruh, nefs, akıl ve zihin kavramlarının terminolojik bir değişim geçirmediğini, aynı zamanda insanın kendisini bilmesi, zihinsel faaliyetlerin kaynağı, benliğin mahiyeti ve bilinç tecrübesi gibi temel felsefî problemlerin farklı ontolojik ve epistemolojik zeminlerde yeniden ele alındığını göstermektedir. Pre-sokratik filozoflardan başlayarak Platon ve Aristoteles'in ruh anlayışlarıyla sistematik bir çerçeve kazanan bu tartışmalar, İslam filozofları tarafından yeni metafizik ve epistemolojik imkânlar içerisinde geliştirilmiştir. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürler nefs teorisini hem Aristotelesçi mirası yeniden yorumlayarak hem de İslam düşüncesinin özgün kavramsal yapısı içerisinde yeniden inşa ederek zenginleştirmişlerdir. Bu tarihsel devamlılık, günümüzde zihin felsefesinin temelini oluşturan bilinç, benlik, öznel

deneyim ve zihin-beden ilişkisi gibi problemlerin kökenlerinin modern dönemle sınırlı olmadığını, aksine uzun bir düşünce geleneği içerisinde farklı kavramsal diller aracılığıyla tartışıldığını ortaya koymaktadır.

Bu tarihsel miras içerisinde Sühreverdî'nin İşrâk felsefesi, nefs ve bilgi anlayışını Meşşâî geleneği aşan bir metafizik perspektif olarak yeniden şekillendirmektedir. Sühreverdî, bilginin bilen ile bilinen arasındaki doğrudan mevcudiyet ilişkisi üzerinden gerçekleştiğini ileri sürerek ilm-i huzûrî teorisini geliştirir. Böylece özbilinç, benlik ve bilinç tecrübesi, aracısız ve kendiliğinden gerçekleşen bir varlık tarzı olarak açıklanırken, öznenin kendi varlığına ilişkin bilgisi de bütün bilgilerin epistemolojik temeli hâline gelir. Bu yaklaşım, klasik İslam düşüncesi içerisinde özgün bir bilinç teorisinin ortaya çıkmasına imkân verdiği gibi, çağdaş zihin felsefesinde öznel deneyim, birinci şahıs perspektifi ve fenomenal bilinç etrafında yürütülen tartışmalarla da önemli kavramsal temas noktaları oluşturmaktadır. Nitekim çağdaş zihin felsefesi, bilinç problemini öznel deneyimin ontolojik statüsü, benliğin kendisini nasıl bildiği ve zihinsel olguların doğal dünya içerisindeki yerinin nasıl açıklanacağı gibi temel sorular etrafında tartışmaktadır. Bu bağlamda tarihsel gelenek ile çağdaş tartışmalar arasında kurulan ilişki, klasik metinlerin güncel felsefî problemlerin yeniden değerlendirilmesine katkı sağlayabilecek kavramsal imkânlar sunduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın hareket noktası da bu ortak problem alanından doğmaktadır. Çalışmada, Sühreverdî'nin benlik ve bilinç anlayışı, çağdaş zihin felsefesinin önemli temsilcilerinden John R. Searle'ün biyolojik natüralizm yaklaşımıyla karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. İlk bakışta farklı tarihsel, kültürel ve metafizik geleneklere mensup görünen bu iki düşünür, bilincin indirgenemezliği, öznel deneyimin ontolojik gerçekliği ve benliğin birinci şahıs perspektifinden kavranması gibi temel meselelerde dikkat çekici biçimde ortak problem alanlarını paylaşmaktadır. Bununla birlikte ulaştıkları sonuçlar, dayandıkları ontolojik ilkeler bakımından belirgin biçimde ayrılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, iki düşünür arasında tarihsel bir etkileşim veya doktrinel bir özdeşlik kurmayı değil, farklı metafizik sistemlerin benzer zihin problemlerini hangi kavramsal araçlarla temellendirdiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışma, İslam felsefesini tarihsel bir araştırma alanı olarak ele almak yerine, onun kavramsal imkânlarını çağdaş zihin felsefesi tartışmalarıyla birlikte değerlendirmeyi hedeflemektedir. Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî bilgi anlayışı, nur metafiziği ve benlik teorisinin, bilinç, öznel deneyim ve zihinsel nedensellik gibi güncel problemlere yeni yorum imkânları sunabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece çalışma, klasik İslam düşüncesi ile çağdaş analitik zihin felsefesi arasında kavramsal bir diyalog zemini kurarak, her

iki düşünce geleneğinin birbirini açıklayıcı ve zenginleştirici yönlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. BÖLÜM: SÜHREVERDÎ'DE ZİHİN FELSEFESİ

Antik Yunan'dan itibaren ruh ve nefs problemi felsefî araştırmaların temel konularından biri olmuştur. Aristoteles'in nefs teorisi, İslam filozofları üzerinde derin bir etki bırakmış ve nefsin mahiyeti, işlevleri ve bedenle ilişkisine dair tartışmalar için önemli bir teorik zemin oluşturmuştur. Bununla birlikte İslam filozofları, Aristotelesçi mirası yalnızca aktarmakla yetinmemiş, özellikle özbilinç, benlik ve nefsin kendisini bilmesi gibi meseleler etrafında yorumlar geliştirmişlerdir. Bu çerçevede İbn Sînâ ve Sühreverdî, nefsin kendisine ilişkin farkındalığını merkeze alan analizleriyle ruhun ve benliğin kimliğine dair İslam düşüncesinin en özgün açıklamalarını ortaya koyan iki önemli filozoftur.[103]

Sühreverdî'nin nur metafiziği, çeşitli felsefi akımların bir sentezi olarak ortaya çıkmış olsa da kendi içerisinde orijinal ve bağımsız bir teoriyi temsil etmektedir. Ancak, bu doktrin henüz derinlemesine bir incelemeye tabi tutulmamış ve hak ettiği akademik ilgiyi görmemiştir. Bununla birlikte, zaman içinde Sühreverdî'nin fikirlerinin yalnızca tarihsel bir değere sahip olmakla kalmayıp, güncel felsefi tartışmalar açısından da önemini artırdığı gözlemlenmektedir. İslam filozofları arasında Sühreverdî, Aristotelesçi geleneğin ötesine geçerek, insan zihninin mahiyeti ve işleyişine dair yeni bir perspektif geliştirmiştir. İbn Sînâ'nın "uçan adam" deneyimine dayanan öz farkındalık tartışmasını devam ettiren Sühreverdî, ruh ve zihin arasındaki ilişkiyi metafiziksel bir çerçeveye oturtarak, bu ilişkinin nur metafiziğiyle açıklanabileceğini savunmuştur. Ona göre, insan ruhu, varlığın hiyerarşik yapısı içinde, nurun en saf ve yüce formuna yakın bir konumdadır. Zihin, bu metafiziksel nur hiyerarşisinde hem bilgiye ulaşan hem de bilginin kendisi olan bir araçtır. Bu yaklaşım, Descartes'ın düalist

[103] Jari Kaukua tarafından kaleme alınan *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* adlı eser, İslam felsefesinde benlik bilinci konusunu ele alan dikkat çekici bir çalışmadır. Kitap, İbn Sînâ ve onu takip eden düşünürlerin (özellikle Sühreverdî, Molla Sadrâ, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî'nin) benlik bilinci meselesine yaklaşımlarını kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Kaukua, İbn Sînâ'nın kendini bilme süreçlerini analiz ederken özellikle "uçan adam" deneyimine vurgu yapar. Ona göre, İbn Sînâ, bu deneyim aracılığıyla ruhun öz bilincine dayanarak onun ölümsüzlüğünü ispat etmeyi amaçlamaktadır. Kaukua, uçan adam deneyiminin temel amacının okuyucunun kendi öznel deneyimini açığa çıkarmak olduğuna inanır. Bu deneyim, bedenin ötesinde bağımsız bir varlık olarak ruhun somut ve doğrudan bir farkındalık hissiyle algılanmasını sağlamayı hedefler. Ayrıca, Kaukua, uçan adam deneyiminin ruhun mahiyetine (zat) dair genel bir farkındalıktan ziyade, öz farkındalıkla ilişkili olduğunu ısrarla vurgular (Kaukua, 2015: 38-42). Eserin diğer bölümlerinde ise Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın öz farkındalık anlayışları detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

düşüncelerinden çok önce, zihnin bedenden bağımsız bir şekilde var olabileceğini ve öz farkındalığın bu bağımsızlıkla doğrudan bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. Sühreverdî'nin zihin felsefesi, salt metafizik bir çerçeve ile sınırlı olmayıp bilgi ve hakikatin nasıl kavrandığına dair bir epistemolojik sorgulamayı da içerir. Zihni, hakikati doğrudan algılayabilen bir nur kaynağı olarak ele alan Sühreverdî, bilginin zihinsel süreçlerden bağımsız bir gerçeklik olduğunu öne sürer. Bu doğrultuda, bilginin doğruluğu ve güvenilirliği, bireyin öz farkındalık kapasitesi ile ilişkilendirilir.

1.1. SÜHREVERDÎ'DE ZİHİN FELSEFESİ KAVRAMLARI[104]

Sühreverdî'nin felsefesinde nur hem varlık hem de bilginin kaynağı olarak ele alınır. Bu doğrultuda, insan ruhu ve zihni de nurani bir gerçeklik olarak tanımlanır. Ruhun nurani özü, insanın kendilik bilinci ve hakikati kavrayışındaki temel dinamikleri açıklamada merkezi bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede, Sühreverdî'nin zihin felsefesi, onun epistemolojik ve metafizik sisteminin temel taşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan ruhunun kendi kendisini bilmesi, dolaysız ve sezgisel bilgiye ulaşması, bu sistemin merkezinde yer almaktadır. Ruhun nurani doğasının anlaşılması, bilginin kendisine ulaşmanın da bir aracı olarak değerlendirilmektedir. Sühreverdî, insanın kendi varlığını ve "ben" bilincini idrak etmesi sürecini detaylı bir şekilde açıklayarak, bilincin hakikate dair daha geniş bir kavrayışa ulaşmada oynadığı kritik rolü vurgulamaktadır. Ona göre, insan ruhu, kendi özünü her durumda bilme kapasitesine sahiptir ve bu, tüm bilişsel süreçlerin başlangıç noktası olmaktadır.

Sühreverdî'nin düşünce sistemi, ruh ve zihnin işlevleri, idrak süreçleri, sezgi, zekâ ve yakîn gibi temel kavramlar çerçevesinde şekillenmektedir. Zihin, ruhun bir kuvvesi olarak tanımlanırken, zekâ, sezgi ve idrak, bilginin doğası ve doğruluğunun temel unsurları olarak değerlendirilmektedir. Özellikle sezgi, Sühreverdî'nin felsefesinde dolaysız bilgiye ulaşmanın en saf ve kesin yolu olarak görülür. Bu kavramlar aracılığıyla, filozof, bilginin özünü, doğruluğunu ve kaynağını açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca, formel bilgi (ilmi husûlî)[105] ile

[104] Modern felsefenin zihin felsefesi bağlamında tartıştığı bilinç, benlik, öznellik, zihinsel temsil ve sezgi gibi temel meselelerin, klasik İslam felsefesi içerisinde farklı bir yaklaşımla ele alındığını gösteren örneklerden biri Sühreverdî'nin işrâkî düşüncesidir. Onun özellikle huzûrî bilgi anlayışı, doğrudan deneyimlenen öz-bilgiye ve benlik farkındalığına dayanan yapısıyla, indirgemeci olmayan bilinç kuramlarına alternatif bir metafizik zemin sunar. Sühreverdî'nin zihin anlayışında epistemoloji ile ontoloji arasındaki geçişkenlik hem öznenin bilgiyle kurduğu ilişkiyi hem de varlığın mahiyetine dair sezgisel yaklaşımları içkindir. Bu nedenle "Sühreverdî'de Zihin Felsefesi" başlığını seçmemin temel gerekçesi, modern zihin felsefesinin tartıştığı özel sorunların klasik gelenekte nasıl karşılandığını araştırmak ve bu çerçevede hem çağdaş felsefeye eleştirel bir bakış geliştirmek hem de İslam felsefesinin güncel düşünceyle diyaloğa açık boyutlarını ortaya koymaktır.

[105] Sühreverdî'nin eserinden yapılan doğrudan çeviriye göre, husûlî bilginin Türkçe karşılığı olarak formel bilgi terimi kullanılmıştır. Çalışmada genel kullanım biçimi husûlî bilgi şeklinde olacak; ancak husûlî bilginin

sezgisel bilgi (ilmi huzûrî) arasındaki ayrım, Sühreverdî'nin epistemolojik yaklaşımını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.[106]

Bu bölümde, Sühreverdî'nin zihin ve ruh felsefesine dair temel kavramlar detaylı bir şekilde ele alınacak, bu kavramların filozofun nur metafiziği içindeki yeri ve anlamı incelenecektir. Ayrıca, Sühreverdî'nin düşünce sisteminde "ben" bilinci ve öz-bilginin metafiziksel ve epistemolojik önemi tartışılacaktır.

1.1.1. Ontolojik ve Metafizik Perspektif: Ruhun Nuranî Doğası

Sühreverdî, ruhun öz-bilgisini doğrudan farkındalık ve kendilik tecrübesi üzerinden ele alarak, nefsin kendisine ilişkin bilgisinin aracısız ve huzûrî bir karakter taşıdığını savunmaktadır. Bu bağlamda, ruhun aydınlık kimliği (nuranî özü) olarak adlandırdığı İslam düşüncesindeki tezine bir alt yapı hazırlamaktadır. Ona göre, ruhun ve tüm maddi olmayan varlıkların varlığı nurdan kaynaklanmaktadır. Sühreverdî'nin bakış açısına göre, ruh gibi tüm maddi olmayan ve bağımsız varlıkların bütünüyle gerçekliği, aydınlık bir kimlikten oluşmaktadır. Maddi olmayan varlıklar, basit varlıklardır ve bu basitlikleri tamamen nurdan müteşekkildir. Buna karşılık, maddi dünya nurdan yoksundur ve maddi nesnelerin kimliği bütünüyle karanlıktır. Bu nedenle Sühreverdî, tüm varoluşu, nur ve zulmet yapısı ve sistemi içindeki varoluş modlarına göre izah etmektedir. [107]

---

kavramsal adlandırılmasının yer almadığı pasajlarda formel bilgi ifadesine başvurulacaktır. Bu tercih, kavramsal bütünlüğü muhafaza etmek ve metnin terminolojisine sadık kalmak amacıyla yapılmıştır. Konuya ilişkin ayrıntılı açıklama için bkz. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri ve'l-Mutârahât: el-İlmü's-Sâlis*, içinde Mecmûʿa-i Muṣannefât-ı Şeyh-i İşrâk, ed. Henry Corbin (Tahran: Müessese-i Mütâleât ve Taḥḳīḳāt-ı Ferhengî [Pîjûhişgâh], 1993), c. 1, ss. 488-489.

[106] Sühreverdî'ye göre bilgi (ilm), iki temel biçimde tezahür eder: Doğrudan idrak edilen huzûrî bilgi ve kavramsal temsillere dayalı formel bilgi. Huzûrî bilgi, bilinenin herhangi bir suret veya zihinsel temsil araya girmeksizin, bizzat varlığıyla bilenin bilincinde hazır bulunmasıyla meydana gelir. Bu bilgi türünde bilme eylemi, bilen ile bilinen arasında kurulan özel bir izafete (izâfe-i hâssa) dayanır ve bu doğrudan varoluşsal ilişki, bilgiyi zamansız, kesin ve doğrulama (mutâbaka) ihtiyacından bağımsız kılar. Buna karşılık formel bilgi, bilinen nesnenin doğrudan huzurda bulunmadığı, onun zihinde oluşan sureti üzerinden kavramlaştırma (tasavvur) ve yargı (tasdik) yoluyla elde edilen bilgidir; dolayısıyla formel bilgi, aracılı ve değişken bir yapıya sahiptir. Sühreverdî, bilginin mutlak doğasını ise varlığa ait bir yetkinlik (kemal) olarak tanımlar. Bilgi, bir varlıkta mevcut olan bir kemal olup, çokluğu gerektirmez ve Zorunlu Varlık'ta mutlak bir özellik olarak bulunur. İnsan söz konusu olduğunda ise bilgi, başlangıçta istidat, sonra meleke ve nihayet bilfiil hale gelen bir yetkinlik süreci içinde gelişir. Sonuç olarak ister işrâkî huzûrî ister formel olsun, bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ontolojik bir huzura, yani bilinenin bilene gaip olmamasına dayalıdır; bu da Sühreverdî'nin bilgi anlayışında bilmenin temel şartı olarak varoluşsal bir açıklık (işrâk) ilkesini öne çıkarır. Sühreverdî'nin epistemolojisini anlamak için öncelikli başvuru kaynağı, filozofun *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât* adlı eseridir. Bu temel metnin yanı sıra, konunun ayrıntılı bir şekilde incelendiği kapsamlı bir çalışma için bkz. Yenen, Halide. Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, 2007.

[107] Şihâbüddin Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 326-332.

Ruhun nurani doğasına dair bu görüş, Sühreverdî'nin metafizik sisteminde temel bir öneme sahiptir. Sühreverdî'ye göre, tüm gayrimaddi varlıklar nurani bir gerçekliğe sahiptir. Bu, Sühreverdî'nin varoluşu nur ve zulmet ekseninde açıklama çabasıyla örtüşmektedir. Nur hem varlığın hem de bilginin kaynağıdır. Sühreverdî'nin ontolojik öğretisine göre, maddî âlem, gayr-i maddî varlıkların aksine, nurdan mahrum olup karanlıkla özdeşleştirilir. Maddî varlıklar, zatî yapıları itibarıyla karanlık (zulmet) kategorisine dahildirler ve bu sebeple hakikî varoluş düzeyinden uzaktadırlar, kendi başlarına gerçek bir nurî varlık derecesine ulaşamazlar.[108] Ancak buna rağmen, tamamen nurdan bağımsız değildirler. Maddî varlıkların hakikati, onlara ruh gibi gayr-i maddî, nuranî bir unsurun taalluk etmesiyle mümkün hâle gelir. Böylelikle maddî varlıklar, nurla tekabül ettikleri ölçüde varlık kazanır ve anlam bulurlar. Maddî âlemin varoluşu, kendi başına değil, kendisine sirayet eden nurun derecesiyle değerlendirilir.

Sühreverdî, bu ontolojik yapıyı daha geniş bir metafizik çerçeveye oturtarak, tüm evrenin nur ve karanlık arasında bir düzen içinde olduğunu öne sürmektedir. Nur, varoluşun en üst düzeyi olan hakikatin simgesidir. Karanlık ise bu hakikatten uzaklaşmayı ve varoluşun maddi alanını temsil etmektedir. Dolayısıyla, Sühreverdî'nin felsefesinde ruhun ve diğer gayrimaddi varlıkların nurani doğası, onları hakikate daha yakın kılan bir unsurdur.[109]

İşrâkî düşünce sisteminde nefs, bilgi ve varlık problemlerinin merkezinde yer almaktadır, insanın kendisine ilişkin dolaysız farkındalığı, nurlar metafiziğinin temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla ruhun ve yetilerinin yanı sıra özelliklerinin ve gayri maddiliğinin tanınması ve nihayetinde Nurların Nuruna ulaşması ve nur olması çok önemlidir. Bu durum ancak ruhun bilgisi ile mümkündür. Dolayısıyla bir filozofun nefse yaklaşmak için yapması gereken ilk şey ruhu ispat etmektir. Bu nedenle Sühreverdî ilk adımda ruhun varlığını ispatlamaya başlamaktadır ve şöyle demektedir:

> Bil ki sen hiçbir zaman özünden ayrılmış değilsin ve varlığından asla gafil olmazsın. Hatta sarhoş olup da nefsini unutsan dahi, öz-varlığının bilincini yitirmezsin. Eğer kendin hakkında doğru bir biçimde tefekkür eder, zâtının, bulunduğu yerin ve mahiyetinin ne olduğunu sahih bir biçimde tahayyül eder ve bu esnada kendini yanıltmazsan, herhangi bir temas olmaksızın (sanki havada süzülen bir kuş gibi)

[108] Sühreverdî'nin nur merkezli ontolojisinde, bir varlığın nurdan yoksun olması, onun nurla tamamen ilişkisiz olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar maddî varlıklar zatları gereği karanlık (zulmet) kategorisinde yer alsalar da varoluşları mutlak bir yokluk (adem) değil, nurlar hiyerarşisine dolaylı bir bağlılık içindedir. "Aksine karanlık nurdan aracısız olarak oluşmaz." Bkz. Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, s.346.

[109] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 321.

> varlığının bilincine varırsın. Böylece uzuvlarını duyu nesnelerinden bağımsız bir biçimde ve derhal mevcut olarak idrak edersin.[110]

İbn Sînâ'nın "Uçan Adam" argümanına denk düşen bu ifadeler, insanın öz bilincine dair derin bir farkındalık sunar. Bu argümana göre, bir insan tüm duyusal algılardan ve dışsal etkilerden yoksun olsa bile, kendi varlığını idrak edebilir. Alıntıda, kişinin sarhoşluk gibi bir durumda dahi özünden tamamen kopamayacağı, varlığını ve bilincini bir şekilde muhafaza edeceği vurgulanır. Eğer insan, özünü dikkatle düşünür ve dış dünyanın yanılsamalarına kapılmadan kendi gerçekliğini kavrarsa, bu bilinç, duyuların ötesinde ve bağımsız bir şekilde mevcut olarak kendini gösterebilir. Bu bakış açısı, İbn Sînâ'nın insan benliğinin öz farkındalık temelinde duyulardan bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu yönündeki düşüncesini ifade etmektedir.[111]

İşrâk felsefesi perspektifinden, ruh basit bir hakikattir ve algısal, nurani bir kimliğe sahiptir. Başka bir deyişle, ruh hem nurani bir kimlik hem de sezgisel bilgiyle donatılmıştır. Ruh, karanlık, maddilik, bölünme ya da maddi olma şüphesinden etkilenmez. Bu bağlamda, Sühreverdî'nin ruhun maddi olmayan yapısı hakkında sunduğu bir gerekçeden de bahsedebiliriz:

> Her varlık, kendine özgü bir öz taşır ve bu özü göz ardı edemez. Zira özü, ona bizzat aşikâr olup doğrudan kendisine görünür. Kendi özünü görmezden gelemeyen her varlık, ontolojik

---

[110] Şihâbeddîn Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşâri ve'l-Mutârahât: el-İlmü's-Sâlis*, içinde Mecmûʿa-i Muṣannefât-ı Şeyh-i İşrâk, ed. Henry Corbin, vol. 1 (Tahran: Müessese-i Mütâleât ve Taḥḳīḳāt-ı Ferhengî [Pîjûhişgâh], 1993), ss. 488–489. Benzer bir yaklaşım, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde de açıkça ortaya konmaktadır. Sühreverdî burada, öz-varlık bilgisine ilişkin olarak, "Sen kendi zatından ve onun idrak ettiği şeylerden habersiz değilsin." ifadesiyle, bireyin kendi varlığının ve bu varlığın doğrudan idrak ettiklerinin bilgisinden mahrum olamayacağını vurgular. Bu bağlamda, zâtın kendisine aşikâr oluşu ve huzûrî bilginin asli niteliği, Sühreverdî'nin ontolojik ve epistemolojik sisteminin temel taşlarından biri olarak karşımıza çıkar (Bkz. Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ,* s. 314).

[111] İbn Sînâ'nın ünlü "Uçan Adam" düşünce deneyi, ruhun varlığını ve maddi olmayan yapısını kanıtlamak için kullanılan önemli bir argümandır. Deneyde, ansızın yaratılmış, kusursuz yetkin bir zihin ve sağlıklı bir beden yapısına sahip bir insanın, hiçbir duyu algısına sahip olmadığı bir durumda kendi varlığının farkında olacağı varsayılır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021), 72. Bu durum, öz farkındalığın bedene bağlı olmadığını ve ruhun maddi olmayan bir yapıya sahip, bedenden farklı bir varlık olduğunu kanıtlar. Ayrıca bu deney, her insanın ruhuna dair doğrudan ve içsel bir bilgiye sahip olduğunu gösterir. Bazı yorumcular, bu deneyin ruhun varlığını ve gerçekliğini kanıtladığını savunurken, diğerleri Descartes'ın "Cogito" ("Düşünüyorum, öyleyse varım") argümanına benzer bir ontolojik ve epistemolojik anlam taşıdığını düşünmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Adamson - Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-164; Ahmed Alwishah, Journal of Islamic Philosophy, "Ibn Sīnā on Floating Man Arguments":, *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013), 32-53.

anlamda karanlıkla kayıtlı değildir. Bu tür varlıklar, duyularla kavranamayan, saf ve maddi olmayan bir nur mahiyetindedir.[112]

Maddî olmayan her varlık, Sühreverdî'nin nur merkezli ontolojik sistemine göre, nurdur ve bu nuranî mahiyeti dolayısıyla kendi varlığını doğrudan idrak edebilme kapasitesine sahiptir. Buna mukabil, maddî varlıklar ise karanlık (zulmet) ve gölgeli bir yapı arz eder, kimlikleri saf karanlıktan ibaret olup, kendi zatlarına ilişkin bir idrak kabiliyetinden yoksundurlar. Bu çerçevede, akledici ruh (nefs-i nâtıka), kendisinden ayrılmayan ve varlık kimliği bilgi, idrak ve nur ile müteşekkil olan bir cevherdir. Bu nedenle, akledici ruh, karanlık ya da maddî şeylerin ve maddilikle ilgili şüphelerin tesirine maruz kalmaz. Bilakis, doğrudan ve sezgisel bir özbilinç (huzûr) vasıtasıyla kendilik bilgisine ulaşmada aktif bir rol üstlenir. Bunun tersine, kendi varlığını bulamayan, kendi zatına aşikâr olmayan ve sezgisel özbilince sahip bulunmayan şeyler ise, belirsiz maddeler ve karanlık varlıklar kategorisinde yer alır. Bu itibarla, kendisine delil teşkil eden ve kendi zâtına görünür olan varlık, maddî şeylerden etkilenmez, akledici ruh ise böyle bir varlık tipinin en mükemmel örneğini oluşturur.[113]

Sühreverdî, ruhun diğer güç ve türleri arasında akledici ruha özel bir önem verir. Nitekim bu ruh, yüksek seviyelere yükselme ve ilahi bilgiye ulaşma yeteneğine sahiptir. Sühreverdî'ye göre, "akledici ruh" Allah'ın nurlarının bir nurudur. Bu ruh ne bedenseldir ne de duyusal, aksine maddi olmayan, manevi, bölünmez, bedeni yöneten ve entelektüel kavramları algılayan bir varlıktır.[114]

Sühreverdî, bir şeyi bildiğinizde, zihninizde onun dış dünyadaki bir benzerinin temsil edildiğini, aksi takdirde bilmenin mümkün olmadığını ifade eder. Bu bilginin gerçekleştiği yer, maddi olmayan ve niceliğe sahip olmayan akledici ruhtur.[115] Sühreverdî'ye göre, ruhun manevi yolculuğu, maddi uğraşlardan kaçınmaya ve manevi erdemlere dönmeye bağlıdır. Akledici ruh, fiziksel işlerle meşgul olmamalı ve bu şekilde kendi hakikatini ihmal etmemelidir. Ruh, manevi erdemlerle güçlenir. Bu, az uyku ve fiziksel güce aşırı dikkat etmekten kaçınmak gibi yollarla sağlanır. Bu durumda ruh, kutsallık dünyasına ulaşır ve bu yolla bilgi edinir.[116] Sühreverdî bazı eserlerinde, akledici ruhtan "rabbanî nur" olarak bahseder ve bedeni ise bir "Berzah" (geçiş alanı) olarak tanımlar. Bu rabbanî nur, doğası gereği beden üzerinde doğrudan bir tesir icra

[112] Yaḥyā ibn Ḥabaš Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq*, çev. John Walbridge - Hossein Ziai (Provo (Utah): Brigham young university press, 1999), 75.

[113] Mohammad Beheshti, *Illuminationist Education Philosophy,* (Qom: Institute of Hoze and University, 2014), 1/80.

[114] Suhrawardi - N. Habibi, *Three Essays (Alwahe Imadi)* (Publication of Philosophy Association, 1976), 1/425.

[115] Beheshti, *Illuminationist Education Philosophy,* 1/85-87.

[116] Beheshti, *Illuminationist Education Philosophy,* 1/107-108.

etmez; çünkü o, cismanî niteliklerden münezzeh, saf bir nur cevheridir.[117] Sühreverdî'ye göre bireysel nefislerin bedenlerden önce müstakil bir varlığa sahip oldukları kabul edilemez. Çünkü nefislerin bedenlerden önce var oldukları varsayıldığında, onların ya çokluk hâlinde ya da tek bir nefis olarak var olmaları gerekir. İlk durumda, nefisleri birbirinden ayıracak herhangi bir bireyleştirici ilke bulunmadığından bu çokluğun nasıl meydana geldiği açıklanamaz. İkinci durumda ise bütün bedenlerin tek ve ortak bir nefse sahip olması gerekir ki, bu da bir bireyin idrak ettiği şeylerin diğer bütün bireyler tarafından da aynı anda idrak edilmesini gerektirir. Oysa tecrübe, her bireyin kendine özgü bir bilinç ve idrak alanına sahip olduğunu göstermektedir. Ancak böyle bir durum yaşanmadığı için, bu görüş reddedilmiştir. Eğer nefis tek olup sonra bölünseydi, bu durumda cismanî bir mahiyet taşıması gerekirdi. Oysa cismaniyet nefisten kategorik olarak uzak tutulmuştur. Dolayısıyla, nefis bedenle birlikte hâdistir (sonradan var olmuştur). Nefsi nâtıkanın tam tanımı ise şöyle yapılır: O, makulleri idrak etme ve cisimler üzerinde tasarrufta bulunma yetisine sahip, ancak cisim olmayan bir cevherdir. Akledici ruh (nefsi nâtıka), Allah'ın nurlarından bir nurdur ve mekânsal bir varoluşu yoktur.[118] O, eşyaların faîli, hüviyetlerin yaratıcısı, âyetleri ortaya çıkaran, âlemlerin ilâhı, hayata ruh veren ve emrin sahibi olan yüce varlığa yönelmiş bir cevherdir.[119]

1.1.2. İdrak ve Hakikat: Zihin ve Gerçeklik İlişkisi

Arapça kökenli "d-r-k" fiilinden türeyen idrak kavramı, "ermek, erişmek, anlamak, temeline inmek, derinlemesine kavramak ve akıl erdirmek" anlamlarında kullanılır. Aynı zamanda, "bir öznenin kendisi ya da dış dünyayla ilgili durum ve gerçekleri fark ederek onların bilgisine ulaşmasını sağlayan duyum ve algılama faaliyeti" anlamına gelir ve "farkına varma, kavrama, tanıma, tasavvur etme" gibi süreçleri ifade eder.[120] Terim olarak ise, bir nesnenin suretinin zihinde oluşması ve onun hakikatine dair fikirlerin zihin tarafından algılanması şeklinde tanımlanır.[121] Böylece idrak, zihnin tüm yetenekleriyle bilgiyi kavrayabilme gücü olarak da ele alınır.[122]

---

[117] Suhrawardi - Habibi, *Three Essays (Alwahe Imadi)*, 1/204.
[118] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*.
[119] Şihâbüddin Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kâmil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 76.
[120] Ebül-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensari İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, thk. Abdullah Ali al-Kabir - Abu al-Qassim Muhammad Kurru (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 7/383-384.
[121] Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 7/383-384.
[122] İlhan Kutluer, "Zihin", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/405-407.

İdrak süreci insanda bulunan içsel ve dışsal kuvvelerle akli yetiler aracılığıyla gerçekleşir.[123] Ancak bu süreç, esasen nefsin bir fiili olup, duyuların ve bedenin nefs tarafından kullanılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar.[124] Sühreverdî'ye göre idrak, müdrikin (idrak edenin), idrak edilenin hakikatini ve suretini kendi zihninde bulundurması ile gerçekleşir. Sühreverdî'ye göre idrak, *şeyin* misalinin ya da suretinin öznede gerçekleşmesidir.[125]

Literatürde, idrak genellikle nefs teorileriyle birlikte ele alınır.[126] Bu nedenle, idrak kavramını anlamlandırırken nefs terimine de değinmek önemlidir. Nefs, Arapçada "ruh, can, hayat, varlık, zat, kişi, hevâ ve heves, beden" gibi çeşitli anlamlara gelir.[127] Aynı zamanda, "bir şeyin hakikati, özü ve cevheri" olarak tanımlanır.[128] Sühreverdî, nefsi "maddeden bağımsız bir cevher" olarak tanımlar ve onun bedeni hareket ettirme ve eşyayı idrak etme özelliklerine sahip olduğunu vurgular.[129]

İdrak süreci, nefsin duyular ve akıl gibi kuvvelerini yönlendirmesiyle gerçekleşir. Duyular aracılığıyla algılanan şeyler, nefs sayesinde anlam kazanır, dolayısıyla duyular ve akıl, nefsin dışında bağımsız bir idrak gücüne sahip değildir.[130] İdrak için, idrak edilenin formunun zihinde, aslına uygun şekilde oluşması ve farkındalıkla kavranması gerekir. Nefste oluşan form, idrak edilenin gerçekliğine mutabık olmadığında idrak fiili gerçekleşmez.[131]

Sühreverdî'ye göre nefs kendini ve de harici varlıkları idrak eder. Ancak nefs, kendini idrak ederken herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaz. Kendisini doğrudan ve aracısız olarak tanır.[132] Nefs, sadece kendi zatına dayalı olarak benliğini kavrar. Beden veya formlar (suretler) bu idrak için yeterli değildir.

İdrak, nefsin bir niteliği veya eklentisi değildir. Onun zatına içkin bir özelliktir. Sühreverdî, idrak gücünü nur olarak tanımlar. Nur, kendi doğası gereği apaçıklığı ve bilgiyi mümkün kılar.

---

[123] Sedat Baran, "İbn Sînâ'da idrâk mertebeleri ve ikinci felsefî ma'kuller" 6/1 (2020), 219-312.
[124] M. Plingî - Z. M. Nejad, "İdrak'ı hayali be müsabehe-i rabıte-i dusuye-i meyani nefs ve âlem-i heyali ez didi Suhreverdî" 34 (1397), 39-56.
[125] Es-Sühreverdî, *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 40.
[126] Vefa Taşdelen, "Zihin durumları: hafıza ve idrâk" 767 (2015), 116.
[127] Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/526-529.
[128] Ali Durusoy, *İbn Sînâ felsefesinde insan ve âlemdeki yeri: nefs, akıl ve rûh* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 19.
[129] Yaḥyā Ibn-Ḥabaš as-Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât: Hikmet parıltıları*, çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019).
[130] İbrahim Kalın, *Varlık ve idrak: Molla Sadra'nın bilgi tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik, 2015).
[131] Ahmet Kâmil Cihan, *Sühreverdî'nin felsefesinde insan ve âlemdeki yeri* (Kayseri: Laçin Yayınları, 2003).
[132] Yaḥyā Ibn-Ḥabaš as-Suhrawardī, *Kitâbü'l-mukâvemât: felsefî itirazlar*, çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020).

Bu nedenle idrak, bir araz ya da cevher değildir. Nefsin özünden kaynaklanan bir güçtür.[133] Son tahlilde, Sühreverdî'nin düşüncesinde idrak, nefsin bilgiyi, duyuları ve kavrayışı yönlendirmesiyle gerçekleşen hem mantıksal hem de sezgisel unsurları içeren bir süreçtir. İdrakin gerçekleşebilmesi için idrak edilenin sureti, nefsin zatında oluşmalı ve bu suret gerçeklikle uyumlu olmalıdır.

1.1.3. Sezgi ve İlahi Hakikat: İşrakî Bilgi Kuramı

Sezgi, diğer adıyla müşahede felsefi ıstılahta bir şey hakkında dolaysız, aracısız bir kavrayışa sahip olma, akıl yürütme ve muhakemenin aksine bir şey hakkında birdenbire kavrayış sağlama, bir bağlantıyı vasıtasız bir şekilde birdenbire idrak etme anlamına gelmektedir. [134] Zihinde bir anda olup biten bir bilgi doğuşunu ifade eden sezgi, Sühreverdî açısından, şüpheden berî, yakîn bir bilgidir. Doğruluğu o kadar aşikârdır ki yanlışlığı konusunda tek bir şüpheye sahip olunmamaktadır. Bu bilgi tamamıyla felsefe ile ilişkilendirilmektedir. İbn Sînâ da ḥadsi, zihnin orta terimi herhangi bir öğretime ihtiyaç duymaksızın doğrudan elde etmesi şeklinde tanımlamakta ve sezgiyi kıyasın temelini oluşturan bir yeti olarak değerlendirmektedir. Ona göre öğretim yoluyla elde edilen bilgiler dahi nihayetinde sezgi sahibi kimselerin ulaştığı ilk bilgilere dayanmaktadır. Bu nedenle insan nefsinde herhangi bir öğrenme süreci olmaksızın sezginin gerçekleşmesi ve zihinde kıyasın kurulması mümkündür. Bununla birlikte bu yeti, bireyler arasında nicelik ve nitelik bakımından farklılık göstermektedir.[135] Özet olarak keşf ile elde edilen bilgi, basit, kesin, apaçık ve mutlaktır. Filozoflar nezdinde ḥadsin akli olanı makbul olup onlara göre bu tür bilgi zaruridir ve kesinliği her türlü tartışmadan uzaktır. Ḥads yoluyla elde edilen bilgilere ḥadsiyyat denmekte ve genellikle bu tür bilgi kesin ve apaçık olduğu için değerli görülmektedir. Sühreverdî'ye göre bir kimsede oluşan ḥadsin başka bir kişide de aynı şekilde oluşmaması durumunda delil değeri taşımamakta ve kabul görmemektedir. Bu yüzden filozof ḥadsî bilgilerle vehme dayalı bilgilerin karışma olasılığına dair uyarılarda bulunur.[136]

Sühreverdî'ye göre sezgi yolu, insanı her adımda daha fazla aydınlatır ve bu aydınlanmaların nihayetinde birey, Nurlar Nuruna ulaşır.[137] Sühreverdî'nin İşrak felsefesinde

---

[133] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 316.

[134] Ebül-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensari İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, ed. Abdullah Ali al-Kabir, Abu al-Qassim Muhammad Kurru (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 4/376-380; Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 7/586-587.

[135] İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 434.

[136] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 102.

[137] Kemal Göz, "Sühreverdi Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi" 6/2 (2024), 469-484.

sezgi, insanın hakikate ulaşma yollarından en üstünü olarak betimlenir. Ona göre sezgi, insanı her adımda daha fazla aydınlatan ve bu aydınlanmalar sonucunda bireyi "Nurlar Nuru"na ulaştıran kutsal bir yoldur. Bu yol bireysel arınma ve de ilahi hakikatle bağlantının kurulduğu bir süreci ifade eder. Sühreverdî'nin düşünce yapısında, bilgi edinme süreci bir hiyerarşiye dayanır. Bu hiyerarşik yapının özünde zihin, zekâ ve nefis önemli roller oynar: Zihin, sezginin arka planını hazırlayan ve ona alan açan bir mekanizma, zekâ, sezginin etkinliğini ve gücünü ortaya koyan bir yetenek, nefis ise bütün bu sürecin merkezinde, kutsal bir öz olarak yer alır.[138]

Sühreverdî'nin sezgi anlayışı, duyusal algıların ve akıl yürütmenin ötesinde, hakikate doğrudan ulaşmayı mümkün kılar. Sezgi, dolaylı bir akıl yürütme sürecinden ziyade çabasız ve dolaysız bir idraki ifade eder. Bu yolda birey, her bir aydınlanma safhasında daha fazla bilgiye ve manevi idrake ulaşarak hakikatin saf özüne yaklaşır. Sühreverdî'ye göre, sezgi aracılığıyla kazanılan bu aydınlanma, insanın ilahi hakikatle temasını ve kendi varoluşuna dair derin bir farkındalığını sağlar. "Nurlar Nuru" kavramı, bu nihai aydınlanma halini, yani hakikatin en saf ve kutsal şeklini temsil eder. Bu süreçte birey, nefsini arıtarak ve sezgi yoluyla yükseldikçe, ilahi hakikatin bir parçasını idrak etmeye başlar.

Sezginin manevi boyutunun vurgulanması, Sühreverdî'nin düşüncelerini klasik akılcı epistemolojiden ayırarak mistik bir yöne taşır. Nefis, bu süreçte hakikati arayan bir rehber gibi çalışır. Zihin, bu arayışı destekleyen ve hazırlık yapan bir araç görünümündedir. Ancak, nihai sonuca ulaşmak için bireyin kendi manevi yolculuğunda sezgiyle çalışması şarttır. Sezgi, hakikatin çözülmesi için bir bilgi aracı olmanın ötesinde bireyin kendisini ilahi hakikatle birleştirdiği bir bağlantı yoludur. Sonuç olarak, Sühreverdî'nin sezgi anlayışı, bireyi hem entelektüel hem de manevi olarak olgunlaştıran, onu hakikatin en yüksek düzeyine yaklaştıran bir yolculuk olarak tanımlanabilir. Bu yolculuk, bireyin sınırlı algılarından çıkarak, kendisini aşkın ve sonsuz bir hakikate adamasını mümkün kılar. "Nurlar Nuru"na ulaşmak, bu yolculuğun doruğu ve insanın hem varoluşunu hem de bilgi sınırlarını aşan bir idraki temsil eder.[139]

---

[138] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 331-332.

[139] Sühreverdî'nin sezgiye atfettiği merkezi önem, insanın ontolojik bütünleşme arzusu ve eşref-i imkânî konumu ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre her varlık, doğası gereği daha yüksek bir varlık derecesine yönelme eğilimindedir ve bu eğilim, insan varlığında en üst düzeye ulaşır. İnsan, sıradan düşünsel bilgiyle yetinemez; çünkü asıl potansiyelini, yalnızca özsel bir idrak yoluyla, yani varlık mertebelerini aşarak ve varoluş basamaklarını geride bırakarak gerçekleştirebilir. Bu nedenle Sühreverdî, bilgi edinmeyi yalnızca aklî ve kavramsal bir süreç olarak değil, aynı zamanda varoluşsal bir yükseliş ve saf nurla birleşme süreci olarak tasavvur eder. İnsan, kendi nurani özünü geliştirerek, maddî sınırlamalardan kurtulup melekî varlıklar katına yükselebilir ve nihayetinde aşkın hakikat olan Nurlar Nuru ile bütünleşebilir. Bu bağlamda sezgi (huzûrî bilgi), yalnızca bir bilgi yöntemi değil, insanın varlık düzenindeki en üstün mevkiye yükselmesini sağlayan zorunlu bir imkândır. Dolayısıyla Sühreverdî,

1.1.4. Zihin ve Tümeller: Düşünsel Kapasite Anlayışı

Ruhun düşünmeyle ilgili yönünü tanımlamak için kullanılan zihin kavramı, anlam ve bilgi edinme, düşünme gücü, anlayış ve anlam verme yeteneğiyle ilişkilidir. Duyum, akıl ve idrak arasında en yüksek konumda bulunan bu yeti, zihin olarak tanımlanır. Zihin, kavramlar, kurallar, kategoriler üzerinde çalışarak tahlil yapma, çözümleme ve sezgi yoluyla işlevini yerine getirir.[140]

Sühreverdî zihni nefsin bir kuvvesi olarak tanımlar. Bu kuvve ile görüşler- fikirler elde edilir.[141] Sühreverdî'nin "zihni nefsin bir kuvvesi olarak" tanımlaması insanın akıl ve düşünme yetisinin, nefsin bir gücü (kuvve) olduğunu işaret etmek içindir. Nefis, burada sadece bedensel arzuları ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda insanın düşünsel ve kavramsal kapasitesini de kapsar. Zihnin bu kuvvesi sayesinde insan, dış dünyayı algılar ve fikirler, görüşler oluşturur. Yani, zihnin doğru ya da yanlış düşünceler üretme yeteneği, aslında nefsin bir yansımasıdır. Bu kuvve, insanın ruhsal ve düşünsel gelişiminde önemli bir yer tutar, çünkü insanlar düşüncelerini, algılarını ve içsel görüşlerini bu kuvve sayesinde şekillendirirler. Sühreverdî'ye göre, zihnin bu fonksiyonu, insanın manevi ve düşünsel dünyasında bir derinlik kazanmasını sağlar ve insan, düşünsel kapasitesini arındırıp doğru görüşlere ulaşmak için manevi bir çaba harcamalıdır. Nitekim zihinsel kapasite, yalnızca dış dünyayı kavrayabilen bir organ değildir; içsel, manevi olguları da anlamada önemli bir araçtır.

Sühreverdî'ye göre, zihnin tümelleri içerdiği ve tümellerin zihin dışında bir varlıklarının bulunmadığı *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde ifade edilmiştir. "Tümel anlam" zihin dışında var olsaydı, kendisinde başkalarından ayrılacağı ve başkalarıyla paylaşmadığı bir hüviyeti olurdu. Bu durumda, tümel tikel olur ve bu varsayım çelişkili hale gelirdi. Genel anlam, yani tümel, zihin dışında var olamaz. Çünkü genel anlam zihin dışında var olsaydı, onun belirli bir hüviyeti ve bireyleşmiş bir yapısı olurdu. Bu ise onun tümel olma özelliğini kaybetmesi anlamına gelirdi. Dolayısıyla Sühreverdî, tümel kavramların zihinsel bir varlık olarak mevcut olduğunu ve hakikatin bu yolla kavranabileceğini savunur.[142]

---

sezgiyi insanın kendi ontolojik kaderine ulaşmasının, yani eşref-i imkânî olarak belirlenen en yüksek varlık mertebesini gerçekleştirmesinin asli yolu olarak görür. Bkz. Şihâbeddîn Yahyâ es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi,* çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, ed. Abdulkadir Coşkun, Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015; Şihâbeddîn Yahyâ es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları,* çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın ve Arsan Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

[140] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 337.

[141] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 332.

[142] Şihabüddin es-Sühreverdi, *Hikmetü'l-işrâk, Hikmetü'l-işrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 55.

Zihin, Sühreverdî'nin felsefesinde insanın düşünsel, manevi ve kavramsal kapasitesinin merkezinde yer alır. Zihin, kavramları şekillendirerek dış dünyayı algılama ve bu algılardan doğru ya da yanlış fikirler üretme yetisine sahiptir. Bununla birlikte, zihnin bu işlevi dışsal dünya ile birlikte bireyin manevi ve içsel olguları anlamasına da hizmet eder. Sühreverdî, zihinsel kapasitenin arındırılması ve manevi çabayla desteklenmesi gerektiğini öne sürerek, hakikate ulaşmak için bireyin içsel bir yolculuk yapmasını gerekli görür. Nitekim zihin salt bir bilgi aracı olmanın ötesinde, insanın hakikati idrak etmesinde temel bir rol oynar.

1.1.5. Zekâ ve Sezgisel Farkındalık

Sühreverdî zekayı, sezginin kuvvetli olması olarak açıklar.[143] Filozofa göre zekâ, sezginin gerekliliği olarak görülür. Filozof, zekâyı, insanın doğru bilgiyi ve hakikati sezgisel olarak kavrayabilme yeteneği olarak tanımlar. Sezgi, doğrudan akıl yoluyla elde edilemeyen, fakat insanın içsel bilincinde derinlemesine hissedebileceği bir bilgiyi ifade eder. Sühreverdî, zekânın, bu sezgisel gücün bir tezahürü olduğunu savunur. Yani doğru bilgiye ulaşmak için mantık ve aklın yanında, sezgi de gerekli bir araçtır. Zekâ, içsel aydınlanma ve hakikat arayışında, doğrudan deneyim ve sezgisel farkındalıkla birlikte gelişir. Bu düşünce, Sühreverdî'nin felsefesinde, akıl ve sezgi arasındaki uyumun insanı daha yüksek bir bilgelik ve anlayış seviyesine taşıyacağına olan inancını yansıtır.[144]

Sühreverdî'nin ontolojik ve epistemolojik sisteminde, zekâ kavramı klasik akıl yürütme yetisinden çok daha geniş bir anlam içerir. Özellikle *Kitâbü't-Telvîhât*'ta zekâ, mantıksal kıyas yeteneğinden ziyade, bireyin sezgisel kavrayış gücünün bir göstergesi olarak tanımlanır. Ona göre zeki birey, hakikate ulaşmada uzun akıl yürütmelere ihtiyaç duymaksızın, doğrudan doğruya bir sezgi (ḥads) ile gerçeği kavrayabilme kudretine sahiptir. Bu doğrultuda, zekâ; bilginin doğrudanlık derecesiyle ve nuranî istidatla yakından ilişkilidir.[145]

Sühreverdî'nin nur merkezli ontolojisinde, varlık, nur ve idrak birbiriyle özsel bir bağlılık içerisindedir. Huzûrî bilgi, varlığın kendi nurî hakikatine aracısız bir şekilde şahit olmasıdır. Sezgi ise, bu nurî hakikatin insan ruhunda dolaysızca tecelli etmesi sürecidir. Bu anlamda, yüksek sezgi gücü, ruhun saflığına ve nurdan pay alma derecesine işaret eder. Zekâ, böylece, ruhun kendi zatî nuruna erişim kuvvetiyle ölçülür. Sezgisel kavrayış ne kadar güçlü olursa, ruhun işrâkî tecellisi de o kadar parlak ve eksiksiz olur.[146]

---

[143] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 332.
[144] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 332.
[145] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 332.
[146] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, ed. Henry Corbin (Tahran: Müessese-i Mütâleât ve Taḥḳīḳāt-ı Ferhengî [Pîjûhişgâh], 1993), 485.

İşrâk, Sühreverdî'de aydınlanmayı ifade etmekle birlikte doğrudan huzûrî bilgi ve öz-varlık şuurunun açığa çıkmasıdır. Bu nedenle zekâ, salt entelektüel beceriden ibaret değildir. İşrâkî tecrübenin mümkün kıldığı derin bir ontolojik idrak yetisidir. Sonuç olarak, Sühreverdî düşüncesinde zekâ, sezginin kuvvetiyle, sezgi ise işrâkî bir varoluşla bütünleşir. Böylece hakikate ulaşma, mantıksal temsil süreçlerinin ötesinde, doğrudan nûrî bir idrak biçimi kazanır.

1.1.6. Yakîn/ İlmi Huzûrî: Kendini Bilme ve Doğrudan Farkındalık

Sühreverdî, epistemolojisini ilm-i husûlî (kavram aracılığıyla edinilen bilgi) ile ilm-i huzûrî (özne ve nesnenin varlık düzleminde birleştiği bilgi) arasındaki esaslı bir ayrıma dayandırır. Ona göre zihinde doğrudan bulunmayan bir nesneye ilişkin kavramsal bilgi ile, varlığı bizzat bilince hazır olan ve varlığı bilgisinden ayrılamayan bir nesneye ilişkin bilgi arasında temel bir farklılık vardır. Bu çerçevede, huzûrî bilgi, bilen özne ile bilinen şey arasında herhangi bir temsil, kavram veya aracının bulunmadığı doğrudan bir bilme tarzını ifade etmektedir. Bu bilgi türünde bilgi ilişkisi, dış dünyadaki bir nesnenin zihinsel tasarımı üzerinden değil, bilinen şeyin bizzat bilen özneye hazır ve mevcut olması yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla huzûrî bilgide bilen, bilinen ve bilgi arasında kavramsal bir ayrım bulunmaz. Bilginin konusu, doğrudan doğruya bilen öznenin varlık alanında hazır hâlde bulunmaktadır. Bu nedenle huzûrî bilgi, doğruluğunu dışsal bir referanstan veya temsilî bir uygunluktan değil, bilinen şeyin doğrudan mevcudiyetinden almaktadır. Özellikle özbilinç söz konusu olduğunda, bilen özne ile bilinen nesne aynı varlıkta birleşmekte ve böylece bilgi, öznenin kendisine ilişkin aracısız farkındalığı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle huzûrî bilgi, temsilî bilgi biçimlerinden ayrılarak bilgi ile varlık arasında doğrudan bir özdeşlik ilişkisi kurmaktadır.[147]

İnsanın kendini bilmesi, hiçbir aracıya veya önceden edinilmiş bilgiye ihtiyaç duymadan gerçekleşir. Bu tür bilgi, doğrudan ve dolaysız bir farkındalığı ifade eder. Sühreverdî, bu bilgi türünü "huzûrî bilgi" olarak adlandırır ve onu, insanın kendi varlığını bizzat ve doğrudan algılama yeteneği olarak tanımlar.[148] Huzûrî bilgi, dışsal bir kavram ya da temsil aracılığıyla değil, kişinin kendi özüne yönelik içsel bir farkındalık yoluyla elde edilir. Bu bilgi, herhangi bir mantıksal çıkarım, tanım veya dışsal bir algıya dayanmaz. Kişinin kendi varlığını olduğu gibi bilmesidir. Sühreverdî'ye göre, bu bilgi türü, diğer tüm bilgi türlerinden daha temel ve daha özgündür, çünkü burada bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasında bir ayrım yoktur. Kişi, kendisini bilirken, aynı anda hem algılayan hem de algılanan konumundadır. Bu yaklaşım,

[147] Seyyed Hossein Nasr Nasr - Mahdī Ḥā'irī Yazdī, "Foreword", *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: SUNY Press, 1992), xii.
[148] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 487.

bilginin soyut tanımlar veya dışsal algılardan ziyade, insanın kendine yönelik doğrudan bir tecrübesiyle şekillendiğini vurgular.

Sühreverdî'ye göre huzûrî bilgi, varlığın ve bilginin ışıkla ilişkilendirildiği İhvân-ı Safâ felsefesine ve İşrakî geleneklere de dayanır. Kendi özüne dair bu doğrudan farkındalık, kişinin kendini tanıması ve hakikatine yaklaşması için bir temel oluşturur: "Sözü edilen İşrakî bilgiler, idrak edende herhangi bir şey yokken bir şeyin meydana gelmesidir. Bu ise işrâkî izafetten (el-izafetü'l-işrâkiyye) başka bir şey değildir. Bu nedenle mutabık olduğu şeye [nesneye] ihtiyaç yoktur."[149]

İşrâkî bilgi anlayışına göre, hakiki bilgi, nesnenin suretine veya dışsal etkilerine dayanarak elde edilmez. Bilakis doğrudan nesnenin kendisinin varlıksal bir huzurla bilinmesiyle gerçekleşir. Sühreverdî bu hususu şöyle ifade eder: "İşrâkî bilgi, suretle ve eserle değil bilakis sadece (mücerret) o şeyin işrâkî bir huzûrla huzûru olan özel bir izafetledir (izâfe hâssa)." Burada "özel izafet" (izâfe-i hâssa), bilginin nesnesiyle kurduğu aracısız ve doğrudan varoluşsal ilişkiyi temsil eder. Dolayısıyla işrâkî bilgi, herhangi bir kavramsal temsil veya zihinsel tasavvur aracılığı olmaksızın, bizzat varlığın ışığının idraki yoluyla kazanılan saf bir bilinç hâlidir.[150]

Kesin olarak, huzûrî bilgi, tüm ilişkilerinin kendi iç çerçevesinde yer aldığı bir bilgi türüdür. Bu sayede, doğru olarak görülen bir fikrin yapısı, dışsal nesnel referanslara ve bu referanslara dayalı çıkarımlara gerek kalmadan tam olarak anlaşılabilir. Bilgi edinme ilişkisi, öznenin kendi içsel ilişkisidir ve dışsal nesnelerle herhangi bir bağlantı olmaksızın gerçekleşir. Ancak, bu tür bir bilgi anlayışında, dışsal gerçek nesneler ile zihinsel nesneler arasında ontolojik bir fark yoktur. Huzûrî bilgi, nesnelerin öznel ve zihinsel bir varlık biçiminde birleştiği bir durumu ifade eder. Böylece, gerçek nesneler her zaman mevcuttur ve huzûrî bilginin doğruluğu dışsal bir doğruluk değerine bağlı değildir. Bu da gerçek nesneler ile bireysel zihinsel nesneler arasındaki farkın ortadan kalktığını ve bunların birleşik bir birlik oluşturduğunu gösterir. Huzûrî bilgi, nesnelliğin doğrudan ve basit bir biçimde öznenin ruhunda mevcut olmasıdır.[151]

Buna karşılık, husûlî bilgi, bireysel nesneler ve gerçek nesneler arasında ilişkiler kurarak bu nesneleri ayrı ayrı ele alır.[152] Dışsal ve içsel nesneler arasındaki ilişki, bu tür bilgiyi

[149] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 489.
[150] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 489.
[151] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 489; Zainal Habib, "Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl's Ḥikmat Ishrâqiyah", *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19/2 (2018), 222.
[152] Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

şekillendirir ve her iki nesne arasında maksimum düzeyde bir bağ kurar. Bu ilişki, nesneler arasında doğrusal bir bağ kurmayı gerektirir. Dışsal nesneler olmadan temsil ve betimleme mümkün değildir. Bu dışsal nesneler olmadan bu tür bir bilginin varlığının imkânsız olduğu anlamına gelir. Oysa huzûrî bilgi, dışsal nesnelerin varlığını hesaba katmaz; onun doğruluğu sadece öznenin bilgisiyle ilgilidir. Sühreverdî'ye göre, bir şeyin bilgisi, öznenin nesne ile doğrudan ilişki kurması ve öznenin bunu anlaması ile mümkündür. Bu bilgi türü, öznenin nesneyi doğrudan deneyimleyerek anlamasına dayanır ve bu ilişkide engel veya dışsal bir nesne yoktur. İlişkilerin analizi, bu doğrudan karşılaşmaya ve onun birliğini anlamaya yöneliktir.[153] Başlangıçta basit bir yapı olan bu birlik, zamanla üç ana unsurdan oluşan bir yapıya dönüşebilir: Bilme eylemi, bilen özne ve bilinen nesne. Bu üçlüyü anlamak, öznenin doğrudan bilgisiyle bağlantılıdır ve mutlak bir birliği ifade eder. Sühreverdî'nin kendini bilme anlayışı, öz bilgi edinmenin, bir insanın kendi özünü tanıması ile ilgili olduğunu vurgular. Bu, soyut ışık (mücerred nûr) olarak tanımlanır ve rasyonel ruh, bu ışığı kendisinde taşıyan bir varlık olarak kabul edilir. Aynı zamanda, bu tür bir ruhsal farkındalık, kozmik düzenle fiziksel düzen arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur.[154] Molla Sadrâ'nın görüşü de bilen özne, bilinen nesne ve bilgi arasındaki bu birliğe dayanmaktadır.[155] Bu saf birliği, kavramsal karmaşıklığa girmeden açıklamak mümkündür.

Kendini bilme deneyimi, öznenin özünü görme veya ışık şeklinde bir algı olarak kendini gösterir. Bu ilişki, özne ve nesne arasındaki doğrudan bir bağa dayanır. Müşahade ilkesi, öznenin bir şeyi olduğu gibi bilmesini mümkün kılar ve bu bilgi, öznenin doğrudan farkındalığı ile elde edilir. Bu tür bir bilgi, huzûrî bilgi olarak adlandırılır ve öngörücü bilgi değil, özne ile nesne arasındaki doğrudan ilişkiden kaynaklanır.[156] Huzûrî bilginin yapısı tekildir ve çiftli bir yapıdan kaçınır. Bu bilginin analizinde üç temel unsur yer alır: Varlık, zihinsellik ve bunların etkileşimi. Ancak bu unsurlar dışsal bir nesneye dönüşmez. Huzûrî bilgi, özü itibariyle öznenin doğrudan bilgisidir ve dışsal nesnelerle ilgisi yoktur. Bu bilgi türünün en önemli özelliklerinden biri, doğru ve yanlış arasında bir ikilikten bağımsız olmasıdır. Çünkü huzûrî bilgi, dışsal nesnelerle bir uygunluk ilişkisine dayanmaz. İçsel ve dışsal koşullar arasındaki uygunluk ilişkisi geçerli olmadığında, doğru ve yanlış arasındaki ayrım da geçersiz hale gelir. Bu, doğru ya da yanlış ifade ya da temsillerin, dışsal nesnelerle ilişkilendirilmesinin anlamsız olduğu

[153] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq* (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1990).
[154] Ziai, *Knowledge and Illumination*.
[155] Habib, "Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl's Ḥikmat Ishrâqiyah", 222.
[156] Ziai, *Knowledge and Illumination*.

anlamına gelir. Neticede, huzûrî bilgi, doğruluk ve yanlışlık ikiliğinden bağımsızdır. Bu bilgi türü, kavramsal bilgi ve doğrulama arasındaki ayrımı içermez. Sühreverdî'nin aydınlanma anlayışına göre, huzûrî bilgi öngörücü ve zamanla bağlantılı değildir. Bunun yerine, doğrudan öznenin bilgisiyle elde edilir ve doğrulama ya da kavramsal ayrımlar gerektirmez. Bu tür bir bilgi, sadece varlıkla ilgili bir anlayışı yansıtır ve başka hiçbir kriterle ölçülmez.

1. 2. SÜHREVERDÎ FELSEFESİNDE RUH-BEDEN DÜALİZMİ

Sühreverdî'nin felsefi sistemi, nur metafiziği ekseninde şekillenmiş olup, ruh[157] ve beden arasındaki ilişkiye dair bir anlayış sunmaktadır. Sühreverdî, ruh ve bedenin ontolojik olarak ayrı, ancak birbiriyle etkileşim içinde olan varlıklar olduğunu savunmaktadır. Böylece ruh, saf bir nur olarak bedenden bağımsız, ilahi bir öz taşırken, beden, maddi ve karanlık bir varlık olarak ruhun geçici bir aracı konumundadır. Sühreverdî'nin felsefesinde ruh ve bedenin bu farklı doğaları, varoluşun temelini oluşturan nur ve zulmet arasındaki metafiziksel karşıtlıkla ilişkilendirilmektedir. Sühreverdî'nin düşüncesinde ruhun yetkinliğe yönelen hareketi, bedenden tamamen kopuk bir süreç değildir. Sühreverdî'ye göre, ruhun maddi olmayan yapısı, onun bedenin sınırlamalarından bağımsız olarak var olmasını sağlamaktadır. Ruh, ilahi nurun bir yansıması olarak aydınlık bir öz taşırken, beden, fiziksel dünyanın bir parçası olarak karanlık ve geçici bir mahiyet arz etmektedir. Ruh, bu özelliğiyle ölümsüz ve kendi başına var olan bir cevher olarak tanımlanmaktadır. Beden ise ruhun bu dünyadaki işlevlerini yerine getirmesi için bir araçtır, ancak ruhun varlığının zorunlu bir koşulu değildir. Bu yaklaşım, ruhun varoluşunun, bedenin varlığına bağlı olmadığını ancak bedenin varoluşunun ruhla mümkün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim beden, ruhun idrak ve tecrübe süreçlerinin gerçekleştiği bir sahne olarak anlam kazanır. Bu düşünce doğrultusunda ruh ile beden arasındaki ilişki, varoluşun temelini oluşturan nur ve zulmet arasındaki metafizik karşıtlık

[157] İslam düşüncesinde "nefs" ve "ruh" kavramları arasında belirgin bir ayrım olmasına rağmen, çeviri süreçlerinde bu iki terimin sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığı gözlemlenmektedir. Orijinal metinlerde "nefs" olarak geçen kavramların Türkçeye "ruh" olarak aktarıldığına dair yaygın bir eğilim bulunmaktadır. Bu bağlamda, özellikle Sühreverdî'nin eserlerinin çevirileri ve onun düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda "nefs" kavramının "ruh" olarak karşılandığı dikkat çekmektedir. Ancak Fatma Turğay'ın da vurguladığı üzere, Sühreverdî'nin ontolojisinde "ruh", nefs ile beden arasında bir aracı konumundadır. Bu ara unsurun merkezi beyin olup, sinirler aracılığıyla duyum ve hareket işlevlerini yerine getirdiği ifade edilmektedir (Bkz. Fatma Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 238.). İncelediğim kaynak metinlerde "nefs" kavramının çoğunlukla "ruh" terimiyle örtüştürülerek kullanıldığı görülmektedir. Kavramlar arası sürekliliği ve terminolojik tutarlılığı sağlamak adına, bu çalışmada ben de "nefs"i "ruh" olarak ele alacağım. Bu tercih, hem İslam felsefesi geleneğinde zaman zaman birbirinin yerine kullanılan bu iki kavramın anlam sınırlarını göz önünde bulundurmakta hem de metinlerarası anlam geçişlerini daha tutarlı bir biçimde yansıtmaktadır.

içinde açıklanırken, beden ruhsuz bir varlık olarak kendi başına anlam taşımaz. Ruhun varlığıyla aydınlanan ve değer kazanan bir ontolojik düzleme işaret eder.

Ruh ve beden arasındaki bu ayrım, Sühreverdî'nin insanın manevi yükselişi ve nihai hakikate ulaşması konusundaki görüşlerinin de temelini oluşturmaktadır. Ona göre, ruhun ilahi hakikate yaklaşabilmesi için, bedenin maddi ve nefsani arzularından sıyrılması gerekmektedir. Bu manevi yolculuk sırasında ruh, kendini arındırarak ilahi ışığa daha fazla yakınlaşmakta ve nihayetinde bedenin sınırlamalarından kurtulmuş saf bir nur haline gelmektedir. Bu süreç, insanın kendi öz-bilincine ulaşmasını ve ilahi nura dair doğrudan bir idrak kazanmasını sağlamaktadır.

Sühreverdî'nin ruh-beden düalizmi, metafizik bir teori olmanın ötesinde epistemolojik ve ahlaki bir çerçeve olarak da okunabilir.[158] Ruhun öz-bilinci hem kendi varoluşunu hem de dış dünyayı anlamlandırma sürecinin merkezinde yer alır. Bu bilinç, maddi dünyanın karanlıklarından sıyrılarak hakikate ulaşma yeteneğini ifade eder. Bedenin, ruhun bu yolculuğunda bir araç olarak kullanılması gerektiğini vurgulayan Sühreverdî, bireyin akıl ve sezgi yoluyla ruhun yüce hakikatine ulaşabileceğini belirtir. Onun düşüncesinde ruh, ezelî ve nuranî kökeniyle hakikatin bilgisine doğrudan ulaşma kapasitesine sahip bir cevherdir. Buna karşılık beden, bu nuranî cevherin geçici olarak içinde bulunduğu karanlıklar âlemine ait, yoğunluk kazanmış bir varlık mertebesidir.[159] Ancak Sühreverdî, bedeni mutlak anlamda bir kötülük ya da engel olarak okumaz. Ruhun arınma ve yükseliş sürecinde geçmek zorunda olduğu bir "berzah" yani ara bölge olarak konumlandırır.[160] Bu anlayış, onun eserlerinde sıkça geçen nur ve karanlık metaforlarıyla açıklanır. Ruh nurlar âleminden gelmiştir, fakat beden karanlık âleme ait olup onu geçici olarak kuşatır.[161] Burada bilgi ve arınma, karanlıktan nura çıkma metafiziğiyle ifade edilir. Bu doğrultuda beden, hakikate ulaşma sürecinde bir sınav alanıdır, ruhun kendi nuranî kaynağını yeniden fark edebilmesi, yani huzûrî bilgiye

[158] İslam düşüncesi tarihinde düalist antropolojiye yönelik çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir. Bu bağlamda, Muhammed İkbal *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşâsı* adlı eserinde, insan şahsiyetinin temelini oluşturan şuurun birliği meselesinin klasik İslam düşüncesinde yeterince derinlikli bir biçimde ele alınmadığını vurgular. İkbal'e göre, insanı yalnızca ruh ve maddeden müteşekkil ikili bir varlık olarak tanımlayan düalist yaklaşım, insanın varoluşsal tecrübesini kavramada yetersiz kalmaktadır. Ona göre, insanın içsel tecrübesinde ortaya çıkan varlık birliği ancak tasavvuf düşüncesinde bütüncül bir biçimde anlaşılabilmiştir. Bkz. Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yayınları, 2024), 116. Bu bağlamda, tasavvufun, insanın varlık yapısını anlamadaki derinliği ve bütüncüllüğü ön plana çıkar.

[159] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 100.Bu baskı, Arapça metin ile İngilizce çevirisini karşılıklı sayfalarda birlikte sunmaktadır.

[160] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 104-105.

[161] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 89.

ulaşabilmesi için bedenin arzularına karşı mücadele vermesi gerekir.[162] Bu mücadele akıl, sezgi ve iradeyle yürütülür. Zira hakikat bilgisi varoluşsal bir dönüşümle elde edilir.[163] Sühreverdî'nin ifadesiyle beden, ruhun idrakini başlatan ama hakikatin bilgisine ulaşıldığında geride bırakılması gereken bir vasıtadır.[164] Bu yönüyle beden, nefsin aşağı yönelimlerinin kaynağı olabileceği gibi, uygun disiplinlerle ruhun aydınlığa yükselmesini sağlayan bir eğitim alanı da olabilir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin düalizmi, ruhun hakikate yönelmesindeki ontolojik ve epistemolojik derinliğe işaret eder. Bu yaklaşım, sadece İslâm felsefesi bağlamında dikkate değer değildir. Nitekim modern fenomenolojik bilinç ve öz-farkındalık tartışmaları açısından da öncü nitelikler taşır.[165]

Son tahlilde, Sühreverdî'nin ruh-beden düalizmi, insan varoluşunun yapısını anlamakla kalmaz. Bireyin manevi tekâmülü için de bir rehberlik sunar. Ruh, ilahi nura ulaşma potansiyelini barındırırken, beden bu süreçte bir araç olarak işlev görür. Sühreverdî'nin bu anlayışı, onun felsefesinin merkezinde yer alan nur ve karanlık arasındaki metafiziksel mükemmellik ve eksikliğin bir yansımasıdır ve ruhun ölümsüzlüğü ile bedenin geçiciliği arasındaki ilişkiyi açıklamak için güçlü bir sistem sunar. Sühreverdî'nin nur ontolojisinde karanlık, mutlak bir yokluk değil, nura nispetle bir eksiklik ve kemalden uzaklık hâlidir.[166] Bu bağlamda karanlığın hükmü, varlık hiyerarşisinin alt basamaklarında kalan, bilginin ve ilahî hakikatin ışığından mahrum olan varlık mertebelerine karşılık gelir.[167] Karanlık, epistemolojik düzlemde cehaleti, ontolojik düzlemde ise nurdan uzak oluşu temsil eder. Bedenin arzularına tabi olmak, nefsin aşağı yönelimlerine teslim olmak da bu karanlığın hükmüne girmek anlamına gelir. Ancak bu hüküm mutlak değildir. Ruh, kendi nuranî kökenini yeniden hatırlayarak, akıl ve sezgi yoluyla karanlık tabakalarını aşabilir. Bu anlamda karanlığın hükmü, ruhun potansiyelini gerçekleştirmesini engelleyen geçici bir perdelilik durumudur ve ancak nura yönelen içsel bir yolculukla aşılabilir.[168]

1.2.1. Bilinç ve Kimliğin Sürekliliği Bağlamında Ruhun Bekâsı

Ruh, insana canlılık ve hareket kazandıran, derin bir gizem taşıyan bir kavram olarak tanımlanmaktadır ve günümüzde de düşünürler arasında bu gizemini korumaktadır. Ruh kavramının kökeni, animizme kadar geri götürülebilir. Eski kültürlerde ruhun, hayatı ve

[162] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 101-102.
[163] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, xxvi–xxviii.
[164] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 103.
[165] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, xxii–xxx.
[166] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 88-89.
[167] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 97.
[168] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 101-103.

düşünceyi yöneten bir güç olarak kabul edilmesi, düşünce tarihine ilişkin araştırmalarda sıkça vurgulanmaktadır. Bu çerçevede, eski uygarlıklarda da ruhla ilgili güçlü bir inanışa sahip olunduğu görülmektedir.[169]

Ruh, çeşitli düşünce sistemlerinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Ölüm anında kaybolan hayat ilkesi, düşünceyi yönlendiren bir güç, canlı hayatın dinamizmi ve canlılık ilkesi olarak ifade edilen ruh, Aristoteles'in felsefesinde bedene can veren ilke, bedenin *entelekhia*sı (bedenin formu) olarak tanımlanır. Bunun yanı sıra ruh, cevher olarak bedenden bağımsız, ölümsüz bir varlık ve aklı, düşünceyi, canlı bedeni bir araç olarak kullanan bir özne olarak değerlendirilmiştir.[170] Düşünce tarihinde ruh kavramının iki temel amacı açıklamak için kullanıldığı görülmektedir: Birincisi canlılık ilkesini, ikincisi ise bilinçliliği açıklamaktır.[171] Türkçedeki değerlendirmelerde ise ruh kavramının, daha geniş bir anlam taşıyarak *tin*[172] kavramını da içerdiği ifade edilmektedir.[173] Sühreverdî'nin felsefi düşüncesi, birçok kültür ve felsefi akımın etkisiyle şekillenmiş derin bir düşünce sistemidir. Bu sistem, antik Yunan

---

[169] Göz, "Sühreverdi Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", 477.

[170] Bolay, *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*, 2013; Bedia Akarsu, *Felsefe terimleri sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016).

[171] Ayrıntılı bilgi için bkz. 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 Benevich, "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.

[172]Türkçe akademik literatürde tin kavramı, çoğunlukla Almanca "Geist" kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır ve "ruh" terimiyle karıştırılsa da bundan daha geniş ve sistemli bir anlama sahiptir. Tin, bireyin yalnızca psikolojik ya da biyolojik varlığına değil, aynı zamanda bilinçli, düşünen, anlam kuran ve kültür üreten yönüne işaret eder. Bu çerçevede tin hem bireysel hem kolektif boyutları olan hem de tarihsel gelişim gösteren bir varlık ilkesidir. Bkz. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977). Betül Çotuksöken de Hegel'in felsefesinde Geist'in "tin" olarak çevrilmesinin, onun düşüncesindeki tarihsel, kültürel ve evrensel bilinç boyutunu vurgulamak açısından yerinde olduğunu belirtir. Ona göre tin, yalnızca bireyin iç dünyasını değil, insanın kendisini tarihsel olarak gerçekleştirme sürecini de içerir. Bkz. Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 34-48. Türk düşüncesinde özellikle Cumhuriyet döneminden itibaren "tin" kavramı, batı felsefesiyle kurulan kavramsal ilişkiyi sürdürmek adına, "maneviyat", "kültürel bilinç", "ahlaki öz" gibi karşılıklarla birlikte kullanılmıştır. Ancak kavramın teknik anlamı, özellikle Hegelci sistem içinde tarihsel-kolektif bilinç ve hakikatin açılımı olarak belirginleşir. Bu nedenle, Türkçede ruh ile tin arasında yapılan ayrım önemlidir: ruh daha çok bireysel yaşam gücünü, duygusal ve sezgisel boyutları kapsarken, tin hem birey hem toplum düzeyinde düşünsel, ahlaki ve kültürel gelişim kapasitesini ifade eder. Tin, insanın yalnızca canlı oluşunu değil, anlam kuran ve kendini gerçekleştiren bir varlık oluşunu da dile getirir.

[173] Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013).

felsefesi, Zerdüştlük ve Sufizm gibi çeşitli geleneklerin sentezinden oluşmuştur.[174] Sühreverdî'nin felsefesinin merkezinde yer alan ruh anlayışı hem bireysel hem de evrensel varoluşun temelini oluşturur. Ruh, bu felsefede sadece bireysel bir varlık değil, aynı zamanda ilahi hakikatin bir parçası olarak ele alınır. Onun ruh kavramı, ontolojik, epistemolojik ve manevi boyutlarda ele alındığında tam anlamıyla kavranabilir.

Ontolojik açıdan Sühreverdî'ye göre ruh, maddi bedenden bağımsız, bölünemez ve ilahi nurdan bir tecelli barındıran bir cevherdir.[175] Ruh, fiziksel düzlemin sınırlarından kurtulmuş bir öz olarak, mekân ve zaman kavramlarına tabi değildir. Dolayısıyla beden, ruhun bir aracısı veya bir görünümü olarak ele alınır. Ruh, bedensel ölümden etkilenmeyen bir varlık olduğundan, bu özelliğiyle ilahi hakikate erişim noktasında temel bir unsur haline gelir. Sühreverdî, Descartes'ın "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesini tersine çevirerek şu sonuca ulaşır: "Ben varım, o halde düşünüyorum".[176] Bu çıkarsama, varlığın insanın idrakinden daha önce geldiğini ifade eder. Ruh, ilahi nur ile özdeştirilen bir özellik taşır ve karanlığın şekillendirdiği maddi düzlemden yüksek bir düzlemde yer alır.[177] Ruhun bölünmez yapısı, bireysel ve evrensel hakikat arasındaki bağlantıyı anlamak için kritik bir öneme sahiptir.

Epistemolojik olarak Sühreverdî'nin ruh anlayışı, bilginin kaynaklarına ve edinim yollarına odaklanır. Ona göre bilgi, salt duyusal algıların ötesine geçer ve insanın içsel aydınlanmasıyla gerçek bilgiye ulaşılır.[178] Bu aydınlanma, bireyin kendi ruhunun derinliklerine inmesi ve ilahi nur ile ittisaliyle mümkün olur. Bilginin bu biçimdeki kazanımı sezgisel ve de doğrudan bir idraki ifade eder.[179] Sühreverdî, bilginin iki temel kategorisini doğrudan idrak ve dolaylı idrak olarak tanımlar. Doğrudan idrak, insanın kendi varlığını ve ilahi hakikati aracısız olarak anlamasını ifade eder. Dolaylı idrak ise mantıksal çıkarımlara ve dış dünyanın

---

[174] Sühreverdî'nin felsefî sistemi, Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu mirasın İslam düşüncesindeki yorumlarıyla birlikte Zerdüştî ışık sembolizmi ve tasavvufî tecrübe anlayışının bir sentezi olarak değerlendirilir. Bu sentez içerisinde özellikle idrak teorisi, Peripatetik gelenekteki akıl ve bilgi teorisinin yeniden yorumlanmasıyla şekillenmiş; Sühreverdî'nin geliştirdiği huzûrî bilgi anlayışıyla birlikte bilginin temsilden ziyade varoluşsal bir hazır bulunuş ilişkisi olarak kavranmasına zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle İşrâkî gelenek, idrakin ontolojik temellerini vurgulayan bir bilgi teorisi ortaya koymuştur. Bkz. Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*(Atlanta: Scholars Press, 1990); John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritage of the Greeks* (Albany: SUNY Press, 2000); Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997).

[175] Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (Princeton: Princeton University Press, 1960).

[176] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Harvard: Harvard University Press, 1964).

[177] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1981).

[178] Anna-Teresa Tymieniecka, *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm* (Dordrecht: Springer Netherland, 2006).

[179] Salahaddin Khalilov, "Al-Suhrawardi's Doctrine and Phenomenology", *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka (Springer Netherlands, 2006), 263-276.

algılanmasına dayanır.[180] Sühreverdî'nin ruh anlayışı, insanın manevi yolculuğuna rehberlik eden hiyerarşik bir yapı önerir. Ruh, farklı seviyelerde ele alınır ve her bir seviye bireyin ilahi hakikate yakınlaşma düzeyini temsil eder: *Hayvani Ruh*: Bu seviyede ruh, duyusal arzuların ve fiziksel düzlemin etkisi altındadır. Hayvani ruh, bireyin düşük seviyedeki arzularını kontrol eder ve manevi aydınlanmadan uzaktır.[181] *Akli Ruh*: Bireyin akıl ve mantık yoluyla hakikate yaklaştığı bu seviyede, rasyonel düşünce baskındır. Ancak akli ruh, hakikatin tam idrakini sağlayamaz, sezgisel idrak bu seviyede eksiktir.[182] *İlahi Ruh:* Bu en yüce seviyedeki ruh, ilahi nura tam anlamıyla ulaşır ve hakikatin doğrudan idrakini mümkün kılar. İlahi ruh, bireyin manevi olarak tamamlanmasını ve varlığının ilahi hakikatle bütünleşmesini ifade eder.[183]

Bu yaklaşıma göre insanın ontolojik yönü, maddî ya da psikolojik boyutlarıyla sınırlı bir varlık anlayışıyla açıklanamaz. Nitekim, insan, ilahî hakikate yönelme ve onunla bütünleşme potansiyeline sahip çok katmanlı bir varlıktır. "İlahi ruh"un en yüce mertebede hakikati doğrudan idrak edebilmesi, insanın varlık yapısında düşünsel ya da duyusal olmanın yanı sıra metafiziksel bir idrak ve yükseliş kapasitesinin bulunduğunu gösterir. Böylelikle insan, karanlıktan nura, maddeden manaya, temsilden huzûrî idrake doğru ilerleyebilecek şekilde yaratılmıştır. Ontolojik öz itibariyle insan, kendi içsel nurunu keşfederek ilahî olana yönelmekle yükümlüdür. İlahi ruhun bireyde tecellisi, onun manevî tekâmülünün tamamlanması ve varlığının hakikatle bütünleşmesi anlamına gelir. Bu yönüyle insan, varlığa anlam kazandıran, aşkın hakikati kendi nefsinde temellendirme kabiliyetine sahip metafiziksel bir cevherdir. Bu hiyerarşi, insanın fiziksel ve manevi varlığı arasında köprü kurarak, bireyin kendi potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirmesini sağlar. Sühreverdî'ye göre her bireyin ruhu benzersizdir ve bu bireysellik, insanın kendi varlığını sorgulaması yoluyla ortaya çıkar.[184] Birey, kendi benliğini idrak ederek hem kendi özünü hem de ilahi hakikati anlamaya yakınlaşır. Ancak bireysel ruh, evrensel bir hakikatin parçasıdır ve bu nedenle bireysellik, evrensellikle birleşir. Sühreverdî, bireysel ruhun ilahi hakikatle bağlantı kurması gerektiğini vurgular. Bu bağlantı, bireyin hem dış dünyayı hem de kendi iç dünyasını sorgulamasını gerektirir.[185] Bu sorgulama süreci, bireyin ruhsal yolculuğunda merkezî bir rol oynar ve hakikate ulaşmasının temelini oluşturur. Sühreverdî'nin nefs teorisi ve nur metafiziği, felsefesinin temel omurgasını

[180] Nasr, *Three Muslim Sages*.
[181] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*.
[182] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.
[183] Khalilov, "Al-Suhrawardi's Doctrine and Phenomenology".
[184] Nasr, *Three Muslim Sages*.
[185] Tymieniecka, *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*.

oluşturan derinlikli bir düşünce sistemini ortaya koymaktadır. O, nefsin kendini bilme sürecini fenomenolojik bir çerçevede ele alarak, bilginin sezgisel doğasına vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, sezgisel bilgi, nefsin doğrudan içsel farkındalık yoluyla kendi özsel kimliğini idrak etmesini ifade eder. Sühreverdî, bu çözümleme aracılığıyla nefsin nuranî mahiyetini temellendirmekte ve onun madde ötesi bir gerçekliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

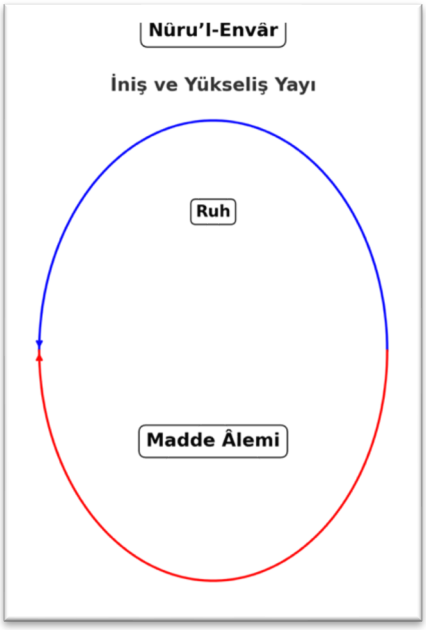
Bu doğrultuda, ruh, canlı ve kendi kendine yeten bir cevher olup maddeden ve mekândan bağımsız bir varoluşa sahiptir. Kendi kendine yeten bir varlık, ontolojik olarak varoluşunu kendisinden alan ve tüm diğer varlıkların ondan türediği bir metafizik ilkedir:

> "لا اله الا الله هو القيوم" (La İlahe İllallah, Huve'l-Kayyum) ve "الله هو القيوم الم" (Allah, El-Kayyum'dur). "Kendi kendine yeterli", bir şeyin kendi başına var olduğu ve diğer tüm şeylerin onun aracılığıyla var olduğu anlamına gelir. Bu da Zorunlu Varlık'tır.[186]

Ruh, nihai olarak Zorunlu Varlık'a ulaşma potansiyeline sahiptir. Ancak bu sürecin gerçekleşebilmesi için, ruhun maddi ve duyusal hazlardan uzaklaşarak kendisini ilahi bilgiye adaması ve manevi latifelerini güçlendirmesi gerekmektedir. Bu arınma süreci, ruhun içsel olarak ilahi bir ışığın tecellisini müşahede etmesine olanak tanır ve bu tecelli neticesinde ruh, ilahi nura dönüşme eğilimi gösterir. Başka bir ifadeyle, ruh aydınlanma sürecini tamamladığında, varlık artık salt nur olarak idrak edilir. Böylece karanlık ortadan kalkar ve sürekli bir aydınlanma hali gerçekleşir. Sühreverdî'nin felsefi sistemi incelendiğinde, onun psikolojiyi metafiziğin temel bir unsuru olarak ele aldığı görülmektedir. Bu çerçevede, nur metafiziği, ontolojik düzeni açıklarken insan ruhunu temel bir referans noktası olarak alır. Bu nedenle Sühreverdî, varlık teorisini "Nurlar Nuru" (Nûru'l-Envâr) ve kâhir nurlar kavramları üzerinden temellendirirken, ruhun ontolojik statüsünü bu sistem içerisinde konumlandırır. Böylelikle, psikolojik ve metafizik boyutlar birbirine içkin bir yapı arz eder ve Sühreverdî'nin epistemolojisi de bu varlık düzeni içerisinde anlam kazanır.[187] Sühreverdî, düşünce sistemini ruhun öz-bilgisine dayandırarak, onun nuranî mahiyetine ulaşmasını sağlar. Bu süreçte, ruh, kendi varoluşsal hakikatini idrak ederek maddi boyutu aşar ve nihayetinde Nûru'l-Envâr'a ulaşır. Böylece, tüm varlıkların ontolojik temelinin nur olduğunu keşfeder ve bu keşif, Sühreverdî'nin nur metafiziğinin temelini oluşturur. Bu metafizik sistem, ruhun varlık içindeki konumunu belirlerken aynı zamanda onun aşkın bir gerçeklik ile kurduğu ilişkiyi de ortaya

[186] Shihab al-Din Yahya Suhrawardi - Henry Corbin, *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques.* (Paris: Fayard, 1976), 30.
[187] Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak*, 240-241.

koyar. Ontolojik sürecin bir aşaması olarak, yükseliş yayı tamamlandıktan sonra, iniş yayı yeniden başlar. Bu dönüş hareketi, Nurlar Nuru'ndan ruha doğru bir tecelli sürecini ifade eder. Böylece, Sühreverdî'nin varlık ve bilgi sisteminde, ruhun yeri ve işlevi, ilahi nur hiyerarşisi içinde açıklığa kavuşur.[188]



Şekil 1: Sühreverdî'nin nurlar ontolojisinde bu mertebeler, varlığın Nûru'l-Envâr'dan aşağı doğru tecellisini ifade eden kavs-i nüzûl ile yeniden yetkinleşerek kaynağına yönelişini ifade eden kavs-i urûc çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Sühreverdî'nin *Heyâkil'un-Nûr* eserindeki perspektifine göre, ruh, bireyin kendi öz varlığının farkındalığı ile doğrudan ilişkilidir. Ruh ve beden arasında ontolojik bir ayrım bulunmakla birlikte, bu iki unsur birbiriyle bağlantılıdır ancak mahiyetleri itibarıyla farklıdır. Sühreverdî, ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu ve bedenin yok olmasıyla birlikte ruhun varlığını sürdürdüğünü ifade eder. Ruh, dış dünyayı idrak etmeyi sağlayan dokunma, tat alma, koku alma, işitme ve görme duyularının yanı sıra; hiss-i müşterek, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza gibi iç idrak yetilerine de sahiptir. Öz-bilgi (self-knowledge) kavramı, bilinç düzeyleri arasındaki iki yönlü ayrımı içerir ve bu ayrım, akıl yetisinin temel bileşenleri olarak değerlendirilir.[189]

Sühreverdî, varlık ve bilgiyi açıklarken ruhun kendini bilme sürecinden hareket eder. Bu yaklaşım, nurun özdeşliğini ve onun pekiştirilmesini temellendirmek için bir çıkış noktası

[188] S. Yazdan Panah, *Illuminationist Philosophy: Interpretation, Commentary and Criticism of Suhrawardi's Philosophical System.* (Qom: Publication of Hozeh and University, 2014), 2/84.
[189] Sühreverdî, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 34.

sunar. Sühreverdî'nin nur metafiziği bağlamında, nur ve zulmet arasındaki ontolojik ayrım belirginleşir, nur, özsel olarak kendini açığa çıkaran ve aynı zamanda diğer şeyleri de görünür kılan bir ilkedir. Buna karşılık, maddi varlıklar ise karanlık olarak değerlendirilir ve ancak ışık sayesinde bilinebilir hale gelir.[190] Sühreverdî'ye göre, nur kendiliğinden tezahür ettiği ve başkalarını da tezahür ettirdiği için, aslında tezahürün bizzat kendisidir. Tezahür, içinde yokluk, mesafe veya yabancılaşmanın bulunmadığı, sürekli bir varoluş biçimini ifade eder. Bu düşünce çizgisi doğrultusunda, Sühreverdî'nin felsefi sistemi içerisinde psikoloji, klasik anlamdaki ruh teorisinden farklı bir çerçeve kazanır ve doğrudan öz-bilgi ve öz-bilinç temeline dayanır. Ona göre, varlık, her türlü bilişin odak noktasıdır ve bu bilişin gerçekleşmesi ancak sezgi yoluyla mümkün olabilir.[191] İnsan bilinci, kendi varoluşunu idrak ettiği noktada, kendisini "ben" olarak tanımlar ve bu bilincin dışında kalan her şey ona yabancı hale gelir. Başka bir deyişle, insanın temel önemi, onun varoluşu ve bu varoluşun tezahür edebilme kapasitesinde yatar. Varlık ya da tezahür, Sühreverdî'nin terminolojisinde, saf "ben" ve salt benlik olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda, Sühreverdî'nin saf "ben" kavramı ile varoluşçu filozofların "ben varım" ya da "var olan ben" anlayışları arasında kavramsal bir paralellik bulunmaktadır. Ancak Sühreverdî'nin yaklaşımı, varoluşun mahiyetini nur metafiziği ile temellendirirken, varoluşçu filozoflar daha çok bireyin ontolojik ve fenomenolojik deneyimine odaklanmaktadır.[192] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta bilginin aklî çıkarımlarla birlikte manevi pratikler, mistik tecrübe ve ruhsal arınma yoluyla da elde edilebileceğini vurgular. Ona göre, ruhun yüksek mertebesi, Allah tarafından arındırılmış nefs anlamına gelen *en-nefsü'l-kâmile* durumudur. Bu mertebeye ulaşan birey, *insân-ı kâmil* (kâmil insan), hakiki insan ve evrenin bir mikrokozmosu olarak tanımlanır. İnsan ruhu, ruhani disiplinler ve manevi egzersizler olmaksızın aşkın âleme ulaşamaz ya da İlahi nurları (envâr-ı ilâhiyye) idrak edemez.[193] Sühreverdî, teorik düzlemde bilgi sunmakla kalmayıp, uygulamaya yönelik yöntemler de geliştirmiştir. Ona göre, nurlar ruhani kazanımlar elde edebilmek için işlevsel bir araç olarak kullanılabilir.[194] Her nur, kendi kaynağına ya da kökenine dönmeyi arzular. Düşük dereceli nurlar (*envâr-ı ednâ*), kendi varoluşlarını mümkün kılan yüksek dereceli nura (Nûru'l-Envâr) yönelme eğilimindedir. Bu yönelim, ontolojik eksikliklerinin telafisi ve asli kaynağa dönüş arzusu olarak yorumlanır.

---

[190] Panah, *Illuminationist Philosophy: Interpretation, Commentary and Criticism of Suhrawardi's Philosophical System.*, 2/17-18.

[191] Ebrahimi Dinani, *Ray of Thought and Intuition,* (Tehran: Hekmat Publication, 2004), 26-27.

[192] Dinani, *Ray of Thought and Intuition,* 26-27.

[193] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 226.

[194] Ridhatullah Assya'bani - Ghulam Falach, "The Philosophy of Illumination: Esotericism in Shihāb ad-Dīn Suhrawardī's Sufism", *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23/1 (10 Ağustos 2022).

Sühreverdî'nin felsefi sisteminde, sezgisel bilgi (gnosis), merkezi bir rol oynar. Bu yöntem, bireyin hakiki akla (Cibrîlî akıl) veya doğrudan ilahi ışığın kaynağı olan Tanrı'ya ulaşmasını mümkün kılan temel bir epistemolojik ve varoluşsal süreçtir. Ancak bu seviyeye ulaşmak, sıkı bir manevi disiplin gerektirmektedir. Zühd ve ruhsal arınma pratikleri, bireyin yüksek bilgiye erişiminde belirleyici bir rol oynar.[195] Sühreverdî'nin düşüncesinde, insan varoluşunun geliştirici unsuru olarak ruh, aklın düzenleyici ve yönlendirici işlevini vurgular. Akıl, bireylerin yaşamın hem olumlu hem de olumsuz yönlerini değerlendirmesine imkân tanır ve nihayetinde onları erdemli bir yaşama yönlendirir. Bu noktada, İbn Sînâ'nın akıl teorisi ile Sühreverdî'nin metafiziksel nur doktrini arasında belirli paralellikler bulunur. İbn Sînâ'ya göre, aklın geliştirilmesi, bireye iyi ile kötüyü ayırt etme yetisi kazandırır. Onu erdemli bir hayata yöneltir. İnsan, aklî nefs (nefs-i nâtıka) sayesinde ruhun mükemmelliğine ulaşabilir. Bu da ahlaki ve entelektüel açıdan yapıcı davranışlarla sonuçlanır. Erdemli eylemlerin gerçekleşmesi ve insanın mükemmeliyete ulaşması, teorik aklın geliştirilmesi ve hikmetin peşinden koşulması ile mümkündür. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın *Risâle fî İsbâti'n-Nübüvve* adlı eserinde ortaya koyduğu nur anlayışıyla belirli paralellikler taşımaktadır. İbn Sînâ'ya göre insan nefsi, duyusal ve hayalî tasavvurlar üzerinde düşünerek akledilir bilginin kazanılması için uygun bir yetkinlik düzeyine ulaşır, ancak tümel suretlerin nefiste fiilen gerçekleşmesi, faal akıldan gelen feyiz sayesinde mümkün olur. Bu bağlamda nur, nefsin bilgiye erişimini sağlayan epistemolojik bir ilke olarak işlev görmekte ve insan aklının bilkuvve durumdan bilfiil duruma geçişinde belirleyici bir rol üstlenmektedir. Nefs-i nâtıka bu süreç sayesinde akledilir hakikatleri kavrama imkânı kazanırken, peygamberlerde söz konusu yetkinlik en üst düzeyde ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede hem İbn Sînâ'da hem de Sühreverdî'de nur, bireyin hakikate yönelişini mümkün kılan ve nefsin yetkinleşme sürecinde merkezi bir işlev üstlenen metafizik ve epistemolojik bir ilke olarak değerlendirilmektedir.[196]

Böylelikle, Sühreverdî'nin nur metafiziği, bilginin kavramsal akıl yürütme ile birlikte sezgisel *gnosis,* manevi pratikler ve mistik deneyim yoluyla da elde edilebileceğini savunan bir epistemolojik ve ontolojik çerçeve sunar. O, ruhun arınma sürecini, bireyin hakiki varlığını idrak etme ve Nûru'l-Envâr'a erişme süreci olarak ele alırken, bu düşünceyi aklın yönlendirici rolüyle destekler. Nitekim, İbn Sînâ'nın akılcı nefs teorisi ile Sühreverdî'nin işrakî nur doktrini arasında belirli bir tamamlayıcılık söz konusudur. İkisi de insan varoluşunu, ruhun kemale ulaşma süreci çerçevesinde değerlendirir. Ancak Sühreverdî, sezgisel ve aşkın bilgiye ulaşmayı

[195] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 226.

[196] Peter Heath - Avicenna, *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ): with a translation of the Book of the Prophet Muhammad's ascent to heaven* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992).

merkeze alırken, İbn Sînâ daha çok rasyonel aklın geliştirici rolünü vurgular. Neticede, Sühreverdî'nin nur metafiziği, yalnızca bir ontoloji veya epistemoloji sunmaz. Bireyin ahlaki ve varoluşsal yönelimini belirleyen bir içsel dönüşüm sürecine işaret eder. Bu dönüşüm, ruhun nihai olarak kendi kaynağına, yani Nûru'l-Envâr'a ulaşmasını sağlayan ontolojik bir yükseliş ve bütünleşme sürecidir.[197]

1.2.2. Nefsin Beden Karşısındaki Sürekliliği ve Fanilik İlkesi

Sühreverdî'nin *Heyâkilu'n-Nûr* eserindeki perspektife göre, ruh bireyin öz varlığını ve gerçekliğini idrak etmesiyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim, ruh ve beden arasında varoluşsal bir bağ bulunsa da niteliksel olarak farklı ontolojik kategorilere aittirler. Beden, maddi ve geçici bir varlık olarak zaman içinde yok olmaya mahkûmken, ruh bu fanilikten etkilenmeyen bağımsız ve sürekli bir cevherdir.[198] Sühreverdî'nin nur metafiziğinde, ruh, nuranî bir mahiyete sahip olup doğrudan idrak edilebilen bir gerçeklik olarak ele alınır. Bireyin kendini bilme süreci, ruhun kendi nuranî doğasını keşfetmesiyle anlam kazanır. Bu öz-bilgi, ruhun İlahi Nur'a olan ontolojik yakınlığını da içerir. Dolayısıyla, ruh yalnızca maddi âlemdeki bir bilinç unsuru değil, aynı zamanda aşkın bir bilgi kaynağı ve varoluşun temelini teşkil eden bir cevherdir.[199]

Sühreverdî'nin bu yaklaşımı, ruhun bedene bağımlı olmayan, bağımsız ve sürekli bir varlık olduğu görüşünü güçlendirmektedir. Ruh, yalnızca fiziksel duyular aracılığıyla bilgi edinmez. Doğrudan sezgi ve içsel tefekkür yoluyla hakikati idrak edebilir. Bu düşünce, onun nur metafiziğiyle yakından ilişkilidir. Çünkü ışık nasıl ki kendini ve başkasını aydınlatan bir mahiyete sahipse, ruh da kendi varlığını ve varoluşun özünü kavrayabilen bir yapıya sahiptir. Böylece Sühreverdî, ruhun bilişsel işlevlerini yalnızca duyusal ve aklî süreçlerle sınırlamayıp, sezgi ve mistik idraki de içeren daha kapsamlı bir bilgi sistemine dayandırır. Bu bağlamda, ruh, fiziksel varlık ile aşkın hakikat arasında aracılık eden bir unsur olarak görülmekte ve bireyin gerçekliğe ulaşma sürecinde önemli bir rol üstlenmektedir.[200]

Daha önceki felsefi tartışmalarda ruh, bedene bağımlı bir varlık olarak değerlendirilmiş ve dolayısıyla mümkün varlık kategorisinde ele alınmıştır. Ancak Sühreverdî'nin ontolojik

---

[197] Sühreverdî, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 34-37.

[198] Sühreverdî, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 34-37.

[199] Ahmed Raihan, *The Symbol of Light as Sapiential Signifier in Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq and Ghazālī's Mishkāt al-Anwār* (George Washington University, Master's Thesis, 2016); Hossein Ziai, "Suhrawardī on Knowledge and the Experience of Light", *he Experience of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, ed. Matthew T. Kapstein (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 25-44.

[200] Muhammad Taufik vd., "Examining Ibn Sīnā's and Suhrawardī's Notion of the Soul: Reflections on Their Philosophical Contributions in the Modern Context", *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24/1 (01 Mayıs 2023), 75.

yaklaşımı, bu bakış açısını aşarak ruhun varoluşsal bağımsızlığını vurgulamaktadır. Ona göre, ruh bedene bağımlı değildir; varlık nedeni beden olamaz. Çünkü maddi ve fanî olan bir varlık, kendisinden daha üstün, soyut ve sürekli bir cevheri ortaya çıkaramaz. Bu nedenle, ruhun varlık sebebi, zorunlu bir varlık olmak zorundadır. Eğer ruh, yalnızca başka bir mümkün varlık tarafından belirlenmiş olsaydı, nedenler zinciri sonsuza kadar uzanır ve bu durum teselsül problemine yol açardı. Ancak teselsülün mümkün olmaması, ruhun nihai belirleyicisinin zorunlu bir varlık olması gerektiğini göstermektedir. Sühreverdî'nin nur metafiziği bağlamında bu, ruhun kaynağının Nurlar Nuru (Nûrü'l-Envâr), yani Tanrı olduğu anlamına gelir. Böylece, ruhun varlığı ve sürekliliği, zorunlu bir ilkeye dayanarak açıklanır ve onun varoluşsal özerkliği temellendirilmiş olur.[201]

Sühreverdî'ye göre, cismanî varlıklar; suret ve maddeden oluşan, duyularla algılanabilen mevcudatlar, hakikatin idrakine doğrudan ulaşma kudretinden yoksundur. Zira madde, zulmet (karanlık) mahiyetindedir ve nurun yani bilginin ve varlığın tecellisine perde olur. Bu yüzden, cismanî varlıkların kemale ulaşabilmeleri ancak nurlar hiyerarşisinde yukarı doğru bir yönelim, yani aşkın bir tecellîye mazhar olma süreciyle mümkündür. Bu süreçte, Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd), varlıkların ontolojik tamamlayıcısı olarak da tecelli eder. O, her bir varlığı bilgisiyle kuşatır, her mertebedeki varlığı ona uygun kemâl ile şekillendirir. Cismanî varlıklar, kendi suretlerinin ötesine geçip nuranî hakikatlere yönelme istidadı kazandıkça, Zorunlu Varlık'ın kemâl tecellisine mazhar olurlar. Bu tecellî, onların asli nurî cevherlerine dönüşünü ve böylece karanlıktan aydınlığa, maddeden manâya geçişini mümkün kılar. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, kemâlin kaynağı olarak, varlıklar arasında yükselme, arınma ve nihayetinde nurlanma sürecini de mümkün kılar. Cismanî olanın aşkın olana yönelimi, işrâkî felsefede bir tür metafizik aşk ilişkisi olarak anlam bulur. Nitekim her eksik varlık, zatında barındırdığı nura meyletmekte ve bu nur sayesinde aslı olan mutlak kemâle doğru çekilmektedir.[202]

Ruhun Zorunlu Varlık'ı bilmesi ve O'na yönelmesi, ruhun maddi varlıktan bağımsız olmasına bağlıdır. Maddi âlemde bulunan bir varlık, doğası gereği sınırlı ve geçicidir. Dolayısıyla aşkın ve ezelî olanı kavrama kapasitesine sahip olamaz. Ruh, ancak maddi dünyanın sınırlarından sıyrıldığında, hakikati idrak edebilir ve Zorunlu Varlık ile epistemolojik bir bağ kurabilir. Bu bağ, Sühreverdî'nin nur metafiziğinde bilginin doğasını açıklayan temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda, ruhun hakikate ulaşma süreci, onun nuranî doğasının farkına

[201] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 87.
[202] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 87.

vararak, aşkın olana yönelmesiyle mümkündür. Böylece, ruhun ontolojik ve bilişsel bağımsızlığı temellendirilmiş olur ve varlık düzeni içindeki yeri anlam kazanır.[203]

1.2.3. Sühreverdî'de Nefs-Beden İlişkisi: Psikolojiden Hareketle Ontolojik ve Metafizik Bir Analiz

Sühreverdî'nin felsefi sistemi detaylı bir şekilde analiz edildiğinde, onun düşünce yapısında psikolojinin bireysel-zihinsel süreçlerle sınırlı kalmadığı açıkça görülmektedir. Aynı şekilde metafiziksel ilkelerin ve varlık anlayışının temellendirilmesinde merkezi bir rol oynadığı ortadadır. Nitekim, psikolojinin, bilginin ve varlığın mahiyetine dair temel soruların ele alınmasında metafiziğin başlangıç noktası olarak işlev gördüğü söylenebilir.[204] Bu nedenle, Sühreverdî'nin nur sistemi, "Nurlar Nuru", nuru'l mücerred ve kahir nurlar gibi kavramları açıklarken, bu kavramların ontolojik ve epistemolojik temellerini ruh anlayışı çerçevesinde ele alır ve tartışmalarını ruhun metafiziksel mahiyetine dayandırır.

Sühreverdî, düşünsel sistemini ruhun öz-bilgisine dayandırarak, onun nuranî kimliğini temellendirir. Bu nuranî kimlik, ruhun bireysel varoluşunun ötesine geçerek en yüksek metafiziksel hakikat olan "Nurlar Nuru"na ulaşmasını mümkün kılar. Bu süreçte, tüm varlıkların özünde nur olduğu bilgisine erişerek nur metafiziğini inşa eder. Sühreverdî'nin kurduğu bu metafizik sistem, varlığın mahiyetini açıklamakla birlikte ruhun ontolojik konumunu da belirler. Bu süreç, dikey olarak yükselmesinin tamamlanmasını takiben dikey olarak inişe başlaması ve "Nurlar Nuru"ndan ruha geri dönüşle tamamlanır. Böylece, ruhun bu sistem içindeki yerini ve işlevini açık bir biçimde ortaya koyar.[205] (Bkz. Şekil 1)

Nur, İşrâkî (sudûr) felsefenin bir sembolü ve ana unsurudur. Nur sembolizmi, varoluşu, formu ve maddeyi belirleyen bir unsur olarak kullanılır. Aynı zamanda birincil ve ikincil aklî

---

[203] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 87.

[204] Sühreverdî'nin işrâkî felsefesi dikkatle incelendiğinde, onun ruh anlayışının yalnızca bireysel-psikolojik bir mesele olmadığı, bilâkis metafiziksel bir zemine oturduğu görülür. Bu sistemde ruh, zâtı itibariyle nur olarak tanımlanır; yani kendiliğinden var olan, başka bir şeye dayanma ihtiyacı duymadan hem kendisini hem de başkasını aydınlatan bir varlıktır. Böylece ruh, cismanî veya maddî bir cevher değil, nur metafiziği içinde konumlandırılmış bağımsız bir ontolojik gerçekliktir. Sühreverdî, bu varlık temelli ruh anlayışını yalnızca teorik bir önerme olarak bırakmaz; huzûrî bilgi anlayışı çerçevesinde bireyin kendi benliğini doğrudan, aracısız olarak bilmesini, ruhun beden dışı ve sabit doğasının açık bir göstergesi olarak sunar. Kişinin ağrıyı veya sevinci hissettiği anda, bu hissin "ben" tarafından aracısız olarak idrak edilmesi, ruhun varlık kazandığı alanın doğrudan şuhûd (müşâhede) düzlemi olduğunu gösterir. Ayrıca bireyin zamanla bedeninde meydana gelen değişikliklere rağmen "ben" hissinin sabit kalması, ruhun bedenle özdeş olmadığını kanıtlayan önemli bir başka unsurdur. Tüm bu yönleriyle Sühreverdî, ruhun varlığını sezgiye dayalı bir bilgi ile temellendirirken aynı zamanda onun metafizik bir gerçeklik olduğunu ortaya koyar; böylece psikolojik deneyim, onun sisteminde metafiziğin çıkış noktası hâline gelir. Bkz. Suhrawardi, *Philosophy of İllumination*, s.100.

[205] Panah, *Illuminationist Philosophy: Interpretation, Commentary and Criticism of Suhrawardi's Philosophical System.*, 2/84.

varlıkları, aklı, ruhu, maddeyi, bireyleri ve mistik deneyimin yoğunluk seviyelerini belirlemek için de kullanılır.[206] Sühreverdî'nin felsefesinde nur temel bir kavram olup varlığın ve bilginin asli kaynağını teşkil eder. O, ışığı fiziksel bir fenomen olarak görmenin yanında, ontolojik ve epistemolojik boyutları olan bir metafiziksel hakikat olarak da ele alır. Bu çerçevede, nur metafiziğini oluştururken şu temel görüşleri öne sürer:

1.*Görünürlük Kavramı:*

Sühreverdî'ye göre nur, görünürlük kavramıyla birebir örtüşen temel bir ilkedir. Varlığın ve bilginin asli kaynağıdır. Ona göre, görünürlük nurun ayrılmaz bir niteliği olup, bu özellik nurun özünden bağımsız düşünülemez. Başka bir deyişle, nur, varlığı gereği kendiliğinden aşikâr olandır ve hiçbir koşulda görünürlükten yoksun olamaz. Bu durum, onun metafiziksel bir zorunluluğudur. Ancak Sühreverdî'nin burada ortaya koyduğu görünürlük zihinsel ve kavramsal bir hakikattir. İnsan bilinci kendini tanıma sürecinde ve dış dünyayı idrak etme aşamasında bu görünürlük ilkesiyle bağlantılıdır. Öz-bilincin oluşumu, varlıkların idrak edilmesi ve hakikatin anlaşılması, nurun bu açıklık ve görünürlük niteliği sayesinde mümkündür. Bu doğrultuda, Sühreverdî'nin nur metafiziği, epistemolojiyle de doğrudan ilişkilidir. Çünkü insanın bilgiye ulaşma süreci, nurun açığa çıkmasıyla, yani aydınlanma ve idrak süreciyle gerçekleşir. Böylece, nurun ve görünürlüğün metafiziksel önemi fiziksel dünyayla sınırlı kalmaz. Bilginin doğasını da açıklayan temel bir ilkeye dönüşmektedir.[207]

2.Varlık Mertebeleri Bağlamında Nurun Ontolojik Sınıflandırılması

Arız Nur: Kendiliğinden var olmayan, başka bir şey üzerine dayanan ve dolayısıyla bağımsız bir ışık kaynağı olmayan nur türüdür. Bir cismin yansıttığı ışık buna örnek gösterilebilir.[208]

Nuru'l Mücerred: Zatî varoluşa sahip, başka bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın var olan nurdur. Fiziksel dünyaya bağlı olmayan, kendine yeterli ve bağımsız bir nur kaynağıdır. Bu nur türü, ruhani varlıklarla ilişkilendirilir ve doğrudan metafiziksel bir hakikati temsil eder.[209]

Nuru'l Envar*:* Hem maddî olmayan hem de zihinsel idrake doğrudan açık olan bu nur, en yüksek ontolojik mertebede konumlanır. Sühreverdî'nin işrâkî metafiziğinde bu tür ışık, varoluşun en saf, en yoğun ve en aydınlık biçimini temsil eder. O, duyusal aracılara ihtiyaç duymaz. Zihinsel soyutlamaya muhtaçtır. Zira kendiliğinden açık ve hakikatin bizzat kendisidir.[210]

---

[206] Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997), 321; Habib, "Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl's Ḥikmat Ishrâqiyah".

[207] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 90.

[208] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 91.

[209] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 91.

[210] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 92.

3.Nurun Metafiziksel Temellendirilmesi ve Ontolojik Konumu

Nur, "kendi kendine açık" ve "başkalarını açık kılan"[211] bir hakikat olarak tanımlanır. Bu tanım, nurun varlığının mahiyetinde kendini ve de başkasını görünür kılma kudretine sahip olduğunu gösterir. Böylece nur, varlığın en temel ilkesi ve evrensel bir gerçeklik olarak ele alınır. Duyusal nur, yani fiziksel ışık, Sühreverdî tarafından "arızî nur" olarak adlandırılır. Bu tür nur, her zaman başka bir şeye bağlı olarak varlık kazanır. Buna karşılık, maddi olmayan veya saf nur ise, kendinde var olan, başka bir şeye muhtaç olmayan, özü itibarıyla apaçık ve zâhir olan bir gerçekliktir.[212]

Sühreverdî'nin nur merkezli metafizik sistemi, evrenin varlık yapısını iki asli ilkeye dayandırır: Nur (ışık) ve zulmet (karanlık). Bu çerçevede nur, yalnızca fiziksel bir olgu değil; bilakis, kendinde var olan (kaim bi-nefsihî), başka varlıkların varlık kazanmasına neden olan aşkın bir ilkedir. Varlığın kaynağı, taşıyıcısı ve aydınlatıcısı olan nur, Sühreverdî'nin işrâkî ontolojisinde bilgiye ve varlığa temel teşkil eder. Zulmet ise ontolojik olarak bir varlık alanı değildir. Nurun yokluğu ya da nurla tanımlanamayan, eksiklik ve uzaklıkla karakterize edilen bir mertebedir. Bu nedenle işrâkî kozmolojide, karanlık asli değil, tali ve izafî bir gerçekliktir. Işığın hâkimiyeti, varlık düzeninin hiyerarşik yapısında kendini gösterir. Zira her şey nurla var olur, nurla bilinir ve nurla kemale erer. Sühreverdî, bu metafizik ilkeleri yalnızca iki zıt kutup şeklinde bırakmaz. Bilakis, nurun da kendi içinde derecelere ayrıldığını savunarak, aşkın ve aşkın olmayan nurlar arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, işrâkî metafiziğin kozmik düzenini anlamada temel teşkil eder ve nur hiyerarşisinin çok katmanlı yapısını açığa çıkarır.

Dikey Galip Nur: Sühreverdî'nin işrâkî metafiziğinde en yüksek ontolojik düzleme karşılık gelir ve doğrudan metafiziksel hakikatin tecelligâhı olarak kabul edilir. Bu nur ne bir sebebe dayanır ne de başka bir varlıktan türetilmiştir. Nitekim, varlık hiyerarşisinin zirvesinde yer alarak tüm diğer nurların kaynağını oluşturur. Zâtî nuriyetle muttasıf olan bu aşkın nur, Sühreverdî tarafından Nûrü'l-Envâr (Nurların Nuru) şeklinde tanımlanır ve bütün varlık düzenini aydınlatan ilk ilke olarak metafiziksel düzenin temel taşıdır. Bu nurun ontolojik üstünlüğü kendi başına var olmasıyla ve yanı sıra diğer tüm varlıkların varlığını mümkün kılmasıyla kendini gösterir.[213]

Yatay Galip Nur*:* Sühreverdî'nin nur merkezli ontolojisinde, varlık hiyerarşisinin daha alt mertebelerinde yer alan ancak hâlâ nuriyet niteliğini koruyan bir varlık türüdür. Bu tür nurlar,

[211] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 100.
[212] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 101.
[213] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 101.

dikey ontolojik tecelliden farklı olarak, aynı mertebe içerisindeki diğer varlıklar üzerinde hâkimiyet kurar ve varoluşsal düzenin yatay düzleminde bir tür işlevsel düzenlilik sağlar.[214]

Yatay Galip Nurlar, metafizik gerçekliğe bağlılıklarını korumakla birlikte, fiziksel âleme daha yakın bir ontolojik statüye sahiptirler. Bunlar, kendilerinden daha alt derecedeki nurlar ve zulmânî varlıklar üzerinde etkili olup, ontik aracı konumundadırlar. Bu yönüyle onlar hem aşkın kaynağın ışığını taşır hem de bu ışığı aşağı mertebelere ileterek varlıklar arasında bir sürekliliğe sebep olur.

4.Zulmetin Ontolojik Statüsü ve Gerçeklik İlişkisi

Sühreverdî'ye göre karanlık (zulmet), hakiki bir varlık değil, ışığın (nûr) yokluğuyla tanımlanan izafî bir mevcudiyettir. Bu bağlamda zulmet, kendi başına bir varlık taşımaktan ziyade, nurun tecellî etmediği ya da eksik tecellî ettiği yerlerde ortaya çıkan bir ontolojik gölgedir. İşrâkî metafizikte karanlık iki farklı biçimde ele alınır:

Cevher-i Ğasık (Karanlık cevher)*:* Sühreverdî'nin nur merkezli metafiziğinde karanlık unsurun ontolojik düzlemdeki özel bir türünü ifade eder. Bu varlık, klasik anlamda fiziksel bir mekânda yer alan cismanî bir unsur değil; yer kaplamayan ve yönelime tabi olmayan bir karanlık cevherdir. Dolayısıyla onun varlığı, duyusal algının ötesinde; metafizik bir düzlemde anlam kazanır.[215] Sühreverdî'ye göre söz konusu karanlık varlık, maddî bir cisimle özdeşleştirilemeyeceği gibi mutlak yokluk olarak da değerlendirilemez. Aksine bu varlık, nurdan mahrumiyet derecesine göre belirlenen ve metafizik hiyerarşi içerisinde kendine özgü bir ontolojik konuma sahip bulunan bir cevher türünü ifade etmektedir. Varlık mertebeleri içerisinde en düşük düzeyde yer almasına rağmen, varoluşsal düzenin içinde işlevsel bir yere sahiptir. Bu tür karanlık, ışığın ulaşmadığı, nurun tecellî etmediği alanlarda var olur ve çoğu zaman hareket ve şekil gibi niteliklerden yoksun olarak tasavvur edilir. Cevher-i Ğasık ontolojik bir yoksunluğu ve de varlık düzeninde nurun karşıtı olarak yapılandırılmış izafî bir gerçekliği temsil eder. Sühreverdî'nin sisteminde bu tür bir cevher, saf zulmetin teorik bir ifadesi olarak, metafizik kozmosun sınır bölgelerini tanımlar.

Sühreverdî'nin işrâk felsefesinde karanlık cevher (cevher-i ğasık) kavramı, nur-merkezli bir ontoloji içinde paradoksal bir unsur olarak belirir. Çünkü onun sistemi, varlığı nurla özdeşleştirirken, bu nurun ulaşamadığı alanlarda yer kaplamayan, yönelimi olmayan ve şekilsiz bir karanlık cevherin bulunduğunu iddia eder. Ancak bu tür bir varlık tasarımı ontolojik ve epistemolojik düzlemde çeşitli sorunlara yol açar. Ontolojik olarak, karanlık cevherin ne

[214] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 101.
[215] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 102.

tamamen yokluk ne de klasik anlamda maddî bir varlık olmaması, onu metafiziksel olarak belirsiz bir pozisyona yerleştirir. Varlığın ışıkla tanımlandığı bir sistemde nurdan yoksun bir cevherden söz etmek, varlık-yokluk kategorileri arasındaki sınırların muğlaklaşmasına neden olur. Epistemolojik düzlemde ise, doğrudan sezgi (huzûrî bilgi) yoluyla bilginin edinildiği bir felsefi sistemde, nurdan tümüyle yoksun olan bu varlığın nasıl bilinebildiği açıklanmaz. Çünkü bilme, Sühreverdî'de nura maruz kalmayla mümkündür. Ayrıca, karanlık cevherin işlevi sistem içinde açık biçimde temellendirilmediğinden, onun metaforik veya alegorik bir unsur olarak mı yoksa gerçek bir varlık mertebesi olarak mı düşünüldüğü de belirsiz kalır. Tüm bu nedenlerle, Sühreverdî'nin karanlık cevher anlayışı, işrâkî sistemin bütünlüğü içinde felsefî açıdan zayıf ve muğlak bir halka olarak değerlendirilmeye açıktır.

Heyet-i Zulmaniyye (Karanlık Form)*:* Başka bir şeyin biçimi olarak var olan ve ışığın yokluğu sonucunda ortaya çıkan karanlık. Bu tür karanlık, varlıkların biçimsel yapılarıyla ilişkilidir ve ışığın azaldığı ya da tamamen yok olduğu alanlarda kendini gösterir.[216]

Sühreverdî'nin nur metafiziğinde, varlıkların biçimsel ve görünüşsel yönlerinin nurdan yoksun kalması sonucu ortaya çıkan izafî karanlık kategorisini ifade eder. Bu tür karanlık, başka bir şeyin üzerine sinmiş, onun biçimsel yapısı içinde ortaya çıkan ve ışığın baskın eksikliğiyle belirginleşen bir durumdur. Ontolojik açıdan değerlendirildiğinde, *Hey'et-i Zulmâniyye*, varlıkların şekil ve suretlerinde ışığın azalması ya da tamamen yok olmasıyla meydana gelen bir karanlık tecellîsidir. Bu form, asli bir varlık taşımaz. Nurun ulaşmadığı yahut eksik tecellî ettiği alanlarda, formsal bir karanlık olarak belirir. Böylelikle o, varlığın kendi nurî cevherinden uzaklaştığı bir biçimsel sınırlılığı simgeler.

Sühreverdî'ye göre bu tür zulmânî formlar, özellikle cismanî varlıklarda gözlemlenen ve onların hareket, şekil ve sınır gibi niteliklerinde tezahür eden karanlık gölgelenmelerdir. Her ne kadar bu formlar varlıkların ontolojik bütünlüğü içinde yer alsa da hakikate yaklaşmak bakımından nurdan uzak oldukları için, kemal mertebesine ulaşma potansiyelleri sınırlıdır.

Sühreverdî'nin nur hiyerarşisine dayalı metafizik sisteminde "berzah", nuranî ve karanlık varlık mertebeleri arasında yer alan ara bir varlık düzeyini ifade eder. Ontolojik anlamda berzah, ne tam anlamıyla nur (varlık) ne de mutlak karanlık (yokluk) olup, ruhun cismanî âlemle ilişkilenme biçimini mümkün kılan latif bir cevhersel yapıdır. Bu yapı, özellikle insan ruhunun bedene bağlanmadan önceki ve sonraki hâllerini açıklamakta işlevseldir. Sühreverdî'ye göre ruh, zatı itibarıyla nurdur ve bu nur, karanlık bedene ancak berzahî bir aracı

[216] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 102.

vasıtasıyla tesir eder. Çünkü nur doğrudan karanlıkla birleşemez.[217] Berzah bu yönüyle ontolojik bir geçiş alanı ve de epistemolojik bir idrak eşiğidir. Ruhun hakikate yönelişinde bedenin bir engel değil, belirli bir arınma süreci için araç olarak kullanılabilmesi de bu berzahî yapı sayesinde mümkün olur. Aynı zamanda Sühreverdî, melekler, hayalî suretler ve rüyalar gibi maddî olmayan ama tamamen soyut da olmayan bazı varlık kategorilerini de "berzahî varlıklar" olarak tanımlar.[218] Bu bağlamda berzah, ruhun tekâmül sürecinde, duyusal ile aklî olan arasında kurulan bir idrak merhalesi olarak işlev görür. Dolayısıyla berzah kozmolojik ve psikolojik bir kavram olarak, Sühreverdî'nin nur metafiziği içinde geçişi ve ayrımı mümkün kılan ontolojik bir eşik işlevi görür.

Sühreverdî'nin felsefi sistemi, varlık ve bilginin temelini nur kavramı üzerine inşa eden, ontolojik ve epistemolojik bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, işrâk felsefesi, nur merkezli ve varlık odaklı bir sistem olarak tanımlanabilir. Burada nur, öz-bilinç ve kendini kanıtlama sürecinin temel ilkesi olarak kabul edilir. Sühreverdî'nin metafiziği, varlığın mahiyetini ışık metaforu üzerinden açıklarken, bilgi ve idrak sürecini de bu kavram çerçevesinde ele alır. Dolayısıyla, onun düşünce sistemi nur teorisi, bilinç teorisi ve işrâk teorisi olarak nitelendirilebilir.[219] Sühreverdî'nin felsefesinde zulmet, merkezi bir unsur olmaktan ziyade, ışığın yokluğu veya eksikliği olarak tanımlanır ve dolayısıyla marjinal bir konuma sahiptir. Temel felsefi ilkeleri bilgi ve varlık etrafında şekillenen bu sistem, aydınlanma bilgisinin yalnızca teorik bilgiyle sınırlı kalmadığını, manevi deneyim, çilecilik (zühd) ve içsel dönüşüm süreçleri yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunur. Aydınlanmış filozof, bu bilginin yansımasını kendinde taşıyan kişi olarak görülür. Bu çerçevede, işrâk felsefesi, zihni ve ruhu ilahi nura açan varoluşsal bir dönüşüm sürecidir. Sühreverdî'nin bakış açısına göre ruh ya da rabbanî nur, İlahi Nurların bir tecellisi olup, saf bir varlık ve maddi olmayan manevi bir özdür. Ruh, entelektüel kavrayışı mümkün kılan ve ilahi hakikati idrak etmeye muktedir bir varlıktır. Bu çerçevede, ruh, ilahi ışıkla olan ilişkisi doğrultusunda kemale erer. İlahi nurdan ne kadar çok pay alırsa, o kadar yetkinleşir. İşrâk felsefesi, varlığın ve bilginin dereceli bir yapı içerisinde düzenlendiği bir sistem önerir. Bu sistemde:

[217] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 104.
[218] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 205-210.
[219] Hossein Falsafi, "The Suspended Man Self-awareness in Ibn Sina and Suhrawardi" 14/31 (2020), 76.

i. Nura yakınlık ve uzaklık, varlığın mükemmelliğini ya da eksikliğini belirleyen temel ölçütlerdir.

ii. İlahi nura yaklaşan varlıklar, daha yüksek bir kemal seviyesine erişirken; ondan uzaklaşanlar, eksikliğe ve karanlığa yönelir.

iii. Nur hem epistemolojik hem de ontolojik bir ilke olarak, varlıklar arasındaki hiyerarşiyi belirler.

Bu çerçevede, Nûru'l-Envâr, tüm varlıkların nihai kaynağıdır ve ona yaklaşmak, varlığın en üstün derecesine ulaşmak anlamına gelir. İnsan, bu ilahi nur kaynağına ne kadar yaklaşırsa, bilgi ve varoluş düzeyinde o kadar yetkinleşir. Ondan uzaklaştıkça ise kusurluluk ve eksiklik hâkim olur. Sühreverdî, yalnızca soyut felsefi kavramlar geliştirmekle kalmamıştır. Manevi aydınlanmaya ulaşmayı sağlayacak yöntemler de ortaya koymuştur. Onun düşüncesinde, bilgiye ulaşmanın en yüksek biçimi, sezgisel marifet olarak tanımlanan doğrudan idrak yoluyla gerçekleşir. Bu bilgi türü, rasyonel akıl yürütmeden ziyade içsel tecrübe, manevi sezgi ve ilahi ışıkla kurulan doğrudan bağ yoluyla elde edilir. Bu sezgisel bilgiye ulaşabilmek için zühd, manevi gayret ve sürekli bir içsel disiplin gereklidir. Sühreverdî'ye göre her nur, kendi kaynağına yönelme eğilimindedir. Dolayısıyla, yaratılmış olan varlıklar (daha düşük ışık), kendilerini yaratan ilahi kaynağa (daha yüksek nur) ulaşmayı arzular. Bu bağlamda, insanın metafiziksel yolculuğu, ilahi ışığa ulaşmayı amaçlayan bir yükseliş hareketi olarak yorumlanır. Nitekim, Sühreverdî'nin işrâk felsefesi, varoluşsal bir dönüşüm süreci sunan mistik ve epistemolojik bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu sistemde nur bilginin ve varlığın temel ilkesi olarak görülmekte, insanın kemale erişimi ise manevi arınma ve ilahi ışıkla bütünleşme süreci olarak tanımlanmaktadır.

1.2.4. Ruh ve Öz-Bilinç Anlayışı: Nur Metafiziğinde Ruhun Konumu

Sühreverdî'nin felsefesinde, varlık ve idrak özdeş kabul edilir. Meşşâî filozofların kullandığı felsefi ve mantıksal terimleri farklı bir anlayışla yorumlayan Sühreverdî, özellikle "varlık" kavramına bir içerik kazandırmıştır. Meşşâî felsefede varlık, zihinsel bir kavram olarak ele alınırken, Sühreverdî bu kavramı iki farklı anlamda değerlendirir: Birincisi, Meşşâîler tarafından kullanılan ve yalnızca zihinsel olan entelektüel anlam; ikincisi ise öz-bilinç ve işrâk anlamıdır. Sühreverdi'ye göre, varlık öz-bilinç ile eşdeğerdir ve bu da işrâk ile eş değerdir. Ona göre, gerçek bilgi akıl ve duyu organlarıyla değil, Tanrı'dan gelen bir nur ve iç aydınlanmaya

dayanan sezgiyle elde edilir. Bu yaklaşım, Sühreverdî'nin işrâk adını verdiği nur metafiziğinin temelini oluşturur.[220]

Sühreverdî'nin ruh anlayışında, insanın hakikate ulaşabilmesi, ruhun maddi ve nefsani etkilerden arınmasıyla mümkündür. Ruh, duyuların etkisinden kurtulabildiğinde yücelir. Ancak nefsani ve maddi meşguliyetlere yöneldiğinde, tekrar düşük bir seviyeye iner. Bu durum, ruhun maddi dünyanın karanlığı içinde gerçekleri görememesiyle açıklanır. Sühreverdî'ye göre, ruh, riyazet ve içsel arınma yoluyla ulvi aleme, yani idealar ve akıllar dünyasına olan arzusunu yeniden keşfeder. Mükaşefe, bu yolculukta bireye rehberlik eder ve hakikate ulaşmanın yollarını, karşılaşılacak zorlukları öğretir. Ruhun bu yolculuğunda, doğal bulanıklıklardan kurtulmak, şehvet ve hırs gibi engelleri kontrol altına almak veya tamamen terk etmek gereklidir. Bu arınma ve farkındalık süreci, insanın içsel gücü ve manevi eğitimiyle desteklenir. Yolculuk boyunca tutkular terk edilir, ölümün yakınlığı ve hayatın geçiciliği idrak edilir. Sühreverdî, bu manevi yükselişi, keşf yoluyla kazanılan bir bilgi ve farkındalık süreci olarak tanımlar.[221]

İşrâk felsefesini anlamak, insanın iç bilinci ve insan varoluşunun yorumlanmasına dayanır. Aslında, psikoloji ve öz-bilgi, bu felsefeyi anlamanın temel ve hayati unsurlarıdır. İşrakî bakış açısının en önemli kısmı, Sühreverdî'nin eserlerinde ruh konusuna ayrılan bölümdür. Sühreverdî, unsurlar, mizaçlar ve bunların karışımları hakkında konuştuğunda, söylemi Meşşâî filozoflar ile paralellik gösterir. Ancak ruhun dünyasına girdiğinde ve konuyu başka bir perspektifle ele aldığında, temel görüş ayrılığı bu noktada ortaya çıkar.[222]

Meşşâî filozoflar psikolojiyi *naturalia* (doğa bilimleri) kapsamında bir bölüm olarak ele almış ve genellikle ruhun güçlerini ve faaliyetlerini açıklamaya odaklanmıştır. Oysa Sühreverdî, psikolojiyi teolojik tartışmalara yaklaştırır. Onun ele aldığı konu ruhun güçleri değil, ruhun bedenin zindanından ve maddi dünyanın karanlığından kurtuluşunun nasıl mümkün olduğudur. Sühreverdî'nin psikolojisi, teorik bir tartışmanın sonucu değildir. Bu yaklaşım, yalnızca riyazet ve nefs-i emmarenin kötülüğünü kontrol etmek yoluyla mümkün olan bir içsel bakış ve öz-bilinç sonucudur. İşte bu noktada, Meşşâî felsefe ile İşrakî felsefe arasındaki temel fark açıkça belirgin hale gelir. İşrakî psikolojinin, pratik felsefe ve ahlaki-

[220] Seyed Mehdi Seyed Saadati, "Şehabeddin Sühreverdi'nin Aşkın Hakikati Eserinde Güzellik Kavramı", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (26 Aralık 2022), 284-298; Beyza Nur Çavuş, "Şihâbüddîn Es-Sühreverdî'de Husûlî Ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (30 Eylül 2022), 951-972; Göz, "Sühreverdi Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi"; Eyüp Bekiryazıcı, "Burhan'dan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de İşrâkî Bilgi", *EKEV Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 99-114; Veysi Abdulaziz, "Sühreverdî'nin İdrak Düşüncesi", *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 19/2 (2024), 193-209.

[221] Büşra Çoşanay, "Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi", *Mavi Atlas* 6/2 (2018), 110.

[222] Sajad Sadatizadeh vd., "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light" 24/79-91 (2017), 81.

mistik ilkelerin uygulanmasıyla elde edilen içsel bir vizyon ve deneyimden kaynaklandığını net bir şekilde ortaya çıkar.[223] Bununla birlikte, Sühreverdî'nin yaklaşımı, İbn Sînâ'nın psikoloji anlayışıyla tam anlamıyla kopuş niteliğinde değildir. Aksine, onun düşünceleri, İbn Sînâ'nın felsefî mirasını sezgisel ve mistik bir derinlik kazandırarak sürdürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen farklara rağmen, Sühreverdî'nin psikolojik görüşleri, İbn Sînâ düşüncesinin eleştirel bir devamı olarak okunmalıdır. Her iki düşünür arasındaki ilişki, bir karşıtlıktan ziyade, metafiziksel boyutları derinleştiren bir devamlılık olarak değerlendirilmelidir.[224]

Sühreverdî, ruh bilimini analiz ederek, ruhun öz-bilgisini fenomenolojik bir yöntemle ele almış, ruhun algısal kimliğini vurgulamış ve bu bilginin sezgisel doğasını kanıtlamıştır. Bu sayede, kendi tezi olan ruhun aydınlık kimliğini (ışık özü) ortaya koymuştur. Sühreverdî, ruhun ve tüm maddi olmayan varlıkların nuranî bir yapıya sahip olduğunu savunur. Ona göre, ruh gibi maddi olmayan ve bağımsız her varlığın tüm gerçekliği, bir nur kimliğinden oluşur. Maddi olmayan varlıklar, varoluşları tamamen nurdan oluşan basit varlıklardır. Buna karşılık, maddi dünya, maddi olmayan özden yoksundur ve maddi nesnelerin kimliği bütünüyle karanlıkla özdeştir. Böylelikle, Sühreverdî tüm varoluşu, nur ve zulmet yapısındaki varoluş türlerine göre açıklar. Maddi ve maddi olmayan dünyaların bu sistematik ayrımı, onun felsefesinin temelini oluşturur.[225]

Sühreverdî'ye göre herkes kendi ruhunu ve özünü bilir ve hiç kimse kendisinden habersiz değildir. Bu bilgi, kavram ya da temsil yoluyla elde edilmez. Sühreverdî şu şekilde aktarır: "Kendi öz-bilincim (enaʾiyya), özümün bir formunun ya da temsilinin algısıdır. Bu, 'ben' kavramıyla aynı şeydir."[226] Sühreverdi'ye göre, insan kendini bulduğunda ve kendisine "ben" diye atıfta bulunduğunda, "ben" dışında kalan her şey yabancı olarak kabul edilir. "Ben"e yabancı olan her şey zorunlu olarak "o" ya da "şey" olarak adlandırılır. Bu nedenle, "ben"

[223] Sadatizadeh vd., "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light", 81.

[224] Sühreverdî'nin metninde İbn Sînâ'dan "şeyhim" ifadesiyle söz etmesi, onun Meşşâî geleneğe yalnızca eleştirel bir mesafe almakla kalmayıp aynı zamanda bu geleneği felsefî gelişiminin temel bir bileşeni olarak kabul ettiğini ortaya koyar. İbn Sînâ'ya ait bazı fikirleri eleştirirken dahi, onun yöntemsel katkılarını ve teorik derinliğini yok saymaz; aksine, birçok meselede onu temel bir referans noktası olarak kabul eder. Bununla birlikte, Sühreverdî'nin amacı, İbn Sînâ'yı tümüyle reddetmek değil, onun sistemini metafiziksel sezgi, işrâk ve nûrî tecrübe temelli bir yaklaşımla aşmaktır. Bu yönüyle Sühreverdî, bir anlamda Meşşâî geleneğin içinden doğmuş ancak onu dönüştürerek daha içkin ve sezgisel bir metafizik tasavvura evrilmiştir. Dolayısıyla onun İbn Sînâ'ya yönelik bu saygılı ama eleştirel tavrı, felsefi devamlılık ile epistemik kırılma arasında kurduğu yaratıcı dengenin bir göstergesidir. "Şeyhim" ifadesi için bkz. Shahab al-Din Suhrawardi, *Al-Masharic wa al-Muṭarahāt*, ed. Maqsud Mohammadi - Ashraf Alipour (Beirut – Baghdad: : Manshurat al-Jamal / Al-Kamel Verlag, 2011), 445.

[225] Sadatizadeh vd., "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light", 81.

[226] Sadatizadeh vd., "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light", 82.

zamirinin referansı, diğer zamirlerin referansından farklıdır. Tüm zamirlerde bir tür yokluk ve ayrılık varken, "ben" zamirinin referansında, referansın gerçekliğini oluşturan bir hakikatin varlığı açıktır. Bu zamir, varlığı ve öz-bilinci gösterir ve ruhun epistemolojisinin temelini oluşturur.[227] Sühreverdî, ruhun beden ya da fiziksel bir şey olmadığını, bu nedenle ona duyusal olarak atıfta bulunulamayacağını belirtir. Çünkü duyusal olarak atıfta bulunulabilen her şeyin bir miktarı ve yönü vardır ve bu özellikleri nedeniyle maddi olur. Ancak ruh bu özelliklere sahip olmadığından, maddi değil, maddi olmayan bir varlık olmalıdır. Sühreverdî, "Ruh ne beden ne de bedende bulunur. Çünkü eğer bedende olsaydı, bedenin zayıflaması ve çökmesiyle birlikte ruhun da zayıflaması ve çökmesi gerekirdi. Oysa durum böyle değildir" der.[228]

Bu nedenle, maddi olmayan her şey nurdur ve nur kimliğine sahip olduğu için kendini algılayabilir. Ancak maddi olan şeyler karanlık ve karanlıkla özdeştir. Onların kimliği sadece karanlıktır. Akli ruh ise hiçbir şekilde kendinden uzak olmayan, kimliği bilgi, algı ve nurdan müteşekkil bir varlıktır. Bu nedenle, karanlık ve maddi şeylerle, bileşim, yer, zaman, yön, konum ve duyusal algı gibi maddilik şüpheleriyle kirlenmiş değildir. Buna karşılık, kendisini bulamayan, kendiliğinden bir görünürlüğe ve sezgisel bir öz-bilinçliliğe sahip olmayan şeyler, belirsiz özlerden, maddi ve karanlık varlıklardan oluşur. Sonuç olarak, kendiliğinden aşikâr olan ve kendiliğinden görünürlüğe sahip olan bir varlık, maddilikle kirlenmiş olamaz, bu sebeple akli ruh tam olarak böyle bir varlıktır.[229]

Sühreverdî, ruhun diğer güçleri ve türleri arasında özellikle akli ruha özel bir önem atfeder. Çünkü akli ruh, yüksek seviyelere yükselme ve ilahi bilgiyi elde etme kapasitesine sahiptir. Sühreverdi'ye göre, "akli ruh", ne beden ne de duyusal olan, ancak maddi olmayan, ruhsal, bölünemez, bedeni yöneten ve entelektüel kavramları algılayan bir Nurlar Nurudur.[230] Bir şeyi bildiğimizde, onun zihnimizde, dışarıda bir benzerine sahip olan bir temsilinin oluştuğunu, aksi takdirde bilmenin mümkün olmadığını ifade eder. Bu bilginin gerçekleştiği yerin, maddi olmayan ve miktara sahip olmayan akli ruh olduğunu belirtir.[231] Sühreverdi'ye göre, ruhun manevi yolculuğu, maddi meşguliyetlerden uzak durmak ve manevi erdemlere geri dönmekle mümkündür. Akli ruhu, fiziksel işlerle meşgul olmaması ve bu nedenle hakikatinden uzaklaşmaması gereken ilahi bir cevher olarak görür. Ruh, manevi erdemlerle güçlenir; bu da az uyumak, fiziksel güce aşırı dikkat etmekten kaçınmak gibi yöntemlerle sağlanır. Bu durumda

[227] Sadatizadeh vd., "The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light", 83.
[228] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 367-368.
[229] Beheshti, *Illuminationist Education Philosophy,* 1/80.
[230] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 368.
[231] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 85-87.

ruh, kutsallık dünyasına ulaşır ve bu sayede bilgiye erişir.[232] Sühreverdî, bazı eserlerinde akli ruhu "ilahi bir ışık", bedeni ise "Berzah" olarak tanımlamıştır. İlahi ışık (akli ruh), Berzah (beden) üzerinde etkili değildir.[233] Sühreverdî, ruhun canlı olduğunu ve bu canlılığın, varoluşun tüm yapısının bağlı olduğu, kendine yeten ve yaşayan bir varlığa işaret ettiğini savunur. Ruhun canlı olmasının anlamı, kendi varlığını sürdürebilmesi için bağlı olduğu bir varlık olan zorunlu varlıkta son bulması gerektiğine götürür. Ruh mümkün bir varlıktır ve bir belirleyiciye ihtiyaç duyar. Ancak ruhun belirleyicisi beden olamaz. Çünkü beden, daha üstün bir varlığın varlığını sağlayamaz. Eğer ruhun belirleyicisi zorunlu bir varlık ise, bu iddia kanıtlanmış olur. Ancak belirleyici de mümkün bir varlık ise, bu durumda zorunlu bir varlıkta sonlanması gerektiği açıktır. Nitekim sebeplerin sonsuza kadar geriye gitmesi (teselsül) mümkün değildir.[234] Bu nedenle insan ruhunun maddi olmayan ve mümkün bir varlık olduğu, başka bir deyişle bedenin varoluşuyla var olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla insanın maddi olmayan ruhu, varlığa gelmesi için bir belirleyiciye ve bir nedene ihtiyaç duyar. Ruhun nedeni beden olamaz. Beden, maddi olmayan ruhtan daha aşağı düzeyde bir varlıktır ve daha üstün olanı meydana getiremez. Ruhun nedeni ve belirleyicisi maddi olmayan bir şeydir; eğer bu, zorunlu bir varlık ise iddia kanıtlanır. Eğer mümkün bir varlık ise yine zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir. Sebeplerin sonsuz geriye gitmesi imkansızdır.[235]

Sühreverdî, "bedenden kurtuluş" deneyiminde, bedeninden sıyrılarak kendi özüne yöneldiğinde, kendi varlığını müşahede ettiğini belirtir. Kendi varlığıyla baş başa kaldığında, kimliğini ve mevcudiyetini idrak etmiş; bu durumun, cevherin tanımıyla ilişkili olan ve bedene bağlı olmayan bir niteliğe sahip olduğunu gözlemlemiştir. Bedenle olan bu bağlantıları, ruh için yapılan tanımlamalara benzetmiş. Ancak bu bağlantıları kendi hakikatinin dışında değerlendirmiştir. Cevher olmanın, cevhersizlikten başka bir anlamı olup olmadığını sorgulamış. Fakat kendi öz varlığını keşfetmiş ve ondan yoksun olmadığını fark etmiştir. Bu farkındalık, varlığın aynı özelliğiyle anlaşılmıştır. Dolayısıyla, eğer benliğin özünü bilmede fark veya varlıktan başka bir özellik olsaydı, bunu aynı anda idrak etmesi gerekirdi. Zira hiçbir şey, kişinin kendisinden daha yakın değildir. Özünü detaylı olarak incelediğinde, varlık ve idrakten başka bir unsur görmediğini belirtmiştir.[236]

---

[232] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 107-108.

[233] Shihab al-Din Yahya Suhrawardi, *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques.*, ed. Henry Corbin (Paris: Fayard, 1976), 204.

[234] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 108.

[235] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 108-110.

[236] Falsafi, "The Suspended Man Self-awareness in Ibn Sina and Suhrawardi", 76.

Sühreverdî'nin "bedenden kurtuluş" deneyiminde ulaştığı öz, saf bilinçtir ve bu tecrübe sırasında ne cinsiyet ne de türsel farklılıklar mevcuttur. Bu çerçevede, Sühreverdî iki varsayımsal soruya yanıt vererek belirsizlikleri ortadan kaldırır. İlk soru, bu deneyimde farkında olunmayan bir türsel ayrımın mevcut olup olmadığıdır. Sühreverdî'nin yanıtı şöyledir: *"Eğer özümde farkında olmadığım bir türsel ayrım varsa, böyle bir ayrımın varlığı imkânsızdır. Çünkü özüm bana aşikârdır ve farkında olmadığım hiçbir şey özümün parçası olamaz."*[237] Sühreverdî, "Eğer 'ben' kavramını anlarsanız, bu bilinmeyen ona bir şey eklemez. Dolayısıyla kendiliğinden benim dışımdadır" diyerek bu durumu açıklama çalışır.[238]

Sühreverdî'nin "bedenden kurtuluş" olarak tanımladığı tecrübe, onun benlik, varlık ve cevher anlayışının merkezinde yer alır. Bu deneyim, bireyin maddi bedenden ve ona ait işlevlerden tamamen sıyrılarak kendi öz varlığıyla baş başa kaldığı, hiçbir dışsal unsurun aracılığına ihtiyaç duymaksızın doğrudan bir idrake ulaştığı hâlidir. Sühreverdî bu hâlde ne maddeye ne de bedenin yönetimine dair bir iz bulur. Kendi varlığının bizzat farkında olur. Bu farkındalık, bedene bağlı olmayan, kendi başına var olan bir cevherin deneyimlenmesi olarak yorumlanır. Ancak bu cevher, varlık ve idrakin özdeşleştiği, saf bilinç hâlinde bir mevcudiyettir. Sühreverdî, benliğin bu tecrübesinde herhangi bir türsel ya da cinsiyetle ilgili farklılığın da bulunmadığını özellikle vurgular. Zira benliğin özü, kendisine en yakın olan şeydir ve eğer onun içinde bilinmeyen bir fark mevcut olsaydı, bu fark zorunlu olarak idrak edilecekti. Ona göre, "ben" kavramı, kendi başına tamamlanmış, dolaysız bir hakikattir. Bu bağlamda Sühreverdî, benliğin özüne dair bilgiyi, sezgisel bir açıklıkla temellendirirken; varlık ve idraki, birbirinden ayrılmaz iki yön olarak, aynı hakikatin iki yüzü biçiminde sunar. Bu yaklaşım, metafizik farklılıkları aşan bir öz anlayışını ve bilinç felsefesi açısından dikkate değer bir benlik tasavvurunu gözler önüne serer.

Sühreverdî'nin felsefi sisteminde açıkça görülür ki, psikoloji metafiziğin kaynağıdır. Bu nedenle, Nur hiyerarşisi, Nurlar Nuru, kahir ve müdebbir nurlar gibi kavramları açıklarken tartışmalarını ruh temelinde yürütür. Sühreverdî, düşüncesini ruhun öz-bilgisi üzerine kurar ve bu öz-bilgi aracılığıyla ruhun işrakî kimliğini keşfeder. Bu kimlik sayesinde, ruhun ötesine yükselir ve Nurlar Nuruna (Zorunlu Aşkınlık) ulaşır. Bu süreçte, tüm varlıkların kimliğinin aslında nur olduğunu fark eder. Böylelikle, nur metafiziğini inşa eder ve bu metafizik üzerinden ruhun sistemdeki yerini de belirler.

[237] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 116.
[238] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 116-117.

1.3. İLMİ HUZÛRÎ: ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK BİR İNCELEME

1.3.1. Huzûrî ve Husûlî Bilgi Teorisi: Ontolojik Temelleri ve Epistemolojik Ayrımlar

Bilginin doğasına dair yapılan felsefi analizlerde, özellikle İşrâk felsefesinde belirginleşen ontolojik yönelimli bilgi anlayışı, doğrudan varoluşsal temasta kök saldığı bir paradigma önermektedir. Bu bağlamda, İşrakî epistemoloji iki tür bilgi formu arasında köklü bir ayrım yapar: Huzûrî bilgi ve husûlî bilgi. Düalist bir ontolojik çerçevede öznel-özsel nesne ile nesnel-arızi nesne arasında yapılan ayrım, bilgi alanında da iki farklı bilgi tarzını doğurur. Huzûrî bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki dolaysız, temsil dışı ve içkin birliğe dayanırken, husûlî bilgi, zihinsel bir temsille dışsal bir nesne arasında kurulan uygunluk ilişkisine bağlıdır.[239]

Sühreverdî, insanın bir nesneyi herhangi bir suret veya temsil aracılığına ihtiyaç duymadan doğrudan bilmesini huzûrî bilgi olarak isimlendirmiştir. İslam düşüncesinde yazılmış klasik mantık eserlerinde tanımlanan bilgi, aslında bilginin özel bir türü olan husûlî bilgidir. Bazı düşünürlere göre, husûlî bilgiyi tam anlamıyla tanımlamak mümkün değildir. Diğer bazı düşünürler ise husûlî bilgiyi, bir şeyin suretinin zihinde belirmesi veya oluşması olarak tarif eder. Sühreverdî ise husûlî bilgiyi şu şekilde açıklar: "Formel bilgi (el-ilmü's-sûriyyu), bir şeyi idrak eden kişide o şeye ilişkin bir suretin meydana gelmesi ve bu suretin işaret ettiği gerçeklikle uyuşmasıdır (mutâbakat)."[240]

Husûlî bilgiye ulaşabilmek için, bireyin bir nesneyi zihninde temsil edebilmesi gerekir. Eğer öznenin zihninde bu nesneye dair bir suret oluşmamışsa ya nesne gerçekte mevcut değildir ya da özne henüz onu idrak etmemiştir. Dolayısıyla, bir özne bir nesneyi bilmek istiyorsa, zihninde onun bir suretine sahip olmalıdır. Sühreverdî'nin mutâbakat kavramı, husûlî bilginin temelini oluşturur. Çünkü husûlî bilginin geçerli olabilmesi için, zihindeki suretin dış dünyadaki nesneyle tam olarak örtüşmesi gerekir. Zira nesneler ile onların zihinsel tasvirleri arasındaki ilişki, husûlî bilginin oluşumunda belirleyici bir faktördür.[241]

---

[239] Mahdī Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992).
[240] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 488-489.
[241] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 44.

Husûlî bilginin bu şekilde tanımlanması, özellikle İbn Sînâ'nın izinden giden Meşşâî filozoflar tarafından benimsenmiştir. Bu düşünceye göre, insan bir şeyi bildiğinde üç temel süreç gerçekleşir: Zihinde bir suretin oluşması, bu suretin zihinde belirginleşmesi ve şekillenmesi (irtisam) ve bilen özne ile bilinen nesne arasında bir ilişki (izafet) kurulması.[242] Bu süreç, zihnin bir aynaya benzetilmesiyle açıklanır. Nasıl ki bir nesne aynaya yansıdığında onun bir görüntüsü oluşuyorsa, zihinde de dış dünyadaki nesnelerin suretleri belirir. Bu benzetme üç açıdan açıklanabilir: Aynada bir nesnenin görünmesi için, nesnenin aynanın karşısında bulunması gerekir. Benzer şekilde, zihnin bir şeye yönelip onu idrak edebilmesi için, o şeyin dış dünyada mevcut olması gerekir.[243] Ancak bu nesne sadece duyularla algılanan bir varlık olmak zorunda değildir. Akledilebilir varlıkların suretleri de zihinde resmolunabilir. Ayna, nesneyi olduğu gibi kabul ederek yansıtır. Aynı şekilde, zihin de yöneldiği nesneyi kabul eder ve onun suretini oluşturur. Aynadaki görüntü ile yansıtılan nesne nasıl aynı ise, zihindeki suret de dış dünyadaki nesneyle tam olarak örtüşmelidir (mutâbakat). Ancak zihin ile ayna arasında önemli bir fark vardır: Ayna, nesne karşısında tamamen edilgendir ve ona müdahale edemez. Zihin ise bilgiyi işleyebilir, ona müdahale edebilir ve mevcut bilgiden yeni bilgiler üretebilir. Bu yönüyle, zihin aktif bir bilişsel süreç yürütücüsüdür.[244]

Huzûrî bilgi, doğrudan bilenin varlığına içkindir; doğruluk-yanlışlık ikiliğine, kavramsallaştırma veya yargı biçimlerine ihtiyaç duymaz. Bu bilgi tarzı, özne ve nesne arasındaki ontolojik ayrımı askıya alır ve onların birliğini bilgi ediminin kendisine içkin kılar. İşrakî gelenekte bu birlik, varoluşsal basitlik ve ontolojik şeffaflıkla tanımlanır. Bu yönüyle mevcudiyet bilgisi, bilenin kendi kendisiyle mutlak özdeşliği içinde tecessüm eder.[245] Öte yandan, husûlî bilgi dışsal bir nesneye yönelir. Bu bilgi tarzı, öznel bir temsille nesnel bir gerçeklik arasında kurulan uygunluk ilişkisini esas alır. Bu nedenle, doğruluk ve yanlışlık gibi mantıksal değerlendirmelere, ayrıca tasavvur ve tasdik gibi zihinsel işlemlere tâbidir.[246] Ancak bu tür bilgi, her durumda fenomenal bir düzeyde gerçekleşir. Dışsal gerçeklik zihinsel formda kavramsallaştırılır, fakat doğrudan içkin bir birlik söz konusu değildir. Husûlî bilgi ile huzûrî bilgi arasındaki temel farklardan biri, kendilik bilgisinin husûlî değil, huzûrî bilgi oluşuyla

[242] Kâtip Çelebi, "İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair", *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 418.
[243] Mehmet Özturan, "Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi" 8/2 (2018), 775.
[244] Çavuş, "Şihâbüddîn Es-Sühreverdî'de Husûlî Ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü", 955.
[245] Nasr, *Three Muslim Sages*.
[246] Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, çev. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2004).

ilgilidir. Husûlî bilgi, tümel suretlere dayanır ve her tümel suret, kendisinden önce başka bir tümel surete ihtiyaç duyar. Bu bilgi türü, nazarî yöntemlerle hüküm verilerek elde edilir. Oysa huzûrî bilgi bunun tam tersidir: Tümel değil, tikel bilgidir. Bu durum, en açık şekilde insanın kendini bilmesinde ortaya çıkar. İnsan, kendisini tikel bir varlık olarak doğrudan idrak eder.[247] Sühreverdî bu farkı şu sözleriyle ifade eder:

> Herkes kendini, başkalarıyla paylaşmaya izin vermeyecek bir şekilde idrak eder. Dolayısıyla kişinin tikel benliğini idrak etmesi asla bir suret ile olamaz. Kişi bedenini, vehimlerini ve hayallerini idrak eder. Eğer kendini temsili bir suret aracılığı ile idrak etse – ki bu suretler tümeldir – o hâlde benlik, tümel bir bedeni hareket ettirip, tümel bir kuvve üzerinde etkide bulunacak ve kendi bedeninin kuvvetlerini idrak edemeyecektir.[248]

Sühreverdî'ye göre, husûlî bilgi insanın kendi tekil benliğine dair değil, tümel insan kavramına ilişkin bilgi sağlar. Örneğin, "İnsan, düşünen hayvandır." ifadesi, bireyin zihnindeki tümel insan kavramına dair bir bilgidir. Bu nedenle, kişinin kendilik bilgisinin husûlî olarak kavranabileceğini iddia etmek, aslında benliği bilmenin inkârı anlamına gelir. Sühreverdî'ye göre, tümel bir suret aracılığıyla kendini bilmek, bireyi kendisinden uzaklaştırır ve benliğiyle arasına engel koyar. Bunun sebebi, insanın kendisine dair daha açık ve doğrudan bir bilgiye sahip olamayacağıdır. Dolayısıyla, kendilik bilgisi ancak tikel olabilir ve huzûrî bilgi kapsamında değerlendirilmelidir.[249] Her ne kadar Sühreverdî, husûlî bilginin konusu olan tümel bilgiden ziyade, huzûrî bilginin konusu olan tikel bilgiyi öncelese de onun tamamen nominalist bir düşünür olduğu söylenemez. Tümel bilgiyi bütünüyle reddetmez. Bilgi edinmede en üstün kişilerin tümel ve tikel bilgiye sahip olanlar olduğunu savunur. Sühreverdî'ye göre, kendilik bilgisi başkalarıyla paylaşılamayan, yalnızca bilen kişiye özgü bir bilgidir. Bu şu anlama gelir: Kendilik bilgisi aktarılamaz. Aktarılamayan bilgi, solipsizme yol açabilir. Solipsizm, bilginin yalnızca bireyin zihni içinde kalması nedeniyle, dış dünyaya dair konuşmayı imkânsız hâle getirir ve şüpheciliğe neden olabilir. Ancak Sühreverdî'nin bakış açısından bakıldığında, huzûrî bilgi, doğrudan ve kesin olduğu için şüpheciliğe neden olmaz. Bilginin paylaşılabilirliği hâlâ bir sorun olarak kalmakla birlikte, şu yorum yapılabilir: Sühreverdî'ye göre, bir şeyi huzûrî olarak bilmek, onu apaçık görmek ve müşâhede etmek demektir. Bir şey apaçık görüldüğünde, onu tanımlamak, anlatmak veya ifade etmek gereksiz hâle gelir. Bu nedenle, huzûrî bilgi bilen

[247] Kalın, *Varlık ve idrak*, 162.
[248] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 484.
[249] Halide Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzurî Bilgi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (2009), 119.

kişiye doğrudan bir kesinlik sağladığından, solipsizme kapalı bir bilgi türü olarak değerlendirilebilir.[250]

Argüman şeklinde sunmamız gerekirse eğer:

Öncül 1: Huzûrî bilgi, bilen öznenin doğrudan kendi varlığına yönelik sezgisel bir farkındalığıdır ve başkalarıyla paylaşılması mümkün olmayan bir bilgi türüdür.

Öncül 2: Aktarılamayan bilgi türleri, teorik olarak solipsizme (sadece bireysel bilinçte var olan bilginin gerçekliğine) yol açabilir; çünkü başkasına iletilemez olan bilgi, dış dünyaya dair ortak epistemik bir zemin oluşturamaz. Başkasına aktarılmazsa kişinin kendi için doğrudan bilgi sağlar. Bu açıdan solipsizme kapalıdır.

Öncül 3: Ancak Sühreverdî'ye göre huzûrî bilgi doğrudan, kesin ve apaçık müşâhedeye dayandığı için epistemik şüpheye yer bırakmaz ve solipsist bir sonuca götürmez.

Sonuç: Dolayısıyla huzûrî bilgi, her ne kadar bireye özgü ve paylaşılmaz olsa da doğrudanlık ve kesinlik nitelikleri dolayısıyla solipsizme kapalı, güvenilir bir bilgi türü olarak değerlendirilir.

Sühreverdî'ye göre huzûrî bilginin kaynağı sezgi, keşf ve ilhamdır. Bilgi, öznenin zihnine doğrudan bir aydınlanma (işrâk) ile doğar. Kişi, bir tür sezgi yoluyla nesneyi olduğu gibi idrak eder. Bu nedenle "müşâhede" (doğrudan idrak ve görme) kavramı, Sühreverdî'nin epistemolojisinde merkezi bir rol oynar. Sühreverdî, fiziksel görme ile keşfî görme (işrâkî görme) arasında bir benzerlik kurar ve bu yüzden eserlerinde optik konusuna yer verir. Fiziksel görmede: Gören ile görülen arasında hiçbir engel bulunmamalıdır. Görülen nesnede ışık bulunmalıdır. Aynı şekilde, işrâkî görmede de gören ile bilinen arasındaki engeller (temsiller/suretler) ortadan kalkmalıdır. Bilgi, bir ışık (nur) olarak özneyi aydınlatmalıdır.[251] Rosenthal'a göre özellikle mistik gelenekte (Sûfîlik ve İşrâkî felsefe dahil), bilginin en yüce biçimi, rasyonel istidlâl yoluyla değil, keşf, ilham ve sezgi yoluyla elde edilir. Sühreverdî'nin huzûrî bilgi teorisi tam da bu çizgide yer alır. Bilgi, dış dünyadaki nesnelerin zihinsel temsili

[250] Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 125.
[251] Aydın, "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", 668.

değil, ruhun doğrudan aydınlanması, bilinenle ontolojik birlik kurmasıdır.[252] Rosenthal, İslam düşünce tarihinde bilginin gittikçe içkinleştiğini, yani kavramsal bilgiden sezgisel bilgiye doğru evrildiğini gösterir. Sühreverdî'nin sistemi, bu içkinleşmenin felsefî doruk noktalarından biridir. Özellikle onun "nur metafiziği" içinde bilgi, fiziksel ışık gibi kendini açığa çıkaran ve başkasını görünür kılan bir ilkedir. Bu, Rosenthal'ın bilginin zaferi olarak betimlediği anlayışla doğrudan örtüşür: Bilgi kutsal, metafizik ve varoluşsal bir zaferdir.[253]

Sühreverdî'ye göre, huzûrî bilginin doğrudan özneye doğması için belirli manevi ve ahlaki hazırlıklar gereklidir. Bu hazırlıklar "riyâzet" (nefs terbiyesi) kavramıyla özetlenir. Kişi, kendisini huzûrî bilgiye hazırlamak için ibadet ve manevi arınma süreçlerinden geçmelidir. Günahlardan kaçınarak ve nefsini disipline ederek, bilgi ile kendisi arasındaki engelleri kaldırmalıdır. Bu manevi hazırlık sayesinde, insan gerçek, kesin ve dolaysız bilgiye (huzûrî bilgiye) ulaşabilir.[254] Bu iki bilgi türü arasındaki ilişki, İşrakî terminolojide aydınlatıcı ilişki (el-izâfetü'l-işrâkiyye) terimiyle açıklanır. Aristotelesçi anlamda bir *relatio* değil, varoluşsal yoğunluk derecelerini ifade eden bir nedensellik biçimi olan bu ilişki, huzûrî bilginin husûlî bilgisini varlıksal olarak "aydınlattığı" bir bağlam sunar.[255] Başka bir ifadeyle, huzûrî bilgi, husûlî bilginin varlık zeminidir. Dışsal nesne hakkındaki tüm bilgi formları, bilen öznenin zaten kendisini doğrudan bilmesiyle mümkün hâle gelir. Bu, öz-farkındalığın dolaysız yapısı ve her türlü fenomenal temsilden önce gelişiyle doğrudan ilişkilidir.[256] Huzûrî bilgi bütün ilişkilerinin kendi çerçevesi içinde olduğu bir bilgi türüdür. Bu nedenle, dışsal nesnel referanslarla bağlantı kurmayı gerektirmeden, kavramın tüm anatomisi doğru olarak görülür. Bilen özne ile bilginin ilişkisi, dışsal bir nesneyle bağlantı kurmaksızın gerçekleşir. Bununla birlikte, dış dünyada gerçek nesneler olarak görülen şeyler ile zihindeki öznel nesneler ontolojik ve varoluşsal açıdan bir fark taşımaz. Huzûrî bilgi, özne ile gerçek nesneyi birleştirir. Bilgi, öznenin zihninde içkin olup aynı zamanda hakikatin kendisiyle özdeştir. Gerçek nesneler artık bilgiden ayrı ve dışsal değildir. Her zaman huzurdadır ve hakikat değerine doğrudan dahildir. Böylece huzûrî bilgi, bilginin tanımı içinde mantıksal olarak yer alan, doğrudan öznenin ruhunda mevcut olan basit bir objektiflik anlayışına dayanır.[257]

---

[252] Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Boston ; Leiden: Brill, 2007), 2-5.
[253] Rosenthal, *Knowledge triumphant*, 285.
[254] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 418.
[255] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 108.
[256] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 44.
[257] Habib, "Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl's Ḥikmat Ishrâqiyah", 222-223.

Sühreverdî'nin görüşüne göre, bir öznenin bir nesneyi bilmesi, o nesnenin bütünüyle kavranmasını gerektirir. Bilgi, bilinen nesne ile bilen özne arasında doğrudan ilişkide bulunur. Bu ilişki, görünür özne ile görünür nesne arasındaki gerçek bir buluşma gibi işler; arada hiçbir engel olmadan gerçekleşir. Bu bağlamda, ilişkilerin analizi, bu ilişkinin tüm doğasını oluşturan bileşik bir birlik içerir.[258] Bu çerçevede, *Hikmetü'l-İşrak*'ta kendinin farkında olan şey, mücerred nur olarak tanımlanır; yani canlı varlıkların ışığı olarak görülür. Rasyonel ruhun öz-farkındalık eylemleri, soyut ışık ile benzerlik gösterir ve doğrudan farkındalık ilkesi aracılığıyla kozmik düzen ile fiziksel düzeni birbirine bağlar.[259] Sonuç olarak, huzûrî bilgi hem epistemolojik hem de ontolojik olarak öncelikli ve kurucu bir bilgi formudur. Husûlî bilgi ise ancak bu içkin farkındalığın üzerine bina edilen, harici nesneyle kurulan ilişkiselliğe bağlı türevsel bir bilme tarzıdır. İşrakî epistemolojide bu ikilik, ışığın kaynağından taşarak nesnelere ulaşması gibi, öznenin kendi varlığından taşarak dışsal gerçekliğe yönelmesi şeklinde düşünülür. Dolayısıyla bilgi, temsil değil, öncelikle mevcudiyettir ve temsiller bu asli varoluşsal bilgi zemininde anlam kazanır.

Sühreverdî'nin bilgi teorisi, onun felsefi sisteminde merkezî bir konuma sahiptir ve epistemolojik bir derinlik sunar. Bilgi, Sühreverdi'ye göre, duyular yoluyla algılanan dış dünyayla sınırlı olmayıp, insanın içsel aydınlanması ve ilahi hakikatle bütünleşmesiyle gerçek anlamda mümkün olur. Sühreverdî'nin bu teorisi, ontoloji ve epistemoloji arasında bir köprü kurarak bilginin bireysel ve de evrensel bir fenomen olduğunu ortaya koyar. Sühreverdî'ye göre bilgi, insanın varlığının temel bir özelliğidir. Ancak bilgi, salt duyusal algılarla sınırlı değildir. Nitekim, duyuların ötesine geçen bir içsel idrak gerektirir. Bu içsel idrak, bireyin kendi benliğini anlaması ve ilahi hakikatle bütünleşmesi yoluyla elde edilir.[260] Bu nedenle, bilgi deneyim ve dış dünyanın algılanmasıyla sınırlı değildir. Nitekim, sezgi ve manevi aydınlanma yoluyla doğrudan hakikate ulaşmayı öngörür.

Sühreverdî'ye göre sezgisel bilgi, insanı hakikate ulaştırma kapasitesiyle mantıksal bilgiden üstün bir konuma sahiptir. Doğrudan bilgi, bireyin ilahi nurla bütünleşmesini sağlayarak nesnelerin hakikatini tam anlamıyla kavramasına olanak tanır. Bu bilgi türü, bireyin kendi benliğini sorgulaması ve ilahi hakikatin ışığıyla aydınlanmasıyla mümkün olur.[261] Sühreverdî'nin epistemolojisinde sezgi, kendi iç dünyasını da anlamasını sağlayan bir aracıdır.

---

[258] Yaḥyā Ibn-Ḥabaš as-Suhrawardī - Hossein Ziai, *The Book of Radiance: = Partūnāma: A Parallel English-Persian Text* (Costa Mesa, Calif: Mazda Publ, 1998), 131.

[259] Suhrawardī - Ziai, *The Book of Radiance*, 131.

[260] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*.

[261] Tymieniecka, *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*.

Sezgisel bilgi, bireyin varoluşunu anlamlandırması ve kendi manevi yolculuğunda ilerlemesi için temel bir rol oynar.[262] Sühreverdî'nin bilgi teorisi, ontolojik bir temel üzerine inşa edilmiştir. Bilgi, evrensel hakikatin bir yansımasıdır. Ona göre, varlık ve bilgi birbirinden ayrılamaz. Ruh, ilahi nur aracılığıyla kendi öz varlığını ve de nesnelerin hakikatini kavrar. Bu çerçevede, bilginin kaynağı olan ilahi nur hem bireysel ve de evrensel bir özelliğe sahiptir.[263]

Bilgi edinme süreci, bireyin kendi manevi yolculuğu ile doğrudan ilintilidir. Bu yolculuk, bireyin kendi benliğini idrak etmesi ve hakikate ulaşmasıyla tamamlanır. Bu nedenle, bilgi, bireyin kendini anlaması ve varoluşunu ilahi hakikatle bütünleştirmesiyle anlam kazanan bir süreçtir.[264] Sühreverdi'ye göre, insanın kendisini bulduğu ve kendisine "Ben" olarak atıfta bulunduğu yerde, "Ben" dışındaki her şey yabancı olarak kabul edilir. "Ben"e yabancı olan her şey, zorunlu olarak 'sen' ya da 'o' olacaktır. Bu nedenle 'ben' zamirinin referansı diğer zamirlerin referansına benzemez. Tüm zamirlerde bir tür yokluk ve ayrılık vardır, ancak ben zamirinin referansında referansın gerçekliğini oluşturan bir olgunun varlığı açıktır. Bu, varlığı ve öz-bilinci gösteren ve ruhun epistemolojisinin temeli olan bir zamirdir. Sühreverdî'nin bilgi teorisi, bireysel idrak ile evrensel hakikat arasında köprü kuran bir sistem sunar. Bilgi, onun anlayışında salt duyusal veya mantıksal bir etkinlik olmayıp, bireyin kendi iç dünyasını ve evrensel hakikati anlamlandırmasını sağlayan dinamik bir süreçtir. Sezgisel bilgi, bu sistemde öne çıkarak hakikate ulaşmanın temel aracı olarak kabul edilir. Sühreverdî, bilgi teorisiyle hem bireysel hem de evrensel bir epistemolojik temel sunarak, felsefi düşüncenin hem Doğu hem de Batı geleneğinde çok önemli bir yer tutmuştur.

Sühreverdî'nin nur metafiziğinde bilgi, insanın bir yandan algılanabilir dünya ile diğer yandan da nuranî doğası ile karşılıklı ilişki yoluyla elde edilse de ontolojik yönüyle akleden ruh merkezinde ele alınmaktadır. İnsanın nesneyi ancak aydınlatılmış olması durumunda görebileceğini varsayar. Ancak bir nesnenin insan tarafından idrak edilebilmesi, Nurlar Nurundan gelen işrâkî bir tecellîyle mümkündür. Bu idrak, ruhun aydınlanması ve sudûr düzeni içinde gerçekleşen nurlu bir intikalle vuku bulur. Dolayısıyla madde, özne ve nesne arasındaki karşılıklı ilişkiyle anlam kazanır. Aydınlık ise hem nesnenin varlık alanını hem de öznenin idrâk yetisini kuşatan bir ilkedir. Sühreverdî'ye göre, nesnenin nurânî etkisiyle öznenin iç âleminde bir aydınlanma vuku bulur. Böylece insan, aslında kendisinde zaten mevcud olan hakikati

[262] Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.
[263] Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*.
[264] Seyyed Hossein Nasr, *An introduction to Islamic cosmological doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā* (Albany: State University of New York Press, 1993).

keşfeder. Bu yaklaşım, Kant'ın *Ding an sich*[265] (kendinde şey) doktrininde olduğu gibi, bilginin mutlak nesnesine doğrudan ulaşmanın mümkün olmaması düşüncesiyle örtüşür; ancak Sühreverdî'de bu sınır, akılla değil, nur yoluyla içsel sezgi ve işrâk ile aşılabilir.[266]

Işığın kaynağı, duyusal nesneler değil, mutlak anlamda varlık ve idrak ilkesini temsil eden Yüce Işık, yani Nûru'l-Envâr'dır. Sühreverdî, *Heyākilü'n-Nūr* adlı eserinde şöyle der:

> Bir şeyi ancak kendinizde onun imgesini yaratarak idrak edersiniz. İdrak ettiğiniz nesne bu nesneyle aynı olmalıdır, aksi takdirde onu olduğu gibi idrak edemezsiniz.[267]

Sühreverdî, Kant'ın *Ding an sich* (kendinde şey) anlayışının aksine, nesnelerin ve şeylerin idrak edilebilirliğini kabul eder. Zira ona göre, "şey" ile "imge" arasındaki uygunluk, idrakin temelidir. İlk bakışta bu pozisyon, sensualist (duyumcu) bir idrak teorisiyle örtüşüyor gibi görünse de işrâkî bağlam dikkate alındığında Sühreverdî'nin kastının nesnenin kendisinden ziyade, insan muhayyilesinde üretilen temsiller olduğu anlaşılır. Burada 'imge', duyusal verilerin toplamı değil; aklî nefisten, yani cismanî olmayan ve bölünmez bir öz olarak sürekli var olan düşünsel cevherden türemektedir. Sühreverdî, *Heyākilü'n-Nūr* adlı eserinde şöyle yazar: 'Senin aklî nefsin (aklın) ne cisimdir ne bedenseldir ne de derecelerle ortaya çıkan bir şeydir. O, bölünmez bir cevherdir; daimîdir ve hiçbir hayal onu parçalara ayıramaz.'[268] Bu ifade, onun teorisinin duyusal imgelerden çok aklî formlar ve içsel sezgiyle ilgili olduğunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte, hiyerarşik bir süreklilik mevcuttur. Zira Sühreverdî'ye göre, 'bazen ruh, zihinsel bir şeyi içsel olarak gözlemleyebilir'.[269] Bu gözlem, imgenin değil, fikrin idrakidir.

---

[265] Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (1781/1787) adlı eserinde geliştirdiği "Ding an sich" (kendinde-şey) kavramı, onun transandantal idealizminin temel taşlarından biridir. Kant'a göre insan zihni, dış dünyayı uzay ve zaman gibi apriori formlar aracılığıyla ve kategoriler yoluyla algılar, bu nedenle, nesneleri yalnızca bize göründükleri biçimiyle (phenomena) bilebiliriz. Bununla birlikte, her görüngünün arkasında, zihinsel yapılarımızdan bağımsız bir gerçeklik yatmak zorundadır ve bu gerçekliğe "kendinde-şey" denir (noumenon). Ancak kendinde-şey ne deneyimlenebilir ne de kavranabilir; sadece düşünülür, fakat bilinemeyen bir varlık olarak kalır (Kant, 1998, B307). Kant'a göre bu kavram, bilginin sınırlarını çizmek ve metafizik dogmatizmi aşmak için zorunludur. Zira fenomenlerin ardında, onların varlık zemini olan bir gerçeklik bulunmalıdır; ancak bu gerçekliğe dair bilgimiz olamaz (Kant, 1998, A251/B306). Bu bağlamda "Ding an sich", hem bilginin fenomenlerle sınırlı olduğunu savunarak şüpheciliğe karşı bir sınır çizer hem de nesnel bilgi ile mutlak bilgi arasında ayrım yaparak transandantal idealizmi temellendirir. Kant'ın bu görüşü hem metafiziğe sınır koyması hem de öznelcilikten kaçınması yönüyle, modern felsefede bilgi teorisinin yönünü köklü biçimde değiştirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009) B307.

[266] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 45.

[267] Sühreverdî, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 33.

[268] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 46.

[269] Sühreverdî, *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*, 33.

Sühreverdî'ye göre hakikatin doğrudan kazanımı, yani huzûrî bilgi ('ilmi huzûrî), özsel olarak benliğin bilgisiyle bağlantılıdır. Buna karşın mantıksal ve kavramsal bilgi olan husûlî bilgi ('ilmi husûlî), araştırma ve zihinsel soyutlama süreçleriyle elde edilir. Bilişin nihai amacı, karanlıkla aydınlık arasında kalan yarı-gölgeli bir bilgilenme durumundan, hakikatin tam bir zuhurla açığa çıktığı *epifanetik*[270] (tecellîsel) idrake, yani işrâkî aydınlanmaya yükselmektir. Henry Corbin, Sühreverdî'nin *Kitâbü't-Telvîḥât* adlı eserinde Aristoteles ile gerçekleştirdiği hayalî tartışmayı, bir tür mistik inisiyasyon (Seyr ü sülük) süreci olarak yorumlar. Corbin'e göre, Sühreverdî'nin arayış içindeki hayalî muhatabına verdiği ilk yanıt "Kendine uyan!" ifadesidir. Bu çağrı, dış dünyaya yönelmektense, insanın kendi iç benliğine dönmesini ve hakikati içsel sezgi yoluyla keşfetmesini öğütler. Bu bağlamda, tartışma felsefî bir diyalog olmaktan öte bireyin kendi öz varlığını bilmesiyle ilerleyen bir manevî arınma ve aydınlanma sürecidir. Bu soyutlamanın ürünü ya da türsel temsiller aracılığıyla nesnenin yeniden inşası anlamına gelemez. Nitekim ruhun kendi varoluşuyla özdeşleşen bir bilgidir ki bu bilgi, yaşamın, ışığın, zuhurun ve öz-farkındalığın ta kendisidir. Bu çerçevede Sühreverdî'nin epistemolojisi, öznel ve varoluşsal farkındalıkla da ilgilidir. Bilgi, onun nazarında, zihinsel temsillerin ötesinde doğrudan yaşanan bir iç hakikattir. "Benlik bilgisi" olarak tanımladığı bu en temel bilgi biçimi, kişinin kendisini doğrudan ve aracısız olarak sezgisel biçimde kavramasıdır. Bu ne soyut aklî formların izdüşümüdür ne de duyular aracılığıyla elde edilen algılardır; bilakis, doğrudan yaşanan ve içkin varoluşsal bir farkındalıktır. Sühreverdî'nin bu doktrini, bilgi ile varlık arasındaki ayrımı aşarak, bilgiyi varlığın bizzat kendisine içkin bir tarzda temellendirir.[271]

Sühreverdî, bu kavramı tüm bilgi türlerini bu temel üzerine inşa eder. Ona göre, duyusal idrak, nesnelerin bilgisine tam anlamıyla ulaşmak için yeterli değildir. Bir nesneyi idrak edebilmek için, öncelikle insanın kendisini idrak etmesi gerekir. Bu düşünce, Sokrates'in "kendini bil!" ilkesine benzer bir şekilde açıklanabilir, ancak Sühreverdî'nin vurgusu nesneden ziyade benlik üzerindedir. Bu nedenle, hakikate ulaşma süreci, yarı karanlıkta elde edilen bilgiden tam aydınlanmaya yükseliş şeklinde görülmelidir.

Sühreverdî'nin metafiziği, evrensel düzeni de içerir. Ona göre, evrende meydana gelen süreçler, doğa yasalarının ve ruhların etkileşimi ile açıklanabilir. Göksel varlıklar da bilinç

[270] Epifani (Yunanca "epiphaneia"): Açığa çıkma, belirginleşme, ani farkındalık veya sezgisel aydınlanma anlamına gelir. epifanetik kelimesi mecazi ya da yaratıcı bir kullanım olarak, "bir şeyin aniden fark edilmesi, sezgisel olarak ortaya çıkmasıyla ilgili bilimsel ya da düşünsel yaklaşım" gibi yorumlanabilir.

[271] Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi: Cilt 2 – İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013).

sahibidir ve bu varlıklar, dünyadaki değişimlerin temel sebeplerinden biridir. Bu düşünce, Kant'ın doğa yasalarının bilinçli bir amacı olduğu yönündeki fikriyle örtüşmektedir. Sonuç olarak, Sühreverdî'nin epistemoloji ve ontolojisi, Doğu ve Batı felsefeleri arasında bir köprü niteliği taşır. Onun bilgi ve varlık anlayışı, Kant'ın gnoseolojisiyle benzerlik gösterirken, ruh anlayışı Descartes ve Husserl[272] ile ilişkilendirilebilir. Ancak Sühreverdî, bu filozoflardan farklı olarak nur metafiziği ve ruh hiyerarşisi üzerinden kapsamlı bir sistem sunar. Bu sistem, fenomenolojiden mistisizme uzanan geniş bir düşünce geleneğiyle bağlantılıdır ve modern felsefi yaklaşımlarla uyumlu bir çerçeve sunar.[273]

Sühreverdî'nin epistemolojik sistemini ampirizm, rasyonalizm gibi belirli bir paradigma ile kesin olarak özdeşleştirmek zordur. O, nihai olarak bilginin ancak aydınlanma yoluyla elde edilen kesinlik ile güvenilir olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte, diğer biliş yöntemleriyle kısmi bilginin elde edilebileceğini de reddetmez. Sühreverdî'nin epistemolojisi üç temel unsurdan oluşur: Tanım, Duyusal idrak, Doğuştan gelen fikirler.[274]

Tanımsal bilgi, bir şeyin özü ile birlikte tüm niteliklerini ve tesadüfi özelliklerini de içermelidir. Ancak, bütün yönleriyle eksiksiz bir tanım yapmak pratik olarak imkânsızdır. Sühreverdî'ye göre, Meşşâî filozofların ortaya koyduğu anlamda sınırlar ve tanımlar asla tam anlamıyla elde edilemez. O şöyle der: *"Kaçınılmaz tüm tanımlar, zorunlu olarak tanımlanmasına gerek olmayan huzûrî kavramlara götürür; eğer böyle olmazsa, tanımlar sonsuz bir değişim döngüsüne girer."*[275] Buna karşın duyusal idrak çok daha kritik bir role sahiptir. Sühreverdî'ye göre duyular, basit varlıklar ile birleşik varlıkları ayırt edebilir. Ancak duyular yoluyla elde edilen bilgi de tanımlarla aynı sınırlamalara sahiptir. Bununla birlikte, duyusal bilgi tamamen reddedilmez. Nitekim Sühreverdî, duyusal bilgiyi şu şekilde savunur:

---

[272] Sühreverdî ile Edmund Husserl arasında dikkat çekici bir benzerlik, bilginin doğrudanlık niteliği ve bilinç ile varlık arasındaki ilişki üzerinden kurulabilir. Her iki düşünür de bilginin temeline öznel farkındalık ilkesini yerleştirir. Sühreverdî'nin "huzûrî bilgi" anlayışı, bilginin dışsal temsil ya da soyutlamalardan değil, varlığın bizzat sezgisel olarak tecrübe edilmesinden kaynaklandığını ileri sürer. (Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany: State University of New York Press, 1992, 41–59.) Benzer şekilde, Husserl'in fenomenolojisi de bilinç ile nesne arasındaki ilişkiyi niyetlilik (intentionality) ve doğrudan tecrübe bağlamında kurar. Her iki düşünürde de bilgi, temsilden ziyade, varlığın kendisiyle kurulan dolaysız bir ilişki olarak değerlendirilir. Özellikle "kendinde verilmişlik" (Gegebenheit an sich) ve "şeyin özüyle karşılaşma" gibi fenomenolojik kavramlar, Sühreverdî'nin ışık metafiziğinde nurun doğrudan tecellîsiyle bireyin kendiliğini idrak etmesi arasındaki benzerliği ortaya koyar. Bu bağlamda Sühreverdî'nin metafiziği, Husserl'in fenomenolojisine mistik ve ontolojik bir derinlik katarak, bilgi ile varlık arasındaki sınırı ortadan kaldıran daha bütüncül bir perspektif sunar. (Edmund Husserl, *Studies in the Phenomenology of Constitution*, çev. Richard Rojcewicz (Dordrecht: Kluwer Acad. Publ, 1989), 36-43.)

[273] Tymieniecka, *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*, 263-276.

[274] Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 320.

[275] Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 320.

"Duyularla hissedilebilen şeylerden daha gerçek bir şey yoktur… çünkü tüm bilgimiz duyulardan gelir; dolayısıyla duyulardan gelen her şey doğuştandır ve tanımlanamaz."[276] Doğuştan gelen fikirler, bilgi, tanım ve duyusal idrak arasındaki temel bağlantıyı oluşturur. Sühreverdî'nin felsefi epistemolojisi belirli alanlarda biliş modelini kullanmaya devam eder. Bu nedenle, onun bilgi teorisinin rasyonalist bağlamı büyük önem taşır. Ancak, onun felsefi epistemolojisi, işrâkî epistemolojisinin yalnızca girişi niteliğindedir.[277]

Sühreverdî'ye göre, sezgi ve aydınlanma olmadan akıl çocuksu kalır ve tüm hakikatin ve akıl yürütmenin, aşkın kaynağına ulaşamaz. Ancak, mantık eğitimi ve aklî yetilerin gelişimi olmadan sezgi de kaybolabilir ve kendini açık ve sistematik bir şekilde ifade edemez. Aşkın felsefenin aydınlık entelektüel yönünü tam olarak kavrayabilmek için bir kişinin Aristoteles felsefesini, mantığı, matematiği ve tasavvufu anlaması gerekir. Duyular, *zevk*'in (manevî tat alma, içsel sezgi) desteği olmadan güvenilir değildir. Çünkü zevk, özleri özümseyerek şüpheciliği ortadan kaldırır. Ruhsal deneyimlerin gerçek spekülatif yönü, mantıklı düşünme yoluyla formüle edilmeli ve sistematize edilmelidir. Sühreverdi'ye göre tüm bilimin nihai amacı, işrâk ve mârifettir.[278]

Tüm anlatıların ışığında, Sühreverdî'nin felsefesinde bilginin nihai amacı, varlığın hakikatine doğrudan tanıklık etmektir. Bu amaç, onun işrâkî sistemi içinde ışığın doğrudan tecellîsi anlamına gelen işrâk ve mârifet ile tanımlanır. Sühreverdî'ye göre, gerçek bilgi, mantıksal çıkarımlardan ya da deneysel verilerden öte, öznenin kendi varlığına ve evrendeki yerine dair sahip olduğu huzûrî idrakle mümkün olur. Bu nedenle, tüm felsefî ve ilmî çabalar, nihayetinde sezgisel farkındalığa ve ontolojik açıklığa ulaşmayı hedeflemelidir. Onun düşüncesinde, bilginin en yüksek mertebesi, bilen ile bilinenin birleştiği ve ayrılığın ortadan kalktığı bir ontolojik tevhid düzleminde gerçekleşir.

1.3.2. Huzûrî Bilgi Bağlamında Benlik ve Tikellik: Bilinenin Özneyi Aşmayan Doğası

Her ne kadar *Kitâbü't-Telvîhât* genel hatlarıyla geleneksel Meşşâî yönteme sadık bir düzen takip etse de Sühreverdî "huzûr" (huzûrî bilgi) kavramını ne bilim teorisine ayrılmış bölümlerde ne de bilişsel psikolojiyi konu alan kısımlarda doğrudan tanıtır. Bu kavram, eserin yapısında belirli bir teorik çerçeve içinde ele alınmaktan ziyade, ancak üçüncü ve metafizik bölümünün sonlarında, Tanrı'nın yaratmış olduğu tikel varlıkları nasıl bildiği meselesi

[276] Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 321.
[277] Habib, "Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl's Ḥikmat Ishrâqiyah", 219.
[278] Habib, "Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl's Ḥikmat Ishrâqiyah", 220.

bağlamında ortaya çıkar. Böylece Sühreverdî, huzûr kavramını ontolojik ve ilâhî bilgi meselesiyle ilişkilendirerek tanımlar. Terimi, epistemolojik bir kuramdan ziyade, metafizik bir çözümlemenin ayrılmaz bir unsuru olarak işler.[279] Sühreverdî, huzûrî bilgi kavramını geliştirirken temel olarak epistemolojik bir soruya odaklanır: Bilgi nasıl elde edilir? Bu meseleyi *Kitâbü't-Telvîhât* adlı eserinde açık bir şekilde dile getirir ve bilgi probleminin kendisini ciddi şekilde zorladığını belirtir. Eserin ilgili bölümünde, bu soruya dair gördüğü bir rüyadan bahseder. Sühreverdî, bu rüyasında Aristoteles'i gördüğünü ve ona bilgi meselesinin çözümüne ilişkin rehberlik talebinde bulunduğunu aktarır.

> i. Aristoteles ise ona "nefsine dönmesini" öğütler.
>
> ii. Kendi varlığına yöneldiğinde, bilginin doğasının kendiliğinden açıklığa kavuşacağını ifade eder.[280]

Terim, doğrudan Sühreverdî'nin bilgi problemi üzerinde yoğun düşünsel çabalar sarf ettikten sonra, Aristoteles'in ona düşsel bir vizyonda mitik bir figür olarak göründüğünü aktardığı pasajda kullanılmaktadır.[281] Sühreverdî, Aristoteles üzerinden bilgi sorununun ancak benlik/kendilik üzerinden çözülebileceğini savunur. Bireyin kendisini nasıl idrak ettiğini sorgular ve iki olasılıktan bahseder: (a) Zâtıyla bilmek. (b) Zâtının dışında başka bir şeyle bilmek. Bu ayrımdan ikincisi husûlî bilgiye karşılık gelir, yani bilginin dışsal bir suret, kavram veya temsil aracılığıyla edinilmesi anlamına gelir. Buna karşılık, zâtıyla bilmek ise doğrudan, aracısız bir idraki ifade eder ve huzûrî bilgiye işaret eder.[282] Kişinin kendini, bizzat kendi vasıtasıyla bilmesi durumunda, bilgi edinme süreci tamamen farklı bir şekilde gerçekleşir. Bu durumda, bilgi ile bilen özne arasında herhangi bir aracı bulunmaz. Kişi, kendisini herhangi bir surete ihtiyaç duymadan doğrudan bilir. Bu süreçte, zihnin duyusal verileri işlemesi veya bilinenden bilinmeyene ulaştıran nazarî bir akıl yürütme söz konusu değildir. Kişi, kendini hiçbir ön bilgiye sahip olmaksızın tanır.[283] Sühreverdî, bu tür bilgiye huzûrî bilgi adını verir ve onu şu şekilde tanımlar:

---

[279] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 314.
[280] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 456.
[281] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 314.
[282] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 456.
[283] Halide Yenen, "Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzurî Bilgi", (2009), 114-115.

> Sözü edilen işrâkî bilgiler, idrak edende herhangi bir şey yokken bir şeyin meydana gelmesidir. Bu ise işrâkî izafetten (el-izâfetü'l-işrâkiyye) başka bir şey değildir. Bu nedenle, uygun düştüğü bir nesneye ihtiyaç yoktur.[284]

Bu tanım, huzûrî bilginin dışsal temsillere veya aracılara ihtiyaç duymadan doğrudan gerçekleştiğini vurgular. Huzûrî bilginin temel özelliklerinden biri de özne ile nesne arasında bir ayrımın bulunmaması, yani bilen ile bilinenin özdeş olmasıdır. Bu özdeşlik, "Ben, kendimi biliyorum." cümlesinde açıkça görülmektedir. Burada "ben" ve "kendim" ifadeleri aynı ontolojik gerçekliği ifade eder. Buradaki "kendilik" kavramı, insanın bedeni veya herhangi bir uzvu değildir. Çünkü insanın bedeni, benliğine kıyasla "o" (yani başkası) konumundadır. (Beden, benlikten ayrı bir şey olarak görülür.) Bu nedenle, insanın bedenine dair bilgisi, benliğine dair bilgisi gibi sürekli ve doğrudan değildir. Bu açıklama, huzûrî bilginin dışsal nesnelere veya temsillere dayanmadığını, aksine doğrudan ve sürekli bir farkındalık içerdiğini göstermektedir.[285] İnsan, "Ben ağrı içindeyim." veya "Üşüyorum." gibi ifadeler kullandığında, doğrudan kendisi hakkında bilgi vermektedir. Bu nedenle: "Ben benim." şeklindeki kendilik bilgisi nasıl huzûrî bilgi ise, insanın kendine dair durum ve özellikleri bilmesi de huzûrî bilgidir. Sevme, kızma, korkma, acıkma, ağrı çekme gibi içsel duygu durumları, hisler ve arzular doğrudan deneyimlenir ve dolayısıyla huzûrî bilgi kapsamına girer. Sühreverdî, bu durumu ağrı çekme hissi üzerinden açıklar. Örneğin, bir kişinin elinde bir kesik oluştuğunda, o kişi ağrıyı doğrudan hisseder. Burada hissedilen şey, ağrının zihindeki bir sureti değil, bizzat ağrının kendisidir.[286] Meşhur İbn Sînâcı ifadeye göre, Tanrı tikel şeyleri "tümel bir tarzda" bilir. Bu genellikle, O'nun yaratılmışları kendisinin onların nedeni olduğunu bilmesi yoluyla bildiği şeklinde açıklanır. Tanrı'nın bilgisinin tümelliği, O'nun maddesiz oluşundan kaynaklanır. Bu ise O'nun bilme yetisine sahip bir özne olduğu ve dolayısıyla bilgisinin asıl nesnelerinin tümeller olduğu anlamına gelir. İbn Sînâ, *Şifâ': el-Medhal*'in I.12.13 bölümünde, insanın tikel varlıklara nasıl eriştiğini tartışırken, maddesizlik ve aklîlik arasındaki bu eşdeğerliği açıkça dile getirir. İnsan ruhu aklî bir yapıya sahip olduğundan, ona özgü bilme tarzı tümellerin idrak edilmesidir. Örneğin, ben dostum Zeyd'i belirli bir ten rengi, fiziksel yapı, yürüyüş tarzı, mizahi karakter gibi çeşitli tümel özellikler aracılığıyla bilebilirim. Ancak, sorun şu ki, bu şekilde kavradığım Zeyd, gerçekte bir tikel kişi değildir, evrensel niteliklerin bir bileşkesidir. Bu nitelikler, ilkeler gereği, Zeyd dışındaki başka bireyler tarafından da paylaşılabilir. Bununla

[284] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 489.
[285] Ğulamhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 390-395; Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 316.
[286] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 485.

birlikte, dostumun eşsiz bir birey olduğu ve onun bireyselliğinin tesadüfi bir şekilde, aynı özellikler kümesine sahip başka bir insanın bulunmamasına indirgenemeyeceği yönündeki sezgisel kanaatim bana açık bir gerçek gibi görünmektedir. İşte Sühreverdî'nin burada fark ettiği temel sorun, benim bir bireyi bu güçlü anlamda kavradığımdan bir şekilde emin olmam ve bilgi teorimizin bu sezgiyi koruyabilecek bir açıklama sunabilmesi gerektiğidir.[287]

Sühreverdî burada, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ın üçüncü nematında insan ruhuna dair yaptığı tartışmada belirlediği sırayı takip eder. Meşşâî gelenek doğrultusunda, Sühreverdî, tüm bilginin temelinin öz-farkındalık olduğunu kabul eder. Kişinin kendine ve kendi farkındalığına dönmesini öneren ifadenin hemen ardından, diyalog, öz-farkındalığın daha temel epistemolojik veya psikolojik kavramlar yoluyla açıklanma olasılığını ortadan kaldırır: Öz-farkındalık, benlikte iz bırakmış herhangi bir form veya etkiye dayanır, ne de "ben" kavramı gibi belirli bir kavramın kavranmasına bağlıdır.[288] Bu argümanlar, yukarıda çıkarımlanan endişelere doğrudan yanıt verir. Çünkü burada öz-farkındalık, bilinenin bilenin içinde bulunması şeklinde açıklanamayacak bir bilginin paradigmatik bir örneğini sunar. Dahası, her aklî öznenin en azından bir tikel şeyi (kendi benliğini) bildiğini kabul etmemizi zorunlu kılar.[289]

Sühreverdî bunu şu şekilde ifade eder:

> O dedi ki: "Eğer bir şeyi ne ona karşılık gelen bir iz aracılığıyla ne de bir form yoluyla kavradığını fark ettiğinde, bil ki akletme, maddenin dışında, kendine ait bir benliğe bir şeyin huzûrudur. Ya da istersen şöyle söyle: [şeyin] [benlikten] yokluğunun yokluğu. Bu ifade daha kapsamlıdır; çünkü hem kendine hem de başka bir şeye dair idraki içerir. Zira bir şey kendisine 'hâzır' değildir, ancak kendisinden de 'gaip' değildir." "Ruh'a gelince, o ayrıdır ve kendinden gaip değildir; ayrılığı ölçüsünde hem kendini hem de kendisinden gaip olan şeyleri idrak eder. Şayet bu şeyler (örneğin gök, yer ve onların benzeri) ruh için somut olarak huzûrda kılınmamışsa, ruh onların suretini huzûra getirir." "Tikellere gelince, onlar ruh için hâzır olan fakültelerde bulunur; tümeller ise ruhun bizzat kendisindedir. Zira idrak edilen her şey içinde, tümel bedenlere nakşedilmez; idrak edilen şey, huzûrda olan formun ta kendisidir, kavrayışın dışında kalan bir şey değildir. Eğer dış dünyadaki bir şeyin idrak edildiği söylenirse, bu ancak ikinci dereceden bir anlam taşır." "[Ruhun] benliği kendinden

[287] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 312.
[288] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 314.
[289] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 314.

> gaip değildir; bedeni de hiçbir şekilde [ruhtan] gaip değildir ve bedeni idrak eden herhangi bir fakülte de hiçbir şekilde [ruhtan] ayrılmış değildir."[290]

Öz-farkındalık, huzûrun paradigmatik örneği olarak sunulmakta ve diğer bilişsel içeriklerin huzûru buna dayandırılmaktadır. Tümeller, kendisine hazır olan benlikte bulunurken, tikeller ise benliğin fakültelerinin ona huzûr olması yoluyla huzurda olur. Buradaki kritik nokta, Sühreverdî'nin, 12. yüzyılın felsefi Arapçasında esas olarak öz-farkındalık bağlamında kullanılan bir terimi alıp, onun kullanım alanını diğer biliş türlerine genişletmesidir. Bu nedenle, Sühreverdî'nin burada huzûr kavramıyla neyi kastettiğini anlamak için, onun öz-farkındalık anlayışını kısaca gözden geçirmek gerekir. Sühreverdî, insanın en temel öz-farkındalık türüne dair tasvirinde İbn Sînâ'ya dayanır.

Öz-farkındalık, benliğin kendisine huzûru olarak ele alındığında, insanın hangi eylem veya idrak sürecine tabi olursa olsun, bunların hepsinin ona birinci şahıs perspektifinden verileceği ve her zaman "benim" olarak nitelenebileceği gerçeğine işaret eder. Ya da Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrak'*ta türettiği teknik bir terimi kullanırsak, öz-farkındalık (huzûr), her insanın özünün merkezinde bulunan bir 'benlik' (enâ᾽iyya) anlamına gelir. İbn Sînâ'nın izinden giden Sühreverdî, bu dar anlamda öz-farkındalığın daha temel psikolojik veya epistemolojik kavramlarla analiz edilemeyecek kadar ilksel bir olgu olduğunu ısrarla vurgular.[291]

Son kertede, Sühreverdî'nin huzûrî bilgi anlayışı, öz-farkındalık, tikellik ve benlik kavramlarını içkin bir bütünlük içinde yeniden tanımlar. Onun sisteminde bilgi, dışsal temsillere indirgenemeyecek denli doğrudan ve içsel bir deneyim olarak kavranır. Bilen ile bilinen arasındaki mesafeyi aşarak ontolojik bir birlik düzeyine ulaşır. Bu bağlamda, huzûrî bilgi, varoluşsal bir farkındalık hâlidir. İbn Sînâ'nın tümelci bilgi anlayışına eleştirel bir derinlik katan Sühreverdî, bireyin tikelliğini epistemolojik olarak temellendirme çabasında öz-farkındalığı merkezî bir konuma yerleştirir. Böylece insanın "ben" dediği varlık, kendini doğrudan bilen, kendi varlığında huzur bulan bir nurî cevher olarak tanımlanır. Bu perspektif, klasik İslâm felsefesinde bir kırılmayı[292] temsil etmenin yanı sıra modern fenomenolojik ve

[290] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 456.

[291] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 315.

[292] Sühreverdî'nin huzûrî bilgi anlayışı, İslâm felsefesi tarihinde yalnızca epistemolojik bir yenilik değil, aynı zamanda köklü bir tarihsel-felsefî kırılmadır. Bu kırılma, özellikle İbn Sînâ'nın temsile dayalı, tümelci bilgi anlayışına karşı geliştirilen doğrudan ve içkin bilme modelinde somutlaşır. İbn Sînâ'nın akıl merkezli sudûr teorisinde bilgi, dış dünyanın suretlerinin zihinde temsiliyle elde edilirken; Sühreverdî, bilginin öznel deneyim ve

zihin felsefesi yaklaşımlarıyla dikkat çekici benzerlikler taşır. Sühreverdî'nin işrâkî sistemi, bilginin nuranî tezahürü olduğunu vurgulayarak, epistemoloji ile ontolojiyi tek bir ışık ilkesi etrafında bütünleştirir.

doğrudan farkındalıkla, yani huzûr ile oluştuğunu savunur. Bu yaklaşımda bilgi, bilen ile bilinen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak ontolojik bir birlik düzeyine ulaşır ve varlığın bizzat kendisiyle özdeş hâle gelir. Böylece bilgi, yalnızca zihinsel bir işlem değil, aynı zamanda varoluşsal bir aydınlanmadır. Bu durum, epistemolojiyi ontolojiyle bütünleştiren nur metafiziğine dayanır ve bilmenin kendisini bir "nurlanma" olarak kavrar. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı, İslâm felsefesi içinde Meşşâî gelenekten İşrâkî ekole geçişin temelini oluştururken; öz-farkındalık, tikellik ve varlık ilişkisini merkeze alması bakımından modern fenomenoloji ve bilinç felsefesiyle de dikkat çekici paralellikler taşır. Bu yönüyle onun doktrini, hem klasik felsefî gelenekten bir kopuşu temsil eder hem de sonrasında şekillenecek sezgisel ve öznelci bilgi anlayışlarının habercisi niteliğindedir.

2. BÖLÜM: JOHN R. SEARLE'DE ZİHİN FELSEFESİ

Bilinç, çağdaş zihin felsefesinin çözümlemeye çalıştığı en temel ve aynı zamanda en problemli kavramlardan biridir. Modern dönemde Descartes ile belirginleşen zihin-beden ikiliği, bilinci fiziksel dünyadan ayrı ve özel bir alan olarak konumlandırmıştır. Bu ayrım daha sonraki yüzyıllarda metafizik ve epistemolojik açılardan ciddi tartışmalara yol açmıştır. 20. yüzyılın başlarında davranışçılık ve daha sonra ortaya çıkan işlevselcilik gibi eğilimler bilinci bilimsel söylemden dışlamaya çalışsa da bilinç meselesi, özellikle 1970'li yıllardan itibaren felsefi tartışmaların merkezine yeniden oturmuştur. Bu doğrultuda John R. Searle, bilinci doğrudan ele alan ve onu fiziksel dünyanın ayrılmaz bir parçası olarak savunan yaklaşımıyla önemli bir figür olarak öne çıkmıştır.

Bu bölümün amacı, bilinç kavramının çağdaş felsefedeki genel arka planını çizdikten sonra, Searle'ün bilinç anlayışını sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Öncelikle, bilinç kavramının tarihsel kökenlerine ve çağdaş düşünce içerisindeki temel tartışmalara kısa bir bakış sunulacak; akabinde Searle'ün, bilinç ile ilgili geliştirdiği teorik çerçeve ve özellikle "biyolojik doğalcılık" adını verdiği yaklaşım detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Böylece Searle'ün, Kartezyen düalizme yönelttiği eleştiriler ve zihin-beden ilişkisine dair önerdiği bütüncül çözüm tartışmaya açılacaktır. Bilinç meselesini bir tanımlama problemi olarak ele almaktan ziyade zihinsel olayların doğası ve fiziksel dünyadaki konumları bağlamında da değerlendiren Searle, bilincin birtakım temel niteliklere sahip olduğunu ileri sürer: Öznellik, yönelimsellik, zihinsel nedensellik ve biyolojik kökenlilik.[293] Descartes'ın zihin tasavvurunu incelemekle kalmayıp, bu tasavvurun Searle'ün felsefesinde nasıl tanımlandığı ayrıntılı bir şekilde incelenecek ve bu kavramların Orta Çağ felsefesinde, özellikle İslam felsefesi düşünce geleneği içerisindeki muhtemel karşılıkları ile mukayesesi yapılacaktır. Böylelikle Searle'ün düşüncesi çağdaş zihin felsefesi içindeki konumuyla ve felsefe tarihindeki süreklilik ve kırılmalarla birlikte değerlendirilecektir.

[293] Bu kavramlar, Searle'ün bilinç anlayışının kurucu unsurlarını meydana getirir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, bilincin öznelliği, yönelimselliği, zihinsel nedenselliği ve biyolojik temeli ayrı başlıklar altında ayrıntılı biçimde ele alınacak; her biri Searle'ün zihin felsefesi içindeki konumunu ve "biyolojik doğalcılık" yaklaşımının teorik bütünlüğünü ortaya koyacak biçimde incelenecektir. Bkz. John R. Searle, *The Mystery of Consciousness* (New York, NY: New York Review of Books, 1998); John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992); John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (London: Cambridge Univ. Pr, 1993); John R. Searle, *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass: Harvard Univ. Pr, 2003).

2.1. ZİHİN FELSEFESİNDE BİLİNÇ PROBLEMİ

Felsefe tarihinde "Kartezyen" sıfatı, çoğu zaman Descartes'ın düşünsel mirasını tanımlamak üzere kullanılsa da bu etiketin taşıdığı anlamlar tarihsel bağlamda ve kavramsal düzeyde önemli ölçüde çeşitlenmiştir. Şüphecilikten düalizme, rasyonalizmden zihinsel içkinliğe kadar uzanan geniş bir yelpazede Kartezyenlik, zamanla yalnızca Descartes'ın değil, onu izleyen düşünürlerin geliştirdiği ya da eleştirdiği çeşitli görüşlerin ortak paydası hâline gelmiştir.[294] Ancak bu durum, "Kartezyen" olarak adlandırılan görüşlerin, Descartes'ın felsefî konumunu ne ölçüde doğru yansıttığı sorusunu da beraberinde getirir. Özellikle bilinç kavramı söz konusu olduğunda, Kartezyen düalizmin ve öz-bilincin merkezi rolü, modern bilinç felsefesinin kurucu adımlarından biri olarak kabul edilir. Ne var ki bu kurucu rol, Descartes'ın düşüncesinin indirgemeci yorumlara tâbi tutulmasına da yol açmıştır. Bu çerçevede bilinç kavramının felsefî arka planını anlamak, sonraki düşünsel geleneklerde nasıl dönüştüğünü ve Kartezyen etiketin nasıl evrildiğini de dikkate almayı gerektirir.

Descartes'in felsefesi temelde "insan zihninin doğasını bedenden nasıl daha iyi bilinebileceğini" keşfetmeye çağırır.[295] Bilindik maddi dünyanın varlığından şüphe duyduktan sonra, kendi zihninin içeriğine dair bilgisinde kesinlik bulur ve bir zihin olarak kendisinin maddi dünyanın bir parçası olamayacağı sonucuna varır. Kartezyen kesinlik arayışından yeni bir kuşkuculuk biçimi, dış dünya hakkında kuşkuculuk ve yeni bir zihin anlayışı olan Kartezyen zihin ortaya çıkar. Kartezyen zihin maddi dünyadan hem epistemolojik hem de metafiziksel olarak ayrılır ve bu ayrım belirgin bir şekilde zihni dünyaya yeniden bağlamanın epistemolojik sorunu, dış dünya sorunu ve zihni bedene yeniden bağlamanın metafiziksel sorunu, zihin-beden sorunu gibi Kartezyen sorunlar ortaya çıkarır.[296]

Birinci Meditasyon'un açılış paragrafında Descartes "çocukluğumda doğru olarak kabul ettiğim çok sayıda yanlıştan ve daha sonra onlara dayandırdığım tüm yapının son derece şüpheli doğasından" bahseder. İnançlarının şüpheli doğasını göz önünde bulundurarak, "her şeyi tamamen yıkmaya ve temelden yeniden başlamaya" karar verir.[297] *İkinci Meditasyon*'da ise

[294] Sarah Patterson, "How Cartesian was Descartes?", *History of the Mind-Body Problem*, ed. Tim Crane - Sarah Patterson (Londra: Routledge, 2000).

[295] Bunlar sırasıyla Birinci ve İkinci Meditasyonların başlıklarıdır.

[296] M. W. F. Stone, "The soul's relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism", *History of the Mind-Body Problem*, ed. Tim Crane - Sarah Patterson (Londra: Routledge, 2000), 34.

[297] SM II 12, AT VII 17; vurgular eklenmiştir. 'CSM' alıntıları cilt ve sayfa numarasına göre The Philosophical Writings of Descartes, J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch tarafından çevrilmiştir (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). 'AT' alıntıları cilt ve sayfa numarasına göre Oeuvres de Descartes, C. Adam ve P. Tannery

kendi varlığına ve duyusal algıları da dahil olmak üzere zihin durumlarına dair kesinliğinin iblisin hilelerine karşı kanıt olduğunu görür. Sadece var olduğundan emin olmakla kalmaz, neredeyse her şeyden şüphe eden, yine de bazı şeyleri anlayan, bu tek şeyin doğru olduğunu onaylayan, diğer her şeyi reddeden, daha fazlasını bilmek isteyen, kandırılmak istemeyen, istemeden de olsa birçok şeyi hayal eden ve görünüşte duyulardan gelen birçok şeyin farkında olanın tek ve aynı ben olduğundan da emindir.[298] Descartes'ın *Meditasyonlar'*da izlediği şüpheci yöntem, kendi bedensel varlığının da bir hayal olabileceği ihtimaliyle başlar. Düşünen kişi, yalnızca "elleri, gözleri, eti ve kanından"dan[299] öte bu bedensel unsurlara ait tüm duyumsal verilerin bir aldatmaca olabileceği fikriyle yüzleşir. Bedenin bu şekilde sorgulanabilir oluşu, onu dış dünya ile aynı kategoriye, yani epistemolojik olarak güvenilmez şeyler kümesine yerleştirir. Bu noktada Descartes'ın bedeni, dış dünyanın bir parçası olarak konumlandırdığı görülür. Ne var ki bu radikal kuşkuculuğun doruk noktasında, Descartes, bütün bu dışsal varlıkların varsayımsal yokluğuna rağmen kesinliğini yitirmeyen bir hakikate ulaşır: *Cogito, ergo sum* "Düşünüyorum, öyleyse varım." Bu nokta, yalnızca şüpheyi geçersiz kılmaz; zihnin, yani düşünme yetisinin, varlık bakımından bedenden ayrılabileceğini ve daha temel bir ontolojik statüye sahip olduğunu gösterir. Zihnin, beden olmadan da var olabileceği düşüncesi, Kartezyen düalizmin temel dayanak noktası haline gelir.[300]

Bu düalizm, ontolojik bir ayrım olmakla birlikte epistemolojik bir önceliği de beraberinde getirir. Zihin, duyulara veya hayal gücüne değil, açık ve seçik fikirlere dayanarak kendini tanır. Bedene ait hiçbir özellik; uzantı, hareket, şekil veya duyumsama, zihnin doğasına ait değildir. Düşünce eylemleri; şüphe etme, anlama, irade etme, zihnin tözsel nitelikleridir ve yalnızca zihne içkindir. Bu nedenle Descartes, zihni tanımanın bedenin tanınmasına göre daha kolay ve kesin olduğunu ileri sürer. Dahası, Descartes'a göre zihin, kendi doğasını duyulara başvurmaksızın, sadece iç gözlem yoluyla kavrayabilir. Bu içsel açıklık, zihnin doğuştan sahip olduğu bazı temel fikirler (Tanrı, kendilik, düşünce, töz gibi) aracılığıyla sağlanır. Duyulara dayanan skolastik bilgi anlayışı ise, bu doğuştan gelen fikirleri bulanıklaştıran, bilginin berraklığına zarar veren bir kaynak olarak görülür. Bu yüzden Descartes, zihni duyulardan uzaklaştırarak saf entelektüel görüşe, yani *visio intellectualis*'me yönlendirmeyi amaçlar.[301]

---

tarafından düzenlenmiştir (gözden geçirilmiş baskı, Paris: Vrin/CNRS, 1964-76). René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. John Cottingham vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[298] CSM II 19, AT VII 28–9.

[299] Patterson, "How Cartesian was Descartes?", 118.

[300] Patterson, "How Cartesian was Descartes?", 121.

[301] CSM II 86, AT VII 120-1

Nitekim *Meditasyonlar*, yalnızca bireyin metafiziksel bir kesinlik arayışından öte doğa felsefesine sağlam bir temel oluşturma girişimidir. Descartes'ın felsefeyi bir ağaç metaforuyla betimlediği meşhur pasajında kökler metafiziğe, gövde fiziğe, dallar ise tıptan ahlâka kadar uzanan çeşitli bilimlere karşılık gelir.[302] Ancak bu bilimsel ağacın sağlam olabilmesi için köklerin, yani metafiziğin güvenilir ilkelerle donatılması gerekir. Bu da ancak bilginin kaynağı olan zihnin doğasının açık ve seçik bir şekilde anlaşılmasıyla mümkündür. Descartes bu nedenle metafiziği bilimlerin ontolojik temelini inşa eden zorunlu bir başlangıç noktası olarak görür.[303]

Zihnin doğasına dair bu açık ve seçik bilgi, ancak bedensel olmayan bir bakış açısıyla mümkün olabilir. Descartes, bu bakış açısını sağlamak için duyulardan gelen temsilleri güvenilmez bulmakla kalmaz dikkat dağıtıcı olarak da görür. Zihin, hayal gücüyle düşünmeye alıştığında maddi şeyleri kavramakla yetinir. Ancak saf düşünce alanına, yani duyulardan soyutlanmış fikirler alanına geçebilmek için zihnin kendisini cismani imgelerden çekmesi gerekir. Bu da ancak disiplinli bir entelektüel meditasyonla mümkündür. *Meditasyonlar*ın baştan sona stratejisi, bu geri çekilişi sağlamak ve zihin ile bedenin karıştırılmasına neden olan alışkanlıkları kırmaktır.[304]

Bu doğrultuda Descartes'ın düalizmi iki tözün (zihin ve beden) ontolojik ayrımı, bilginin doğası, güvenilirliği ve kaynağına ilişkin derin bir yeniden yapılanmadır. Zihin, bilgiye ulaşmada bedene göre daha öncelikli ve daha yetkin bir ilkedir. Çünkü yalnızca düşünce, açık ve seçik bir kavrayış aracılığıyla hakikate erişebilir. Bu düşünce hattı, modern bilinç felsefesinin temel dayanak noktalarını oluşturur: Öz-bilincin önceliği, zihinsel özerklik, iç gözlem ve bedenin sınırlılığı gibi temalar, büyük ölçüde Descartes'ın bu radikal ayrımından beslenmiştir. Ne var ki, aynı ayrım, bilincin maddi dünyayla ilişkisini açıklamada yeni sorunları da beraberinde getirir. Duyumlar, tutkular ve algılar gibi karmaşık fenomenler ne yalnızca zihne ne de yalnızca bedene indirgenebilir. [305] Bu tür deneyimler, tözsel düalizmin net sınırlarını bulanıklaştırır ve Kartezyen çerçevede yeni bir gerilim hattı doğurur.

Descartes'ın felsefesindeki en belirleyici yapı, tözlerin ontolojik ayrımıdır: Düşünsel töz (res cogitans) ile uzamsal/maddi töz (res extensa) arasında kurulan bu ayrım, modern düalizmin

[302] Bu bütüncül yapı, Descartes'ın düşüncesinde bilgi alanlarının birbirinden kopuk değil, tek bir kökten beslenen ve aynı rasyonel temele dayanan bir sistem oluşturduğunu gösterir. Bu nedenle onun düalizmini, zihin ve beden arasında mutlak bir ontolojik kopuş öngören keskin bir ayrım biçiminde yorumlamak, filozofun sistematik bütünlüğüne haksızlık olur. Bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 186.
[303] CSM I 186, AT IXB 14.
[304] Patterson, "How Cartesian was Descartes?", 122.
[305] Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 31-32. CSM I 340.

temelini teşkil eder. Descartes'a göre bir "töz", var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık tarzıdır ve bu anlamda tam bir şeydir (ens completum). Mutlak anlamda bu tanım yalnızca Tanrı'ya uygulanabilse de yaratılmış dünyada da iki tür töz kabul edilir: Zihin ve beden.[306]

Zihin, yalnızca düşünme ediminde bulunarak (şüphe etme, anlama, isteme, hayal etme, duyumsama vs.) varlık kazanır ve bu edimlerin tümü onun doğasına içkindir. Bu düşünme tarzı, uzamsal hiçbir özellik gerektirmez. Buna karşılık, beden, yalnızca uzantıya (geometrik genişliğe), şekle, büyüklüğe ve harekete sahip olduğu ölçüde varlığa gelir; onun özü düşünmek değil, yer kaplamaktır. Descartes'a göre zihnin herhangi bir bedensel niteliğe sahip olmaksızın var olabileceğinin tasavvur edilebilmesi, iki töz arasında gerçek ve radikal bir ontolojik ayrım bulunduğunu göstermektedir. Nitekim *Meditasyonlar*'ın İkinci Meditasyonu, tam olarak bu ayrımı temellendirmeyi amaçlar. Bu ayrım, skolastik gelenekteki hiyerarşik ruh anlayışına (bitkisel, duyusal ve aklî ruhların bir arada var olduğu bütüncül yapı) karşı radikal bir kopuş anlamına gelir. Descartes'ın sisteminde ruh artık yalnızca "düşünme" gücüyle tanımlanır. Duyumsama, beslenme, hareket gibi yaşamsal işlevlerin tümü mekanik olarak işleyen bedene aittir. Böylece düşünsel olan ile maddî olan arasında ontolojik ve işlevsel bir uçurum yaratılır. Bu uçurum, bilginin kaynağını da değiştirir: Bilmek, artık duyu organları aracılığından ziyade saf düşünceyle mümkündür.[307]

Descartes'ın *cogito* argümanı, bireyin varlığını temellendirmekle kalmaz. Zihnin bedenden ontolojik ve epistemolojik olarak bağımsız olduğunu gösterir. "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesi, tüm duyusal veriler reddedildiğinde bile zihin tarafından kavranabilecek bir kesinlik düzeyine işaret eder. Bu durum, zihnin kendi varlığına dair bilgisini dışsal herhangi bir şeye (bedene, duyulara ya da hayal gücüne) borçlu olmadığını gösterir. Böylece zihin, kendi başına bilginin öznesi ve tözsel bir varlık olarak tanımlanabilir.[308] Zihnin bu özerkliği, onun

[306] René Descartes, Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 210-211. Ayrıca bkz. René Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, çev. John Cottingham - Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 54-55.

[307] Patterson, "How Cartesian was Descartes?", 121.

[308] Descartes açısından beden ile ruh arasındaki ayrım, Yeni Ahit'te Hristiyanlara vaat edilen ebedî yaşamın zorunlu bir koşulu olarak görülür. Ruhun ölümsüzlüğüne inanmak, Katolik Kilisesi'nin temel dogmalarından biridir. Bu inanç, on altıncı yüzyılın başlarında toplanan Beşinci Lateran Konsili tarafından açıkça teyit edilmiştir. Konsil, insan ruhunun maddesiz ve ölümsüz olduğunu, bedenin formunu oluşturduğunu, her insanın bireysel bir ruha sahip bulunduğunu ve bu ruhun doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığını ilan eden öğretileri yeniden vurgulamıştır. Bu ilkeler, erken modern dönem boyunca felsefî düşünceyi biçimlendirmeye devam etmiş, dolayısıyla Descartes'ın beden ile ruh arasında bir ayrım ortaya koyması tarihsel olarak şaşırtıcı olmamıştır. Katolik doktrininin Aristoteles felsefesiyle olan bağı da bu noktada önem taşır. Beşinci Lateran Konsili'nin "ruhun bedenin formu olduğu" yönündeki ifadesi, Aristoteles'in madde-form ilişkisine dayanan antropolojik anlayışının Hristiyanlaştırılmış bir yorumuna dayanır. Ortaçağ boyunca şekillenen bu sentez, on altıncı ve on yedinci

kendine özgü bir varoluş tarzına sahip olduğunu ve bilgiye ulaşmak için bedenle ilişkisini askıya alabileceğini ima eder. Descartes, bu noktada duyuların yanıltıcılığına dayanan şüphe stratejisini, dış dünyadan ile birlikte kendi bedensel varlığından da uzaklaşmak için kullanır. Amaç, zihni içsel deneyime, yani doğuştan gelen açık ve seçik fikirlere yönlendirmektir.

Bu epistemik özerklik, Descartes'ın zihne tanıdığı içkin şeffaflıkla da ilişkilidir. Zihin, kendi fiillerini doğrudan kavrayabilir; şüphe ettiğini, anladığını, arzuladığını doğrudan bilir. Zihnin bu kendilik bilgisi, herhangi bir maddî varlığa başvurmaksızın mümkündür. Bu nedenle Descartes, zihni "kendi kendisine en açık olan şey" olarak tanımlar (res clarissima). Bu özerklik, aynı şekilde Tanrı'nın varlığına ulaşmakta da temel rol oynar: Tanrı kavramı, zihnin doğuştan sahip olduğu açık ve seçik bir fikirdir ve bu fikir, zihnin doğruluğu bakımından kendine güvenebileceğini teyit eden bir temel teşkil eder.

Descartes'ın düalizmi, zihin ve bedenin birbirinden ayrı tözler olduğunu öne sürse de insan deneyiminin bazı yönleri bu ayrımı zorlar. Özellikle duyumlar, tutkular ve algılar gibi karmaşık fenomenler salt bedene ve ya salt zihne atfedilemez. Descartes, bu durumu *Tutkular Üzerine* (Les Passions de l'âme) ve *Meditasyonlar'*da açıkça kabul eder: Duyusal algılar, fiziksel bir sürecin sonucu (örneğin epifiz bezinin hareketi) ve zihinsel bir durum (örneğin ağrı hissetmek) olarak tanımlanır. Bu anlamda duyumlar ikili bir yapıya sahiptir.[309]

Örneğin bir ağrı deneyimi, bedenin bir bölgesinde meydana gelen fiziksel bir uyarana (örneğin bir yaralanmaya) ve de zihnin bu duruma verdiği düşünsel-tepkisel karşılığa dayanır. Bu nedenle Descartes, bu tür fenomenlerin "ne yalnızca ruha ne de yalnızca bedene atfedilebileceğini" söyler. Onlar, zihin-beden bileşimi içinde anlam kazanır. Böylece duyumlar, Kartezyen düalizmin net töz ayrımına karşı direnen, sınırları bulanıklaştıran geçiş alanları

yüzyıllarda da büyük ölçüde sürmüş ve ruhun doğası hakkındaki tartışmaların sınırlarını belirlemiştir. Bununla birlikte, Aristotelesçi gelenek içinde, özellikle Kilise'nin hoşgörüsü dâhilinde, ruhun mahiyeti ve işlevi konusunda çeşitli görüş ayrılıkları bir arada varlığını sürdürmüştür. Descartes'ın bu entelektüel mirasla ilişkisini anlamak için, onun La Flèche Cizvit Koleji'nde aldığı eğitimi hatırlamak gerekir. Cizvit Tarikatı, resmî olarak Thomist geleneğe bağlıydı ve Ratio Studiorum öğretmenlere, görüşleri Katolik inançla uyumlu olduğu sürece Aristoteles'i izlemeleri, özellikle de Thomas Aquinas'ın metinlerine sadık kalmaları yönünde talimat vermekteydi. Aquinas'tan saygıyla söz edilmesi, onun öğretisinden ayrılan yorumların ise ciddi ve ölçülü biçimde yapılması isteniyordu. Bu bağlamda, Descartes'ın bir öğrenci olarak Aristotelesçi-Thomist felsefe ve onun etrafındaki tartışmalar üzerine sistematik bir eğitim aldığı sonucuna varmak mümkündür. Ne var ki Descartes, yaşamının ilerleyen dönemlerinde Aristotelesçi nedensellik anlayışının Tanrı, doğa ve zihnin işleyişine dair açıklamalarda yetersiz kaldığını düşünmeye başlamıştır. Bu farkındalık, büyük ölçüde Katolik yorumcuların kendi içsel tutarsızlıklarını gözlemlemesinden kaynaklanmıştır. Dolayısıyla Descartes, skolastik geleneğin Tanrı merkezli nedensellik modelinin felsefî açıklama gücünü yitirdiğini fark ederek, bilgi ve varlık alanlarını yeni bir metafizik temelde (yani zihinsel ve fiziksel tözlerin açık ayrımı üzerine) yeniden kurma arayışına yönelmiştir.

[309] Neil Campbell Manson, "A tumbling-ground for whimsies?" The history and contemporary role of the conscious/unconscious contrast", *History of the Mind–Body Problem*, ed. Tim Crane - Sarah Patterson (London: Routledge, 2002), 191.

oluşturur. Bu durum, özellikle Aristotelesçi psikolojiden gelen zorluklara Kartezyen bir yanıt sunma çabasında ortaya çıkar. Aristotelesçiler için hayal gücü ve duyular, zihinsel yetilerin önkoşuludur; Descartes ise bu bağlantıyı kesmeye çalışır. Ancak yine de duyumları tümüyle zihinsel ya da bedensel tözlere indirgemek mümkün olmaz. Bu, Kartezyen düşüncede yeni bir sorunsal doğurur: Zihin, tümüyle özerkse, neden bedensel süreçlerle böylesine yoğun bir şekilde ilişkilidir? Bu soru, Descartes'ın epifiz bezi aracılığıyla kurmaya çalıştığı etkileşim hipotezinin merkezinde yer alır.[310] Bu ikili doğa, düalizmin sınırlarından öte Descartes'ın bilgi kuramı içinde duyulara verilen rolün sınırlarını da gözler önüne serer. Duyular bilgiye doğrudan ulaşmanın değil, zihinsel dikkat ve ayıklamayla yönetilmesi gereken dolaylı araçlar hâline gelir. Açık ve seçik olan, ancak zihnin kendisini duyulardan ayırarak eriştiği entelektüel içeriktir.

Zihin felsefesi tarihinin merkezî problemlerinden biri olan zihin-beden ilişkisi, 17. yüzyılda Descartes'ın düalist yaklaşımıyla sistematik bir biçimde formüle edilmiştir. Descartes yukarıda belirttiğimiz gibi, zihni düşünen, bilinçli ve maddesiz bir töz (res cogitans); bedeni ise uzamlı, mekanik ve maddi bir töz (res extensa) olarak tanımlamış, bu iki tözün birbirinden özsel olarak farklı olduğunu ileri sürmüştü. Bu ayrım, yalnızca ontolojik olmayıp aynı zamanda epistemolojik ve metodolojik sonuçlar da doğurmuştur. Descartes için zihin, doğrudan içgörüyle kavranabilen, doğuştan fikirlere sahip, kendilik bilincine sahip bir özne iken; beden, uzam içinde yer kaplayan ve mekanik yasalarla açıklanabilen bir nesnedir. Ancak bu düalizm, iki farklı tözün birbiriyle nasıl etkileşime girebildiği sorusunu beraberinde getirerek; özellikle zihnin bedeni nasıl etkilediği ve bedensel değişimlerin zihinsel durumlardaki etkileri, zihin-beden problemi olarak adlandırılan temel bir felsefî sorunu gündeme taşımıştır.

Bu probleme karşı 17. ve 18. yüzyılda gelişen iki büyük felsefî yönelim olan empirizm ve rasyonalizm, Descartes'ın düalist sistemine farklı açılardan yanıt vermiştir. Empirist filozoflar, özellikle John Locke, George Berkeley ve David Hume, Descartes'ın zihne atfettiği tözsel özerkliği ve doğuştan fikirler öğretisini reddetmiş, zihnin bilgiye ulaşmakta tamamen deneyime bağlı olduğunu savunmuşlardır. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde, zihni doğuştan herhangi bir bilgiyle donatılmamış "boş bir levha" (tabula rasa) olarak tanımlar. Ona göre tüm bilgi ya dış deneyimden (duyum) ya da iç deneyimden (iç gözlem – reflection) türetilir. Bu görüş, zihni aktif bir düşünsel töz olmaktan ziyade, duyusal izlenimlerin pasif bir alıcısı hâline getirir. Locke'a göre zihnin içeriği, dış dünyayla kurulan fiziksel ilişkinin sonucudur; dolayısıyla zihinsel etkinlik, bedensel deneyimden bağımsız bir biçimde var

[310] Manson, "A tumbling-ground for whimsies?" The history and contemporary role of the conscious/unconscious contrast", 191.

olamaz.[311] Locke bilinci ise insanın zihninde olup bitenlere dair algısı olarak tanımlar.[312] Bu görüş, zihni aktif bir düşünsel töz olmaktan ziyade, duyusal izlenimlerin pasif bir alıcısı hâline getirir. Nitekim Condillac da epistemolojisinde bilinç kavramına öncelikli bir yer tahsis ederek bilincin bütün algılara eşlik ettiğini savunur ve bilinci, ruhun kendisinde olup bitenlerin en azından bir bölümünden onu haberdar eden şey olarak tanımlar.[313] Locke'a göre zihnin içeriği, dış dünyayla kurulan fiziksel ilişkinin sonucudur. Dolayısıyla zihinsel etkinlik, bedensel deneyimden bağımsız bir biçimde var olamaz. Klasik metafizik geleneğinde zihnin konumunu anlamlandırmak için tekil cevherler ile bu cevherlere ait tikel ve genel nitelikler arasında yapılan ayrım önemlidir. Cevher kendi başına var olan şey olarak kabul edilirken, nitelikler ancak bir cevhere bağlı olarak var olabilir. Bu bakış açısı, zihinsel niteliklerin de bedensel nitelikler gibi bir bireyin tekil varlığına bağlı olarak kavranabileceğini gösterir. Dolayısıyla zihnin Descartes'ın öngördüğü gibi bağımsız bir töz olması gerekmediği yönünde güçlü bir metafizik dayanak oluşur.[314]

George Berkeley ise Locke'un deneyimci yaklaşımını daha radikal bir idealizme taşır. Ona göre maddi dünya diye bir şey yoktur. Tüm varlık, algılanmakla kaimdir (esse est percipi). Dolayısıyla zihin-beden ayrımı da anlamsız hâle gelir. Çünkü fiziksel beden, algılayan zihnin dışında bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir. Descartes'ın tözler arasında kurduğu hiyerarşik ontolojiyi reddeden Berkeley, varlık alanını yalnızca zihinsel olarak kurar.[315] David Hume ise Descartes'ın zihin anlayışına en kökten eleştiriyi getirir. Ona göre, Descartes'ın öne sürdüğü gibi öz-bilinçli ve sürekli bir benlik yoktur. Hume, zihni birbirine gevşek şekilde bağlı izlenim ve fikirler akışı olarak görür. Zihnin sürekliliği ve bütünlüğü bir alışkanlık veya kuruntudan ibarettir. Böylece zihin ne Descartes'ın iddia ettiği gibi kendine yeterli bir tözdür ne de bilginin kaynağı olarak doğuştan fikirlerle donatılmıştır. Tüm bilgi duyusal izlenimlerden türediği için, zihnin Descartes'ın kurduğu anlamda beden-dışı bir doğaya sahip olması kabul edilemez hâle gelir.[316] David Hume ise Descartes'ın zihin anlayışına en kökten eleştiriyi getirir. Ona göre, Descartes'ın öne sürdüğü gibi öz-bilinçli ve sürekli bir benlik yoktur. Hume, zihni birbirine gevşek şekilde bağlı izlenim ve fikirler akışı olarak görür. Zihnin sürekliliği ve bütünlüğü bir

[311] Nicholas Jolley, "Locke, Empiricism, and Philosophical Method", *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 48-75.
[312] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: T. Basset, 1690), 59.
[313] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 26.
[314] Christof Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, çev. İbrahim Bahçi (İstanbul: Runik Kitap, 2021), 74.
[315] Lisa Downing, "George Berkeley," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta.
[316] Barry Stroud, *Hume* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977); Don Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1997).

alışkanlık veya kuruntudan ibarettir. Böylece zihin ne Descartes'ın iddia ettiği gibi kendine yeterli bir tözdür ne de bilginin kaynağı olarak doğuştan fikirlerle donatılmıştır. Tüm bilgi duyusal izlenimlerden türediği için, zihnin Descartes'ın kurduğu anlamda beden-dışı bir doğaya sahip olması kabul edilemez hâle gelir. Nitekim Hume'a göre özgürlük, ancak kendiliğindenlik anlamında düşünüldüğünde anlam kazanır. Zira insanın özgür olduğunu bildiğimiz eylemler, dış bir zorlamadan bağımsız olarak gerçekleştirdiğimiz eylemlerdir. Bu nedenle eylemler tamamen dış baskının sonucu olduğunda ne övgüyü ne de yergiyi hak ederler. Hume'a göre zihnin kendisi eylemlerin gerçek nedeni değildir. Eylemleri harekete geçiren unsur tutkular ve içgüdülerdir. Bu bağlamda akıl yalnızca yönlendiren bir işleve sahiptir; eylemin asli itici gücü değildir.[317]

Buna karşılık, rasyonalist filozoflar olan Gottfried Wilhelm Leibniz ve Baruch Spinoza, Descartes'ın düalizmini temelden reddetmeksizin, onun açtığı problemleri kendi sistematik çerçevelerinde çözümlemeye çalışmışlardır. Leibniz, Descartes gibi, zihin ve bedeni ayrı tözler olarak kabul eder. Ancak bu iki tözün birbirini etkileyemeyeceği görüşünü benimseyerek, onların "önceden kurulmuş bir uyum" (harmonie préétablie) içinde işlediğini savunur. Bu görüşe göre, zihin ve beden birbirine nedensel olarak etki etmez. Bunun yerine Tanrı, her iki tözü öyle yaratmıştır ki, her zihinsel olayla eş zamanlı olarak ona tekabül eden bir bedensel olay meydana gelir. Bu sistem, Descartes'ın tözler arası etkileşim problemine tanrısal bir çözüm sunar. Ancak bu çözümde, tözler arası gerçek etkileşim ortadan kalkar ve paralellik ilkesi devreye girer.[318] Cevherin nitelik taşıyıcısı olarak görülmesi düşüncesi, Leibniz'in geliştirdiği monad modelinde daha da belirginleşir. Monadların her biri kendi başına var olan, fakat yalnızca kendine ait nitelikleri temsil eden kapalı birer birimdir. Bu yapı, zihinsel niteliklerin bağımsız bir iç düzende kavranabileceğini kabul ederken bile, tözlerin birbirine etki etmeksizin nasıl uyumlu işlediğini açıklama ihtiyacını doğurur.[319] Leibniz, Descartes gibi, zihin ve bedeni ayrı tözler olarak kabul eder. Ancak bu iki tözün birbirini etkileyemeyeceği görüşünü benimseyerek, onların "önceden kurulmuş bir uyum" (harmonie préétablie) içinde işlediğini savunur. Bu görüşe göre, zihin ve beden birbirine nedensel olarak etki etmez; bunun yerine Tanrı, her iki tözü öyle yaratmıştır ki, her zihinsel olayla eş zamanlı olarak ona tekabül eden bir bedensel olay meydana gelir. Bu sistem, Descartes'ın tözler arası etkileşim problemine tanrısal bir çözüm sunar. Ancak bu çözümde, tözler arası gerçek etkileşim ortadan kalkar ve paralellik ilkesi devreye girer.

[317] Sultan Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi* (İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 228.
[318] Robert Merrihew Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (New York: Oxford University Press, 1994).
[319] Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, 76.

Cevherin nitelik taşıyıcısı olarak görülmesi düşüncesi, Leibniz'in geliştirdiği monad modelinde daha da belirginleşir. Monadların her biri kendi başına var olan, fakat yalnızca kendine ait nitelikleri temsil eden kapalı birer birimdir. Bu yapı, zihinsel niteliklerin bağımsız bir iç düzende kavranabileceğini kabul ederken bile, tözlerin birbirine etki etmeksizin nasıl uyumlu işlediğini açıklama ihtiyacını doğurur. Nitekim Leibniz'e göre monadlar maddesel atomlar değil, tüm gerçekliğin bireysel ve spiritüel öğelerini oluşturan basit tözlerdir. Bu tözler algı yetisi bakımından birbirinden farklı derecelere sahiptir. Algı süreçleri en belirsiz ve bilinçdışı düzeylerden en açık bilinç durumlarına kadar uzanan bir süreklilik içinde düşünülür. Leibniz bu bağlamda bilincin düşük derecelerini "küçük algılar" (petites perceptions), bu algıların bilinçli hâle gelişini ise "tamalgı" (apperception) olarak adlandırır.[320] Bu çerçevede Leibniz, zihin ile beden arasındaki uyumun doğrudan bir etkileşimden değil, Tanrı tarafından önceden tesis edilmiş bir düzenlilikten kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre Tanrı her bir tözü başlangıçta öyle bir düzen içinde yaratmıştır ki, her biri yalnızca kendi doğasına uygun yasaları takip ederek diğer tözlerle tam bir uyum içinde işlev görür; sanki aralarında gerçek bir etkileşim varmış gibi görünür.[321] Böylece Leibniz'in sisteminde evren, saf ve spiritüel tözler olan monadlardan oluşan bir bütün olarak tasarlanır. Farkındalık hiyerarşisinin en alt düzeylerinde yer alan monadlar kendilerini "madde" olarak tezahür ettirirken, daha yüksek derecelerdeki monadlar ise bilinç ve düşünce biçiminde ortaya çıkar.[322]

Spinoza ise Descartes'in sistemine çok daha köklü bir eleştiri getirerek düalizmi tümüyle reddeder ve yerine monist bir sistem önerir. Spinoza'ya göre, zihin ve beden iki ayrı töz değil, tek ve aynı tözün (*una substantia*) düşünce ve uzam olmak üzere iki farklı sıfatı (*attributum cogitationis* ve *attributum extensionis*) altında kavranan tezahürleridir. Bu ontolojik çerçeve *Deus sive Natura* formülünde ifadesini bulur ve Tanrı'yı doğanın kendisiyle özdeş kılar. Ancak Spinoza'nın Tanrı–doğa özdeşliği, geleneksel anlamda panteist bir monizmi değil, Tanrı'yı aşkın olmaktan çıkarıp varlığın içkin nedeni kılan bir monist metafiziği ifade eder. Ona göre töz yalnızca birdir ve bu töz düşünce-uzam sıfatları altında kavranabilir. İnsan zihni ve bedeni, aynı bireyin düşünsel ve uzamsal tezahürleridir. Bu yaklaşım, zihin-beden problemini ontolojik düzlemde ortadan kaldırır ve zihin ile bedenin etkileşimini açıklamak yerine, onların özdeşliğini temel alır.[323] Niteliklerin tikel, genel ve türsel düzeylerde

[320] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 83.
[321] Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz, *Oeuvres de Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement. Opuscules divers. Première série*, ed. M. A. Jacques Charpentier (Paris: Charpentier, 1846), 591.
[322] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Leibniz: Discourse on Metaphysics*, çev. Gonzalo Rodríguez-Pereyra (Oxford: Oxford university press, 2020), 23.
[323] Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

sınıflandırılabileceği yönündeki metafizik ayrım, Spinoza'nın tek cevher modelinde farklı bir anlam kazanır. Tek bir tözün modları olarak tüm bireyler ve onların nitelikleri, aynı ontolojik kaynağın zorunlu belirlenimleri hâline gelir. Zihinsel ve bedensel niteliklerin aynı temel gerçekliğin iki görünümü olması, böylece metafizik açıdan tutarlı bir bütünlük içinde anlaşılabilir.[324] Bu farklı yaklaşımlar, zihin felsefesinin erken modern dönemindeki gelişiminde belirleyici rol oynamış Descartes'ın mirasını ve onun açtığı metodolojik ve metafizik sorunları şekillendirmiştir. Empiristler, zihni duyusal deneyimle temellendirmeye çalışarak bedenden bağımsız bir bilinç kavrayışını reddetmiş; rasyonalistler ise bu bağımsızlığı kabul etmekle birlikte, tözler arası ilişkinin niteliğini farklı biçimlerde yeniden yorumlamışlardır. Böylece zihin-beden problemi yalnızca bir metafizik mesele olmaktan çıkmış bilgi, deneyim ve gerçeklik anlayışlarını etkileyen köklü bir felsefî tartışma alanı hâline gelmiştir.

19. yüzyılın entelektüel ortamında sağduyu gerçekçiliğinin güç kazanmasının arka planında, idealizmin özellikle algı, temsil ve zihinsel yapıların zorunluluğu üzerine kurulu açıklamalarına duyulan derin bir tepki bulunur. Bu dönemde artan ampirik duyarlılık ile gündelik yaşantının maddi gerçekliğine yapılan vurgu, dış dünyanın nesnelerine ilişkin bilginin kavramsal şemalara ya da zihinsel aracı yapılara bağlı olarak tesis edilemeyeceği düşüncesini öne çıkarmıştır. Bu doğrultuda sağduyu gerçekçiliği, belirli bir nesne alanının gerçekten var olduğu yönündeki ontolojik kabulü ve bu alana ilişkin bilginin, öznenin zihinsel tasarımlarını aşan bir epistemolojik kabul çerçevesinde mümkün olduğu görüşünü yeniden temellendirir.[325]

20. yüzyılın bilimsel ilerlemeleriyle uyumlu biçimde, makroskopik nesnelerin sürekliliği, mekânsal konumu, dayanıklılığı ve "keyfî manipülasyona kapalı" yapısı, dış dünyanın bilincin dışında ve ondan bağımsız bir gerçeklik taşıdığı düşüncesine güçlü bir destek sağlamıştır. Bu özelliklerin, öznenin zihinsel etkinliklerinden türemediği, aksine öznenin algısına direnç gösteren bağımsız bir varlık düzenine işaret ettiği fikri, dönemin gerçeklik tartışmalarında belirleyici bir rol oynamıştır. Böylece sağduyu gerçekçiliği, 19. yüzyılda temsilci kuramların zorunlu kıldığı dolaylılık modeline karşı, özne ile nesne arasındaki ilişkinin doğrudan temas üzerinden açıklanabileceğini savunarak standart realizm sorunsalının temel sorularına yani zihinden bağımsız nesnelerin varlığı ve bu nesnelere dair bilginin ilkesel imkânına olumlu bir yanıt oluşturmaktadır. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, 19. yüzyılın idealizm eleştirileri

[324] Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, 76.

[325] İbrahim Bahçi, *Varlık ve Gerçeklik;Çağdaş Felsefede Yeni Realizm ve Anlam Alanları Ontolojisi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 25-30.

arasında dış-dünya ontolojisinin yeniden kurulmasına yönelik kapsamlı bir realist yöneliş olarak değerlendirilmelidir.[326]

Ancak bu felsefî tutum, beraberinde bir dizi ontolojik ve epistemolojik sorun da getirir. En temel sorun, zihnin fiziksel dünyanın nedensel bütünlüğü içindeki statüsünün nasıl kavranacağı sorunudur. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, pozitivizm etkisiyle gelişen bilimsel anlayış, doğadaki tüm olayların fiziksel nedenlerle açıklanabileceği görüşünü ön plana çıkarmıştır. Bu çerçevede, fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu, yani her fiziksel etkinin yalnızca fiziksel bir nedeni olduğu varsayımı yaygınlık kazanmıştır. Bu durum, zihinsel olayların bu kapalı nedensel sistem içinde nasıl bir yere sahip olduğunu belirsizleştirir. Eğer fiziksel dünya eksiksiz bir biçimde fiziksel yasalarla işliyorsa, zihinsel olayların; örneğin bir arzunun bir bedensel harekete neden olması gibi fiziksel olaylar üzerindeki etkisi nasıl açıklanacaktır? Bu soru, sağduyu gerçekçiliği açısından kritik bir gerilim yaratır. Çünkü bu yaklaşım, zihinsel içeriklerin dış dünya ile doğrudan ilişki kurduğunu varsayar; ancak bu ilişkinin fiziksel anlamda nasıl işlediğini gösterme konusunda güçlük yaşar.[327]

Bu noktada bazı filozoflar, çözüm olarak epifenomenalizm gibi zihinsel olayların yalnızca fiziksel olayların yan ürünleri olduğu çizgisindeki teorilere yönelmiştir. Bu görüş, zihinsel süreçlerin fiziksel nedenleri olabileceğini kabul eder. Ancak onların kendilerinin fiziksel sonuçlara neden olamayacağını savunur. Dolayısıyla zihin, bu yaklaşıma göre yalnızca "seyirci"dir. Bu ise, sağduyu gerçekçiliğinin iddialarıyla çelişmektedir. Alternatif olarak, kimileri bilinmeyen ya da henüz keşfedilmemiş psiko-fiziksel yasaların var olabileceğini ileri sürmüş; bu yasaların zihni fiziksel dünya ile nedensel olarak bağlayabileceğini düşünmüştür. Fakat bu spekülasyonlar da çoğu zaman bilimsel doğrulama kriterlerine uygun düşmez.[328]

Sağduyu gerçekçiliğinin karşılaştığı ikinci büyük problem, algıdaki hata durumlarıdır: özellikle halüsinasyon ve illüzyon gibi durumlar, bu yaklaşımın doğrudanlık ilkesini zora sokar. Sağduyu gerçekçiliği, algının nesnelerle doğrudan temas hâlinde olduğunu ve bu temasın güvenilir bilgi sağladığını öne sürer. Ancak halüsinasyon gibi deneyimlerde, ortada algılanan

---

[326] E.M. Adams, "C.I. Lewis and the Inconsistent Triad of Modern Empiricism", *The Philosophy of C.I. Lewis* (La Salle: Open Court, 1968), 377, 384; Roderick Firth, "Lewis on the Given", *The Philosophy of C.I. Lewis,* ed. P.A. Schilpp, (La Salle: Open Court, 1968), 330-331.

[327] Lawrence Nemirow, "Physicalism and the cognitive role of acquaintance", *Mind and Cognition*, ed. W. G. Lycan (Oxford: Blackwell, 1987).

[328] Zihin-beden problemini bir ikilem olarak görmenin bu yolu için bakınız Tim Crane, "The mind-body problem", *MIT Encylopedia of Cognitive Science*, ed. F. Keil - R. Wilson (Cambridge, MA: MIT Press, 1999). Ayrıca bakınız Jaegwon Kim, "The mind-body problem after fifty years", *Current Issues in the Philosophy of Mind*, ed. A. O'Hear (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 21. ve David Braddon-Mitchell - Frank Jackson, *The Philosophy of Mind and Cognition* (Oxford, OX, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell Publishers, 1996), 134-135.

nesneye karşılık gelen fiziksel bir varlık bulunmamaktadır. Bu durumda soru şudur: Halüsinasyon durumunda zihin neyle ilişki kurmaktadır? Eğer yalnızca mevcut nesneler algılanabiliyorsa (aktüalizm), halüsinasyon açıklanamaz hale gelir. Bu da sağduyu gerçekçiliğinin metafizik zemininin istikrarsızlaştığına işaret eder. Alternatif olarak, bu tür algı hatalarının içeriklerinin temsilci yapılar (örneğin mental imgeler ya da zihinsel modeller) aracılığıyla açıklandığı teoriler öne sürülmüştür. Fakat bu açıklama, sağduyu gerçekçiliğinin reddettiği temsilci epistemolojilere kapı aralamaktadır. Modern bilimsel düşünce, doğanın tüm alanlarının birleşik bir açıklamayla kavranabileceğini, yani bilimlerin birliği idealini savunur. Fizik, kimya, biyoloji ve nörobilim gibi alanlar arasında indirgemeci bir ilişki kurulabileceği düşüncesi, zihin felsefesi açısından yeni bir baskı noktası oluşturur: Zihinsel olaylar da bu birliğe indirgenebilecek midir?[329]

Sağduyu gerçekçiliği, zihinsel fenomenlerin fiziksel gerçekliğe doğrudan erişim sağladığını savunmakla birlikte, bu fenomenlerin bilimsel indirgemeye nasıl tâbi tutulacağı konusunda çoğu zaman cevap veremez. Zihinsel durumların nörofizyolojik karşılıklarının olup olmadığı, zihnin sinir sistemiyle nasıl bir ilişkide olduğu, ya da zihin-beyin özdeşliği kuramlarının ne ölçüde geçerli olduğu gibi sorulara verilecek yanıtlar. Bu görüşün doğrudanlık iddiasıyla doğrudan çelişebilir. Parapsikoloji gibi bazı tartışmalı alanlarda ise, zihnin doğrudan fiziksel dünya üzerinde etkili olduğu daha spekülatif biçimlerde dile getirmiştir; ancak bu tür yaklaşımlar da bilimsel meşruiyet kazanmakta zorlanmıştır. Sonuç olarak, sağduyu gerçekçiliği, idealist ve temsilci epistemolojilere karşı güçlü bir alternatif olarak ortaya çıkmış; ancak özellikle zihnin doğa içindeki konumunu açıklama, halüsinasyon gibi anormal algı durumlarını çözümleme ve fiziksel nedensellik ile zihinsel etkinlik arasındaki ilişkiyi gerekçelendirme konusunda önemli kavramsal sorunlarla yüzleşmiştir. Bu sorunlar, yalnızca sağduyu gerçekçiliğine özgü değildir; genel olarak bilinç, zihin ve algı felsefesi bağlamında, fizikalist dünya görüşü ile zihinsel deneyimin mahiyeti arasında süregelen felsefî gerilimlerin bir yansımasıdır.[330] Sağduyuya dayalı açıklamalar, zihinsel yaşantının fenomenal niteliğini koruma açısından cazip görünse de bu açıklamaların bilimsel tutarlılıkla ne ölçüde bağdaşabileceği sorusu, günümüzde hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

Yirminci yüzyılda zihin felsefesi, klasik metafiziksel sorunlardan giderek uzaklaşarak özellikle algı merkezli tartışmalara yönelmiştir. Bu yönelim, yalnızca bilinç ve deneyim tartışmalarında yeni bir odak sağlamakla kalmamış, zihnin fiziksel dünyayla kurduğu ilişkinin

[329] M. G. F. Martin, "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind–body problem", *History of the Mind–Body Problem*, ed. Tim Crane - Sarah Patterson (London and New York: Routledge, 2000), 222.
[330] Martin, "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind–body problem", 222.

mahiyetine dair soruların yeniden formüle edilmesine de imkân tanımıştır. Bu doğrultuda en dikkat çekici dönüşüm, algının doğası ve nesneleri üzerine yapılan tartışmalarda ortaya çıkmış; özellikle dolaysız algı nesnelerinin fiziksel ya da kamusal nesnelerden farklı olup olmadığı sorusu merkezî bir önem kazanmıştır.

Bu tartışmalarda önemli müdahalelerden biri, J.L. Austin tarafından gerçekleştirilmiştir. Austin (ö. 1960), *Sense and Sensibilia* adlı ders notlarında, çağdaş felsefede yaygın olan temsili algı teorilerine karşı sağduyuya dayalı bir algı anlayışını savunur. Ona göre filozoflar, algıyı zihinsel temsiller veya izlenimler aracılığıyla dolaylılaştırma eğilimindedir. Bu durum, sıradan insanın dünyayı doğrudan algıladığı yönündeki sağduyusal kanaatten sapma anlamına gelir.[331] Özellikle David Hume'un şüpheci yaklaşımı, algılanan şeylerin zihindeki imgelerden ibaret olduğunu öne sürerek bu sapmayı felsefî bir sistematik içinde temellendirmeye çalışmıştır. Austin, bu tür teorilerin gündelik dilin ve deneyimin doğasına yabancılaştığını ileri sürer.[332]

Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde, algı tartışmalarında bir diğer belirleyici gelişme, fizikalist dünya görüşüne olan bağlılığın artmasıdır. Fizikalizm, her şeyin nihayetinde fiziksel olaylar ve yasalarla açıklanabileceğini savunur. Bu çerçevede zihinsel olayların da fiziksel süreçlere indirgenebilir olduğu varsayılır. Ancak algı deneyimleri, özellikle halüsinasyon ve illüzyon gibi yanıltıcı örnekler, fizikalizmin temel ilkeleriyle çelişen ontolojik ve epistemolojik sorunlara yol açar. Eğer bir algı deneyimi yalnızca mevcut bir fiziksel nesneye yönelmişse (yani aktüalist bir anlayış benimsenmişse), fiziksel olarak mevcut olmayan ancak fenomenal olarak deneyimlenen bir halüsinasyon nasıl açıklanacaktır? Bu soruna yanıt arayan fizikalist yaklaşım genellikle iki yoldan birine başvurur: Ya halüsinasyonları yalnızca "algı benzeri" içsel nörolojik olaylar olarak değerlendirir ve bunları gerçek algıdan ayırır; ya da onları zihinsel temsiller aracılığıyla açıklayarak dolaylı algı teorilerine yaklaşır. Her iki çözüm de doğrudan algı görüşüyle, dolayısıyla sağduyu gerçekçiliğiyle bir gerilim içine girer. Dahası, fiziksel nesnelerin ontolojik olarak kabul edilmesi, halüsinasyon nesnelerini ya tümüyle yok saymayı ya da zihinsel içerikler olarak telafuz etmeyi zorunlu kılar. Bu da algının dış dünyaya açılma kapasitesini daraltır.[333]

Algı felsefesinde bu tartışmaları daha da karmaşıklaştıran bir diğer önemli kavram, şeffaflık ilkesidir. Bu ilkeye göre, bir algı deneyiminde kişi algının yapısına veya zihinsel içeriğine değil yalnızca dış nesneye yönelir. Örneğin bir çiçeğe baktığımızda, deneyimlediğimiz şey zihinsel bir temsil değil, doğrudan çiçeğin kendisidir. Bu yaklaşım,

[331] J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, ed. Geoffrey J. Warnock (London: Oxford Univ. Press, 2010), 1-5.
[332] Martin, "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind–body problem", 223.
[333] Martin, "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind–body problem", 223.

algının nesneye doğrudan ve aracısız bir yönelme içerdiğini savunur. Ancak şeffaflık ilkesine güçlü bir bağlılık, halüsinasyon gibi durumları açıklamakta zorluk yaratır. Zira bu gibi durumlarda nesne mevcut değildir, ancak deneyim mevcuttur. Dolayısıyla, kişi hâlâ "bir şey" deneyimlemektedir; fakat bu "şey"in ne olduğu, temsili bir kavram olmadan açıklanamaz görünür. Bu doğrultuda çağdaş felsefede çeşitli çözüm önerileri geliştirilmiştir. Kimileri, algı ve halüsinasyon arasında metafiziksel bir ayrım olduğunu ve bu deneyimlerin farklı türden olaylar olduğunu savunur; kimileri ise algının, halüsinasyonun benzer zihinsel içeriklere sahip olduğunu ve bunların yalnızca niyet edilen nesne bakımından ayrıldığını ileri sürer. Her iki yaklaşım da şeffaflık ilkesiyle aktüalizm arasında ortaya çıkan gerilimi farklı yönlerden aşmaya çalışır, fakat her biri sağduyu gerçekçiliğinin sadeliğini ve doğrudanlık iddiasını sorgulanabilir kılar.[334]

Qualia teriminin modern anlamdaki kullanımı, Amerikan felsefesinin katkılarıyla şekillenmiştir.[335] Bu bağlamda C.S. Peirce, terimi 1866'da yazdığı bir metinde "her duyum kombinasyonunun kendine özgü bir qualesi vardır" diyerek kullanmıştır.[336] Peirce'in bu kullanımında, "quale", yalnızca deneyimin belirli bir niteliğini değil, deneyimin genel anlamda neye benzediğini ifade eder. Peirce'in felsefesinde, terim bugünkü anlamıyla sınırlı olmamakla birlikte, duyusal ve fenomenal deneyimlerin öznel niteliğini vurgulamaktadır.[337] Qualia terimi,

---

[334] Martin, "Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind–body problem", 224.

[335] Qualia, zihinsel durumların öznel, bilinçli ve niteliksel özelliklerini ifade eden bir terimdir. Bir deneyimi yaşarken o deneyime özgü olan bireysel hisleri veya duyusal nitelikleri tanımlar. Örneğin, bir elmayı ısırdığınızda onun tadını, kırmızı rengini veya elinizdeki dokusunu algılarsınız. Ancak bu algılar, sadece fiziksel süreçler veya sinirsel aktivitelerle tam olarak açıklanamaz gibi görünür. Qualia, işte bu tür bilinçli deneyimlerin niteliksel yönlerine atıfta bulunur. Bir örnekle açıklarsak, kırmızı bir elmaya baktığınızda o kırmızı rengi nasıl deneyimlediğiniz, başka biri için aynı mı, yoksa farklı mı, bunu bilmenin kesin bir yolu yoktur. "Kırmızı" rengi herkes aynı şekilde görse bile, herkesin bu deneyimi nasıl yaşadığı konusunda öznel bir fark vardır. Bu öznel yaşantı, qualia kavramının özüdür. Fizikalist görüş, her şeyin nihayetinde fiziksel olarak açıklanabileceğini iddia ederken, qualia bu açıdan zorlu bir problem olarak görülür. Zira qualia, öznel bilinçli deneyimlerin tamamen fiziksel açıklamalarla anlaşılamayacağı fikrini destekler. Bu nedenle qualia, zihin-beden probleminde merkezi bir rol oynar. Zihinsel deneyimlerin fiziksel dünyaya indirgenip indirgenemeyeceği ve öznel deneyimlerin bilimsel bir çerçevede nasıl açıklanacağı sorusu, filozoflar arasında büyük tartışmalara yol açmıştır. Qualia probleminin temel soruları şunlardır:

i. Öznel deneyimler (qualia) yalnızca fiziksel terimlerle açıklanabilir mi?

ii. Bilincin bu niteliksel yönleri, beyin süreçlerine tamamen indirgenebilir mi?

iii. Başka birinin qualia'sını bilebilir miyiz?

[336] C.S. Peirce, *Collected Papers* para 223. Bugünkü kullanım için dördüncü ve beşinci bölümlerdeki tartışmaya bakınız.

[337] Örneğin, *Psikolojinin İlkeleri*'nin 20. bölümüne, 'Lokalizasyonun Anlamı' kısmına bakınız: 'Hiçbir tekil duyum niteliği kendi başına bir konum bilinci anlamına gelemez ... bir yer hissi muhtemelen hiçbir tekil izole duyumda içkin bir unsur oluşturamaz'. *The Origins of Pragmatism* San Fransisco: Freeman, 1968 adlı eserinde A.J. Ayer, James'le ilgili bir tartışma bağlamında qualia açısından bir deneyim teorisi ortaya koyar; ancak Ayer'in bu qualia anlayışını James'e atfetmediği açıktır. Ayer'e göre, qualia esasen yukarıda 2. bölümde tartışılan anlamda duyu-verileridir: bkz. s. 299 ve 317.

20. yüzyılın başlarında Yeni Gerçekçiler olarak bilinen bazı filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Örneğin, R.B. Perry "bedende yerelleştirilebilen duyusal nitelikler"den bahseder, bu da duyumdan öteye geçen ve deneyimlerdeki niteliksel farkların altını çizen bir anlam taşır. Ancak bu kullanımda da terimin kapsamı, bugünkü anlamda olduğu gibi saf fenomenal özelliklerle sınırlı değildir.[338] Bu filozofların ardından, qualia kavramını daha teknik bir hale getiren kişi C.I. Lewis olmuştur. Lewis, özellikle idealizmin zihin ve dünya ilişkisini açıklama çabalarına karşı bir uzlaşma geliştirmiştir. Lewis, bilişsel deneyimlerimizi iki ana unsur üzerinden tanımlar: "Zihne sunulan ya da verilen" dolaysız veriler ve zihnin bu verilere getirdiği yapı veya yorumlar.[339] Bu ayrım, deneyimlerin yalnızca zihinsel temsillerden ibaret olmadığı, aynı zamanda belirli bir "verili olan" özelliğe sahip olduğu düşüncesine dayanır. Lewis'in amacı, zihinsel deneyimlerin tamamen kavramsal bir yapıya sahip olduğunu savunan idealist eleştirilere karşı durmaktır. Lewis'e göre, her deneyim kavramsallaştırılmamıştır. Dolayısıyla zihinsel süreçler dışında, doğrudan deneyimlenen nitelikler, yani qualia, vardır.

C.I. Lewis qualia'yı, deneyimin doğrudan ve tarif edilemez nitelikleri olarak görür. Bu nitelikler, dış dünyadaki nesnelerin özellikleriyle karıştırılmamalıdır. Çünkü qualia öznel deneyimlerin bir parçasıdır. Lewis, bu niteliklerin fiziksel dünyaya ait olmadığını ve dolayısıyla duyusal deneyimin "verili olan" özelliğini taşıdığını belirtir. Qualia'nın öznelliği, onun toplum içinde doğrudan ifade edilememesine ve yalnızca "gibi görünüyor" gibi şeklinde dolaylı anlatımlarla ifade edilebilmesine yol açar. Örneğin, birinin kırmızıyı algılayışı, başkalarına doğrudan açıklanamayacak kadar öznel bir deneyimdir. Lewis'e göre, nitelikler bir olayın, yani "verili olan"ın özellikleridir. Bu "verili olan", dış dünyaya ait bir nesneyle karıştırılmamalıdır. Çünkü qualia, zihnin içinde ortaya çıkar ve fiziksel nesnelerden bağımsız olarak deneyimlenir.[340] 20. yüzyıldaki algı, qualia ve bilinç tartışmaları, zihinsel deneyimlerin öznel niteliğini açıklamaya yönelik çeşitli yaklaşımlar geliştirmiştir. Herbert Feigl, dolaysız deneyimlerin ve ham duyusal verilerin varlığını kabul eder.[341] ve bu verilerin algıdaki rolüne dikkat çeker.[342] Ancak Dennett, qualia'nın geleneksel olarak tarif edilen dört özelliğine (tarif edilemez, içsel, özel ve doğrudan kavranabilir) eleştirel bir yaklaşım benimser.[343] Ona göre bu tanımlar, qualia'nın ne olduğunu açıklamak yerine algı felsefesinde daha fazla kafa karışıklığı

[338] John Dewey, "Value, objective reference and criticism'" 34/4 (1925), 331-332.
[339] Clarence Irving Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge* (New York, NY: Dover Publ, 1990), 38.
[340] Tim Crane, "The origins of qualia", *History of the Mind–Body Problem*, ed. Tim Crane - Sarah Patterson (London and New York: Routledge, 2000).
[341] Nemirow, "Physicalism and the cognitive role of acquaintance".
[342] E. C. Tolman, *Purposive Behaviour in Animals and Men* (New York: Appleton Century, 1932).
[343] Daniel Dennent, "Quining qualia", *Mind and Cognition*, ed. W. G. Lycan (Oxford: Blackwell, 1987), 523.

yaratır. Bu çerçevede, qualia'nın bireylerin zihinsel durumlarının belirleyici özellikleri olduğu varsayımı sorgulanır.

Sydney Shoemaker, qualia'nın işlevselcilik tarafından yeterince açıklanamayacağını savunur. İşlevselcilik, zihinsel durumları işlevsel rollerine indirger. Nitekim Shoemaker'a göre bu yaklaşım, deneyimlerin fenomenolojik karakterini, yani "ham his" dediğimiz öznel bileşenlerini ihmal eder. İşlevselcilik, zihnin dış dünya ile olan ilişkisini açıklasa da deneyimin içsel niteliğini açıklamakta yetersiz kalır.[344] C.I. Lewis ve William Lycan ise qualia'yı temsili özellikler olarak ele alır. Lewis, qualia'yı fenomenal bireylerin içsel özellikleri olarak tanımlar ve qualia'nın duyu verisinin temel nitelikleri olduğunu savunur. Lycan, bu görüşü genişleterek, qualia'nın algısal deneyimin dünyayı belirli bir şekilde temsil ettiği özellikler olduğunu öne sürer. Bu temsili yaklaşımda, bir deneyim dünyayı belirli özelliklerde (örneğin bir domatesin kırmızı olarak algılanması gibi) temsil eder, fakat bu tür bir temsil anlayışı da tersine çevrilmiş spektrum gibi felsefi sorunlar karşısında zayıf kalabilir.[345]

Bu tartışmalar algının doğrudanlığı ve nesnelerin görünüşü ile ilgili sorunları da içerir. Martin, bir nesnenin bize nasıl göründüğü ile o nesnenin gerçek doğası arasındaki farkın belirsiz olduğunu vurgular. Zira deneyim bize yalnızca dış nesnelerin niteliklerini "şeffaf" biçimde gösterir, deneyimin kendisine ilişkin hiçbir ara katman sunmaz.[346] Algı deneyiminde, bir nesnenin bize nasıl göründüğü ile nesnenin gerçekte nasıl olduğu arasında bir ayrım bulunur ve bu, algının doğrudan ve aşikâr olduğu varsayımını sorgulatır. Bu tür belirsizlikler, algı ve bilinç tartışmalarının merkezinde yer alan qualia'nın, bireylerin zihinsel durumlarına nasıl katkıda bulunduğunu anlamayı zorlaştırır. Böylelikle, qualia'nın bilinçli deneyimlerin ayrılmaz bir parçası olup olmadığı ve fizikalist yaklaşımların bu öznel nitelikleri tam olarak açıklayıp açıklayamayacağı temel sorular olarak karşımıza çıkar.[347]

Zihin felsefesi ve bilişsel psikolojinin büyük bir bölümü, temel bir zihinsel kavram olarak bilinçten bağımsız temsil fikrine dayanır. Bu yaklaşıma göre zihinsel durumların pek çoğu, bilinçli farkındalık olmaksızın da içerik taşıyabilir; bir başka deyişle, bir zihinsel durumun temsil edici (representational) olması için bilinçli deneyim zorunlu değildir. Bilinçten bağımsız temsili zihnin bu anlayışı, zihinsel içerik ile fenomenal bilinç arasında kavramsal bir

---

[344] Sydney Shoemaker, "Functionalism and Qualia", *Identity, Cause and Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 185.

[345] Manson, "A tumbling-ground for whimsies?" The history and contemporary role of the conscious/unconscious contrast", 191.

[346] M.G.F. Martin, "The Transparency of Experience", *Mind & Language* 17/4 (Eylül 2002), 377-379.

[347] Ned Block: '...filozofların niteliksel durumlar olarak adlandırdıkları şey nedir? Louis Armstrong'un cazın ne olduğu sorulduğunda söylediği gibi, "Eğer sormak zorundaysanız, asla öğrenemeyeceksiniz"', 'Troubles with Functionalism', *Readings in the Philosophy of Psychology* içinde, editör N. Block, Londra: Methuen, s. 278.

ayrım bulunduğunu ve temsilin bilişsel süreçlerde bağımsız bir açıklayıcı role sahip olduğunu kabul eder.[348] Bilinçten bağımsız bir temsili zihnin anlayışının önemli bir yönü, bilincin bir şeyin temsili bir zihinsel durum olması için gerekli bir koşul olmadığı görüşüdür.[349]

Bilincin zihnin gerekli bir koşulu olmadığı iddiası, bilinçten bağımsız bir zihniyet anlayışı için yeterli değildir. Zihin hakkındaki çağdaş düşüncenin, örneğin on dokuzuncu yüzyıl bilinç psikolojisinden ne kadar farklı olduğu henüz tam olarak belirlenememiştir. Aradaki fark, çağdaş bilişsel bilim ve zihin felsefesinde, bilincin zihinselliğin gerekli bir koşulu olmadığı görüşünün, paradigmatik olarak bilinçli bir zihin anlayışına göre, birkaç istisnai veya anormal durum için geçerli bir görüş olmamasıdır. Aksine, çağdaş temsil durumu kavramı, bilinçle ilgili düşüncelerden bağımsız olarak belirlenebilen ve açıklanabilen genel bir temsil zihniyeti kavramının bir parçasıdır. Eğer temsil kavramı bilinçten bağımsız olarak çerçeveleniyorsa, o zaman bir şeyin temsili bir zihinsel durum olması için gerekli ve yeterli koşullar nelerdir? Stich'in ifadesiyle, bu soruya yanıt olarak sunulan "baş döndürücü bir seçenek yelpazesi" vardır.[350] Adaylar arasında durumun nedensel ya da işlevsel rolü (ek teleolojik koşullar olsun ya da olmasın); ya da durum ile bir canlının çevresindeki nesneler ya da özellikler arasındaki belirli nedensel ve eğilimsel ilişkiler yer almaktadır. Bazı içerik teorileri (örneğin teleolojik olanlar) sadece organizmaların zihinsel durumlara sahip olduğunu savunsa da bu teoriler bile zihinsel bir durumun bilinçli statüsünün, temsili veya zihinsel statüsünün üzerinde ve üstünde bir şey olduğu şekilde çerçevelenmiştir.[351] Bu durum çağdaş temsil teorilerinin zihinsel içerik ile fenomenal bilinç arasında sistematik bir ayrım yaptığını ve zihinselliğin açıklanmasında bilinci artık merkezi bir unsur olarak görmediğini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle zihinsel durumların temsil edici niteliğini açıklamak için bilinçli deneyime başvurmak gerekmez ve temsilin doğası çoğunlukla nedensel, işlevsel ya da teleolojik bağıntılar üzerinden tanımlanır. Bu yaklaşım klasik bilinç psikolojisinden farklı olarak bilinçli farkındalığı zihinsel durumların kurucu temeli değil onların üzerinde yer alan ayrı bir fenomenal özellik olarak değerlendirir. Böylece çağdaş zihin kuramları bilincin zihinselliğin temel şartı olduğu görüşünü geri plana

[348] Bu görüş çağdaş Anglofon zihin felsefesinde geniş ölçüde kabul görmektedir. Özellikle bkz. Jerry Fodor, *The Language of Thought* (1975); Fred Dretske, *Explaining Behavior* (1988) ve *Naturalizing the Mind* (1995); Zenon Pylyshyn, "Computation and Cognition" (1984). Bu çalışmalar, zihinsel temsilin büyük ölçüde bilinçsiz bilişsel süreçlere dayandığını ve fenomenal bilincin temsiliyet için gerekli bir koşul olmadığını savunur.

[349] Manson, "A tumbling-ground for whimsies?" The history and contemporary role of the conscious/unconscious contrast", 195.

[350] Stephen P. Stich, "What is a theory of mental representation?", *Mental Representation: A Reader*, ed. Ted A. Warfield - Stephen P. Stich (Oxford: Blackwell, 1994), 348.

[351] Manson, "A tumbling-ground for whimsies?" The history and contemporary role of the conscious/unconscious contrast", 191.

iter ve zihinsel temsili bilinçten bağımsız işleyen daha geniş bir bilişsel yapının parçası olarak ele alır. Bunun sonucunda temsiliyetin açıklanmasında hangi koşulların esas alınması gerektiği konusunda kuramsal bir çeşitlilik ortaya çıkar ve bu çeşitlilik farklı nedensel ilişkileri işlevsel roller ile teleolojik yönelimleri merkeze alan yaklaşımlarda belirginleşir.

Qualia, yukarıdaki tartışmanın ışığında, Kim'in zihin-beden problemi analizinde bir "kritik kavramsal ayrışma noktası" olarak belirir. Zihinsel durumların bütünüyle beyin durumlarına indirgenip indirgenemeyeceği sorunu karşısında qualia, indirgemeci fizikalist modele yönelik en dirençli unsur olarak ortaya çıkar. Çünkü qualia, bilinçli deneyimin öznel ve niteliksel boyutlarını ifade eder ve bu boyutlar fizikalist açıklama şemalarının kapsamına tam olarak dâhil edilemeyen fenomenolojik bir artık oluşturur. Örneğin bir öznenin "kırmızı"yı deneyimleme tarzı, yalnızca nörofizyolojik süreçlere başvurularak tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamayabilir. Kim, bu sebeple, qualia'nın tatmin edici biçimde doğalize edilebilmesinin fizikalist kuram için bir tür kuramsal sınav niteliği taşıdığını ileri sürer. Eğer qualia fiziksel temelli açıklamalara bütünüyle direniyorsa, o hâlde zihin-beden probleminin fizikalist perspektiften çözümü eksik kalacak ve kuram, açıklama gücünü yitirecektir. Bu durum, zihin felsefesinde fizikalizm ile düalizm arasında yapılan temel ayrımı keskinleştiren felsefî bir dönemeç oluşturur. Kim'e göre qualia, zihinsel olayların fiziksel olaylara indirgenmesi bağlamındaki en problemli unsur olup, bu kavrama yönelik ontolojik ve fenomenolojik tutum, hangi zihin kuramının savunulabilir olduğu konusunda belirleyici bir işlev görür.[352] Nitekim Kim'in qualia'ya dair gerilim azaltıcı açıklamalarının benzerini, ancak daha kapsamlı bir biçimde, Searle'ün yaklaşımında da görmek mümkündür. Searle'ün zihin-beden ilişkisine dair çözüm önerisi, qualia'nın ontolojik statüsü ve bilinçli deneyimin tözsel niteliğine ilişkin tartışmayı farklı bir kuramsal düzlemde yeniden yapılandırır ve bu nedenle aşağıda daha geniş biçimde ele alınacaktır.

Zihin felsefesi tarihi, Platon'un ruh-beden ayrımından Descartes'ın modern düalizmine, oradan da çağdaş bilinç tartışmalarına kadar uzanan uzun soluklu bir düşünsel çizgide şekillenmiştir. Descartes'ın 17. yüzyılda ortaya koyduğu zihin ve bedenin iki ayrı töz olduğu yönündeki düalist görüşü, yalnızca dönemin metafizik anlayışını değil, epistemolojik zemini de derinden etkilemiş; izleyen yüzyıllarda John Locke ve David Hume gibi deneyimci filozoflar bu görüşe deneyim ve algı temelli açıklamalarla karşılık vermiştir. Kant, zihnin yapısal işleyişini apriori kategoriler yoluyla dış dünyaya yönelen bir faaliyet olarak yeniden

[352] Kim, "The mind-body problem after fifty years", 20.

tanımlarken; Hegel, zihnin tarihsel ve toplumsal bir bütünlük içinde gelişen "tin" olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. 20. yüzyıla gelindiğinde, Descartes'ın özcü düalizmine karşı davranışçılık, işlevselcilik ve materyalizm gibi çeşitli monist ve indirgemeci yaklaşımlar geliştirilmiş; Gilbert Ryle, zihni yalnızca davranış kalıplarıyla tanımlayarak düalist anlayışı "makinedeki hayalet" şeklinde nitelemiş; Thomas Nagel ve John Searle gibi filozoflar ise bilincin öznel doğasının bu tür indirgemeci teorilerle açıklanamayacağını öne sürmüşlerdir. Bu tarihsel çerçeve, zihin felsefesinde bilinç kavramının nörolojik ya da davranışsal işlevlerle açıklanamayacak ölçüde karmaşık, öznel ve fenomenal bir boyuta sahip olduğunu gözler önüne sermiştir. John Searle, klasik düalizmin metafizik kopukluğuna ve onunla birlikte çağdaş fizikalist indirgemeciliğin bilinçli deneyimi yadsıyan eğilimlerine karşı geliştirdiği yaklaşımıyla dikkat çeker. Searle'ün zihin kuramı, bilinçli deneyimin ontolojik gerçekliğini savunmakla birlikte, onu fizikalist bir zemin üzerinde açıklamaya çalışması bakımından zihin felsefesindeki ana yönelimlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Bu tarihsel ve kuramsal arka plan göz önünde bulundurulduğunda, John Searle'ün bilinç ve zihin anlayışını hem Kartezyen düalizme hem de çağdaş indirgemeci teorilere karşı geliştirdiği yaklaşımı çerçevesinde ele almak yerinde olacaktır.

2.2. JOHN SEARLE'DE BİLİNÇ VE ZİHİN KURAMI

Çağdaş zihin felsefesinde bilincin açıklanması, David Chalmers tarafından "zor problem" (*hard problem*) olarak nitelendirilmiştir. Bu tartışmaların etkisiyle 21. yüzyılda bilinç çalışmaları önemli bir ivme kazanmıştır.[353] Bu ivmenin neticesinde psikoloji, sinir bilim ve

[353] David Chalmers (d.1966), bilinç çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuş çağdaş bir zihin filozofudur. Onun zihin felsefesine getirdiği en dikkat çekici katkılardan biri, 1995 yılında ortaya attığı "bilincin zorluğu problemi" kavramsallaştırmasıdır. Chalmers, bu ayrımı yaparken, bilinçle ilgili açıklamaların iki düzeyde ele alınabileceğini öne sürer: Kolay problemler ve zor problem. Kolay problemler, dikkat, algı, bilgi işleme, belleğin işleyişi, davranışsal tepkiler gibi bilişsel süreçlerle ilgilidir. Bu tür sorulara, nörobilimsel ve hesaplamalı yaklaşımlarla cevap verilebileceği öngörülür. Örneğin, bir insanın konuşma yetisini nasıl kazandığı ya da görsel uyaranlara nasıl tepki verdiği, sinirsel korelasyonlar üzerinden bilimsel olarak açıklanabilir. Buna karşılık, zor problem, daha derin ve henüz çözülmemiş bir meseleyi ifade eder: "Neden ve nasıl bir sinirsel süreç bilinçli deneyime yol açar?" Başka bir deyişle, bir deneyimin niteliksel yönü – örneğin bir domatesin kırmızı rengini "kırmızı gibi" deneyimlemek – sinirsel işlemlerle nasıl ortaya çıkar? Chalmers'a göre bu soru, salt nedensel ya da işlevsel açıklamalarla çözülemez. Zira bilinçli deneyimin öznel karakteri, yani qualia, fiziksel süreçlerle açıklanması güç bir fenomenal yapı arz eder. Bir organizmanın "nasıl bir şey" olarak deneyimlediği (Thomas Nagel'in ifadesiyle) şey, yalnızca işlevsel tanımlarla değil, fenomenal içeriklerle ilişkilidir. Chalmers, bu çerçevede fizikalist yaklaşımların yetersiz kaldığını savunur. Ona göre bilincin açıklanması yalnızca sinirsel korelasyonların bulunmasıyla sağlanamaz; çünkü korelasyon nedenselliği açıklamaz. Bu yüzden Chalmers, bilinçle ilgili açıklamaların, fizik ötesi (non-reductionist) ya da iki düzeyli bir gerçeklik modeli gerektirdiğini öne sürer. Bu bağlamda "bilgi boşluğu" problemi (knowledge gap) de gündeme gelir: Bir kişi tüm fiziksel verileri bilse dahi, örneğin "kırmızı görmenin nasıl bir şey olduğunu" bilmeyebilir (Mary'nin Odası düşünce deneyi). Chalmers, çözüm olarak "bilincin temel bir özellik" olarak kabul edilmesini önerir. Tıpkı kütle, yük, enerji gibi temel fiziksel özellikler nasıl indirgenemezse, bilinç

biyoloji alanında birçok bilim insanı bilinç hakkında görüşler serdetmiştir.[354] Hala bir takım çevrelerce bir gizem olarak görülen bilinç, özellikle materyalist yaklaşımlarda bilimsel bir açıklama ihtiyacı arayışında olduklarını göstermektedir. Bilince ait tek genel geçer bir tanım mümkün değildir. Fakat bilinç hakkında konuşulurken "… olmak nasıl bir şey"[355] kalıbında sorular ile bilince dair bir açıklama çabası bulunmaktadır.

Searle zihin felsefesini bilincin ne olduğu ve nitelikleri hususunda bir çerçevede çizer. Ona göre bilinç ve beyin yapısını açıklamak onun öncelikli görevidir. Searle, bilinci şu şekilde tanımlar: "Bilinç ile bir biçimde sabahleyin deliksiz uykudan uyanıp tekrar uykuya dalana kadar gün boyu devam eden ve her şeyi sezdiğim uyanıklık halini kastediyorum."[356] O halde bilinç bir uyanıklık hali olup uyku veya anestezi halinde işlev göstermeyen bir yapı olarak karşımıza çıkar. Bir yönüyle bilinç rüyadan uyanma ile başlayıp farklı bir biçimde "bilinç dışı" kalana kadar olan farkındalıktır. Ancak Searle, uyanıklıkla uyuşukluk arasında ya da dikkatsiz olduğumuz zamanlarda farklı bilinç düzeylerinde olduğumuzu ifade eder. Searle günlük hayatta kimyasal maddelere de ihtiyaç duymadan farklı bilinç düzeylerine çıkabileceğimizi veya inebileceğimizi aktarır. Dikkat ve uyuşukluk burada önemli bir noktadır. Bu tanım doğrultusunda bilinç, bireyin çevresine yönelik farkındalığını içeren süreklilik arz eden bir uyanıklık hali olarak ortaya konur. Uyku ya da anestezi gibi durumlarda bu bilinç hâli işlevini yitirir; fakat rüyadan uyanma anıyla başlayan ve yeniden bilinç dışı hâle geçişle sonlanan bu farkındalık durumu, farklı yoğunluk düzeylerinde sürdürülebilir.[357] Searle, bilinç hâlinin sabit bir yapı olmadığını, dikkat ve farkındalık düzeylerindeki değişimlere bağlı olarak farklı bilinç seviyelerinin deneyimlenebileceğini belirtir. Bu durumda uyanıklık ile uyuşukluk, bilinç

---

de doğanın temel bir bileşeni olarak görülmelidir. Bu fikir, panpsişizm gibi bilinç dostu metafizik modellere kapı aralar. Sonuç olarak, Chalmers'ın zor problem tanımı, zihin felsefesinin merkezine deneyimin öznel ve fenomenal doğasını yerleştirerek, çağdaş bilinç araştırmalarında indirgemeci yaklaşımlara karşı güçlü bir felsefi meydan okuma sunar. Bu yaklaşım, bilincin yalnızca bilimsel gözlem ve açıklamayla değil, aynı zamanda derin felsefi analizlerle kavranabileceğini ileri sürer. Bkz. David J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 3-6.

[354] Susan Blackmore, Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangç, çev. Oğuz Akçelik, İstanbul: İKÜ Yayınevi, 2019, 1.

[355] Zihin felsefesi literatüründe bilinç sorununa ilişkin meşhur söylemlerden biri, Thomas Nagel'in "Bir Yarasa Olmak Neye Benzer?" (What Is It Like to Be a Bat?) başlıklı makalesinde dile getirilmiştir. Nagel, bu çalışmasında bilinçli deneyimin öznel doğasına dikkat çekerek, bir organizmanın yaşantısının yalnızca onun perspektifinden kavranabileceğini savunur. Ona göre, bir yarasa olmak, yalnızca yarasanın kendisi için bir anlam ifade eder; dolayısıyla bu deneyim, dışarıdan gözlemleyen biri için temelden ulaşılamaz bir nitelik taşır. Nagel, bu argümanla birlikte, bilincin indirgenemez öznel boyutunun, nesnel ve üçüncü-kişisel açıklamalar yoluyla tam olarak kavranamayacağını ortaya koyar. Bu bağlamda, bilinçli olmanın "nasıl bir şey olduğu" (what it is like) yönü, fizikalist veya davranışçı açıklamaların ötesinde bir fenomen olarak değerlendirilmelidir. Bkz. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review 83/4* (1974): 435–450.

[356] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 115.

[357] John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, ed. İlknur Karagöz (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 16-17.

düzeylerinin spektrumu içerisinde değerlendirilmelidir.[358] Ayrıca Searle, bireylerin kimyasal uyarıcılara gerek duymaksızın, gündelik yaşam içinde doğal yollarla bilinç düzeylerini artırabileceğini veya azaltabileceğini ifade eder. Dikkat düzeyindeki dalgalanmalar ya da zihinsel meşguliyetin azalması gibi durumlar, bilinç hâlinin niteliğini etkileyen önemli etkenler olarak değerlendirilir. Searle'ün yaklaşımı, bilincin niteliksel olarak değişken, dinamik bir süreç olduğunu öne sürer.

Searle'e göre bilinç, niteliksel olarak ya var olan ya da olmayan bir durumdur; başka bir deyişle, bir sistem ya bilinçlidir ya da değildir. Bu yönüyle bilinç, bir "açma-kapama düğmesi"[359] gibi işlev görür. Ancak Searle, bu ikili yapının yalnızca başlangıç düzeyinde geçerli olduğunu; bilincin bir kez "açıldığında" ise, tıpkı bir direnç aygıtı gibi işleyen ve farklı yoğunluk düzeyleri taşıyan dinamik bir yapıya dönüştüğünü savunur. Bilinç, onun yaklaşımında süreklilik arz eden bir yapı olmaktan ziyade, kesintili, sıçramalı ve değişken yoğunluklara[360] sahip bir fenomen olarak değerlendirilir.

Searle, bilinçli deneyimin yaşamla özdeş olduğunu ileri sürerek bu görüşünü şu ifadeyle özetler: "Tek kelimeyle söyleyecek olursam bilinç, yaşamımızdır. Yaşamımızın seyrini düşünürsek eğer, doğumumuzdan ölümümüze kadar bizler için önemli olan her şeyin bilincin

---

[358] John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera yayincilik, 2004), 115-116.

[359] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 115-116.

[360] Özellikle İbn Sînâ, zihin-beden ilişkisini sadece fiziksel değil, aynı zamanda metafiziksel bir çerçevede ele alırken, "nefs" (psükhe/rûh) kavramı üzerinden hem zihinsel işlevleri hem de bilinçli deneyimi açıklamaya çalışır. İbn Sînâ'da nefs, maddeden bağımsız ama bedenle ilişkili bir cevherdir. Ancak bu cevher, aktif hale geldiğinde farklı derecelerde bilinçlilik (şuur) gösterir. Bu bağlamda nefsin işleyişi Searle'ün "bilinç bir düğme gibi açılır" ama "açıldığında farklı yoğunluklarda işler" şeklindeki yaklaşımıyla benzeşebilir. Benzer biçimde, Sühreverdî'nin işrâkî felsefesinde de bilinç, dereceli bir aydınlanma süreci olarak tasavvur edilir. Varlıklar, nuraniyet derecelerine göre farklı bilinç düzeylerine sahiptirler. Burada da bilinç sabit bir şey değil, yoğunluğu artan ya da azalan bir varoluş hali olarak düşünülür. Bu yaklaşım, Searle'ün bilinci "kesintili ve sıçramalı" bir süreç olarak tasavvur etmesiyle paralellik arz eder. Dolayısıyla Searle'ün bilinci nörofizyolojik bir fenomen olarak açıklamaya çalışırken dile getirdiği yapısal ve işlevsel tespitler, İslam filozoflarının nefsin dereceli gelişimi, bilinç düzeyleri ve aklın faaliyeti üzerine geliştirdikleri metafizik modellerle kavramsal bir karşılaştırma yapmaya oldukça elverişlidir. İbn Sînâ, zihin–beden ilişkisini yalnızca fiziksel değil metafiziksel bir çerçevede ele alarak *nefs* kavramı üzerinden bilinçli deneyimi açıklarken, nefsin potansiyelden yetkinliğe doğru ilerleyen dereceli bir yapıya sahip olduğunu gösterir; bu bağlamda bilkuvve akıl, duyulardan gelen malzemenin henüz işlenmemiş hâlini temsil ederken, bilfiil akıl soyut anlamların etkin biçimde kavrandığı zihinsel eylemlilik düzeyine, müstefâd akıl ise nefsin Faal Akıl'ın ışığıyla birleşerek en yüksek bilinç ve idrak yoğunluğuna ulaştığı yetkin aşamaya karşılık gelir. Searle'ün bilinci "açıldığında farklı yoğunluklarda işleyen" nörofizyolojik bir olgu olarak açıklaması, İbn Sînâ'nın aklın kuvveden fiile, fiilden müstefâda yükselen bu hiyerarşisiyle yapısal bir paralellik sergiler; zira her iki yaklaşımda da bilinç sabit bir özellik değil, yoğunluğu değişebilen bir süreçtir. Benzer biçimde Sühreverdî'nin işrâkî düşüncesi, varlıkların nur derecelerine göre farklı bilinç düzeylerine sahip olduğunu belirterek bilinci artan–azalan bir aydınlanma hâli olarak temellendirir. Böylece Searle'ün bilinç üzerine nörofizyolojik çözümlemeleri, İbn Sînâ'nın nefsin bilkuvve–bilfiil–müstefâd mertebeleriyle ve Sühreverdî'nin nur metafiziğiyle birlikte düşünüldüğünde, bilinç ve idrak süreçlerinin hem işlevsel hem de ontolojik bakımdan dereceli bir yapı arz ettiği ortak bir kavramsal zeminde buluşur.

biçimleri olduğunu görürsünüz."[361] Bu çerçevede bilinç, yalnızca zihinsel bir durum değil, aynı zamanda bireysel deneyimlerin anlam kazanmasını sağlayan temel varoluşsal zemindir. Searle'ün bilinç anlayışı, onu nörofizyolojik ve fenomenolojik bağlamda tartışmaya açarak, çağdaş zihin felsefesi içerisindeki konumunu belirginleştirir.

Searle'ün bilinç felsefesinde öne çıkan noktalardan biri, bilincin indirgenemez bir fenomen olarak ele alınmasıdır. Ona göre bilinç, özsel olarak "birinci şahıs ontolojisine" sahiptir; yani bilinçli deneyimler doğrudan yaşayan özneye ait olup üçüncü şahıs gözlemine indirgenemez.[362] Bu yaklaşım, bilinci salt davranışsal çıktılara ya da fonksiyonel açıklamalara dayandıran davranışçılığın ötesine geçer. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi* adlı eserinde bilincin "dünyanın öznel yüzü" olduğunu, bunun da insan varoluşunu eşsiz kıldığını vurgular.[363] Bu nedenle bilinç, yalnızca betimlenebilir bir psikolojik durum değil, aynı zamanda varoluşsal bir olgudur.

Bu doğrultuda Searle'ün "silikon beyinler" ve "bilinçli robotlar" düşünce deneyleri, bilincin davranıştan bağımsız doğasını açığa çıkarır. Searle, silikon çiplerle donatılmış bir beynin dışarıdan bakıldığında aynı davranışları sergileyebileceğini, ancak öznel bilinçli deneyimin tümüyle ortadan kalkabileceğini öne sürer Bu senaryolar, bilincin işlevsel eşdeğerlik ile garanti edilemeyeceğini, tersine davranışsal olarak aynı görünen sistemlerin öznel deneyim bakımından bütünüyle farklı olabileceğini göstermektedir.[364]

Searle'ün bilinç kuramı aynı zamanda "diğer zihinler problemi"nin çözümünde de yeni bir yaklaşım sunar. Ryle'ın davranış merkezli çözümünü yetersiz bulan Searle,[365] başkalarının bilinçli olup olmadığını ve onların nörobiyolojik yapılarının bizimkine benzerliği üzerinden temellendirir. *Bilincin Gizemi* adlı eserinde belirttiği gibi, köpeklerin bilinçli olduklarını bilmemizin nedeni, onların fizyolojisinin ve sinir sisteminin, bizimkine yakın bir nedensel altyapıya sahip olmasıdır.[366] Bu açıklama, bilinci gözlemle birlikte biyolojik temele dayandırarak diğer zihinler problemine yeni bir ontolojik çözüm önerir.

Searle'e göre hayvanların bilinç deneyimi vardır. Bu deneyim, insan bilincinde görülen kavramsal karmaşıklığa ve öz-düşünümsel yapılaşmaya sahip değildir. Bilinç, biyolojik organizasyonun belirli bir karmaşıklık düzeyine ulaşmasıyla ortaya çıktığından, gelişmiş sinir sistemi olan tüm canlılar fenomenal bilinç taşır. Bununla birlikte insan bilinci, niyetlilik,

[361] Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, ed. Susan Blackmore vd. (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 238.
[362] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 95-98.
[363] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 108.
[364] Melike Akpinar - Arslan Topakkaya, "Diğer Zihinler Problemi Bağlamında: Ryle ve Searle Felsefelerinde Davranış ve Zihin İlişkisi Tartışması", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 19 (14 Haziran 2023), 207-210.
[365] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 5.
[366] Searle, *Bilincin Gizemi*, 17.

soyutlama, mantıksal çıkarım ve dilsel temsil gibi üst düzey zihinsel yetilerle iç içe geçtiği için daha geniş bir nedensel kapsam sergiler. Bu nedenle Searle açısından fark, bilinçli *olup olmamaktan* değil, bilincin *derecesinden ve bilişsel örgütlenme düzeyinden* kaynaklanır.[367] İnsan bilinci ile hayvani bilinç arasındaki farklılık, Searle'e göre deneyimin yoğunluğundan öte bu deneyimin eylemsel ve rasyonel kapasiteyi mümkün kılan yönlerinde ortaya çıkar. Hayvanlarda fenomenal bilinç bulunmakla birlikte, insan bilinci dil, sembolik düşünce ve kültürel birikim tarafından desteklenerek çok daha karmaşık bir niyetlilik alanı oluşturur. İnsanın kendisi üzerine düşünmesi, karar verme süreçlerini değerlendirmesi ve eylemlerine ilişkin öznel gerekçeler oluşturması, bilinç ile rasyonel öznellik arasındaki bağı güçlendirir.[368]

Bilinç tartışmaları Searle'de özgür irade problemine de bağlanır. Ona göre özgür irade sorunu, metafizik bir spekülasyon olmakla birlikte biyolojik bir problem olarak ele alınmalıdır. Beynin alt düzey mikro süreçleri ile bilinç arasındaki ilişkiyi vurgulayan Searle, özgür iradeyi de bu süreçlerin ayrılmaz bir boyutu olarak görür.[369] Determinizmin, özgür iradeyi tümüyle dışlayan yaklaşımlarına karşı, bilinçli deneyimin nörobiyolojik açıklaması içinde özgürlüğün anlamlı bir alanı olduğunu savunur. Searle'e göre özgürlük, bilinç hâlindeki öznenin seçenekler arasında değerlendirme yapabilmesi ve bu değerlendirmeyi eyleme dönüştürebilmesi anlamına gelir. Bu nedenle insan bilinci, hayvani bilinçten yalnızca algısal derinliğiyle değil, iradi eyleme ilişkin kapasitesinin kapsamıyla da ayrılır.

2.3. SEARLE'DE ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ: BÜTÜNCÜL DOĞALCI PERSPEKTİF

Zihin ve beden arasındaki ilişki, varlık ve bilgi anlayışının temelini oluşturan kadim bir problem olarak, binlerce yıldır felsefî düşüncenin süreklilik arz eden tartışma alanlarından biri olmuştur. Zihin felsefesinin modern biçimlenişinde karşılaşılan temel açmazlardan biri, zihinsel ve fiziksel olanı birbirini dışlayan iki ayrı ontolojik kategoriye yerleştirme eğilimidir. Bu yaklaşım, düşünce tarihinde materyalizm ve düalizm olarak karşıt biçimlerde yapılandırılmış olsa da Searle'e göre her iki görüş de aslında aynı kavramsal ikiliği paylaşmaktadır. Materyalist açıklamalar zihinsel olanı dışlayarak fiziksel düzlemde açıklama geliştirmeye çalışırken, bu tutumlarıyla zımnen zihinsel olanın fiziksel olana indirgenemeyecek

[367] Hayvan zihinleri ile ilgili tartışma için bkz. Searle, *Minds, Brains and Science,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.
[368] Searle, *Minds, Brains and Science*, 13-28.
[369] John R. Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, çev. Alaattin Tural (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 58.

kadar farklı bir yapıya sahip olduğunu kabul ederler.[370] Böylelikle, materyalizm ve düalizm arasında sanıldığından çok daha derin bir kavramsal ortaklık bulunmaktadır: Her ikisi de zihinsel olanı fiziksel olanın dışında konumlandırmaktadır. Böylece açıklayıcı çerçevede bir kopukluk yaratmaktadır. Searle'ün kendi zihin kuramını inşa ederken hareket noktası da tam olarak bu ikiliği sorgulamak olmuştur. Ona göre, zihin-beden problemine sürdürülebilir bir çözüm getirilebilmesi için ilk adım, zihinsel ve fiziksel olan arasındaki bu kavramsal düalizmi reddetmektir. Ancak bu yolla indirgemeci materyalizmin ve de metafiziksel düalizmin dışında kalan, doğalcı fakat indirgemeci olmayan yeni bir açıklama imkânı doğabilir.

Zihin-beden problemi, modern felsefenin en temel ve en dirençli sorularından biri olarak varlığını sürdürmektedir. Searle, bu problemin özünü şu soruda toplar: "Tamamıyla fizikteki güç alanlarındaki maddi parçacıklardan oluşan bir dünyanın bilinçli olan sistemler içerebilmesi nasıl mümkün olmaktadır?" Bu soru, felsefenin ontolojik ve epistemolojik düzeyde karşılaştığı derin bir uyumsuzluğu yansıtır. Searle'e göre evrenin fiziksel/maddesel bir yapıya sahip olduğunun kabulü ile, zihinsel süreçlerin bu fiziksel düzeyin dışında, ona indirgenemez bir varlık alanına ait olduğunun kabulü arasında doğan gerilim, klasik zihin-beden probleminin temelini oluşturur. Zihin ile bedenin, farklı ve karşıt ontolojik kategorilere gönderme yapması, bu iki alan arasında kuramsal bir ilişki kurmayı güçleştirmekte, hatta imkânsız hâle getirmektedir. Bu açmaz, Searle tarafından özgür irade ile nedensellik arasındaki çelişki ya da nesnel ahlaki değerlerin olup olamayacağına ilişkin tartışmalarla yapısal benzerlik taşıyan daha geniş bir felsefî sorunsallar kümesi içinde değerlendirilir.[371]

Bu nedenle, Searle'e göre zihin-beden problemine dair tartışmaların merkezindeki en temel engel, kullanılan kavramsal çerçevenin kendisidir. "Zihin-beden", "zihinsel-maddesel", "indirgeme", "nedensellik" ve "aynılık" gibi kavramlar, problemi açıklamaya değil, bizzat üretmeye ve sürdürmeye yaramaktadır. Sorunun çözümü ise, bu kavramsal mirası sorgulamak ve yeni bir ontolojik bütünlük anlayışı geliştirmekten geçmektedir. Böylece Searle'ün geliştirdiği bütüncül doğalcı yaklaşım, ne klasik düalizmin iki cevherli metafiziğine ne de indirgemeci materyalizmin katı determinizmine indirgenebilir. Onun modeli, zihinsel olanın fiziksel olana indirgenemezliğini korurken, bilinci doğal dünyanın bir parçası olarak açıklamayı mümkün kılan sistemsel bir doğallık anlayışı üzerine kuruludur.

Zihin felsefesi literatüründe sıklıkla karşılaşılan temel kabullerden biri, "zihinsel" ve "fiziksel"in birbirini dışlayan, karşıt ontolojik kategoriler olarak ele alınmasıdır. Buna göre,

[370] Mehtap Doğan, "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi", *Metazihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2 (2018), 227-240.
[371] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 117.

fiziksel olan bir şeyin zihinsel olması, ya da zihinsel olanın fiziksel olması mümkün değildir. Özellikle düalist gelenek, bu karşıtlığı kesin çizgilerle savunmuştur. Zihinsel olguların fiziksel gerçekliğe indirgenemeyeceğini öne sürmüştür. Ancak Searle, bu karşıtlıkların kategorik olarak yanlış kurulduğunu ileri sürer. Searle'e göre, bilinçli zihinsel durumlar, beynin doğal işleyişinden türeyen, biyolojik temelli fakat indirgenemez üst düzey özelliklerdir. Bilinç, tıpkı H_2O'nun belirli sıcaklık ve basınç koşullarında kazandığı "katılık" ya da "sıvılık" gibi, beynin yapısal düzeydeki karmaşıklığından türeyen bir niteliktir.[372]

Searle'ün verdiği örnekte, nasıl ki katılık H_2O moleküllerinin buz hâlindeki üst düzey özelliği, sıvılık ise dalgalı hâlde ortaya çıkan bir fiziksel nitelikse; bilinç de beynin belirli bir işlevsel bütünlük içinde kazandığı biyolojik bir özelliktir.[373] Nitekim Searle, zihinsel olanı fiziksel olana indirgemeksizin, onun fiziksel dünyaya içkin olduğunu savunur. Hatta bu yaklaşımını radikal bir örnekle derinleştirerek, Descartes'ın "Ben düşünen bir varlığım, öyleyse fiziksel bir varlığım" demesinde felsefî bir sakınca görmediğini ifade eder.[374] Ona göre bilinç, fiziksel dünyanın doğal bir parçasıdır ve bu yönüyle herhangi bir metafizik uçuruma gönderme yapmaz. Sözgelimi, sindirim nasıl midenin biyolojik bir işlevi ise, bilinç de beynin işlevsel bir niteliğidir.[375] Bu görüş, zihinsel olanın fiziksel olanla ilişkisinin doğrudan biyolojik bir sistematik içinde açıklanabileceğini göstermektedir. Böylece Searle, hem indirgemeci fizikalizmin hem de klasik düalizmin açmazlarını aşan, bütüncül bir doğalcı perspektif ortaya koyar.

Felsefenin klasik dönemlerinden modern dönemlerine uzanan düşünsel sürekliliğin ortak tartışma zeminini oluşturan ve günümüz araştırmacılarının anakronik ve senkronik bağlamlarda konuya yeniden yönelmelerini mümkün kılan başlıca etken, nefs (özsel benlik) ile beden arasındaki ilişkinin taşıdığı öznel bilinçlilik karakteridir.[376] Zira ontolojinin ve epistemolojinin merkezinde yer alan "insan" kavrayışının, temelde bilinçlilik ve niyetlilik gibi zihinsel özelliklerle şekillendiği açıktır. Bu nitelikler, felsefî sorgulamanın odağında yer almış klasik ve modern dönemlerde zihnin doğadaki yeriyle ilgili tartışmaları canlı tutmuştur. Modern felsefenin bu meseleye yaklaşımında en dikkat çekici örneklerden biri, Thomas Nagel'in zihnin açıklanabilirliğine dair radikal kuşkular içeren şu ifadesinde görülür: "Zihin-beden problemi hakkında temelden bir ilerleme kaydetmek zorundayız... Bu ilerleme, salt deneysel olarak

[372] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 29.
[373] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 29.
[374] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 30.
[375] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 115.
[376] Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları" 26 (2004), 62.

doğrulanabilecek bilgiden daha ziyade kavramsal bir gelişme olmalıdır."[377] Bu ifade, Searle'ün zihni indirgemeden açıklamaya çalışan bütüncül doğalcı yaklaşımıyla benzeşmektedir. Searle'e göre bilinç, fizikalist bir çerçevede ele alınması gereken bir olgudur. Bu, onun indirgenebilir olduğu anlamına gelmez. Aksine, bilinç, beynin biyolojik bir özelliği olarak ontolojik anlamda 'birinci şahıs' deneyimine içkindir. Bu durumda Searle, zihinsel durumların doğrudan fiziksel durumlara indirgenemeyeceğini; fakat doğaüstü açıklamalara da başvurmadan, sistemsel düzeyde doğal bir fenomen olarak ele alınabileceğini savunur.[378]

Zihin-beden ilişkisi İslam felsefesi geleneğinde ve yanı sıra çağdaş analitik düşüncede ontolojik ve epistemolojik açıdan çözümü en çok tartışılan problemler arasında yer alır. Bilincin mahiyeti, bedenle olan ilişkisi ve bu ilişkinin nasıl açıklanabileceği sorusu, İbn Sînâ'dan Sühreverdî'ye, Thomas Nagel ve John Searle'e kadar felsefenin farklı dönem ve geleneklerinde çeşitli biçimlerde ele alınmıştır. Nitekim Searle'ün meşhur silikon çip düşünce deneyi, bilincin öznel doğasına ve bu doğanın fiziksel sistemlerle ilişkisine dair çağdaş felsefenin ortaya koyduğu en etkili araçlardan biridir. Ne var ki bu deneysel anlatı, görünürde modern sinirbilimsel terminolojiyle ifade edilse de özünde İslam felsefesi geleneğinde bilhassa İbn Sînâ ve Sühreverdî tarafından temellendirilmiş düşünce yapılarına oldukça yakındır.

İbn Sînâ'nın "uçan adam" metaforu, nefsin bedensel duyulardan tamamen soyutlandığı bir durumda bile öz-farkındalık taşıyabileceğini savunur. Bu modelde, bilinç, herhangi bir dışsal uyaranla değil, doğrudan nefsin kendisine yönelmişliğiyle açığa çıkar. İbn Sînâ'ya göre nefs, maddeden bağımsız bir cevher olup, bilinçli deneyimin taşıyıcısıdır. Bu yönüyle "uçan adam" düşüncesi, bilincin sadece üçüncü şahıs tarafından gözlemlenebilir işlevlere (davranışa) indirgenemeyeceğini ileri sürer. Aynı sorunsalı çağdaş terminolojiyle ele alan Searle ise, silikon çip deneyinde bilinçli deneyimlerin dışsal davranışlardan ayrışabileceğini ve zihin-beden ilişkisini açıklamak için sadece gözlemlenebilir verilerin yeterli olmadığını savunur. Deneyin üçüncü varyantında, bilinç hâlâ mevcuttur, ancak beden tamamen felçlidir ve zihinsel yaşantı herhangi bir dışsal ifadeyle görünür hâle gelemez. Bu durum, bilincin özsel olarak birinci şahıs perspektifine içkin olduğunu ve dışsal davranışa indirgenemeyeceğini ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın nefs anlayışında olduğu gibi, Searle'de de zihin, fiziksel sistemden türeyen ama ona indirgenemeyen bir nitelik olarak konumlanır. Searle'ün farkı, zihni doğaüstü bir cevher yerine biyolojik bir sistem özelliği olarak değerlendirmesidir. Ancak her iki yaklaşımda

[377] Józef Bremer, "Thomas Nagel: Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False":, *Forum Philosophicum* 17/2 (10 Aralık 2012), 271-273.
[378] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 33-48.

da ortak olan, bilinçli deneyimin dışsal ölçütlerden tamamen bağımsız olarak var olabileceği ve bu yönüyle yalnızca özneye ait olduğu fikridir.[379]

Bu metafizik derinliği daha da radikalleştiren isim ise Sühreverdî'dir. Sühreverdî, İbn Sînâ'nın nefs kavramını kendi nur ontolojisi içinde yeniden yorumlayarak, bilinci öz-farkındalıkla ve hakikatle doğrudan temas hâlinde olan sezgisel bir nurlanma olarak temellendirir. Ona göre ruh, "kendinden haberdar olan nur"dur ve bu öz-bilinç, varlığın kendisinden taşan ontolojik bir nurdur. Burada bilgi, duyulardan veya akıl yürütmeden değil, doğrudan sezgisel bir içgörüyle elde edilir. Bu sezgi, Searle'ün "birinci şahıs ontolojisi" dediği bilinç yapısıyla derin bir benzerlik taşır. Zira her iki düşünür de bilincin doğasını dışsal işlevlerle değil, özneye içkin doğrudanlıkla açıklamaya çalışır.

İşte bu noktada, Searle'ün silikon çip deneyinde çizdiği tablo ile İbn Sînâ'nın uçan adamı ve Sühreverdî'nin nurani öznesi arasında güçlü bir düşünsel süreklilik gözlemlenir. Her üç düşünür de bilinçli varoluşun en temel özelliğinin, dışsal davranışlardan bağımsız, öznel bir "benlik bilgisi" olduğunu savunur. Searle'ün bilinci biyolojik bir sistem özelliği olarak görmesi ile Sühreverdî'nin onu metafizik bir nur olarak konumlandırması arasında ontolojik bir ayrım bulunsa da her iki yaklaşımda da bilinç, açıklama için özel bir düzlem gerektiren ayrıksı bir olgudur. Bu doğrultuda, modern düşünceyle klasik İslam felsefesi arasında kavramsal bir karşılaşma ve yeniden yorum potansiyeli bulunduğu söylenebilir.

Zihin-beden sorunu, felsefî düşüncenin en kadim ve en dirençli problemlerinden biri olarak hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde varlığını sürdürmektedir. Evrenin fiziksel olarak bilinçsiz parçalardan oluştuğunu ileri süren bilimsel tasarımla, özgür irade sahibi, bilinçli ve düşünsel bir varlık olan insan arasındaki bağ hâlâ açıklanmaya muhtaçtır. Böylece "bilinçsiz fiziksel parçalardan oluşan bir dünyanın bilinci de içermesi mümkün müdür?" sorusu, çağdaş zihin felsefesinin merkezindeki gerilimi açık biçimde ifade eder. Özellikle Searle'ün silikon çip düşünce deneyi, bu sorunu radikalleştirir: Dışarıdan bakıldığında fiziksel olarak çalışan bir sistemin, içeride bilinçli deneyimden tümüyle yoksun olması veya tam tersine, bilinçli bir iç dünyanın dışsal olarak hiçbir davranışla ifade edilememesi mümkün müdür?

Searle'e göre bilincin indirgenemezliği, onun doğrudan yalnızca birinci şahsa içkin oluşundan kaynaklanır. Buradaki temel mesele, fiziksel dünya ile zihinsel yaşamın açıklama modelleri arasında bir kategorik uyumsuzluğun bulunmasıdır. Mekanik bir evrenin nasıl olup da anlam, bilinç ve irade gibi insana özgü nitelikleri taşıyabildiği sorusu, modern zihin felsefesinin hâlâ cevapsız bıraktığı bir muammadır. Fiziksel olanla zihinsel olan arasındaki bu

[379] Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 81.

uçurum, kavramsal olmaktan ziyade deneyimsel bir ayrımdır: Bilinçli bir varlık olarak yaşadığımız ağrılar, arzular ya da düşünceler, maddî sinirsel iletim hatlarıyla açıklanamayacak kadar niteliksel bir yoğunluğa sahiptir.

Searle'ün yaklaşımı, bu ayrımı ne düalist biçimde metafizik bir varlık alanına havale eder ne de indirgemeci biçimde fiziksel olanla özdeşleştirir. Aksine, bilinç, beynin biyolojik bir özelliği olarak doğaldır; fakat bu doğallık, onun fizikselcilik sınırlarında kavranabileceği anlamına gelmez. Tıpkı bu metinde vurgulanan "akılsal durumların dışsal uyaran olmaksızın da ortaya çıkabileceği" ifadesi gibi, Searle de zihinsel süreçlerin yalnızca fiziksel girdilerden değil, sistemin bütünlüğünden doğan içsel bir dinamikle ortaya çıktığını savunur. Fizikalist yaklaşımların öznel yaşantıyı yok sayarak tüm açıklamayı davranışlara ya da beyin dalgalarına indirgemesi, bilinç gibi yüksek düzeyli fenomenlerin doğasını kaçırmalarına neden olur.

Zihin-beden problemi, metafizik bir ayrımın olmanın ötesinde bilincin doğadaki yerine dair çözülmesi güç bir epistemolojik krizin ifadesidir. Searle, bu krizi bütüncül doğalcı perspektifinden değerlendirirken, bilinci indirgenemez fakat fiziksel sistemlere içkin bir nitelik olarak tanımlar. Searle'e göre bilinç, özne tarafından tecrübe edilebilen birinci şahıs ontolojisine sahip olup, dışsal gözlem ya da davranışsal belirti yoluyla tümüyle temsil edilemez.[380] Bu yaklaşım, onun silikon çip düşünce deneyinde ifadesini bulur: Bireyin zihinsel içeriği varlığını korurken, davranışsal kapasitesi ortadan kalkabilir; ya da dışarıdan bilinçli gibi görünen bir sistem aslında tümüyle bilinçsiz olabilir. Bu varsayımlar, bilincin yalnızca fiziksel girdilerle açıklanamayacak kadar karmaşık ve öznel bir yapı taşıdığını ortaya koyar.

Benzer şekilde İbn Sînâ'nın meşhur "uçan adam" düşünce deneyi, duyusal algılardan ve bedensel farkındalıktan bütünüyle yoksun bir bireyin yine de kendi varlığının bilincinde olacağını ileri sürmektedir. Bu deney aracılığıyla İbn Sînâ, nefsin kendisini bilmesinin duyusal tecrübelere veya bedensel işlevlere bağlı olmadığını göstermeyi amaçlamakta ve özbilincin nefsin asli niteliklerinden biri olduğunu savunmaktadır. [381] Bu yaklaşımda bilinç, doğrudan

[380] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 33-48.

[381] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: en-Nefs,* nşr. F. Rahman (Oxford: Luzac, 1959), 37–40. İbn Sînâ, nefsin maddî bir cevher olmadığını temellendirmek üzere birbiriyle bağlantılı bir dizi argüman geliştirir. Buna göre: (1) *Uçan adam* düşünce deneyinde gösterildiği üzere insan, hiçbir bedensel temas ve duyusal veri olmaksızın kendi varlığının farkındadır; bu dolaysız öz-bilinç nefsin bedenden bağımsız olduğunu gösterir. (2) İnsan, bedenine veya herhangi bir organına dair bilgiye sahip olmasa da kendisini bilmeye devam eder; dolayısıyla nefs, bedensel parçalardan biri değildir. (3) Nefsin tümel kavramları idrak edebilmesi, onun tikellik ve maddîlik şartlarına tâbi olmadığını ortaya koyar; zira tümel olan maddede bulunmaz. (4) Akledilir (makul) suretler bölünmezdir; maddî olan ise zorunlu olarak bölünebilir olduğundan, bu suretleri kabul eden nefs maddî olamaz. (5) Maddî bir mahal ancak maddî suretleri kabul edebilir; nefs ise maddeden soyut suretleri kabul ettiğinden maddî bir mahal değildir. (6) Nefs, hem bilen hem bilinen olabilen öz-düşünümsel bir yapıya sahiptir; bu özdeşlik maddî varlıkların fail–mef'ûl ayrımına dayalı yapısıyla bağdaşmaz. (7) Beden sürekli değişime uğrarken benlik bilincinin sürekliliğini

varlığın kendine yönelmişliğinden kaynaklanır. Sühreverdî ise bu çizgiyi daha metafiziksel bir düzleme taşıyarak, bilinci varlığın nuranî yapısına içkin bir aydınlanma hali olarak konumlandırır. Ona göre nefs, "kendinden haberdar olan nur"dur ve bu öz-bilinç, sezgisel bir içgörü (şuhûd) aracılığıyla doğrudan hakikate yönelir.[382]

Her üç düşünürde de ortak olan nokta, bilincin fiziksel veya davranışsal bir çözümleme ile kavranamayacağıdır. Searle'ün biyolojik sistem içi bilinç modeli, İbn Sînâ'nın metafiziksel cevher teorisiyle ve Sühreverdî'nin sezgisel nur ontolojisiyle farklı düzlemlerde kesişir. Nitekim hepsi, bilinci açıklamak için indirgenemez bir özne-merkezli varlık anlayışını zorunlu kılar. Böylece klasik İslam felsefesiyle çağdaş zihin felsefesinin zihin-beden arasında tarihsel bir benzerlikten öte, kavramsal bir süreklilik gözlemlenir.

Searle'ün zihin felsefesine yönelik katkılarından biri, klasik düalizm ve materyalizm yaklaşımlarına yönelttiği köklü eleştiriler sonucunda geliştirdiği biyolojik doğalcılık kuramıdır. Searle, bilinç teorisini ne düalist ne de materyalist terminolojiye dayandırmaktadır. Bunun yerine doğaya içkin ve indirgenemez nitelikte bir bilinç anlayışı geliştirerek bu yaklaşımını "biyolojik doğalcılık" olarak adlandırmaktadır. Searle'ün ifadesiyle bu kuram, "doğalcıdır çünkü zihin doğanın bir parçasıdır; biyolojiktir çünkü zihinsel görüngülerin açıklanma tarzı biyolojiktir".[383] Bilincin biyolojik düzeydeki varlığına gönderme yapan bu adlandırma, onun doğallaştırılmaya ihtiyaç duymayan, zaten özsel olarak doğal olan bir fenomen olduğunu ima eder.[384] Searle, birçok çağdaş filozofun yaptığı gibi bilincin doğallaştırılması gerektiği yönündeki görüşlere karşı çıkar. Çünkü bu görüşlerin, bilincin öznel ve niteliksel yönünü göz ardı ederek onun doğasını çarpıttığını savunur.

Searle'ün biyolojik doğalcılık anlayışı dört temel tez üzerine inşa edilmiştir: (i) Zihinsel durumlar gerçek fenomenlerdir ve bu nedenle onların elimine edici (elemeci) bir indirgemesi mümkün değildir. (ii) Zihinsel durumlar, beyindeki daha alt düzey nörobiyolojik süreçlerden kaynaklanır. Bu yüzden bu süreçlere nedensel olarak indirgenebilirler, ancak ontolojik olarak özdeş değildirler. (iii) Zihinsel durumlar, beynin sistemsel işleyişinin bir ürünü olarak,

---

koruması, bu sürekliliğin maddî olmayan bir cevher tarafından taşındığını gösterir. (8) Algı, tahayyül, düşünme ve akletme gibi farklı fiiller tek bir özneye nispet edilir; bu fiil birliği maddî parçaların toplamıyla açıklanamaz. (9) Akletme faaliyeti, maddî niteliklerden soyutlamayı gerektirir; soyutlama yetisi, öznenin kendisinin de maddî olmamasını gerektirir. (10) Nefsin fiilleri bedensel araçlarla ilişkili olsa da nefsin zatı bu fiillerle özdeş değildir; zat–fiil ayrımı, nefsin maddî bir cevher olmadığını gösterir. Bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ: Maddî Olmayan Bir Cevher Olarak Nefs", *Ruhun Felsefesi: Psykhē ve Nous Etrafında On Bir Tartışma* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 123-136.

[382] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 128-132.

[383] John R. Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, çev. Alaattin Tural (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 65.

[384] John Searle, "Biological Naturalism", *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Susan Schneider - Max Velmans (Wiley, 2017), 329.

nöronlardan daha yüksek bir seviyede tezahür ederler. Tek başına bir nöron bilinçli değildir, fakat nöronal bütünlük içinde çalışan bir beyin sistemi bilinç üretir. (iv) Bilinç durumları, örneğin susama hissiyle su içme davranışı arasında olduğu gibi, nedensel olarak işler.[385]

Bununla birlikte, Searle'ün biyolojik doğalcılık anlayışı, bazı eleştirmenlerce çelişkili bulunmuştur. Eleştirilerin bir kısmı, Searle'ün teorisinin biyolojik süreçleri içermesi nedeniyle materyalist olduğunu; zihnin indirgenemezliğini savunması sebebiyle ise düalist bir çizgiye yaklaştığını iddia etmektedir. Ancak Searle bu değerlendirmeleri temelsiz bulur. Çünkü bu tür eleştiriler, zihinsel ile fiziksel olanı kesin biçimde ayıran klasik ontolojik ikiliği yeniden üretmektedir. Oysa Searle için sorun, bu ayrımın kavramsal düzeyde hatalı biçimde kurulmuş olmasıdır. Materyalizm ve düalizmin ötesine geçmeye çalışan biyolojik doğalcılık, zihinsel olanı fiziksel olanla ilişkilendirmekle birlikte, onun indirgenemez niteliklerini göz ardı etmeden açıklamayı amaçlamaktadır.[386]

Searle'ün biyolojik doğalcılığına yöneltilen ikinci temel eleştiri, bu yaklaşımın bilinçli deneyimlere nedensel bir işlev atfetmediği ve bu nedenle kaçınılmaz olarak epifenomenalizme düştüğü yönündedir. Bu eleştiriye göre, eğer zihinsel süreçler yalnızca beynin biyolojik faaliyetlerinden doğuyorsa, o hâlde bilinç, yalnızca bu süreçlere eşlik eden bir yan ürün (epifenomen) olarak kalacak ve fiziksel dünyada herhangi bir nedensel etkide bulunamayacaktır. Ancak Searle bu iddiayı, klasik düalist ontolojiye dayanan yanlış bir kavramsallaştırmanın sonucu olarak görür. Zihni ve beyni ayrı kategorilerde düşünmek, zihinsel olanın nedenselliğini baştan dışlayan bir çerçeve yaratır ki, Searle'ün asıl karşı çıktığı anlayış da budur.

Searle, biyolojik doğalcılığın epifenomenalizme düşmediğini, iki temel varsayımı birleştirerek temellendirir:

(i) "Benim bilinçli yönelimim, kolumun kalkmasına neden olur."

(ii) "Kolumun kalkmasına neden olan şey, beynimdeki elektrokimyasal süreçlerdir."

Bu iki önermenin birlikte düşünüldüğünde gösterdiği şey şudur:

(iii) "O hâlde, benim bilinçli yönelimimin elektrokimyasal özellikleri vardır."[387]

Bu çıkarım, bilinçli yönelimlerin beyindeki fiziksel süreçlerle nedensel olarak özdeş değilse de ilişkili olduğunu, başka bir ifadeyle, zihinsel olanın fiziksel olan içinde işleyen nedensel bir kuvvet olduğunu gösterir. Searle, zihinsel süreçlerin eşlik eden yan ürünler olmadığını, aksine fiziksel dünyada etkili nedensel roller oynadıklarını vurgular. Bu açıdan

[385] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 113.
[386] Searle, "Biological Naturalism", 330.
[387] Searle, "Biological Naturalism", 331.

onun yaklaşımı hem zihnin varlığını kabul eden hem de onu doğanın işleyişine dâhil eden bir açıklama önerisi sunar. Bu çerçevede Searle, bilinci nedensel açıdan etkisiz bir yan ürün olarak gören epifenomenalist yaklaşımları reddederek, bilinçli durumların biyolojik sistemlerin gerçek ve nedensel olarak etkin özellikleri olduğunu savunmaktadır.

2.4. BİLİNCİN TEMEL NİTELİKLERİ: SEARLE'ÜN KAVRAMSAL ÇÖZÜMLEMELERİ

Searle'ün bilinç felsefesi, modern felsefenin en tartışmalı alanlarından biri olan zihin-beden problemine yeni bir yaklaşım sunar. Ona göre bilinci kavramak için, önce spekülatif metafizik tartışmalardan ziyade bilincin kendisini en doğrudan tecrübe ettiğimiz olgulara odaklanmak gerekir. Bu yaklaşım, bilinci salt soyut teorik kategoriler üzerinden tanımlamaya çalışan indirgemeci materyalizm ya da düalist metafizik geleneklere karşı, "yaşanan deneyimin kendisinden" hareket etmeyi önerir. Böylece bilinç, insanın en sıradan farkındalık hâllerinde bile ortaya çıkan, günlük yaşamın kesintisiz akışında kendisini hissettiren bir fenomen olarak ele alınır.

Searle, bu fenomeni anlamlandırmak için beş temel nitelik üzerinde durur: Öznellik, yönelimsellik, zihinsel nedensellik, biyolojik doğalcılık ve benlik. Ona göre bu nitelikler bir arada ele alındığında bilinç hem bireysel deneyimlerin birincil boyutunu hem de bilimsel açıklamaların nesnel gerekliliklerini karşılayan bir bütünlük sunar. Bilinç, her şeyden önce özneldir. Sadece deneyimleyen öznenin birinci şahıs bakış açısında varlık kazanır. Bununla birlikte, bilinç hâlleri pasif değildir. Çoğu durumda bir şeye yönelmiş olarak ortaya çıkar. Bu yönelimsellik boyutu, zihinsel içeriklerin dünyayla kurduğu temsili ve nedensel ilişkileri ifade eder.

Bilinç durumları temsil etmekle kalmaz, eylemleri harekete geçirir. Bu da zihinsel nedensellik sorununu gündeme getirir. Searle'e göre bilinç, fiziksel dünyanın nedensel kapalı yapısıyla çelişmeden, aynı sistemin farklı düzeylerdeki betimlemeleri içinde etkin neden olarak işler. Böylece bilinçli niyet, kolun kaldırılması gibi davranışlarda gerçek bir nedensel güç ortaya koyar. Bu görüş, hem Kartezyen düalizmin açtığı uçurumu aşar hem de materyalist indirgemeciliğin bilinç durumlarını epifenomenal kılma eğilimini reddeder. Bu üç temel özelliğin yanı sıra, Searle bilinci doğanın bir parçası olarak kavrar ve bu anlayışı biyolojik doğalcılık adıyla formüle eder. Ona göre bilinç, sindirim ya da fotosentez gibi biyolojik bir süreçtir. Fakat diğer biyolojik süreçlerden farklı olarak öznel ve nitel bir yapıya sahiptir. Bilincin indirgenemezliği, onun gerçekliğini yadsımak yerine, öznel boyutunu üçüncü şahıs bakış açısıyla tam olarak kavrayamayacağımız gerçeğini ifade eder. Bu yaklaşım, bilinci hem

doğa bilimleriyle uyumlu hem de fenomenal deneyimin özelliğini koruyan bir biçimde açıklamayı hedefler.

Son olarak, Searle bilinci daima bir özne tarafından yaşanan bir durum olarak ele alır ve bu noktada benlik kavramına dikkat çeker. Bilinçli deneyimler her zaman bir merkez etrafında düzenlenir: "Ben" ağrı çeker, "ben" düşünür, "ben" hatırlar. Bununla birlikte, Searle benliği, tüm bilinç hâllerinin vazgeçilmez taşıyıcısı olarak kabul etse de onu sürekli yansıma hâlindeki bir öz-bilinçle özdeşleştirmez. Böylece benlik, fenomenal bütünlüğün merkezi ve de bilinç akışını süreklileştiren ontolojik bir dayanak olarak belirir.

Bu beş özellik bir arada düşünüldüğünde Searle'ün zihin felsefesi, çağdaş nörobilimle değil, felsefe tarihinin uzun mirasıyla da diyalog hâlindedir. Öznellik tartışması Descartes'ın "cogito"su ve İbn Sînâ'nın "nefs" anlayışıyla; yönelimsellik Brentano'nun tezi ve Orta Çağ'daki *intentionalitas* geleneğiyle; zihinsel nedensellik Aristoteles'in nedensellik öğretisiyle; biyolojik doğalcılık modern bilimsel paradigmalarla; benlik ise hem Batı'da hem İslâm felsefesinde varlık ve idrak teorileriyle kesişir. Dolayısıyla Searle'ün kavramsal çözümlemeleri, bilinci tarihsel ve felsefi arka planla birlikte düşünmeye zorlayan bütüncül bir yaklaşım sunar. Bu nedenle, söz konusu beş özelliğin her birinin kavramsal kapsamını ve birbirleriyle kurduğu ilişkileri ayrıntılı biçimde ele almak, Searle'ün bilinç kuramının felsefe tarihindeki konumunu ve çağdaş zihin felsefesine katkısını daha sağlıklı biçimde değerlendirebilmemiz açısından zorunludur.

2.4.1. Öznellik (Subjectivity)

Searle'ün bilinç kuramının merkezinde yer alan temel ilke, bilincin öznellik taşıdığıdır. Searle'e göre, bilinçli deneyimler yalnızca bir özne tarafından yaşanabilir. Dolayısıyla bilincin yapısal niteliği doğrudan birinci şahıs ontolojisine dayanır. Bilinç durumları, üçüncü şahıs tarafından gözlemlenebilen olgular değildir. Özne tarafından tecrübe edilerek anlam kazanan durumlardır. Searle, bilinçli durumların "öznel olarak deneyimlenmiş olmaları" nedeniyle bireysel zihinsel yaşantılar düzeyinde var olabileceğini belirtir. Öznellik, bilinçli varlıklara özgüdür ve herhangi bir bilinç durumunun öznel olmayan bir biçimde deneyimlenmesi mümkün değildir. Zira öznellik, nitelikselliğin de ön koşulu olarak görülür: Çünkü bir nitelik ancak bir özne tarafından tecrübe edildiği sürece bilinçli bir içerik hâline gelir. Searle'ün ifadesiyle: "Öznellik yoksa deneyim de yoktur. [...] Niteliksel bir his oluşabilmesi için, bu olayı tecrübe eden bir özne olmak zorundadır."[388]

[388] John R. Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit - Cüneyt Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 60-70.

Searle'ün bu anlayışı, bilinçli deneyimlerin dış dünyaya ait nesnel olaylardan ziyade bir öznenin perspektifinden tecrübe edilebilen ve başka öznelere doğrudan aktarılması mümkün olmayan yaşantılar olarak ele alınmasını gerektirir. Bu çerçevede öznellik, bilincin doğasında vazgeçilmez bir unsur olarak konumlanır ve bilinçli deneyimlerin içeriklerinin kime ve nasıl göründüğüyle birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılar.

Searle'ün bilinç kuramının merkezinde "bilincin ontolojik olarak öznel" olduğu tezi yer alır. Ona göre bilinçli durumlar, bir öznenin yaşantısında varlık kazanır. Üçüncü-kişi bakış açısından doğrudan "orada" bulunan nesneler gibi değildirler.[389] Searle, bilincin temel niteliklerini sıralarken öznelliği hem tanımlayıcı hem de düzenleyici bir ilke gibi çalıştırır: Bilincin "nasıl bir şey olduğu" (qualia) deneyimi, ancak bir öznenin birinci-kişi ufkunda ortaya çıkar ve o ufka içkindir.[390] Bu nedenle öznellik, nitelikselliğin şartı; niteliksellik de öznelliğin görünüş tarzıdır.

Searle, öznelliği yalnızca "içerden yaşantılanma" olarak betimlemekle yetinmez; onun perspektifsel ve alan (field) yapısını da vurgular. Bilinçli görü deneyimi örneğinde, nesneye ilişkin bilgi "salt ağaç" bilgisi değil, "şu açıdan, şu aydınlıkta, şu mesafeden bu özne için görülen ağaç" tecrübesidir.[391] Bu perspektifsel yapı, Gestalt psikolojisinin figür–zemin ayrımına benzer biçimde, bilincin her daim bir fenomeni arka planına karşı görünür kıldığını gösterir: Gördüğüm kazak, masa zeminine karşı; zemin, odanın geri kalanına karşı belirir. Öznellik, bu figür-zemin örgüsünün kurucu ilkesi olarak, deneyimin "benim için" karakterini taşıyan bağlamsal bir yönelim (aboutness) düzeni tesis eder.[392]

Searle'ün katkısı, bu ontolojik öznelliği epistemik nesnellikle birlikte düşünebilmesidir. Ona göre "öznellik" dediğimiz şey bilimin erişiminden kaçan esrarengiz bir nitelik değildir. Tam tersine, bir alan ontolojik olarak öznel olabilir (ağrıların yalnızca yaşandıklarında var olması gibi), ama o alan hakkında yaptığımız bilgi iddiaları epistemik olarak nesnel olabilir (örneğin migrenin kortikal yayılan depresyonla ilişkisi).[393] Searle, bu ayrımı Rembrandt'ın doğum yılını bilmek ile baş ağrısı çekmenin farkı üzerinden açıklar: İlkinde önermeler arası doğruluk-yanlışlık ölçütleri nesnel, ikincisinde var olanın bizzat kendisi özneye bağlıdır. Fakat bu, baş ağrısı üzerine bilim yapılmasına engel değildir. Araştırma yöntemlerinin fenomenin doğasına uygun olması gerekir.[394]

---

[389] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 50-51.
[390] John R. Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 134-135.
[391] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 170.
[392] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 171.
[393] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 135.
[394] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 54.

Öznelliğin Searle'de aldığı bir diğer biçim, mahremiyet ve erişim koşullarıdır. Bir başkasının bilincine erişimimiz, o kişinin bildirimleri ve davranışsal göstergeleri aracılığıyla dolaylıdır. Kimse benim ağrımı "benim gibi" deneyimleyemez. Searle, bu noktayı "öznelliğin epistemik sonucu" olarak formüle eder. Her bilinç hâli özneye içkin bir "içeriden erişim" imtiyazı taşır. Üçüncü kişi, bu yaşantıya ancak tanıklık ve çıkarım yoluyla yaklaşabilir.[395] Böylece öznellik, var olma kipini değil, araştırma ve doğrulama kiplerimizi de belirler.

Searle'ün öznellik tasvirinin biyolojik doğalcı dayanağı, öznel olanın fiziksel evrende yer bulamayacağı önyargısını kırar. Bilinç, nöronal süreçlerce nedensel olarak ortaya konan ve beyin-ölçekli sistem özellikleri olarak beyinde gerçekleşen bir olgudur; yine de "ontolojik olarak öznel"dir.[396] Searle burada iki indirgeme yanılgısını ayırır: (i) Eliminatif indirgeme (görünüş-gerçeklik ayrımıyla "güneş batıyor" türünden aldanmaların bertaraf edilmesi) bilinçte işlemez; çünkü "bilinçli görünüş"ün bizzat kendisi olgudur. "Bilinçliymiş gibi görünme" mümkün değildir; bilinç varsa vardır.[397] (ii) Ontolojik indirgeme de mümkün değildir. Çünkü birinci-kişi ontolojisini üçüncü-kişi ontolojisine dönüştüren bir yeniden tanımlama, kavramın işlevini ortadan kaldırır. Tıpkı akışkanlığı moleküler açıklamayla indirgememize rağmen "ıslaklık" sözlüğüne pratikte ihtiyaç duymamız gibi, öznel fenomenleri adlandıran sözlüğe de kavramsal gerekçeyle ihtiyaç duyarız.[398]

Bu tablo Searle'ü, modern fenomenoloji ve klasik zihin felsefesiyle diyalog içinde konumlar. Nagel'in "bir yarasa olmak nasıl bir şeydir?" sorusunda merkezileşen "içeriden" vurgusunu, Searle biyolojik doğalcılığa bağlayarak somutlar: Öznellik, betimsel bir veri değil; sinirsel taşıyıcılara sahip biyolojik bir özellik olarak incelenebilir. Nitekim Searle, bilincin birlik özelliğini (ayrık modalitelerin tek bir bilinç alanı olarak tecrübe edilmesi) de öznelliğin yapısal bir sonucu sayar. Çünkü "birinci-kişi alanı" çoklu içerikleri tek bir öznel ufukta toplar.[399] Bu, ayrık beyin vakalarından normal uyanıklığa uzanan klinik ve deneysel verilerle de desteklenir.

Searle'ün öznellik anlayışı, İslam felsefesi geleneğiyle özellikle ilm-i huzûrî üzerinden verimli bir karşılaştırma imkânı sunar. İbn Sînâ'nın nefsin kendi varlığının bilgisi analizinde ve Sühreverdî'nin idrak nazariyesinde, öznenin kendisiyle aracısız karşılaşması bilgi türü olarak ayrıcalık kazanır: Öznenin varlığı, bilginin bizzat "mevzû"su ve "mevcudiyet" koşuludur. Searle'deki birinci-kişi ontolojisi, bu huzûrî bilginin modern, biyolojik-doğalcı bir muadilidir:

[395] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 53.
[396] Searle, "Biological Naturalism", 327-329.
[397] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 123.
[398] Searle, "Biological Naturalism", 332-333; Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 123.
[399] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 123.

Bilincin öznelliği, başkasına devredilemeyen bir "hazır-bulunuş" kipidir; ama bu kip, sinirsel gerçekleşiminden kopuk değildir. Aradaki fark, Sühreverdî'nin nur metafiziği ve varlık-ışık ontolojisine dayalı açıklamayla Searle'ün nöral nedensellik ve sistem-kademeleri terminolojisi arasındadır. Yakınlık ise bilginin özneyle birliktelik şartında ortaya çıkar.

Neticede Searle'de öznellik; (a) bilincin var olma kipini belirler (yalnızca bir özne için ve bir özne olarak var olmak), (b) bilincin yapısal örgüsünü belirler (perspektif, figür–zemin, birlik), (c) bilimin yöntem sorunlarını belirler (epistemik nesnellik–ontolojik öznellik ayrımı) ve (d) bilincin indirgenmezliğini gerekçelendirir (eliminatif ve ontolojik indirgeme sınırları).

Searle'ün öznellik anlayışı, İslâm düşüncesinde özellikle ilm-i huzûrî kavramı üzerinden dikkat çekici bir karşılaşma alanı sunar. İlm-i huzûrî, öznenin kendi varlığını veya kendi hâllerini aracısız olarak bilmesi anlamına gelir. Burada bilgi, bizzat öznenin kendi mevcudiyetiyle kurulur. İbn Sînâ, nefis teorisinde, insanın kendi varlığının bilgisini hiçbir aracıyı gerektirmeden taşıdığını savunur. İnsan "ben varım" bilgisini dışsal bir duyum ya da akıl yürütmeye dayanmaksızın, varoluşunun kendi bilincinde olması sayesinde bilir.[400] Bu, temsilî (huzûrî olmayan) bilgi türlerinden ayrılır; çünkü "ben"in bilgisi, "ben"in varlığından ayrı bir suretle zihinde bulunmaz, bizzat aynı varlıkla özdeştir.

Sühreverdî, bilginin temeline ilişkin bu çizgiyi İbn Sînâ'dan devralmakla birlikte, onu daha radikal ve sistematik bir epistemolojik-metafizik çerçeve içinde yeniden kurar. Ona göre bütün bilginin nihai kaynağı, nurun kendi kendisini açığa çıkarma tarzına benzer biçimde, öznenin kendi varlığına doğrudan şahitliğidir.[401] Bu çerçevede Sühreverdî'nin bilgi teorisi, temsilci (tasavvurî) bilginin ötesine geçerek, öznenin kendisine ilişkin dolaysız farkındalığını (*ʿilm-i huzûrî*) temel epistemik ilke hâline getirir. Nitekim Sühreverdî, dış dünyaya ilişkin bilginin dahi son kertede bu huzûrî yapı üzerinden temellendirildiğini savunur. Nitekim ona göre "nur, kendisini başkasına ihtiyaç duymaksızın izhar eder."[402] Bu ilke, bilginin doğruluğunu zihinsel temsillerin dış dünyaya uygunluğundan ziyade, varlığın kendisini bilince açma derecesine bağlayan bir ontolojiye işaret eder.

Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın nefsin kendini bilmesi hakkındaki analizleriyle önemli bir süreklilik taşır. İbn Sînâ'nın *uçan adam* düşünce deneyinde ortaya koyduğu üzere, insan nefsi kendi varlığının bilincine, herhangi bir bedensel ya da duyusal aracılığa ihtiyaç duymaksızın

[400] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs,* 38-40.
[401] Jari Kaukua, "Suhrawardī's Knowledge as Presence in Context"" 41 (2013), 309-323.
[402] Kaukua, "Suhrawardī's Knowledge as Presence in Context"", 315-318.

sahiptir.[403] Bu deney, öz-bilincin nefsin varlığıyla eşzamanlı ve ondan ayrıştırılamaz bir yapı olduğunu göstermek üzere kurgulanmıştır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre nefsin kendi *zât*'ına ilişkin şuuru (*şuur bi'z-zât*), sonradan kazanılan bir nitelik değil, nefsin varoluşunun asli bir kipidir.[404]

Ancak Sühreverdî, bu içkin öz-bilinci varlığın temel metafizik yapısını açığa çıkaran ilksel bir aydınlanma (*işrâk*) olarak yorumlar. Bu noktada İbn Sînâ'da daha çok nefs teorisi bağlamında ele alınan öz-bilinç, Sühreverdî'de bütün ontolojiyi temellendiren bir ilkeye dönüşür.[405] Öznenin kendisine huzuru, diğer bütün bilişsel içeriklerin özneye "hazır" olabilmesinin zorunlu koşuludur. Bu nedenle Sühreverdî, öz-bilinci, tüm idrak türlerinin gerçekleştiği bir "huzur alanı"nın merkezî yapısı olarak düşünür.[406]

Bu çerçevede özne, kendi ağrısını, varlığını ya da düşüncesini, kendisinden ayrık bir temsil ya da kavramsal aracı olmaksızın bilir. Bilgi, öznenin varlık sahnesinde bizzat hazır bulunmasıdır. Dolayısıyla Sühreverdî'de öznellik, epistemolojik bir konum olmakla birlikte metafizik bir statüdür: Bilmek ile olmak, nurun kendisini kendisine açması anlamında örtüşür.[407] Bu yönüyle Sühreverdî'nin yaklaşımı, çağdaş bilinç felsefesinde savunulan fenomenolojik ve birinci-şahıs merkezli bilinç modelleriyle de yapısal benzerlikler taşır.[408]

Searle'ün "birinci şahıs ontolojisi" kavramı bu perspektifle büyük ölçüde örtüşür. Ona göre de bilinçli deneyimler, öznenin kendi bakış açısında vardır. Başka bir özneye devredilemez veya üçüncü şahıs gözlemine doğrudan açılmaz.[409] Ancak Searle bunu nur metafiziği veya aşkın varlık anlayışıyla değil, biyolojik doğalcılıkla temellendirir. Beynin nöral süreçleri bilinçli deneyimlerin nedensel zeminini oluşturur; fakat ortaya çıkan bilinç hâli, öznenin varlık sahasında "hazır bulunması" ile anlam kazanır. Yani Searle'de öznellik, nöral nedensellik içinde ortaya çıkan huzurî bir mevcudiyet kipidir.

Bu noktada önemli bir benzerlik ve fark ortaya çıkar:

i. Benzerlik: Hem ilm-i huzurî hem de Searle'ün öznellik anlayışı, bilinci "başkasına aktarılamayan, özneye içkin bir hazır bulunuş" olarak tanımlar. Öznenin kendi deneyimi, onun varlığıyla birlikte bulunur ve başka bir şeyle ikame edilemez.

---

[403] Mehmet Ata Az, "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci", *Eskiyeni* 51 (31 Aralık 2023), 1045-1073.

[404] Az, "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci", 1050.

[405] Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq* (University of California, Los Angeles (UCLA), Doktora Tezi, 1974), 112-130.

[406] Kaukua, "Suhrawardī's Knowledge as Presence in Context"", 316-321.

[407] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 45-67.

[408] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 140-158. Ayrıca karşılaştırmalı değerlendirme için bkz. Dan Zahavi, *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation* (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1999), 5-22.

[409] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 170-171.

ii. Fark: Sühreverdî ve İbn Sînâ, bu hazır bulunuşu metafizik bir varlık-nur düzeni içinde konumlandırırken, Searle bunu nörobiyolojik süreçlerin üst-düzey fenomeni olarak görür. İslâm filozofları için huzûrî bilgi, bilginin en asli ve aşkın kaynağıdır; Searle için ise öznellik, doğanın biyolojik boyutunda zorunlu bir fenomenolojik gerçekliktir. Bununla birlikte çağdaş İslâm felsefesi literatüründe yapılan bazı değerlendirmeler, metafizik bilginin fizikî ve bilişsel süreçlerden bütünüyle bağımsız bir alan olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşımlara göre metafizik bilgi, akıl ve nefsin işleyişinden kopuk, yalnızca aşkın bir düzlemde konumlandırılamaz. Nitekim metafizik ilkeler, insan idrakinin yapısı ve bilişsel faaliyetlerle irtibat içinde anlaşılmalıdır.[410] Benzer şekilde bilginin objektif yönüne ilişkin analizlerde de metafizik ilke ile fiziksel-bilişsel düzen arasında zorunlu bir ilişki bulunduğu savunulmaktadır. Bu doğrultuda metafizik, bilginin imkân şartlarını belirleyen ilkesel bir çerçeve olarak değerlendirilir. Metafizik bilgi bu nedenle ne bütünüyle aşkın ve deneyimden kopuk bir alan ne de salt fiziksel süreçlere indirgenebilir bir yapı olarak görülmelidir. Bilginin objektifliği, metafizik ilke ile fiziksel ve bilişsel süreçler arasındaki bu karşılıklı ilişki üzerinden daha tutarlı biçimde açıklanabilir.[411]

Bu karşılaştırma, huzûrî bilginin yalnızca Sühreverdî'ye özgü bir doktrin olarak değil, İslâm felsefesinde daha genel ve yaygın bir bilgi anlayışının ifadesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Nitekim öznenin kendi varlığına dolaysız biçimde hazır oluşu, İşrâkî gelenekle birlikte Meşşâî epistemolojide de bilginin temel imkân şartlarından biri olarak kabul edilmiştir. Bu doğrultuda huzûrî bilgi, belirli bir metafizik sistemin teknik bir kavramı olmaktan ziyade, bilginin öznel tecrübe ile nesnel doğruluk arasındaki ilişkisinin nasıl mümkün olduğunu açıklamaya yönelik genel bir epistemolojik ilke olarak okunmalıdır.

Bu açıdan bakıldığında İslâm filozoflarının huzûrî bilgiye dair geliştirdikleri yaklaşımların, çoğu zaman sanıldığı gibi spekülatif veya keyfî metafizik savlar olarak değerlendirilmesi isabetli değildir. Aksine bu yaklaşımlar, bilincin kendi varlığına ilişkin farkındalığını epistemolojik bir veri olarak ciddiye alan ve bu veriden hareketle bilginin nesnelliğini temellendirmeye çalışan tutarlı teorik girişimlerdir. Öznenin kendisine hazır oluşu, bilginin mümkünlüğünü açıklayan asli bir dayanak işlevi görür. Bu genel çerçeve, çağdaş zihin felsefesinde geliştirilen birinci-şahıs ontolojileriyle de karşılaştırmalı olarak okunabilir. Örneğin Searle'ün bilinç anlayışında bilinç, öznenin kendi varlığıyla eşzamanlı bir "hazır oluş"

[410] Mehmet Murat Karakaya /, *Tanrı, Akıl ve Nefs:* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 45-72.
[411] Muhammed Abdullah Haksever, *Fârâbî'nin Bilgi Anlayışında Metafizik Etki* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 102-114.

durumu olarak tanımlanır. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, huzûrî bilginin modern bir yeniden ifadesi olarak değerlendirilebilir. Ancak burada açıklama zemini değişmektedir: İslâm felsefesinde bu hazır oluş metafizik bir varlık düzeni içinde temellendirilirken, Searle'de aynı olgu biyolojik süreçlere dayalı bir ontoloji çerçevesinde açıklanır.[412] Dolayısıyla fark, öznel tecrübenin inkârında değil, bu tecrübenin hangi açıklama düzeyinde temellendirildiğinde ortaya çıkar. Bu durum, metafizik ile fizik arasında mutlak bir karşıtlık bulunduğu varsayımını da problemli hâle getirir. Huzûrî bilginin genel epistemolojik çerçevesi dikkate alındığında, metafizik ve fizik, bilginin nesnelliğini dışlayan rakip alanlar değil; bilincin ve bilginin farklı boyutlarını açıklayan tamamlayıcı perspektifler olarak değerlendirilebilir.

Searle'ün bilinci "ontolojik olarak öznel, ama epistemik olarak nesnel biçimde incelenebilir" şeklinde tanımlaması, bilinç araştırmalarında özel bir metodolojik çerçeve gerektirir. Öznellik, doğrudan üçüncü-kişi gözlemiyle yakalanamayacağı için, veri toplama ve kanıtlama süreçleri üç düzeyde işler:

1. Birinci-kişi raporları: Deneklerin deneyimlerini kendi dilsel ifadeleriyle betimlemeleri (örneğin ağrı, görsel imgeler, duygular).
2. Davranışsal belirteçler: Rapora eşlik eden motor tepkiler, yüz ifadeleri, seçimler ve performans ölçümleri.
3. Nöral korelatların eşleştirilmesi (NCC): Subjektif raporlarla belirlenen bilinç içeriklerinin beyindeki sinirsel süreçlerle korelasyon içinde incelenmesi.

Bu yaklaşım, klasik Kartezyen düalizmin çıkmazına düşmeden, öznelliğin indirgenemezliğini kabul ederken, onu bilimsel açıklamanın dışına itmeyi reddeder. Böylece öznellik, "benim için var olan" bir kip olmaktan çıkıp, nesnel yöntemlerle incelenebilir bir fenomen olarak da konumlanır.[413]

2.4.2. Yönelimsellik (Intentionality)

Searle'ün bilinç felsefesinde yönelimsellik, belirli içeriklere sahip bilinç halleri için zorunlu bir özellik olarak görülür. Onun yönelimsellik anlayışı, Brentano'nun "zihinsel olanın ayırıcı özelliği" şeklinde formüle ettiği yönelimsellik kavrayışını miras alır. Fakat klasik fenomenoloji geleneğinden ayrılarak biyolojik doğalcılığın çerçevesinde yeniden yorumlanır. Brentano'da yönelimsellik, zihinsel olanı fiziksel olandan ayıran mutlak kıstas iken, Searle için

[412] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 134-136.
[413] Searle, *Bilincin Gizemi*, 18-19. Ayrıca bkz. Christof Koch, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach* (Denver, Colo.: Roberts and Co., 2004), 94-98.

yönelimsellik, bilincin biyolojik doğasının zorunlu sonucu ve işleyiş biçimidir.[414] Bu nedenle yönelimsellik, zihinsel durumların nedensel bir güç üretmeleri anlamına gelir.

Searle, yönelimselliğin doğasını açıklarken, zihinsel durumların daima belirli içerikler (intentional contents) taşıdığını belirtir. Bir inanç, örneğin "yağmur yağıyor" inancı belirli bir önermesel içerik taşıyan bir yönelimdir. Arzular ve niyetler de aynı şekilde belirli içeriklere bağlanır: "su içme arzusu" hem bir nesneye (suya) hem de bir edime (içmeye) yönelmiştir. Bu içerikler, öznenin dünyayla kurduğu bilişsel bağın temelini oluşturur.[415] Ancak yönelimsel içerikler zihinsel tasarımlardan öte belirli "karşılanma koşullarına" sahiptir. Bir inancın geçerli olması, öznenin sahip olmasından ziyade dünyada bu inanca uygun bir durumun bulunmasıyla mümkündür. Böylece yönelimsellik, doğruluk ve gerçeklik kriterleriyle doğrudan ilişkilidir.[416]

Searle bu noktada yönelimselliği yalnızca temsil güç ile birlikte nedensel işleviyle açıklamak gerektiğini ileri sürer. Ona göre yönelimsellik, "nedensel yönelim" (intentional causation) adı verilen bir işleyiş biçimi sergiler. Örneğin "su içme arzusu" yalnızca su içme eylemini temsil etmekle beraber, bu eylemin ortaya çıkmasında doğrudan nedensel rol oynadığını da gösterir. Böylece yönelimsellik, zihinsel durumların davranışa dönüşmesinde aracılık eder.[417] Bu kavrayış, yönelimselliği pasif bir temsil özelliği olmaktan çıkararak, zihinsel etkinliğin dinamik boyutunu açığa çıkarır.

Bununla birlikte Searle, yönelimselliğin işleyişinin bilinçli farkındalık düzeyinde kalmadığını vurgular. Birçok yönelimsel içerik, bilinçli farkındalığın dışında da varlığını sürdürür. Fakat bu durum onların etkisiz olduğu anlamına gelmez. İnsan davranışlarının önemli bir kısmı, bilinçli olarak kavranmayan ama arka planda işleyen niyetlilik durumlarının sonucudur. Bu noktada Searle, yönelimselliğin işleyişini açıklamak üzere "Arkaplan" (Background) ve "Ağ" (Network) kavramlarını geliştirir.[418] Bir inanç veya niyet, tek başına

---

[414] Brentano'nun intentionality kavramı için bkz. Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (Abingdon: Routledge, 2015), 88-91.

[415] Searle, *Intentionality*, 103-107.

[416] İslâm felsefesinde nüzuʿ (نزع) kavramı, nefsin bilinen veya tasavvur edilen bir nesneye, amaca ya da kemale doğru içkin bir yönelimi ifade eder. Nüzuʿ, salt psikolojik bir istekten ziyade, idrak edilen içerik temelinde ortaya çıkan ve fiile yönelen dinamik bir yönelme biçimi olarak ele alınır. Bu yönüyle nüzuʿ, zihinsel hâllerin içeriksiz düşünülemeyeceği ve bilginin edilgin bir yansıma değil, yönelimsel bir yapı taşıdığı yönündeki klasik İslâm felsefesi sezgisini yansıtır. Her ne kadar Searle'ün yönelimsellik anlayışı biyolojik doğalcılık çerçevesinde temellendirilmiş olsa da, zihinsel durumların belirli içeriklere sahip olarak dünyaya yönelmesi fikri bakımından nüzuʿ kavramıyla yapısal bir paralellik taşır. Bu benzerlik, tarihsel bir özdeşlik iddiası değil, bilinç ve bilginin yönelimsel doğasına ilişkin farklı açıklama düzeylerinde geliştirilen teorilerin karşılaştırılabilirliğini göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâʾ: Kitâbü'n-Nefs*; Fârâbî, *Taḥṣīl al-Saʿāda*; ayrıca modern değerlendirme için bk. Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*.

[417] Searle, *Intentionality*, 110-115.

[418] Searle, *Bilinç ve Dil*, 156-160.

bağımsız bir zihinsel olay olarak var olamaz. Onu mümkün kılan geniş bir ağ bağlantısı içinde işler. Örneğin "su içmek istiyorum" ifadesi, ancak kişinin suyun içilebilir olduğuna, suyun susuzluğu gidereceğine, suya ulaşabileceğine dair çok sayıda örtük inançla desteklendiğinde anlam kazanır. Bu ağ yapısı, yönelimsel içeriklerin sürekli başka yönelimsel içeriklerle bağlantılı olduğunu gösterir.

Arkaplan ise, ağın da ötesinde, yönelimsel içeriklerin işleyebilmesini sağlayan örtük pratik bilgi, alışkanlık ve eğilimler alanıdır. Bir bireyin sandalye gördüğünde onun üzerine oturabileceğini bilmesi, tek tek inançlara indirgenemeyecek kadar temel bir bilişsel zemin olan "Arkaplan"a dayanır. Searle'e göre yönelimsellik, bu arka plan olmaksızın işleyemez. Çünkü zihinsel içeriklerin çoğu, açıkça bilinçte yer almasa da eylemlerimizi ve algılarımızı yönlendiren bu derin bilişsel altyapıya dayanır.[419] Bu doğrultuda Arkaplan, belleğin "boş" ya da içeriksiz göründüğü durumlarda dahi bilginin üretilebilmesini sağlayan bir zemin olarak anlaşılmalıdır. Açıkça hatırlanan ya da temsil edilen bir içerik bulunmasa bile, özdeşlik, çelişmezlik ve süreklilik gibi temel bilişsel ilkeler bu arkaplan sayesinde korunur. Bilincin hazır bulunuşu, burada yalnızca mevcut yönelimsel içeriklerin taşıyıcısı olmanın ötesinde bu içeriklerin yeniden etkinleşmesine ve üst-bilinç düzeyinde anlamlandırılmasına imkân açan bir yapı olarak işlev görür. Başka bir ifadeyle, hafıza düzeyinde "boşluk" gibi görünen durumlar, bilincin arkaplanla olan sürekliliği sayesinde bilgi üretimiyle çelişmez. Bu nedenle yönelimsellik, yalnızca tekil bilinç durumlarının belirli nesnelere yönelmişliği olarak değil; kültürel, pratik ve biyolojik olarak içselleştirilmiş bir yeti olarak tanımlanmalıdır. Yönelimsel bilinç, bireysel zihinsel hâller ile bu hâllerin işleyişini mümkün kılan örtük arkaplan arasında kurulan dinamik bir ilişki üzerinden anlaşılabilir. Böylece Searle'ün bilinç teorisi, yönelimselliği hem öznel deneyim düzeyinde hem de bilinçdışı bilişsel altyapı düzeyinde birlikte ele alan çok katmanlı bir açıklama sunar.

Searle'ün yönelimsellik çözümlemesi, dil ve toplumsal gerçeklik bağlamında da önemli sonuçlar doğurur. Ona göre dilsel ifadeler, özünde yönelimsel içeriklerin dışavurumudur. Bir önermenin anlamı, o önermeyi ifade eden öznenin yönelimsellik durumlarına dayanır. Ancak yönelimsellik bireysel bilinçle sınırlı kalmayıp toplumsal gerçeklik de yönelimsellik aracılığıyla kurulur. Örneğin, bir kâğıt parçasının "para" olarak kabul edilmesi, bireylerin kolektif yönelimsellik durumlarına bağlıdır. Bu doğrultuda yönelimsellik, toplumsal kurumların ve normların inşasında temel bir kategori haline gelir.[420]

[419] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 220-227.
[420] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 105-107.

Searle'ün yönelimsellik anlayışı Orta Çağ'daki *intentionalitas* kavramıyla karşılaştırıldığında hem süreklilik hem de kopuş noktaları ortaya çıkar. Süreklilik açısından her iki yaklaşım da zihinsel hallerin bir şeye yönelmişliğini bilincin temel özelliği olarak görür. Ancak Orta Çağ düşüncesi yönelimselliği metafizik ve teolojik bir bağlama yerleştirirken, Searle onu biyolojik doğalcılıkla açıklamaya çalışır. Örneğin Aquinas için yönelimsellik, nesnelerin zihinde "yönelimsel varlık" kazanarak temsil edilmesi iken, Searle için yönelimsellik, nöral süreçlerin üst düzeyde ortaya çıkardığı biyolojik bir özelliktir.[421] Bu açıdan yönelimsellik, Orta Çağ'da hakikate ve Tanrı'ya yönelişin aracı iken, Searle'de organizmanın çevresiyle kurduğu doğal ilişkinin bir ifadesidir.

Bütün bu çözümlemeler yönelimselliğin bilincin dünyayla kurduğu ilişkisel yapının açıklayıcı kategorisi olduğunu ortaya koyar. Bununla birlikte Searle'ün yönelimsellik anlayışı, çeşitli eleştirilere de açıktır. Özellikle yönelimselliği biyolojik süreçlere indirgeme eğilimi, onun kültürel, tarihsel ve dilsel boyutlarını geri plana itmektedir.[422] Searle her ne kadar "kolektif yönelimsellik" kavramıyla toplumsal gerçekliğe katkı sunsa da bu analiz, kültürün ve dilin yönelimsellik üzerindeki belirleyici gücünü ikincil konuma yerleştirir. Ayrıca yönelimselliğin yalnızca belirli zihinsel hallerde bulunduğu iddiası, Brentano ve Husserl gibi düşünürlerin yönelimselliği tüm zihinsel yaşantının ayırt edici niteliği olarak görmeleriyle çatışmaktadır. Bu nedenle Searle'ün yaklaşımı, yönelimselliğin biyolojik ve pratik boyutunu açıklamakta güçlü olsa da kavramın fenomenolojik ve kültürel katmanlarını yeterince aydınlatamamaktadır.

Searle'ün yönelimsellik kavrayışı, İslam felsefesi geleneğinde geliştirilen idrak ve nefs teorileriyle karşılaştırıldığında benzerlikler ve aynı zamanda ayrılıklar gösterir. Fârâbî, bilincin ve zihinsel tasavvurların dünyaya yönelişini "tahayyül" ve "tasavvur" yetileri üzerinden açıklamıştır. Özellikle faal aklın insana formlar vererek bilincin yönelimselliğini mümkün kıldığını belirtmiştir.[423] İbn Sînâ da idrak sürecini duyusal, hayalî ve aklî aşamalar halinde ele almıştır. Her idrak ediminin zorunlu olarak bir nesneye yöneldiğini savunmuştur. Ona göre insan nefsinin her bilgisi bir "şey" hakkındadır ve idrak, varlıkla kurulan ilişkisel bir bağdır.[424]

[421] Thomas Aquinas, "Summa Theologica. 5: IIIa Qq. 74 - 90; Suppl. Qq. 1 - 99; Chart of the Summa; Analytical Index; With Synoptical Charts" (Westminster, Md: Christian Classics, 1981) q. 85, a. 2. .
[422] Hubert L. Dreyfus, "Searle's Theory of Intentionality" 92/368 (1983), 530-533.
[423] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla Tanrı Alem İnsan*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 79.
[424] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs,* 45-47.

Bu yaklaşım, yönelimselliğin "bir şey hakkında olma" niteliğiyle dikkate değer bir paralellik arz eder.

Fârâbî'de bilgi ve idrak, insanın varlık düzeni içindeki konumunu ve nihai gayesini belirleyen yönelimsel bir yeti olarak ele alınır. *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de Fârâbî, insan idrakini teorik ve pratik boyutlarıyla birlikte değerlendirir; bilme, isteme ve eyleme yetilerini nihai olarak mutluluk (*es-saâdetü'l-kusvâ*) ve kemal amacına yönelen bütüncül bir yapı içinde konumlandırır.[425] Bu çerçevede bilgi, varlıkta mevcut olan düzen ve amaçlara yönelmiş bir idrak biçimidir. Dolayısıyla bilginin nesnelliği, idrakin kendisini aşan bir gaye ve varlık düzenine yönelmiş olmasından kaynaklanır.[426] Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın idrak teorisiyle birlikte ele alındığında daha belirgin hâle gelir. İbn Sînâ'ya göre insan zihni, duyusal idrak (*hissî idrak*), hayalî idrak (*mütehayyile*) ve aklî idrak (*mütefekkire*) olmak üzere aşamalı bir idrak süreci içinde işler. Bu süreçlerin her biri zorunlu olarak bir nesneye yöneliktir: Duyular dış dünyadaki tikellere yönelir, hayal gücü bu duyusal içerikleri muhafaza eder ve yeniden işler, akıl ise bu içeriklerden soyutlama yaparak tümel bilgiyi elde eder.[427] Böylece idrak, bilinçli ya da bilinçsiz her durumda "bir şey hakkında olma" niteliği taşır. Bu yapı, yönelimselliğin en temel özelliğiyle örtüşmektedir.[428] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaklaştığı bu noktada yönelimsellik, bilginin nesnel olabilmesinin imkân şartıdır. Bilgi, "bizim dışımızda" bulunan ve varoluşsal olarak tümel bir düzene yönelmiş olduğu ölçüde bilgi niteliği kazanır. Bu anlamda tümel bilgi, öznenin zihninde üretilmiş soyut bir yapıdan ziyade, idrakin varlıkta mevcut olan düzenle kurduğu yönelimsel ilişki sayesinde mümkündür. Dolayısıyla bilginin nesnelliği, öznenin dışında bulunan varlık düzenine yönelmiş olmasıyla temellendirilir. Bu da bilginin salt öznel bir inşa olmadığı, varoluşsal bir temele dayandığı anlamına gelir.[429]

İbn Sînâ ayrıca "tasavvur" ile "tasdik" arasında ayrım yapar. Tasavvur, bir nesnenin zihinde temsili iken, tasdik, o nesne hakkında bir hüküm vermeyi içerir.[430] Bu ayrım, modern yönelimsellik tartışmalarında "yönelimsel içerik" ile "karşılanma koşulları" arasındaki ayrımla

[425] Ebû Nasr el-Fârâbî, *Ârâ'u Ehl'il-Medîneti'l-Fâzıla ve Muḍâddâtuhâ* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2016), 61-75.
[426] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Aydınlı Yaşar (2020: Litera Yayıncılık, 2020), 32-49.
[427] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs*, ed. Fazlur Rahman (Kahire: el-Heyʾe el-ʿÂmme li-Şuʾûn el-Maṭâbiʿ el-Emîriyye, 1975), IV/1-5.
[428] İbn Sînâ, *en-Necât,* ed. M. Taqī Dânişpejûh (Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1985), 225-238.
[429] Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 2015, 52.
[430] İbn Sînâ, *en-Necât,* 225.

dikkat çekici bir paralellik arz eder. Bir inanç, ancak dünyada karşılığı bulunduğu takdirde doğru kabul edilebilir. Aynı şekilde İbn Sînâ için bir tasdik, nesnesiyle uygunluk sağladığında geçerlidir. Daha da önemlisi, İbn Sînâ'ya göre idrak, salt pasif bir temsil süreci değildir. İnsan nefsi idrak ettiği nesneyle gerçek bir varlık ilişkisi kurar. Bu nedenle bilgi, yalnızca zihinde bir "resim" olarak bulunmaz, varlığın düzeniyle bağ kurar.[431] Bu yapı, modern bilinç felsefesinde yönelimsellik tartışmalarında öne çıkan "yönelimsel içerik" ile "karşılanma koşulları" ayrımıyla dikkat çekici bir paralellik arz eder. Bir inanç, zihinsel bir durum olmakla kalmaz; dünyada bu inancı doğrulayacak bir durum bulunduğu ölçüde geçerlilik kazanır. Benzer biçimde İbn Sînâ'da tasdik, ancak nesnesiyle uygunluk sağladığında bilgi değeri taşır. Böylece bilginin doğruluğu, öznenin zihinsel durumlarına indirgenmez. Nesnel varlık düzeniyle kurulan ilişki üzerinden temellendirilir. Daha da önemlisi, İbn Sînâ'ya göre idrak, salt edilgin bir temsil süreci değildir. İnsan nefsi, idrak ettiği nesneyle gerçek bir varlık ilişkisi kurar; bu ilişki, yalnızca zihinde beliren bir "resim" ya da imaj düzeyinde kalmaz. Aklî idrak düzeyinde bilgi, faal akıl aracılığıyla varlığın düzenine iştirak eder. Bu nedenle bilgi, zihinsel bir içerik olmakla birlikte ontolojik bir bağlanmadır. İdrak eden nefs, bilinen nesnenin varlık tarzıyla belirli bir düzeyde özdeşlik kurar. Bu da bilginin metafizik bir boyuta sahip olduğunu gösterir. Bu noktada İbn Sînâ'nın yaklaşımı, Searle'ün indirgemeci materyalizme yönelttiği eleştiriyle yapısal bir benzerlik taşır. Searle, yönelimselliği salt fiziksel süreçlere indirgemeyi reddeder ve zihinsel içerikleri gerçek, birinci-şahıs ontolojisine sahip fenomenler olarak kabul eder. Ancak iki yaklaşım arasındaki fark belirgindir: Searle, yönelimselliği biyolojik süreçlerin ortaya çıkardığı üst-düzey bir özellik olarak temellendirirken; İbn Sînâ, yönelimselliği nefsin metafizik yapısı ve faal akıl ile kurduğu ontolojik ilişki üzerinden açıklar. Böylece İbn Sînâ'da yönelimsellik, varlık düzeniyle kurulan epistemik ilişkinin temelidir. Bu metafizik bilgi anlayışı, Sühreverdî'nin işrâk felsefesinde daha da radikalleştirilir. Sühreverdî'de bilgi, temsile dayalı bir süreç olmaktan çıkarak doğrudan huzûrî bir yapı kazanır. İdrak, artık nesnenin zihinde temsil edilmesi değil, nurun kendisini bilince açmasıdır. Böylelikle işrâk felsefesi, metafizik bilgi için haricî bir temsile ya da kavramsal aracılığa ihtiyaç duymaz. Bilginin doğruluğu, varlığın kendisini bilince açma derecesiyle ölçülür. Dolayısıyla Sühreverdî'nin işrâkî epistemolojisi, metafizik bilgi için yeterli ve tutarlı bir zemin sunar: Bilmek ile olmak arasındaki ayrım en aza indirilir, bilgi doğrudan varlığa iştirak olarak anlaşılır.

[431] Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology - An English Translation Of Kitab Al-Najat* (Amman: Qadeem Press, 2024), 43-44.

Sühreverdî'nin işrâk felsefesi, yönelimsellik kavramına daha metafizik ve fenomenolojik bir anlam kazandırır. Ona göre bilinç, özünde "nur" ile özdeştir. Varlık düzeni, farklı derecelerde nurların hiyerarşisinden oluşur. En yüksek Nur, Tanrı'dır. İnsan bilinci, bu nur düzeni içinde varlığını sürdürür ve idrak, öznenin kendisinden üstün bir nurla temas etmesiyle gerçekleşir.[432] Bu yaklaşım yönelimselliğin temel iddiasıyla örtüşür: Her bilinç hali zorunlu olarak bir şeye yönelmiştir. Fakat Sühreverdî'ye göre bu yöneliş yalnızca zihinsel bir temsil değil, ontolojik bir temastır. İnsan bilinci, idrak ettiği nesneyle nur vasıtasıyla doğrudan bir bağ kurar. Bu bağ, temsilin ötesine geçer; çünkü bilinç, nesnesini yalnızca resmetmez, aynı zamanda onun varoluşsal ışığıyla birleşir.

Sühreverdî'nin "huzûrî bilgi" (*el-ʿilmü'l-ḥuḍūrî*) anlayışı, yönelimsellik tartışmalarıyla doğrudan ilişkilendirilebilir. Ona göre insan, bazı bilgileri temsil, tasavvur ya da kavramsal aracılık olmaksızın, doğrudan nesnesinin varlığıyla birlikte tecrübe eder. Öznenin kendi varlığının bilgisi, acı ve haz gibi bilinç hâlleri bu tür bilginin paradigmatik örnekleridir. Bu bilgi biçiminde bilinen şey, bilincin kendisinde hazır bulunan bir varlık olarak mevcuttur.[433] Sühreverdî bu doğrudanlığı, metafizik "nur" teorisiyle temellendirir. Nur, varlığın ve bilinirliğin en temel ontolojik ilkesidir. Nur, "kendi kendisini açığa çıkaran" (*ẓāhir bi-nafsihî*) ve başkasını da açığa çıkarabilen bir varlık tarzını ifade eder. Bu nedenle nur, bilmenin imkân şartıdır. Bir şeyin bilinebilir olması, onun belirli bir derecede zuhur etmesine; bilincin mümkün olması ise nurun kendisine yönelmiş olmasına bağlıdır. Bu çerçevede huzûrî bilgi, öznenin nesneye yönelmiş bir zihinsel temsili değil, öznenin nesneyle ontolojik bir karşılaşmasıdır. Bilgi, burada nesnenin bilinçte "hazır bulunması" anlamına gelir. Dolayısıyla Sühreverdî'de yönelimsellik, nurun kendi derecesi ölçüsünde başka bir nura açılmasıdır. Bu yaklaşım, Searle'ün yönelimsellik anlayışıyla belirli bir düzeyde örtüşür. Her iki düşünür de bilinci indirgenemez ve öznel bir fenomen olarak kabul eder. Zihinsel durumların sadece üçüncü şahıs betimlemeleriyle tüketilemeyeceğini savunur. Ancak açıklama düzeyleri farklıdır. Searle, bu indirgenemezliği biyolojik süreçlerin ortaya çıkardığı üst-düzey bir özellik olarak temellendirirken, Sühreverdî bilinci ve yönelimselliği varlığın metafizik yapısına, yani nurun ontolojik derecelenmesine dayandırır. Böylece bilinç, fiziksel süreçlerin bir sonucu değil; varlığın kendisini bilince açma tarzı olarak anlaşılır.[434]

[432] Es-Sühreverdî, *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*, 110-115.
[433] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 26-30.
[434] Ziai, *Knowledge and Illumination*, 67-70.

İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin yönelimselliğe ilişkin yaklaşımları, Searle'ün doğalcı modelinden farklı metafizik zeminlere dayansa da üçü arasında dikkate değer bir ortak payda bulunur: Bilincin zorunlu olarak bir şeye yönelmişliği. İbn Sînâ'da bu yönelim, nefsin idrak yetilerinin nesnelere yönelmesiyle açıklanır. Sühreverdî'de ise yönelimsellik, nurun ontolojik yapısına, yani bir nurun başka bir nura açık olmasına (zuhur ilişkisine) dayanır. Searle'de bu yönelim, nörobiyolojik süreçlerin ortaya çıkardığı bilinç durumlarının içerik taşımasıyla temellendirilir. Her ne kadar Searle'ün yönelimselliği biyolojik doğaya içkin bir fenomen olarak kavrayışı, İslâm filozoflarının metafizik idrak anlayışıyla ilk bakışta keskin bir karşıtlık içinde görünse de, bu üç yaklaşım bilincin özünü nesneyle kurulan ilişkide bulma noktasında birleşir. Bilinç, hiçbirinde kendi içine kapalı bir olgu değildir; daima kendisini aşan bir şeye yönelmiş ya da açık bir yapı olarak kavranır. Bu karşılaştırma, yönelimselliğin yalnızca Batı felsefesine ait bir kavram olmadığını; İslâm düşüncesinde de farklı bir terminolojiyle fakat benzer bir işlevle mevcut olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın idrak teorisi, yönelimsel içerik ile doğruluk/uygunluk koşulları arasındaki ayrımı temellendirirken; Sühreverdî'nin huzûrî bilgi anlayışı, öznel deneyimin indirgenemezliğini ve bilincin temsilden önce gelen açıklık yapısını modern bilinç felsefesine yüzyıllar öncesinden hatırlatmaktadır.

Searle'ün yönelimsellik anlayışında "Arka Plan" (*Background*) ve "Ağ" (*Network*) kavramları, zihinsel içeriklerin tek başına değil, örtük inançlar, alışkanlıklar ve kültürel bağlam içinde işlediğini göstermektedir.[435] Bu görüş, İbn Sînâ'nın idrak teorisiyle dikkat çekici bir paralellik arz eder. İbn Sînâ, idrak süreçlerini (duyusal, hayalî ve aklî) yalnızca tekil bir temsile indirgemez. Her idrak, daha önce kazanılmış formlar ve nefsin potansiyel yetileriyle birlikte işlev görür.[436] Bir kimsenin bir nesneyi "kedi" olarak idrak etmesi, daha önce zihinde şekillenmiş tümel kavramların ve hayal gücünün katkısıyla mümkündür. Bu durum, Searle'ün yönelimselliğin ağ ve arka plan olmadan işlemeyeceği iddiasıyla örtüşmektedir. Aradaki fark, Searle'ün bu işleyişi biyolojik ve kültürel süreçlere, İbn Sînâ'nın ise nefsin metafizik yapısı ve faal aklın işlevine dayandırmasıdır. Sühreverdî'nin huzûrî bilgi anlayışı ise bu tabloyu daha derin bir metafizik zemine taşır. İşrâkî epistemolojiye göre bilginin en temel biçimi, bir nesnenin zihinde temsil edilmesi değil, onun özneye doğrudan hazır olmasıdır. Öznenin kendi varlığını bilmesi, acı veya sevinç gibi yaşantıları tecrübe etmesi bu tür bilgilerin örnekleridir. Burada bilgi, bilinen şeyin özne için ontolojik olarak hazır bulunmasıyla gerçekleşir. Sühreverdî'ye göre bu imkânın metafizik temeli, varlığın asli niteliği olarak nurdur. Nur,

[435] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 220-227.
[436] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs*, IV/45-47.

kendisiyle kaim, kendisiyle bilinen ve başkasını da bilinir kılan bir ilke olarak hem varlığın hem bilginin açıklayıcı zemini hâline gelir. Bu çerçevede Sühreverdî'de bilginin yönelimselliği, temsil ilişkisine değil; nur-tezahür ilişkisine dayanır. Öznenin bilmesi, nesneye yönelmiş bir zihinsel tasarım değil, nur derecelerinin birbirine açıklığıdır. Max Horten'in de belirttiği üzere, huzûrî bilgide bilinen şey, bilginin içinde yer alan bir içerik değil; bilginin bizzat kendisiyle özdeş olan bir hazır-bulunuş hâlidir.[437] Bu durum, Searle'ün "arka plan" kavramının işlevsel rolüyle yapısal bir benzerlik taşır: Her iki yaklaşımda da bilinçli yönelim, kendisinden önce gelen ve açık temsillere indirgenemeyen bir zemin üzerinde mümkün olur. Ancak aradaki fark açıktır: Searle bu zemini biyolojik ve kültürel süreçlerle açıklarken, Sühreverdî bu temeli varlığın nur metafiziğinde temellendirir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın idrak yetilerinin potansiyel düzeni, Sühreverdî'nin nur-temelli huzûrî bilgisi ve Searle'ün arka plan-ağ modeli, farklı ontolojik çerçevelere dayanmakla birlikte, bilincin ve bilginin yalıtılmış temsillerden ibaret olmadığı fikrinde kesişir. Bu kesişim noktası, yönelimselliğin modern analitik felsefenin bir problemi olmadığını; İslâm felsefesinde de farklı kavramsal araçlarla derinlemesine ele alındığını göstermektedir.

Searle ile İslam filozofları arasındaki temel fark, yönelimselliğin konumlandırıldığı düzlemdir. Searle yönelimselliği biyolojik doğalcılığa bağlı olarak açıklarken, İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi filozoflar yönelimselliği nefsin metafizik yapısına, faal aklın işlevine ve varlık hiyerarşisine bağlar. Bununla birlikte her iki yaklaşımda da yönelimselliğin "bilincin bir şeye yönelmiş olması" özelliği ortak payda olarak kalır. Bu durum, yönelimsellik kavramının doğalcı ve metafiziksel geleneklerde bilinci tanımlamanın merkezinde yer aldığını göstermektedir. Bu çerçevede yönelimsellik Searle'ün biyolojik doğalcılığı içinde ve de İslam felsefesi geleneğinde bilincin dış dünyayla kurduğu bağın zorunlu niteliği olarak belirir. Ancak Searle'ün yaklaşımı öznel deneyimin biyolojik temellerine ağırlık verirken, İslam filozoflarının modeli bilincin aşkın/metafizik kaynağına işaret eder. Bu karşılaştırma yönelimselliğin klasik İslam düşüncesinin de merkezî bir kategorisi olduğunu ortaya koymaktadır.

2.4.3. Zihinsel Nedensellik ve Epifenomenalizm Eleştirisi

Zihin felsefesinin klasik sorunlarından biri, zihinsel durumların fiziksel dünya üzerinde nedensel bir etkiye sahip olup olmadığıdır. Kartezyen düalizm, zihni ve bedeni iki ayrı töz olarak ayırmış, ancak bu iki tözün nasıl etkileşime girdiği meselesi çözümsüz kalmıştır. Bu

[437] Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi,* (Halle: Niemeyer, 1912), 31-34.

çözülmemiş problem, modern dönemde farklı biçimlerde yeniden formüle edilmiştir. Bunlardan biri de epifenomenalizmdir. Epifenomenalizm, zihinsel durumları fizyolojik süreçlerin yan ürünleri (epifenomena) olarak görür. Bilincin öznel fenomenlerini kabul eder, fakat onlara nedensel etkinlik atfetmez. Dolayısıyla zihin, davranışlarımızın gerçek nedeni değil, yalnızca eşlik eden bir fenomen olarak konumlandırılır.

Bu yaklaşımın cazibesi, doğa bilimlerinin nedensel kapanış ilkesine duyulan sadakatten kaynaklanır. Eğer fiziksel dünya nedensel olarak kapalıysa, zihinsel nedenlere gerek olmadığı düşünülebilir. Ancak epifenomenalizmin bedeli yüksektir. Zira bilinçli niyetlerimizin davranışlarımızı yönlendirdiğine dair sahip olduğumuz deneyim, en temel epistemik verilerimizden biridir. Epifenomenalizm bu veriyi yanılsama sayar.

Searle, epifenomenalizmi hem teorik hem fenomenolojik düzlemde reddeder. Ona göre, bilinçli niyetlerimizin davranışlarımız üzerindeki etkisi deneyimsel olarak apaçıktır. Örneğin susuzluk hissettiğimizde su içmeye yönelmemiz, zihinsel durumların doğrudan bedensel eylemlerimizi başlattığını gösterir. Eğer epifenomenalizm doğru olsaydı, bu tür deneyimlerimizin tümünün yanılsama olduğunu kabul etmek gerekirdi ki bu, akla aykırıdır.[438]

Searle'ün geliştirdiği biyolojik doğalcılık çerçevesinde bilinç, beyin süreçlerinin üst düzey biyolojik özelliği olarak anlaşılır. Yani zihinsel olaylar, beynin biyolojik nedensellik ağına içkin şekilde ortaya çıkar. Zihin, fiziksel dünyanın dışında veya ona eklemlenmiş bir "gölge fenomen" değil, doğanın nedensel işleyişinin bir parçasıdır.[439] Böylece Searle Kartezyen düalizmin tözsel ayrımını yanı sıra epifenomenalizmin işlevsiz bilincini reddederek, zihinsel olanı doğanın içkin nedensel düzenine yerleştirir.

Bu çerçevede Searle, klasik Hume'cu nedensellik anlayışına da eleştiri yöneltir. Hume, nedenselliği "ardışıklık, bitişiklik ve düzenlilik" üzerinden tanımlar ve zorunlu bağlantıyı zihinsel bir alışkanlık olarak görür.[440] Searle'e göre bu yaklaşım zihinsel nedenselliği açıklayamaz. Zira özellikle algısal deneyimler ve istemli eylemler, zorunlu bağlantının doğrudan yaşandığı fenomenlerdir. Bir çiçeği gördüğümüzde, o çiçek görme deneyimimizin nedeni olur. Sinemaya gitmeye niyet edip gerçekten gittiğimizde niyetimiz eylemin nedeni olur. Bu durum yalnızca düzenlilikle açıklanamaz. Searle bu ilişkiyi "yönelimsel

[438] John R. Searle (ed.), *Mind: A Brief Introduction* (Oxford New York: Oxford University Press, 2004), 122-124.
[439] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 54-60.
[440] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, çev. Peter J. R. Millican (Oxford New York: Oxford University Press, 2007), 55-57.

nedensellik" kavramıyla adlandırır: Zihinsel neden, hem sonucu temsil eder hem de sonucu meydana getirir.[441]

Searle'ün yaklaşımı, çağdaş nedensellik teorileriyle ilişkilendirildiğinde özellikle müdahaleci nedensellik modeliyle örtüşür. James Woodward'ın geliştirdiği bu modele göre, X'in Y'nin nedeni olup olmadığını test etmek için X'e müdahale edildiğinde Y'de sistematik bir değişiklik meydana gelip gelmediğine bakılır.[442] Nörobilimde yapılan deneylerde belirli nöral bölgelerin uyarılmasıyla algısal veya davranışsal değişikliklerin ortaya çıkması, bu tür bir nedenselliğin ampirik kanıtı olarak değerlendirilebilir. Searle'ün yaklaşımı müdahaleci nedensellik modeliyle örtüştüğünde, bilinçli deneyimin belirli nöral örgütlenmeler tarafından üretildiğini gösteren ampirik bulgular merkezi bir önem kazanır. David Eagleman'ın (d.1971) vurguladığı gibi nöral devreler yalnızca pasif iletim hatları değil, belirli girişleri düzenli biçimde işleyip özgül çıktılar üreten nedensel devre mimarileridir. Bu devrelerde yapılan küçük müdahaleler dahi algının, niyetin ve davranışın yapısında sistematik değişikliklere yol açar. Böylece beynin belirli bölgelerinin uyarılmasıyla belirli bilinç içeriklerinin ortaya çıkması, zihinsel olayların fiziksel süreçlerle mantıksal bir nedensel eşleşme taşıdığı fikrine güçlü ampirik destek sağlar.[443]

Ne var ki tam bu noktada modern nörobilimin dışsal nedenselliğe dayalı açıklamaları ile İbn Sînâ'nın içsel öz-bilinç deneyimi arasında beklenmedik bir kavşak belirir. İbn Sînâ'nın meşhur "uçan adam" deneyinde nefis, duyumdan, bedensel temaslardan ve dış dünyaya ilişkin bütün bilgiden yoksun bırakıldığında bile kendi varlığını bildiğini deneyimsel olarak keşfeder. Bu durum, öz-bilincin dışsal girdiler tarafından inşa edilmediğini, varlığın kendi üzerine yönelen doğrudan bir iç aydınlanma niteliği taşıdığını gösterir.

Modern nörobilimsel perspektif ile İbn Sînâ'nın sezgisi arasındaki gerilim açıktır. Eagleman'ın deneyleri bilinç içeriklerinin nöral nedensellikle modüle edildiğini gösterirken, İbn Sînâ'nın uçan adamı bilincin en temel biçiminin yani "ben varım" farkındalığının hiçbir duyusal girdiye ve hiçbir dış nedene bağlı olmadığını öne sürer.[444] Bu karşıtlık, bilincin iki farklı düzeyde açıklanması gerektiği ihtimalini gündeme getirir: İçeriklerin belirli nöral devreler tarafından nedensel olarak üretilmesi ve öz-bilincin yani benliğin kendi varlığına doğrudan tanıklığının dışsal etkilerden bağımsız bir fenomenolojik statü taşıması. Dolayısıyla

[441] Searle, *Intentionality*, 60-61.
[442] James F. Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation* (New York: Oxford University Press, 2003), 98.
[443] David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar (Istanbul: Domingo Yayınevi, 2013), 45-62.
[444] Eagleman, *Incognito*, 70-78.

Eagleman'ın nedensel devre çözümlemeleri ile İbn Sînâ'nın uçan adamı birlikte düşünüldüğünde bilinç biyolojik düzenin parçası olan nedensel bir üretim süreci ve dış etkilerden bağımsız apaçık bir öz-bilinç olarak iki yönlü bir yapıda görünür. Bu ikili yapı, çağdaş zihin felsefesinin hâlâ çözemediği en önemli sorulardan biri olmaya devam eder.

Searle'ün "beyin bilince neden olur" iddiası bu bağlamda değerlendirilir ve onun düşüncesinin müdahaleci nedensellik teorisiyle uyumlu olduğu gözlemlenir.[445] Ancak aynı zamanda Searle'ün bu iddiayı çoğu kez ampirik bir gerçek olarak varsaydığını, fakat hangi nedensellik teorisine dayandığını netleştirmediğini de eleştirel biçimde belirtir.[446]

Searle'ün epifenomenalizme yönelttiği eleştirinin bir diğer dayanağı, "eşik nedensel güçler" argümanıdır. Ona göre bilinç üretebilecek herhangi bir sistemin, en azından insan beyninin sahip olduğu nedensel güce eşdeğer bir kapasiteye sahip olması gerekir.[447] Bu argüman, bilincin biyolojik temelli nedensel güçlere bağlı olduğunu vurgulayarak, epifenomenalizmin bilinci işlevsiz bir yan ürün olarak görmesini boşa çıkarır.

Ancak bu argüman tartışmasız değildir. Ted A. Warfield (d. 1967), Searle'ün iddiasının iki şekilde yorumlanabileceğini ileri sürer: (1) yalnızca bilinci üretecek asgari nedensel güçlerin bulunması yeterlidir (önemsiz okuma), (2) beynin tüm nedensel güçlerine sahip olmak gerekir (güçlü okuma). Warfield'a göre Searle bazen bu iki yorumu birbirine karıştırır. Özellikle panpsişizme karşı geliştirdiği argümanlarda güçlü okuma varsayımını benimser, ancak bunu temellendirecek bağımsız bir gerekçe sunmaz.[448] Dolayısıyla "eşik nedensel güçler" argümanı epifenomenalizmi reddetmekte güçlü bir araç olsa da sınırları belirsizdir.

Searle'ün yaklaşımı, çağdaş zihin felsefesindeki daha geniş zihinsel nedensellik problemi tartışmasının bir parçasıdır. J. Kim'in ünlü dışlama argümanı, indirgemeci olmayan fizikalizmin zihinsel nedenselliği açıklayamadığını öne sürer. Kim'e göre, ya zihinsel durumlar fiziksel durumlara indirgenebilir (indirgemecilik) ya da zihinsel nedensellikten vazgeçilmelidir (epifenomenalizm). Ancak indirgemeci olmayan fizikalist teoriler bu ikilem arasında sıkışır. Searle, bu ikilemi aşmak için zihinsel olanı fiziksel dünyanın içkin nedensel düzenine yerleştirerek epifenomenalizmi reddeder, fakat indirgemeci katılığı da benimsemez.[449] Kanaatimce Warfield'ın eleştirisi isabetlidir. Searle'ün "eşik nedensel güçler" tezinin açıklayıcı gücü, hangi düzeyde nedensel bir bütünlüğün bilinç üretimine zorunlu olduğunu belirlemekle

[445] Aslı Üner Kaya, "Beyin, Bilinç ve Nedensel Güçler", *Felsefe Dünyası* 79 (15 Temmuz 2024), 142.
[446] Üner Kaya, "Beyin, Bilinç ve Nedensel Güçler", 143-145.
[447] John R. Searle, "The Causal Powers of the Brain: The Necessity of Sufficiency" 13/1 (1990), 164.
[448] T. A. Warfield, "Searle's Causal Powers", *Analysis* 59/1 (01 Ocak 1999), 30.
[449] Kim Jaegwon, *Physicalism, or Something near Enough* (Princeton University Press, 2007), 13-22.

doğrudan ilişkilidir. Eğer yalnızca "asgari biyolojik yeterlilikten" söz ediliyorsa, bu yaklaşım bilinci açıklamak yerine yalnızca onun belirli bir doğal yapı içinde ortaya çıktığını tekrarlar. Bu nedenle teistik bir bakış açısından bakıldığında, bilinç hâlâ kendi varoluş gerekçesini aşan bir "açıklık" olarak kalır. Buna karşılık "tüm nedensel güçlerin bütünlüğü" kastediliyorsa, Searle'ün görüşü farkında olmaksızın güçlü bir kimlik tezine yaklaşır. Fakat kendisi bilinç-beyin ilişkisini katı bir kimlik teorisi olarak yorumlamayı reddettiği için, doğal düzen içindeki nedensel yapı ile bilinç arasında nasıl zorunlu bir bağ kurulduğu açıklanmaya muhtaçtır.

Bu nedenle Searle'ün argümanı epifenomenalizme karşı sezgisel olarak güçlü görünse de teistik perspektiften bakıldığında sınırlıdır. Çünkü bilincin ontolojik kaynağını biyolojik örgütlenmeye dayandırmak, yaratılışta bilinçli varlığa atfedilen anlam, amaç ve teleolojik düzeni bütünüyle görünür kılmaz. Biyolojik nedensellik bilinç için uygun bir zemin oluşturabilir, fakat bilincin niçin var olduğu, nasıl öznel bir alan ürettiği ve neden belirli varlık türlerine verildiği gibi sorular, salt doğal nedenselliğin ötesine geçen daha kapsamlı bir metafizik açıklamayı gerektirir.

Searle, zihinsel nedenselliği doğanın nedensel işleyişine içkin bir süreç olarak temellendirir. Epifenomenalizmin indirgemeci tavrına karşı, bilinçli deneyimlerin ve niyetlerin davranışlarımızda gerçek nedensel güçler olarak işlediğini savunur. Bununla birlikte, Searle'ün "beyin bilince neden olur" iddiası çoğu zaman bir varsayım olarak kalır. Bu iddianın dayandığı nedensellik teorisinin daha açık ve sistematik biçimde temellendirilmesi gerekmektedir.[450]

İslam felsefesi perspektifinden bakıldığında, Searle'ün epifenomenalizme yönelttiği eleştiriler, İbn Sînâ'nın nefsin mahiyetine ve fiillerine dair geliştirdiği ayrımlarla dikkate değer bir paralellik arz eder. Fârâbî'de de nefs, pratik akıl ve iradî yönelimler aracılığıyla eylemi düzenleyen etkin bir ilkedir. Bu nedenle bilme-isteme-eylem sürekliliği nefsin yapısal bir fonksiyonu olarak düşünülür. Bu çerçeveyle uyumlu biçimde, İbn Sînâ'ya göre nefs, bedenin hareket ettirici ilkesi (*muharrik*) ve yönlendirici gücüdür. Bu çerçevede nefs, üç düzeyde etkinlik gösterir: (i) algısal süreçler (duyular, tahayyül), (ii) iradeye dayalı yönelimler (şehvet, gazap) ve (iii) bu yönelimlerin bedensel organlarda fiilî hareketlere dönüşmesi. İbn Sînâ'nın nefs bahislerinde belirttiği üzere, arzu ve irade, zihinsel temsiller olarak kalmaz; doğrudan bedende hareket meydana getirir.[451] Susuzluk örneğinde "su içme arzusu", bilince eşlik eden bir hâl değil, bizzat su içme eylemini başlatan nedensel kuvvettir.

[450] Üner Kaya, "Beyin, Bilinç ve Nedensel Güçler", 145.
[451] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs,*.

Bu yaklaşım, Searle'ün epifenomenalizme karşı geliştirdiği argümanla aynı doğrultudadır. Epifenomenalizme göre zihinsel hâller fizyolojik süreçlerin yan ürünü olup nedensel etkinlikten yoksundur. Oysa hem İbn Sînâ hem de Searle, bu görüşü fenomenolojik ve mantıksal gerekçelerle reddeder. İbn Sînâ için nefs, tabiatın işleyişine dışarıdan eklemlenen bir "gölge fenomen" değildir. Aksine tabiatın içkin nedensellik zincirinde etkin bir unsur demiştir. Searle de benzer şekilde, bilinci biyolojik doğalcılık çerçevesinde beynin üst düzey bir özelliği olarak tanımlar. Bilinçli niyetlerimiz, nedensel etkinlik bakımından doğrudan davranışlarımızı başlatır. Eğer epifenomenalizm doğru olsaydı hem İbn Sînâ'nın nefs kuramında hem de Searle'ün çağdaş analizinde en temel epistemik verilerimiz; bilinçli olarak bir şeyi istememiz ve o şeyi yapmamız arasındaki doğrudan bağlantı, tamamıyla yanılsama sayılmak zorunda kalırdı ki bu aklen ve deneyimsel olarak sürdürülemez bir tezdir.

Nitekim İbn Sînâ'nın nefsi "bedenin muharriki" olarak konumlandırması ile Searle'ün bilinci "doğanın nedensel işleyişine içkin" bir fenomen olarak açıklaması derin yapısal bir benzerlik vardır. Her iki düşünür de zihinsel olanı, doğrudan eylemin nedensel kaynağı olarak konumlandırır. Bu, bilincin işlevsiz bir epifenomen olmadığını; aksine varoluşsal ve pratik düzlemde gerçek nedensel güce sahip olduğunu ortaya koyar.

Sühreverdî'nin işrâkî düşüncesinde merkezi bir yer tutan ilm-i huzûrî kavramı, zihinsel nedenselliğin fenomenolojik boyutunu anlamada anahtar rol oynar. İlm-i huzûrî, öznenin kendi varlığını ve kendi içsel hâllerini, herhangi bir temsil veya aracılığa ihtiyaç duymadan, doğrudan kavramasıdır. Bu bilgi türü, zihnin kendine ve varlığa "ışık" gibi nüfuz eden asli bir açıklık hâlinde tecrübe edilmesini ifade eder. Dolayısıyla zihinsel hâller öznenin varoluşunun içkin boyutlarıdır.[452]

Searle'ün "yönelimsel nedensellik" kavramı, bu işrâkî öğretinin modern bir felsefî karşılığı olarak okunabilir. Searle, zihinsel nedenin yapısını açıklarken, onun yalnızca bir sonucu temsil etmediğini, aynı zamanda o sonucu meydana getiren etkin bir güç olduğunu vurgular. Örneğin, "su içme niyeti" hem su içme eyleminin temsili hem de bu eylemi fiilen başlatan nedensel güçtür. Bu yaklaşım, Sühreverdî'nin bilginin varlıkla özdeş olduğu fikriyle kesişir: Öznenin kendisine dair huzûrî bilgisi, hem bir idrakin (temsilin) gerçekleşmesi hem de bir varlık ilişkisinin bizzat kurulmasıdır.

Bu noktada her iki düşünür de bilinci, öznenin varlıkla doğrudan irtibatını sağlayan asli ve etkin bir güç olarak temellendirirler. Sühreverdî için ilm-i huzûrî, hakikatin kendini

[452] Yaḥyá ibn Ḥabash Sühreverdī, *İşrak felsefesi: hikmetü'l-işrak*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 93-97; Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*, 112-120.

doğrudan açığa çıkarmasıdır; Searle için yönelimsel nedensellik, zihinsel nedenlerin hem anlamı hem de nedensel etkinliği bir arada taşımasıdır. Böylece her iki yaklaşım, bilincin indirgenemez öznel doğasını fenomenolojik bir tecrübe olmakla birlikte doğrudan nedensel bir güç olarak da teyit eder.

Bu karşılaştırmalar, Searle'ün zihinsel nedenselliği savunurken kullandığı biyolojik doğalcı çerçevenin, İslam filozoflarının metafizik ve epistemolojik açıklamalarıyla beklenmedik bir uyum içinde olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın nefsi, bedeni harekete geçiren "muharrik" ilke olarak tanımlaması ve zihinsel süreçlere gerçek nedensel güç atfetmesi, modern dönemde epifenomenalizme yöneltilen eleştirilerin öncül bir biçimde dile getirilmiş hâlidir. Ona göre irade, tahayyül ve arzu, sadece zihinsel temsiller olarak kalmayıp doğrudan bedensel fiilleri başlatır. Bu görüş, Searle'ün bilinci doğanın nedensel işleyişine içkin bir biyolojik olgu olarak açıklamasıyla dikkat çekici bir paralellik gösterir. Benzer şekilde ilm-i huzûrî, bilginin öznenin varlığına doğrudan içkinliği ve aracısız deneyim olarak kavranışı ile Searle'ün "yönelimsel nedensellik" anlayışını çağrıştırır. Her iki yaklaşım da bilinci, davranışsal gözlemlere indirgenemeyen, fakat öznenin varoluşunu ve eylemlerini şekillendiren asli bir güç olarak görür. Dolayısıyla modern zihin felsefesinde epifenomenalizme karşı geliştirilen argümanlar, aslında klasik İslam felsefesinde çok daha erken bir dönemde, nefsin "faal" ve "etkin" doğası üzerinden güçlü biçimde temellendirilmiştir. Bu durum, felsefe tarihinde farklı dönem ve geleneklerde bilincin, varoluşsal ve nedensel bir güç olarak kavrandığını göstererek hem çağdaş tartışmaların hem de klasik yaklaşımların kesişim noktasına işaret etmektedir.

2.4.4. Biyolojik Doğalcılık ve Bilincin Ontolojik Statüsü

Zihin felsefesi literatüründe bilincin doğası ve konumu, özellikle 20. yüzyıldan itibaren en tartışmalı meselelerden biri olarak öne çıkmıştır. Kartezyen düalizmin zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ele alması, modern materyalizmin ise zihni fiziksel süreçlere indirgemesi, bilinç olgusunun ontolojik statüsüne ilişkin derin bir açmaz yaratmıştır. Searle'ün geliştirdiği *Biyolojik Doğalcılık* kuramı bu açmazı aşmayı hedefleyen bir yaklaşım olarak görülmektedir. Biyolojik doğalcılık, bir yandan bilinci biyolojik süreçlere dayalı doğal bir fenomen olarak tanımlarken, diğer yandan onun indirgenemez öznel yönlerini vurgulamaktadır. Bu kısımda, biyolojik doğalcılığın temel iddiaları ve bilincin ontolojik statüsü üzerine ortaya koyduğu çözüm önerileri ele alınacak, ayrıca bu yaklaşımın güçlü ve sorunlu yanları tartışılacaktır.

Biyolojik doğalcılık, bilincin özünde biyolojik bir fenomen olduğunu, beynin nörobiyolojik süreçlerinden kaynaklandığını savunur. Bu anlayışa göre bilinç, sindirim veya

fotosentez gibi doğanın bir parçasıdır. Ancak bilinç, nitelikselliği (qualia) ve öznelliğiyle ayırt edilen, indirgenemez bir fenomendir. Searle bu bağlamda iki önemli ayrım yapar: Bilinç, nedensel olarak indirgenebilir fakat ontolojik olarak indirgenemezdir. Yani, bilinçli deneyimler beyindeki nöronal süreçlerin ürünü olabilir; fakat onların ontolojik statüsü yalnızca üçüncü şahıs açıklamalarıyla tüketilemez.[453] Bu yaklaşım, indirgemeci materyalizmin bilincin öznel doğasını göz ardı etmesini ve düalist anlayışların zihni bağımsız bir töz haline getirmesini aynı anda reddeder. Bilincin doğallığı ile indirgenemezliği arasındaki bu gerilim, biyolojik doğalcılığın temel felsefî katkısıdır.[454]

Bilincin doğasına dair yapılan açıklamalar, dört temel özelliğe odaklanır: Niteliksellik, ontolojik öznellik, süreklilik ve yönelimsellik. Niteliksellik, bilinçli deneyimlerin öznel hislerle yüklü olduğunu ifade eder. Ontolojik öznellik, bilinç durumlarının yalnızca bir özne tarafından deneyimlendiğinde var olabileceğini vurgular. Süreklilik ve bütünlük, bilincin özneye kimlik ve deneyim bütünlüğü kazandırmasını açıklar. Yönelimsellik ise zihinsel durumların her zaman bir şeye yönelmiş olduğunu gösterir.[455] Bu nitelikler, bilinci indirgemeci materyalizmin ötesinde, öznel deneyim boyutunu merkeze alan bir fenomen olarak konumlandırır. Searle, özellikle "ontolojik öznellik" kavramıyla bilincin varlığını yalnızca öznenin perspektifine bağlasa da onun bilimsel olarak nesnel biçimde incelenebileceğini ileri sürer. Bu iddia, bilincin ontolojik olarak öznel, epistemolojik olarak nesnel olabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Burada önemli olan nokta, bilinçli deneyimlerin ontolojik olarak öznel, epistemolojik olarak ise nesnel biçimde incelenebilir olmasıdır. Öznel yapısına rağmen bilinç, bilimsel araştırmaların konusu olabilir. Bu ayrım, biyolojik doğalcılığın bilinci, bilimin kapsamına dahil etme çabasının merkezindedir.[456]

Biyolojik doğalcılık, bilincin indirgenemezliğini savunsa da bu noktada çeşitli eleştirilere maruz kalır. Özellikle indirgeme ile eleme (eliminativism) kavramlarının karıştırılması bu eleştirilerin başında gelir. Örneğin sıcaklığın moleküllerin kinetik enerjisine indirgenmesi, sıcaklığın varlığını ortadan kaldırmaz. Nitekim daha temel bir düzeyde açıklar. Buna karşılık biyolojik doğalcılık, bilincin indirgenmesinin onun tümden yok edilmesi anlamına geleceğini varsayarak indirgeme ile eleme arasındaki farkı bulanıklaştırır.[457] Bunun

[453] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 38-39; Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 44-48.
[454] Searle, *Mind*, 113-114; Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 120-121.
[455] Searle, *Bilinç ve Dil*, 44-46.
[456] Zehra Etili, "Searle'ün Biyolojik Doğalcılık Kuramı Bağlamında, Nörobiyolojik Açıklamalarla Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (16 Aralık 2024), 214-216.
[457] Serdal Tümkaya, "Yapay Bilinç Tartışmasında Biyolojik Doğalcı Yaklaşımın Hataları", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (30 Eylül 2022), 896-897.

yanında, bilincin biyolojik bir fenomen olarak kavranmasına rağmen, öznel karakterinin açıklanmasında kavramsal boşluklar bulunduğu da dile getirilir. "Ontolojik öznellik" kavramı, bilinci üçüncü şahıs gözlemlerine indirgenmekten kurtarmaya çalışsa da kavramsal olarak belirsiz kalmaktadır. Bu nedenle biyolojik doğalcılık, kimi yorumcular tarafından "doğalcı düalizm" şeklinde nitelendirilmiştir.[458]

Biyolojik doğalcılığın en dikkat çekici boyutlarından biri, yapay zekâya yönelttiği eleştirilerdir. Bu bağlamda öne çıkan Çin Odası Düşünce Deneyi, bilgisayarların yalnızca sembolleri sentaktik kurallara göre işlediğini, ancak bu sembollerin içerdiği anlamı kavrayamadığını ortaya koyar. Bir bilgisayar, girdi olarak aldığı Çince sembollere uygun çıktılar üretebilir. Fakat bu çıktılar, herhangi bir semantik içerik taşımaz, biçimsel manipülasyonlara dayanır. Dolayısıyla bilgisayarın verdiği cevaplar, içeriden bakıldığında "anlamış" gibi görünse de gerçekte hiçbir anlama süreci yaşanmaz. Bu deney, sembolik işlem ile bilinçli anlam arasındaki ayrımı gözler önüne serer. Buna göre yapay zekâ sistemleri ne kadar karmaşık hale gelirse gelsin, onların işlevi yalnızca belirlenmiş kurallar uyarınca simülasyon gerçekleştirmekten ibarettir. İnsan bilincinin ayırt edici yönleri olan semantik içerik, niyetlilik ve öznel deneyim bu tür sistemlerde ortaya çıkmaz. Zira bilinç bu işaretleri öznel bir perspektiften tecrübe etmek ve onlara yönelimsel bir içerik yüklemektir. İşte bu noktada biyolojik doğalcılık, bilincin yalnızca biyolojik süreçlerden kaynaklanabileceğini savunarak, yapay sistemlerin asla gerçek bir bilinç geliştiremeyeceğini ileri sürer.[459]

Burada vurgulanan nokta, insan bilincinin semantik içerik, yönelimsellik ve zamansallık gibi niteliklerle donanmış olmasıdır. İnsan bilinci geçmiş, şimdi ve geleceği bir bütün olarak kavrarken, yapay sistemler yalnızca anlık işlemler yapabilir. Bu nedenle insan bilinci, doğal ama indirgenemez bir fenomen olarak yapay sistemlerden ayrılır.[460] Biyolojik doğalcılık, bilinç tartışmalarında Kartezyen düalizmin ikiciliği ile indirgemeci materyalizmin tekçiliği arasında "orta bir yol" arayışı olarak değerlendirilebilir. Searle, bilincin biyolojik doğasına yaptığı vurgu ile indirgemeci eğilimlere karşı önemli bir eleştiri getirirken, öznelliğin ontolojik statüsünü koruyarak düalizme yaklaşan bir konumda kalmaktadır. Bu yaklaşım, bilincin doğal dünyanın bir parçası olduğunu vurgulaması açısından ikna edici olsa da ontolojik öznellik ve indirgeme meselelerinde bıraktığı kavramsal boşluklar, onu tutarlı bir çözüm olmaktan uzaklaştırmaktadır.

---

[458] Atakan Altınörs, "Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı" 9 (2018), 41.

[459] John R. Searle, *Akıllar, Beyinler ve Bilim*, çev. Kemal Bek (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 38; Searle, *Minds, Brains and Science*, 30.

[460] Mustafa Kinağ, "Dilin Oluşumu Bağlamında John Searle'ün Doğal Bilinç Kuramı Üzerine Bir İnceleme", *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/2 (30 Aralık 2020), 181-182.

Dolayısıyla biyolojik doğalcılık, bilincin ontolojik statüsünü açıklamada hem önemli katkılar sunan hem de yeni sorun alanları açan bir yaklaşım olarak felsefî tartışmadaki yerini korumaktadır.

Son yıllarda nörobilimsel araştırmalar, bilincin beyin süreçleriyle bağlantısını ortaya koymaya odaklanmıştır. Beyin görüntüleme teknikleri (fMRI, PET, DTG) aracılığıyla zihinsel süreçlerin fizyolojik karşılıkları incelenebilmekte ve belirli bilinçli deneyimlerin beyin bölgeleriyle ilişkisi gözlemlenebilmektedir.[461] Crick ve Koch'un öne sürdüğü nörobiyolojik bilinç teorisi, bilincin belirli nöronal salınımlara dayandığını iddia eder. Buna göre, bilinç deneyimlerinin temeli, 35–37 hertzlik senkronize nöronal aktiviteler olabilir. Ancak bu teori, deneyimin öznel karakterini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Benzer şekilde Tononi'nin Entegre Bilgi Teorisi, bilinci bilgi bütünleşmesi ve farklılaşması üzerinden açıklamaya çalışır. Bu yaklaşım, bilincin miktarını ve kalitesini entegre bilgi düzeyiyle ilişkilendirir. Ancak burada da öznel deneyimlerin "neden" ve "nasıl" ortaya çıktığı sorusu cevapsız kalmaktadır.[462]

Biyolojik doğalcılık, bu tür nörobiyolojik teorilerle benzer bir çizgide bilinci beyinden türeyen bir fenomen olarak kavrar; fakat öznel karakterin indirgenemezliğini özellikle vurgular. Dolayısıyla nörobiyolojik açıklamaları önemser ama bilinci yalnızca bu açıklamalara indirgemez.

Biyolojik doğalcılığın güçlü yanı, bilinci hem biyolojik temelleri hem de öznel yönleriyle birlikte düşünmesidir. Ancak bu konuda bazı açmazlar mevcuttur:

i. "Ontolojik öznellik" kavramı, bilincin toplumsal ve kültürel boyutlarını ihmal etmektedir.

ii. İndirgeme ile eleme arasındaki ayrımın yeterince netleştirilememesi, kuramı kavramsal olarak belirsiz kılmaktadır.

iii. Yapay zekâya yönelik argümanlar güçlü olsa da güncel bilişsel bilim bulgularını kısmen göz ardı etmektedir.

iv. Nörobiyolojik yaklaşımlara paralel olarak bilincin nöral temeli açıklansa da öznel fenomenin ortaya çıkışına dair "zor problem" hâlâ çözümsüzdür.

Yukarıda da belirttiğimiz, düalizm ile materyalist indirgemecilik arasında orta bir yol arayışı olan biyolojik doğallık bilinci biyolojik bir olgu olarak temellendirirken, öznel doğasını

[461] Etili, "Searle'ün Biyolojik Doğalcılık Kuramı Bağlamında, Nörobiyolojik Açıklamalarla Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesi", 211-213.

[462] Gerald M. Edelman - Giulio Tononi, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination* (New York, NY: Basic Books, 2000), 143-144.

da korur. Bu yaklaşım, bilincin doğa içindeki yerini belirginleştirmesi bakımından önemlidir. Ancak öznel deneyimlerin ontolojik statüsünü açıklamada kavramsal boşluklar barındırması, onu kesin bir çözüm olmaktan uzaklaştırır. Bilinç meselesinin çözümü, yalnızca felsefî değil, aynı zamanda nörobiyolojik araştırmalarla desteklenmesi gereken bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Nöral süreçlerin bilince nasıl yol açtığı sorusuna verilecek cevap, çağdaş düşüncenin en temel keşiflerinden biri olmayı beklemektedir.

Searle'ün "biyolojik doğalcılık" adını verdiği yaklaşım, bilinci metafiziğin ikili kategorileriyle (zihin-madde, öznel-nesnel) açıklamaya çalışmak yerine, onu diğer biyolojik olgular gibi doğanın içinden kavrayan, bilimsel sağduyuya yaslanan bir çerçeveye taşır. Temel tez açıktır: Bilinç, öznel ve nitel (qualitative) görünümleri olan birinci-şahıs olgusudur. Fakat nedensel olarak tamamen nöral süreçlerce üretilir, beyinde gerçekleşir ve nedensel işlev görür.[463] Bu iki iddia birlikte düşünüldüğünde Searle, bir yandan indirgemeci materyalizmin bilincin öznel varlık kipini görmezden gelmesini; öte yandan düalizmin bu özelliği gerekçe göstererek bilinci fiziksel dünyadan koparmasını reddeder.[464] Dolayısıyla bilinç, fotosentez veya sindirim gibi "doğal"dır, ama ontolojik statüsü bu biyolojik süreçlerin yaşandığı ölçüde var olan birinci-şahıs kipine sahiptir.[465]

Bununla birlikte Searle, indirgenemezliği nedensel açıklanamazlık ile karıştırmaz. Aksine savı, nedensel indirgenebilirlik ile ontolojik indirgenemezliğin birlikte düşünülebileceğidir.[466] Beyindeki alt-düzey elektro-kimyasal süreçler bilinç durumlarının nedensel temelidir; fakat ortaya çıkan bilinç durumu bu mikroskobik betimlemeyle ontolojik olarak özdeşleştirilemez.[467] Nasıl ki "sertlik" bir moleküler düzenin sistem-düzeyi özelliği olarak cisimlerin çiviyi itmesine gerçek anlamda nedensel katkı veriyorsa, bilinçli niyet de kolu kaldırma eyleminde; aynı tekil nedensel süreç içinde neden olarak işler.[468] Bu nedenle epifenomenalizm itirazı tersine çevrilir: Eğer kastedilen bilinçli niyet kolu kaldırma tipindeki olayları düzenli olarak üretip ayırt edici elektro-kimyasal koşullarla birlikte gerçekleşiyorsa, o niyetin nedensel gücü vardır.[469] Bu çerçeve, Searle'ün hesaplamacı zihin kuramlarına ve Güçlü Yapay Zekâ iddialarına yönelttiği eleştirileri de temellendirir. Hesaplama, Searle'e göre doğada gözlemci-bağımlı bir özelliktir:

[463] Searle, *The Mystery of Consciousness*, 13-15.
[464] Searle, "Biological Naturalism", 326-329.
[465] Searle, *Bilincin Gizemi*, 17.
[466] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 122.
[467] Searle, "Biological Naturalism", 332-333.
[468] Searle, "Biological Naturalism", 331.
[469] Searle, "Biological Naturalism", 331.

İkili kodlara atfettiğimiz anlamsal içerik, fizik ve kimyanın kendi başına gördüğü bir şey değildir. Sembol manipülasyonu özünde biçimseldir (sentaktiktir) ve öznel nitel içerik üretmez.[470] Bu yüzden "Çince Odası" düşünce deneyinin vurgulandığı gibi, salt yürütmek anlam yürütmeye yetmez; çünkü zihinsel içerikler semantik ve fenomenal nitelikleriyle birlikte ortaya çıkar.[471]

Searle'ün bilinci beliren "emergent" diye adlandırması metafizik bir gizemcilik değildir; kastettiği, sistem-düzeyi özelliğin hem alt-düzey süreçlerce tamamen nedensellenmesi, hem de kendi düzeyinde gerçek ve nedensel olmasıdır.[472] Bu bakımdan "emergence", nedensel açıklamayı askıya alan bir "taşma" değil, çok düzlemli betimleme gerektiren bir doğa tasviri sunar: Aynı olay, mikro-düzeyde akson uçlarında asetilkolin salınımı olarak; makro-düzeyde ise "kolu kaldırma niyetinin gerçekleşmesi" olarak doğru biçimde anlatılabilir.[473] Son tahlilde, Searle'ün yaklaşımı yönelimsellik analizleriyle birleşir: Yönelimsel içerik yalnızca temsili "işaretler"in biçimsel manipülasyonundan türemez; biyolojik bir sistemin fenomenal alanı içinde nedensel rol üstlendiğinde zihinselleşir.[474] Bu nedenle bilincin ontolojik statüsünü tayin eden şey, beynin belirli örgütlenmelerinin öznel alanı üretme kudretidir; söz konusu kudret, ne dilsel-sembolik bir yazılımın "üstüne" eklenen gizemli bir ruh, ne de öznel alanı görünüşe indirgeyen çıplak hesaplamadır.[475]

Tam da bu noktada, zihinsel süreçlerin belirli işlevsel düzeneklere dayandığı fikri, klasik İslam düşüncesindeki zihin tasavvurlarını yeniden okumayı mümkün kılar. Modern bilinç tartışmalarının gösterdiği gibi, zihnin işleyişi belirli bilişsel kapasitelerin düzenli etkileşimidir. Bu anlayış, İslam filozoflarının zihin kavramını şekillendirirken benimsedikleri doğalcı açıklama imkânlarını görünür kılar ve onların anlama, düşünme ve idrak gibi süreçleri neden belirli kuvvelere ve işlevsel ilişkilere dayandırdıklarını daha anlaşılır hâle getirir.

Sühreverdî'nin *Kitâbü't-Telvîhât* adlı eserinde; zihin, anlama, fikir ve zekâ gibi kavramları fizik kitabının bağlamında tartışması, onun bilinç anlayışına dair önemli bir ipucu sunmaktadır. "Zihin"i nefsin bir kuvvesi olarak tanımlayan Sühreverdî, bu kuvvenin görevinin "nefsi görüşleri elde etmeye hazırlamak" olduğunu belirtir. Anlama, başkasından gelen şeyleri

[470] Searle, *Minds, Brains and Science*, 419.
[471] Searle, *Bilincin Gizemi*, 21-23.
[472] Searle, "Biological Naturalism", 329.
[473] Searle, "Biological Naturalism", 330.
[474] Searle, *Intentionality*, 104-105.
[475] Searle, *The Mystery of Consciousness*, 21-22.

kavrama, fikir, ilkelerden sonuçlara intikal etme, zekâ ise bu kuvvenin güçlü bir şekilde işlemesi olarak açıklanır.[476] Bu tasnif, zihinsel süreçlerin tamamen aşkın bir düzleme ait olmadığını, bilakis doğa felsefesinin bir konusu olarak ele alındığını göstermektedir. Yani Sühreverdî'ye göre idrak ve sezgi, metafiziksel sezgiye dayalı mistik bir tecrübe olmayıp tabiatın işleyişine içkin kuvvelerin faaliyetiyle ilişkili olarak anlaşılmalıdır.

Bu yaklaşım, modern dönemde John Searle'ün geliştirdiği biyolojik doğalcılık kuramı ile dikkate değer bir paralellik taşır. Searle, bilinci tıpkı sindirim veya fotosentez gibi biyolojik süreçlere dayalı doğal bir olgu olarak tanımlar; fakat aynı zamanda onun indirgenemez öznel niteliklerini (qualia, ontolojik öznellik, yönelimsellik) ısrarla vurgular.[477] Searle için bilinç, beynin nörobiyolojik süreçlerinden türeyen fakat yalnızca üçüncü şahıs gözlemleriyle tüketilemeyen bir fenomendir. Bu nedenle bilinç, hem doğal dünyanın bir parçasıdır hem de öznel karakteri nedeniyle indirgenemezdir. Benzer biçimde Sühreverdî de zihinsel olguları fizik disiplininin konuları arasında değerlendirerek onların doğa ile bağını teslim eder. Fakat idrakin öznel ve varoluşsal boyutunu da korur.

Bu iki yaklaşım arasındaki kesişme noktası, bilinci indirgenemez öznel bir fenomen olarak görmekle birlikte onu doğanın işleyişinden koparmamalarıdır. Searle'ün biyolojik doğalcılığı, Kartezyen düalizmin zihin–beden ayrımını ve materyalist indirgemeciliğin zihni salt fiziksel süreçlere indirgeme eğilimini reddeder. Aynı şekilde Sühreverdî de zihinsel süreçleri nefsin kuvveleri olarak tanımlayarak, onların doğa felsefesinden bağımsız birer metafizik gerçeklik olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla her iki düşünür de farklı tarihsel ve entelektüel bağlamlarda, bilinci hem öznel hem doğal bir fenomen olarak kavrar.

Sühreverdî'nin bu tutumu, onun felsefesinin genellikle işrâkî-mistik bir düzleme indirgenerek okunmasına eleştirel bir alternatif sunmaktadır. *Telvîhât*'ta idrak, anlama ve zekâyı fizik kitabı kapsamında değerlendirmesi, doğanın araştırılması gereken bir boyutu olarak gördüğünü göstermektedir. Searle'ün biyolojik doğalcılığı ile kurulan bu paralellik, klasik İslam düşüncesinde bilincin doğal ve nedensel bir çerçevede de ele alındığını ortaya koyar. Bu bakış açısı, bilinci doğa ile özne arasında köprü kuran bir fenomen olarak kavrayan ortak bir felsefî duyarlılığa işaret etmektedir.

[476] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 332.
[477] Searle, *Bilincin Gizemi*, 17-25.

2.4.5. Benlik

Searle'e göre "benlik" tartışmasının çıkış noktası, bilincin yapısal nitelikleridir: Öznellik (birinci-kişi ontolojisi), niteliksellik ve birlik.[478] Bu üç özellik bir araya gelmeden "ben" deneyimi kurulamaz. Bilinç alanı her anda parçalı yaşantıların toplamı değil, onları tek bir bakış açısından birleştiren geniş bir alan olarak deneyimlenir. Parmak uçlarındaki duyum, masanın sertliği ve uzaktan gelen ses, o anda "benim bilincim"in tek bir alanında toplanır.[479] Ayrık beyin Split-brain[480] gibi patolojik vakalar bu birliği zayıflatabilir, fakat Searle, bu tür klinik örneklerin birliği "tanımlayan" değil, birliğin nöral temellerinin nasıl bozulabildiğini gösteren istisnalar olduğunu vurgular.[481] Dolayısıyla benlik, Kartezyen bir töz olmaksızın da, sahneye çıkışı zorunlu kılan fenomenolojik şartları sayesinde gerçektir: "benim için-lik" (mineness) ve tekil bir birlik.

Bununla birlikte Searle, benliği sırf bir "hikâye"ye indirgemez (anlatısalcılık). Ona göre benlik, özdeşliğimizin anlatısal ve toplumsal boyutlarını içerse de açıklayıcı çekirdeğini biyolojik bir organizmanın birinci-kişi nitelikli bilinç alanında bulur.[482] "Kimlik siyaseti"nin kültürel aidiyetleri öne çıkaran söylemini, benliğin metafizik çekirdeğini açıklama iddiası taşıdığı ölçüde yetersiz bulur, çünkü "kültürel kimlik" dilde ve kurumlarda kurulan statü işlevleridir, oysa benlik, her bilinç anının özneye ait olma kipinde kök salar.[483]

Searle, kişisel özdeşliği salt bir ölçüte (ör. hafıza) indirgemeye karşı çıkar. Locke'un hafıza ölçütü, benliği açıklamada önemli olsa da, tek başına yeterli değildir, çünkü patolojik vakalar (ör. Gage olgusu), kişilik veya hatırlama kapasitesi ciddi biçimde değişse bile "aynı kişi" olma sezgisinin tamamen kaybolmadığını gösterir.[484] Searle, pratikte kullandığımız üç tür kıstası birlikte düşünmeyi önerir: (i) Bedenin uzay-zaman boyunca devamlılığı, (ii) Yaşam

[478] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 134.
[479] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 136.
[480] Split-brain vakaları, özellikle corpus callosum'un cerrahi olarak kesilmesi sonrasında iki hemisfer arasında bilgi aktarımının sınırlanmasıyla ortaya çıkan nörolojik durumu ifade eder ve ilk bakışta bilinç birliğine karşı güçlü bir ampirik itiraz gibi görünür. Roger Sperry ve Michael Gazzaniga tarafından yürütülen deneyler, iki yarımkürenin belirli bilişsel işlevlerde görece bağımsız tepkiler verebildiğini göstermiştir; ancak bu durum, iki ayrı öznel bilinç alanının varlığını zorunlu kılmaz. John Searle'e göre bilinç, ontolojik olarak öznel fakat biyolojik olarak üretilen bir fenomendir ve birliği, bilinçli alanın yapısal bir özelliğidir; dolayısıyla split-brain vakaları bilinç birliğini tanımlayan örnekler değil, bu birliğin hangi nöral entegrasyon süreçlerine bağlı olduğunu gösteren patolojik istisnalardır. Klinik ayrışma, özne merkezinin çoğaldığını değil, tek bir biyolojik organizma içinde gerçekleşen işlevsel entegrasyonun zayıfladığını ortaya koyar; bu nedenle söz konusu vakalar, bilinç birliğinin ontolojik inkârı olarak değil, onun biyolojik koşullanmışlığının ampirik göstergesi olarak değerlendirilmelidir. R. W. Sperry, "Hemisphere Deconnection and Unity in Conscious Awareness.", *American Psychologist* 23/10 (1968), 723-733.
[481] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 136-137.
[482] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 50-55.
[483] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 259.
[484] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 264-266.

öyküsünün görece zamansal sürekliliği ve (iii) Hafıza (ve karakter) sürekliliği.[485] Bu üçü, benliğin metafizik çekirdeğini "yaratmaz", fakat özdeşliğin gündelik dünyadaki uygulanışını mümkün kılan ortak ölçütlerdir. Hume'un "benlik diye bir şey yoktur; izlenimler dizisi vardır" tezi,[486] Searle'e göre fenomenolojik veriyi ıskalar: Bilinç durumları "bir özneye ait" olarak yaşanır; bu "ait olma" niteliği deneyimlerden türemez, deneyimlerin yapısal niteliğidir.[487] Ne var ki Searle'ün benliği deneyimin yapısal bir niteliği olarak koruyan yaklaşımı, zihinsel olayların öznesiz düşünülebilir olup olmadığı sorusunu açık bırakır; tam da bu noktada Saffet Tura, öznenin kendisini sorgulamanın radikal biçimine geçerek "ben"in gerçekten var olup olmadığını tartışmaya açar. Saffet Tura'ya göre benlik, düşünceyi yöneten ayrı bir özne değil, beynin yürüttüğü biyolojik süreçlerin içsel fenomenal görünümüdür. "Ben", bir eyleyen değil, düşünme olayının içinden beliren sınırlı bir bileşendir; bu yüzden düşüncenin ardında bağımsız bir töz, derin özne veya yönetici varlık yoktur. Benlik, nörobiyolojik akışın yarattığı görüngüsellikten ibarettir.[488] Kelâm geleneği açısından ise benliğin sürekliliği, biyolojik ya da fenomenolojik açıklamalara indirgenemez. Nefs, bu dünyada bedene bağlı olsa da mahiyeti itibarıyla baki bir cevherdir. Mâturîdî'nin belirttiği gibi nefis, beden değişse bile kimliği taşıyan "ayn"dır ve ölümle yok olmaz, ahirette yeniden yaratılış bu asli hakikatin iadesiyle gerçekleşir.[489] Teftâzânî de nefsi "bâkî, mükellef ve sorumluluğun taşıyıcısı" bir cevher olarak tanımlar. Dirilişin anlamı bedenin iadesi değil, nefsin fiillerinin hesabıdır.[490] Dolayısıyla kelâmcılar açısından benlik, yaratılıştan itibaren kimliği taşıyan ve ölümden sonra da ilahî yaratmayla varlığını sürdüren asli insânî cevherdir.

Searle, benliğin yalnızca "taşıyıcı" değil, fail olduğunu ısrarla savunur. "Niyet-içinde-eylem" (intention-in-action) kavramıyla, karar ve eylem arasındaki kopukluğu giderir: "Kolumu kaldırma" eylemi, aynı anda deneyimlediğim niyetimle tek bir nedensel sistemin farklı düzeylerden betimlenmesidir.[491] Bu çerçevede bilinç nedenseldir ve epifenomenal değildir; mikro-düzeyde nöral deşarjlarla, makro-düzeyde öznel niyet ve kararla aynı olaylar zinciri anlatılır.[492] Searle'ün rasyonalite ve eylem çözümlemesi (özellikle "Rationality in

[485] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 265.
[486] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1978), iv.
[487] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 170-171.
[488] Saffet Murat Tura, *Madde ve Mana: Rasyonalitenin ökeni* (İstanbul: Metis, 2011), 16-22.
[489] Muḥammad Ibn-Muḥammad al-Māturīdī, *Kitâbü't-tevhîd: acıklamalı tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 309-312.
[490] Sa'deddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid,* çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yay., 2017), 145-148.
[491] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 268-273.
[492] Searle, *Bilincin Gizemi*, 26.

Action"), pratik nedenlerin açıklayıcı rolünü, kararların "kendine atıf"lı (self-referential) yönünü ve iradenin normatif boyutunu benlik fenomenolojisiyle eklemleyerek geliştirir.[493]

Searle'ün biyolojik doğalcılığı, benliği "zihinden bağımsız bir töz" gibi dışarıya konumlandırmaz; benliğin ortaya çıkışını nöral süreçlerin sistem-düzeyi bir niteliği olarak görür. Buradaki kritik ayrım, ontolojik öznellik ile epistemik nesnellik ayrımıdır. Ağrı gibi öznel olgular yalnızca bir özne tarafından deneyimlenir (ontolojik öznellik), fakat bu alan hakkında bilimsel ve üçüncü-kişi yöntemlerle güvenilir bilgi üretebiliriz (epistemik nesnellik).[494] Searle, "öznellik, bilimi dışlar" önermesini yanlış bir kıyas olarak reddeder; "Rembrandt 1606'da doğdu" ifadesi ile "ağrı vardır" ifadesi epistemik kipte farklıdır; ancak ikisi de bilimsel incelemenin meşru konularıdır.[495]

Burada İslam felsefesine özgü *ilm-i huzûrî* motifiyle verimli bir karşılaşma doğar. İbn Sînâ'nın meşhur "uçan adam" delili, öznenin kendi varlığını hiçbir duyusal aracılık olmaksızın bildiğini "deneysel" bir düşünce çabasıyla görünür kılar: Kişi hiçbir dış algı olmadan "ben varım" bilgisinde tereddüt etmez.[496] Bu bilginin kurucu niteliği, Searle'ün "birinci-kişi ontolojisi"nin işaret ettiği hazır-bulunuş kipine denktir: Deneyim "ben-için" belirir ve bu belirme devredilemezdir.[497] Sühreverdî'nin işrâkî epistemolojisinde de ben-bilinci, öznenin kendi varlığını nur gibi kendine açmasıdır, "nûr"un kendini ifşası temsil ve tasavvurdan önce gelir.[498] Elbette ayrım alanı açıktır: Searle, fenomeni nöral nedensellik ve sistem kademeleriyle anlatır. İşrâkî okumalar ise varlığı "nur mertebeleri"nin hiyerarşisi içinde temellendirir.[499] Fakat her iki hat da, benliğin başka bir şeye indirgenemeyen kendilik-ile-birliktelik (ipséité) şartında kesişir. Bu doğrultuda modern bir "huzûrî bilgi" yorumu mümkündür: Benlik, (i) nörobiyolojik olarak gerçekleşen, (ii) ontolojik olarak öznel kipte beliren ve (iii) fenomenolojik olarak "kendine-yakınlık" deneyimiyle sezilen bir mevcudiyet kipidir.[500]

Searle'ün tabloyu berraklaştıran gücü, minimal benlik ile (hafıza, karakter ve toplumsal rollerle örülen) genişletilmiş benlik arasında örtük bir ayrım korumasıdır. O, minimal çekirdeği fenomenolojik şartlardan (öznellik-birlik-niteliksellik) çıkarır; sosyal kimlik ve anlatısal bütünlüğü ise statü işlevleri ve kurumsal gerçeklik teorisiyle açıklar.[501] Bu tutum, benliği

[493] John R. Searle, *Rationality in Action* (Cambridge, Mass: MIT Press, 2001), 70-83.
[494] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 135.
[495] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 54-55.
[496] İbn Sînâ, *eş-Şifâ': Kitâbü'n-Nefs*, IV/36-42.
[497] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 36-45.
[498] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 110.
[499] Ziai, *Knowledge and Illumination*, 83.
[500] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 36-45.
[501] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 55; Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 259-261.

anlatıya indirgeyen yaklaşımlara itiraz imkânı verirken, kültürel ve hukuki kimliğin gerçek etkilerini de görmezden gelmez. Klinik olgular (depersonalizasyon, dissosiyasyon)[502] bu ayrımı ampirik olarak destekler: "Ben-için-lik" zedelenebilir; fakat fenomenin zedelenmesi, onun kurucu rolünü ortadan kaldırmaz.[503]

Searle'ün benlik anlayışı, (a) fenomenolojik çekirdeği birinci-kişi kipte kurar, (b) nedensel açıklamayı biyolojik doğalcılıkla üst-alt düzey ilişkisi olarak formüle eder, (c) kişisel özdeşliği pratik ölçütler demeti içinde işler ve (d) öznenin ajan-oluşunu niyet-içinde-eylemle kavrar. *İlm-i huzûrî* ile okunduğunda bu çerçeve, benliği "kendine hazır-bulunuş" olarak temellendirir, fakat bu hazır-bulunuşu nöral gerçekleşiminden koparmadan, indirgemeden düşünmemize imkân tanır. Böylece benlik, ne Kartezyen bir töz ne de Hume'cu bir göçebe küme olur. Biyolojik olarak gerçekleşen, fenomenolojik olarak öznel ve pratik olarak ajan bir merkez olarak açıklık kazanır.[504]

Searle'ün benlik çözümlemesi, çağdaş zihin felsefesi içinde hem indirgemeci materyalizmin hem de düalist metafiziğin sınırlarını aşmaya çalışan bir yönelim olarak öne çıkar. Kartezyen düalizmin benliği bağımsız bir töz olarak konumlandırması, Hume'un benliği izlenimler yığınına indirgemesi ve anlatısalcı yaklaşımların benliği bir hikâyeden ibaret görmesi, modern düşüncede benliğin ontolojik statüsünü sorunlu hâle getirmiştir. Searle bu çıkmazlara karşı, benliği bilincin yapısal nitelikleri üzerine inşa eder: Öznellik (birinci-kişi ontolojisi), birlik (deneyimlerin tek bir merkezde toplanması) ve niteliksellik (qualia). Bu üç unsur bir araya gelmeden "ben" deneyiminin kurulamayacağını savunur. Bununla birlikte benlik, yalnızca fenomenolojik bir çekirdek olarak kalmaz; bedensel devamlılık, hafıza sürekliliği ve yaşam öyküsünün bütünlüğü gibi pratik ölçütler aracılığıyla toplumsal hayatta işlerlik kazanır. Böylece benlik, biyolojik olarak beyin süreçlerinde gerçekleşen, fenomenolojik olarak öznel deneyimde kurulan ve eylemsel düzeyde ajan kimliğiyle ortaya çıkan çok katmanlı bir merkez olarak görünür. Bu tablo, hem indirgemeci materyalizmin özneyi yok sayan eğilimini hem de düalist metafiziğin benliği doğadan koparan yaklaşımını geride bırakır.

İslâm felsefesiyle kurulan bu karşılaştırmalar, söz konusu yaklaşımın tarihsel bağlamlardan bağımsız olarak felsefenin en temel sorunsalına temas ettiğini göstermektedir: Benlik nedir ve hangi koşullarda gerçeklik kazanır? İbn Sînâ'nın meşhur "uçan

---

[502] Louis Arnorsson Sass - Josef Parnas, "Phenomenology of Self-Disturbances in Schizophrenia: Some Research Findings and Directions", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 8/4 (Aralık 2001), 348; Daphne Simeon - Jeffrey Abugel, *Feeling unreal: depersonalization disorder and the loss of the self* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006), 15-20.

[503] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 136-137. Ayrıca klinik göndermeler için 264–266.

[504] Searle, *Zihin: Kısa Bir Giriş*, 268-273.

adam" düşünce deneyi, öznenin kendi varlığını hiçbir duyusal aracılık olmaksızın bilmesini açık biçimde ortaya koyar.[505] Bu deney, nefsin kendisini bilmesinin dış dünyaya ilişkin idraklerden türetilmiş ikincil bir sonuç olmadığını, aksine bütün idrak faaliyetlerinin önkoşulu olan asli bir bilinç hâli olduğunu göstermeyi amaçlar. İbn Sînâ'ya göre nefs, kendi varlığını bilirken ne bir tasavvura ne de bir temsile ihtiyaç duyar. Bu bilme doğrudan ve aracısızdır.[506] Bu noktada Ğulām-Hüseyin İbrâhîmî Dînânî'nin vurguladığı üzere, uçan adam deneyinin asıl önemi psikolojik bir bilinç durumunu betimlemesinde değil, bilginin metafizik mahiyetine işaret etmesindedir.[507] Dînânî'ye göre İbn Sînâ, bu deney aracılığıyla bilginin "bir şeye sahip olmak" anlamına gelmediğini, bilakis bilen varlığın, bilinenle kurduğu içkin ve temsilsiz ilişki olduğunu göstermektedir. Nefs, kendisini bilirken kendi varlığıyla özdeş bir bilinç hâlindedir. Bu nedenle bilen ile bilinen arasında temsil temelli bir mesafe bulunmaz. Bu durum, ilm-i huzûrînin en temel ve indirgenemez formunu teşkil eder.[508] Bu okuma, Searle'ün bilinci "ontolojik öznellik" kavramı çerçevesinde ele alışıyla dikkat çekici bir yakınlık taşır.[509] Searle'e göre bilinç, deneyimin kendisini mümkün kılan yapısal bir boyuttur. Bilinç, onun ifadesiyle, her zaman zorunlu olarak bir birinci-şahıs kipinde var olma hâlidir.[510] Benzer biçimde İbn Sînâ'nın nefs anlayışında da benlik, deneyimin imkân koşulu olarak düşünülür. Bu bakımdan her iki yaklaşımda da benlik, doğrudan yaşantının ontolojik zeminidir.[511] Sühreverdî'nin işrâkî epistemolojisi ise bu içkin özbilinç anlayışını daha köklü bir metafizik çerçeveye taşır. Dînânî'nin ayrıntılı biçimde gösterdiği üzere, Sühreverdî'de nefsin kendisini bilmesi, nefsin nur olmasıyla doğrudan ilişkilidir.[512] Burada nur, varlığın kendisini bizzat açığa çıkarma tarzıdır.[513] Nefs, kendisini bildiğinde bir tasavvura yönelmez, kendi nuraniyetine doğrudan şahit olur. Bu nedenle özbilinç, nefsin varlık tarzının zorunlu bir sonucudur.[514] Bu çerçevede Sühreverdî'nin "nurun kendini ifşası" öğretisi, Searle'ün fenomenolojik düzlemde tarif ettiği mineness (ben-için-lik) kavramıyla aynı kurucu sezgiyi paylaşır. Bilinç, her zaman

[505] D.L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman vd. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 67.
[506] Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows", 70.
[507] Ghulām-Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Maʿrifat-i Ḥuẓūrī dar Falsafa-yi Islāmī* (Tahran: Intişârât-i Sadrâ, 1380), 52-58.
[508] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 52.
[509] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 97.
[510] Searle, *Mind*, 117-123.
[511] Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows", 70-74.
[512] Ziai, *Knowledge and Illumination*, 35-42.
[513] Ziai, *Knowledge and Illumination*, 35-42.
[514] Dînânî, *Maʿrifat-i Ḥuẓūrī dar Falsafa-yi Islāmī*, 88-94; Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi,* 31-34.

özneye ait olarak ve öznenin kendisiyle eşzamanlı biçimde vardır.[515] Ancak Searle bu yapıyı biyolojik doğalcılık çerçevesinde temellendirirken, Sühreverdî bu ben-için-liği varlığın metafizik yapısına, yani nurun kendisiyle kaim oluşuna dayandırır. Böylece İbn Sînâ'da nefs teorisiyle açılan özbilinç hattı, Sühreverdî'de nur metafiziğiyle ontolojik bir derinlik kazanır ve bilincin indirgenemezliği epistemolojik bir ilke olmanın ötesinde metafizik bir ilke hüviyeti kazanır.[516]

Elbette yollar ayrışır. İslam filozofları benlik bilincini varlık hiyerarşisi ve metafizik bir nur doktrini içinde temellendirirken, Searle aynı olguyu nörobiyolojik süreçlerin sistem düzeyi özelliği olarak yorumlar. Ancak bu farklılık, aralarındaki ortak noktayı zedelemez, tersine benlik deneyiminin indirgenemezliğini teyit eder. İslam düşüncesinde nefsin kendi varlığının bilgisi aracısız bir hakikat olarak kabul edilirken, modern zihin felsefesinde Searle, aynı fenomeni bilimsel araştırmalarla uyumlu bir ontolojik öznellik kavramı üzerinden açıklamaya çalışır. Her iki hat da benliğin başka bir şeye indirgenemeyen "kendilik ile birliktelik" (ipséité) şartında buluşur. Bu, benliğin ne salt bir anlatı ne bağımsız bir töz ne de algı izlenimlerinin geçici toplamı olduğunu, aksine varoluşun en temel açıklık biçimi olduğunu gösterir.

Bu açıdan değerlendirildiğinde, Searle'ün biyolojik doğalcılığı ile İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin klasik analizleri arasında, tarihsel ve kavramsal farklılıklara rağmen dikkate değer bir süreklilik ortaya çıkar. Searle, benliği nöral süreçlerin ortaya çıkardığı üst düzey bir özellik olarak kavrarken, İbn Sînâ benliği, insan nefsinin bedenden bağımsız öz-bilinç kapasitesi üzerinden temellendirir. İbn Sînâ'ya göre nefs, duyusal organlara bağlı olmaksızın kendi kendisini idrak edebilir. Bu nedenle nefs "cisim olmadığından", varlığını cisimle kaim olmayan bir tarzda sürdürür.[517] Onun "bil-kuvve akıl", "bil-meleke akıl" ve özellikle "müstefâd akıl" ayrımları, benliğin giderek artan bir açıklık içinde kendisini bilme yeteneğini gösterir: Nefis faal akılla birleştiği ölçüde, kendisini tıpkı güneş ışığının eşyayı görünür kılması gibi doğrudan ve aracısız olarak idrak eder. "Mişkât" metaforu da bu öz-bilinç yapısını aydınlatır: İbn Sînâ'nın benzetmesinde nefis, ışığı doğrudan üretmeyen fakat onu en iyi biçimde yansıtarak etrafını görünür kılan bir "oyuk" yahut lamba yuvası gibidir, faal aklın nuruyla birleştiğinde ise bu yansıma en yüksek açıklığına, yani müstefâd aklın tam parlaklık derecesine ulaşır.[518] Böylece İbn Sînâ'da benlik, ne duyuma ne de maddeye indirgenebilir, bilakis, faal aklın ışığıyla olgunlaşan ve kendisini zorunlu olarak bilen bir varlık tarzıdır. Sühreverdî'de

[515] Searle, *Intentionality*, 84-89.
[516] Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 62-70.
[517] Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 134.
[518] Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 135-137.

benlik, ışığın kendi kendisini izhar etmesi ilkesine dayanır ve öz-bilinç, varlığın nur-oluşunun zorunlu sonucudur. Kendinde nur olan her varlık kendisine doğrudan açıktır; bu yüzden nefs, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan kendini bilir. Buna karşılık maddî beden karanlık olduğu için idrak yetisine sahip değildir. Hiyerarşik nur düzeninde insan nefsi, melekî nurlar ve ilahî nur yalnızca derecece ayrılır. Böylece öz-bilinç, zihinsel bir işlev değil, ışığın kendi kendini göstermesinin ontolojik biçimi olarak açıklanır.[519] Buna rağmen her üç yaklaşım da, benliğin indirgenemez bir gerçeklik olduğu ve bilincin yapısal niteliklerine kök saldığı fikrinde kesişir. Böylece benlik, hem klasik İslam felsefesinde hem de çağdaş zihin felsefesinde açıklanamaz bir gizem değil, varoluşun temel açıklığı olarak konumlanır.

[519] Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi,* 45-46.

3. BÖLÜM: SÜHREVERDÎ VE JOHN SEARLE'DE ORTAK BİR ZİHİN METAFİZİĞİ İMKÂNI

İnsan aklı ve bilinç, felsefe tarihinin en zor problemlerinden biri olmaya devam etmektedir. Bugün gelinen noktada bilinç üzerine uzlaşılan bir tanıma henüz ulaşılmamıştır. Susan Blackmore'un ifadesiyle bilinç sorusu nihayetinde "Bir şey olmak nasıl bir şeydir?" sorusunda düğümlenmektedir.[520] Bu soru, bilincin kavramsal bir tanımdan ziyade fenomenolojik bir dolaysızlık alanına işaret ettiğini göstermektedir. Aynı düşünür başka bir çalışmasında bilincin yaşamımızın kendisi olduğunu, belirli türdeki insan ve hayvan beyinlerinin ürünü olmakla birlikte öznel bir alana ait bulunduğunu ve buna rağmen epistemik açıdan nesnel bir bilim konusu olabileceğini belirtir.[521] Böylece bilinç, öznel ve bilimsel araştırmaya açık bir fenomen olarak iki yönlü bir karakter sergiler. Ne var ki bu iki yönlülük, bilinç problemine ilişkin temel gerilimi de içinde barındırmaktadır: Bilinç bir yandan özneye dolaysız biçimde verilen bir deneyim alanı olarak yaşanırken, diğer yandan üçüncü şahıs perspektifinden açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu durum, bilinç fenomeninin ontolojik statüsü ile onun epistemolojik temellendirilmesi arasında yapısal bir açıklık doğurmaktadır. Bilinçli deneyim, özne için en kesin ve aracısız veri alanını teşkil ederken, bilimsel açıklama onu nedensel süreçler zincirine yerleştirme eğilimindedir. Bu karşıtlık, bilincin nörofizyolojik işlevlere indirgenememesinin yanında salt içsel bir töz olarak da kavranamayacağını göstermektedir. Bu doğrultuda sorun, bilincin ne olduğu değil, bilincin nasıl bilindiği ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle mesele, bilincin tanımı kadar, bilincin kendine verilme tarzıdır. Bilinç deneyimi, temsilî aracılar üzerinden değil, öznenin kendisine dolaysız surette hazır oluşu üzerinden temelleniyor olabilir mi? İşte bu soru, modern bilinç tartışmalarını Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî anlayışı ile yeniden düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü eğer bilinç, özneye kendisiyle birlikte hazır olan bir varlık tarzıysa, o hâlde bilinç problemi salt açıklayıcı boşluk değil, bilgi tarzları arasındaki farklılıktan kaynaklanan yapısal bir problemdir. Dolayısıyla bu bölüm, bilincin öznel karakteri ile onun ontolojik temellendirilmesi arasındaki gerilimi merkeze almaktadır. Aynı zamanda bilinç fenomeninin dolaysızlık boyutunu ciddiye alan bir zihin metafiziğinin imkânını araştırmaktadır.

Modern bilinç tartışmalarında hâkim eğilimlerden biri, bilinci nörobilimsel ve işlevsel analiz yoluyla açıklama teşebbüsüdür. İnsan aklı ve bilinci tam olarak tanımlanamıyorsa,

[520] Susan Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, çev. Oğuz Akçelik (İstanbul: İKU Yayınevi, 2019), 8.
[521] Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 239.

bilinçli görünen bir makine inşa edilerek onun işlevi üzerinden insan beyninin anlaşılması mümkün olabilir.[522] Bu yaklaşım, bilincin yapısal ve işlevsel süreçlere indirgenebileceği varsayımını ima etmektedir. Benzer biçimde Daniel Dennett'in bilinci, beynin farklı bölgelerinin eş zamanlı olarak farklı işler yaptığı "yaratıcı bir kargaşa" olarak değerlendirmesi ve hatta belki de bir tanım arayışından vazgeçilmesi gerektiğini öne sürmesi de bilincin dağınık süreçler toplamı olarak kavranmasına işaret eder.[523]

Bununla birlikte bilinç meselesi yalnızca işlevsel ya da nörofizyolojik açıklamalara indirgenemez. Chalmers'ın (d.1966) ortaya koyduğu üzere, fiziksel açıklamalar en fazla yapı ve işlevi açıklar. Ancak yapı ve işlevi açıklamak bilinci açıklamaya yetmez. Dolayısıyla hiçbir fiziksel açıklama bilinci bütünüyle açıklayamaz.[524] Bu tespit, bilinç tartışmalarında "zor problem" olarak adlandırılan meselenin özünü oluşturur. Zira burada sorun, beynin hangi mekanizmalarla belirli bilişsel çıktılar ürettiği değildir. Asıl sorun, bu mekanizmaların neden ve nasıl fenomenal bir deneyimle birlikte ortaya çıktığıdır. Başka bir ifadeyle, sinirsel süreçlerin varlığı kabul edilse bile, bu süreçlerin "bir şey gibi olma" karakterine nasıl dönüştüğü açıklığa kavuşmuş değildir. Blackmore'un da dikkat çektiği üzere yapılması gereken, zor problemin gerçekten metafizik bir açıklama boşluğuna mı işaret ettiği, yoksa bilincin fiziksel olmayan bir özelliğe sahipmiş gibi görünmesinin bilişsel ya da kavramsal bir yanılsamadan mı kaynaklandığını açıklamaktır.[525] Böylece bilinç problemi, ontolojik bir ayrım iddiasının yanında deneyimin kendini sunma tarzı ile onu açıklama girişimlerimiz arasındaki uyumsuzluk meselesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede epifenomenalizm, bilincin işlevsiz bir yan ürün olduğunu ileri sürer.[526] Ne var ki bilincin içeriğe sahip olduğu gerçeği,[527] onun salt bir yan ürün olarak değerlendirilmesini güçleştirir Zira bilinç, belirli içeriklerle birlikte deneyimlenir. Ağrı, renk, benlik ya da ötekilik gibi deneyimler bilinçte özgül bir tarzda verilir. Beyin ile bilinç arasındaki uçurumu kapatacak belirli süreçlerin saptanması gerektiği düşüncesi ise bu ontolojik köprünün henüz kurulamadığını göstermektedir.[528]

Zihin tartışmaları tarihsel olarak düalizm ile fizikalizm arasında salınmıştır. Blackmore'un belirttiği gibi düalizm sezgilerle uyumlu olduğu için cazibesini korur. Ancak

[522] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 215.
[523] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 54.
[524] David Chalmers, "Zihin ve Bilinç Hakkında", çev. Füsun Doruker, *Zihin Felsefesi*, ed. Andrew Bailey (Ankara: Fol Kitap, 2021), 330.
[525] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 11.
[526] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 16.
[527] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 23.
[528] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 29.

çağdaş felsefede ve bilimde çok az düşünür onun doğru olabileceğini kabul eder.[529] Bununla birlikte dindar olmayan insanlar arasında dahi düalizmin yaygın oluşu,[530] bilincin gündelik deneyimde fiziksel süreçlerden ayrışmış olarak kavrandığını göstermektedir. John Carew Eccles'ın ruhu beyindeki yardımcı motor bölgeye bağlama girişimi ve Karl Popper ile birlikte kaleme aldıkları *The Self and Its Brain* adlı eserde zihni, zihin durumlarından daha fazla bir yapı olarak ele almaları, fizikalizm karşısında bilinçli benlik anlayışını savunma çabasını temsil etmektedir.[531] Öte yandan Gilbert Ryle'ın zihni; yetkinlikler, yükümlülükler ve eğilimler üzerinden tanımlaması ,[532] zihinsel olanı ontolojik bir tözden ziyade davranışsal ve işlevsel bir çerçevede ele alma eğilimini ortaya koyar. Bu yaklaşım, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki özdeşlik iddialarının davranışçı bir versiyonu olarak değerlendirilebilir.

Bilinç deneyiminin iç yapısı da bu tartışmanın merkezindedir. Bilinç deneyimi, fenomenal yapısı bakımından üç temel kipte analiz edilebilir: İlki, öznenin dünyaya yönelmiş olarak nesneleri algıladığı pasif ya da algısal deneyimlerdir. İkincisi, deneyimin öznelliğinin kendi üzerine yönelerek kendisini tematize ettiği geri dönüşlü (refleksif) bilinç durumlarıdır; üçüncüsü ise, bilişsel problem çözme süreçleri sırasında dış dünyaya yönelmekle kalmayıp, eşzamanlı olarak kendi deneyimsel durumunu da içeren aktif bilinç kipidir.[533] Bu sınıflandırma, bilincin içeriksel ve öznel-yansıtıcı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu noktada yapılması gereken ilk şey, bilinçli yaşamı önyargılardan arındırarak öz deneyim üzerinden ele almaktır.[534] Nitekim bilinç sorunu yalnızca üçüncü şahıs perspektifinden çözülebilecek bir mesele değildir. Deneyimin dolaysızlığı hesaba katılmalıdır. İşte bu bağlamda, Batı analitik geleneğinde yeterince merkezî bir konuma sahip olmayan, ancak İslam işrâk felsefesinde belirleyici bir rol oynayan ilm-i huzûrî kavramı önem kazanmaktadır. İslam felsefesinin Yunan düşüncesini yorumlama biçimi, bilgiyi temsilî bir yapıdan ziyade dolaysızlık temelinde kavramsallaştıran tutarlı bir bilgi doktrinine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, İslam düşüncesi içerisinde yer alan Meşşâî gelenek, bilgiyi büyük ölçüde aklî soyutlama ve temsil üzerinden temellendirerek, bilginin zihinde oluşan sûretler aracılığıyla kavrandığını savunur. Bu yaklaşım, bilginin özne ile nesne arasında kurulan epistemik bir ilişki olarak yapılandırılmasına dayanır. Buna karşılık, ilm-i huzûrînin işrâkî gelenekte sahip olduğu birincil

[529] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 51.
[530] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 4.
[531] Karl R. Popper, *The Self and Its Brain* (Berlin, Heidelberg: Springer Berlin / Heidelberg, 1985), 475.
[532] Ryle Gilbert, *The Concept of Mind,* (London: Hutchinson's University Library, 1949), 16.
[533] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 63.
[534] Andrew Bailey (ed.), *Zihin Felsefesi,* çev. Füsun Doruker (Ankara: Fol Kitap, 2021), 56.

önem, bilginin herhangi bir temsil aracına ihtiyaç duymaksızın, doğrudan doğruya varlıkta ve bilinçte hazır bulunması şeklinde anlaşılmasını mümkün kılar. Bu durum, bilinç fenomeninin öznel dolaysızlık temelinde yeniden değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Böylece bilgi, temsil ile dolaysızlık gibi varlık kipleri içerisinde temellenen iki ayrı kavrayış tarzı olarak ele alınabilir.

Bu bölümün temel iddiası şudur: Bilinç problemi, nörofizyolojik süreçler ile fenomenal deneyim arasındaki açıklama boşluğundan ibaret değildir. Burada vurgulanması gereken esas sorun, bilginin temsilî bir model üzerinden kavranmasıdır. Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî doktrini, bilinci özneye dolaysız surette hazır olan bir varlık tarzı olarak temellendirirken, Searle'ün indirgemeci olmayan doğalcılığı bilinç fenomeninin ontolojik özgüllüğünü kabul etmekle birlikte onu biyolojik süreçlere içkin olarak konumlandırır. Bu iki yaklaşım, farklı metafizik zeminlere dayanmasının yanı sıra bilinci salt işlevsel açıklamalara indirgemeyen ve fenomenal içeriğin ontolojik statüsünü ciddiye alan bir ortak zeminde kesişmektedir. Dolayısıyla bu bölüm, temsilci epistemolojiden varlık-temelli bir bilinç metafiziğine geçiş imkânını araştırmayı amaçlamaktadır.

3.1. SÜHREVERDÎ'NİN FELSEFESİNDE ZİHİN (NEFS) VE İLMİ HUZÛRÎ'NİN İNŞASI

Felsefe, insan aklının bütünlüğünü ve sistematik birliğini tesis etme iddiasındaysa, bilinçlenmenin tüm biçimlerini bir araya getirmek ve onları entelektüel yargının kapsamı içine almak zorundadır. Bu aklî çıkarımların, sezginin, öz-bilinç deneyiminin, duyumların ve hatta mistik tecrübenin de insan bilincinin yapısal tezahürleri olarak değerlendirilmesini gerektirir. Ancak modern Batı felsefesi, özellikle sistematik rasyonalitenin sürekliliğini koruma kaygısıyla, belirli bilinç iddialarını insan bilgisi alanının merkezinden dışlama eğilimi göstermiştir. Dolaysız öz-bilinç, mistik deneyim ya da duyusal iç yaşantılar çoğu zaman heyecan ifadeleri veya imgesel sıçramalar kategorisine indirgenmiştir. Böylece felsefi mantığın kesintiye uğramaması sağlanmak istenmiştir.

Ne var ki mistik deneyim de öz-bilinç de gerçekliğe dair belirli bir iddia taşır. Eğer bir bilinç biçimi, gerçeklik dünyasının yapısına ilişkin bir iddia ileri sürüyorsa, felsefi araştırma onu epistemik bir olasılık olarak değerlendirmekle yükümlüdür. Aynı durum, duyumlarımız hakkındaki bilgimiz, idrak yetilerimize dair farkındalığımız ve hatta bedenimize ilişkin bilinç için de geçerlidir. Bu alanların sistematik düşünceden dışlanması, onların yanlışlığını

kanıtlamaz, belirli bir bilinç modelinin sınırlarını açığa çıkarır. Bu noktada sezgi meselesi belirleyici hâle gelir. Sezgi, gerçeğin akıl yürütmeye ya da deneysel aracı süreçlere başvurmaksızın doğrudan elde edilen apaçık bilgisi olarak tanımlanır.[535] Bu bilgi türü kanıt gerektirmez, dolaysızdır. Bilincin iki kutbu olarak adlandırılabilecek akılcı ve sezgisel bilgi ayrımı, burada kurucu bir rol oynar. Modern bilimsel paradigma sezgisel kavrayışları çoğu zaman matematiksel forma indirgenmedikçe epistemik değer atfetmez. Ancak matematiksel doğruluk salt formalizm değildir. Algoritmik bir yöntemin neden belirli bir sonucu verdiğini anlamak, algoritmik olmayan bir sezgiyi gerektirir.[536] Sezgiler sistemleştirilemez ve hesaplanamaz. Bir biçimsel sistem inşa edilirken hangi aksiyomların seçileceğine karar verme süreci dahi sezgisel bir zemine dayanır.[537] Bu durum, bilincin salt algoritmik işleyişe indirgenemeyeceğini göstermektedir.

Bilgi ve bilinç çalışmasının başlangıç noktası algıdır. Zihinsel hareketin ana ekseni algı olduğundan, bilinç araştırması algı ile başlamalıdır.[538] Algı, bilinçli yaşamın temel unsurlarından biridir ve özellikle renk ya da ağrı gibi fenomenal örneklerde bilinç hakkında önemli veriler sunar. Husserl'e göre algı, bilinenin temel taşıdır, algıyı yok saymak, dünyaya ilişkin tüm düşünce zeminini ortadan kaldırmak anlamına gelir.[539] Algı, bizim için var olan gerçeklerin ve gerçekten var olan dünyanın farkına varmamızı sağlar. Gerçek ya da olası bu tür algıları dışlamak, deneyim alanı ile birlikte düşünce ve mantığın temelini de zayıflatır. Böylelikle "duyu" kavramı dar anlamda bedensel hislerle sınırlı değildir. Ağrı, sancı, kaşıntı gibi bedensel duyumların yanı sıra görsel ve işitsel deneyimler, duygusal yaşantılar ve imgeler de bu kategoriye dahildir.[540] Bilincin fenomenal içeriği, işte bu geniş duyusal alanı kapsar. Dolayısıyla bilinç, deneyimlenmişlik alanının bütünüdür.

Bu genel problem çerçevesi, Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî teorisini anlamak için zorunlu bir zemin sunar. Çünkü Sühreverdî'nin bilgi anlayışı, temsilî ve kavramsal bilgi ile dolaysız mevcudiyet arasında keskin bir ayrım yapar. Onun zihin (nefs) teorisi, bilinci yalnızca aklî istidlalin ürünü olarak değil, varlığın kendine hazır oluşu olarak temellendirir. Böylece bilinç meselesi, salt epistemolojik bir problem olmaktan çıkar, ontolojik bir zemine yerleşir. Bu

[535] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 215.
[536] Tarlacı, *Bilinç*, 219.
[537] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 215-219.
[538] Bailey, *Zihin Felsefesi,* 65.
[539] Edmund Husserl, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", çev. Ted E. Klein - William E. Pohl 5 (1974), 26.
[540] Bailey, *Zihin Felsefesi,* 127.

bölümde Sühreverdî'nin nefs anlayışı ve ilm-i huzûrî teorisi, bilinç tartışmasının bu geniş bağlamı içinde ele alınacaktır. Öncelikle bilinç ile ilm-i huzûrî arasındaki temel ilişki kurulacak, ardından ağrı ve renk deneyimleri üzerinden bu ilişkinin fenomenal boyutu analiz edilecektir.

3.1.1. Bilinç ve İlmi Huzûrî Arasındaki Temel İlişki

Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî teorisi, bilinç meselesini epistemoloji ile ontoloji arasında konumlanan kurucu bir problem olarak ele alır. Onun yaklaşımında bilmek, bir temsil üretmenin ötesinde varlığın hazır oluşu içinde bulunmaktır. *Kitâb'üt-Telvîḥât*'ta ifade ettiği üzere huzûrî bilginin yapısı basit ve bölünmezdir. Fakat kavramsal çözümleme onu üç unsura ayırabilir.[541] Bu unsurların her biri özsel, mevcut ve zihnîdir. Fakat bu çözümleme, dışsal bir nesneye yönelmez. Husûlî bilgi ise dışsal nesneyi bilginin kurucu unsuru hâline getirir. Böylece huzûrî bilgi ile husûlî bilgi arasındaki temel ayrım, temsil ve mevcudiyet arasındaki ayrım olarak belirir. Husûlî bilgide özne ile nesne arasında ontolojik ve epistemik bir mesafe vardır. Bilinen şey, zihinsel bir suret aracılığıyla elde edilir. Huzûrî bilgide ise bilinen şey öznenin kendisinde hazırdır. Bilme eylemi, bir "içerik taşıma"nın ötesinde, bir "mevcudiyet ilişkisi"dir. Bu nedenle huzûrî bilginin apaçıklığı, onun doğruluk koşullarının dışsal bir ölçüte bağlanmamasından kaynaklanır. Burada doğruluk, tekabüliyetle değil, mevcudiyetle temellenir.

Nitekim doğruluk-yanlışlık ayrımı, temsilî bilgiye aittir. Bertrand Russell'ın (ö.1970) doğruluğu olgu ile önerme arasındaki uygunluk ilişkisi üzerinden tanımlaması,[542] bilginin yapısının önermesel ve temsile dayalı olduğunu varsayar. Ancak huzûrî bilgi söz konusu olduğunda ortada ne dışsal bir olguya yönelmiş bir önerme ne de iki ayrı ontolojik düzlem vardır. Bilinen şey, bilene hazırdır. Bu nedenle huzûrî bilgi hataya kapalıdır, çünkü hata, temsil ile temsil edilen arasındaki uyumsuzlukta ortaya çıkar. Temsil yoksa, hata da yoktur. Bu nokta, çağdaş zihin felsefesinde fenomenal bilinç tartışmalarıyla doğrudan kesişir. Fenomenal bilinç, belirli bir anda sahip olduğumuz tüm öznel deneyimleri kapsayan bir bilinç alanıdır.[543] Bu alan, birinci şahıs perspektifiyle verilidir ve deneyimlenmiş olmayı içerir. Fenomenal bilinç, zihinsel içeriklerin toplamı olmakla birlikte yaşanmışlığın kendisidir. Bu bakımdan ilm-i huzûrî ile fenomenal bilinç arasında yapısal bir paralellik vardır. Her ikisi de deneyimin temsilî doğasından çok dolaysız karakterine işaret eder. Ancak Sühreverdî'nin yaklaşımı fenomenal bilinç teorilerinden daha ileri bir iddia taşır. O, fenomenal alanı öznel bir yaşantı olmanın

[541] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 417.
[542] Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1976), 98-104.
[543] Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 128-129.

ötesinde varlığın kendine açıklığı/izharı olarak temellendirir. Bu temellendirme bireysellik meselesi üzerinden daha da netleşir. Molla Sadrâ'nın aktardığı üzere insan zatını algıladığında bu algıya ortaklık ihtimali ilişemez, bu algı/idrak bireyselleşmiş zat ile özdeştir.[544] "Ben" zamirinin mercii herhangi bir suret değildir, çünkü suretler tümel ya da tikel olabilir ve genelleştirilebilir. Oysa "ben" mutlak bireyselliktir. Dinânî'nin ifadesiyle Sühreverdî'ye göre insanın kendi varlığına dair bilgisi huzûrî ve şuhûdîdir. Misal veya kavram aracılığıyla elde edilemez.[545] Bu çerçevede Sühreverdî'nin yaklaşımı, fenomenal bilinci içerik düzeyinden ziyade ontolojik kip düzeyinde temellendirir. "Ben"in bilgisi, temsil üretimine indirgenmeyen bir yapı olarak, varlığın kendinde hazır bulunma tarzı şeklinde kavranır. Öz-bilinç, ikinci dereceden refleksif bir bilinç işlemi yerine bireysel varlığın yoğunluk biçimi olarak değerlendirilir. Bu noktada bireysellik, psikolojik bir nitelikten çok ontolojik bir ayrışma tarzını ifade eder. Ortaklık, genellik ve çoğaltılabilirlik kategorilerine kapalı bir mevcudiyet yapısına işaret eder. Fenomenal deneyimin başkasına devredilemez, paylaşılmaz ve yer değiştiremez oluşu, bu ontolojik bireysellikten kaynaklanır. Deneyimin "benim" oluşu, temsilî içerik üzerinden değil, bireysel varlık kipinin yapısal özelliği üzerinden açıklanır. Böylece ilm-i huzûrî, fenomenal öznelik ile ontolojik bireysellik arasında doğrudan bir bağ kurar ve bilinç meselesini psikolojik betimleme çerçevesinden varlık felsefesi düzlemine taşır.

Bu iddianın ontolojik arka planı önemlidir. Nefsin maddeden soyut oluşu, onun maddî ölçütlerle açıklanamayacağını gösterir.[546] Eğer benliğin bilgisi bir suret aracılığıyla gerçekleşseydi, o suret "ben" olmazdı, o bir "o" olurdu. "O" ötekiliği, mesafeyi ve temsili ifade eder. Huzûrî bilgi ise mesafesizdir. Böylece Sühreverdî'de öz-bilinç, refleksif bir temsil değildir, aksine varlığın kendine hazır oluşudur. Sühreverdî'nin Aristotelesçi mantıkla uyumlu oluşu, onun istidlali bilgi alanından çıkardığı anlamına gelmez. Ne var ki istidlal bilginin temeli değildir. Dinânî'nin belirttiği gibi huzûrî bilgi, husûlî bilgiden ontolojik olarak öncedir ve tüm algının kaynağıdır.[547] Kendi varlığımıza dair yakîn, kavramların ürünü değildir. Tersine şuhûdî bir açıklıktır. Bu nedenle bilincin metafiziği, temsilden değil mevcudiyetten başlamak zorundadır. Bu metafizik zemin, çağdaş algı teorileriyle karşılaştırıldığında daha belirginleşir. Searle, görsel algıda "doğrudan realizm"i savunarak zihnin fiziksel nesneye aracısız olarak

[544] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 80.
[545] Ğulamhüseyin İbrahimi Dinânî, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncesinin Serüveni 3*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 139.
[546] Dinânî, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncesinin Serüveni 3*, 140-141.
[547] Dinânî, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncesinin Serüveni 3*, 151.

yöneldiğini ileri sürer.[548] Ona göre algının dolaysız nesnesi, araya giren psikolojik bir birey değildir, fiziksel nesnenin ta kendisidir. Ne var ki bu model, fenomenal içeriğin ontolojik statüsünü ayrıntılı biçimde temellendirmez, bilinçli yaşantının "nasıllık" boyutu kabul edilmekle birlikte, bu boyut biyolojik sistemin ortaya çıkardığı yüksek düzeyli bir özellik olarak tanımlanır ve ontolojik öncelik atfedilmez. Başka bir ifadeyle, doğrudan realizm algının dış dünya ile ilişkisini açıklamakta güçlüdür. Fakat fenomenal içeriğin varlık kipini bağımsız bir ontolojik ilke olarak kurmaz. Bu nedenle Searle'ün modeli, temsili ara-nesneleri bertaraf etmesine rağmen, bilinçli deneyimin mevcudiyet tarzını ontolojik açıdan temellendirme noktasında sınırlı bir çerçeve sunar.

Brian O'Shaughnessy'nin "Teori A" olarak anılan yaklaşımı,[549] fenomenal içeriğe güçlü bir ontolojik statü atfeder, ancak bu statüyü zihinsel alanın sınırları içinde temellendirir. Bu teoriye göre görsel alan, yalnızca fiziksel nesnelere yönelen bir temsil sistemi değildir, qualia taşıyan, bireyselleştirilebilir ve psikolojik gerçekliğe sahip fenomenal varlıklardan oluşur. Art-görüntüler[550], fosfenler[551] ve benzeri deneyimler bu tür fenomenal bireylerin paradigmatik örnekleridir. Bu öğeler, düzenli nedensel süreçler sonucunda ortaya çıkar, bedene-göreli uzamsal konumlanma özellikleri taşır ve dikkat tarafından fark edilebilir yapılar olarak bilinç

[548] Brian O'Shaughnessy, "Sense Data", *John Searle*, ed. Barry Smith (New York: Cambridge University Press, 2003), 169-188.

[549] Brian O'Shaughnessy, "Sense Data", 169-188. O'Shaughnessy burada "Teori A"yı fenomenal duyumları dolaysız nesne kabul eden bir model olarak formüle ederken, Searle'ün doğrudan realizmini buna karşıt bir konum (burada "Teori B") olarak ele alır. Ayrıca Brian O'Shaughnessy, *The Will: A Dual Aspect Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); aynı yazar, *Consciousness and the World* (Oxford: Oxford University Press, 2000), özellikle s. 41–78. O'Shaughnessy, analitik zihin felsefesi içerisinde, bilinç deneyiminin öznel ve dolaysız karakterini merkeze alan bir yaklaşım geliştirmiştir. "Teori A" olarak adlandırılan çerçevesinde, fenomenal bilinç durumlarının fiziksel ya da işlevsel açıklamalara indirgenemeyeceğini savunur ve bu durumlara bağımsız bir ontolojik statü atfeder. Bu yönüyle O'Shaughnessy, bilinç tartışmalarında temsilci (representationalist) ya da indirgemeci yaklaşımlara alternatif üretmenin beraberinde öznel deneyimin açıklanmasında dolaysızlık fikrini temellendiren önemli isimlerden biri olarak öne çıkar. Bu nedenle, özellikle ilm-i huzûrî gibi dolaysız bilgi anlayışlarıyla karşılaştırmalı analizlerde teorik bir referans noktası teşkil eder.

[550] Art-görüntüler (afterimages), bir görsel uyarıcının ortadan kalkmasından sonra da görsel deneyimin kısa bir süre devam etmesi durumunu ifade eder. Örneğin parlak bir ışığa bakıldıktan sonra göz kapatıldığında görülen izlenim bu türdendir. Bu olgu, görsel deneyimin dış nesnelere indirgenemeyen öznel bir süreklilik taşıdığını göstermesi bakımından zihin felsefesinde önemli bir örnek olarak ele alınır. Bkz. Alex Byrne ve David Hilbert, "Colors and Reflectances," *Philosophical Topics* 26/1–2 (1998): 41–65; ayrıca Michael Tye, *Consciousness, Color, and Content* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000).

[551] Fosfenler (phosphenes), herhangi bir dış görsel uyarıcı olmaksızın, retina ya da görme sisteminin içsel uyarımı sonucu ortaya çıkan ışık benzeri görsel deneyimlerdir. Göz kapalıyken basınç uygulanmasıyla görülen parıltılar veya spontan sinirsel aktivitenin ürettiği ışık izlenimleri bu kapsama girer. Bu fenomen, bilinç içeriklerinin dış dünyadan bağımsız olarak da ortaya çıkabildiğini göstermesi bakımından fenomenal bilinç tartışmalarında sıkça başvurulan bir örnektir. Bkz. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83/4 (1974): 435–450; ayrıca Brian O'Shaughnessy, *Consciousness and the World* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

alanında yer alır. Böylece fenomenal içerik, ontolojik bakımdan ciddiye alınması gereken psikolojik bireyler olarak kabul edilir.[552] Teorinin merkezî iddiası, çevredeki bir nesneyi görmek ile o nesneye karşılık gelen görsel duyumu fark etmenin iki ayrı bilinç olayı olmadığıdır. Özellikle burada söz konusu olan, tek bir deneyimsel olayın farklı düzlemlerde betimlenmesidir. Fiziksel nesne ile fenomenal duyum arasında düzenli, güvenilir ve nedensel bir ilişki bulunduğu sürece, bu iki betimleme aynı bilinçli deneyimi ifade eder. Bu yaklaşım, algının niyetliliğini ortadan kaldırmaz. Fakat niyetliliğin taşıyıcısı olarak fenomenal bireyleri kabul eder. Böylece bilinçli deneyim, dış dünyaya yönelmiş aynı zamanda içsel olarak fenomenal bir yapıya sahip bir olay olarak kavranır. Ne var ki fenomenal içerik, bu teoride varlığın kendisiyle özdeşleştirilmez. O'Shaughnessy'nin çerçevesinde fenomenal varlıklar, kamusal uzamdaki fiziksel nesnelerden farklı ontolojik kategorilere aittir. Zihinsel ontolojinin özgül üyeleri olarak konumlandırılır. Bu durum, fenomenal alanın indirgenmesini engeller. Onu ontolojik bakımdan temel bir ilke hâline de getirmez. Dolayısıyla teori, bir yandan Searle'ün doğrudan realizminde görülen fenomenal ara-nesne reddini aşarak fenomenal içeriğe bağımsız bir varlık statüsü tanır; diğer yandan Sühreverdî'de olduğu gibi fenomenal alanı varlığın kendine açıklığı düzeyine yükseltmez. Sonuç olarak Teori A, fenomenal bilinci ne fiziksel dünyaya indirger ne de ontolojik başlangıç noktası olarak kabul eder; onu zihinsel gerçeklik alanında yer alan, nedensel olarak açıklanabilir fakat ontolojik olarak özgül bir varlık türü şeklinde konumlandırır.

İşte Sühreverdî'nin farklılığı bu noktada belirginleşir. Fenomenal alan, varlığın kendine açıklığı temelinde temellendirilir. Huzûrî bilgi, duyu-verisi teorilerinde olduğu gibi zihinsel bir birey kategorisine yerleştirilmez. Aynı şekilde niyetli içeriğe indirgenen bir yapı olarak da tasarlanmaz. Burada belirleyici olan, özne ile bilinen arasında ontolojik bir ayrımın kurulmamış olmasıdır. Bilme, temsil üretimi şeklinde değil, varlığın kendinde hazır bulunma tarzı olarak kavranır. Bilmek ile var olmak aynı açıklık kipinde kesişir. Bu çerçevede ilm-i huzûrî, fenomenal bilincin epistemolojik bir tasviri olmaktan öte, ontolojik bir temellendirmesini sunar. "Ben"in kendini bilmesi, ikinci dereceden bir bilinç işlemi ya da temsil üretimi olarak anlaşılmaz. Varlığın kendi üzerine açılması şeklinde değerlendirilir. Temsilî bilgi, bu temel açıklık üzerine kurulur. Husûlî bilginin imkânı, huzûrî bilginin önceliğine dayanır. Temsilin gerçekleşebilmesi, varlığın önceden kendine hazır bulunmasını gerektirir. Bu nedenle Sühreverdî'nin bilinç metafiziği, çağdaş bilinç tartışmalarında çoğu zaman ihmal edilen ontolojik boyutu görünür kılar. Fenomenal bilinç, öznel bir psikolojik alan olmaktan öte

[552] Brian O'Shaughnessy, "Sense Data," 169–188.

varlığın kendini bilme kipinin ifadesi olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım, bilincin "zor problem" olarak formüle edilen boyutunu farklı bir zemine taşır. Bilinç, fiziksel süreçlerin açıklaması gereken bir artı değer şeklinde değil, varlığın asli kiplerinden biri olarak değerlendirilir.

Chalmers'ın "zor problem" olarak adlandırdığı mesele, bilincin fiziksel süreçlerle açıklanamayacak olan fenomenal boyutunu çözmeye çalışır.[553] Beynin işlevsel organizasyonu, bilgi işleme kapasitesi, davranışsal çıktılar ve bilişsel yapılar açıklanabilir; ancak "bir deneyimin nasıl bir şey olduğu" sorusu, fiziksel açıklamaların ötesinde kalır.[554] İşlevsel açıklamalar yapı ve nedensel rolü açıklar, fakat fenomenal yaşantının içsel niteliğini, örneğin kırmızının nasıl göründüğünü ya da ağrının nasıl hissedildiğini açıklamaz.[555] İşte bu boşluk, Chalmers'a göre bilincin indirgenemezliğini gösterir. Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî teorisi bu boşluğu farklı bir düzlemde ele alır. Onun yaklaşımında fenomenal bilinç, fiziksel süreçlerden türetilmesi gereken bir "fazlalık" değildir. Bilginin en temel kipidir. Huzûrî bilgi, öznenin kendisine ve deneyimine dolaysız mevcudiyetidir.[556] Bu mevcudiyet, temsilî yapılara indirgenemez. Dolayısıyla Sühreverdî'de fenomenal bilinç, açıklanması gereken bir problem olmanın ötesinde tüm açıklamanın dayandığı ontolojik zemin olarak konumlanır. Chalmers'ın zor problemi, fiziksel açıklama ile fenomenal deneyim arasındaki boşluğu tespit eder, fakat bu boşluğu kapatmaz.[557] Sühreverdî ise başlangıç noktasını tersine çevirir. Bilinç, fiziksel süreçlerin türevi değildir, varlığın ışık olarak kendine açıklığıdır.[558] Bu nedenle ilm-i huzûrî, fenomenal bilinç ile ontoloji arasındaki kopukluğu ortadan kaldırır. Burada bilinç, ontolojik olarak asli bir kip olarak kabul edilir. Huzûrî bilginin doğruluk-yanlışlık düalizminin dışında kalması da bu bağlamda önemlidir. Temsilî bilgi hataya açıkken, huzûrî bilgi mevcudiyetle temellendiği için hataya kapalıdır.[559] Chalmers'ın fenomenal bilinç için kullandığı "indirgenemezlik" kavramı, Sühreverdî'de "mevcudiyet" kavramıyla karşılanır. İndirgenemez olan şey, aslında varlığın kendine hazır oluşudur. Bu hazır oluş, fiziksel açıklamanın konusu değil, onun önkoşuludur. Bu perspektif, fenomenal bilincin metafizik statüsünü yeniden tanımlar. Eğer bilinç, fiziksel süreçlerin yan ürünü değilse, o hâlde bilincin ontolojik bir

[553] David John Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (New York: Oxford University Press, 2004), 1-31.
[554] Chalmers, *The Conscious Mind*, 5-7.
[555] Chalmers, The Conscious Mind, 10-13.
[556] Suhrawardi, *Al-Mashari' wa al-Muṭarahāt*, 488.
[557] Chalmers, *The Conscious Mind*, 104–106.
[558] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 100-106.
[559] Russell, *The Problems of Philosophy*, 100-102.

vazgeçilmezliği vardır. Sühreverdî'nin Nur Metafiziği bu ağırlığı açıkça kabul eder. Nur (varlık) kendine zahirdir ve başkasını da zahir kılar.[560] Bilinç, bu zahir oluşun özne düzeyindeki görünümüdür. Böylece fenomenal bilinç, ne açıklanamayan bir artık ne de gizemli bir epifenomen olur; varlığın asli bir özelliği hâline gelir. Bu noktada ilm-i huzûrî ile fenomenal bilinç arasında güçlü bir eşleşme ortaya çıkar: Chalmers'ın "nasıl bir şeydir?" sorusu,[561] Sühreverdî'de "huzûr" kavramıyla ontolojik bir karşılık bulur. Fenomenal deneyimin "nasıllığı", mevcudiyet kipinden kaynaklanır. Bu nedenle bilinç, ontolojik önceliği olan bir ilke olarak anlaşılmalıdır.

Bu iddia, Searle'ün biyolojik doğalcılığıyla da ilginç bir diyalektik ilişki oluşturur. Searle, bilinci ontolojik olarak öznel fakat biyolojik olarak ortaya çıkan bir özellik olarak kabul eder.[562] Ancak Searle'ün çerçevesinde bilinç, yine de fiziksel sistemlerin bir özelliği olarak konumlanır.[563] Bu farklılığın temelinde, Searle'ün çerçevesinin biyolojik-doğalcı bir ontolojiye dayanması, buna karşılık işrâkî perspektifte bilincin metafizik bir ilke olarak temellendirilmesi yatmaktadır. Sühreverdî ise bilinci varlığın kendine açıklığı olarak ele alır, burada bilinç, ontolojik olarak daha temeldir. Fiziksel sistemler, bilincin belirli tezahür biçimleridir. Sonuç olarak, ilm-i huzûrî teorisi, zor problem karşısında şu radikal tezi ileri sürmeye imkân verir. Bilinç, fiziksel dünyanın açıklanması gereken bir anomalisi değildir. Ontolojinin başlangıç noktasıdır. Bu bakış açısı, fenomenal bilinci indirgenemez bir artık olarak görmek yerine, tüm temsilî bilginin ve tüm fiziksel açıklamanın önkoşulu olarak konumlandırır. Böylece Sühreverdî'nin zihin metafiziği, çağdaş bilinç tartışmalarına tarihsel bir katkı sunmakla beraber zor problemin ontolojik çözümüne yönelik bir alternatif önerir.

Searle, Chalmers kadar metafizik bir kopuş önermez. O, bilincin ontolojik öznel (*ontologically subjective*) bir varlık kipine sahip olduğunu açıkça savunur.[564] Bu vurgu, ilm-i huzûrî kavramıyla temas kurulabilecek en önemli noktayı oluşturur. Searle'e göre bilinç, biyolojik bir sistemin (özellikle insan beyninin) ortaya çıkardığı yüksek düzeyli bir özelliktir. Ancak bu özellik, sırf üçüncü şahıs ontolojisinin terimleriyle açıklanabilecek bir olgu olmamalıdır. Bilinç, ontolojik olarak öznel bir gerçekliktir, salt olarak birinci şahıs perspektifinden vardır.[565] İşte bu nokta, huzûrî bilginin temel özelliği olan dolaysız mevcudiyet

[560] Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, 108.
[561] Chalmers, *The Conscious Mind*, 4.
[562] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 94-98.
[563] Searle, *Mind*, 84.
[564] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 15-20.
[565] Searle, *Mind*, 66-73.

ile paralellik gösterir.[566] Huzûrî bilgi, öznenin kendi durumuna doğrudan hazır oluşudur. Searle'ün fenomenal bilinç anlayışında da bilinçli yaşantılar, özneye dolaysız olarak verilidir. Searle, bilinçli deneyimi temsilî yapılarla özdeşleştirmez. Özellikle duyu-verisi kuramlarına yönelttiği eleştiride, algının nesnesi ile bilinçli yaşantının içeriği arasına ayrı bir "psikolojik birey" yerleştirilmesini reddeder.[567] Görsel algı, fiziksel nesnenin kendisine yöneliktir, arada fenomenal bir ara-nesne ya da geçiş yoktur.[568] Bu doğrudanlık iddiası, huzûrî bilginin dışsal nesneye yönelmeyen dolaysızlığı ile birebir örtüşmese de, bilinçli yaşantının temsilî aracıya indirgenemeyeceği noktasında güçlü bir yakınlık taşır.

Searle açısından fenomenal bilinç, temsilî içeriğin ötesinde bir "nasıllık" (*what-it-is-like*) boyutuna sahiptir. Ancak bu boyut, fiziksel dünyadan ontolojik olarak kopuk değildir. Bilakis, biyolojik sistemin nedensel kapasitesinin bir sonucudur.[569] Burada önemli olan ayrım şudur: Bilinç epistemik olarak öznel değildir, ontolojik olarak öznel bir gerçekliktir.[570] Yani bilinç, var olmak için birinci şahıs perspektifine ihtiyaç duyar. Bu yönüyle Searle'ün yaklaşımı, huzûrî bilginin doğruluk-yanlışlık düalizminin dışında kalmasıyla da temas eder.[571] Huzûrî bilgi gibi fenomenal bilinç de temsilî doğrulama mekanizmasına ihtiyaç duymaz. Çünkü o, doğrudan yaşantının kendisidir. Ancak Searle ile Sühreverdî arasındaki temel fark burada belirginleşir. Sühreverdî'de huzûrî bilgi ontolojik olarak önceliklidir, husûlî bilgi ondan türemiştir.[572] Searle'de ise bilinç, fiziksel sistemlerin bir özelliğidir, ontolojik hiyerarşide temel varlık kipini oluşturmaz.[573] Yine de Searle'ün doğrudan realizmi, bilinçli algının aracı bir fenomenal nesneye indirgenemeyeceğini savunarak, fenomenal deneyimin dolaysız yapısını korur.[574] Bu dolaysızlık, ilm-i huzûrînin "mevcudiyet" kavramıyla sistematik bir paralellik kurmaya imkân verir. Bu çerçevede ilm-i huzûrî, Searle'ün biyolojik doğalcılığı içerisinde şu şekilde yeniden yorumlanması mümkün olabilir: Bilinçli deneyim, öznenin kendi durumuna doğrudan erişimidir. Bu erişim temsilî doğrulama gerektirmez ve üçüncü şahıs betimlemelerine indirgenemez. Ancak bu erişim, ontolojik olarak bağımsız bir metafizik ilke değil; biyolojik organizasyonun ortaya çıkardığı bir gerçekliktir.[575]

---

[566] Suhrawardi, *Al-Mashariʿ wa al-Muṭarahāt*, 485.
[567] Searle, *Intentionality*, 45-52.
[568] Searle, *Intentionality*, 48-49.
[569] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 112-118.
[570] Searle, *Mind*, 72-76.
[571] Russell, *The Problems of Philosophy*, 102.
[572] Suhrawardi, *Al-Mashariʿ wa al-Muṭarahāt*, 488.
[573] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 116–120.
[574] Searle, *Intentionality*, 45–50.
[575] Searle, *Mind*, 83–97.

3.1.2. Ağrı Deneyiminin Bilinçteki Yeri

Ağrı deneyiminin zihin felsefesi açısından ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmesinin temel nedeni, onun fizyolojik ve fenomenal düzeyleri zorunlu biçimde bir araya getiren karmaşık yapısıdır. Ağrının ontolojik analizi tekil bir semptomu açıklama girişimi olmanın ötesinde mide bulantısı, yorgunluk ve depresyon gibi diğer öznel yaşantıların ontolojik statüsünü aydınlatmak bakımından da sezgisel ve metodolojik bir rehber işlevi görür.[576] Bu durumda ağrı, bilinçli yaşantının doğasına ilişkin daha genel tartışmalar için paradigmatik bir örnek teşkil eder.

Uluslararası Ağrı Araştırmaları Birliği'nin (IASP) klasik tanımı ağrıyı, "gerçek ya da olası doku hasarıyla ilişkili olan veya bu tür bir hasar terimleriyle betimlenen hoş olmayan duyusal ve duygusal bir yaşantı" olarak belirler.[577] Bu tanım iki önemli unsuru bir arada içerir: Ağrı duyusal ve de duygusal bir yaşantıdır. Ayrıca fiziksel hasarla bağlantılıdır ancak bu bağlantı her zaman fiilî bir hasarı gerektirmez. IASP'ın önerdiği daha kapsamlı formülasyon ise ağrıyı, organizmada bütünleşmiş iki düzeyli bir süreç olarak ele alır: (a) nosiseptif[578] sistemin ve buna eşlik eden duygusal beyin bileşenlerinin etkinleşmesi, (b) özne açısından eşzamanlı ortaya çıkan itici ve hoşnutsuz bir duyusal-duygusal yaşantı.[579] Böylece ağrı, nörofizyolojik bir olay olmanın ötesinde fenomenal bir gerçekleşmedir. "Fenomenolojik olarak benzer" ifadesi, ağrının iki belirgin özelliğini vurgular. İlk olarak ağrı, öznenin bedeninin belirli bir bölgesine yönelmiş ya da o bölgeye ilişkin olarak deneyimlenir, yaygın ve belirsiz ağrılar dahi yerelleşmişlik niteliğini tamamen yitirmez. İkinci olarak ağrı, hoşnutsuzluk boyutunu içerir. Ancak bu hoşnutsuzluk her durumda ıstırap ya da kaçınma davranışı üretmek zorunda değildir. Ağrı asimbolisi[580] vakalarında görüldüğü üzere, fenomenal boyut ile duygusal tepki ayrışabilir. Bu ayrım, ağrının salt davranışsal çıktılarla özdeşleştirilemeyeceğini gösterir. Önerilen tanımın bir diğer önemli yönü, ağrıyı bilişsel kavramsallaştırma yetisine indirgememesidir. Küçük çocuklar ve hayvanlar, deneyimlerini belirli nedenlere atfedebilecek

---

[576] Barry Smith vd., "Towards an Ontology of Pain", *Proceedings of the Conference on Ontology and Analytical Metaphysics* (Tokyo: Keio University Press, 2011), 29-36.

[577] "Pain Terms: A List with Definitions and Notes on Usage. Recommended by the IASP Subcommittee on Taxonomy", *Pain* 6/3 (Haziran 1979), 249.

[578] Nosiseptif (nociceptive) terimi, organizmada doku hasarı oluşturan ya da potansiyel olarak zarar verici olan uyaranların, özel duyu reseptörleri (nosiseptörler) aracılığıyla algılanması ve sinir sistemi boyunca iletilmesi sürecini ifade eder. Bu bağlamda nosiseptif süreçler, ağrının fizyolojik temelini oluşturur, ne var ki bu süreçlerin bilinçte deneyimlenmesi, fenomenal ağrı deneyimiyle ilişkili ayrı bir düzeyi içerir. Bkz. International Association for the Study of Pain, "IASP Terminology," *Pain* 161/9 (2020): 1976–1982.

[579] Smith vd., "Towards an Ontology of Pain", 32.

[580] Ağrı asimbolisi (pain asymbolia), kişinin ağrıyı duyusal olarak algılamasına rağmen ona normalde eşlik eden "rahatsız edicilik" ve kaçınma tepkisini göstermemesi halidir.

kavramsal donanıma sahip olmasalar bile kanonik anlamda ağrı deneyimleyebilirler.[581] Bu durum, ağrının bilinçteki yerinin kavramsal temsil kapasitesinden önce geldiğini düşündürür. Böylece ağrı, temsilî bilgiye indirgenemeyen, doğrudan yaşantı düzeyinde gerçekleşen bir bilinç biçimi olarak belirir. Bu özellik, ileride huzûrî bilgi tartışması açısından belirleyici bir rol oynayacaktır.

Ağrı deneyimi, fenomenal bilincin paradigmatik örneklerinden biri olarak zihin felsefesinde merkezi bir konum işgal eder. Ağrı, belirli davranışsal eğilimlerle ilişkili işlevsel bir durum olmasının yanı sıra, öznel niteliksel içeriğe sahip ve "nasıl bir şey olduğu" bulunan bilinçli bir yaşantı olarak değerlendirilir.[582] Bu yönüyle ağrı, fenomenal karakteri en belirgin biçimde taşıyan zihinsel durumdur. Ontolojik düzeyde ağrı, özneye içkin ve birinci şahıs perspektifine bağlı bir yaşantı olarak ortaya çıkar. Varlığı, onu deneyimleyen özneye sıkı sıkıya bağlıdır. Epistemik düzeyde ise ağrının tam anlamıyla kavranması, üçüncü şahıs betimlemeleriyle sınırlı kalamaz. Bununla birlikte ilgili fenomenal perspektifin benimsenmesini gerektirir. Ağrı hakkında nörofizyolojik açıklamalar, davranışsal analizler ya da işlevsel tanımlar sunulabilir. Nitekim bu açıklamalar, deneyimin öznel niteliğini doğrudan vermez. Bu durum, ağrının bilinçteki yerini salt fizyolojik açıklamalara indirgenemeyen bir problem alanına taşır. Ağrı deneyimi, bilinçli yaşantıların özneye ait oluşunu ifade eden sahiplik (*ownership*) problemini de belirgin hâle getirmektedir. Her ağrı belirli bir özneye aittir ve tekil örneği paylaşılabilir bir nesne gibi tasarlanamaz. Başkaları benzer türden ağrılar yaşaması mümkündür ancak yaşanan ağrı, her durumda onu deneyimleyen öznenin fenomenal alanına içkindir. Bu aidiyet yapısı, ağrıyı fiziksel nesnelerden ayırır, çünkü fiziksel nesneler kamusal olarak erişilebilirken ağrı deneyimi özneye özgü bir varoluş kipine sahiptir.[583] Bu özellik, bilincin kişiye aitlik boyutunun teorik olarak açıklanmasını zorunlu kılar. Ağrının "benim ağrım" oluşu, salt dilsel bir sahiplik ifadesi olamaz. Fenomenal yapının kendisine içkin bir özelliği olarak okunmalıdır.[584]

Ağrı, bilincin nöral bağıntılarını tartışmak açısından da paradigmatik bir örnektir. Öznel deneyim ile beyin etkinlikleri arasındaki ilişki, özellikle Ağrı vakasında deneysel olarak izlenebilir görünür. Bununla birlikte başkasının Ağrısının ne ölçüde şiddetli olduğunu sırf davranışlarına bakarak tahmin edebiliriz. Bu davranışların sahte olma ihtimali ise her zaman

[581] Bernard E. Rollin, *Science and Ethics* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2006).
[582] Michael Tye, "Philosophical Problems of Consciousness", *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans, Susan Schneider (Malden MA: Blackwell Publishing, 2007), 24.
[583] Tye, "Philosophical Problems of Consciousness", 26.
[584] Searle, *Bilinç ve Dil*, 311.

mevcuttur.[585] Bu gözlem, üçüncü şahıs verilerinin fenomenal yaşantının kendisini garanti etmediğini gösterir. Nöral süreçler ile fenomenal deneyim arasındaki düzenli eşleşmeler saptanabilir, ancak bu eşleşme, deneyimin birinci şahıs karakterini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla ağrı, fenomenal bilincin öznel yapısını yanı sıra bu yapının nörobiyolojik açıklamalarla ilişkisini aynı anda görünür kılan ayrıcalıklı bir örnek olarak ortaya çıkar.

Ağrı deneyimi, bilinç tartışmalarında perspektifsel öznelliğin en belirgin görünümlerinden birini sunar. Ağrıya ilişkin fizyolojik, davranışsal ya da kavramsal bilgiler belirli bir açıklama gücü sağlayabilir, ancak "ağrı olmanın nasıl bir şey olduğu"na erişim, ilgili yaşantının birinci şahıs perspektifinden mümkündür. Burada mesele bilgi miktarı değil, bilginin kipidir. Ağrı, dışarıdan betimlenen bir olgu olmakla birlikte içeriden yaşanan bir perspektiftir. Bu nedenle ağrı deneyimi, üçüncü şahıs bilimsel açıklamalar ile birinci şahıs fenomenal yaşantı arasındaki açıklayıcı boşluğun en keskin biçimde ortaya çıktığı örneklerden biri olarak değerlendirilir. Beyindeki belirli nöral süreçlerin ağrıyla düzenli biçimde birlikte bulunduğu gösterilebilir. Ancak bu süreçlerin neden ve nasıl yakıcılık, zonklama ya da sızlama gibi niteliksel yaşantılar ürettiği sorusu belirsiz kalır. İşlevsel rol analizleri, ağrının organizma içindeki nedensel yerini açıklayabilir. Buna karşılık fenomenal niteliğin kendisini bu terimlerle tüketmek mümkün görünmez. Bu durum, bilincin doğallaştırılması girişimlerinde öznel niteliklerin nesnel süreçlerden nasıl türediği problemine yeniden ağırlık kazandırır.

Ağrı deneyimi bilincin zamansal birliği meselesini görünür kılar. Süreğen bir ağrı, ardışık anların toplamı olarak yaşanmaz, artma, azalma, şiddetlenme ya da hafifleme gibi değişim kipleri deneyimin içeriğine dâhildir. Deneyimin akışı, fenomenal alanın yapısal bir özelliği hâline gelir. Tim Bayne (ö. 1962) ve Chalmers'ın bilinç birliği üzerine tartışmalarında vurguladıkları üzere, bilinçli yaşantı farklı içerikleri tek bir öznel alan içinde bütünleştiren bir birlik sergiler.[586] Ağrı deneyimi bu bütünlüğü somutlaştırır. Çünkü zamansal değişimlerin kendisi tek bir öznenin süreklilik arz eden deneyim alanı içinde verilir. Dolayısıyla ağrı, açıklayıcı boşluk problemine ve aynı zamanda bilinç akışının birliğine ilişkin tartışmalarda ayrıcalıklı bir konum işgal eder.

"Ağrını/acını hissediyorum" türünden ifadeler, empati olgusunu bilişsel bir anlama süreci ve yanı sıra deneyimsel bir yakınlık iddiası olarak gündeme getirir. Bu tür empatik ifadeler, başkasının yaşantısına ilişkin bir bilgiye sahip olmanın ötesinde, o yaşantının belirli

[585] Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, 25.

[586] Tim Bayne - David J. Chalmers, "What is the unity of consciousness?", *The Unity of ConsciousnessBinding, Integration, and Dissociation*, ed. Axel Cleeremans - Chris Frith (Oxford: Oxford University Press, 2003), 25.

bir anlamda paylaşılabildiğini ima eder.[587] Ne var ki bu iddia, fenomenal bilincin perspektifsel yapısıyla doğrudan karşıtlık içindedir. Her özne dünyayı kendi birinci şahıs perspektifinden deneyimler, bu perspektif yapısal olarak tekildir ve başkası tarafından işgal edilemez. Deneyimlerin özneye aitliği, onların kamusal nesneler gibi dolaşıma sokulamayacağını gösterir. Bu nedenle empati, ilk bakışta, fenomenal kapalılıkla bağdaşması güç bir iddiayı içinde barındırır.

Bu problem, klasik "diğerlerinin zihinleri" meselesiyle yakından ilişkilidir, ne var ki onunla tam olarak örtüşmez. Wittgenstein, "Eğer hissettiğim şey her zaman yalnızca benim ağrım ise, o hâlde bir başkasının ağrı çektiği varsayımı ne anlama gelebilir?" sorusuyla, ağrının öznel yapısının dilsel ve kavramsal sınırlarını sorgular.[588] Bu soru, ağrı kavramının kamusal kullanımı ile fenomenal yaşantının özel niteliği arasındaki gerilimi açığa çıkarır. Benzer biçimde Nagel, kişinin yalnızca kendi deneyimini model alarak diğer benliklere doğru genişleme yapmasının yeterli kavramsal malzeme sağlamayabileceğini belirtir.[589] Bu gözlem, fenomenal deneyimin yapısal olarak perspektifsel olduğunu ve bu perspektifselliğin genelleştirme çabalarına direnç gösterdiğini ortaya koyar. Bununla birlikte "ağrını/acını hissediyorum" ifadesi, başkasının bir zihinsel duruma sahip olduğunu bilme iddiası taşımaz, o deneyimin bir bakıma ortaklaşa yaşandığını ima eder. Burada ortaya çıkan muamma, epistemik bir erişim sorusunun ötesine geçer ve fenomenal alanın paylaşılırlığına dair ontolojik bir problem hâlini alır. Başkalarının deneyimlerine ilişkin güvenilir çıkarımlar yapabileceğimiz varsayılsa dahi, bu deneyimlerin nasıl "paylaşılabileceği" açıklama gerektirir. Dolayısıyla empati, fenomenal bilincin öznel kapalılığı ile kişilerarası anlam dünyasının kamusal yapısı arasındaki karşıtlığı görünür kılan ayrıcalıklı bir sınır vakasıdır. Ağrı deneyimi bu gerilimi en yoğun biçimde barındırdığı için, bilinç birliği ve öznel perspektif tartışmalarında merkezi bir konum işgal eder.

Ağrı ve haz deneyimlerinin huzûrî bilgi kapsamında değerlendirilmesi gerektiği yönündeki iddia, bilginin temsilci (husûlî) modeliyle köklü bir ayrımı varsayar. Bu yaklaşımda ağrı ya da haz gibi duyumlarla kurulan tanışıklıkta dışsal ve yokluk hâlinde bulunan bir nesne söz konusu değildir. Dolayısıyla bu nesnenin zihinde temsil edilmesine ihtiyaç da doğmaz. Husûlî bilgi, özne ile dışsal nesne arasında kurulan bir uygunluk ilişkisine dayanır, temsil ile

[587] Emad H Atiq - Matt Duncan, "I Feel Your Pain: Acquaintance and the Limits of Empathy", *Oxford Studies in Philosophy of Mind*, ed. Uriah Kriegel (Oxford University PressOxford, 2024), 378.

[588] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe vd. (Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009), 56.

[589]Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review* 83/4 (Ekim 1974), 435-450. burada 106 sayfasına atıf yapılan metin 1970 tarihli versiyonuna işaret etmektedir.

temsil edilen arasında bir tekabüliyet yapısı gerektirir. Ancak ağrı deneyiminde böyle iki terimli bir yapı bulunmaz. Dışsal bir nesne ile onun zihinsel karşılığı arasında doğrulanabilir bir ilişki kurulamadığı için, burada husûlî bilginin koşulları gerçekleşmez. Bu nedenle acı ve haz deneyimleri, temsil yoluyla bilinen şeyler olarak değil, doğrudan varoluşsal bir gerçekleşme olarak anlaşılmalıdır. Sühreverdî'nin ifadesiyle idrak edilen şey, bizzat kendi hakikatiyle huzur hâlinde mevcuttur.[590]

Bu noktada huzûrî bilgi ile husûlî bilgi arasında ilkesel bir ayrım ortaya çıkar. Russell'ın tanışıklık kuramında,[591] duyum verileri özne ile maddi nesne arasında aracılık eden fenomenal öğeler olarak tasarlanır. Duyusal deneyim, dış dünyaya ilişkin temsili bir işlev üstlenir.[592] Bu modelde tanışıklık, bir nesneye yönelmiş niyetsel bir yapı içerir. Oysa huzûrî bilgi anlayışında ne dışsal bir nesneye yönelim ne de duyum verilerinin aracı rolü kabul edilir. Mehdi Hâ'irî Yezdî'nin (ö. 1999) ayrıntılandırdığı üzere, acı ya da haz deneyiminde tanışık olunan şey, zihnin varlık düzenine ait olan ve deneyim anında fiilen mevcut bulunan gerçekliktir.[593] Bu gerçeklik, kavrayış ya da temsile dayalı idrak düzeniyle ilişkili değildir. Zira burada bilme, bir nesneyi temsil etmekten ziyade, onunla varoluşsal bir birlik içinde bulunmaktır.

Dolayısıyla huzûrî bilgi, temsilci epistemolojinin öngördüğü özne-nesne ayrımını askıya alır. Ağrı çektiğimiz anda bilinen şey, zihnin dışında konumlanmış bir nesne değildir. Deneyimin kendisi, öznenin varlık alanında fiilen gerçekleşir. Bu çerçevede acı ya da haz, doğrudan yaşanan varoluşsal bir edim olarak kavranmalıdır. Böyle bir yaklaşım, bilginin doğruluk-yanlışlık ölçütlerine tâbi temsil yapısından farklı bir ontolojik zemine yerleştiğini gösterir ve ağrı deneyimini huzûrî bilginin ampirik örneği hâline getirir. Huzûrî bilginin ampirik örnekleri, zorunlu olarak "duyum ve duyguların doğrudan yaşandığı an" ile sınırlı düşünülmelidir. Bu sınırlama keyfî bir tercih olamaz. Bilginin kipine ilişkin ontolojik bir ayrımdan kaynaklanır. Duyum fiilen yaşanırken özne, deneyim üzerine düşünme, onu betimleme ya da kavramsallaştırma sürecine girmemiştir. Bu aşamada bilinç, bir nesneye yönelen temsilci bir yapı üretmez, deneyim, doğrudan varoluşsal bir gerçekleşme olarak

---

[590] Suhrawardi, *Al-Mashari' wa al-Muṭarahāt*, 485.

[591] Bertrand Russell'ın tanışıklık kuramı (knowledge by acquaintance), bilginin iki temel biçimini ayırt eder: *tanışıklık yoluyla bilgi* ve *betimleme yoluyla bilgi*. Tanışıklık yoluyla bilgi, öznenin bir nesneye ya da içeriğe herhangi bir temsil veya çıkarım aracılığı olmaksızın doğrudan temas etmesini ifade eder (örneğin, kendi duyumlarımız ya da bilinç içeriklerimiz). Buna karşılık betimleme yoluyla bilgi, nesnelerin kavramsal ya da dilsel betimlemeler aracılığıyla bilinmesini içerir. Russell'ın bu ayrımı, dolaysızlık fikrini temellendirmesi bakımından, huzûrî bilgi ile husûlî bilgi arasındaki ayrımla karşılaştırmalı analizlerde önemli bir referans noktası oluşturur. Bkz. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (London: Williams and Norgate, 1912), özellikle Bölüm V.

[592] Russell, *The Problems of Philosophy*.

[593] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 76.

mevcuttur. Huzûrî bilgi, kavramsallaştırma ve algı düzeninden farklı olarak varlık düzenine aittir.[594] Dolayısıyla huzûrî bilgi, yansıtma (reflection) yoluyla elde edilmez, tam aksine yansıtma başladığında huzûrî kipten çıkılmış olur.

Özne, yaşadığı bir ağrıyı daha sonra hatırladığında ya da o anda hissettiği durumu bir başkasına aktarmaya çalıştığında, deneyimi kavram düzenine taşır. Bu taşıma işlemi, varoluşsal gerçekleşmenin temsil hâline dönüştürülmesidir. Deneyim artık "olma" kipinde değil, "hakkında konuşma" kipine dönüşür. Bu değişim, huzûrî bilgiden husûlî bilgiye yönelimi ifade eder. Husûlî bilgi, temsil ve uygunluk ilişkisini içerdiği için doğruluk ve yanlışlık yüklemlerine açık hâle gelir. Huzûrî bilginin bulunduğu düzeyde ise böyle bir karşılık yapısı kurulamaz. Çünkü iki terimli bir temsil ilişkisi söz konusu değildir. Yansıtma tam da varlık düzenindeki dolaysız mevcudiyetin kavram düzenine aktarılmasını ifade eder. Bu ayrım, huzûrî bilginin diskürsif ya da sezgisel bilgi türleriyle özdeşleştirilemeyeceğini de gösterir. Diskürsif bilgi çıkarımsal bir yapıya sahiptir ve kavramlar arası ilişkiler üzerinden ilerler. Sezgisel bilgi ise gündelik anlamıyla çıkarıma dayanmayan bir kavrayış olsa da doğruluğunu dışsal nesnelere uygulanabilirliğinden alır. Bu tür bilgi, her durumda bir nesneye işaret eden bir yapı sergiler ve kavram düzeni içinde yer alır. Bu nedenle huzûrî bilgi hem diskürsif hem de sezgisel bilgi türlerinden ayrılır. Bergson'un sezgi kavramı[595] da benzer biçimde bilinç akışına doğrudan erişimi vurgulasa da hâlâ bir kavrayış biçimi olarak düşünülür ve varlık düzeni ile kavram düzeni arasındaki ayrımı Sühreverdî'nin felsefi çizgisi anlamında radikalleştirmez.[596]

Husûlî bilgi yönelimsel bir yapı barındırır, özne, dışsal bir nesneye yönelir ve o nesnenin temsilini zihinde kurar. Buna karşılık huzûrî bilgi, özellikle acı ve haz hâllerinde, nesnenin gerçekliğinin fiilî olarak gerçekleşmesi anlamına gelir. Burada bilinen şey, temsil edilen bir içerik değil, varoluşsal olarak mevcut olan gerçekliktir. "Ağrı çektiğimi biliyorum" ifadesi, yeni bir bilişsel içerik eklemez; "Ağrı çekiyorum" ifadesinin varoluşsal vurgusudur. Bu bağlamda "bilmek" fiili, temsil edici bir etkinliği değil, belirli bir varoluş hâlini ifade eder. Hâ'irî Yezdî'nin belirttiği üzere bu durum, temsilsiz bilgi olarak adlandırılmalıdır.[597] Huzûrî bilgi,

[594] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 78.

[595] Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, trans. T. E. Hulme (New York: G. P. Putnam's Sons, 1912); idem, *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell (New York: Henry Holt and Company, 1911). Bergson'un sezgi anlayışı, bilincin süre (durée) olarak yaşanan iç akışına doğrudan katılımı vurgulamakla birlikte, bu katılımı epistemik bir kavrayış tarzı olarak temellendirir. Bu yönüyle sezgi, Sühreverdî'nin huzûrî bilgi teorisinde olduğu gibi bilinen ile bilen arasında ontolojik bir mevcudiyet birliği kurmaz; daha çok analitik akla karşı geliştirilen alternatif bir bilme yöntemi olarak konumlanır.

[596] Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics*, çev. T.E. Hulme (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999).

[597] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 79.

özne ile bilinen arasındaki ayrımı ontolojik düzeyde askıya alır, bilmek ile olmak aynı düzlemi paylaşır. Böylece ağrı deneyimi, bilincin temsilci epistemolojinin ötesine geçen bir kipini görünür kılar. Wittgenstein'ın (ö. 1951) §246'daki ünlü pasajı,[598] ağrı deneyiminin dilsel ve epistemik statüsünü son derece keskin biçimde ortaya koyar. "Ağrı çektiğimi biliyorum" ifadesinin gündelik kullanımda tuhaf görünmesi, bilme fiilinin burada olağan epistemik işlevini yerine getirmediğini gösterir.[599] Eğer "bilmek" doğruluk-yanlışlık yüklemlerine açık, temsilci bir iddia ileri sürmek anlamına geliyorsa, "Ağrı çektiğimi biliyorum" cümlesi fazlalık içerir. Çünkü "Ağrı çekiyorum" ifadesi zaten fenomenal durumun fiilî gerçekleşimini bildirir. Wittgenstein'ın tespiti, Ağrı deneyiminin doğrulanabilir bir önermeden ziyade bir varoluş hâli olduğunu ima eder. Başkaları çoğu zaman benim Ağrı çektiğimi bilebilir; ancak benim "Ağrı çektiğimi bilmem", yeni bir bilişsel içerik üretmez. Bu gözlem, huzûrî bilginin dilsel izdüşümünü andırır. Burada bilmek, temsil etmekten çok olmak anlamı taşır.

Sühreverdî'nin ağrı örneği üzerinden geliştirdiği argüman, bu sezgiyi ontolojik bir zemine yerleştirir. Ona göre bazı idrak türleri, temsil biçimini almak zorunda değildir. İdrak edilen şey, sûreti aracılığıyla değil, bizzat kendi hakikatiyle huzur hâlinde mevcuttur.[600] Ağrı deneyimi bunun ampirik örneğidir. Bir organın kesilmesi ya da zarar görmesi durumunda duyumsanan şey, zararın temsili ya da duyum verisi değil, bizzat zararın kendisidir. Eğer ağrı, bir temsil biçimi olsaydı, ağrının gerçekliği temsil ile temsil edilen arasında kurulacak bir uygunluk ilişkisine bağlı olurdu. Oysa ağrı, bu iki terimli yapıya ihtiyaç duymadan doğrudan yaşanır. Bu nedenle temsil, burada ontolojik olarak gereksizdir. Hâ'irî Yezdî'nin çözümlemesinde bu argüman iki temel noktada yoğunlaşır.[601] İlk olarak temsil, nesnenin gerçekliği başlangıçta öznenin zihninde mevcut değilse anlam kazanır. Dışsal bir masayı algılarken, masa zihne dışsaldır ve duyum verileri aracılığıyla temsil edilir. Buna karşılık ağrı deneyiminde nesne zaten zihinde hazırdır. Kendinde hazır olan bir şeyi yeniden temsil etmek anlamsız görülmelidir. İkinci olarak Sühreverdî, ağrının temsil mi yoksa gerçekliğin kendisi mi olduğu sorusunu somutlaştırır: Parmaktaki kesikten mi, yoksa bu kesiğin duyum verisinden mi ağrı çekilmektedir? Ona göre ağrının faili bir duyum verisi değildir. Parmaktaki kesiğin rengi

[598] "Duyumlarım ne ölçüde kişiye özeldir?—Şimdi, gerçekten ağrım olup olmadığını sadece ben bilebilirim; başkası bu konuda yalnızca tahmin yürütebilir.—Bu bir açıdan yanlış, bir açıdansa saçmadır. Eğer "bilmek" sözcüğünü normalde kullanıldığı gibi kullanıyorsak (zaten başka nasıl kullanacaktık ki!) sıklıkla başkaları da bilir ne zaman ağrım olduğunu.—Evet ama herhalde benim kadar kesin olarak değil!—Kendime ilişkin olarak, ağrım olduğunu bildiğimi (belki şaka bir yana) söyleyemem bile. Bu ne demek olabilir ki— diyelim ki ağrım olduğundan başka?" Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan (Istanbul: Metis Yayınları, 2020), 108.
[599] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §246.
[600] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 485.
[601] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 87.

ya da biçimi ağrıyı açıklamaz. Doktorun gözlemlediği fiziksel deformasyon ile öznenin yaşadığı ağrı aynı düzleme ait değildir. Bu ayrım, dışsal nesnenin duyusal temsili ile fenomenal yaşantının kendisi arasındaki farkı keskinleştirir.

Dolayısıyla ağrı örneği, temsilci epistemolojinin sınırını görünür kılar. Masaya ilişkin tanışıklık, onun renk ve biçim gibi niteliklerinin duyum verileri aracılığıyla temsil edilmesini içerir. Buna karşılık kırık bir bacağın görünümüne ilişkin duyum verileri ile o kırığın yarattığı ağrı arasında kategorik bir ayrım bulunur. Birincisi husûlî bilgi çerçevesinde ele alınabilir, ikincisi huzûrî bilgi kapsamındadır. Ağrı deneyiminde tanışık olunan şey, varoluşsal olarak mevcut olan gerçekliğin kendisidir. Bu nedenle huzûrî bilgi, özne ile bilinen arasında ontolojik bir birlik kurar; bilmek ile olmak aynı düzlemde kesişir. Wittgenstein'ın dilsel sezgisi ile Sühreverdî'nin ontolojik çözümlemesi bu noktada örtüşür: "Ağrı çektiğimi biliyorum" ifadesi, temsilci bir bilme edimi değil, belirli bir varoluş hâlinin ifadesidir. Nitekim Sühreverdî'nin yaklaşımına dayanarak, ağrı örneği üzerinden temellendirilen çözümleme, temsile ya da duyum verilerine başvurulmaksızın gerçekleşen bir idrak türünün gerçekten mevcut olduğunu gösterir. Bu idrak, onun sisteminde "huzûr" kavramıyla ifade edilen varoluşsal bir birlik içinde anlaşılır. Huzûrî bilgi, bilinen nesnenin gerçekliğinin, ona ait herhangi bir temsil aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilen öznenin varlık alanında hazır bulunmasıdır.[602] Bu durumda bilme, iki ayrı varlık arasında kurulan bir uygunluk ilişkisi değil; öznenin kendi varoluşsal alanında bir gerçekliğin fiilî gerçekleşmesidir. "Özneye kendini nesne kılan bilgi" ifadesi, bu ontolojik iç içeliği dile getirir. Bu bilginin dili, doğruluk değeri taşıyan önerme dili değil, doğrudan doğruya varoluşun ifadesidir. Wittgenstein'ın "ağrı çektiğimi biliyorum" ifadesinin tuhaflığını analiz ederken vardığı sonuç, bu noktada aydınlatıcıdır. Bu ifade çoğu bağlamda yalnızca "ağrı çekiyorum" demenin başka bir yoludur.[603] Böylece bilme fiili, burada temsil edici bir ek içerik üretmez. Yaşantının fiilî gerçekleşimini dile getirir. Ne var ki çağdaş bilinç kuramları, fenomenal dünyanın nöral faaliyetler yoluyla oluştuğunu savunurken, fenomenal "ben" deneyimini de bu alanın bir parçası olarak konumlandırır. Bu perspektife göre diş ağrısı yalnızca bir yaşantı değil, onu deneyimleyen "ben" duygusu da aynı nöral süreçlerin ürettiği fenomenal içeriktir.[604] "Ben", fenomenal dünyanın dışında konumlanan aşkın bir özne olmaktan çok kendine ilişkin bir fenomenal yaşantıdır. Bu yaklaşım, huzûrî bilginin dayandığı ontolojik özne tasarımını problemli hâle getirir. Zira özne ile bilinen arasındaki birlik, burada nöral sistemin daha yüksek düzeyli bir özelliği olarak yeniden yorumlanır.

---

[602] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 87.
[603] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §246.
[604] Saffet Murat Tura, *Beynin Gölgeleri: Bir Psikiyatri Felsefesi* (Istanbul: Metis, 2016), 158.

İşlevselci kuramlar bu yorumu daha sistematik hâle getirir. Putnam'ın klasik formülasyonuna göre "Ağrı içinde olmak organizmanın işlevsel bir durumudur."[605] Bu görüşte zihinsel durumlar, belirli bir maddi töze indirgenmez. Onlar, girdiler, içsel durumlar ve çıktılar arasındaki nedensel örgütlenişle tanımlanır. Ağrı hissedebilen organizmalar, uygun duyusal girdiler gerçekleştiğinde belirli davranışsal eğilimler sergileyen olasılıklı otomotlar olarak kavramsallaştırılır. Her ağrı hissedebilen organizma en az bir işlevsel tanımla betimlenebilir. Bu tanım organizmanın bütünsel yapısına aittir ve parçalarına indirgenerek dağıtılamaz. Ayrıca bu tanımlarda belirli bir duyusal girdi alt kümesi öngörülür, organizma ancak bu girdiler ortaya çıktığında ağrı durumuna geçer.[606]

Bu çerçevede "evrensel bir ağrı formu" fikri ortaya çıkar: Farklı türden varlıklar; insan, hayvan ya da kuramsal olarak yapay sistemler aynı işlevsel rolü gerçekleştirdikleri ölçüde ağrı içinde sayılabilirler.[607] İşlevselciliğin zihinsel durumları soyut işlevsel formlar üzerinden tanımlaması, onları tekil fenomenal gerçekleşimlerden bağımsızlaştırır. Ağrı, böyle bir modelde belirli bir niteliksel yaşantıdan çok, sistem içinde belirli bir nedensel konumu işgal eden durumdur. Bu yaklaşım, davranış ile yaşantı arasındaki ayrımı da görünür kılar. Bir varlık ağrı davranışı sergileyip ağrı hissetmeyebilir ya da ağrı hissedip bunu davranışa yansıtmayabilir, bu olasılık, işlevsel tanım ile fenomenal içerik arasındaki mesafeyi gündeme getirir ve literatürde "felsefî zombi" düşünce deneyleriyle tartışılır.[608] Sonuç olarak huzûrî bilgi anlayışı ile işlevselci açıklama arasında belirgin bir ontolojik karşıtlık ortaya çıkar. Huzûrî perspektifte ağrı, temsile indirgenemeyen varoluşsal bir gerçekleşme olarak kavranır. İşlevselci perspektifte ise belirli girdiler ve çıktılarla tanımlanan sistemsel bir durum olarak açıklanır. Birincisi bilmek ile olmak arasındaki ontolojik birliği vurgular, ikincisi zihinsel olanı nedensel-işlevsel örgütleniş içinde konumlandırır. Ağrı örneği, bu iki yaklaşım arasındaki ayrımın en yoğun biçimde görünür olduğu düğüm noktalarından biridir.

Davranış ile yaşantı arasındaki ayrım, ağrı örneğinde özellikle keskinleşir. Bir özne gerçekten ağrı duyup bunu karşısındakine aktarmak isteyebilir, bir başka özne ağrı duymadığı hâlde ağrı duyuyormuş gibi davranabilir, üçüncü bir özne ise ağrı duymadığı hâlde karşısındaki kişinin kendisinin ağrı çektiğine inanmasını isteyerek aynı davranış örüntülerini sergileyebilir. Ters yönde de bir asimetri mümkündür: Özne ağrı duyduğu hâlde bunu gizleyebilir ve ağrıyla

[605] Hilary Putnam, "Zihinsel Durumların Doğası", çev. İdil Gemici 1 (2016), 11.
[606] Putnam, "Zihinsel Durumların Doğası", 11-12.
[607] Nazım Gökel, "İşlevselliğin Platonik Rengi" 1 (2016), 38.
[608] Nazım Gökel, "Behaviorism: Dead or Alive?", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29 (30 Ekim 2017), 220.

ilişkilendirilen davranışsal eğilimleri göstermeyebilir. Bu olasılıklar, ağrı davranışı ile ağrı yaşantısının mantıksal olarak özdeş olmadığını gösterir.[609] Dolayısıyla davranışçı ya da salt işlevsel tanımlar, ağrının fenomenal boyutunu yok etmez, çünkü aynı davranışsal profil, farklı fenomenal durumlarla birlikte tasavvur edilebilir. Bu ayrım, işlevsel rol ile niteliksel yaşantı arasındaki mesafeyi görünür kılar ve bilinç tartışmalarında sıklıkla başvurulan "zombi" senaryolarının kavramsal zeminini oluşturur: İşlevsel olarak bizle özdeş bir varlığın fenomenal yaşantıya sahip olmaması düşüncesi, davranış ile deneyim arasındaki kopuşu test eder.

Bu problem nörofizyolojik düzeyde daha da derinleşir. Güncel bilim, C-liflerinin[610] uyarılması gibi belirli sinirsel süreçlerle ağrı deneyimi arasında düzenli korelasyonlar kurabilir. Ancak bu korelasyon, açıklayıcı özdeşlik anlamına gelmez. C-liflerinin elektriksel uyarıma dönüşmesi betimlenebilir; fakat bu fiziksel sürecin neden ve nasıl "ağrı olarak hissedilen" bir yaşantı ürettiği sorusu açık kalır.[611] Burada fiziksel yapıdan kastedilen, madde, parçacıklar, uzay-zaman alanları ve enerji gibi ontolojik unsurlardır. Bu unsurların bileşik sistemler hâlinde örgütlenmesi kırmızı bir elmanın algılanmasını ya da ağrı, sevgi, endişe gibi deneyimlerin ortaya çıkmasını mümkün kılar. Mikrofiziksel açıklamalar, bileşik sistemlerde gözlenen olayları kendi terimleriyle betimleyebilir, fakat fenomenal niteliğin bu betimlemeye nasıl eklendiği hâlâ açıklama bekler. Böylece nörobilimsel korelasyon ile fenomenal yaşantı arasındaki ilişki, açıklayıcı boşluk problemine dönüşür.

Fenomenal bilinç tartışmalarında sıklıkla vurgulanan bir ilke, bir varlığın bilinçli sayılmasının, "o varlık için varlık olmak gibi bir şeyin" bulunmasına bağlı olduğudur.[612] Bu ifade, fenomenal bilincin öznel kipini tanımlar. Ağrı, ancak bir özne tarafından yaşandığında fenomenal bilinç durumudur. Ağrının varlığı, belirli bir perspektife içkindir. Bu nedenle ağrının ontolojik statüsü, üçüncü şahıs betimlemelerinden bağımsız bir birinci şahıs boyut içerir. Ağrı, organizmanın işlevsel bir durumu olarak tanımlanabilir, fakat aynı zamanda o organizma için "nasıl bir şey olduğu" bulunan bir yaşantıdır. İşte tartışmanın düğüm noktası burada yoğunlaşır: Fenomenal bilinç, işlevsel rol ile tükenir mi, yoksa işlevsel yapının üzerinde ek bir ontolojik

---

[609] Gökel, "Behaviorism", 220.

[610] C-lifleri (C-fibers), periferik sinir sisteminde bulunan, miyelinsiz (yani iletimi yavaş) sinir lifleridir ve özellikle künt, yanıcı ve süreklilik arz eden ağrı türlerinin iletilmesinde rol oynarlar. Bu lifler, nosiseptif (zarar verici) uyaranlara duyarlıdır ve ağrının duyusal boyutunun sinir sistemi boyunca taşınmasını sağlar. David M. Armstronggibi bazı analitik filozoflar, zihinsel durumları fiziksel süreçlerle özdeşleştirme çabasında, "ağrı = C-liflerinin uyarılması" şeklinde indirgemeci bir model önermiştir. Ancak bu yaklaşım, ağrının fenomenal (öznel) boyutunu açıklamakta yetersiz kaldığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

[611] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 250.

[612] Bailey, *Zihin Felsefesi,* 127.

kip mi gerektirir? Bu bağlamda ağrı deneyimi, davranışçı indirgemeciliğe ve salt nörofizyolojik açıklamalara karşı sınayıcı bir örnek sunar. Davranış ile yaşantının ayrılabilir oluşu, fenomenal niteliğin davranışsal betimlemelerle özdeş olmadığını gösterir. Nöral korelasyonların varlığı ise fiziksel süreç ile fenomenal yaşantı arasında düzenli bağ bulunduğunu ortaya koyar. Ancak bu bağın açıklayıcı içeriği tartışmalıdır. Böylece ağrı, bilinç metafiziğinin merkezinde yer alan şu soruyu keskinleştirir: Fiziksel örgütleniş ile fenomenal "nasıllık" arasındaki ilişki nedensel bir eşlik midir, özdeşlik midir, yoksa iki düzeyli bir ontolojik yapı mıdır? Ağrının ontolojik ve epistemik statüsüne ilişkin tartışmalar, çağdaş zihin felsefesinde birkaç farklı hat üzerinden ilerler. Özdeşlik kuramı bağlamında ileri sürülen önemli bir iddia şudur: Ağrının epistemik karşılığı, ağrı gibi hissedilen herhangi bir şeydir. Fakat ağrı gibi hissedilen herhangi bir şey zaten ağrının kendisidir. Başka bir deyişle, ağrının fenomenal niteliği ile onun "nasıl hissettirdiği" arasında ayrım yapılamaz. Nitekim ağrı, kendisini his olarak bilince veren şeydir.[613] Bu yaklaşım, ağrının özünü temsil ya da betimleme düzeyinde değil, doğrudan yaşantı kipinde temellendirir. Ağrının epistemik erişimi, fenomenal gerçekleşmenin kendisine dayanır.

Buna karşılık işlevselci çerçevede ağrı, belirli bir nedensel rolün yerine getirilmesi olarak tanımlanır. Chalmers'ın aktardığı biçimiyle, ağrı bir nedensel roldür. Herhangi bir organizma; insan, ahtapot ya da kuramsal olarak bir Android, bu rolü oynayan bir durumu örneklediğinde o organizmanın gerçekten ağrı çektiği söylenir.[614] Burada ağrı, belirli girdilerle tetiklenen ve belirli davranışsal ve bilişsel çıktılar üreten bir sistem durumu olarak kavranır. Böyle bir model, zihinsel durumların çoklu gerçekleştirilebilirliğini kabul eder: Ağrı, tek bir biyolojik yapıya özgü değildir, uygun işlevsel organizasyona sahip farklı fiziksel sistemlerde gerçekleşebilir. Bu yaklaşım, fenomenal niteliği sistem içindeki konumuna göre tanımlar ve ağrının özünü onun nedensel işlevine yerleştirir. Saul Kripke'nin özdeşlik tezine yönelttiği eleştiri, bu işlevsel ve fizikselci yaklaşımlara karşı güçlü bir itiraz içerir. Kripke'ye göre zihinsel durumların belirli beyin durumlarıyla zorunlu olarak özdeş olduğu iddiası savunulamaz. Ağrı ile C-liflerinin uyarılması arasında düzenli bir bağıntı bulunabilir. Dolayısıyla bu bağıntı deneysel bir bulgudur ve mantıksal zorunluluk taşımaz.[615] Eğer ağrı ile belirli bir beyin durumu arasında zorunlu bir özdeşlik bulunsaydı, bu özdeşliğin kavramsal olarak da zorunlu olması gerekirdi. Oysa ağrının, başka bir fizyolojik yapıda ya da farklı bir organizmada ortaya çıkması tasavvur edilebilir. Bu nedenle ağrı, belirli bir maddi süreçle özdeşleştirilemez. Kripke'nin

[613] Bailey, *Zihin Felsefesi,* 140.
[614] Chalmers, "Zihin ve Bilinç Hakkında", 356.
[615] Saul A. Kripke - Berat Açıl, *Adlandırma ve Zorunluluk* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

ifadesiyle ağrı içinde olmak, bilinçli bir yaşantı içinde olmaktır, bu yaşantı, onu ortaya çıkaran nedensel süreçten kavramsal olarak ayrılabilir. Dolayısıyla ağrı, kendi nedeninden farklı bir şeydir; fenomenolojik niteliği, fiziksel açıklamanın kapsamı dışında kalır.

Bu çizgi, ağrının fenomenolojik özelliğini merkeze alır. Ağrı, fenomenolojik bir niteliktir. Ağrının niteliği yine ağrının bizzat kendisidir. Ağrının temel özelliği, kendisini bir his olarak bilince vermesidir.[616] Bu yaklaşımda ağrı, başka bir şeye indirgenerek tanımlanmaz, onun "nasıl bir şey olduğu" fenomenal içerikte doğrudan açığa çıkar. Böylece ağrının ontolojik statüsü, temsil edici ya da işlevsel terimlerle tüketilemeyen bir niteliksel boyut içerir. Bu üç yaklaşım birlikte değerlendirildiğinde, ağrı tartışmasının merkezinde şu gerilim belirir: Ağrı, nedensel rol üzerinden mi tanımlanmalıdır, yoksa fenomenal niteliği üzerinden mi? İşlevselci model, ağrıyı sistem içindeki konumuyla açıklar. Kripke ve fenomenoloji temelli yaklaşımlar ise ağrının zorunlu özünü, yaşantının kendisinde bulur. Özdeşlik kuramının bazı versiyonları, fenomenal his ile ağrının kendisi arasındaki ayrımı reddederek ağrıyı doğrudan bilinçli yaşantıyla özdeşleştirir. Bu çerçevede ağrı, bilinçte kendisini veren bir niteliktir. Tartışma, tam da bu noktada, fiziksel süreç ile fenomenal "nasıllık" arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorusuna dayanır.

Ağrı, gıdıklanma ve kaşınma gibi yaşantılar, Searle'ün terminolojisinde öznel bir var olma kipine sahiptir. Bu tür durumlar, yalnızca bir insan ya da hayvan özne tarafından deneyimlenmiş olarak mevcuttur, onların varlığı, deneyimlenmelerine bağlıdır.[617] Searle burada kritik bir ayrım yapar. Nitekim söz konusu öznellik epistemik değil, ontolojiktir. Yani mesele, bu durumlara yalnızca öznenin erişebilmesi değildir, mesele, bu durumların varlık tarzının birinci şahıs kipinde olmasıdır. Deneyimin var oluş biçimi öznel ya da birinci şahıs karakterliyken, nöral blokların ya da sinirsel süreçlerin var oluş biçimi üçüncü şahıs karakterlidir.[618] Bu ayrım, bilinçli yaşantının, ontolojik statüsü üzerinden tanımlanmasını sağlar. Örneğin ayak parmağımdaki ağrı ontolojik olarak öznel bir olgudur. Dolayısıyla "John Searle'ün ayak parmağında şu anda bir ağrı var" ifadesi epistemik bakımdan öznel değildir. Bu ifade kamusal, doğrulanabilir ve üçüncü şahıs kipinde kurulmuş bir önermedir.[619] Böylece Searle, ontolojik öznellik ile epistemik öznelik arasındaki karışıklığı gidermeyi amaçlar.

[616] Şeref Günday, *Zihin Felsefesi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2002), 133.
[617] Searle, *Zihin, dil, toplum*, 2006, 54-55.
[618] Searle, *Bilincin Gizemi*, 82.
[619] Searle, *Zihin, dil, toplum*, 2006, 55.

Gilbert Ryle'ın ağrı betimlemelerine ilişkin gözlemi, bu ayrımı dilsel düzeyde destekler. Ağrı çeken bir kişi, ağrısını "bıçaklanma", "yanma" ya da "ezilme" gibi metaforlarla anlatır, ancak bu betimleme, gerçekten bir hançer ya da köz tarafından yaralandığı inancını içermez.[620] Buradaki benzetmeler, ağrının fenomenal niteliğini tarif etmeye yöneliktir. Dil, doğrudan fenomenal içeriğe erişemediği için, onu başka deneyim alanlarından ödünç alınan kavramlarla ifade eder. Bu durum, ağrının fenomenal karakterinin, onu ortaya çıkaran fiziksel nedenden kavramsal olarak ayrılabildiğini gösterir. Searle'ün biyolojik doğalcılığı, bu ayrımı zihin-beden problemine uygulayarak klasik düalizm-materyalizm karşıtlığını aşmayı hedefler. Ona göre zihin-beden problemi, zihinsel ile fizikselin birbirini dışlayan kategoriler olduğu yönündeki yanlış bir ön varsayımdan beslenir.[621] Bilinçli durumların öznel, niteliksel ve özel olması, onların beynin fiziksel ve biyolojik özellikleri olamayacağı anlamına gelmez. Bu ön varsayım terk edildiğinde sorun farklı biçimde görünür. Böylelikle zihinsel durumlar, beyindeki nörobiyolojik süreçler tarafından meydana getirilir ve aynı zamanda beynin daha yüksek düzeyli, sistemsel özellikleri olarak beyinde gerçekleştirilir. Örneğin bir ağrı deneyimi, nöron ateşlemeleri dizileri tarafından oluşturulur, ancak ağrı deneyiminin fiilî gerçekleşimi beynin sistemsel bir özelliği olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşımda bilinç ne bağımsız bir töz ne de salt bir yanılsamadır, biyolojik organizmanın nedensel yapısı içinde ortaya çıkan gerçek bir özelliktir.

Searle'ün temel kavramsal hamlesi, ontolojik öznellik ile ontolojik nesnellik arasındaki ayrımı gerçekliğin özellikleri olarak belirlemektir. Ağrılar, gıdıklanmalar ve kaşıntılar ontolojik olarak öznel varlıklardır. Çünkü onların varlığı, bir özne tarafından deneyimlenmelerine bağlıdır. Buna karşılık dağlar, gezegenler ve moleküller ontolojik olarak nesneldir, varlıkları öznel deneyimlere bağlı değildir.[622] Bu çerçevede ağrı, ontolojik olarak öznel, fakat aynı zamanda nörobiyolojik olarak nedensel biçimde üretilen bir sistem özelliğidir. Böylece fenomenal bilinç ile fiziksel süreç arasında bir dışlama ilişkisi değil, nedensel üretim ve sistemsel gerçekleştirim ilişkisi kurulur. Bu yaklaşım, huzûrî bilgi perspektifiyle hem yakınlık hem gerilim içerir. Yakınlık şuradadır: Searle de ağrının ontolojik olarak birinci şahıs kipinde var olduğunu kabul eder. Ağrı, salt üçüncü şahıs betimlemeleriyle tüketilemez. Karşıtlık ise şurada ortaya çıkar: Searle, bu ontolojik öznelliği beynin biyolojik yapısı içinde sistemsel bir özellik olarak konumlandırır. Huzûrî bilgi anlayışı ise bilinen ile bilen arasındaki varoluşsal

[620] Ryle, *Zihin kavramı*, 330.
[621] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 40.
[622] John R. Searle, *Freedom and Neurobiology* (New York: Columbia University Press, 2007), 83.

birlik üzerinde ısrar ederek, bilme kipini temsilden ziyade mevcudiyet olarak temellendirir. Searle'de bilinç, biyolojik süreçlerin ürünü olan bir üst düzey özelliktir. Huzûrî perspektifte ise bilinç, varlığın kendine açıklığıdır. Ağrı örneği, bu iki yaklaşım arasındaki ontolojik farklılaşmayı berrak biçimde görünür kılar.

3.1.3. Renk Deneyiminin Bilinçteki Yeri

Renk deneyimi, zihin felsefesinde fiziksel betimleme ile fenomenal yaşantı arasındaki karşıtlığı en açık biçimde görünür kılan örneklerden biridir. Görme fizyolojisi hakkında eksiksiz fiziksel bilgiye sahip olduğu varsayılan bir öznenin, ilk kez kırmızıyı gördüğünde yeni bir şey öğrenip öğrenmediği sorusu, bilginin türüne ilişkin ontolojik bir ayrımı gündeme getirir. Eğer söz konusu özne gerçekten yeni bir şey öğreniyorsa, bu öğrenilen şey fiziksel açıklamanın kapsamı dışında kalan bir fenomenal içerik olarak yorumlanır. Böyle bir durumda, bilinçli renk deneyiminin yalnızca nörofizyolojik süreçlerle özdeşleştirilemeyeceği iddiası güç kazanır.[623] Bu problem, esasen birinci şahıs perspektifi ile üçüncü şahıs betimlemesi arasındaki yapısal farktan doğar. Üçüncü şahıs düzeyinde "şu dalga boyundaki elektromanyetik radyasyon" olarak tanımlanan fiziksel uyarım, birinci şahıs düzeyinde "kırmızının nasıllığı" olarak deneyimlenir. Buradaki gerilim, iki ayrı kırmızının varlığına işaret etmez. Daha ziyade tek bir fiziksel süreç ile onun fenomenal görünümü arasındaki açıklama boşluğuna işaret eder.[624]

Nörobilimsel veriler, renklerin dış dünyada nesnelere içkin nitelikler olarak bulunmadığını, dış dünyada yalnızca belirli dalga boylarında elektromanyetik uyarımların mevcut olduğunu göstermektedir. Bu uyarımlar, görsel kortekste belirli sinirsel süreçleri başlatır ve sonuçta renk deneyimi ortaya çıkar. Dolayısıyla "dışarıdaki kırmızı" ile "içerideki kırmızı" ontolojik bakımdan iki ayrı varlık türüne karşılık gelmez. Renk, dış dünyada bağımsız bir özellik olarak değil, belirli fiziksel koşullar altında bilinçli özne açısından ortaya çıkan fenomenal bir belirlenim olarak anlaşılmalıdır.[625] Bu noktada belirleyici soru şudur: Eğer fenomenal deneyimler belirli nöral faaliyetlerle özdeş ise, bu deneyimlerin fizik biliminin

---

[623] Frank Jackson, "What Mary Didn't Know" 83/5 (1986), 293. Benzer bir problem, William Molyneux tarafından ortaya atılan ve literatürde Molyneux (Molina) Problemi olarak bilinen düşünce deneyinde ele alınmaktadır. Problem, doğuştan kör bir kişinin dokunma yoluyla tanımayı öğrendiği nesneleri görme yetisini kazandıktan sonra yalnızca görerek ayırt edip edemeyeceği sorusuna dayanır. Bu tartışma, duyusal deneyimler arasındaki ilişkinin doğuştan mı yoksa tecrübe yoluyla mı kurulduğu, algısal bilginin nasıl oluştuğu ve farklı duyusal içeriklerin ortak bir zihinsel temsilde birleşip birleşemeyeceği gibi temel problemlere ışık tutmaktadır. William Molyneux, "Letter to John Locke", içinde John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), II.IX.8, 145; Gareth Evans, "Molyneux's Question", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 57 (1983), 221-265.

[624] Jackson, "What Mary Didn't Know", 292-293.

[625] Tura, *Beynin Gölgeleri*, 241.

terminolojisiyle eksiksiz biçimde ifade edilebilmesi gerekir mi? Özdeşlik tezi bunu talep eder. Ancak fenomenal karakterin betimlenmesi, işlevsel ya da nedensel rol üzerinden gerçekleştirildiğinde, deneyimin "nasıllık" boyutunun kavramsal olarak dışarıda bırakıldığı iddia edilir. Sorun, fenomenal içeriğin indirgenebilirliğinde değildir, buna mukabil indirgeme girişiminin açıklayıcı yeterliliğidir.

Bu çerçevede renk deneyimi, bilinçli yaşantının ontolojik statüsüne ilişkin üç temel seçeneği gündeme getirir:

(1) Fenomenal özelliklerin fiziksel özelliklerden ontolojik olarak bağımsız olduğu yönündeki düalist okuma,

(2) Fenomenal içeriğin fiziksel süreçlerle özdeş olduğunu savunan indirgemeci kimlik tezi,

(3) Ontolojik tekçilik korunurken açıklama düzeylerinin ayrımını kabul eden daha temkinli bir yaklaşım.

Renk örneği, özellikle üçüncü seçeneğin önemini tartışmaya koyar. Çünkü burada tartışılan şey, iki ayrı "kırmızı"nın varlığından çok aynı olgunun farklı epistemik erişim kipleridir. Birinci şahıs deneyim, fiziksel betimlemenin yerini almaz, fakat ona indirgenerek tümüyle tüketildiği de söylenemez. Dolayısıyla renk deneyimi, bilinçli yaşantının fenomenal boyutunun, fiziksel süreçlere dayanmakla birlikte, epistemik erişim bakımından özgül bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, bilinç tartışmasını salt ontolojik bir mesele olmaktan çıkarıp, perspektif yapısına ilişkin bir sorun hâline getirir.[626] Renk deneyimine ilişkin tartışma, bilgi problemiyle sınırlı kalmaz. Daha derin bir ontolojik soruya işaret eder. Naif gerçekçi tutumda masa üzerindeki kırmızı domates, hissedilen diş ağrısı, uzay, yıldızlar, beden ve "ben" duygusu tek ve bütünlüklü bir dünya içinde birlikte verilir. Bu dünya, fenomenal olarak deneyimlenen bir dünyadır. Radikal bir okuma, bu fenomenal dünyanın beyindeki nöral faaliyetlerle ontolojik olarak özdeş olduğunu ileri sürer. Böyle bir özdeşlik kabul edildiğinde fenomenal dünya, bağımsız bir töz ya da ayrı bir ontolojik katman değil, belirli biyolojik süreçlerin kendisidir. Ancak burada kritik bir ayrım ortaya çıkar. Beyin bir özne değil, biyolojik bir organdır. Dolayısıyla fenomenal dünya, kurucu bir bilinç öznesi tarafından yaratılan bir yapı olmaktan çok fiziksel gerçekliğin belirli bir sunum kipidir. Bu durumda fenomenal yaşantının kendisi, özdeş olduğu nöral faaliyetler üzerinde ek bir nedensel etkiye sahip değildir. Böyle bir

[626] Beyza Nur Çavuş, *Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 119.

tablo, fenomenal olanı epifenomenal bir konuma yerleştirir. Yani renk deneyimi vardır; fakat nöral süreçler üzerinde bağımsız bir nedensel rol oynamaz.[627]

Bu yaklaşım, renk deneyiminin ontolojik statüsünü iki düzeyde sorgulamayı gerektirir:

(1) Renk dış dünyada içkin bir özellik midir?

(2) Yoksa yalnızca gözlemciye bağlı, ontolojik olarak öznel bir belirlenim midir?

Doğanın özellikleri bu bağlamda ikiye ayrılabilir: Gözlemciye bağlı özellikler ve gözlemciden bağımsız, içkin özellikler. Gözlemciye bağlı özellikler, fiziksel nesnelerde bulunsalar da varlıklarını bilinçli varlıkların niyetli yönelimlerine borçludur. İçkin özellikler ise herhangi bir bilinçli varlık bulunmasa da varlığını sürdürebilecek türden özelliklerdir.[628] Renk deneyimi bu ayrımın sınırında yer alır. Elektromanyetik dalgalar, içkin özellikler kategorisine girer; ancak "kırmızılık" deneyimi, bilinçli özne olmaksızın varlığını sürdüremez. Bu nedenle kırmızılık, ontolojik olarak öznel bir özellik olarak yorumlanır. Buradaki öznelik, epistemik bir belirsizlik değil, varlık kipine ilişkin bir belirlemedir. Bu noktada fenomenal deneyimin gözlemlenebilirliği sorunu devreye girer. Düşünce deneyinde, moleküler boyuta indirgenmiş bir gözlemcinin canlı bir insan beynini içeriden dolaştığı varsayılır. Böyle bir gözlemci, beyindeki tüm fiziko-kimyasal ve nörofizyolojik süreçleri gözlemleyebilir. Ancak söz konusu kişinin kırmızı algısını ya da ekşi tat deneyimini doğrudan gözlemleyemez. Gözlemlenebilir olan, yalnızca sinirsel süreçlerdir, fenomenal içerik üçüncü şahıs perspektifinde görünür değildir.[629]

Bu durum, fenomenal deneyimin var olmadığını göstermekten ziyade erişim kipinin farklı olduğunu gösterir. Renk deneyimi, nöral süreçlerle özdeş kabul edilse bile, üçüncü şahıs gözlemiyle kavranamaz. Çünkü fenomenal içerik, yapısal olarak birinci şahıs perspektifine bağlıdır. Dolayısıyla sorun iki ayrı ontolojik alanın varlığı ile alakalı olmayıp tek bir biyolojik gerçekliğin iki farklı erişim biçimi ile ilgilidir. Böylece renk deneyimi, üçlü bir gerilim alanında konumlanır:

i. Fiziksel süreçlerin ontolojik önceliği

ii. Fenomenal karakterin öznel görünümü

---

[627] Tura, *Beynin Gölgeleri*, 255.

[628] John R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera yayıncılık, 2005), 25-27.

[629] Erdinç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış" 19 (2012), 39.

iii. Nedensel açıklama ile fenomenal betimleme arasındaki açıklayıcı mesafe

Eğer fenomenal dünya nöral faaliyetlerle özdeş ise, indirgemeci bir ontoloji korunur. Fakat fenomenal içerik, üçüncü şahıs bilimsel gözlemle yakalanamaz. Bu durumda renk deneyimi, ontolojikten öte perspektifsel bir farklılık üretir. Dolayısıyla renk problemi, düalizmi zorunlu kılmadan, bilinçli yaşantının açıklanmasında epistemik erişim kiplerinin ayrımını ciddiye almayı gerektirir. Renk ne dış dünyada bağımsız bir tözdür ne de salt bir yanılsamadır. Bilakis belirli biyolojik süreçlerin öznel görünümüdür.

Renk deneyiminin ontolojik statüsüne ilişkin en güçlü indirgemeci pozisyon, zihinsel süreçler ile beyinsel süreçler arasında özdeşlik bulunduğunu ileri süren yaklaşımdır. Bu kurama göre, acı, umut, inanç ya da kırmızı algısı gibi zihinsel durumlar, belirli nöro-fizyolojik süreçlerden başka bir şey değildir. Eğer bir kişi acı çekiyorsa, beyninde belirli bölgelerde gerçekleşen fiziksel süreçler bu acının ta kendisidir. Özdeşlik ilkesi gereği, tersinin de geçerli olması beklenir: Aynı nöro-fizyolojik süreçlere sahip iki özne, aynı fenomenal iç niteliklere sahip olmalıdır.[630] Bu ilke renk deneyimine uygulandığında sonuç nettir: Eğer iki kişi aynı gülü görüyorsa ve beyinlerinin aynı bölgelerinde özdeş fizyolojik süreçler gerçekleşiyorsa, her iki öznenin de aynı "kırmızılık" deneyimine sahip olması gerekir. Aksi takdirde zihinsel durumların beyinsel durumlarla özdeş olduğu iddiası zayıflar.

İndirgemeci pozisyon, fenomenal deneyimin bilimsel açıklama karşısındaki direncini epistemik bir sınırlılıkla açıklar. Bir elmanın kırmızı yüzeyi, algıda moleküler bir yapı olarak görünmez, fakat fiziksel düzeyde bu yüzey, belirli dalga boylarını yansıtan moleküler bir matristir. Benzer biçimde flütün sesi, atmosferdeki sinüzoidal[631] basınç dalgaları olarak işitilmez; oysa fiziksel olarak bu dalgalardan ibarettir. Aynı analoji zihinsel durumlara uygulanır: Ağrıların, umutların ya da inançların iç gözlemsel olarak elektrokimyasal durumlar halinde görülmemesi, onların bu tür süreçlerden farklı olduğu anlamına gelmez. Bunun nedeni, iç gözlemin, nörolojik ayrıntıları açığa çıkaracak ölçüde nüfuz edici olmamasıdır.[632]

Bu yaklaşım, iç gözlemin diğer gözlem biçimlerinden ontolojik bakımdan farklı olduğu yönündeki iddiaları reddeder. Eğer iç gözlem, yalnızca sınırlı bir bilişsel erişim biçimi ise,

[630] Özdeşlik kuramına ilişkin tartışma için bkz. Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", 39. Ayrıca bkz. Çavuş, *Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi*, 152.

[631] Sinüzoidal, matematikte sinüs (veya kosinüs) fonksiyonunun biçimini ifade eden, düzenli aralıklarla tekrarlanan (periyodik) ve yumuşak geçişli dalga formunu tanımlar. Bu tür yapılar, tepe ve çukur noktaları arasında sürekli bir değişim gösteren, kesintisiz ve ritmik bir dalgalanma karakterine sahiptir. Bu nedenle fizik, biyoloji ve mühendislik gibi alanlarda periyodik süreçlerin betimlenmesinde yaygın olarak kullanılır.

[632] Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", 25.

fenomenal karakterin fiziksel süreçlerden bağımsız bir ontolojik statüye sahip olduğu sonucuna varmak gerekmez. Böylece fenomenal "kırmızılık", nörofizyolojik olayların öznel sunumundan ibaret sayılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Özdeşlik kuramı, fenomenal deneyimi ortadan kaldırmaz. Onu biyolojik gerçekliğin bir görünüm kipi olarak yorumlar. Fakat bu yorumun güçlü olabilmesi için, iki temel varsayımın savunulabilir olması gerekir:

1. Aynı nöro-fizyolojik durumun zorunlu olarak aynı fenomenal niteliği üretmesi.
2. Fenomenal farklılık iddialarının epistemik yanılsamalara indirgenebilmesi.

Renk deneyimi, bu iki varsayımı test eden en hassas alandır. Çünkü kırmızılık deneyimi, birinci şahıs açısından doğrudan verilidir ve üçüncü şahıs betimlemesiyle tam olarak örtüşmeyen bir "nasıllık" boyutu içerir. Özdeşlik tezi bu örtüşmeme durumunu ontolojik bir ayrılığa değil, perspektif farklılığına bağlar. Dolayısıyla renk problemi, özdeşlik kuramının açıklayıcı kapasitesini sınayan bir örnek işlevi görür. Eğer fenomenal içerik bütünüyle nöral süreçlere indirgenebiliyorsa, renk deneyimi biyolojik bir olaydan ibarettir. Eğer indirgeme açıklayıcı bir boşluk bırakıyorsa, fenomenal karakterin statüsü yeniden tartışılmak zorundadır. Bu noktada mesele, iki ayrı varlık alanının varlığı değil, tek bir biyolojik gerçekliğin fenomenal ve fiziksel betimlemeleri arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Renk deneyimi, bilinç tartışmasının tam merkezinde bu ilişkiyi problematik hâle getirir.

Renk deneyiminin ontolojik statüsü yalnızca bilinç-beyin ilişkisi bağlamında değil, nitelik metafiziği açısından da problem üretir. Kırmızılığın ne tür bir varlık olduğu sorusu, onun tümel bir özellik mi, tikel bir nitelik mi yoksa yalnızca belirli fiziksel koşullar altında ortaya çıkan fenomenal bir belirlenim mi olduğu meselesine bağlanır. Bir yaklaşım, kırmızılığı uzam içinde belirli bir konum işgal eden tikel bir nitelik olarak yorumlar. Buna göre bir domatesin kırmızılığı, başka bir domatesin kırmızılığıyla niteliksel olarak özdeş olabilir. Ancak her biri farklı mekân-konumlarda bulunduğu için sayıca farklıdır. Bu durumda kırmızılık, her nesnede ayrı ayrı gerçekleşen bir tikel nitelik olarak düşünülür.[633] Fakat bu yorum yeni bir güçlük doğurur. Uzama sahip bir nesne, tek bir nokta değil, çok sayıda mekânsal konum işgal eder. Eğer kırmızılık tikel bir nitelikse, tek bir domates üzerinde birden fazla kırmızı-trop bulunması gerekir. Bu ise nitelik birliğini problematik hâle getirir. Niteliksel bütünlük ile mekânsal çokluk arasındaki ilişki açıklanmadıkça, kırmızılığın ontolojik statüsü belirsiz kalır. Daha ileri bir düşünce deneyi, aynı renk tonuna sahip iki domatesin tamamen birbirine tutturulduğunu

[633] Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, 74.
[633] Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, 54

varsayar. Bu durumda iki ayrı kırmızı-trop mu vardır, yoksa mekânsal bütünlük sağlandığında tek bir kırmızılık mı söz konusudur? Bu tür örnekler, nitelik metafiziğinde kesin sınırlar çizmenin güçlüğünü ortaya koyar. Muğlaklık, mekânsal süreklilik ile niteliksel özdeşlik arasındaki ilişkinin doğasında bulunan bir sorundur.[634]

Renk problemi bu noktada yeniden bilinç tartışmasına bağlanır. İki kişinin aynı nesneye bakarken duyumladıkları renk niteliğinin gerçekten aynı olup olmadığı sorusu, zihin felsefesinin en dirençli problemlerinden biridir.[635] Eğer renk nitelikleri özdeş nörofizyolojik süreçlerle bire bir örtüşüyorsa, iki öznenin aynı fiziksel koşullar altında aynı fenomenal içeriğe sahip olması beklenir. Fakat fenomenal erişim birinci şahıs perspektifine bağlı olduğu için, bu özdeşliğin doğrulanması ilkesel olarak mümkün değildir.

Bu durum, renk deneyimini üçlü bir problem alanında konumlandırır:

a. Metafizik sorun: Kırmızılık tümel mi, tikel mi, yoksa yalnızca fiziksel süreçlerin fenomenal görünümü mü?

b. Epistemik sorun: İki öznenin renk deneyimlerinin özdeş olup olmadığı nasıl belirlenebilir?

c. Ontolojik sorun: Fenomenal nitelikler fiziksel süreçlerle özdeş midir, yoksa yalnızca onlara eşlik eden bir görünüm müdür?

a. Metafizik Sorun

Renk deneyimi burada salt bir algı problemi olmaktan çıkar, bilinçli yaşantının bireyselliği ile fiziksel dünyanın ortaklığı arasındaki gerilimi görünür kılar. Eğer iki kişinin kırmızı deneyiminin aynı olup olmadığını ilkesel olarak belirleyemiyorsak, fenomenal içerik kamusal betimlemeye kapalı bir boyut içeriyor demektir. Ancak bu kapalılık, ontolojik bir ayrılığı zorunlu kılmaz, sadece perspektifsel sınırı işaret eder. Dolayısıyla renk problemi, bilinç felsefesinin merkezinde yer alan şu soruyu yeniden üretir: Tek bir fiziksel dünya içinde, bireysel ve öznel deneyim nasıl konumlandırılmalıdır? Kırmızılık, dış dünyada bulunan bir özellik değildir, fakat yalnızca zihinsel bir kurgu da değildir. O, belirli fiziksel koşullar altında ortaya çıkan ve özneye özgü bir erişim biçimiyle verilen fenomenal bir belirlenimdir.

---

[635] Erdinç Sayan, "Bilinç", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), 2/584.

b. Epistemolojik Sorun

Renk deneyiminin özneler arası boyutu, fenomenal özdeşlik sorununu daha da karmaşıklaştırır. Bir grup insandan farklı renklerdeki plastik nesneleri renklerine göre sınıflandırmaları istendiğinde, büyük olasılıkla kırmızı, mavi, beyaz ve yeşil kategorilerinde yüksek düzeyde uzlaşma ortaya çıkar.[636] Herkes belirli nesneleri aynı renk grubuna yerleştirir ve başkalarının kararlarını onaylar.[637] Bu tür bir uzlaşma, renk terimlerinin kamusal kullanımının istikrarlı olduğunu gösterir. Ancak buradan, her bireyin aynı fenomenal kırmızıyı deneyimlediği sonucu çıkmaz. Davranışsal ve dilsel uyum, fenomenal özdeşliğin kanıtı değildir. Çünkü ortak sınıflandırma, duyusal girdiler ile kavramsal kategoriler arasındaki işlevsel eşleşmeye dayanır.

Bu durum, renk deneyiminin iki düzeyini ayırmayı gerektirir:

1. **Kamusal-dilsel düzey:** Nesnelerin belirli kategorilere yerleştirilmesi ve bu kategoriler üzerinde uzlaşma.
2. **Fenomenal-içsel düzey:** Birinci şahıs açısından "kırmızının nasıl göründüğü."

Bir bireyin kırmızı dediği deneyim ile başka bir bireyin kırmızı dediği deneyim niteliksel olarak farklı olabilir. Buna rağmen her iki birey de aynı nesneleri aynı kategoriye yerleştirebilir. Niteliksel farklılık ile işlevsel uyum arasında mantıksal bir çelişki yoktur.[638] Burada ortaya çıkan problem, fenomenal deneyimin kamusal doğrulanabilirliğiyle ilgilidir. Eğer iki öznenin kırmızı deneyimlerinin gerçekten özdeş olup olmadığını ilkesel olarak belirleyemiyorsak, fenomenal içerik kamusal ölçütlerle tam olarak yakalanamıyor demektir. Bu da renk

---

[636] Bu düşünce deneyi, özneler arası renk uzlaşmasının fenomenal özdeşliği zorunlu kılıp kılmadığını test etmek amacıyla tasarlanır. Varsayım şudur: Bir grup bireyin önüne farklı renklerde plastik kovalar ve toplar konur; katılımcılardan bu nesneleri kırmızı, mavi, beyaz ve yeşil gibi renk kategorilerine göre tek tek sınıflandırmaları istenir. Deney koşullarında katılımcıların, hangi kova ya da topun hangi renk grubuna dahil edileceği konusunda yüksek düzeyde uzlaşma göstermeleri beklenir. Her birey, diğerlerinin sınıflandırmasını büyük ölçüde onaylar ve kategorik sınırlar üzerinde ortaklık sağlanır. Ancak bu kamusal uzlaşma, katılımcıların aynı fenomenal kırmızıyı ya da maviyi deneyimlediklerini göstermez. Davranışsal ve dilsel uyum, fenomenal içeriğin özdeşliğini kanıtlamaz; yalnızca fiziksel uyaranlar ile kavramsal sınıflandırma arasındaki istikrarlı eşleşmeyi gösterir. İlkesel olarak, iki birey niteliksel olarak farklı kırmızılık deneyimlerine sahip olabilir; buna rağmen aynı fiziksel nesneleri aynı kategoriye yerleştirebilir. Bu durumda fenomenal farklılık mantıksal bir çelişki üretmez. Düşünce deneyinin felsefî amacı, fenomenal deneyimin birinci şahıs karakterine dikkat çekmek ve üçüncü şahıs ölçütlerle öznel niteliklerin özdeşliğinin doğrulanamayacağını göstermektir. Bu tartışma için bkz. Adam Zeman, *Bilinç Kullanım Kılavuzu*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Metis, 2012), 84.

[637] Adam Zeman, *Bilinç: Kullanım Kılavuzu*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 84.

[638] Zeman, *Bilinç*, 84.

deneyiminin indirgenmesi girişimlerini epistemik açıdan zorlaştırır. Öte yandan, niteliksel farklılık olasılığının mantıksal olarak mümkün olması, böyle bir farklılığın fiilen mevcut olduğunu göstermez. Bu olasılık, fenomenal özdeşliğin üçüncü şahıs ölçütleriyle güvence altına alınamayacağını ortaya koyar. Dolayısıyla renk problemi, bilinçli deneyimin bireysel doğası ile dilsel-toplumsal düzenlilik arasındaki mesafeyi görünür kılmaktadır. Renk sınıflandırmasında ortaya çıkan uzlaşma, bilişsel ve davranışsal eşgüdümü yansıtır. Bu durum, bilinç tartışmasının merkezindeki temel soruyu yeniden gündeme getirir: Tek bir fiziksel dünyada, kamusal olarak düzenlenen kavramlar ile özneye özgü fenomenal içerik nasıl ilişkilendirilecektir?

c. Ontolojik Sorun

Ağrı deneyiminde görüldüğü üzere bilinçli yaşantı, özne ile bilinen arasında temsili bir mesafe bırakmaksızın gerçekleşir. Ağrı, özneye doğrudan bir mevcudiyet olarak verilir. Bu yapı, huzûrî bilginin en açık örneklerinden biridir. Bilen ile bilinen arasında üçüncü bir aracının bulunmadığı bir bilme tarzıdır. Renk deneyimi ilk bakışta ağrıdan farklı görünür. Çünkü ağrı öznenin bedenine içkin bir yaşantıyken, kırmızılık dış dünyaya yönelmiş bir algı içeriğidir. Ancak fenomenal yapı bakımından iki deneyim arasında yapısal bir süreklilik vardır. Kırmızıyı görmek, önce fiziksel bir veriyle karşılaşıp ardından zihinsel bir temsil kurmak değildir; kırmızılık doğrudan görünür. Bu görünürlük, özne için dolaysızdır.

Nur metafiziği çerçevesinde bilgi, bilinenin bilene hazır oluşudur. Buna göre idrak, bir "gölge" değil, bir zuhur biçimidir. Renk deneyimi bu anlamda dış dünyaya ait bir fiziksel özelliğin zihinsel kopyası değildir, belirli bir varlık derecesinin bilinçte zuhur edişidir.[639] Bu yaklaşım, renk problemine farklı bir yön kazandırır. Modern tartışmalarda sorulan "kırmızılık fiziksel midir?" sorusu, burada şu şekilde yansır: Kırmızılığın fenomenal zuhurunun ontolojik statüsü nedir? Eğer varlık nur derecelerinden ibaret ise, idrak edilen her şey bir zuhur tarzıdır. Bu durumda kırmızılık, ne dış dünyada bağımsız bir töz ne de salt öznel bir yanılsamadır. Belirli bir varlık derecesinin bilinçte görünüşüdür. Huzûrî bilgi anlayışında bilinç, kendisine hazır olanı dolaysızca bilir. Bu dolaysızlık, üçüncü şahıs gözlemine kapalıdır, nitekim üçüncü şahıs perspektifi temsili ve kavramsaldır. Kırmızıyı gören özne için kırmızılık, nöral faaliyetlerin betimlenmesi değildir. Nöral süreç, ontolojik zemini oluşturabilir, ancak fenomenal zuhur, özneye içkin bir mevcudiyettir. Burada dikkat çekici olan nokta, fenomenal dünyanın epifenomenal bir gölgeye indirgenmemesidir. Eğer bilinç, nurun bir derecesi olarak anlaşılırsa,

[639] Sühreverdî'nin huzurî bilgi ve nur ontolojisine ilişkin temel açıklamalar için bkz. ilgili eserler; ayrıca çağdaş yorum için Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*.

fenomenal içerik yalnızca nöral süreçlerin etkisiz bir yan ürünü sayılamaz. O, varlık düzeninin belirli bir tezahürüdür. Bu yaklaşım, modern epifenomenalizm ile arasına açık bir mesafe koyar.

Renk deneyiminde özneler arası uzlaşma problemi de bu bağlamda yeniden yorumlanabilir. İki öznenin aynı kırmızıyı görüp görmediğini üçüncü şahıs ölçütlerle belirlemek mümkün değildir. Ancak huzûrî bilgi perspektifinde bu sorun ontolojik bir şüphe üretmez. Dolayısıyla bilginin hakikati, öznenin mevcudiyet deneyiminde temellenir. Ortaklık, fenomenal özdeşlikten ziyade varlık derecelerinin düzeninden kaynaklanır. Ağrı deneyimi ile renk deneyimi arasındaki ilişki burada netleşir. Ağrı, beden-içkin bir zuhur biçimidir. Kırmızılık, dış dünyaya yönelmiş bir zuhur biçimidir. Her iki durumda da bilme, temsili değil huzûrîdir. Bilinç, varlığın kendisine açıldığı bir alan olarak işlev görür. Bu nedenle renk deneyimi, bilinçli öznenin dünyayı kurduğu değil; varlığın belirli bir derecesinin bilinçte açığa çıktığı bir süreç olarak anlaşılmalıdır.[640]

Bu yaklaşım, modern özdeşlik kuramı ile karşılaştırıldığında önemli bir ayrım ortaya çıkar. Özdeşlik kuramı fenomenal içeriği nöro-fizyolojik süreçlerle ontolojik olarak bir tutarken, nur metafiziği fenomenal zuhurun varlık derecelerine dayandığını savunur. Her iki yaklaşım indirgemeci düalizmin koşullarına karşıdır. Fakat fenomenal içeriğin statüsünü farklı biçimde temellendirir. Sonuç olarak renk deneyimi, huzûrî bilgi bağlamında değerlendirildiğinde temsilî bilinç modelini aşar. Kırmızılık, bir dalga boyunun zihinsel tasviri değil, belirli bir varlık derecesinin bilinçte hazır oluşudur. Bu yorum, fenomenal deneyimin ontolojik ciddiyetini korurken, onu fiziksel dünyadan koparmadan konumlandırma imkânı sunar. Özetle, renk deneyimi huzûrî bilgi çerçevesinde ele alındığında temsilî bilinç modelini aşan bir yapı göstermektedir. Kırmızılık, bir dalga boyunun zihinsel tasvirinden ibaret olmayıp belirli bir varlık derecesinin bilinçte hazır oluşudur. Bu yaklaşım, fenomenal deneyimin ontolojik ciddiyetini korurken, onu fiziksel dünyadan koparmadan konumlandırma imkânı sunmaktadır. Böylece bilinç, dünyayı temsil eden bir mekanizma olmaktan çıkıp varlığın farklı derecelerinin açığa çıktığı bir alan hâline gelmektedir.

3.2. İLM-İ HUZÛRÎ PERSPEKTİFİNDEN JOHN R. SEARLE'ÜN BİLİNÇ KURAMININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Bilinç tartışmasının merkezinde yer alan temel iddia şudur: İnsanlar başkalarının bedenlerini görebilir, işitebilir ve fiziksel olarak etkileyebilirler, fakat başkalarının zihinsel süreçlerine doğrudan bir erişime sahip olamazlar. Zihinsel süreçlere doğrudan ve aracısız erişim

[640] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 69.

öznenin kendisine açıktır. Özbilinç ve içe bakış, bireyin kendi zihinsel durumlarını dolaysız biçimde bilmesini sağlar.[641] Bu görüşe göre, özne kendi zihinsel süreçlerinin bilgisine imgesel ya da temsili bir çıkarım yoluyla ulaşmaz. Bilakis doğrudan bilinç yoluyla sahiptir. Zihinsel durumlar, bilincin aydınlatması altında kendilerini kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ortaya koyar. Bu nedenle kendilik bilgisi, üçüncü şahıs gözlemine dayanmaz, aksine birinci şahıs mevcudiyetine dayanır.

Bu noktada iki farklı düalist yaklaşım belirir. İlki, tek töz olarak fiziksel beyni kabul eder, ancak beynin başka hiçbir fiziksel nesnede bulunmayan bazı fiziksel-olmayan niteliklere sahip olduğunu ileri sürer. Buna göre ağrıya sahip olma ya da tatlı duyumunu edinme gibi bilinçli nitelikler, fiziksel kavramlara indirgenemez. Bu yaklaşım, ontolojik düzeyde tek bir töz kabul ederken nitelik düzeyinde ayrım yapar.[642] İkinci yaklaşım ise zihinsel olan ile fiziksel olan arasında özsel bir ayrım bulunduğunu savunur. Bu görüşe göre zihni, beyin süreçlerine ya da davranışa indirgemeye çalışmak kategorik bir hatadır. Nitekim zihinsel olan fiziksel olandan ontolojik olarak farklıdır.[643]

Bu iki düalist yaklaşımın ortak noktası, birinci şahıs erişimin ontolojik önemini vurgulamalarıdır. Zihinsel durumların dolaysız bilinebilirliği, onların fiziksel süreçlere indirgenemeyeceği yönünde bir sezgi üretir. Ancak burada kritik soru şudur: Birinci şahıs erişimi ontolojik bir ayrımı mı, yoksa epistemik bir farkı mı gösterir? Başka bir ifadeyle, zihinsel durumlara dolaysız erişimimiz onların fiziksel süreçlerden bağımsız olduğunu mu gösterir, yoksa yalnızca farklı bir erişim kipini mi işaret eder?

İlmî huzûrî perspektif bu soruya farklı bir cevap verir. Huzûrî bilgi anlayışında öznenin kendi zihinsel durumlarını dolaysızca bilmesi, epistemik bir ayrıcalık değil; ontolojik bir mevcudiyet ilişkisidir. Bilinen şey, özneye temsil yoluyla verilmez. Dolaysız mevcudiyet yoluyla verilir. Bu nedenle birinci şahıs erişimi, salt iç gözlem olmaktan öte ontolojik bir yakınlık ifadesidir. Bu çerçevede nitelik düalizmi ile huzûrî ontoloji arasında ince bir ayrım ortaya çıkar. Nitelik düalizmi bilinçli nitelikleri fiziksel olmayan özellikler olarak konumlandırırken, huzûrî yaklaşım bilinci varlık derecelerinin zuhur alanı olarak değerlendirir. Bilinçli nitelik, fiziksel sürecin üzerine eklenen ikinci bir katman değildir. Varlık düzeninin özneye açık oluş biçimidir. Töz düalizmi ise zihinsel olanı fiziksel olandan ontolojik olarak

[641] Ryle, *Zihin kavramı*, 76-78.
[642] Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 17.
[643] Kamuran Gödelek, "Zihin Felsefesi", *Zihin Felsefesi*, ed. Veli Urhan - Serdar Uslu (Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013), 103.

koparır. Huzûrî bilgi anlayışı bu kopuşu kabul etmez. Fakat bilinci salt fiziksel betimlemeye indirgemeyi de yeterli görmez. Böylece bilinç, ne bağımsız bir töz ne de indirgenebilir bir yan ürün olarak konumlandırılır. O, mevcudiyet kipidir. Bu ayrım, biyolojik doğalcılığın değerlendirilmesinde belirleyici olacaktır. Çünkü biyolojik doğalcılık birinci şahıs erişimini ontolojik öznelik olarak kabul eder. Ancak bunun fiziksel dünyadan kopuk olmadığını savunur. İlmi huzûrî perspektif ise bu öznel erişimin ontolojik statüsünü daha derin bir varlık anlayışı içinde temellendirir. Dolayısıyla tartışma şu noktada düğümlenir: Birinci şahıs erişimin ayrıcalığı, bilincin ontolojik konumunu nasıl belirler?

Birinci şahıs erişimin dolaysızlığı, nitelik düalizmi ile indirgemeci materyalizm arasındaki ayrımı keskinleştirir. İndirgemeci materyalizm bilinçli yaşantıyı fiziksel süreçlere hasrederken, nitelik düalizmi bilinçli niteliklerin fiziksel kavramlara indirgenemeyeceğini kabul eder. Bu ikinci yaklaşım, ontolojik olarak tek bir tözü kabul etmesine rağmen zihinsel olanın açıklanmasında indirgemeci dili yetersiz bulur.[644] Bu noktada Sühreverdî'nin konumu dikkat çekicidir.[645] Zihinsel niteliklerin fizik başlığı altında ele alınması, ilk bakışta materyalist bir çerçeveye yakın görünse de bu, zihinsel olanın fiziksel süreçlere indirgenmesi anlamına gelmez. Aksine zihinsel niteliklerin varlık düzeni içinde belirli bir yerinin bulunduğunu ifade eder. Bu durum, indirgemeci olmayan fizikalizme yaklaşan, bununla birlikte onu aşan bir ontolojik pozisyon imkânı doğurmaktadır ve bilinçli niteliklerin varlık düzeni içindeki yerini yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Ancak burada önemli bir ayrım ortaya çıkar. Nitelik düalizmi zihinsel olanı fiziksel tözün bir özelliği olarak konumlandırır. İlmi huzûrî perspektif ise bilinci bir "özellik" olarak değil, bir mevcudiyet derecesi olarak değerlendirir. Bilinçli yaşantı, fiziksel tözün üzerine eklenen ikincil bir sıfat değildir. Varlığın kendini açma biçimidir. Bu nedenle huzûrî yaklaşım, nitelik düalizminin ötesine geçer.

---

[644] Ahmet Eyim, "Qualia/İç-Nitelik Tartışması ve Feyerabend'in Materyalizm Savunması" 1 (2016), 150.

[645] İşrâkî gelenekte zihinsel ve ruhsal meselelerin "fizik" (tabiiyyât) başlığı altında ele alınması, modern anlamda indirgemeci bir materyalizme işaret etmez; aksine varlık düzeninin bütünlüğü içinde ruhun ve idrakin konumlandırılması anlamına gelir. Nitekim Şihâbeddîn es-Sühreverdî, *et-Telvîhât* adlı eserinde fizik bölümünde nefs, idrak ve zihinsel güçler üzerine müstakil tartışmalara yer verir. Bu konumlandırma, zihinsel olanın fiziksel süreçlere indirgenmesi değil; tabiat düzeni içinde ruhun ve idrak yetisinin ontolojik yerinin belirlenmesi amacını taşır. Sühreverdî burada nefsin bedenle ilişkisini, idrak yetilerinin derecelerini ve aklî idrakin mahiyetini tabiat ilimleri bağlamında incelerken, bilincin temsili bir suret olmaktan ziyade mevcudiyet ve nur derecesi olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Bu durum, zihinsel niteliklerin fiziksel töz içinde yer alabileceğini kabul eden, ancak onları salt fiziksel süreçlere indirgemeyen bir çerçeve sunar. Bkz. Şihâbeddîn es-Sühreverdî, *et-Telvîhât*, ed. Henry Corbin (Tahran: 1976), ilgili bölümler; ayrıca modern değerlendirme için Mehdi Hairi Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: SUNY Press, 1992), ilgili sayfalar.

Bu çerçevede indirgemeci yaklaşımlara yöneltilen temel eleştiri, deneyimin öznel karakterinin göz ardı edilmesidir. Bilinç, bir yaşantı biçimi olarak ele alındığında, onun "nasıllık" boyutu üçüncü şahıs betimlemeyle ikame edilemez. Bir yaşantının neye benzediği, salt nörofizyolojik betimleme ile açıklanamaz.[646] Bu itiraz, bilinçli deneyimin ontolojik statüsünü değil, açıklama düzeyini hedef alır. Searle'ün biyolojik doğalcılığı tam da bu noktada konumlanır. Searle, indirgemeci materyalizmi reddeder, bilinçli yaşantının üçüncü şahıs bilimsel terimlerle bütünüyle tüketilemeyeceğini savunur. Bununla birlikte töz düalizmini de kabul etmez. Ona göre bilinç, beynin üst-düzey bir özelliğidir, ayrı bir töz olarak görülemez. Ontolojik olarak öznel, fakat fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Bu yaklaşım, indirgemecilik ile düalizm arasında bir ara konum üretir. Ancak ilmî huzūrī perspektiften bakıldığında kritik soru şudur: Bilinç gerçekten yalnızca fiziksel sürecin öznel modu mudur, yoksa fiziksel sürecin kendisi ancak bilinçli mevcudiyet içinde mi anlam kazanır? Biyolojik doğalcılık, bilinçli yaşantıyı fiziksel süreçlerin ontolojik çerçevesi içinde temellendirir. İlmi huzûrî yaklaşım ise bilinci varlık derecelerinin asli bir boyutu olarak kabul eder ve fiziksel olanı da bu düzen içinde konumlandırır. Böylece iki yaklaşım indirgemeci düalizmi reddetme noktasında birleşirken, ontolojik öncelik meselesinde ayrışır.

Dolayısıyla tartışma, bilinçli niteliklerin indirgenip indirgenemeyeceği meselesinden daha derin bir soruya dönüşür: Varlık düzeninde ontolojik öncelik kime aittir, fiziksel sürece mi, yoksa bilinçli mevcudiyete mi? Bu soru, bilincin ontolojik statüsünü tartışmanın sınırlarını genişleterek meseleyi doğrudan benlik problemine taşır. Eğer bilinçli mevcudiyet varlık düzeninde asli bir konuma sahipse, o hâlde bu mevcudiyetin taşıyıcısı olan "ben"in statüsü de açıklığa kavuşturulmalıdır. Bilinç yalnızca belirli nöro-fizyolojik süreçlerin öznel görünümü ise, benlik bu süreçlerin işlevsel bir örgütlenmesinden ibaret olacaktır. Buna karşılık bilinç, varlığın kendini açığa vurma biçimi olarak anlaşılırsa, benlik de bu açığa çıkışın ontolojik merkezine yerleşir. Böylece tartışma, bilinçli niteliklerin indirgenebilirliği meselesinden çıkarak, bilincin kime ait olduğu ve bu aidiyetin ne tür bir ontolojik yapı gerektirdiği sorusuna dönüşür. Bu bağlamda ilmî huzûrî yaklaşım, mevcudiyet ilişkisi olarak ele alarak bilinç–benlik bağını farklı bir zeminde kurar.[647]

---

[646] Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", 436.

[647] İşrâkî gelenekte bilinç ile benlik arasındaki ilişki, temsile dayalı bir bilgi modeli yerine doğrudan mevcudiyet (huzûr)ilişkisi üzerinden açıklanır. Şihâbeddin Sühreverdî, özellikle *Hikmetü'l-İşrâk*'ta nefsin kendini bilmesini herhangi bir sûret ya da aracılık olmaksızın gerçekleşen dolaysız bir idrak olarak temellendirir. Bu çerçevede "ben", bilincin sonradan kurulan bir taşıyıcısı değil, bilme fiilinin içkin merkezidir. İşrâkî çizginin devamında Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaʿa*'da nefsin kendi varlığına ilişkin bilgisini "varlığın kendisiyle özdeş

3.2.1. Benlik ve Bilinç İlişkisi Üzerinden İlmi Huzûrî Yaklaşımı

Bilinçli niteliklerin indirgenebilirliği tartışması, ilk bakışta fenomenal içeriklerin ontolojik statüsüne ilişkin bir sorun gibi görünür. Soru, ağrının, kırmızılığın ya da haz duygusunun fiziksel süreçlere indirgenip indirgenemeyeceği etrafında şekillenir. Ancak mesele daha dikkatli incelendiğinde, tartışmanın fenomenal içeriklerin kendisinden daha temel bir zemine işaret ettiği ortaya çıkar. Çünkü hiçbir fenomenal içerik, öznesiz düşünülemez. Ağrı, haz, renk, kuşku ya da düşünce gibi yaşantılar, "birine ait" yaşantılar olarak belirir. Her fenomenal nitelik, zorunlu olarak bir sahiplik yapısı içerir. Bir yaşantının "benim ağrım", "benim gördüğüm kırmızı", "benim kuşkum" olarak ortaya çıkması, fenomenal alanın özneye içkin olduğunu gösterir. Bu nedenle bilinç tartışması, fenomenal niteliklerin fiziksel süreçlerle özdeş olup olmadığı sorusundan daha derin bir meseleye dönüşür. Bu niteliklerin taşıyıcısı kimdir ve bu taşıyıcının ontolojik statüsü nedir? Fenomenal içeriklerin varlık tarzı, onları deneyimleyen öznenin varlık tarzından bağımsız olarak açıklanamaz. Eğer "ben" salt fenomenal akışın bir sonucuysa, o hâlde fenomenal içeriklerin kime ait olduğu sorusu cevapsız kalır. Buna karşılık eğer benlik, fenomenal içeriklerin önkoşulu ise, bilinçli niteliklerin ontolojik analizi benliğin ontolojik analizine dayanmak zorundadır. Dolayısıyla bilinç problemi, indirgeme meselesiyle sınırlı değildir. O, özne problemini içerir. Fenomenal içeriklerin ontolojik konumu, bu içeriklerin taşıyıcısı olan "ben"in statüsünden bağımsız olarak ele alınamaz. Bilinçli niteliklerin varlık tarzı, benliğin varlık tarzına eklemlenmiş durumdadır. Bu yüzden bilinç ontolojisi, kaçınılmaz biçimde benlik ontolojisine açılır.[648]

İşrâkî epistemolojik çerçeve, bilginin temsili bir içerik olarak mı yoksa varoluşsal bir mevcudiyet ilişkisi olarak mı gerçekleştiğini belirleyen huzûrî bilgi ile husûlî bilgi arasındaki ontolojik ayrım üzerine inşa edilir. Husûlî bilgi, kavram, tasvir ve temsil aracılığıyla gerçekleşir. Bilinen şey, zihinde oluşan bir suret veya kavramsal içerik yoluyla elde edilir. Bu

bir idrak" olarak yorumlayarak benliği ontolojik bir derecelenme içinde konumlandırır. Bu yaklaşım, bilincin yalnızca nöro-fizyolojik süreçlerin bir görünümü olduğu yönündeki indirgemeci yorumlardan ayrılır ve bilinç–benlik bağını varlık düzeninin kurucu bir unsuru olarak ele alır. Karşılaştırmalı olarak bkz. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?" (1974); John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (1992).

[648] Fenomenal içeriklerin özneye içkinliği ve deneyimin zorunlu bir "birine ait olma" yapısı taşıdığı düşüncesi, modern bilinç tartışmalarında geniş bir kabul görür. Bu bağlamda bkz. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review* 83/4 (1974): 435–450; Nagel, bilinçli deneyimin özsel olarak birinci şahıs perspektifine bağlı olduğunu savunur. Benzer şekilde Sydney Shoemaker, "Self-Reference and Self-Awareness", *Journal of Philosophy* 65/19 (1968): 555–567 adlı çalışmasında, bilinç durumlarının özneye aitlik (self-ascription) yapısını analiz eder. Ayrıca Galen Strawson, "The Self", *Journal of Consciousness Studies* 4/5–6 (1997): 405–428'de fenomenal yaşantının özneyle olan ayrılmaz bağını vurgular. Bu literatür, fenomenal içeriklerin ontolojik analizinin, bu içeriklerin taşıyıcısı olan benliğin statüsünden bağımsız olarak ele alınamayacağını göstermesi bakımından önemlidir.

tür bilgi dolaylıdır, bilen ile bilinen arasında bir temsil düzlemi bulunur. Zihnin nesneye ilişkin oluşturduğu suret, bilginin taşıyıcısıdır. Buna karşılık huzûrî bilgi, bilinen ile bilen arasında herhangi bir temsili aracıya ihtiyaç duymayan doğrudan bir mevcudiyet ilişkisidir. Burada bilinen, zihinde temsil edilen bir içerikten çok bizzat varlığıyla bilene hazır olandır.[649] Bu ayrım, iki farklı bilgi türünü sınıflandırmak anlamına gelmez. Bilginin ontolojik yapısına dair güçlü bir iddia içerir. Husûlî bilgi, ontolojik olarak temsil düzeyinde gerçekleşirken huzûrî bilgi, varoluşsal düzeyde gerçekleşir. Husûlî bilginin doğruluğu, temsilin uygunluğuna bağlıdır. Huzûrî bilginin doğruluğu ise varlık ile mevcudiyet arasındaki özdeşliğe dayanır. Bu nedenle huzûrî bilgi, epistemik bir üstünlük değil, ontolojik bir öncelik iddiası taşır.[650] Bu çerçevede temel soru daha da keskinleşir: Husûlî bilme edimi, huzûrî bilginin üzerine mi inşa edilir? Yani temsilî bilme, öznenin kendine hazır oluşuna mı dayanır? Yoksa tam tersine, özne kendisini temsili edimler aracılığıyla mı tanır? Başka bir ifadeyle, fenomenal durumlar (ağrı, renk, kuşku, düşünce) benliği mi kurar, yoksa benlik mi fenomenal durumların ontolojik zeminidir?

Eğer benlik kendisini husûlî bilgi yoluyla biliyorsa, o hâlde benliğe dair bilgi de temsilî bir içerik olmalıdır. Bu durumda benlik, kendi temsiline dayalı olarak bilinen bir nesneye dönüşür. Ancak böyle bir yapı, öznenin kendisini bilmesini başka bir bilme edimine bağlayacağı için döngüsel bir açıklama üretir.[651] Buna karşılık huzûrî yaklaşım, benliğin kendisini temsil yoluyla değil, doğrudan varlığı itibarıyla bildiğini savunur. Benlik, kendi mevcudiyetinde kendisine hazırdır. Bu hazır oluş, herhangi bir fenomenal içeriğin aracılığına dayanmaz. Aksine fenomenal içeriklerin "bana ait" olarak ortaya çıkabilmesinin önkoşuludur.[652] Bu nedenle fenomenal durumlar benliği kurmaz, benlik, fenomenal durumların ontolojik zeminidir. Husûlî bilgi, huzûrî bilginin üzerine inşa edilir. Bununla birlikte temsilî içerikler, öznenin kendine doğrudan mevcudiyetine dayanır. Böylece bilinçli yaşantının temel yapısı, temsilden ziyade mevcudiyet üzerinden açıklanır.

Benliğin fenomenal içeriklerden türetilemeyeceği iddiası, psikolojik bir gözlem ile birlikte mantıksal bir zorunluluğa dayanır. Duyusal ya da zihinsel herhangi bir tikel durum, örneğin üşüme, ağrı, haz, kuşku ya da düşünme, bilinçte kendiliğinden birinci şahıs kipinde

---

[649] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 70; Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Kitāb al-Asfār al-Arbaʿa, Journey I* (Tahran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1964).

[650] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 70; Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Kitāb al-Asfār al-Arbaʿa, Journey I.*

[651] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 70; Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Kitāb al-Asfār al-Arbaʿa, Journey I.*

[652] Sühreverdî, *Kitâbü't-telvîhât*, 80.

belirir. Ancak bu durumların "benim" olarak ortaya çıkabilmesi, bu nispetin ontolojik zeminini gerektirir. Bir yaşantının bana ait olması, o yaşantıdan önce gelen bir özne mevcudiyetini varsayar. Eğer benlik, bu fenomenal durumların sonucu olsaydı, o hâlde bu durumların "kime ait" olduğu sorusu cevapsız kalırdı. Çünkü aidiyet ilişkisi, ontolojik olarak öncel bir özneyi gerektirir. Sonuç, kendi önkoşulunu üretemez. Bu analiz özellikle şu noktada keskinleşir: Herhangi bir fenomenal durumun varlığını doğrulamak için onu "benim yaşantım" olarak ifade ederim. Oysa bu ifade, söz konusu fenomenal durumdan türetilmiş değildir, tam tersine, o durumu mümkün kılan bir öz-farkındalığı içerir. Ağrı, benliği kanıtlamaz, benlik, ağrının bana ait olarak ortaya çıkmasının şartıdır. Aynı şekilde kuşku, benliği üretmez, kuşku ancak zaten kendine hazır bulunan bir özneye nispet edilebilir. Bu nedenle fenomenal içeriklerin benliğe tanıklık ettiği söylenemez, çünkü tanıklık edebilmek için zaten bir özne-özdeşliği varsayılmıştır. Burada ortaya çıkan temel mantıksal problem şudur: Eğer benlik bir zihinsel edimin sonucu olarak biliniyorsa, o edimin "benim edimim" olduğu nasıl belirlenecektir? Edim, özneyi kuruyorsa, özne de edimin kime ait olduğunu belirleyemez. Bu ise ya döngüsel bir açıklamaya ya da öznenin parçalanmasına yol açar. Döngüsellik şurada ortaya çıkar: Ben, kendimi bilmek için bir edime dayanırım; ancak o edimin bana ait olduğunu söyleyebilmek için zaten kendimi bilmem gerekir. Böylece benlik bilgisi, kendi kendisini varsayan bir yapıya dönüşür. Bu mantıksal çıkmaz, öz-farkındalığın temsili olamayacağını gösterir. Bu nedenle öz-farkındalık, fenomenal edimlerin ontolojik önkoşuludur. Benlik, düşünce, algı ya da duyum gibi içeriklerden türetilmiş bir yapı değildir. Tersine bu içeriklerin bana nispet edilmesini mümkün kılan mevcudiyettir. Fenomenal akış, benliği üretmez, benliğin huzurî mevcudiyeti içinde gerçekleşir.[653]

Bu çözümleme, benliğin temsili bir bilinç içeriği olamayacağını kesinleştirir. Eğer benlik, kendi edimleri aracılığıyla biliniyor olsaydı, bu bilgi hem nedeni hem sonucu olan bir yapı hâline gelirdi. Kendime dair bilgi, kendi edimime dair bilginin içinde zaten örtük olarak bulunur ve aynı zamanda o bilginin nedeni olarak işlev görür. Böyle bir yapı açık bir kısır döngüdür. Benliğin kendisini bilmesi, herhangi bir zihinsel veya fiziksel edime dayanamaz. Zira bu edimlerin "benim edimim" olarak ortaya çıkabilmesi için zaten benliğin önceden verilmiş olması gerekir.[654] Bu nedenle huzûrî bilgi anlayışı, öz-farkındalığı bir bilinç içeriği olarak değil, varoluşsal bir özdeşlik olarak temellendirir. Benlik, kendisini bizzat kendi

[653] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 70; Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Kitāb al-Asfār al-Arbaʿa, Journey I.*
[654] Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Kitāb al-Asfār al-Arbaʿa, Journey I.*

varlığıyla bilir. Temsil aracılığıyla bilmez. Bu bilgi, ontolojik bir mevcudiyettir. Husûlî bilgi, yani düşünce, kuşku, algı ya da başkasına ilişkin bilgi, bu temel huzûrî mevcudiyetin üzerine inşa edilir. Öznenin kendi hazır oluşu, tüm fenomenal ve kavramsal içeriklerin mümkünlük koşuludur.[655]

Bu noktada fenomenal niteliklerin statüsü yeniden düşünülmelidir. Ağrı, renk, haz ya da benzeri yaşantılar, modern bilinç tartışmalarında çoğu zaman benliğin kurucu unsurları olarak ele alınır. Özellikle deneyimin akışını merkeze alan yaklaşımlar, benliği bu fenomenal akıştan türetme eğilimindedir. Ancak fenomenal içeriklerin benliği inşa ettiği iddiası, yukarıda gösterilen mantıksal problemi yeniden üretir. Çünkü bir yaşantının "bana ait" olarak ortaya çıkması, yaşantıdan önce gelen bir özne mevcudiyetini gerektirir.[656] Ağrı duyduğumda, bu deneyim yalnızca bir nitelik değildir, bana nispet edilen bir niteliktir. Aynı şekilde kırmızı gördüğümde, bu bir renk içeriğinden çok benim deneyimimdir. Fenomenal içerikler, benliği üretmez. Benliğin huzûrî mevcudiyetine eklemlenir. Onlar husûlî düzlemde belirir. Fakat aidiyet yapısını sağlayan ontolojik zemin huzûrîdir. Bu durum, benliği fenomenal durumların toplamı olarak gören çağdaş eğilimlerden köklü biçimde ayrılır. Eğer benlik, deneyimlerin akışından ibaret olsaydı, deneyimlerin kime ait olduğu sorusu anlamsızlaşırdı. Oysa fenomenal yaşantının temel yapısı, sahiplik içerir. Bu sahiplik, nöro-fizyolojik süreçlerin işlevsel örgütlenmesiyle açıklanamaz. Aynı şekilde deneyimlerin zamansal akışı da onu temellendirmeye yeterli değildir. Dolayısıyla ontolojik öncelik, benliğin huzûrî mevcudiyetindedir. Ağrı ve renk gibi nitelikler, benliğin inşasında kurucu değil, onun üzerinde ortaya çıkan tezahürlerdir. Benlik, bilinçli niteliklerin ürünü olmaktan çok onların varoluşsal taşıyıcısıdır. Bu noktada bilinç tartışması yön değiştirir. Artık mesele, "qualia fiziksel süreçlere indirgenebilir mi?" sorusu değildir. Asıl mesele, fenomenal içeriklerin dayandığı öznenin ontolojik statüsüdür. Eğer özne, kendi varlığıyla kendine hazır ise, bilinçli nitelikler onun üzerinde beliren husûlî içeriklerdir, eğer özne fenomenal akıştan türetiliyorsa, o zaman bilinçli yaşantının sahiplik yapısı açıklanamaz hâle gelir. İlmi huzûrî yaklaşım, bu ikilemde ontolojik önceliği benliğin kendine mevcudiyetine verir. Benlik vardır, bu yüzden ağrı vardır, renk vardır, kuşku vardır. Tersine çevrildiğinde ise fenomenal içerikler benliği kuramaz.

Bu ontolojik öncelik tezi, Searle'ün bilinç anlayışıyla karşılaştırıldığında daha da belirginleşir. Searle'e göre bilinç, ontolojik olarak öznel fakat nedensel olarak biyolojik bir

[655] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 69.
[656] Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 13.

olgudur.[657] Searle, bilinçli deneyimlerin beyin süreçleri tarafından üretildiğini dile getirir.[658] Ancak bu durum onların sinir ateşlemelerinden ibaret olduğu anlamına gelmez.[659] Bilinç, birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve deneyim olarak vardır. Buna rağmen biyolojik doğanın bir parçasıdır ve doğa bilimlerinin konusu olabilir. Bu çerçevede Searle, ontolojik öznellik ile epistemik nesnelliği birbirinden ayırarak, bilincin bilimsel olarak incelenebilirliğini savunur.[660] Bu gerekçeyle Searle, bilincin bilimsel incelemenin konusu olabilmesi için "ben"i öznel bir mevcudiyet ve de biyolojik bir olgu olarak konumlandırır. Buna göre benlik, bir yandan ontolojik olarak öznel bir yapıya sahipken, diğer yandan nesnel yöntemlerle incelenebilen biyolojik bir gerçeklik olarak bilimsel araştırmanın kapsamına dâhil edilir.

Ancak burada belirleyici soru, ontolojik önceliğin nereye yerleştirildiğidir. Searle'de bilinç, her ne kadar indirgenemez birinci şahıs ontolojisine sahip olsa da, varlık bakımından beyin süreçlerine nedensel olarak bağımlıdır.[661] Bilinç biyolojik süreçlerin bir özelliğidir, ontolojik olarak öznel, fakat metafiziksel olarak fizikseldir.[662] Buna karşılık huzûrî yaklaşımda benlik, nedensel süreçlerin ürünü değil, deneyimin ve bilginin önkoşulu olarak konumlanır.[663] Beyin süreçleri fenomenal içeriklerin ortaya çıkışında rol oynayabilir. Nitekim içeriklerin "bana ait" olarak belirlenmesi, salt nedensel açıklamayla temellendirilemez. Dolayısıyla ayrım şu noktada keskinleşir: Searle, birinci şahıs ontolojisini kabul eder, fakat ontolojik başlangıç noktasını biyolojik doğaya yerleştirir. Huzûrî epistemoloji ise birinci şahıs mevcudiyetini ontolojik başlangıç olarak alır ve fenomenal içerikleri bu mevcudiyetin üzerine inşa edilen husûlî tezahürler olarak değerlendirir. Bu nedenle Searle'ün yaklaşımı bilinçli niteliklerin indirgenemezliğini savunurken, huzûrî yaklaşım bilinçli niteliklerin ontolojik önceliğini benliğe verir. Mesele burada indirgenebilirlik değil, varlık düzeninde ilk olanın ne olduğudur. Bu noktada huzûrî yaklaşımın burhânî yönü de göz önünde bulundurulmalıdır. Huzûrî bilgi, dışsal doğrulama ölçütlerine dayanmaz, öznenin kendi mevcudiyetine ilişkin dolaysız ve inkâr edilemez idrakiyle ilişkilendirilir. Bu idrak, herhangi bir temsile veya çıkarıma ihtiyaç duymaksızın gerçekleşir ve şüphe konusu edildiği anda dahi kendisini doğrulayan bir yapı sergiler. Bu nedenle huzûrî bilginin sınanabilirliği, deneysel tekrar ya da üçüncü şahıs gözlemi

[657] "Why I Am Not a Property Dualist" 9/12 (2002), 60-61.
[658] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 89-93.
[659] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 117.
[660] Searle, *Bilincin Gizemi*, 93.
[661] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 89-93.
[662] "Why I Am Not a Property Dualist", 61.
[663] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 70.

üzerinden yapılamaz. Birinci şahıs deneyiminin zorunlu açıklığı ve kendini temellendiren karakteri üzerinden sınanır.

3.2.2. Benlik Deneyiminin Bilinçteki İfadesi

Bir organizmanın bilinçli sayılabilmesi için, o organizma için "o organizma gibi olmak" diye bir şeyin var olması gerekir. Bu ifade, bilinç tartışmalarında deneyimin öznel niteliğini belirleyen temel ölçütünü ortaya koyar. Bilinçli deneyim, öznel bir perspektife sahip olma durumu olarak nitelendirilir.[664] Bu noktada deneyimin öznel niteliği, yani ben-lik (I-ness) sadece fenomenal içeriklerin varlığı anlamına gelmemektedir. "Kırmızı görülüyor" ifadesi, fenomenal bir içeriğe işaret eder. Fakat "ben kırmızıyı görüyorum" ifadesi, bu içeriğin bir özneye ait olduğunu bildirir. İşte ben-lik tam da bu sahiplik yapısında ortaya çıkar. Deneyimin öznel niteliği, birinci şahıs perspektifine içkin oluşundan kaynaklanır. Ancak burada kritik bir ayrım belirir: Deneyimin öznel niteliği bilimsel olarak kavranamaz ve üçüncü şahıs betimlemesiyle ifade edilemez. Bu durum, bilinç probleminin "zor" olarak nitelenmesine yol açar.[665] Çünkü fiziksel süreçlerin tümüyle açıklanması, "o süreçleri yaşayan özne için nasıl bir şey olduğu" sorusunu cevaplamaz. Böylece ben-lik, bilimsel indirgeme girişimlerine direnç gösteren bir yapı olarak belirir. Buna karşılık, biyolojik doğalcılık yaklaşımı ben-lik'i bilinçli durumlara özgü bir özellik olarak görür. "Gibi olmak" durumu, salt bilinçli haller için geçerlidir; fiziksel süreçlerin kendileri için böyle bir içsel perspektif yoktur.[666] Bu yaklaşımın amacı, fenomenal bilinci indirgemeden bilimsel dünya görüşüne yerleştirmektir.[667] Bilinç fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Dolayısıyla üçüncü şahıs açıklamaya indirgenemez. Fakat burada ortaya çıkan sorun şudur: Ben-lik, yalnızca fenomenal bilinç düzeyinde mi anlaşılmalıdır, yoksa benliğin ontolojik önceliğine mi işaret eder? Eğer "ben gibi olmak" salt bilinçli içeriklerin özelliğiyse, ben-lik fenomenal durumların bir niteliği olarak kalır. Ancak huzûrî bilgi çerçevesinde mesele tersine döner: Ben-lik, fenomenal içeriklerin mümkünlük zemini olarak anlaşılır.

İşrâkî epistemolojiye göre öz-bilgi, insan bilgisinin tüm türlerine ontolojik öncelik taşır. Benlik bilgisi, diğer bilgi biçimlerinin üzerine inşa edildiği temel mevcudiyet ilişkisidir. Bu nedenle ben-lik, fenomenal bir içerik olmanın ötesinde varoluşsal bir hazır oluş biçimidir. Husûlî bilgi, huzûrî bilginin üzerine inşa edilir.[668] Diğer bir deyişle kavramsal ve temsilî bilgi,

[664] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren* (İstanbul: Jaguar Kitap, 2015), 147.
[665] Chalmers, *The Conscious Mind*, 1-3.
[666] Searle, *Bilinç ve Dil*, 66-67.
[667] Vedat Çelebi, *John Roger Searle Bağlamında Çağdaş Zihin Felsefesi Problemleri* (Ankara: Atlas, 2023), 60.
[668] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 69.

daha önce gerçekleşmiş doğrudan bir mevcudiyet tecrübesine dayanır. Bu çerçevede bilgi, varlığın kendisini farklı yoğunluk derecelerinde açığa çıkarmasıdır. Dolayısıyla aklî kavrayış, kendinden bağımsız ve nötr bir teorik işlem olarak değil, önceden yaşanan ontolojik bir yakınlığın açılımı olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşım, bilginin salt soyut temsillere değil, varoluşsal tecrübeye ve kendine-hazır oluşa dayandığını savunan çağdaş fenomenolojik tartışmalarla da belirli ölçülerde kesişmektedir.[669] Bu yaklaşım metodolojik olarak da dikkat çekicidir. Kişisel özdeşlik gibi soyut ve tartışmalı bir meseleye doğrudan girilmez. Önce duyusal tecrübenin ve benlik bilgisinin ampirik düzeyi analiz edilir. Bu pedagojik yöntem, önce gözlemlenebilir olanı, ardından metafizik olanı ele almayı tercih eder.[670] Böylece ben-lik'in teorik analizi, yaşantının doğrudan verilmişliğinden hareketle inşa edilir.

Bu bağlamda ben-lik'in bilinçteki ifadesi iki katmanlıdır:

1. **Fenomenal katman:** "Gibi olmak" deneyimi
2. **Ontolojik katman:** Bu deneyimin bir özneye ait olması

Modern bilinç tartışmaları çoğu zaman ilk katmanda kalır. Huzûrî yaklaşım ise ikinci katmanı kurucu kabul eder. Ben-lik, deneyimin özelliği olmaktan ziyade deneyimin öznesinin mevcudiyetidir. Dolayısıyla soru artık şudur: Ben-lik, bilinçli içeriklerin içsel niteliği midir, yoksa bilinçli içeriklerin dayandığı ontolojik merkez midir? Bu ayrım, sonraki değerlendirmede belirleyici olacaktır.

Ben-lik deneyimini felsefî olarak belirleyici kılan şey, onun bir içerikten çok bir kip olmasıdır: Ben-liğin bilinçteki ifadesi, herhangi bir temsile konu olan bir nesne gibi belirmez. Bilakis temsilin koşulu olarak iş görür. Bu nedenle bilgi problemine girişte öncelik, dış dünyayı nasıl bildiğimiz sorusuna değil, kendimizi nasıl bildiğimiz sorusuna verilir. Zira dış dünyaya ilişkin her doğrulama iddiası, kendisini doğrulayan öznenin halihazırdaki mevcudiyetini zımnen varsayar.[671] Bu varsayım, ben-liğin epistemik bir sonuç değil, bilmenin zemini olduğunu gösterir. Bu zeminin temsil yoluyla kurulamayacağı, iki temel gerekçeyle ortaya konur. Birincisi, zihinde beliren her temsil "zihnin kendisi" ile özdeş değildir. Temsil, özne için daima bir "şey"dir; yani "o" kipinde kalır. Oysa ben-liğin ifadesi, "benliğin neye uygun düştüğü"nü değil, bizzat "benliğin ne olduğu"nu içerir. Burada fark, sıradan bir içerik farkı değildir; gramer farkıdır: Temsil, üçüncü şahıs kipine yatkındır; Ben-lik ise birinci şahıs kipinde doğrudan verilir. Bu yüzden zihinde beliren hiçbir temsil, ben-liği kurucu biçimde

[669] Selami Varlık, "Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Karşıtlığı", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 21 (03 Haziran 2024), 160.
[670] İbn Sina, *İşaretler ve tembihler*, ed. Muhittin Macit, çev. Ekrem Demirli - Ali Durusoy (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).
[671] İbn Sina, *İşaretler ve tembihler*, 2017.

üstlenemez. En fazla ona sonradan eklenen, onun hakkında edinilmiş bir içerik olabilir. Böylece ben-liğin bilinci, temsilin üstüne inşa edilen bir bilgi türü değil, temsilin mümkünlüğünü taşıyan asli bir mevcudiyet olarak belirir.

İkincisi, temsilin yapısal özelliği olan tümellik, benliğin yapısal özelliği olan tikellik ile bağdaşmaz. Zihindeki temsil, ne kadar bireyselleştirici unsur eklenirse eklensin, ilkece birden çok şeye yüklenebilir olma vasfını korur. Bu yüzden temsili bilgi, ontolojik olarak "genel" bir form taşır. Oysa benlik deneyimi, tam tersine, katı bireysellik (rigid singularity) taşır. Kişinin kendi gerçekliğini idraki, başkasıyla paylaşılamaz ve başkasınınkine dönüşemez. Dolayısıyla benliğin bilinçteki ifadesi, "kendime dair bir tasvir" değil, "kendimin kendime hazır oluşu"dur.[672] Bu argüman, benliği fenomenal bir içerik olmanın ötesinde bireyleşmenin bilinçteki asli formu olarak konumlandırır.

Bu noktada argüman daha da güçlendirilir: Benlik kendisi ile birlikte bedeni ve zihinsel yetileri de fiilen idrak eder. Eğer öz-idrak temsile dayansaydı, öznenin kendi bedenine ve kendi yetilerine ilişkin bilgisi de temsile dayanmak zorunda kalırdı. Ancak temsiller tümel olduğu için, buradan şu sonuç çıkar: Özne, tikel bedenine ve tikel yetilerine hiçbir zaman gerçek anlamda erişemezdi; "genel beden" ya da "genel yeti" gibi soyutlamalarla yetinirdi. Oysa öznenin kendi bedeniyle ilişkisi bu tarz bir tümellikte kurulmaz. Özne, bedenini ve yetilerini dışarıdan gözlediği bir nesne gibi değil, bizzat "kendine ait" bir varoluş alanı olarak bilir. Bu aidiyet, temsili değil huzûrîdir. Nitekim aidiyetin kendisi benliğin içeriğidir. Böylece benliğin bilinçteki ifadesi, "ben" demek değil, "benim bedenim", "benim tahayyülüm", "benim tasavvurum" gibi sahiplik kiplerini mümkün kılan ontolojik çekirdektir.

Buradan iki önemli sonuç elde edilir ve bunlar bölümün bundan sonraki yönünü belirler. İlk olarak, öz-idrak gibi, bedenin bütünüyle birlikte ona ait zihinsel yetilerin ve fiilî faaliyetlerin idraki de huzûrî bilgi kapsamında düşünülmelidir. Çünkü burada bilinen şey, bizzat özneye içkin olarak hazır bulunan bir gerçekliktir. İkinci olarak, bilginin tümelliği/tikelliği, epistemik bir ölçütler sistemi olarak devreye girer. Zihnin öznel hâllerini tartışırken hangi bilmenin temsile, hangisinin huzura dayanabileceğini belirlemek için bu ölçütler belirleyici olacaktır.[673] İnsan gerçekliği iki katmanlı bir yapı arz eder. Fiziksel beden ve fenomenal dünya. Fiziksel beden, üçüncü şahıs perspektifinde betimlenebilir; ölçülebilir, parçalanabilir ve nedensel açıklamaya konu edilebilir. Buna karşılık fenomenal dünya, organizmanın "kendisi için" açılan

[672]Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 69.
[673] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 69.

yaşantı alanıdır. Ancak burada dikkat çekici olan, fenomenal dünyanın bilincin kendisi olmadığıdır. Fenomenal alan bilinç içeriğidir, bilinç ise içerikle kurulan bir ilişkidir.[674]

Bu ayrım benliğin tartışması açısından belirleyicidir. Bilinç, salt yaşantılar toplamı değildir, yaşantıların "ben ile ilişkilenmesi"dir. İçsel algı, aktüel şimdi bulunan yaşantılara eşlik eder. Fakat bilinç, bu yaşantıların kendisi değildir. O, yaşantıları "benim yaşantılarım" kılan ilişkisel yapıdır.[675] Böylece benlik, fenomenal içeriklerin içinde bulunan bir nesne değil, içerik ile ben arasındaki bağın kipidir. Bu noktada önemli bir ontolojik kayma gerçekleşir. Eğer bilinç ben değil de ben-ile-ilişki ise, benliğin kendisi yaşantıların üzerinde yer alan bir "şey" olarak değil, onların birliğini kuran etkinlik olarak anlaşılmalıdır. "Ben" bir nesne değildir; salt etkinliktir. Kendini ortaya koyma ve kendinin farkında olma kipidir. "Ben benim" ifadesi, betimleyici değil, fiili bir yapı taşır, benlik burada bir iddia olarak kendini kurar.[676]

Ancak bu etkinlik, fenomenal içeriklerden türetilemez. Eğer benlik, yaşantıların birliği olarak anlaşılacaksa, bu birliğin kendisi yaşantıların toplamına indirgenemez. Aksi hâlde birliğin kaynağı, bir araya getirilen unsurların dışında kalamaz. Bu nedenle benlik, fenomenal dünyanın ontolojik merkezidir. Burada evrimsel ya da nörobilimsel açıklamaların sınırı belirginleşir. Bilincin evrim sahnesine eklenmesi, bilgi işleme kapasitesinin artması anlamına gelmez. Böylece organizmanın kendisine ve dış dünyaya ilişkin farkındalık kazanmasıdır. Nitekim birinci şahıs mevcudiyetine dair bu farkındalık, açıklamanın kendisinden fazla bir şey içerir. Bu mevcudiyet, üçüncü şahıs betimlemesine indirgenemeyen fazladan bir boyut olarak kalır.[677]

Bu nedenle mesele, bedenin biyolojik bir organizma olarak nasıl işlediğinden çok, bu organizmanın nasıl olup da "kendisine ait" bir yaşantı ufku hâline geldiğini açıklayabilmektir. Tam da bu noktada beden deneyimi öğretici bir örnek sunar. Beden, "benim bedenim" olarak deneyimlenen bir yapıdır. Kendi bedenini kaybetme vakaları, benliğin bedensel temsilden ibaret olmadığını gösterir. Beden deneyimi bu noktada öğretici bir örnek sunar. Beden, "benim bedenim" olarak deneyimlenen bir yapıdır. Kendi bedenini kaybetme vakaları, benliğin bedensel temsilden ibaret olmadığını gösterir. Beden bütünlüğü bozulduğunda, birey duyusal koordinasyonu ile birlikte benliğinin yerleşikliğini de yitirir. "Bedenimi kaybettiğimi hissediyorum" ifadesi, fizyolojik olmanın ötesinde fenomenal bir çöküşü anlatır. Bu durum,

---

[674] Çavuş, *Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi*, 54.

[675] Manfred Frank, "Probleme mit der inneren Wahrnehmung", *Husserl und die Philosophie des Geistes*, ed. M. Frank, N. Weidtmann (Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2010), 31-42.

[676] Tarlacı, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, 95.

[677] Tarlacı, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, 78–79.

derin duyunun benliğin somutlaşmasında kurucu rol oynadığını gösterir.[678] Dolayısıyla burada kritik ayrım korunmalıdır: Beden bilinci, benliğin kendisi değildir, benliğin fenomenal ifadesidir. Eğer benlik yalnızca bedensel duyumların toplamı olsaydı, bedensel bütünlük bozulduğunda benliğin bütünüyle ortadan kalkması gerekirdi. Oysa vakalar, benliğin bozulmadığını, kendini konumlandırma kipinin sarsıldığını gösterir. Bu da benliğin fenomenal içerikten daha derin bir mevcudiyet olduğunu düşündürür.

Sonuç olarak benliğin bilinçteki ifadesi üçlü bir yapı gösterir:

1. **Fenomenal içerik düzeyi:** Yaşantılar (ağrı, renk, haz)
2. **İlişkisel düzey:** Yaşantıların "benim" olarak ortaya çıkması
3. **Ontolojik düzey:** Benliğin kendine hazır oluşu

Birinci düzey betimlenebilir; ikinci düzey analiz edilebilir, üçüncü düzey ise temsile indirgenemez. İşrâkî çerçevede bu üçüncü düzey, huzûrî bilgi olarak adlandırılır. Benlik, bilinç içeriği değil, bilincin ontolojik merkezidir. Benlik bilinci, en temel tanımıyla, kişinin kendi zihinsel ve bedensel durumlarının farkında olabilmesidir. Algılar, düşünceler, niyetler ve hareket tasarıları, "benim" olarak deneyimlenir.[679] Ancak bu tanım, benliğin işlevsel bir tarifini verir. Dolayısıyla ontolojik statüsünü henüz açıklamaz. Çünkü zihinsel ve bedensel durumların farkında olmak ile "ben"in bu farkındalığın merkezi olması aynı şey değildir. Burada belirleyici olan, farkındalığın kime ait olduğu değil, farkındalığın nasıl bir yapıya sahip olduğudur.

Benlik yalıtılmış bir nesne değildir, evrenle kurduğu ilişkilerin odağıdır. Bu nedenle benlik, kapalı bir töz değil, yönelimsellik ve dönüşlülük içinde açılan bir merkezdir. İçe dönüşlülük, benlik bilincinin çekirdeğini oluşturur. Düşünce bir içerik üretmekle birlikte refleksif yapısı gereği kendi üzerine yönelme ve kendisini konu edinme kapasitesine sahiptir. Fakat bu geri dönüş, öznenin kendisini dışsal bir nesne gibi karşısına alması anlamına gelmez. Kendine dışsal gönderimde bulunmak, benliği nesneleştirmek olur; oysa benliğin özgül yapısı, kendine aracısız mevcudiyetinde yatar.[680] Burada klasik bir problem ortaya çıkar. Özne nasıl hem özne hem nesne olabilir? Ancak bu problem çoğu zaman yalancı bir sorundur. Çünkü özne, kendisini

---

[678] Oliver Sacks'ın aktardığı "Christina" vakasında, yirmi yedi yaşındaki bir kadın akut propriyoseptif kayıp yaşamış ve kısa süre içinde bedenini "kaybettiğini" ifade etmiştir. Hasta, "Bedenimi kaybettiğimi hissediyorum. Kollarımı bir yere bırakıyorum, sonra onları başka bir yerde buluyorum. Bedenimin kendine kör ve sağır olduğunu hissediyorum… bedenim kendine duyarsız." şeklinde yakınmalarda bulunmuştur. Başlangıçta psikiyatrik bir bozukluk olarak değerlendirilen bu durumun, aslında derin duyu (propriyosepsiyon) kaybından kaynaklandığı anlaşılmıştır. Bu vaka, beden bilincinin yalnızca görsel ya da dokunsal temsillerden ibaret olmadığını; "benim bedenim" deneyiminin, farkında olunmayan derin bir duyusal bütünlük sayesinde kurulduğunu göstermektedir. Bkz. Sultan Tarlacı, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*(İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 100.

[679] Tarlacı, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, 102.

[680] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 106.

nesneleştirerek değil, kendine hazır olarak bilir. Benlik, temsili bir çiftlenme değil, mevcudiyet kipidir. Öznenin kendini bilmesi, kendisinde bulunmasıdır. Bu nedenle kendilik bilincinin en üst noktasında yine "Ben" bulunur; fakat bu ben, nesneleşmiş bir şey değil, bir birlik ilkesidir.

Bu birliğin dereceleri bulunduğu ileri sürülmüştür. Bilincin görülebilir ve gözlemlenebilir aşamaları olduğu düşüncesi, ben-liğin sürekliliği meselesini gündeme getirir. Uyku, sıradan uyanıklık, kesintili kendinin bilincinde olma ve nihayet nesnel bilinç gibi aşamalar arasında geçişler olduğu kabul edilir.[681] Burada özellikle üçüncü aşama dikkat çekicidir. Kendinin bilincinde olma hâli süreklilik göstermez. Kesiklikli bir yapı sergiler. Bu, benliğin fenomenal düzeyde her zaman aktüel olmadığını gösterir. Nitekim bu kesiklilik, benliğin ontolojik zemininin kesikli olduğu anlamına gelmez. Bilincin transandantal olarak adlandırılan evresinde, kişi düşünce ve algı içeriklerinden arınarak kendine yönelmiş bir farkındalık hâline ulaşır.[682] Bu evrede bilinç, içerikten ziyade mevcudiyet olarak deneyimlenir. Burada "ben düşünüyorum" değil, "ben varım" kipine yaklaşılır.

Bu ayrım benlik analizini derinleştirir:

a. Fenomenal düzeyde benlik bilinci kesikli olabilir.

b. İçedönüşlü düzeyde benlik bilinci refleksif bir yapı gösterir.

c. Transandantal düzeyde benlik bilinci içeriksiz mevcudiyet olarak belirir.

İşrâkî çerçeve açısından bu son nokta belirleyicidir. Çünkü huzûrî bilgi, içeriklerden arındırılmış bir öz-mevcudiyet kipidir. Eğer benlik bilinci salt zihinsel durumların farkında olmak olsaydı, benlik husûlî bir yapıya indirgenebilirdi. Oysa içeriksiz farkındalık deneyimi, benliğin temsilden önce geldiğini düşündürür. Dolayısıyla benliğin bilinçteki ifadesi üçlü bir yapı gösterir:

a. Zihinsel ve bedensel durumların farkındalığı

b. Bu farkındalığın içe dönüşlü birliğini sağlayan özne

c. İçerikten bağımsız kendine hazır oluş

Bu üçüncü düzey, huzûrî bilgiyle örtüşür. Benlik, bilinçli mevcudiyet olarak anlaşılır. Bu çerçevede ben-lik, yaşantılar arasında beliren bir unsur olmanın ötesinde yaşantıların

[681] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 112. Ayrıca bkz. P. D. Ouspenskiĭ, *İnsanın Bilinmeyen Psikolojisi*, çev. Cüneyt Kurdoğlu (İstanbul: Ruh ve Madde, 1995).
[682] Tarlacı, *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*, 134.

mümkünlük koşulu olarak kavranır. Bu durumda benlik, zihinsel ve bedensel durumlara eşlik eden bir özellik olarak görülmez. Onların "bana ait" olarak belirlenmesini sağlayan ontolojik zemin olarak açığa çıkar. Dolayısıyla benlik, temsil edilemez, nesneleştirilemez ve bir bilinç içeriği olarak kavranamaz. O, bilinç akışını birleştiren ve ona aidiyet kazandıran ilksel mevcudiyettir. Bu düzeyde benlik, refleksif bir yapı sergiler. Böylece kendisini başka bir temsil aracılığıyla bilmez, kendi hazır oluşuyla kendine açıktır. Dolayısıyla burada söz konusu olan bilgi, bir varoluş kipidir. Benlik kendisini, kendinde hazır bulunarak bilir. Bu nedenle huzûrî bilgi, içerikten bağımsız bir öz-bilme tarzı olarak ortaya çıkar. Bilinç içeriği değişebilir, algılar, düşünceler, duygular akış hâlindedir. Nitekim bu akışın birliğini sağlayan benlik, içeriklerin toplamına indirgenemez. İçerikler ortaya çıkar ve kaybolur. Fakat onları "benim deneyimim" kılan öznel mevcudiyet süreklidir. Bu süreklilik zamansal bir devamlılıktan öte ontolojik bir hazır bulunmadır. Bu anlamda benlik, fenomenalliğin koşuludur. Bilinçli yaşantılar benliği kurmaz. Benlik onların taşıyıcısı olarak zaten mevcuttur. Huzûrî bilgi tam da bu noktada, onların temelinde yer alır.

3.2.3. "O'luk" (Otherness) Deneyiminin Bilinçteki İfadesi

O'luk deneyimi, ilk bakışta bilinçte dış dünyaya ait içeriklerin belirmesi gibi görünür. Ancak daha yakından bakıldığında, bu deneyimin yapısı son derece karmaşıktır. İki insanın konuşması örneği bu karmaşıklığı açık biçimde gösterir. Konuşan kişiler, kendi beyinlerinde nöral faaliyetler sonucu oluşmuş fenomenal dünyalarındaki temsiller aracılığıyla iletişim kurmaktadırlar.[683] Böylece bilinç, kendi içinde kurulan fenomenal modellere erişmektedir.

Bu tespit O'luk deneyimini fenomenal temsil düzeyine indirger gibi görünür. Eğer bilinç, yalnızca nöral süreçlerin oluşturduğu fenomenal dünyayla temas hâlindeyse, "öteki" de bu fenomenal dünyanın bir unsuru olur. Bu durumda O'luk, ontolojik bir karşılaşma değil, bilinç içeriğinin bir türüdür. Ancak burada belirleyici bir ayrım devreye girer. Birinci tekil kişinin kendi bilinci, ona doğrudan apaçık görünen şeydir. Bu doğrudanlık, fenomenal ya da niteliksel bilinç olarak adlandırılır.[684] Özne için bilinç, "nasıl göründüğü" ile verilir. Buna karşılık bilişsel sinirbilimin üçüncü şahıs perspektifinde bilinç, nedensel işlevler üzerinden tanımlanır, yani "neden olan, yapan olarak bilinç"tir. Böylece iki bilinç kavramı ortaya çıkar:

1. Görünen olarak bilinç (phenomenal consciousness)

[683] Tura, *Beynin Gölgeleri*, 153-154.
[684] Zekiye Kutlusoy, "Günümüzün Zihin Felsefesinin Zorlu Sorunu", *Felsefelogos* 1/60 (2016), 72.

2. Nedensel olarak bilinç (causal consciousness)

O'luk deneyimi bu iki düzlemin kesişiminde yer alır. Özne için öteki, fenomenal bir içerik olarak belirir, fakat üçüncü şahıs perspektifinde o öteki, nedensel süreçlerin taşıyıcısıdır. Burada şu soru ortaya çıkar: Öteki gerçekten var olan bir özne midir, yoksa benim fenomenal temsilimin bir unsuru mudur? Bu karşıtlık bilinç biliminin iki veri türünü gündeme getirir. Birinci şahıs verileri, öznel deneyimin doğrudan içeriğini sunar, üçüncü şahıs verileri ise davranış ve beyin süreçlerine ilişkin ölçülebilir bilgileri içerir.[685] Eğer birinci şahıs verileri üçüncü şahıs verilerine indirgenemiyorsa, O'luk deneyimi nedensel açıklamayla çözülemez. Çünkü "başkasının varlığı" bir öznel perspektifin atfedilmesidir.

Bu noktada O'luk deneyimi üç katmanda analiz edilebilir:

1. Fenomenal Katman: Öteki, benim bilinç alanımda bir görünüş olarak belirir. Bu düzeyde O'luk, temsilî bir görünüş arz eder.

2. Nedensel Katman: Öteki, davranış üreten bir organizmadır. Bu düzeyde O'luk, işlevsel olur.

3. Ontolojik Katman: Öteki, benim gibi bir benlik taşıyan özne olarak düşünülür. Bu düzeyde O'luk, karşılıklı öznel mevcudiyet ihtimalidir.

Eğer ilk iki katmanda kalırsak, O'luk bir fenomenal model ya da nedensel sistem olarak anlaşılır. Ancak üçüncü katman devreye girdiğinde, O'luk deneyimi, benliğin sınırında ortaya çıkan bir öznel çoğulluk problemi hâline gelir. Burada kritik eşik şudur: Benliğin huzûrî mevcudiyeti doğrudansa, ötekinin bilinci hiçbir zaman huzûrî olamaz, daima husûlîdir. Ben kendimi doğrudan bilirim, ötekini temsiller yoluyla bilirim. Böylece O'luk deneyimi, yapısal olarak dolaylıdır. Bu dolaylılık, başkasının zihni problemini üretir. Çünkü öteki, fenomenal dünyamda salt bir görünüş olarak vardır. Öte yandan aynı zamanda onun da benim gibi bir özne olduğu varsayılır. Bu varsayım, fenomenal temsil ile ontolojik kabullenme arasında bir sıçrama içerir. Dolayısıyla O'luk, bilinçte iki biçimde belirir: Temsil edilen nesne olarak, ve atfedilen özne olarak. Birincisi fenomenal düzeyde kalır. İkincisi ontolojik bir kabul gerektirir.

İşrâkî çerçevede bu ayrım netleşir: (a) Benlik huzûrîdir. (b) O'luk husûlîdir. Başka bir deyişle, ben kendimi varlık olarak bilirim, ötekini ise bilgi olarak bilirim. Bu yapısal asimetri, bilinç analizinin en temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. O'luk deneyiminin epistemik yapısı ise modern bilinç tartışmalarında heterofenomenoloji adı verilen yöntemle daha belirgin

[685] Bailey, *Zihin Felsefesi,* 341.

hâle gelmektedir. Bu yaklaşım, bilincin öznel bir deneyim olduğunu kabul etmekle birlikte, onu üçüncü şahıs perspektifinden incelenebilir bir olgu olarak ele alır. İçsel yaşantılar doğrudan gözlemlenemez. Dolayısıyla bilimin erişebileceği tek şey, bu yaşantıların davranış ve konuşma aracılığıyla dışa yansıyan boyutudur.[686] Bu yöntem, klasik davranışçılığın bilinci yok sayan tavrından farklıdır, aynı şekilde bilinci tamamen sinirsel süreçlere indirgeyen elemeci materyalizmden de ayrılır. Heterofenomenoloji, öznel deneyimi veri olarak kabul eder. Ne var ki bu veriyi öznenin raporları ve davranışları üzerinden, üçüncü şahıs çerçevesinde işler. Böylece bilinç, "içeriden yaşanan bir şey" olmaktan ziyade, "rapor edilen bir fenomen" hâline gelir.

Bu noktada O'luk deneyimi belirli bir epistemik forma bürünür: Başkasının bilinci, bana hiçbir zaman huzûrî olarak verilmez, betimsel olarak sunulur. Başkasının "ağrı çektiğini" ya da "kırmızıyı gördüğünü" onun ifadeleri ve davranışları üzerinden anlarım. Ötekinin benliği, benim için hiçbir zaman doğrudan mevcudiyet değildir. Her zaman yorumlanmış bir temsildir. Heterofenomenoloji[687] bu durumu metodolojik olarak meşrulaştırır. Bilincin bilimsel incelenmesi, üçüncü şahıs verilerinden hareketle fenomenolojik betimlemeye doğru ilerleyen nötr bir yol olarak tanımlanır.[688] Bu çerçevede öznel deneyim inkâr edilmez. Fakat epistemik olarak dışarıdan yapılandırılır. Böylece bilincin bilimsel açıklaması, öznel deneyimi içerirken nesnel yöntemi korur.[689] Ancak burada belirleyici soru şudur: Bu yöntem O'luk deneyiminin ontolojik statüsünü açıklar mı, yoksa yalnızca epistemik erişim biçimini mi tanımlar? İşrâkî çerçeveden bakıldığında, heterofenomenoloji salt husûlî bilgi düzeyini temsil eder. Öteki, bilinçte fenomenal temsiller ve nedensel çıkarımlar aracılığıyla belirir. Buna karşılık bu temsilin arkasında "benim gibi bir özne" bulunduğu kabulü, metodolojik değil ontolojik bir sıçramadır.

Ben kendimi huzûrî olarak bilirim, ötekini ise yalnızca temsil yoluyla bilirim. Bu nedenle O'luk yapısal olarak asimetriktir. Heterofenomenoloji bu asimetriyi kabul eder, fakat onu çözmez. O, yalnızca şunu söyler: Başkasının bilincini ancak üçüncü şahıs verileri üzerinden

---

[686] Çelebi, *John Roger Searle Bağlamında Çağdaş Zihin Felsefesi Problemleri*, 46.

[687] Daniel Dennett tarafından geliştirilen heterofenomenoloji, bireyin bilinç deneyimlerine doğrudan erişimin mümkün olmadığı varsayımından hareket eden bir araştırma yöntemidir. Bu yöntemde araştırmacı, öznel deneyimin kendisini değil, bireyin deneyimine ilişkin sözlü ifadelerini, davranışlarını ve raporlarını inceleme konusu yapar. Böylece başkasının bilinç yaşantısı doğrudan tecrübe edilen bir gerçeklik olarak değil, yorumlanması gereken bir veri alanı olarak ele alınır. Bk. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown and Company, 1991), 66-98.

[688] D. C. Dennett, *Consciousness Explained* (Boston: Little, Brown and Co, 1991), 72.

[689] Gödelek, "Zihin Felsefesi", 164-165.

inceleyebiliriz. Fakat şu soruya cevap vermez: Başkasının gerçekten bir benliğe sahip olduğunu hangi zeminde temellendiriyoruz? Bu noktada üç olasılık belirir:

1. O'luk yalnızca fenomenal modeldir.
2. O'luk nedensel organizmadır.
3. O'luk benim gibi huzûrî bir merkezdir.

Heterofenomenoloji ilk iki düzlemde kalır. Üçüncü düzlem ise bilimsel yöntemin ötesine geçer. Çünkü bir başkasının öznel mevcudiyetini kabul etmek, fenomenal temsilin ötesinde bir ontolojik kabuldür. Dolayısıyla O'luk deneyiminin bilinçteki ifadesi iki yönlüdür:

i. Epistemik olarak dolaylıdır (husûlî).

ii. Ontolojik olarak varsayımsaldır (karşı-özne kabulü).

Bu durum, bilinç analizinin en hassas noktasını oluşturur. Eğer bilinç yalnızca fenomenal temsillerden ibaretse, O'luk hiçbir zaman gerçek bir özneye ulaşamaz. Böylece bilinç huzûrî bir mevcudiyete dayanıyorsa, o zaman ötekinin de aynı türden bir mevcudiyet taşıdığı kabul edilmelidir. İşte burada işrâkî düşünce ile çağdaş zihin felsefesi arasındaki gerilim belirginleşir. Bilimsel yöntem, O'luğu betimler. Huzurî epistemoloji, O'luğun ontolojik anlamını sorgular.

O'luk deneyiminin bilimsel olarak ele alınabilirliği, bilincin ontolojik statüsü meselesine dayanır. Bu noktada önemli bir ayrım yapılır. Bu ayrım, nesnel-ontolojik değil epistemik bir boyutta geçerlidir. Bilincin ontolojik öznelliği, yani birinci şahıs deneyimi olarak var olması, onun bilimsel incelemeye konu edilmesini engellemez.[690] Bilim nesnel olmak zorundadır, fakat incelediği alan ontolojik olarak öznel olabilir. Bu ayrım, O'luk deneyimini anlamada belirleyici bir çerçeve sunar. Çünkü ötekinin bilinci, hiçbir zaman doğrudan gözlemlenemez. Buna rağmen bilim, bilinç hakkında nesnel açıklamalar geliştirebilir. Burada bilimsel nesnellik, ontolojik tarafsızlık olmaz, aksine yöntemsel tarafsızlık olarak ortaya çıkar. Ancak bu yaklaşımın sınırı şuradadır: Bilincin nedensel olarak sinir ateşlemeleri sonucu ortaya çıkması, onun sinir ateşlemelerinden ibaret olduğu anlamına gelmez.[691] Bilinç, birinci şahıs ontolojisine sahiptir, salt deneyim olarak vardır. Bu nedenle üçüncü şahıs ontolojisine sahip varlıklara indirgenemez.[692] Birinci şahıs ağrı karakterini ifade eden tam karşılık gelen bir üçüncü şahıs fizyolojik tanım yoktur, çünkü birinci şahıs özellikleri ile üçüncü şahıs özellikleri kategorik

[690] Searle, *Bilincin Gizemi*, 93.
[691] "Why I Am Not a Property Dualist", 60.
[692] "Why I Am Not a Property Dualist", 60.

olarak farklıdır.[693] Bu noktada O'luk deneyimi özel bir konuma yerleşir. Eğer bilinç birinci şahıs ontolojisine sahipse, ötekinin bilinci de aynı ontolojik yapıya sahiptir. Ancak benim için ötekinin bilinci hiçbir zaman birinci şahıs ontolojisi olarak verilmez, üçüncü şahıs perspektifinden erişilebilir.

Bu durum, O'luk deneyimini epistemik düzeyde heterofenomenolojik, ontolojik düzeyde ise birinci şahıs merkezli kılar. Ben, ötekini fenomenal temsiller ve davranışsal göstergeler aracılığıyla bilirim, ancak onun da benim gibi bir benlik taşıdığı kabulü, temsilin ötesine geçen bir ontolojik yükleme içerir. Burada kritik soru şudur: Eğer bilinç yalnızca beyin süreçlerinin nedensel ürünü ise, O'luk yalnızca başka bir nedensel sistem midir? Yoksa her bilinçli organizma, kendi içinde erişilemez bir birinci şahıs merkez mi taşır? Deneyimlere beyinlerin neden olduğu kabul edilse bile, deneyimin ontolojik kipinin beyinle özdeş olmadığı vurgulanır.[694] Bu vurgu, O'luk deneyiminin indirgenemezliğini güçlendirir. Çünkü ötekinin bilinci, benim fenomenal alanımda bir temsil olarak görünse de, onun varlığı salt temsilden ibaret değildir. Bu noktada işrâkî çerçeve ile söz konusu yaklaşım arasında ince fakat belirleyici bir fark ortaya çıkar:

i. Heterofenomenolojik yaklaşımda bilinç ontolojik olarak öznel kabul edilir,

ii. İşrâkî yaklaşımda ise öznel mevcudiyet epistemik değil ontolojik öncelik taşır.

Başka bir ifadeyle; Searle bilinçte ontolojik öznelliği kabul eder, fakat ontolojik önceliği fizikselliğe verir. Bilinç nedensel olarak beyin tarafından üretilir. İşrâkî yaklaşımda ise özne mevcudiyeti, temsil ve nedensellikten önce gelir. Böylece iki yaklaşım arasındaki temel ayrım belirginleşir: İlki, bilinci fiziksel süreçlerin içkin bir sonucu olarak açıklayan natüralist bir çerçeveye dayanırken, ikincisi, bilinci varlığın dereceli yapısı içinde temellendiren metafizikçi bir perspektif geliştirir. Dolayısıyla O'luk deneyiminin bilinçteki ifadesi, iki farklı okuma üretir:

1. **Biyolojik-doğalcı okuma:** O'luk, başka bir biyolojik sistemin ürettiği öznel deneyimdir.
2. **Huzurî-ontolojik okuma:** O'luk, benim gibi ontolojik olarak kendine hazır bir merkezin dolaylı idrakidir.

[693] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 117.
[694] Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 13.

Bu ayrım, O'luk'un statüsünü kökten değiştirir. Zira mesele epistemik bir erişim probleminden ontolojik bir çoğulluk meselesine kaymaktadır. Biyolojik-doğalcı okumada öteki, benimki gibi beyin süreçleri tarafından üretilen öznel deneyimlere sahip başka bir organizmadır. Dolayısıyla sorun, bu öznel alanın üçüncü şahıs verilerinden hareketle nasıl temellendirileceği sorusudur. O'luk burada davranış, dil ve nörolojik göstergeler üzerinden çıkarımsal olarak kurulan bir bilinç hipotezidir. Buna karşılık huzûrî-ontolojik okumada öteki, benim gibi ontolojik olarak kendine hazır bir merkezdir. Bu durumda problem, başkasının zihnine erişim değil, kendine hazır birden fazla öznenin varlık düzeninde nasıl birlikte konumlandığıdır. Öteki artık epistemik kapalılığın nesnesi olarak görülmez. Ontolojik eş-merkezliliğin ifadesi olur. Böylece O'luk deneyimi, "başkasının zihni" sorusunu aşarak benliğin ontolojik statüsünü de yeniden belirler. Çünkü eğer benlik huzûrî mevcudiyet olarak temelleniyorsa, öteki de aynı statüye sahip bağımsız bir mevcudiyet olarak düşünülmelidir. Bu durumda çoğulluk, temsillerin değil, varlık kiplerinin çoğulluğudur.

3.3. SÜHREVERDÎ VE JOHN SEARLE'DE ORTAK BİR ZİHİN METAFİZİĞİ İMKÂNI ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR İNCELEME

Sühreverdî'nin tikel ve tümel bilgi arasında yaptığı ayrım, ilk bakışta klasik mantık geleneğinde yer alan niceleyici temelli ayrımın bir varyasyonu gibi görünse de, dikkatli incelendiğinde onun hedefinin mantıksal sınıflandırma yapmak olmadığı anlaşılır.[695] Klasik mantıkta "tikel", belirli bir niceleyici altında formüle edilen önermeyi; "tümel" ise kapsamı bakımından genelliği ifade eder. Oysa Sühreverdî'nin ayrımı, önermelerin dilsel yapısına değil, bilginin ontolojik yapısına ilişkindir. Onun asıl katkısı, tümellik ve tikelliği temsilin mantıksal işleyişi üzerinden değil, bilginin elde ediliş tarzı üzerinden temellendirmesidir.[696] Huzûrî bilgi kuramı çerçevesinde bakıldığında, bir bilginin "tümel" oluşu, onun birden fazla bireysel nesneye uygulanmasının mantıksal olarak imkânsız olmaması; "tikel" oluşu ise birden fazla bireye uygulanmasının mantıksal bir çelişki doğurması anlamına gelir. Bu ölçüt, bilginin varlık kipine dair bir teşhistir.

Burada belirleyici olan nokta şudur: Aklî temsil, doğası gereği kavramsaldır, kavram ise yapısal olarak genelliğe açıktır. Bir temsil ne kadar belirlenirse belirlensin, ne kadar çok nitelikle sınırlandırılırsa sınırlandırılsın, bu niteliklerin tümünü taşıyan bir başka bireyin mantıksal olarak imkânsız olduğunu göstermek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, kavramsal belirlenim derecesi arttıkça bilgi daha "özelleşmiş" görünse de, bu süreç ontolojik

[695] Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, ilgili pasaj, s. 486.
[696] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 486.

tikelleşmeye yol açmaz. Çünkü belirlenim, yalnızca tümelin kapsamını daraltır, ne var ki onu tekil bir varoluşa mantıksal olarak kapatmaz. Bu nedenle belirlenim tikelleştirme değildir. Niteleme de bireyselleştirme değildir. Sühreverdî'nin düşüncesi tam bu noktada ortaya çıkar: Eğer temsil yoluyla elde edilen her bilgi, yapısal olarak birden çoğa uygulanabilme imkânını muhafaza ediyorsa, temsil temelli bilgi asla gerçek anlamda tikel olamaz.[697] Böylece tikellik, mantıksal formun değil, ontolojik temasın bir özelliği hâline gelir. Bu nokta, temsilin sınırlarını gösterdiği kadar, huzûrî bilginin zorunluluğunu da ortaya koyar. Çünkü gerçekten tek bir varlığa ait olan ve başka hiçbir şeye uygulanması mantıksal olarak mümkün olmayan bilgi türü, ancak temsil-dışı bir bilme tarzıyla, yani doğrudan hazır bulunuşla temellendirilebilir.[698]

O hâlde, kendi bedenimize veya öznel varoluşumuza dair sahip olduğumuz ve başkasına uygulanması mantıksal olarak imkânsız olan bilgi türü, temsilci çerçeve içinde açıklanamaz.[699] Kendi ağrımı bilmem, yalnızca belirli niteliklerin bir araya getirilmiş kavramsal tasviri değildir, o, doğrudan bana ait olan ve başka hiçbir özneye yüklenemeyecek bir yaşantı kipidir. Bu tür bir bilgi, salt epistemik bir özelleşmeden öte ontolojik bir tikelliktir. Eğer tikellik, bir bilginin birden fazla bireye uygulanmasının mantıksal olarak imkânsız olması anlamına geliyorsa, bu durumda öznel deneyim alanı temsil temelli tümel bilginin kapsamının dışına düşer. Sühreverdî'nin çözümü burada belirginleşir: Tikelliğin zemini, temsil değil huzûrdur. Huzûrî bilgi, bilen ile bilinen arasında kavramsal bir aracıya ihtiyaç duymayan doğrudan bir varlık ilişkisini ifade eder. Bedenime ya da kendi benliğime dair bilgim, bir tasvirin zihinde üretilmesi değil, doğrudan hazır bulunuş hâlidir. Bu nedenle tikellik, mantıksal bir niceleme kategorisi olmasının yanında ontolojik bir temas biçimi olarak anlaşılmalıdır. Böylece huzûr, fenomenal bilincin ontolojik temeli hâline gelir.

Çağdaş zihin felsefesine geçildiğinde, Joseph Levine'in "açıklama boşluğu" problemi olarak formüle ettiği güçlüğün, Sühreverdî'nin temsil eleştirisiyle yapısal bir paralellik taşıdığı görülür.[700] Levine'in işaret ettiği boşluk, zihinsel durumların fiziksel durumlarla özdeş olduğunu ileri süren indirgemeci teorilerin karşılaştığı kavramsal yetersizliğe ilişkindir. Nitel zihin durumları ile fiziksel durumlar arasında kurulan özdeşlik iddiası, fenomenal karakterin açıklanamaması nedeniyle bir açıklama kopukluğu üretir.[701] Fiziksel betimleme ne kadar

[697] Sühreverdî'nin belirlenim–tikelleşme ayrımı için bkz. *Hikmetü'l-İşrâk*, 486.
[698] Suhrawardi, *al-Mashāri' wa'l-Muṭāraḥāt*, 485.
[699] Sühreverdî'nin temsilin tümelliği ve tikelliğin ölçütüne dair açıklamaları için bkz. *Hikmetü'l-İşrâk*, 486.
[700] Joseph Levine, "Materialism And Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly* 64/4 (Ekim 1983), 90.
[701] Chalmers, "Zihin ve Bilinç Hakkında", 357.

ayrıntılı olursa olsun, "bir şey gibi olma" (what-it-is-like) boyutuna geçişi zorunlu kılmaz. Bu nedenle sorun salt epistemik değil, kavramsal ve ontolojik bir mesafe problemidir. Bu problem tarihsel olarak Locke'un birincil-ikincil nitelik ayrımına kadar geri götürülebilir.[702] Locke'a göre uzam, şekil, hareket gibi birincil nitelikler nesnelerin kendilerinde bulunan ve zihindeki tasarımları nesneye benzer olan özelliklerdir. Buna karşılık renk, tat ve koku gibi ikincil nitelikler nesnelerde bulunan güçlerin zihinde ürettiği duyumlardır. Böylece fiziksel yapı ile öznel deneyim arasında ontolojik bir asimetri ortaya çıkar. Leibniz'in ünlü "değirmen" (mill) analojisi, Levine'in "açıklama boşluğu" olarak kavramsallaştırdığı problemin tarihsel öncüllerinden biri olarak okunabilir. Nitekim Levine'in de işaret ettiği üzere, Leibniz 1840 tarihli metninde, büyütülmüş bir beynin içine girip onun mekanik işleyişini gözlemleyebildiğimizi varsaydığımızda, orada "mavi"nin ya da "ağrı"nın deneyimini görüp göremeyeceğimizi sorar. Bu düşünce deneyinin amacı, beynin içindeki fiziksel etkileşimlerin tasvirinin, söz konusu süreçlerin nasıl olup da öznel deneyime dönüştüğünü görünür kılmadığını göstermektir. Fiziksel süreçlerin betimlenmesi, fenomenal içeriğin kendisini açıklamaya yetmez, mekanik düzenekler arasında dolaşmak, bilinçli yaşantının nitel karakterini (qualia) açığa çıkarmaz.[703] Nitekim Levine'in de işaret ettiği üzere, Leibniz'in meşhur düşünce deneyi çağdaş bilinç tartışmalarında hâlâ güçlü bir referans noktasıdır. Leibniz, düşünce ve algı üretebildiği varsayılan bir makinenin, tıpkı bir değirmen gibi içine girilebilecek ölçüde büyütüldüğünü tasavvur eder. Ancak bu yapının içinde dolaşıldığında karşılaşılan şey yalnızca birbirini etkileyen mekanik parçalar olacaktır. Algının ya da düşüncenin kendisi görünür hâle gelmeyecektir. Alvin Plantinga da bu düşünce deneyini yeniden yorumlayarak, beynin bütün fiziksel işleyişini incelemenin düşüncenin kendisini açıklamaya yetmeyeceğini savunur. Buna göre sinirsel süreçler gözlemlense bile, "düşünmenin" veya "hissetmenin" nasıl ortaya çıktığı aynı açıklama düzeyinde kavranamaz.[704] Bu problem çağdaş nörobilim açısından düşünüldüğünde daha görünür hâle gelir. Beynin belirli bölgelerinin görme, hafıza, karar verme ya da dil işleme gibi işlevlerle ilişkili olduğunu göstermek mümkündür; ancak oksipital korteksin görsel işlemleme yaptığı bilgisinden "mavi"nin nasıl deneyimlendiği, temporal bölgelerin bellekle ilişkili olduğunun bilinmesinden geçmişin nasıl "hatırlandığı" ya da ağrı merkezlerinin etkinliğinden acının neden öznel bir hissediş taşıdığı doğrudan çıkarılamaz. Dolayısıyla fiziksel süreçlerin tasviri ile fenomenal yaşantının kendisi arasında kapatılamayan

[702] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 109-111.
[703] Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", 44.
[704] Aykut Alper Yılmaz, *Düşünüyorum! Öyleyse Bir Ruhum Var* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2025), 60-61.

bir açıklama mesafesi kalmaktadır. Leibniz'in değirmen metaforunun çağdaş versiyonu tam da budur: Beynin içine ne kadar ayrıntılı biçimde girilirse girilsin, karşılaşılan şey nöral iletimler, biyokimyasal süreçler ve işlevsel organizasyondur; fakat birinci şahıs deneyiminin nitel karakteri bu mekanik tasvirin ötesinde kalmaya devam eder.

Bu tarihsel arka plan, çağdaş literatürde yönelimsel (intentional) ve nitel (qualitative) zihin durumları ayrımıyla yeniden formüle edilmiştir.[705] Nitekim inançlar, arzular ve beklentiler gibi yönelimsel durumlar bir nesneye ya da önermeye yönelmiş olma özelliği taşırken, ağrı, haz ya da renk deneyimi gibi nitel durumlar, öznel duyumsal karakterleriyle ayırt edilir. Bu ayrım, bilincin temsilci içerik ile fenomenal karakter arasında iki farklı açıklama düzeyine sahip olduğunu gösterir. Açıklama boşluğu tam da burada belirir. Yönelimsel içerik fiziksel süreçlerle ilişkilendirilebilir görünürken, nitel karakter indirgenmeye direnç gösterir. Bu nedenle Levine'in tespit ettiği güçlük, temsil temelli tüm bilgi kuramlarının karşılaştığı yapısal bir sınırı açığa çıkarır.

Natüralist indirgemecilik, bilinci bütünüyle fiziksel süreçlerin bir ürünü olarak ele alırken, çoğu zaman örtük biçimde temsilci bir açıklama modeline dayanır. Bu modele göre zihinsel durumlar, nihai olarak, beyindeki belirli durumların ya da süreçlerin temsilî karşılıklarıdır, bilinçli deneyim ise bu fiziksel düzeneklerin işlevsel bir çıktısıdır.[706] Ne var ki bu yaklaşım, fenomenal karakterin, deneyimin öznel "nasıl"lığının, fiziksel betimlemeye indirgenememesi nedeniyle yapısal bir güçlükle karşılaşır. Chalmers'ın "zor problem" olarak adlandırdığı mesele, tam da bu noktada ortaya çıkar: Fiziksel sistemlerin işlevsel organizasyonu ne kadar ayrıntılı biçimde açıklanırsa açıklansın, bu açıklama öznel deneyimin neden ve nasıl ortaya çıktığını zorunlu kılmaz.[707] Fiziksel bilgi ile fenomenal deneyim arasındaki mesafe, düzlemlerinin farklılığına işaret eden daha derin bir ontolojik sorundur.

Nöral bağıntıların keşfi birçok zihin felsefecisine göre bilinç araştırmalarında önemli bir aşamayı temsil eder.[708] Ancak korelasyon, özdeşlik değildir. Bir deneyim ile belirli bir beyin durumu arasında düzenli eşleşmeler bulunması, deneyimin o beyin durumuyla ontolojik olarak aynı şey olduğu sonucunu zorunlu kılmaz. Korelasyon, iki olgu arasında sistematik bir birlikte-bulunuşu gösterir. Fakat bu birlikte-bulunuşun metafizik statüsünü belirlemez. Fenomenal

[705] Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", 49.
[706] Natüralist indirgemeciliğin temsilci yönelimi için genel çerçeve bkz. Daniel C. Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar (İstanbul: Alfa Yayınları, 2025).
[707] Chalmers, "Zihin ve Bilinç Hakkında", 357.
[708] Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, 25-33.

bilinç üçüncü şahıs perspektifine mantıksal olarak indirgenemezse, nöral betimleme ile yaşantının içkin yapısı arasındaki geçiş, salt bilimsel açıklama çerçevesinde çözülemez, burada ampirik veriyi aşan bir ontolojik ilkeye ihtiyaç vardır.

Searle, birinci şahıs perspektifini kuramsal çerçevenin dışına itmenin bilincin doğasını kavramayı imkânsızlaştıracağını savunur. Bu düşünürlere göre yönelimselliğin yapılarının dikkatli ve fenomenolojik bakımdan titiz bir tasviri, bilincin felsefî araştırmasının vazgeçilmez bir unsurudur.[709] Bilinci salt üçüncü şahıs betimlemeleriyle ele almak, onun öznel görünüm kipini sistematik olarak dışarıda bırakmak anlamına gelir. Bu doğrultuda natüralizmin "bilimin dışında gerçeklik yoktur" iddiası yeniden düşünülmelidir. İlk bakışta bu ifade metodolojik bir öncelik beyanı gibi görünür. Ancak birinci şahıs deneyimin bilincin kurucu boyutu olduğu kabul edildiğinde, gerçekliği üçüncü şahıs bilimsel tasvirlerle sınırlamak nötr bir yöntem tercihi olmaktan çıkar ve ontolojik bir sınır belirleme işlemine dönüşür. "Bilim dışında gerçeklik yoktur" önermesi herhangi bir deneysel araştırmanın vardığı bir sonuç değildir. Bilimin kapsamına ilişkin önsel bir kabulü dile getirir. Hiçbir ampirik yöntem kendi ilkeleri doğrultusunda gerçekliğin bütünüyle bilimsel betimlemeye indirgenebilir olduğunu gösteremez. Bu nedenle natüralizm, metafiziği dışladığını iddia ederken, bilimin ontolojik yetki alanını mutlaklaştıran örtük bir metafizik varsayımı benimsemektedir.[710]

Metafiziğin bütünüyle tasfiye edilemeyeceği gerçeği, gerek klasik İslâm düşüncesinin kurucu metinlerinde gerekse çağdaş bilinç tartışmalarında belirgin biçimde görünür hâle gelmektedir. Sühreverdî'nin Aristotelesçi geleneği yorumlarken belirttiği üzere, doğaya ilişkin araştırma ile ilk felsefe arasında pedagojik bir öncelik ilişkisi vardır. Fakat bu durum, metafiziğin gereksiz olduğu anlamına gelmez.[711] Aksine, doğa araştırmasının kendisi, daha genel ontolojik ilkeler zemininde anlam kazanır. Benzer biçimde çağdaş metafizik literatürü de, bilimsel teorilerin varsaydığı ontolojik kategorileri çözümlemeden gerçekliğin bütününe dair bir tablo çizmenin mümkün olmadığını vurgular. Christof Rapp'ın ifadesiyle metafizik teoriler, farklı entite türlerini ayırt ederek ve gerçekliği bu kategoriler üzerinden yapılandırarak, varlığın en genel yapısına dair iddialarda bulunur.[712] Bu perspektiften bakıldığında metafizik, bilimsel

[709] Murat Keskin, "Fenomenal bilincin yönekimselliği sorunu ve günümüzdeki durumu", *Felsefelogos* 1 (2016), 119.
[710] Karl W. Giberson - Mariano Artigas, *Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 40.
[711] Ḥā'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, 92. Ayrıca bkz. Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, ilgili yer, 149.
[712] Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, 117.

açıklamanın karşısında konumlanan bir alan olmaktan çok, bilimin neyi ve hangi sınırlar içinde açıklayabileceğini belirleyen ontolojik çerçeveyi kurar.

Ryle'ın "tüm sorunlar fiziksel değildir" yönündeki uyarısı, bilinç tartışmasının sınırlarını tayin etme bakımından hâlâ dikkate değerdir.[713] Fizik, uzay ve zaman içinde gerçekleşen süreçleri, nedensel ilişkiler ağı içinde açıklama gücüne sahiptir, ancak normatif geçerlilik, mantıksal zorunluluk ya da fenomenal yaşantının öznel niteliği bu açıklama tarzının doğrudan konusu değildir. Bu alanların fiziksel betimlemeye bütünüyle tercüme edilebileceğini varsaymak, açıklama kategorilerini karıştırma riskini taşır. Eğer bilinç problemi yalnızca sinirsel düzeneklerin işleyişine indirgenebilseydi, deneyimin birinci şahıs karakteri de aynı çerçevede tükenmiş olurdu. Oysa nörofizyolojik tasvir ile yaşantının nasıl olduğu arasındaki mesafe, kavramsal bir boşluk olarak varlığını sürdürmektedir. Bu durum, açıklama düzeylerinin yapısal farklılığından doğduğunu düşündürür. Bu nedenle mesele, metafiziği tasfiye etmenin ötesinde, onun rolünü yeniden konumlandırmaktır. Kanaatlerim doğrultusunda metafizik burada bilime alternatif bir bilgi üretme girişimi olarak değil, bilimin hangi varlık anlatımına yaslandığını açığa çıkaran eleştirel bir düşünme pratiği olarak belirir. Bilinç tartışması, bilimin bulgularını reddetmeksizin, onların ontolojik ön kabullerini sorgulama cesareti gösterdiği ölçüde derinleşebilir.

Searle'ün yaklaşımı burada kritik bir konum işgal eder. Searle'e göre bilinç, ontolojik olarak öznel bir fenomendir, yani birinci şahıs perspektifinden var olur ve varlığı öznel deneyim kipine bağlıdır.[714] Bununla birlikte bu öznel ontoloji, bilinçli durumların doğaüstü ya da fiziksel dünyadan kopuk olduğu anlamına gelmez. Searle, bilincin biyolojik organizmanın belirli nörofizyolojik süreçleri tarafından üretildiğini savunur.[715] Bu çerçevede bilinç doğanın içinde yer alır, ne var ki fiziksel betimlemeye indirgenebilen bir olgu değildir. Bu ikili konum, söz konusu yaklaşımı klasik töz düalizminden ayırır. Zihin ve beden iki ayrı töz olarak tasarlanmaz. Buna karşılık zihinsel durumlar fiziksel açıklamanın içinde tüketilemez.

Searle'ün temel iddiası şudur: Ontolojik öznelik ile epistemik nesnellik birbirine karıştırılmamalıdır.[716] Bilinçli deneyimler ontolojik olarak öznel olabilir. Ancak onlar hakkında yapılan bilimsel araştırmalar epistemik olarak nesnel olabilir. Bu ayrım, birinci şahıs perspektifini korurken bilimi dışlamayan bir çerçeve sunar. Böylece bilinç, ne metafiziksel bir

[713] Ryle, *Zihin kavramı*, 160.
[714] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 20.
[715] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 24.
[716] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 14-18.

"öte" alanına itilmekte ne de işlevsel betimlemeye indirgenmektedir. Searle'ün biyolojik doğalcılığı, bilinçli durumların nedensel olarak beyin süreçleri tarafından üretildiğini kabul eder; fakat bu üretim ilişkisi ontolojik özdeşlik anlamına gelmez. Bilinç, tıpkı sindirim ya da fotosentez gibi doğada ortaya çıkan bir özelliktir, ancak diğer biyolojik süreçlerden farklı olarak öznel bir varoluş kipine sahiptir. Bu yaklaşım, Dennett'in heterofenomenolojisiyle karşılaştırıldığında daha belirgin hâle gelir. Dennett, birinci şahıs raporlarını bilimsel inceleme nesnesi hâline getirirken, öznel deneyimi ontolojik olarak ayrıcalıklı bir statüye yerleştirmeyi reddeder.[717] Heterofenomenoloji, bilinçli deneyimi üçüncü şahıs perspektifinden, betimsel bir veri kümesi olarak ele alır ve fenomenal içeriği kuramsal bir yapı içinde yeniden inşa etmeyi önerir. Oysa Searle, fenomenal bilincin inkâr edilemeyecek bir ontolojik gerçeklik taşıdığını savunur. Bu nedenle onun yaklaşımı, indirgemeci fizikselcilik ile fenomenal bilinci askıya alan yorumlar arasında bir ara konum oluşturur.

Searle'ün modeli, Sühreverdî'nin huzûr teorisiyle beklenmedik bir kesişim noktası sunar. Her iki düşünürde de bilinç, temsil yoluyla tüketilemeyen ve üçüncü şahıs betimlemesine indirgenemeyen bir özelliğe sahiptir. Farklı metafizik çerçeveler içinde geliştirilmiş olmalarına rağmen, her iki yaklaşım da bilinçli deneyimin birinci şahıs kipini ontolojik düzlemde ciddiye alır. Sühreverdî ile Searle'ün kesişimi, "bilinci indirgenemez saymaları" gibi genel bir ortaklıkla sınırlı değildir, daha derinde, ikisinin de bilinci açıklarken iki farklı indirgeme biçimine karşı aynı anda direnç geliştirdiği görülür: (i) bilinci, üçüncü şahıs betimlemesine ontolojik olarak özdeş kılan indirgeme ve (ii) bilinci, doğa düzeninden koparıp tözleşmiş bir "öte alan" hâline getiren ayrıştırma. Sühreverdî, temsilin yapısal tümelliğini teşhir ederek birinci indirgemeye, Searle ise ontolojik öznelik ile biyolojik nedensellik arasındaki ayrımı koruyarak ikinci indirgemeye karşı durur. Bu yüzden aralarındaki ilişki, "iki farklı gelenek aynı şeyi söylüyor" türü kolaycı bir paralellik değil, bilincin metafizik statüsü hakkında aynı problemi iki ayrı eksende çözen yorumlayıcı stratejiler olarak okunabilir.[718]

Sühreverdî'nin katkısı, ontolojik bir sınırlılık olarak ortaya koymasında yoğunlaşır. Temsil, ne kadar ayrıntılandırılırsa ayrıntılansın, genelliğe açık olduğu için tikelliği üretemez, tikellik ancak huzûr ile, yani bilenin bilinene "aracı içerik" olmaksızın hazır oluşuyla

[717] S. Atakan Altınörs, "Bilinç Problemi ve Dennett'in Çözüm Önerisi", *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*, ed. Hasan Çağatay (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2020), 35.
[718] Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 1-26.

mümkündür.[719] Çağdaş terimlerle ifade edildiğinde, bilincin fenomenal karakteri açıklamada geriye kalan bir artıklık olarak değil, temsilci kuramın kavramsal sınırlarını açığa çıkaran özgül bir varlık kipi olarak anlaşılmalıdır. Bu çerçevede huzûr, tikelliğin ontolojik zeminini kuran kurucu bir ilke olarak belirir. Bilinçli yaşantı da nesneye yönelen bir betimleme ilişkisi şeklinde kavranmaktan çok, kendini kendinde açan bir mevcudiyet tarzı olarak düşünülmelidir.

Searle'ün katkısı ise bu ontolojik tikelliği doğadan koparmadan temellendirme girişimidir. O, bilincin ontolojik olarak öznel olduğunu söyleyerek fenomenal karakteri korur, ama aynı anda bilincin biyolojik süreçler tarafından üretildiğini savunarak "doğa-dışı töz"e dönüşmesini engeller.[720] Burada kilit ayrım, Searle'ün ısrarla kurduğu iki düzlemdir: Ontolojik öznellik (bilincin varlık kipine dair) ile epistemik nesnellik (bilimsel araştırmanın yöntemi ve doğruluk ölçütleri). Bu ayrım, "bilinç öznel olduğu için bilimin konusu olamaz" sonucunu bloke eder. Böylece Searle, bilinci bilimsel araştırmaya kapatan düalizme de, bilinci üçüncü şahıs terimlerine çevirip eritmeye çalışan indirgemeciliğe karşı da aynı anda pozisyon alır.

Bu iki yaklaşımı birlikte düşündüğümüzde, ortaya çıkan derin yapı şu şekilde formüle edilebilir: Bilinç, (1) temsilci içeriklerin üzerine eklenmiş bir "nitelik" değil, (2) kendine-hazır oluş kipinde ontolojik bir birincillik taşır. Ancak (3) bu birincillik onu doğa düzeninden koparmaz, çünkü bilinç doğal süreçlerin ürettiği bir özelliktir. Bu üçlü yapı, açıklama boşluğunun iki farklı yüzünü aynı anda görünür kılar. Levine-Chalmers hattında boşluk, fiziksel betimlemeden fenomenal karaktere geçişte belirir; Sühreverdî açısından ise boşluk, temsilin tümel yapısından tikelliğe geçişte belirir. İki boşluk aynı mantıksal tiptedir: Üçüncü şahıs dili, birinci şahıs kipini mantıksal olarak zorunlu kılmaz. Bu yüzden "korelasyon bulduk" demek, "özdeşliği gösterdik" demek değildir. Korelasyonun metafizik statüsünü belirlemek, kaçınılmaz biçimde metafizik bir iş yapmayı gerektirir.[721] Modern düşünce çoğu zaman olgusal tecrübeyi nihai açıklama düzeyi hâline getirirken, İslam düşüncesi özellikle aklın ve ontolojik dereceliliğin açtığı daha geniş bir metafizik ufku korur. Bu nedenle bilinç ile beyin süreçleri arasındaki ilişki, salt deneysel eşzamanlılık üzerinden değil, farklı varlık mertebeleri arasındaki ontolojik irtibat üzerinden düşünülmelidir.[722] Bu noktada ortak bir metafizik çerçeve, iki risk arasında dengelenmek zorundadır. Birinci risk, Sühreverdî'nin huzûr ilkesini, bilimsel açıklamayı askıya alan bir "tamamen içsel alan"a dönüştürmektir. Bu durumda bilinç, doğa

[719] Sühreverdī, *İşrak felsefesi*, 486.
[720] Searle, *Zihin, Dil, Toplum*, 2006, 90.
[721] Levine, "MATERIALISM AND QUALIA"; Chalmers, "Zihin ve Bilinç Hakkında", 357.
[722] Varlık, "Heidegger ve İslam Düşüncesi", 160-163.

düzeniyle ilişki kuramayan, metodolojik olarak dokunulmaz bir bölgeye çekilir. Bu da modern dönemde metafiziğin safsata olarak düşünülmesine yol açan gerilimi yeniden üretir. İkinci risk ise Searle'ün biyolojik nedenselliğini, bilinci nihayetinde üçüncü şahıs ontolojisine indirgenecek bir şey gibi okumaktır. Oysa Searle'ün vurgusu tam tersinedir: Bilinç, biyolojik olarak üretilir ama ontolojik olarak öznel kalır. Bu iki riski aşmak için, bilinç hakkında önerilecek metafizik çerçevenin aynı anda şunu yapması gerekir: (i) huzûru ontolojik bir ilke olarak ciddiye almak, (ii) nedensel-doğal üretimi kabul etmek, (iii) temsilci açıklamanın sınırını kategori hatası olmaktan çıkarıp yapısal bir sınıra dönüştürmek.

Böylece Sühreverdî ile Searle'ün birlikte düşünülmesi, "bilinci koruyan ama onu doğadan koparmayan" bir metafizik modelin imkânını açar: Bilinç, kendine-hazır oluş kipinde tikeldir; bu tikellik temsil ile üretilemez, fakat bu tikellik biyolojik süreçlerle nedensel olarak bağdaştırılabilir. Bu çerçevede metafizik, belirsizlik üreten keyfî bir alan değil, tam tersine, bilincin açıklama rejimindeki kategori ayrımlarını (tikel/tümel, birinci/üçüncü şahıs, korelasyon/özdeşlik) disipline eden bir üst-düzey kurucu çalışma hâline gelir. Bu, klasik "iki töz" düalizminin değil, birinci şahıs ontolojisini doğa içi nedensellikle birlikte taşıyan indirgemeci olmayan bir doğalcılığın metafizik programıdır.[723]

Sühreverdî ile Searle'ü birlikte düşünmek, bilinç sorununa kolay bir uzlaşma zemini sağlamaktan ziyade, bilinç ile doğa arasındaki ilişkinin yeniden kavramsallaştırılmasını gerektiren bir ontolojik perspektif açar. Bu perspektifte bilinç ile fiziksel süreçler arasındaki bağ, üretim ya da türev mantığıyla açıklanmaz. İlişki, derecelilik ilkesi üzerinden temellendirilir. Sühreverdî'de varlık yekpare bir bütün olarak tasarlanmaz. Her varlık mertebesi kendine-hazır oluş bakımından farklı bir yoğunluk sergiler. Mücerred nurlar daha yüksek bilinç ve huzûr derecelerini temsil ederken, arız nurlar maddî varoluşa bağlı daha düşük tezahür katmanlarını ifade eder. Bu nedenle tikellik, varlığın belirli bir derecede dolaysız biçimde açığa çıkışı olarak anlaşılır. Searle de benzer biçimde bilinci tek biçimli ve sabit bir yapı olarak görmez. Bilinçli durumların açıklık, yoğunluk ve bütünlük açısından farklı derecelerde ortaya çıktığını vurgular, uyanıklık, dikkat ve arka plan farkındalığı arasında süreklilik gösteren geçişlerin bulunduğunu kabul eder. Bu yaklaşım, bilinci katı bir ikili karşıtlık içinde konumlandırmak yerine süreklilik ve kademelilik içinde düşünmeye imkân tanır. Böylece bilinç, içerik taşıyan bir temsil mekanizmasından çok, varlığın kendine yönelmişliğinin belirli yoğunluklarda gerçekleşmesi şeklinde kavranabilir. Sühreverdî'nin ortaya koyduğu huzûr da

[723] Rapp, *Çağdaş Metafiziğe Giriş*, 100, 117.

bu bağlamda epistemik bir ayrıcalık olmanın ötesinde, ontolojik yoğunluğun özgül bir mertebesi olarak anlam kazanır.

Searle'ün biyolojik doğalcılığı, bilinçli deneyimi doğanın dışına taşırmadan onun ontolojik özgüllüğünü koruma çabası olarak okunabilir. Bu yaklaşımda bilinç, doğaüstü bir töz ya da bağımsız bir alan şeklinde konumlandırılmaz. Biyolojik örgütlenmenin belirli bir düzeyinde ortaya çıkan bir gerçeklik olarak anlaşılır. Ancak burada sıkça başvurulan "üretim" metaforu dikkatle ele alınmalıdır. Beynin bilinci imal ettiği fikri, sanki iki ayrı varlık alanı arasında nedensel bir yapım ilişkisi varmış izlenimi doğurur. Oysa bilinç, belirli bir karmaşıklık ve örgütlenme düzeyine ulaşan biyolojik sistemlerde ortaya çıkan kendine özgü bir olgudur. Nöral süreçler ile bilinç arasındaki ilişki, basit bir neden sonuç şemasından çok, eşik ve ortaya çıkış ilişkisi olarak düşünülmelidir. Bu modelin panpsişizmle özdeşleştirilmesi de isabetli değildir. Panpsişizm, bilinç ya da proto bilinç özelliklerini varlığın tüm düzeylerine dağıtma eğilimi taşır. Burada savunulan Sühreverdî eksenli görüş ise bilinçliliğin evrenselliğini ileri sürmez, varlığın dereceli yapısını esas alır. Her varlık mertebesi belirli bir yoğunluk ve açıklık derecesine sahiptir. Bilinç, bu derecelilik yapısının belli bir eşiğinde ortaya çıkan özgül bir kip olarak belirir. Taşın ya da atomun bilinçli olduğu iddia edilmez. Buna karşılık onların varlık kipleri ile bilinç arasında mutlak bir kopuştan söz etmek de gerekmez. Süreklilik, ontolojik düzlemde korunurken bilinç, bu sürekliliğin belirli bir yoğunlaşma noktasında aldığı özgül biçim olarak anlaşılır.

Bu çerçeve panpsişizmle özdeşleştirilemez. Çünkü bilinçliliği tüm varlık düzeylerine yaymaz. Aynı şekilde katı fizikselcilikle de örtüşmez. Nitekim varlığı üçüncü şahıs betimlenebilir özellikler kümesine eşitlemez. Önerilen yaklaşım, dereceli bir ontolojik süreklilik içinde, belirli eşiklerde beliren bilinç kipini temellendirmeyi amaçlar. Burada bilinç, ne evrensel bir özellik olarak dağıtılır ne de salt fiziksel tanımlara indirgenir. Varlığın belirli bir yoğunluk mertebesinde aldığı özgül bir görünüm olarak kavranır. Bu perspektif, açıklama boşluğunu da farklı bir zemine taşır. Fiziksel betimleme ile fenomenal deneyim arasındaki mesafe, iki ayrı töz arasındaki ontolojik kopuştan kaynaklanmaz. Sorun, aynı varlık alanının farklı derecelerini tek bir açıklama diline zorla tercüme etme girişiminde ortaya çıkar. Üçüncü şahıs perspektifi belirlenmişlik ve nedensellik kipini görünür kılar. Birinci şahıs deneyimi ise kendine-hazır oluşun yoğunluğunu açığa çıkarır. Bir derecenin kavramsal araçları, başka bir derecenin ontolojik statüsünü bütünüyle kapsayamaz. Bu nedenle açıklama boşluğu mutlak bir imkânsızlığa değil, dereceli yapının kategorik olarak yanlış yerleştirilmesine işaret eder. Bu model üç tür indirgemeyi aşmaya çalışır: Bilinci yalnızca temsile indirgeyen yaklaşımı, bilinci

fiziksel özdeşlik ilişkisi içinde eriten açıklamayı ve bilinci evrensel bir proto-özellik olarak tüm varlık düzeylerine dağıtan yorumu. Böylece bilinç, dereceli ontolojik süreklilik içinde özgül eşiğini bulan bir varlık kipi olarak yeniden konumlandırılır.

Bütün bu tartışmanın sonunda ortaya çıkan tablo, indirgemeci olmayan bir doğalcılık ile dereceli ontolojinin kesişiminde şekillenen bir bilinç anlayışıdır. Sühreverdî'nin huzûrî bilgi merkezli ontolojisi, fenomenal tikelliğin metafizik zeminini görünür kılar. Bilinçli deneyimin dolaysızlığını ve kendine-hazır oluşunu ontolojik bir yoğunluk derecesi olarak temellendirir. Searle'ün biyolojik çerçevesi ise bu ontolojik derecenin doğa içindeki yerini, özellikle de sinirsel örgütlenme bağlamındaki nedensel koşullarını açıklama imkânı sunar. Böylece bilinç, doğa dışında konumlandırılmaksızın, doğa içinde özgül bir statü kazanır. Bu yaklaşım bilinçli deneyimi türevsel bir yan ürün olarak görmez, onu bağımsız bir töz haline de getirmez. Ayrıca bilinçliliği tüm varlık düzeylerine dağıtan bir mikro-özellik anlayışına da başvurmaz. Bilinç, varlığın dereceli yapısı içinde belirli bir yoğunluk eşiğinde ortaya çıkan kendine-açılma kipidir. Bu eşik, ne salt nedensel zincirle açıklanabilir ne de metafizik bir kopuşla temellendirilebilir, bilakis dereceli süreklilik içinde özgül bir yoğunlaşmayı ifade eder. Bu çerçevede önerilen müdahale, bilinç problemine yeni bir cevap sunmakla sınırlı kalmaz. Daha köklü bir biçimde, bilincin ontolojik statüsünün hangi kavramsal zeminde tartışılması gerektiğini yeniden belirler. Sorun artık "bilinç fiziksel midir değil midir?" ikilemi içinde formüle edilmez. Asıl mesele, varlığın dereceli yapısı içinde fenomenal yoğunluğun nasıl kavranacağıdır.

SONUÇ

Modern felsefenin Descartes ile başlayan yönelimi, insanın içsel yaşantısını "ruh"tan "zihin"e tercüme ederek bir kavram değişimi gerçekleştirmekle kalmamış, varlığın hiyerarşisini yeniden inşa etmiştir. Ruh, kozmik ve ontolojik bir bağlamın parçasıyken, zihin, öznenin içsel alanına çekilmiş, metodolojik şüphe üzerinden temellendirilmiş ve nihayet temsil edici bir yapı olarak kurgulanmıştır. Böylece bilinç, varlığın ışığı olmaktan çıkarak bir "iç durum" haline gelmiştir. Bu dönüşüm, insanı evrenden koparmış ve böylece özneyi dünyaya karşı epistemik bir konuma yerleştirmiştir.

Descartesçi modelde zihnin belirli bir bedene ontolojik zorunlulukla bağlı olmaması, modern bilinç tartışmalarının temel gerilimini üretir. Zihin artık uzamsal değildir. Ancak deneyim uzamsal dünyaya yöneliktir. İşte bu kopuş, temsil teorilerini, aracılık modellerini ve nihayet zihinsel içerik kavramını doğurur. Modern bilincin problemi burada başlar. Eğer bilinç dünyayı dolaylı olarak temsil ediyorsa, bilinç ile dünya arasındaki ontolojik bağ nasıl kurulacaktır?

Çağdaş bilişselci zihin felsefesi bu soruyu sinirbilim, bilişsel psikoloji ve yapay zekâ ile birlikte yeniden ele alır. Ancak yöntemsel olarak üçüncü şahıs perspektifine dayandığı ölçüde bilinç fenomeninin asli niteliği olan birinci şahıs yaşantısını açıklamakta zorlanır. Özbilincin doğrudanlığı ile başka bilinçlerin dolaylılığı arasındaki epistemik asimetri, aslında daha derin bir ontolojik sorunun belirtisidir: Bilinç temsile mi dayanır, yoksa kendine doğrudan hazır oluş mudur? Bu noktada modern materyalizm bilinci fiziksel süreçlere indirgerken, düalizm onu maddeden koparak metafizik bir töz haline getirir. Searle, her iki yaklaşımın da yanlış bir ontoloji varsaydığını savunur. Ona göre bilinç ontolojik olarak öznel, fakat biyolojik olarak üretilmiştir. Bu öneri indirgemeciliğe karşı güçlü bir müdahale olmakla birlikte, bilincin öznel varoluş kipliğinin nihai ontolojik statüsünü tam anlamıyla açıklamaz. Çünkü öznel ontoloji kavramı, hâlâ fiziksel nedenselliğin sınırları içinde tanımlanmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde özellikle ilm-i huzûrî doktrini ise bambaşka bir imkân sunar. Burada bilinç, temsil eden bir yapı olmaktan çok varlığın kendine görünürlüğüdür. Sühreverdî'de bilinç, nur metafiziği içinde temellendirilir: Nur kendini bilmek için aracıya ihtiyaç duymaz. Bu yaklaşım, modern epistemik asimetrinin kaynağını tersine çevirir. Sorun, özbilincin nasıl mümkün olduğu değil; bilincin temsile indirgenmesidir.

Bugünün sinirbilimsel *Zeitgeist*'i Descartes'ın döneminden farklıdır, artık ruh yerine nöral ağlardan söz edilmektedir. Bununla birlikte problem bütünüyle çözülebilmiş değildir.. Zihin-bilinç-beyin ilişkisini açıklamak için bilinci dışlamayan, fakat doğa-dışı bir töze de

başvurmayan teorilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma tam olarak bu boşlukta konumlanmaya çalışan bir çabanın ürünüdür. Ryle'ın ifadesiyle insan, salt işiten bir organizma değildir, işitmeyen ama anlam atfedilen bir varlıktır. Bu "işitmeyen" boyut, modern ontolojinin açıklamakta zorlandığı bilinç kipliğidir. Eğer bilinç yalnızca sinirsel bir süreç değilse, fakat metafizik bir töz de değilse, o halde ontolojik konumu nedir?

Bu tez, Sühreverdî'nin huzûrî bilgi merkezli ontolojisi ile Searle'ün biyolojik doğalcılığını karşılaştırarak, bilinci doğanın içinde fakat doğaya indirgenemez bir görünürlük kipliği olarak yeniden düşünmeyi önermektedir. Birinci bölüm, çalışmanın geri kalanını taşıyacak olan kavramsal omurgayı kurarak bilinç tartışmasını "hangi kavramlarla konuşacağız?" sorusuna indirgemeden, bizzat "hangi ontolojik varsayımlarla konuşuyoruz?" sorusuna bağlamıştır. Bu yönüyle bölüm, Sühreverdî ve Searle'ün zihin felsefesi sözlükleri arasındaki yapısal farkları görünür kılan kurucu bir çerçeve olmaya çalışmıştır. Sühreverdî tarafında kavramlar, nur metafiziği içinde ontolojik derecelerle, Searle tarafında ise kavramlar, biyolojik natüralizmin "ontolojik öznellik" teziyle eklemlenmektedir. Dolayısıyla birinci bölümde yapılan şey, iki düşünürü "benzer kavramlar" üzerinden eşleştirmek değil, her bir düşünürde kavramların hangi tür bir varlık anlayışını zorunlu kıldığını göstermek olmuştur. Benzetme amacı hiçbir şekilde güdülmemiştir.

Bölümün Sühreverdî'ye ayrılan kısmı, "ruh"u psikolojik bir işlevler toplamı olarak değil, varlığın nur-zulmet ekseninde kurulduğu bir ontolojik hiyerarşinin merkezî ilkesi olarak konumlandırır. Burada ruhun nuranî doğası, basitçe metafizik bir tez olmanın ötesinde bilginin imkân koşuludur. Çünkü nur, hem varlık hem açıklık anlamına gelir. Bu nedenle idrak, Sühreverdî'de bir "bilişsel işlem" olmaktan çok, varlığın kendi kendine açıklığıdır. Sezgi (ḥads) ve yakîn, sadece epistemik güven dereceleri değil; ruhun nurdan pay alma derecesini ifade eden ontolojik göstergelere dönüşür. Böylece kavramlar, dışsal nesneleri temsil etmeye dönük bir bilgi teorisi kurmaktan ziyade, öznenin kendine hazır oluşu üzerinden bir "bilinç ontolojisi" kurar.

Bu çerçevede birinci bölümün en kritik katkısı, huzûrî bilgi ile husûlî bilgi ayrımını iki farklı "bilgi türü" olarak temellendirmesidir. Husûlî bilgi temsil, suret ve mutabakat mantığına dayanırken, tam aksine huzûrî bilgi, özne-nesne ayrımının askıya alındığı bir varlık-içkin açıklık hâlidir. Buradaki ayrımın değeri, bilincin merkezî yönünü "içerik"ten "mevcudiyet"e kaydırmasıdır. Bilinç, bir şeyin temsili olmaktan önce, bir şeyin bilince hazır oluşudur. Bu, çalışmanın ilerleyen kısımlarında "bilincin indirgenemezliği" iddiasını sırf çağdaş tartışmalarla değil, güçlü bir klasik metafizik zeminde taşıyabilmesini mümkün kılar.

Bu çalışma kapsamında birinci bölümde ele alınan Sühreverdî düşüncesi, zihin ve bilinç meselesini psikolojik ya da teorik bir problem olmanın yanı sıra ontolojik bir açıklık zemini olarak ele alan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Sühreverdî'de ruh, bedene içkin bir işlev olmanın yanında nuranî mahiyeti itibariyle kendini açığa çıkaran ve kendi varlığına doğrudan hazır bulunan bir cevherdir. Böylece ruh-beden ilişkisi, Kartezyen anlamda iki tözün yan yana konumlandırılması değil, nur ile zulmet arasındaki hiyerarşik ontolojik ayrım üzerinden temellendirilir. Ruh, varlık düzeninde açıklık ve tezahür ilkesini temsil ederken, beden, eksiklik ve örtülülük mertebesi olarak konumlanır. Ancak bu karşıtlık mutlak bir kopuş değil, berzahî bir ilişki içinde düşünülür. Beden ruhun tekâmül sürecinde zorunlu fakat aşkınlaşılabilir bir merhaledir. Bu ontolojik çerçeve, bilincin maddî süreçlere indirgenemeyeceğini, fakat aynı şekilde soyut bir metafizik varlık tasarımına da indirgenmemesi gerektiğini gösterir.

Sühreverdî'nin en temel katkısı ise ilm-i huzûrî teorisiyle ortaya çıkar. Ona göre benlik bilgisi, temsile dayalı husûlî bir süreç değil; öznenin kendi varlığına aracısız huzûru olarak gerçekleşir. "Ben"in bilgisi, varlığın kendini kendine açmasıyla mümkündür. Bu durum, bilinçte özne-nesne ayrımını askıya alan ontolojik bir özdeşliğe işaret eder. Huzûrî bilgi, varoluşsal bir açıklık hâlidir. Böylece Sühreverdî, bilginin temelini dış dünyaya yönelen temsilde değil, öznenin kendi mevcudiyetinde bulur. Bu yaklaşım, ruhun bekâsı ve kimliğin sürekliliği meselesini epistemolojik bir zemine oturtur. Benlik, zamansal değişimlere rağmen kendine huzûru sayesinde süreklidir. Tüm aktarılanların ışığında birinci bölüm, Sühreverdî'nin nur metafiziği ile bilinç sorununa ontolojik bir çözüm önerdiğini göstermiştir. Bilinç, burada ne salt biyolojik bir süreç ne de soyut bir töz olarak anlaşılır. Bilakis varlığın kendini açma derecesi olarak yorumlanır. Bu çerçeve, modern zihin felsefesinde tartışılan öznel deneyim, birinci şahıs perspektifi ve bilinçli varlık sorularına alternatif bir metafizik arka plan sunmaktadır.

İkinci bölümde yapılan çözümleme, bilinç ve benlik tartışmasının modern zihin felsefesinde düalizm ile indirgemeci materyalizm arasında sıkıştığını; Searle'ün biyolojik doğalcılığının ise bu ikili karşıtlığı aşmayı hedefleyen bir model sunduğunu göstermiştir. Yönelimsellik çözümlemesi, bu modelin merkezinde yer alır. Zihinsel durumlar temsilî içerikler olmanın yanında davranışı başlatan nedensel güçlerdir. Searle'ün "Arkaplan" ve "Ağ" kavramları, bilinçli yönelimlerin örtük bilişsel zeminler üzerinde işlediğini gösterir. Bu analiz, İbn Sînâ'nın idrak teorisinde yer alan tasavvur–tasdik ayrımı ve nefsin muharrik oluşu ile yapısal bir paralellik taşımaktadır. Benzer şekilde Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî anlayışı, bilincin temsilden önce gelen doğrudan açıklık yapısını vurgulayarak öznel deneyimin indirgenemezliğini metafizik bir zemine taşır.

Zihinsel nedensellik tartışması da bu karşılaştırmanın kilit noktalarından biridir. Epifenomenalizm, bilinçli niyetleri nedensel etkiden yoksun yan ürünler olarak yorumlarken, hem Searle hem de klasik İslam filozofları zihinsel hâllerin eylem üzerindeki gerçek etkisini savunur. İbn Sînâ'nın nefsin bedeni hareket ettiren muharrik ilke olduğu yönündeki görüşü ile Searle'ün yönelimsel nedensellik anlayışı, farklı ontolojik çerçeveler içinde olsa da, bilinci işlevsiz bir fenomen olmaktan çıkarır ve doğrudan eylemin kaynağı olarak konumlandırır. Benlik meselesi ise tartışmanın fenomenolojik doruk noktasını oluşturur. Searle, benliği birinci-şahıs ontolojisine sahip bilinç alanının yapısal bir özelliği olarak temellendirir. İbn Sînâ'nın "uçan adam" düşünce deneyi ve Sühreverdî'nin nur metafiziği, özbilincin temsilsiz ve doğrudan karakterini farklı metafizik çerçeveler içinde temellendirir. Her üç yaklaşımda da benlik, deneyimin önkoşulu olan bir açıklık merkezidir. Ne salt anlatı, ne yalnızca biyolojik akış, ne de izlenimler toplamıdır.

Son tahlilde ikinci bölüm, bilinç ve benlik sorunlarının klasik İslam düşüncesinin de merkezî meseleleri olduğunu ortaya koymuştur. Searle, bilinci biyolojik doğalcılık içinde konumlandırırken, İbn Sînâ ve Sühreverdî, onu nefsin ve nurun ontolojik yapısına dayandırır. Açıklama düzeyleri farklı olsa da ortak sezgi aynıdır: Bilinç, indirgenemez, yönelimsel ve nedensel bir gerçekliktir. Bu çalışma, bilinç ve benlik problemine ilişkin çağdaş zihin felsefesi tartışmalarını, klasik İslâm felsefesinin epistemolojik-metafizik mirasıyla karşılaştırmalı biçimde yeniden düşünmeyi hedeflemiştir. Temel iddia şudur: Bilinç, ne salt üçüncü-şahıs betimlemeleriyle tüketilebilen fiziksel bir olgudur ne de doğanın dışına taşınarak açıklanabilecek ayrı bir tözdür. Bilinç, özsel olarak birinci-şahıs kipinde tezahür eden, ancak doğal dünyanın nedensel düzeni içinde yer alan, indirgenemez bir gerçekliktir. Bu iddia, Searle'ün biyolojik doğalcılık yaklaşımı ile Sühreverdî'nin işrâkî ontoloji ve ilm-i huzûrî temelli epistemolojisi arasında kurulan karşılaştırmanın ana eksenini oluşturmuştur.

Nitekim bilinç ve benlik tartışmalarının geleceği açısından iki yönlü bir imkân belirginleşmektedir. Birincisi, Searle'ün ontolojik öznellik-epistemik nesnellik ayrımı, huzûrî bilginin modern bir yeniden ifadesi olarak okunabilecek bir kavramsal köprü sunar. Bilinç, doğrudan yaşantılanan bir açıklıktır, fakat bu açıklık, doğanın nedensel işleyişine kapalı değildir. İkincisi, Sühreverdî'nin temsil-öncesi açıklık vurgusu, çağdaş zihin felsefesinin "zor problem" başlığı altında topladığı açıklayıcı boşluğu, ampirik veriyi artırmakla birlikte bilincin ontolojik statüsünü yeniden kurarak düşünmeyi zorunlu kılar. Bu iki yön birlikte ele alındığında, bilinç için indirgemeci olmayan fakat doğa-dışı da olmayan, öznel alanı korurken nedensel düzenle bağını koparmayan bir metafizik çerçeve inşa etme imkânı görünür hâle gelir.

Çalışmanın ana katkısı, bu imkânı tarihsel bir paralellik olarak değil, kavramsal bir müdahale alanı olarak temellendirmiş olmasıdır.

Üçüncü bölümde ortaya konulan temel iddia, fenomenal bilincin indirgenemezliğinin ontolojik bir farklılık olduğunu göstermektir. Fiziksel süreçlerin yapısal ve işlevsel betimlemeleri, deneyimin "nasıllık" boyutunu tüketemez. Ne var ki bu durum Chalmers'ın "zor problem" olarak formüle ettiği açmazda görünür hâle gelir. Ancak burada savunulan görüş, indirgenemezliğin epistemik yetersizlikten değil, bilincin ontolojik statüsünden kaynaklandığıdır. Searle'ün biyolojik doğalcılığı bu noktada kritik bir ara konum sunar: Bilinç, ayrı bir töz değildir; fakat ontolojik olarak öznel bir varoluş kipine sahiptir ve fiziksel sistemlerin yüksek düzeyli bir özelliği olarak ortaya çıkar. Buna karşılık Sühreverdî'nin huzûrî bilgi anlayışı, fenomenal bilincin dolaysızlığını daha radikal bir zemine taşır. Huzûrîlik, bilincin fiziksel süreçlerden türeyen bilginin ve açıklamanın önkoşulu olduğunu gösterir, temsilî (husûlî) bilgi dahi ontolojik olarak huzûrî mevcudiyete dayanır. Bu doğrultuda Chalmers'ın indirgenemezlik vurgusu, Sühreverdî'de "mevcudiyet" kavramında ontolojik bir karşılık bulur. Zor problem bir açıklama boşluğu olarak kalırken, huzûrîlik bu boşluğu başlangıç noktası hâline getirir. Böylece Searle ile Sühreverdî arasındaki temel ayrım, bilincin ontolojik önceliği meselesinde belirir. Searle'de bilinç fiziksel dünyanın bir özelliğidir; Sühreverdî'de ise bilinç (nur/mevcudiyet) ontolojinin başlangıç kipidir. Bu bölümün radikal tezi şudur: Bilinç, fiziksel dünyanın açıklanması gereken anomalisi değil, ontolojik olarak açıklamanın kendisinden türediği ilk zemin olarak düşünülmelidir.

Ağrı çözümlemesi, bilinç metafiziğinin en yoğun ve sınayıcı test vakası olarak dördüncü bölümde merkezi bir rol üstlenmiştir. Ağrı, fizyolojik süreç ile fenomenal yaşantının zorunlu birlikteliğini görünür kılması bakımından ayrıcalıklıdır: Bir yanda nosiseptif ve duygulanımsal beyin etkinlikleri, diğer yanda özne için ortaya çıkan itici ve hoşnutsuz "nasıllık" boyutu. IASP ve çağdaş nörobilimsel tanımlar, ağrının duyusal ve duygusal iki-kutuplu yapısını sabitlerken, doku hasarının fenomenal yaşantı için zorunlu olmadığını da ortaya koyar. Bu durum, korelasyon ile ontolojik özdeşlik arasındaki ayrımı keskinleştirir: Nöral eşleşmeler saptanabilir, ancak üçüncü şahıs betimlemeleri, ağrının nasıl hissedildiğini vermez. Ağrı yerelleşmişlik ve sahiplik taşır, her ağrı tekil bir özneye içkindir ve kamusal dolaşıma sokulabilir bir nesne gibi tasarlanamaz. Dahası, hoşnutsuzluk zorunlu iken ıstırap ve kaçınma tepkisi ayrışabilir. Bu da fenomenal içerik ile işlevsel tepkinin kavramsal olarak ayrılabileceğini gösterir. İşlevselcilik ve çoklu gerçekleştirilebilirlik tezleri, ağrıyı organizmanın işlevsel rolüne indirgerken zombi ve Kripke tipi özdeşlik karşıtı argümanlar, fenomenal niteliğin beyin durumuyla zorunlu olarak özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koyar. Wittgenstein ve Nagel hattı, özel fenomenal yapı ile

kamusal dil arasındaki gerilimi açığa çıkarırken, empati ifadeleri fenomenal paylaşımın ontolojik sınırlarını problematize eder. Bu çerçevede ağrı, bir semptom olmanın ötesinde temsilci epistemoloji, işlevsel tanımlama, nörobiyolojik korelasyon ve öznel sahiplik tartışmalarının düğüm noktasıdır. İşrâkî perspektifte ise ağrı-haz deneyimi huzûrî bilginin paradigmatik örneğidir: "Ağrı çektiğimi biliyorum" ifadesi temsilci bir ek içerik üretmez. Buna karşılık varoluş hâlinin dilsel vurgusudur. Huzûrî bilgi fiilî yaşantı anıyla sınırlıdır, yansıtma başladığında husûlî kip devreye girer. Böylece ağrı, hem fenomenal bilincin paradigmatik örneği hem de ontolojik öncelik meselesinin sınandığı merkezî alan hâline gelir: Bilinç burada ne salt işlevsel bir durum ne de yalnızca kavramsal bir temsil, fakat özneye dolaysız mevcudiyet olarak belirir.

Renk deneyimi, fenomenal bilinç ile fiziksel betimleme arasındaki yapısal farkı en görünür biçimde açığa çıkaran örneklerden biridir. "Kırmızılık" olgusu tek bir biyolojik gerçekliğin iki farklı erişim kipine karşılık gelir. Elektromanyetik dalgalar ve nörofizyolojik süreçler üçüncü şahıs perspektifinden betimlenebilirken, kırmızılığın nasıl göründüğü birinci şahıs deneyiminde ortaya çıkar. Açıklama boşluğu burada ontolojik bir kopuştan değil, perspektif farkından doğar; ancak bu fark, fenomenal niteliğin ontolojik ciddiyetini ortadan kaldırmaz. Kırmızılık dış dünyada bağımsız bir töz değildir. Bununla birlikte bilinçli özne olmaksızın varlığını sürdüremez. Bu nedenle ontolojik olarak öznel bir özelliktir, öznelik burada epistemik sınırlılığa işaret etmez. Varlık kipine işaret eder. İndirgemeci özdeşlik kuramı fenomenal içeriği nörofizyolojik süreçlerle ontolojik olarak özdeş sayarken, aynı süreçlerin zorunlu olarak aynı fenomenal niteliği üretmesi gerektiğini varsayar. Oysa renk deneyimi bu zorunluluğun kavramsal olarak test edildiği en hassas alandır. Eğer fenomenal içerik nöral süreçlerin görünümü sayılırsa, onun bağımsız nedensel rolü belirsizleşir ve epifenomenalizm riski belirir. Renk problemi ayrıca nitelik metafiziğinin merkezine yerleşir. Kırmızılığın tümel mi, tikel mi, trop mu yoksa yalnızca fenomenal görünüm mü olduğu sorusu, mekânsal süreklilik ile niteliksel özdeşlik arasındaki gerilimi açığa çıkarır. Kamusal uzlaşma ve dilsel uyum ise fenomenal özdeşliği garanti etmez. Bu durum erişim sınırını gösterir. Temsilci bilinç modelleri kırmızılığı zihinsel bir kopya olarak açıklamaya çalışırken, huzûrî çerçeve bilginin hazır oluşa dayandığını savunur: Kırmızılık belirli bir varlık derecesinin bilinçte zuhurudur. Böylece fenomenal içerik ne epifenomenal bir gölge ne de doğadan kopuk bir tözdür, tek bir biyolojik gerçekliğin iki farklı erişim biçimi içinde kavranan ontolojik bir tezahürdür. Renk deneyimi, bilincin statüsünü düalizme düşmeden fakat indirgemeci özdeşliğe de teslim olmadan, perspektif yapısı üzerinden yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Huzûrî yaklaşım ise fenomenal

deneyimin ontolojik ağırlığını koruyarak onu doğa içi bir açıklama çerçevesinde temellendirme imkânı sunar.

Bilinç tartışmasının merkezindeki temel karşıtlık, birinci şahıs erişim ile üçüncü şahıs erişim arasındaki yapısal asimetriden doğar. Başkasının zihinsel süreçlerine doğrudan erişim mümkün değilken, öznenin kendi yaşantısına dolaysız erişimi tartışılmaz bir veri olarak belirir. Bu dolaysızlık, temsile dayalı bir çıkarım olmanın ötesinde bilinçte ortaya çıkan bir mevcudiyet ilişkisidir. Nitelik düalizmi ve töz düalizmi, bu birinci şahıs ayrıcalığını ontolojik ayrım lehine yorumlama eğilimindedir. Ancak aralarındaki ayrım, zihinsel olanın fiziksel olandan özsel olarak kopup kopmadığı noktasında belirginleşir. Burada belirleyici düğüm sorusu şudur: Birinci şahıs dolaysızlığı ontolojik bir ikilik mi gösterir, yoksa tek bir gerçekliğe ilişkin farklı erişim kiplerini mi? İlmî huzûrî perspektif, bu soruyu epistemik ayrıcalık değil ontolojik hazır-bulunuş temelinde yanıtlar. Huzûrî bilgide bilinen temsil yoluyla verilmez. Varlıkça hazır oluşla verilir. Bu nedenle içe bakış mevcudiyetin ontolojik yakınlığını açığa çıkaran bir yapıdır. Huzûrî yaklaşım bilinci "fiziksel olmayan bir özellik" olarak konumlandırmaz. Onu varlık derecelerinin zuhur alanı olarak temellendirir. Böylece töz düalizminin kopuşunu reddederken indirgemeci özdeşliği de yetersiz bulur. Searle'ün biyolojik doğalcılığı bu noktada ara bir konum üretir. Bilinç ontolojik olarak öznel kalır, fakat fiziksel dünyanın içinde, beynin üst düzey bir özelliği olarak temellendirilir. İki yaklaşım indirgemeciliği ve metafizik kopuşu reddetmede yakınlaşır, ayrıştıkları yer ontolojik önceliktir. Biyolojik doğalcılık bilinçli yaşantıyı fiziksel süreçlerin ontolojik çerçevesi içinde açıklar. Huzûrî yaklaşım ise bilinci varlık düzeninin asli bir boyutu olarak kabul ederek fiziksel olanı bu derecelilik yapısı içinde konumlandırır. Bu ontolojik öncelik sorusu, bilinç probleminden benlik problemine geçişi zorunlu kılar: Eğer bilinç yalnızca nörofizyolojik süreçlerin öznel görünümü ise benlik işlevsel bir örgütlenmeye indirgenir, oysa bilinç varlığın kendini açma biçimi olarak kavranırsa benlik, bu açığa çıkışın ontolojik merkezi hâline gelir. Böylece tartışma, bilincin kime ait olduğu ve bu aidiyetin hangi ontolojik yapıyı gerektirdiği sorusuna yönelir. İlmî huzûrî yaklaşım bu bağı "mevcudiyet ilişkisi" temelinde yeniden kurar.

Fenomenal içeriklerin indirgenebilirliği tartışması, daha derinde benliğin ontolojik statüsüne dayanır, çünkü hiçbir fenomenal içerik öznesiz düşünülemez. Ağrı, haz, renk ya da kuşku salt içerikler değil, zorunlu olarak "birine ait" yaşantılardır. Bu sahiplik yapısı, bilinç tartışmasını onları deneyimleyen öznenin varlık tarzına yöneltir. Eğer benlik fenomenal akışın sonucu olarak düşünülürse, fenomenal içeriklerin "kime ait" olduğu açıklanamaz. Zira aidiyet ilişkisi, içeriklerden ontolojik olarak önce gelen bir özne mevcudiyetini varsayar. Huzûrî bilgi anlayışı bu noktada belirleyicidir: Huzûrîlik temsil içermeyen doğrudan mevcudiyet ilişkisidir,

husûlî (temsilî) bilgi ise kavram ve suret aracılığıyla gerçekleşir ve ontolojik olarak huzûrî bilginin üzerine inşa edilir. Temsil yoluyla bilme, öznenin kendine hazır oluşunu önvarsayar; dolayısıyla benlik kendisini temsil aracılığıyla kuramaz, çünkü bu durum döngüsellik üretir. Sonuç kendi önkoşulunu üretemez: Fenomenal içeriklerin benliği üretmesi mantıksal olarak imkânsızdır; içeriklerin aidiyet yapısı zaten bir özne varsayar. Bu nedenle ontolojik öncelik benliğin huzûrî mevcudiyetine aittir. Ağrı, renk ve kuşku benliğin varoluşsal zemini üzerinde tezahür eden husûlî belirlenimlerdir. Searle bilinçli deneyimin ontolojik öznelliğini kabul etmekle birlikte ontolojik başlangıç noktasını biyolojik doğaya yerleştirir, huzûrî yaklaşım ise başlangıcı birinci şahıs mevcudiyetine verir. Böylece tartışma indirgenebilirlik meselesini aşarak ontolojik öncelik sorununa dönüşür: Varlık düzeninde ilk olan biyolojik süreç midir, yoksa kendine hazır benlik mi? Huzûrî perspektif, bilinçli nitelikleri kendine hazır bir benliğin üzerine inşa edilen tezahürler olarak konumlandırarak ontolojik önceliği benliğe yerleştirir.

Bir organizmanın bilinçli sayılabilmesi, salt belirli fenomenal içeriklere sahip olmasına değil, o içeriklerin "o organizma için nasıl bir şey olduğu" deneyimini taşımasına bağlıdır. Ancak "kırmızı görülüyor" ile "ben kırmızıyı görüyorum" arasındaki fark, bilinç problemini fenomenal içerikten benlik ontolojisine taşır. Ben-lik, fenomenal içeriğe sonradan eklenen bir unsur olmaz. O, deneyimin birinci şahıs kipinde belirme tarzıdır. Üçüncü şahıs betimlemeleri, fiziksel süreçlerin eksiksiz açıklamasını sunabilir, fakat "özne için nasıl bir şey olduğu" sorusu bu açıklamadan türemez. Biyolojik doğalcılık, Ben-lik'i bilinçli durumlara özgü içsel bir perspektif olarak kabul eder ve onu bilimsel dünya görüşü içinde konumlandırmaya çalışır; ancak bu yaklaşım, Ben-lik'i çoğu zaman bilinçli içeriklerin bir özelliği gibi yorumlama eğilimindedir. Huzûrî çerçeve ise Ben-lik'i içeriklerin mümkünlük zemini olarak kurar. Öz-bilgi bütün bilgi türlerine ontolojik öncelik taşır. Husûlî bilgi huzûrî bilginin üzerine inşa edilir. Benlik bir içerik değildir, temsilin koşulu olan bir kip, yaşantıları "benim yaşantılarım" kılan bir mevcudiyet ilişkisidir. Temsil yapısı gereği tümeldir ve üçüncü şahıs kipine yatkındır. Oysa benlik deneyimi devredilemeyen bir tikellik formudur ve "kendime dair bir tasvir" değil, "kendimin kendime hazır oluşu"dur. Bu nedenle bilinç, yaşantıların toplamı değil, yaşantıların birleştirici aidiyet ilkesidir. Benliğin bilinçteki ifadesi üç düzeyde ayrıştırılabilir. Betimlenebilir fenomenal içerik; içeriklerin "benim" olarak belirmesi ve temsile indirgenemeyen ontolojik hazır-bulunuş. Son düzey huzûrî bilgiyle örtüşür ve benliği bilinç akışını birleştiren ilksel mevcudiyet olarak konumlandırır. Ben-lik'in fenomenal görünümü dikkat, uyku ya da bilinç durumlarına göre kesikli olabilir. Ancak bu kesiklilik ontolojik zeminin kesikli olduğu anlamına gelmez. İçerikten arınmış farkındalık deneyimi, benliğin temsilden önce geldiğini

destekler. Böylece bilinçli yaşantılar benliği üretmez. Benlik, onları "benim deneyimim" kılan ve zamansal devamlılığın ötesinde ontolojik bir hazır bulunuş olarak mevcuttur.

O'luk deneyimi, bilinç tartışmasını bireysel fenomenal yaşantıdan ontolojik çoğulluk meselesine taşır. Ötekiyle karşılaşma, ilk bakışta dış dünyaya ait içeriklerin bilinçte belirmesi gibi görünse de yapısal olarak çok katmanlıdır. Fenomenal düzeyde öteki bir görünüş olarak belirir. Nedensel düzeyde davranış üreten bir organizma olarak kavranır. Ontolojik düzeyde ise benim gibi benlik taşıyan bir özne olarak kabul edilir. Eğer bilinç salt öznenin kendi fenomenal modellerine erişimle sınırlıysa, O'luk bir içerik türüne indirgenir ve özne-özne karşılaşması ontolojik statüsünü yitirir. Oysa O'luk deneyimi, fenomenal bilinç ile nedensel bilinç arasındaki kesişim noktasında ortaya çıkar ve temel bir ikilem üretir: Öteki gerçek bir özne midir, yoksa yalnızca benim temsilimin bir unsuru mudur? Bu ikilem, birinci şahıs verilerinin üçüncü şahıs betimlemelerine indirgenememesinden beslenir. Benliğin huzûrî mevcudiyeti doğrudandır, ötekinin bilinci ise ilkece huzûrî olamaz, yapısal olarak husûlîdir ve dolaylı kalır. Bu durum, başkasının zihni problemine ontolojik bir derinlik kazandırır. Heterofenomenoloji gibi yöntemler ötekinin bilinç iddialarını üçüncü şahıs verileri üzerinden işler ve epistemik erişim biçimini tanımlar. Ancak ontolojik statüyü temellendirmez. Bilimsel yaklaşım O'luğu fenomenal model ve nedensel organizma düzleminde kavramaya eğilimlidir. Fakat "benim gibi huzûrî merkez" olarak kabul edilmesi ontolojik bir karar gerektirir. Searle, bilincin ontolojik öznelliğini kabul etmekle birlikte ontolojik önceliği fizikselliğe yerleştirir. İşrâkî yaklaşım ise öznel mevcudiyeti temsil ve nedensellikten önce konumlandırır. Böylece O'luk iki farklı okuma üretir. Biyolojik doğalcı okumada öteki, başka bir biyolojik sistemin ürettiği öznel deneyimdir. Huzûrî ontolojik okumada ise benim gibi kendine hazır bir merkezin dolaylı idrakidir. Bu ayrım, O'luk sorununu epistemik erişim probleminden ontolojik çoğulluk problemine dönüştürür. Huzûrî temellendirmede çoğulluk varlık kiplerinin çoğulluğudur. Öteki, epistemik kapalılığın nesnesi olmaktan çıkar ve ontolojik eş-merkezliliğin ifadesi hâline gelir.

Sühreverdî'nin tikel-tümel ayrımı, bilginin ontolojik yapısına ilişkin bir ayrımdır. Tümellik temsilin yapısal genelliğiyle bağlantılıdır; tikellik ise birden çoğa uygulanabilirlik imkânını ilkece dışlayan ontolojik temas kipidir. Temsil temelli bilgi, kapsamı daraltılsa bile yapısı gereği genellik ufkunu korur; bu nedenle gerçek anlamda tikel olamaz. Oysa kendi bedenime, ağrıma ya da öznel varoluşuma ilişkin bilgi kavramsal tasvir olamaz, doğrudan bana ait ontolojik tikellik olarak belirir. Tikelliğin zemini huzûrdur. Bu çerçeve, Levine'in "açıklama boşluğu" problemine ve Locke-Leibniz hattındaki fiziksel tasvir-fenomenal karakter asimetrisine ontolojik bir arka plan sunar. Üçüncü şahıs betimlemesi birinci şahıs kipini mantıksal olarak zorunlu kılmaz. Nöral bağıntılar sistematik birlikte-bulunuşu gösterebilir.

Ancak metafizik statüyü kendiliğinden belirlemez. Eğer fenomenal bilinç üçüncü şahıs betimlemeye indirgenemiyorsa, nöral tasvir ile yaşantı arasındaki geçiş salt ampirik düzlemde tamamlanamaz, ontolojik bir ilke gerekir. "Bilim dışında gerçeklik yoktur" iddiası deneysel değil önsel bir kabuldür; metafizik tasfiye edilemez, sadece konumlandırılabilir. Bu noktada metafizik, bilime rakip değil, onun dayandığı ontolojik kategorileri görünür kılan eleştirel zemin olarak işlev görür. Bilinç ontolojik olarak özneldir, varlığı birinci şahıs kipine bağlıdır. Buna rağmen doğanın içindedir ve bilimsel incelemeye açıktır. Çünkü bilimde nesnellik ontolojik değil epistemik bir ölçüttür. Searle, fenomenal bilinci ontolojik gerçeklik olarak koruyarak indirgemeci fizikselcilik ile öznel içeriği askıya alan yaklaşımlar arasında ara bir konum üretir, Sühreverdî ise temsilin yapısal tümelliğini aşarak fenomenal tikelliğin huzûr temelli metafiziğini kurar. Her ikisi de iki indirgemeye direnç gösterir: bilinci üçüncü şahıs betimlemeye özdeş kılma eğilimi ve bilinci doğa düzeninden koparıp tözleştirme eğilimi. Böylece bilinç, kendine-hazır oluş kipinde ontolojik tikellik taşıyan bir varlık derecesi olarak kavranır. Bu tikellik doğa dışına çıkmaz, biyolojik süreçlerle nedensel bağ içinde düşünülebilir. Açıklama boşluğu aynı varlık alanındaki derecelerin tek dile zorla çevrilmesinin ürettiği kategorik gerilimin sonucudur. Bu model panpsişizme kaymadan ve katı fizikselciliğe teslim olmadan üç indirgemeyi aşmayı hedefler. Bu üç indirgeme, bilinci temsile indirgeyen, fiziksel özdeşlikte eriten ve bilinçliliği evrensel mikro-özellik hâline getiren yaklaşımları eleştirel biçimde sınırlandırır ve bunların ötesinde bütüncül bir ontolojik çerçeve önerir. Ortaya çıkan tablo, indirgemeci olmayan bir doğalcılık ile dereceli ontolojinin birleşimidir. Huzûr fenomenal tikelliğin metafizik zeminini, biyolojik çerçeve ise onun doğa içi nedensel bağlamını aydınlatır. Böylece bilinç problemine yalnızca bir yanıt sunulmaz. Bilincin ontolojik statüsünün hangi kavramsal zeminde tartışılacağı dönüştürülür.

Bu çalışma, bilinç ve benlik problemine ilişkin çağdaş tartışmaları, klasik İslam düşüncesinin özellikle işrâkî epistemoloji çerçevesiyle karşılaştırmalı olarak yeniden değerlendirmeyi amaçlamıştır. Temel hareket noktası, bilinç tartışmasının ontolojik statü meselesi olduğudur. Modern literatürde "zor problem" başlığı altında tartışılan açıklama boşluğu, fiziksel süreçler ile fenomenal yaşantı arasındaki ilişkinin açıklanmasındaki güçlüğe işaret eder. Ancak bu güçlük, daha derinde birinci şahıs mevcudiyetinin varlık kipine ilişkin soruya dayanır.

Searle'ün biyolojik doğalcılığı, bilincin ontolojik öznelliğini kabul ederek indirgemeci fizikselciliğe önemli bir sınırlama getirir. Bilinç, beynin nedensel süreçlerinden bağımsız bir töz değildir. Fakat üçüncü şahıs betimlemelerine indirgenebilir bir yapı da değildir. Ontolojik öznellik ile epistemik nesnellik ayrımı, bilincin hem doğa içinde konumlandırılabileceğini hem

de fenomenal karakterinin korunabileceğini göstermektedir. Bu yaklaşım, düalizmin kopuşunu reddederken fenomenal içeriği askıya alan indirgemeci eğilimlere karşı da temkinli bir mesafe koyar. Bununla birlikte çalışma, bilinç meselesinin fenomenal içeriklerin indirgenebilirliğiyle sınırlı olmadığını, benliğin ontolojik statüsüne uzandığını savunmuştur. Her bilinçli yaşantı zorunlu olarak bir sahiplik yapısı içerir; "ağrı var" ile "ben ağrı çekiyorum" arasındaki fark, fenomenal nitelik ile özne arasındaki ontolojik ilişkiye işaret eder. Fenomenal içerikler öznesiz düşünülemez. Bu nedenle benlik, fenomenal akışın mümkünlük zemini olarak ele alınmalıdır.

İlm-i huzûrî perspektif, bu zemini temsil yerine mevcudiyet temelinde kurar. Huzûrî bilgi, temsil içermeyen doğrudan hazır-bulunuş ilişkisidir; husûlî bilgi ise kavramsal ve temsilî yapı üzerinden gerçekleşir ve ontolojik olarak huzûrî bilginin üzerine inşa edilir. Bu ayrım, bilinçli deneyimin tikelliğini açıklamak açısından önemlidir. Tikel bilgi mantıksal bir daraltma değil, ontolojik temas kipidir. Kişinin kendi bedenine, ağrısına ya da öznel varoluşuna ilişkin bilgisi, doğrudan kendisine ait olan bir mevcudiyet biçimidir. Renk ve ağrı analizleri, üçüncü şahıs betimlemelerinin fenomenal "nasıllık" boyutunu zorunlu kılmadığını göstermiştir. Nöral bağıntılar sistematik birliktelikleri ortaya koyar; ancak bu birliktelikler fenomenal karakterin ontolojik statüsünü tek başına belirlemez. Bu durum, bilincin iki ayrı tözden oluştuğu anlamına gelmez; daha ziyade farklı erişim kiplerinin tek bir açıklama düzeyine indirgenmesinden doğan kategorik gerilime işaret eder. O'luk deneyimi ise tartışmayı bireysel bilinçten ontolojik çoğulluk meselesine taşır. Öteki, yalnızca fenomenal bir model ya da nedensel bir organizma değildir. Benim gibi birinci şahıs mevcudiyetine sahip bir merkez olarak düşünülmelidir. Birinci şahıs dolaysızlığı ile üçüncü şahıs erişimin asimetrisi burada belirginleşir. Huzûrî çerçevede çoğulluk, temsillerin çoğulluğu değil, varlık kiplerinin çoğulluğudur. Bu yaklaşım, başkasının zihni problemini salt epistemik erişim sorunu olmaktan çıkararak ontolojik düzleme taşır.

Çalışmanın ulaştığı genel çerçeve, üç indirgemeye karşı temkinli bir mesafe önerir. Bilinci yalnızca temsilci içeriklere indirgeyen yaklaşımlar, fenomenal karakteri fiziksel özdeşlik içinde eriten kuramlar ve bilinçliliği evrensel mikro-özellik hâline getiren görüşler eleştirel biçimde değerlendirilerek sınırlandırılır. Bunun yerine indirgemeci olmayan bir doğalcılık ile dereceli bir ontolojinin birlikte düşünülmesi önerilmektedir. Biyolojik açıklama bilincin nedensel bağlamını ortaya koyarken, huzûrî yaklaşım fenomenal tikelliğin ontolojik zeminini görünür kılar. Sonuç olarak bilinç, birinci şahıs kipinde ortaya çıkan ontolojik bir mevcudiyet biçimi olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçeve, bilinç problemini ontolojik kategorilerin dikkatli biçimde yeniden düşünülmesini gerektiren temel bir felsefî soru olarak konumlandırmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulaziz, Veysi. "Sühreverdî'nin İdrak Düşüncesi". *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 19/2 (2024), 193-209.

Adams, E.M. "C.I. Lewis and the Inconsistent Triad of Modern Empiricism". *The Philosophy of C.I. Lewis*. La Salle: Open Court, 1968.

Adams, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press, 1994.

Adamson, Peter - Benevich, Fedor. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-164. https://doi.org/10.1017/apa.2018.2

Akarsu, Bedia. *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 15. baskı., 2016.

Akpinar, Melike - Topakkaya, Arslan. "Diğer Zihinler Problemi Bağlamında: Ryle ve Searle Felsefelerinde Davranış ve Zihin İlişkisi Tartışması". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 19 (14 Haziran 2023), 200-214. https://doi.org/10.55256/temasa.1118638

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve zihin: islâm felsefesinde zihnî varlık sorununa metinlerle bir giriş*. İstanbul: Klasik, Birinci basım., 2021.

Altınörs, Atakan. "Zihin-Beden Problemine Searle'ün Yaklaşımı" 9 (2018), 39-59.

Altınörs, S. Atakan. "Bilinç Problemi ve Dennett'in Çözüm Önerisi". *Zihin Felsefesi Güncel Tartışmalar*. ed. Hasan Çağatay. 17-43. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2020.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Alwishah, Ahmed, Journal of Islamic Philosophy. "Ibn Sīnā on Floating Man Arguments": *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013), 32-53. https://doi.org/10.5840/islamicphil201395

Aquinas, Thomas. "Summa Theologica. 5: IIIa Qq. 74 - 90; Suppl. Qq. 1 - 99; Chart of the Summa; Analytical Index; With Synoptical Charts". çev. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, Md: Christian Classics, 1981.

Aquinas, Thomas. "Summa Theologica. 5: IIIa Qq. 74 - 90; Suppl. Qq. 1 - 99; Chart of the Summa; Analytical Index; With Synoptical Charts". Westminster, Md: Christian Classics, 1981.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Y. Gurur Sev - Ömer Aygün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aristotle. *De anima*. ed. W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 2020. https://doi.org/10.1093/actrade/9780198141556.book.1

Assya'bani, Ridhatullah - Falach, Ghulam. "The Philosophy of Illumination: Esotericism in Shihāb ad-Dīn Suhrawardī's Sufism". *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 23/1 (10 Ağustos 2022). https://doi.org/10.14421/esensia.v22i2.2398

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2001.

Atiq, Emad H - Duncan, Matt. "I Feel Your Pain: Acquaintance and the Limits of Empathy". *Oxford Studies in Philosophy of Mind*. ed. Uriah Kriegel. 277-308. Oxford University PressOxford, 1. Basım, 2024. https://doi.org/10.1093/9780198924159.003.0008

Augustinus, Aurelius. *Confessions of a Sinner*. çev. Richard Sidney Pine-Coffin. London: Penguin, 2004.

Augustinus, Aurelius. *De trinitate: (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V); lateinisch - deutsch*. çev. Johann Kreuzer. Hamburg: Meiner, 2003.

Austin, J. L. *Sense and Sensibilia*. ed. Geoffrey J. Warnock. London: Oxford Univ. Press, 2010.

Averrois Cordubensis. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, MA: The Medieval Academy of America, 1963.

Avicenna. *Liber de anima sue sextus de naturalibus*. ed. S. Van Riet. 1-2 Cilt. Louvain/Leiden: E.J. Brill, 1969.

Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. çev. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2004.

Aydın, Fatih. "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri". *Tokat İlmiyat Dergisi* 8/2 (2020), 659-680.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.

Az, Mehmet Ata. "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci". *Eskiyeni* 51 (31 Aralık 2023), 1045-1073. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1332257

Bahçi, İbrahim. *Varlık ve Gerçeklik;Çağdaş Felsefede Yeni Realizm ve Anlam Alanları Ontolojisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Bailey, Andrew (ed.). *Zihin Felsefesi,*. çev. Füsun Doruker. Ankara: Fol Kitap, 2021.

Ballıkaya, Cihan. "POZİTİVİZM: Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri / POSITIVISM Its Development in History and Its Influence on Sociological Thought". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0/33 (29 Temmuz 2015), 87.

Baran, Sedat. "İbn Sînâ'da idrâk mertebeleri ve ikinci felsefî ma'kuller" 6/1 (2020), 219-312.

Bayne, Tim - Chalmers, David J. “What is the unity of consciousness?” *The Unity of ConsciousnessBinding, Integration, and Dissociation*. ed. Axel Cleeremans - Chris Frith. 23-58. Oxford: Oxford University Press, 2003. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198508571.001.0001

Beheshti, Mohammad. *Illuminationist Education Philosophy,*. Qom: Institute of Hoze and University, 2014.

Bekiryazıcı, Eyüp. “Burhan’dan Keşf’e Yöneliş ya da Sühreverdî’de İşrâkî Bilgi”. *EKEV Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 99-114.

Bergson, Henri. *An Introduction to Metaphysics*. çev. T.E. Hulme. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

Black, D.L. “Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows”. *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. ed. Shahid Rahman vd. 63-87. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3

Blackmore, Susan. *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*. çev. Oğuz Akçelik. İstanbul: İKU Yayınevi, 2019.

Blackmore, Susan. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. ed. Susan Blackmore vd. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.

Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.

Braddon-Mitchell, David - Jackson, Frank. *The Philosophy of Mind and Cognition*. Oxford, OX, UK ; Cambridge, Mass., USA: Blackwell Publishers, 1996.

Bremer, Józef. “Thomas Nagel: Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False”: *Forum Philosophicum* 17/2 (10 Aralık 2012), 269-273. https://doi.org/10.35765/forphil.2012.1702.17

Brentano, Franz. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Abingdon: Routledge, 2015.

Brian O’Shaughnessy. “Sense Data”. *John Searle*. ed. Barry Smith. New York: Cambridge University Press, 2003.

Chalmers, David. “Zihin ve Bilinç Hakkında”,. çev. Füsun Doruker. *Zihin Felsefesi*. ed. Andrew Bailey. Ankara: Fol Kitap, 2021.

Chalmers, David John. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 2004.

Churchland, Paul M. *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

Cihan, Ahmet Kâmil. "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış". *Bilimname II* 2 (2003), 103-117.

Cihan, Ahmet Kâmil. *Sühreverdî'nin felsefesinde insan ve âlemdeki yeri*. Kayseri: Laçin Yayınları, 2003.

Corbin, Henry. *Avicenna and the Visionary Recital*. Princeton: Princeton University Press, 1960.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Cilt 2 – İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. baskı., 2013.

Crane, Tim. "The mind-body problem". *MIT Encylopedia of Cognitive Science*. ed. F. Keil - R. Wilson. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.

Crane, Tim. "The origins of qualia". *History of the Mind–Body Problem*. ed. Tim Crane - Sarah Patterson. London and New York: Routledge, 2000.

Crouzel, Henri. *Origen*. San Francisco: Harper & Row, 1st ed., 1989.

Çavuş, Beyza Nur. *Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Çavuş, Beyza Nur. "Şihâbüddîn Es-Sühreverdî'de Husûlî Ve Huzûrî Bilgi Açısından Bilgiyi Temellendirmede Kendilik Bilgisinin Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/2 (30 Eylül 2022), 951-972. https://doi.org/10.33415/daad.1118521

Çelebi, Vedat. *John Roger Searle Bağlamında Çağdaş Zihin Felsefesi Problemleri*. Ankara: Atlas, 2023.

Çoraklı, Eyüp. "Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı". *Felsefe Arkivi / Archives of Philosophy* 0/56 (27 Haziran 2022), 13-28. https://doi.org/10.26650/arcp.1128359

Çoşanay, Büşra. "Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi". *Mavi Atlas* 6/2 (2018), 95-117.

Daşkaya, İbrahim. "Presokratik Düşüncede 'Ruh' Kavrayışı". *Felsefe Dünyası* 48 (2008), 107-135.

Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992. https://doi.org/10.1093/oso/9780195074239.001.0001

Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford New York: Clarendon Press, 2010.

Dennent, Daniel. "Quining qualia". *Mind and Cognition*. ed. W. G. Lycan. Oxford: Blackwell, 1987.

Dennett, D. C. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Co, 1991.

Dennett, Daniel C. *Bilinç Açıklanıyor*. çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları, 2025.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. çev. John Cottingham - Bernard Williams. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. çev. John Cottingham vd. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Dewey, John. "Value, objective reference and criticism'" 34/4 (1925).

Dinani, Ebrahimi. *Ray of Thought and Intuition,*. Tehran: Hekmat Publication, 2004.

Dînânî, Ghulām-Hüseyin İbrâhîmî. *Maʿrifat-i Ḥuẓūrī dar Falsafa-yi Islāmī*. Tahran: Intişârât-i Sadrâ, 1380.

Dinânî, Ğulamhüseyin İbrahimi. *İslam Dünyasında Felsefi Düşüncesinin Serüveni 3*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Dînânî, Ğulamhüseyin İbrâhîmî. *İşrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.

Doğan, Mehtap. "Biyolojik Doğalcılık Ekseninde John Searle ve Zihin-Beden Problemi". *Metazihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2 (2018), 227-240.

Dreyfus, Hubert L. "Searle's Theory of Intentionality" 92/368 (1983), 530-533.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ felsefesinde insan ve âlemdeki yeri: nefs, akıl ve rûh*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Eagleman, David. *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep Arık Tozar. Istanbul: Domingo Yayınevi, 2013.

Ebû Nasr el-Fârâbî. *Ârâʾu Ehl'il-Medîneti'l-Fâzıla ve Muḍâddâtuhâ*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2016.

Ebül-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensari İbn Manzûr. *Lisânü'l-ʿArab*. ed. Abdullah Ali al-Kabir, Abu al-Qassim Muhammad Kurru. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1994.

Edelman, Gerald M. - Tononi, Giulio. *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. New York, NY: Basic Books, 1st ed., 2000.

Es-Sühreverdî, Şihâbüddin. *El-Elvâhu'l-İmâdiyye*. çev. Ahmet Kâmil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Es-Sühreverdî, Şihâbüddin. *Ḥikmetü'l-İşrāḳ*. çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Etili, Zehra. “Searle’ün Biyolojik Doğalcılık Kuramı Bağlamında, Nörobiyolojik Açıklamalarla Bilincin Bilimsel Olarak İncelenmesi”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 39 (16 Aralık 2024), 209-233. https://doi.org/10.53844/flsf.1541665

Eyim, Ahmet. “Qualia/İç-Nitelik Tartışması ve Feyerabend’in Materyalizm Savunması” 1 (2016), 147-157.

F. Rahman (ed.). *Avicenna’s De Anima,*. London: Oxford University Press, 1959.

Falsafi, Hossein. “The Suspended Man Self-awareness in Ibn Sina and Suhrawardi” 14/31 (2020), 72-82.

Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. çev. Aydınlı Yaşar. 2020: Litera Yayıncılık, 2020.

Fârâbî. *Harfler kitabı: Kitâbü’l-Hurûf*. çev. Muhittin Macit - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *Kitâbu’l-Huruf*. ed. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1970.

Fārābī, Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad al-. *On the Perfect State: Mabādiʾ Ārāʾ Ahl al-Madīnat al-Fāḍilah*. çev. Richard Walzer. s.l: Great Books of the Islamic World, Reprinted., 1998.

Fazlur Rahman. *Avicenna’s Psychology - An English Translation Of Kitab Al-Najat*. Amman: Qadeem Press, 2024.

Firth, Roderick. “Lewis on the Given”. *The Philosophy of C.I. Lewis,*. ed. P.A. Schilpp,. La Salle: Open Court, 1968.

Frank, Manfred. “Probleme mit der inneren Wahrnehmung”. *Husserl und die Philosophie des Geistes*. ed. M. Frank, N. Weidtmann. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 2010.

Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

Giberson, Karl W. - Artigas, Mariano. *Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2007. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195310726.001.0001

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Augustine*. Random House, 1960.

Gödelek, Kamuran. “Zihin Felsefesi”. *Zihin Felsefesi*. ed. Veli Urhan - Serdar Uslu. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.

Gökel, Nazım. “Behaviorism: Dead or Alive?” *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 29 (30 Ekim 2017), 216-224. https://doi.org/10.20981/kaygi.342439

Gökel, Nazım. “İşlevselliğin Platonik Rengi” 1 (2016), 29-47.

Göz, Kemal. “Sühreverdi Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi” 6/2 (2024), 469-484.

Gültekin, Abdurrazak. “Zihin Felsefesinde Zihin Kavramının Serencamı: Antik Yunandan Günümüze Ruh Kavramınından Zihin Kavramına Tarihsel Perspektif”. *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 22/1 (31 Mart 2022), 17-32. https://doi.org/10.11616/asbi.954396

Günday, Şeref. *Zihin Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2002.

Habib, Zainal. “Epistemology of Ḥuḍûrî in Suhrawardî Al-Maqtûl’s Ḥikmat Ishrâqiyah”. *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19/2 (2018), 209-228. https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5507

Haksever, Muhammed Abdullah. *Fârâbî’nin Bilgi Anlayışında Metafizik Etki*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Ḥā’irī Yazdī, Mahdī. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press, 1992.

Heath, Peter - Avicenna. *Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ): with a translation of the Book of the Prophet Muhammad’s ascent to heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. çev. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Horten, Max. *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi,*. Halle: Niemeyer, 1912.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. çev. Peter J. R. Millican. Oxford New York: Oxford University Press, 2007.

Husserl, Edmund. “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy”. çev. Ted E. Klein - William E. Pohl 5 (1974), 9-56.

Husserl, Edmund. *Studies in the Phenomenology of Constitution*. çev. Richard Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer Acad. Publ, 1989.

İbn Sînâ. “Edviye-i Kalbiye”. çev. Kilisli Rıfat Bilge. *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Ankara: TTK Yayınları, 2009.

İbn Sînâ. *en-Necât,*. ed. M. Taqī Dânişpejûh. Tahran: Dânişgâh-i Tahrân, 1985.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ᾽: Kitâbü’n-Nefs,*. ed. Fadıl el-Izzî. Kahire: el-Heyᵓetu’l-ʿÂmme li-Şuᵓûn el-Matâbiʿ el-Emîriyye, 1952.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ᾽: Kitâbü’n-Nefs*. ed. Fazlur Rahman. Kahire: el-Heyᵓe el-ʿÂmme li-Şuᵓûn el-Maṭâbiʿ el-Emîriyye, 1975.

İbn Sina. *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2004.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. haz. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021.

İbn Sina. *İşaretler ve tembihler*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
İbn Sina. *İşaretler ve tembihler*. ed. Muhittin Macit. çev. Ekrem Demirli - Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
İbn Sīnā. *Nefsin Halleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.

Jackson, Frank. "What Mary Didn't Know" 83/5 (1986), 291-295.

Jaegwon, Kim. *Physicalism, or Something near Enough*. Princeton University Press, 2007.

John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: T. Basset, 1690.

John Locke. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.

Jolley, Nicholas. "Locke, Empiricism, and Philosophical Method". *The Cambridge Companion to Locke*. ed. Vere Chappell. 48-75. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Jugrin, Daniel. "The way of ἀνάλυσις: Clement of Alexandria and the Platonic tradition". *Studia Philosophiae Christianae* 52/2 (13 Şubat 2018), 71. https://doi.org/10.21697/2016.52.2.04

Kalın, İbrahim. *Varlık ve idrak: Molla Sadra'nın bilgi tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik, 2015.

Kant, Immanuel. *The Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Karakaya, Mehmet Murat. "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük". *Diyanet İlmi Dergi* 54/2 (2018), 109-124.

Karakaya, Mehmet Murat. "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük" 54/2 (2018), 109-124.

Karakaya, Mehmet Murat, /. *Tanrı, Akıl ve Nefs:* Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Kâtip Çelebi. "İlmin Tarifi ve Bölümlenmesine Dair". *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. ed. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

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

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

Kaukua, Jari. "Suhrawardī's Knowledge as Presence in Context"" 41 (2013), 309-323.

Kaya, Mustafa. "Plato's Theory of the Soul". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15/1 (18 Haziran 2013), 171-182. https://doi.org/10.5578/JSS.6784

Kemp, Simon. *The Psychology of Avicenna: An English Version of the Liber de Anima*. Christchurch: University of Canterbury, 2023.

Keskin, Murat. "Fenomenal bilincin yönekimselliği sorunu ve günümüzdeki durumu". *Felsefelogos* 1 (2016), 109-122.

Khalilov, Salahaddin. "Al-Suhrawardi's Doctrine and Phenomenology". *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*. ed. Anna-Teresa Tymieniecka. 263-276. Springer Netherlands, 2006. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-4115-0_18

Kim, Jaegwon. "The mind-body problem after fifty years". *Current Issues in the Philosophy of Mind*. ed. A. O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kinağ, Mustafa. "Dilin Oluşumu Bağlamında John Searle'ün Doğal Bilinç Kuramı Üzerine Bir İnceleme". *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/2 (30 Aralık 2020), 163-189. https://doi.org/10.51404/metazihin.836142

Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 2002.

Koch, Christof. *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Denver, Colo.: Roberts and Co., 2004.

Kripke, Saul A. - Açıl, Berat. *Adlandırma ve Zorunluluk*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Kutluer, İlhan. "Zihin". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 44. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Kutlusoy, Zekiye. "Günümüzün Zihin Felsefesinin Zorlu Sorunu". *Felsefelogos* 1/60 (2016), 71-75.

Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, Second edition., 2002.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz: Discourse on Metaphysics*. çev. Gonzalo Rodríguez-Pereyra. Oxford: Oxford university press, 2020.

Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr von. *Oeuvres de Leibniz: Nouveaux essais sur l'entendement. Opuscules divers. Première série*. ed. M. A. Jacques Charpentier. Paris: Charpentier, 1846.

Levine, Joseph. “Materialism And Qualia: The Explanatory Gap”. *Pacific Philosophical Quarterly* 64/4 (Ekim 1983), 354-361. https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x

Lewis, Clarence Irving. *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York, NY: Dover Publ, Unabridged, corr. Republ. of the 1. ed. 1929., 1990.

Long, A.A. - Sedley, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Louis Arnorsson Sass - Parnas, Josef. “Phenomenology of Self-Disturbances in Schizophrenia: Some Research Findings and Directions”. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 8/4 (Aralık 2001), 347-356. https://doi.org/10.1353/ppp.2002.0027

Macit, Muhittin. “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları” 26 (2004), 59-83.

Manson, Neil Campbell. “A tumbling-ground for whimsies?” The history and contemporary role of the conscious/unconscious contrast”. *History of the Mind–Body Problem*. ed. Tim Crane - Sarah Patterson. London: Routledge, 2002.

Manzûr, Ebül-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali El-Ensari İbn. *Lisânü’l-ʿArab*. thk. Abdullah Ali al-Kabir - Abu al-Qassim Muhammad Kurru. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1994.

Martin, M. G. F. “Beyond dispute: sense-data, intentionality and the mind–body problem”. *History of the Mind–Body Problem*. ed. Tim Crane - Sarah Patterson. London and New York: Routledge, 2000.

Martin, M.G.F. “The Transparency of Experience”. *Mind & Language* 17/4 (Eylül 2002), 376-425. https://doi.org/10.1111/1468-0017.00205

Māturīdī, Muḥammad Ibn-Muḥammad al-. *Kitâbü’t-tevhîd: acıklamalı tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 11. basım., 2018.

Miller, Fred D. “Aristotle on the Soul”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. 265-278. Cambridge University Press, 2022.

Muhammad Taufik vd. “Examining Ibn Sīnā’s and Suhrawardī’s Notion of the Soul: Reflections on Their Philosophical Contributions in the Modern Context”. *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 24/1 (01 Mayıs 2023), 65-83. https://doi.org/10.14421/esensia.v24i1.4330

Nadler, Steven. *Spinoza’s Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Nagel, Thomas. “What Is It Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review* 83/4 (Ekim 1974), 435-450. https://doi.org/10.2307/2183914

Nagel, Thomas. *Zihin ve Evren*. İstanbul: Jaguar Kitap, 2015.

Nasr, Seyyed Hossein. *An introduction to Islamic cosmological doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. Harvard: Harvard University Press, 1964.

Nasr, Seyyed Hossein Nasr - Ḥā'irī Yazdī, Mahdī. “Foreword”. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. Albany: SUNY Press, 1992.

Nemirow, Lawrence. “Physicalism and the cognitive role of acquaintance”. *Mind and Cognition*. ed. W. G. Lycan. Oxford: Blackwell, 1987.

Nussbaum, Martha C. - Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Ouspenskiĭ, P. D. *İnsanın Bilinmeyen Psikolojisi*. çev. Cüneyt Kurdoğlu. İstanbul: Ruh ve Madde, 1995.

Özturan, Mehmet. “Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi” 8/2 (2018), 771-819.

Panah, S. Yazdan. *Illuminationist Philosophy: Interpretation, Commentary and Criticism of Suhrawardi's Philosophical System.* Qom: Publication of Hozeh and University, 2014.

Patterson, Sarah. “How Cartesian was Descartes?” *History of the Mind-Body Problem*. ed. Tim Crane - Sarah Patterson. Londra: Routledge, 2000.

Peker, Hidayet. *İbn Sina'nın epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. baskı., 2011.

Plato. *Laches. Protagoras. Meno. Euthydemus*. çev. Walter R. M. Lamb. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1952.

Plato. “Phaedo”. *Complete Works*. ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Plato. *Phaidon*. çev. Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Plato - Bluck, R. S. *Plato's Phaedo: A Translation of Plato's Phaedo with Introduction, Notes and Appendices*. London: Routledge, 1. issued in Paperback., 2010.

Platon. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Plingî, M. - Nejad, Z. M. “İdrak'ı hayali be müsabehe-i rabıte-i dusuye-i meyani nefs ve âlem-i heyali ez didi Suhreverdî” 34 (1397), 39-56.

Plotinus. “Plotinus. 4: Ennead IV”. ed. Arthur Hilary Armstrong. The Loeb classical library 443. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, Reprinted., 2011.

Popper, Karl R. *The Self and Its Brain*. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin / Heidelberg, 1985.

Putnam, Hilary. “Zihinsel Durumların Doğası”. çev. İdil Gemici 1 (2016), 7-17.

Pythagoras of Samos - Hierocles of Alexandria. *The Pythagorean Golden Verses & Hierocles' Commentary: An Ancient Handbook of Mystic Philosophy*. çev. Andre Dacier - Nicholas Rowe. New York: Heliotroph Books, 2022.

Raihan, Ahmed. *The Symbol of Light as Sapiential Signifier in Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq and Ghazālī's Mishkāt al-Anwār*. George Washington University, Master's Thesis, 2016.

Rapp, Christof. *Çağdaş Metafiziğe Giriş*. çev. İbrahim Bahçi. İstanbul: Runik Kitap, 1. basım., 2021.

Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.

Revonsuo, Antti. *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.

Rollin, Bernard E. *Science and Ethics*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2006.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Boston ; Leiden: Brill, 2007.

Runia, David T. *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Assen, Minneapolis: Van Gorcum ; Fortress Press, 1993.

Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1976.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson's University Library, 1949.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind,*. London: Hutchinson's University Library, 1949.

Ryle, Gilbert. *Zihin kavramı*. çev. Sara Çelik. İstanbul: Doruk, 2011.

Sadatizadeh, Sajad vd. “The Role of Soul (Nafs) in Suhrawardi's System of Light” 24/79-91 (2017).

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. *Kitāb al-Asfār al-Arbaʿa, Journey I*. Tahran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1964.

Sayan, Erdinç. “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış” 19 (2012), 37-54.

Sayan, Erdinç. “Bilinç”. *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci. C. 2. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 4. print., 1981.

Searle, John. “Biological Naturalism”. *The Blackwell Companion to Consciousness*. ed. Susan Schneider - Max Velmans. 327-336. Wiley, 1. Basım, 2017. https://doi.org/10.1002/9781119132363.ch23

Searle, John R. *Akıllar, Beyinler ve Bilim*. çev. Kemal Bek. İstanbul: Say Yayınları, 2005.

Searle, John R. *Bilincin Gizemi*. ed. İlknur Karagöz. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Searle, John R. *Bilinç ve Dil*. çev. Muhittin Macit - Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

Searle, John R. *Freedom and Neurobiology*. New York: Columbia University Press, 2007.

Searle, John R. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. London: Cambridge Univ. Pr, Repr., 1993.

Searle, John R. (ed.). *Mind: A Brief Introduction*. Oxford New York: Oxford University Press, 2004.

Searle, John R. *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Pr, 2003.

Searle, John R. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2001.

Searle, John R. "The Causal Powers of the Brain: The Necessity of Sufficiency" 13/1 (1990).

Searle, John R. *The Mystery of Consciousness*. New York, NY: New York Review of Books, 1. ed., 1998.

Searle, John R. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Searle, John R. *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*. çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera yayıncılık, 2005.

Searle, John R. *Zihin, Dil, Toplum*. çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Searle, John R. *Zihin, Dil, Toplum*. çev. Alaattin Tural. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

Searle, John R. *Zihin: Kısa Bir Giriş*. çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Searle, John R. *Zihnin Yeniden Keşfi*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera yayincilik, 2004.

Seyed Saadati, Seyed Mehdi. "Şehabeddin Sühreverdi'nin Aşkın Hakikati Eserinde Güzellik Kavramı". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 5/2 (26 Aralık 2022), 284-298.

Shoemaker, Sydney. "Functionalism and Qualia". *Identity, Cause and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Simeon, Daphne - Abugel, Jeffrey. *Feeling unreal: depersonalization disorder and the loss of the self*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006.

Smith, Barry vd. "Towards an Ontology of Pain". *Proceedings of the Conference on Ontology and Analytical Metaphysics*. 29-36. Tokyo: Keio University Press, 2011.

Sorabji, Richard. *Aristotle on Memory*. London: Duckworth, 1972.

Sperry, R. W. "Hemisphere Deconnection and Unity in Conscious Awareness." *American Psychologist* 23/10 (1968), 723-733. https://doi.org/10.1037/h0026839

Stich, Stephen P. "What is a theory of mental representation?" *Mental Representation: A Reader*. ed. Ted A. Warfield - Stephen P. Stich. Oxford: Blackwell, 1994.

Stone, M. W. F. “The soul’s relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism”. *History of the Mind–Body Problem*. ed. Tim Crane - Sarah Patterson. London and New York: Routledge, 2000.

Stone, M. W. F. “The soul’s relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism”. *History of the Mind-Body Problem*. ed. Tim Crane - Sarah Patterson. Londra: Routledge, 2000.

Stroud, Barry. *Hume*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Suhrawardi. *al-Mashāri‘ wa’l-Muṭāraḥāt*. ed. Henry Corbin. Tahran: Müessese-i Mütâleât ve Taḥḳīḳāt-ı Ferhengî [Pîjûhişgâh], 1993.

Suhrawardi - Habibi, N. *Three Essays (Alwahe Imadi)*. Publication of Philosophy Association, 1976.

Suhrawardi, Shahab al-Din. *Al-Mashariʿ wa al-Muṭarahāt*. ed. Maqsud Mohammadi - Ashraf Alipour. Beirut – Baghdad: : Manshurat al-Jamal / Al-Kamel Verlag, 2011.

Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. *L’Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques.* ed. Henry Corbin. Paris: Fayard, 1976.

Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya - Corbin, Henry. *L’Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques.* Paris: Fayard, 1976.

Suhrawardī, Yaḥyā Ibn-Ḥabaš as-. *Kitâbü’l-mukâvemât: felsefi itirazlar*. çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Suhrawardī, Yaḥyā Ibn-Ḥabaš as- - Ziai, Hossein. *The Book of Radiance: = Partūnāma: A Parallel English-Persian Text*. Costa Mesa, Calif: Mazda Publ, 1998.

Suhrawardī, Yaḥyā ibn Ḥabaš Šihāb al-Dīn al-. *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq*. çev. John Walbridge - Hossein Ziai. Provo (Utah): Brigham young university press, 1999.

Sühreverdî. *Nur Heykelleri Tasavvufun Kelimesi Burçlar Risalesi*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Sühreverdi, Şihabüddin es-. *Hikmetü’l-işrâk, Hikmetü’l-işrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Sühreverdî, Yaḥyā Ibn-Ḥabaš as-. *Kitâbü’t-telvîhât: Hikmet parıltıları*. çev. Ahmet Kâmil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2019.

Sühreverdī, Yaḥyá ibn Ḥabash. *İşrak felsefesi: hikmetü’l-işrak*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2012.

Taftazânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Akâid,*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yay., 2017.

Tarlacı, Sultan. *Bilinç: Beyin Zihin ve Benliğin Keşfi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.

Taşdelen, Vefa. "Zihin durumları: hafıza ve idrâk" 767 (2015), 115-120.

Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sînâ: Maddî Olmayan Bir Cevher Olarak Nefs". *Ruhun Felsefesi: Psykhē ve Nous Etrafında On Bir Tartışma*. 119-144. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)* 6/1 (15 Mart 2020), 1-38. https://doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093

Tolman, E. C. *Purposive Behaviour in Animals and Men*. New York: Appleton Century, 1932.

Tura, Saffet Murat. *Beynin Gölgeleri: Bir Psikiyatri Felsefesi*. Istanbul: Metis, 2016.

Tura, Saffet Murat. *Madde ve Mana: Rasyonalitenin ökeni*. İstanbul: Metis, 2011.

Turğay, Fatma. *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.

Tümkaya, Serdal. "Yapay Bilinç Tartışmasında Biyolojik Doğalcı Yaklaşımın Hataları". *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*. https://doi.org/10.20981/kaygi.1092807

Tye, Michael. "Philosophical Problems of Consciousness". *The Blackwell Companion to Consciousness*. ed. Max Velmans, Susan Schneider. Malden MA: Blackwell Publishing, 2007.

Tymieniecka, Anna-Teresa. *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm*. Dordrecht: Springer Netherland, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. C. 32. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Üner Kaya, Aslı. "Beyin, Bilinç ve Nedensel Güçler". *Felsefe Dünyası* 79 (15 Temmuz 2024), 117-146. https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1476056

Vamvakás, Kōnstantínos I. *The Founders of Western Thought: The Presocratics a Diachronic Parallelism between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences*. New York: Springer, 2009.

Varlık, Selami. "Heidegger ve İslam Düşüncesi: Kaygının Hristiyan Kökeni ve Tecrübe-Akıl Karşıtlığı". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 21 (03 Haziran 2024), 150-171. https://doi.org/10.55256/temasa.1457687

Warfield, T. A. “Searle’s Causal Powers”. *Analysis* 59/1 (01 Ocak 1999), 29-32. https://doi.org/10.1093/analys/59.1.29

Wightman, William P. D. *The Growth of Scientific Ideas*. New Haven: New Haven Yale University Press, 1953.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Haluk Barışcan. Istanbul: Metis Yayınları, 2020.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. çev. G. E. M. Anscombe vd. Chichester, West Sussex, U.K. ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

Woodward, James F. *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. New York: Oxford University Press, 2003.

Yenen, Halide. “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzurî Bilgi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (2009), 113-134.

Yenen, Halide. “Sühreverdî Üzerine Araştırmalar -I- Huzurî Bilgi”, 113-134.

Yılmaz, Aykut Alper. *Düşünüyorum! Öyleyse Bir Ruhum Var*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2025.

Zahavi, Dan. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1999.

Zeman, Adam. *Bilinç: Kullanım Kılavuzu*. çev. Gürol Koca. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s Ḥikmat al-Ishrāq*. University of California, Los Angeles (UCLA), Doktora Tezi, 1974.

Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī’s Ḥikmat al-Ishrāq*. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1990.

Ziai, Hossein. “Suhrawardī on Knowledge and the Experience of Light”. *he Experience of Light: Divine Radiance and Religious Experience*. ed. Matthew T. Kapstein. 25-44. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

“Pain Terms: A List with Definitions and Notes on Usage. Recommended by the IASP Subcommittee on Taxonomy”. *Pain* 6/3 (Haziran 1979), 249.

“Why I Am Not a Property Dualist” 9/12 (2002), 57-64.

ÖZET

Bu çalışma, bilinç ve benlik problemini çağdaş zihin felsefesi ile klasik İslam düşüncesi arasında karşılaştırmalı bir çerçevede ele almaktadır. Temel amacı, fenomenal bilincin indirgenebilirliği tartışmasını aşarak bilincin ontolojik statüsünü yeniden değerlendirmektir. Modern literatürde "zor problem" başlığı altında formüle edilen açıklama boşluğu, fiziksel süreçlerin deneyimin "nasıllık" boyutunu açıklamada yetersiz kaldığını göstermektedir. Ancak bu çalışma, söz konusu güçlüğün epistemik olmakla birlikte ontolojik bir nitelik taşıdığını savunmaktadır.

Tez, John R. Searle'ün biyolojik doğalcılığı ile Sühreverdî'nin ilm-i huzûrî temelli ontolojisini karşılaştırarak iki farklı temellendirme modeli ortaya koymaktadır. Searle, bilincin ontolojik olarak öznel ancak biyolojik süreçler içinde konumlanan bir gerçeklik olduğunu ileri sürer. Buna karşılık Sühreverdî, huzûrî bilgi anlayışı çerçevesinde bilinci temsil temelli bilginin önkoşulu olan doğrudan mevcudiyet olarak temellendirir. Bu karşılaştırma, indirgenemezlik meselesini "hangi şey indirgenemez?" sorusundan "ontolojik öncelik kime aittir?" sorusuna taşımaktadır.

Ağrı ve renk deneyimleri üzerinden yapılan çözümlemeler, fenomenal içeriğin üçüncü şahıs betimlemelerine mantıksal olarak indirgenemediğini göstermektedir. Bununla birlikte çalışma, düalizme başvurmadan ve indirgemeci fizikselciliğe teslim olmadan alternatif bir çerçeve önermektedir. Bilinç, ne doğa dışı bir töz ne de salt işlevsel bir durumdur; birinci şahıs kipinde ortaya çıkan ontolojik bir mevcudiyet biçimidir.

Tezin katkısı, indirgemeci olmayan bir doğalcılık ile dereceli bir ontolojiyi birlikte düşünme önerisidir. Biyolojik süreçler bilincin nedensel bağlamını aydınlatırken, huzûrî perspektif fenomenal tikelliğin metafizik zeminini görünür kılmaktadır. Böylece bilinç problemi, teknik bir açıklama sorunu olmaktan çıkarılarak ontolojik kategorilerin yeniden değerlendirilmesi gereken temel bir felsefî mesele olarak konumlandırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilinç; İslam Felsefesi; Zihin Felsefesi; Sühreverdî; John R. Searle.

ABSTRACT

Consciousness and I-ness: Philosophy of Mind in Suhrawardi and John R. Searle

This study examines the problem of consciousness and self within a comparative framework between contemporary philosophy of mind and classical Islamic thought. Its primary aim is to move beyond the debate over the reducibility of phenomenal consciousness and to reassess the ontological status of consciousness. The explanatory gap, formulated in modern literature under the heading of the "hard problem," reveals the inadequacy of physical processes in accounting for the "what-it-is-like" dimension of experience. This study argues, however, that the difficulty in question is not merely epistemic but fundamentally ontological. The dissertation presents two distinct models of grounding by comparing John R. Searle's biological naturalism with Suhrawardi's ontology grounded in knowledge by presence (ʿilm al-ḥuḍūrī). Searle maintains that consciousness is ontologically subjective yet situated within biological processes. In contrast, Suhrawardi, within the framework of knowledge by presence, conceives consciousness as direct presence—the precondition of representational knowledge. This comparison shifts the issue of irreducibility from the question "what is irreducible?" to the deeper question "to what does ontological priority belong?"

Analyses of pain and color experience demonstrate that phenomenal content cannot be logically reduced to third-person descriptions. At the same time, the study proposes an alternative framework without resorting to dualism or yielding to reductive physicalism. Consciousness is neither a substance outside nature nor merely a functional state; rather, it is an ontological mode of presence manifesting in the first-person perspective.

The original contribution of the dissertation lies in its proposal to think together a non-reductive naturalism and a graded ontology. While biological processes illuminate the causal context of consciousness, the ḥuḍūrī perspective clarifies the metaphysical ground of phenomenal particularity. In this way, the problem of consciousness is repositioned—not as a merely technical issue of explanation, but as a fundamental philosophical question requiring the reconsideration of ontological categories.

Keywords: Consciousness; Islamic Philosophy; Philosophy of Mind; Suhrawardi; John R. Searle.