

Güçlerden İşlevlere: Fahredden Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi

M. Zahit Tiryaki*

Öz: Aristoteles ve sonrası klasik nefis teorisinin temel problemlerinden birisi de iç duyular teorisidir. Söz konusu teoriye klasik anlayış bağlamında en yetkin halini kazandıran isim ise İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ bir taraftan kendisinden önce geliştirilen yaklaşımı tevarüs ederek iç duyular teorisini başarılı bir şekilde revize etmiş, bir taraftan da kendi felsefi hassasiyetleri gereğince iç duyuların sayısı ya da adlandırılmaları gibi bazı detay noktalarda neticeleri olan eklemeler, yeni ayrımlar ve tasnifler yaparak probleme genişlik kazandırmıştır. İbn Sînâ'nın bu noktadaki katkıları, oluşturduğu çerçevenin kendisinden sonraki farklı felsefi geleneklerin iç duyular teorisine bağlamındaki nihai atf kaynağı olarak görülmesiyle karşılık bulmuştur. Teorinin tarihsel yolculuğu bağlamında İbn Sînâ'dan sonra gelen bazı isimler tarafından bu yeni çerçeveye yönelik çeşitli eleştiriler yapılmıştır. İbn Rüşd örneğinde de görüldüğü üzere bu eleştirilerden bir kısmı, Aristotelesçi çerçeveden koptuğu gerekçesiyle İbn Sînâcı iç duyular teorisine yöneltilmiş eleştirilerdir. İbn Sînâcı iç duyular teorisine yöneltilmiş önemli bir diğer eleştiri ise Fahredden Râzî'nin eleştirilerinde görülmektedir. Bu çalışmada esas olarak Fahredden Râzî'nin İbn Sînâcı iç duyular teorisine yönelik eleştirileri incelenecektir. Râzî'nin eleştirilerinin ilk noktasını farklı güçler olarak iç duyulardan her birinin varlığına dair argümanların eleştirisi oluşturmaktadır. Râzî'nin iç duyular aracılığıyla gerçekleştirilen farklı işlevlerin her birine farklı güçler tayin etme şeklindeki İbn Sînâcı tavra yönelik eleştirilerinin arka planında bu farklı işlevlerin aslında nefis gibi tek bir güç tarafından gerçekleştiriliyor olabileceği şeklindeki temel kabulü yer almaktadır. Râzî, nefsin, her biri farklı işlevler için tayin edilmiş müstakil güçlere ihtiyaç duymaksızın bütün idrak nesnelerini idrak edebileceğini düşünmektedir. Râzî ikinci olarak iç duyuların beyindeki yerlerine dair anlatıyı eleştirmektedir. Bu noktadaki temel kaygısı da müstakil olarak varlıkları bile tartışmalı olan güçlere, İbn Sînâ'nın yaptığı gibi burhani bir yöntemle yer tayin etme arayışının gereksiz olmasından kaynaklanıyor gözükmektedir. Çalışmanın odak noktasını Fahredden Râzî'nin iç duyular teorisine yönelik eleştirileri oluşturacak olmakla birlikte, bu eleştirilerin, nefsin mahiyeti, nefis-beden ilişkisinin ve etkileşiminin niteliği, idrakin mahiyeti, soyutlama dereceleri, nefsin tikellerle ilişkisi ve onlar üzerindeki tasarrufu gibi daha geniş ölçekli epistemolojik ve psikolojik problemlerle irtibatlı yönleri de netleştirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahredden Râzî, idrak, soyutlama, iç duyular eleştirisi, iç idrakler, nefis-beden ilişkisi

Abstract: One of the basic questions of the classical theory of self is the theory of internal senses. It is Avicenna who gave this theory its most elaborate form. While he effectively revised the theory of internal senses that he inherited as it was laid out, he expounded upon it along his own philosophical inclinations, making significant additions on intricate matters like the number and appellation of internal senses, introducing new distinctions and classifications. Over time, Avicenna's novel framework concerning the theory drew several criticisms by his successors. An important critique against Avicennian theory of internal senses was leveled by Fakhr al-Din al-Râzî. The first point of al-Râzî's contestation would be the critique of the arguments for the existence of each internal sense as a separate faculty. Al-Râzî supposes that soul could perceive all objects of perception without recourse to independent faculties each designed for a separate function. Second, he criticized the narrative that plotted the brain for internal senses. While Fakhr al-Din al-Râzî's critique of the internal senses comprise the main subject of the current study, it will also try to clarify the aspects of this critique related to greater epistemological and psychological questions like the nature of the soul, the character of the relation and interaction of soul and body, the nature of perception, degrees of abstraction, the relation of the soul with the particulars and its bearing on them.

Keywords: Avicenna, Fakhr al-Din al-Râzî, perception, abstraction, the critique of internal senses, internal sensations, soul-body relation

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

لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلّي بمادي
(Tikeli idrak eden hiçbir şey mücerret olmadığı gibi, tümeli idrak eden hiçbir şey de maddî değildir)
İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 210.

أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بجميع المدركات
(İdrak nesnelерinin tamamını kuşatan idraklerin tamamı nefis tarafından gerçekleştirilir)
Fahreddin Râzi, *Şerhu'l-İşârât*, 264-265.

Giriş

Iç duyular en yalın anlamıyla insan zihninin hariçteki nesneleri duyusal olarak idrak etmesi ile idrak edilen nesnelere hareketle akli idrak seviyesine ulaşması arasındaki işlevleri gerçekleştiren güçlere atıf yapmaktadır. Bu yönü itibariyle öznellik ile nesnellik, özellik ile genellik, tikellik ile tümellik, duyusalılık ile aklilik, bedensellik ile zihinsellik gibi ayrımların merkezinde bulunan iç duyular teorisinin Platon ve Aristoteles'in ilk yorumlarıyla başlayıp Plotinus ve Helenistik dönem şarihleriyle devam eden ve nihai noktasına İbn Sînâ'da ulaşan uzun bir tarihi vardır.¹ Orta Çağ boyunca etkili olan İbn Sînâci nefis teorisinin² alt teorilerinden birisi ola-

- 1 Genel olarak iç duyular teorisinin ilgili olduğu problem alanına ve teorisinin bu uzun tarihine ilişkin bir tasvir için bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, "Tahayyül Kavramında İbn Sînâci Dönüşümler", *Kavram Geliştirme-Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki ve Lütfi Sunar (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 199-213. Hem antik dönemde hem de sonrasında iç duyular teorisinin tarihsel süreçteki gelişimine ilişkin daha detaylı bilgiler için ayrıca bkz. M. Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought* (The University of Illinois, 1927), 11-83, 117-146, 177-199; Henry A. Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts", *The Harvard Theological Review* 28/2 (Nisan 1935): 69-133; E. Ruth Harvey, *Inward Wits-Psychological Theory in the Middle Ages and The Renaissance* (The Warburg Institute University of London, 1975), 4-30, 39-61; Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought* (Galway, 1988), 1-38, 59-134; Simon Kemp, Garth J. O. Fletcher, "The Medieval Theory of the Inner Senses", *The American Journal of Psychology* 106/4 (Kış, 1993): 559-576; Dominik Perler, "Intentionality and Action Medieval Discussions on the Cognitive Capacities of Animals", *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos (Brepols, 2006), 73-98; Katherine H. Tachau, "Approaching Medieval Scholars Treatment of Cognition", *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M. C. Pacheco-J. F. Meirinhos (Brepols, 2006), 1-34.
- 2 İbn Sînâ sadece iç duyular teorisi özelinde değil genel olarak nefis teorisinde de Orta Çağ boyunca etkili olmuştur. Lagerlund, çoğunlukla Descartes üzerinden tartışılan zihin-beden probleminin aslında Aristotelesçi felsefe ile İslam felsefesinin Latinceye aktarıldığı döneme kadar geri götürülebileceğine ve Aristoteles'in *Peri Psükhe*'sinin, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inin ve İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yazdığı şerhlerin bu bağlamdaki önemine işaret etmektedir. Bu tarihsel çerçevede İbn Sînâ, Descartes'a kadar uzanacak zihin-beden problemi tartışmalarının kilit figürlerinden birisi olarak gözükmektedir. Henrik Lagerlund, "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", *Forming the Mind-Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. Henrik Lagerlund (Springer, 2007), 1-5. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inin Latin Orta Çağ'ındaki etkisini hem tarihsel olarak isimler üzerinden hem de özel olarak belirli doktrinler

rak iç duyular teorisi çeşitli isimlerin eleştirisi ve müdahaleleriyle değişip dönüşerek uzun bir süre etkili olmuş, beyin anatomisindeki yeni gelişmelerle birlikte sonraki dönemlerde terk edilmiştir.³ Fahreddin Râzî, iç duyular teorisine yönelik eleştirileriyle bu tarihsel sürece eklenir. Bu itibarla Râzî, İbn Sînâ'da zirve noktasına ulaşmış gözükken Orta Çağ güçler psikolojisi ile her biri de beynin farklı bölgelerinde yerleşmiş farklı güçler olarak iç duyular teorisinin terk edileceği dönem arasındaki eşikte yer alır. Bu çalışma Fahreddin Râzî'nin bu süreçteki rolünün, –İbn Sînâ'nın iç duyular tarafından gerçekleştirildiğini iddia ettiği iç idrakleri kabul etmekle birlikte– söz konusu idrakleri farklı güçlere değil de, nefse atfetmesi ve dolayısıyla iç idrakleri nefsin sıfatları ya da işlevleri kabul etmesi bağlamında ortaya çıktığını iddia etmektedir. Dolayısıyla genel tavrı itibarıyla tarihsel olarak kelâm ve felsefe disiplinlerinin kesiştiği bir noktada duran Râzî bu çalışmada incelenecek olan özel bir teori bağlamında da benzer bir kesişim noktasında bulunmaktadır.⁴ Râzî'nin işaret edilen kesişim noktasında metafizik, epistemoloji, psikoloji, fizik gibi alanlarda dile getirdiği düşünceleri uzunca bir süredir yerli ve yabancı akademik ilginin konusu haline gelmiş gözükmektedir. Bu çalışmanın konusu itibarıyla Râzî epistemolojisi ve psikolojisindeki dönüşümlere ve onun iç duyular teorisine ilgili eleştirilerine yönelik olarak başlangıç ve tasvir düzeyindeki bir ilgiden söz edilebilir.⁵

üzerinden gösteren başka bir çalışma için bkz. Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (Londra: The Warburg Institute, 2000), V-X, 1-12 ve özellikle 127-153.

- 3 Kemp-Fletcher, "The Medieval Theory of the Inner Senses", 565-568.
- 4 Râzî'nin yöntemine, kelâm ve felsefe disiplinlerinin kesişim noktasındaki rolüne dair bkz. Şaban Hakkı, "Müteahhirün Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahrüddin er-Râzî Örneği" (Doktora tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), IX-XXVI; Agil Şirinov, "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 22-24 Mayıs 2008, ed. Mehmet Mazak ve Kâmil Engin (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008), 275- 277; Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *M.Ü. İlahiyât Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1): 140-148, 149-150; İsmail Hanoğlu, "Kitâbü'l-Mülâhhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddin er-Râzî ve İslâm Felsefesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2): 172-174, 179-184; Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 17-40; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 319-326, 329-331; Bilal İbrahim, "Fakhr al-Din al-Râzî, İbn al-Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", *Oriens* 41 (2013): 386-402.
- 5 Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 108-113, 119-120; Şaban Hakkı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 432-438; Asiye Aykut, "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlak Düşüncesi", *C.Ü. İlahiyât Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2014): 210-211; Yunus Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eşarilik Sempozyumu Bildirileri-Siirt Üniversitesi İlahiyât Fakültesi (21-23 Eylül 2014)*, ed. Cemalettin Erdemci ve Fadıl Aygan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 429-453.

Bu bağlamda dikkate alınması gereken başka bir husus, Râzî'nin nefis ve bilgi teorisinde takındığı tutumlar ile iç duylulara yönelik eleştirisi arasında bir ilişkinin olup olmadığı, böyle bir ilişki varsa bunun nasıl bir ilişki olduğudur. Râzî her şeyden önce nefsin mücerretliğini tartışılabilir bulmakta ve filozofların nefsin mücerretliğine yönelik kabullerine itiraz etmektedir. Buna ilaveten tümelleri idrak eden akli güç ile tikelleri idrak eden duyusal güçler arasındaki ayrımı kabul etmeyip İbn Sînâ'nın aklilik ile maddilik arasında kurduğu zıtlığı ortadan kaldırmakta, nefsi tümel ya da tikel, duyusal veya akli bütün idraklerden sorumlu tek güç haline getirerek nefsi tikellerle ilişkili ve onlar üzerinde de tasarrufta bulunan yegâne merci kılmaktadır. Râzî bu anlamda nefis ile beden arasında İbn Sînâ'nın düalist tutumunda olduğundan daha yakın bir ilişki öngörmekte, filozofların *dışsal nesnelere elde edilen suretlerin maddi niteliklerinden soyutlanarak idrak edende meydana gelmesi* şeklindeki bilgi anlayışından *idrak eden ile idrak edilen arasındaki ızafet ve taalluk olarak idrak* anlayışına dönerek soyutlama düşüncesini eleştirmektedir. Fahreddin Râzî ile ilgili söz konusu çalışmalarda burada işaret edilen epistemolojik sorunlara ve dönüşümlere yönelik bazı tasvirler yapılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın bir diğer amacı burada işaret edilen sorunlar ile iç duylular eleştirisi arasındaki ilişkileri biraz daha belirgin hale getirmektir.

Şüphesiz geçmişte belirli bir dönemdeki sorunlara yönelen bu türden her çalışma, bizatihi tarihsel bir değere sahip olmakla birlikte, kabul veya retten bağımsız olarak asıl değerine –muhtemelen– klasik sorunların yeni sorunlarla ilişkisi kurulduğunda ulaşacaktır. Dolayısıyla Râzî'nin hem genel olarak biraz önce işaret edilen nefis ve bilgi anlayışındaki dönüşümler bağlamındaki düşüncelerinin hem de özel olarak iç duylular eleştirisi bağlamındaki düşüncelerinin de böyle bir boyutu bulunmaktadır. Hem İbn Sînâ'nın hem Fahreddin Râzî'nin yaklaşımlarının çağdaş zihin felsefesinde tartışılan düalizm, materyalizm, fizikalizm, zihin-beden ilişkisi, zihinsel nedensellik, zihinsel içerik, zihinsel durumlar ve nitelikler ile fiziksel durumlar ve nitelikler arasındaki ilişkiler, zihin ile davranış ve eylem arasındaki ilişkiler, bilinç, ben-bilinci gibi problemlerle ilişkili yönleri bulunmaktadır. Değişen bilimsel paradigmayı gözden kaçırmadan her iki düşünürün görüşlerinin işaret edilen problemlerle ilişkisinin kurulması, bu çalışmanın boyutlarının çok ötesinde olmakla birlikte, söz konusu iki ismin işaret edilen problemler bağlamındaki düşüncelerine yönelik tasvirlerin netleştirilmesinin daha sonra yapılacak detaylı çalışmalara imkân ve zemin sağlayacağına işaret edilmelidir.

Bu itibarla bu çalışmanın amacı öncelikli olarak Râzî'nin nefis ve bilgi anlayışındaki dönüşümler zemininde iç duylular meselesinde İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirilere yönelik tasviri detaylandırıp derinleştirmek ve Râzî'nin mevcut iç duylular şemasının hâlâ tedavülde olduğu bir süreçte felsefi üretimini gerçekleştirdiğini fakat *nefsin*

*farklı güçleri olarak iç duyulardan ziyade nefsin farklı işlevleri olarak iç idrakler anlayışına evrildiğini göstermektedir. Buna ilaveten Râzî'nin nefis ve bilgi anlayışındaki bazı dönüşümler ile iç duyulara yönelik eleştirileri arasındaki ilişkiye de bir arka plan olarak işaret edilecektir. Râzî'nin iç duyulara yönelik eleştirilerinin nefsin mahiyeti, nefis-beden ilişkisinin ve etkileşiminin niteliği, nefsin duyusal ve akli idraklerle ilişkisi ve bu eleştirinin ardından iç idraklerin Râzî epistemolojisindeki işlevselliğinin tam olarak ne olduğu gibi yukarıda işaret edilen sorular, daha ileri değerlendirmeleri hak eden ve bu makalenin kapsamı dâhilinde bütün boyutlarıyla incelenemeyecek sorunlardır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Fahreddin Râzî'nin bilgi teorisindeki bazı dönüşümler, kendisinin iç duyular eleştirisine arka plan teşkil eden yönleri bakımından kısaca incelenecektir. Sonrasında Râzî'nin iç duyularla ilgili eleştirileri çeşitli yönleri açısından ortaya konulmaya çalışılacaktır. Son olarak ise Râzî'nin iç idraklere yönelik kendi alternatif yaklaşımı incelenecektir. Râzî'nin eleştirilerinin takibinde çalışmanın ana omurgasını *Şerhu'l-İşârât* oluşturmakla birlikte Râzî'nin eserlerinin yazılma süreci⁶ boyunca eleştirilerin hemen hemen aynı doğrultuda ifade edilmesi sebebiyle ilgili yerlerde diğer metinlere de başvurulacaktır.⁷*

Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisinin Psikolojik ve Epistemolojik Arka Planı

Râzî'nin iç duyular eleştirisinin, nefsin mahiyeti, akli idrak-duyusal idrak, tümel idrak-tikel idrak gibi konulardaki genel yaklaşımlarıyla ilişkili yönleri bulunmaktadır. Bu kısımda iç duyular eleştirisine zemin teşkil etmesi açısından İbn Sînâ ile oluşturdukları karşıtlık bağlamında Râzî'nin nefis ve bilgi teorisindeki bazı dönüşümlere kısaca işaret edilecektir.

- 6 Bu çalışmada kullanılan temel metinlerin kronolojisi şu şekildedir: (i) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*; (ii) *el-Mûlahhas*; (iii) *Şerhu'l-İşârât*; (iv) *Şerhu Uyûni'l-hikme*; (v) *el-Metalibü'l-âliye*. Bkz. Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM, 2013), 109-110, 112-113, 115, 136-140. Bu durumda ilk bakışta *Şerhu'l-İşârât* yöntem bakımından felsefi eserler kapsamına, içeriği itibarıyla eleştiriler kapsamına, dönemi itibarıyla ikinci aşama olan şerhler kapsamına dâhildir. Bununla birlikte Râzî'nin meseleleri işlerken takındığı tutumların değişken niteliği yöntem ve dönemler bakımından yapılan eserleri hakkında yapılan tasniflerin daha esnek düşünülmesini gerektirmektedir. Bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı", 136-140.
- 7 Fahreddin Râzî'nin 576/1180'de telif ettiği *Şerhu'l-İşârât*'ı ve bu eserindeki "yorum pratiğiyle" ilgili bazı değerlendirmeler ve tasvirler için bkz. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 115; Robert Wisnovsky, "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Isharat", *Oriens* 41/3-4 (2013): 357-358, 366-368, 373; Agil Şirinov, "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları 2013), 208-221; Hakan Coşar, "İslâm Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği", *Dini Araştırmalar* 16/43 (Temmuz-Aralık 2013): 51-54.

İbn Sînâ'ya göre nefis gayrimaddi ve gayricismani bir cevherdir.⁸ Râzî'nin ise nefsin cevherliğine, gayrimaddiliğine ve gayricismaniliğine yönelik eleştirileri bulunmakta ve İbn Sînâ'nın nefsin maddi bir cisim olmadığına yönelik burhanlarının insani nefsin gayricismani olmasını gerektirmediğine işaret etmektedir.⁹

İbn Sînâ buradaki nefis anlayışı doğrultusunda nefsin dağılmış dalları niteliğindeki farklı güçleri olduğunu düşünmekte ve bu kanaatini, nefsin tek bir şey olduğuna ve nefis gibi gayrimaddi ve gayricismani tek bir şeyin canlıların farklı fiillerinin ilkesi olmasının imkânsızlığına yönelik kabullerden hareketle oluşturmaktadır. Zira hayvani fiillerde zıt şeyler ortaya çıkabilmekte, farklı güçler birbirlerinin ilgilendiği şeylerden farklı şeylerle ilgilenebilmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre hem nefis

- 8 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* ile birlikte), nşr. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 202, 205-207, 210, 214 [Bundan sonra *İşârât*]; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: en-Nefs*, nşr. Fazlur Rahman (Oxford, 1959), 27-33, 209-221 [Bundan sonra *en-Nefs*].
- 9 Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, II, nşr. Muhammed Mu'tasim-Billah el-Bağdadi (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabi, 1990), 238-239 [Bundan sonra *Mebâhis*]. Râzî'nin insani nefsin cismani olmadığına yönelik filozofların delillerine dair daha geniş açıklamaları ve değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Râzî, *Mebâhis*, II, 359-392. Râzî burada filozofların insani nefsin mücerretliğine yönelik delillerini teker teker eleştirmekte ve şöyle demektedir: "Bizim nefsin mücerret olduğunun ispatına dair bulduğumuz delillerin tamamı bunlardır. Bunlardan hiçbirini zikredilen şüphelerden dolayı bizi ikna etmemiştir. Bu şüphelerin çözümüne güç yetirenin onları delil olarak kullanması mümkündür." Râzî, *Mebâhis*, II, 387. Râzî burada ayrıca nefsin mücerret olduğunu inkâr edenlerin delillerini de değerlendirmektedir. Râzî, *Mebâhis*, II, 389-392. Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve şerhu kuvâhümâ*'da ise nefsin bedenden farklı bir şey olduğuna yönelik deliller karşısında biraz daha ılımlı bir dil kullanmakta ve bu delillerin hem akli hem de nakli olanlarını değerlendirmektedir. Bkz. Fahreddin Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*, nşr. M. Sağır Hasan el-Masumi (Tahran: Mahedü'l-ebhasi'l-İslâmiyye, 1985), 27-51 [Bundan sonra *en-Nefs*]. Bununla birlikte kitaplarında bu delilleri tartıştığını ve çeşitli itirazlar yönelttiğini de söylemektedir. Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmü'l-ilâhi*, VII, thr. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1999), 21-81 [Bundan sonra *Metâlib*]. Râzî'de nefsin soyut bir cevher olup olmadığına, Râzî'nin nefsin soyut bir cevher olduğuna yönelik delillerine dair tartışmalar için ayrıca bkz. Hayri Kaplan, "Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 111-172. Muammer İskenderoğlu, "Fakhr al-Din al-Râzî on the Immateriality of the Human Soul", *Journal of Oriental and African Studies* 14 (2005): 121-136; Jules Janssens, "Fakhr al-Din al-Râzî on the Soul-A Critical Approach to Ibn Sina", *The Muslim World* 102 (Temmuz/Ekim 2012): 566-567, 570-579. Genel olarak Râzî'nin İbn Sînâ psikolojisine yönelik eleştirilerinin *Mebâhis* özelinde incelendiği ve Râzî'nin metafizik, epistemolojik ve psikolojik eleştirilerinin birbirleriyle ilişkisi bağlamında nefsin gayrimaddi olduğunu savunan bir psikolojik teori geliştirdiğine dair vurgular için bkz. Muhammed Fariduddin Attâr, *Fakhr al-Din al-Râzî on the Human Soul-A Study of the Psychology Section of al-Mabahit al masriyya fi ilm al-ilahiyat wa-l-tabiiyyat* (Master tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University, 2014), 13-52, 85. Eşref Altaş ise yayınlanmak üzere olan bir çalışmasında Râzî'nin, nefsin cismani olmadığına yönelik delillerin nefsin soyut olduğunu göstermeye yetmediğini savunduğunu iddia etmektedir. Bkz. "Fahrüddin Râzî'de İnsanî Mahiyet ve Hakikati Üzerine". Fahrüddin Râzî sonrasında özellikle İcî gibi kelimeler aracılığıyla nefsin soyutluğu meselesinin kelâmın temel ilkeleriyle uzlaştırıldığı ve tekrar savunulabilir olduğu görülmektedir. Bkz. Ömer Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 302-304.

gibi tek bir şeyin olması hem de nefsin farklı fiillerinin ilkesi olacak güçlerin olması gerekmektedir. Zira bu güçlerden her birinin nefis gibi tek bir şeye bağlı olmayan müstakil varlıkları olsaydı, güçler arasındaki zıtlaşma ve birbirinin fiiline engel olma durumları ortaya çıkmayacaktı. Bu durumda İbn Sînâ'da nefsin farklı idraklerinden sorumlu müstakil güçler olsa da bu güçler nefis gibi tek bir şeye bağlı olarak düşünülür. İbn Sînâ bu durumu, nefsten bedene ya da bedenden nefse yönelik olarak gerçekleşen –ve Râzî'nin *nefsin etkilenimlerinin güçlere taşınması* ile *güçlerin etkilenimlerinin nefse taşınması* şeklinde ifade ettiği– etkileşimin de imkânı olarak görmektedir.¹⁰ Dolayısıyla tek bir nefis ile o nefsin farklı güçleri şeklindeki anlatı, İbn Sînâ açısından bir anlamda nefsten bedene ya da bedenden nefse doğru gerçekleşen etkileşimin imkânını oluşturmaktadır. Râzî ise nefsin gerçekleştirdiği farklı fiil ve işlevleri kabul etmekte, fakat bunları İbn Sînâ'da olduğu gibi nefse etkileşim içinde olmakla birlikte kendi başlarına var olabilen müstakil güçlere dağıtmamakta, aksine bunların her birinin nefsin fiil ve işlevleri olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ özelinde filozoflara göre idrak, bir şeyin hakikatinin ya da suretinin idrak edende temessül etmesidir. Râzî farklı güçler olarak iç duyulara olduğu gibi İbn Sînâcı idrak anlayışına da eleştiriler yöneltmektedir. Bu durumda Râzî'nin İbn Sînâ'nın idrak anlayışına yönelttiği eleştirilerin iç duyulara yönelttiği eleştirilerle bir ilişkisinin olup olmadığı, idrakle ilgili eleştirilerin iç duyularla ilgili eleştiriler için bir arka plan oluşturup oluşturmadığının incelenmesi gereklidir. Bu çalışma özelinde Râzî epistemolojisinin idrak anlayışındaki dönüşümlerin bütün boyutlarıyla incelenmesi mümkün olmamakla birlikte Râzî'nin bu makalede incelenen eleştirilerine ışık tutabilecek bazı genel düşüncelerden bahsedilebilir.

Râzî idrakin mahiyeti hakkındaki tartışmayı iki nokta üzerinden yürütmektedir. Bunlardan ilki bir şeyin idrakinin ancak idrak edilenin hakikatinin idrak edenin zatında oluştuğunda (*husûl*) ortaya çıktığına yönelik kabul ile ilgili tartışmadır; diğeri ise bir şeyin idrakinin söz konusu oluşmanın bizatihi kendisi olup olmadığına yönelik tartışmadır.¹¹ Râzî ilk problemle ilgili meseleyi de iki açıdan ele almaktadır. İlk

10 İbn Sînâ, *İşârât*, 214; Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 214-215 [Bundan sonra *Şerhu'l-İşârât*]. İbn Sînâ'nın nefsin fiilleri, güçlerine, idraklerine ve nefsin duyularla ilişkisine yönelik genel değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *en-Nefs*, 33-53, 58-67, 221-227. Râzî, nefse beden arasındaki ilişkinin niteliğine dair şöyle demektedir: “Bir şeyin kendisinden başka bir şeyle bir tür ilişkisi olur ki o şeyden ayrılrsa bozulur. Bunun örneği maddi araz ve suretlerin mahalleriyle ilişkisi gibidir. [Bir şeyle kendisi dışında bir şey arasında olan] ilişki zayıf da olabilir ve bu şeyin en küçük bir sebeple ilişkili olduğu şeyden ayrılması kolay olur. Nefslerin bedenleriyle ilişkileri ilk kısımdaki kadar güçlü de değildir ikinci kısımdaki kadar zayıf da değildir...” Râzî, *Mebâhis*, II, 392.

11 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 217.

olarak filozofların delili, idrakin idrak edilen şeyin idrak edende oluşmasının bizzat kendisi olduğu sonucunu vermez. Çünkü böyle olsaydı idrak edilen şeyin zihinde meydana gelmesi gerekirdi. Râzî ikinci olarak idrak nesnelere hariçte meydana gelmedikçe oluşmaları imkânsız olan dış duylulara özgü idraklerden hareketle idrakin idrak edilen şeylerin suretlerinin birtakım güçlerde oluşması olduğuna yönelik istidlalde bulunulamayacağını düşünür. Râzî'nin bununla ilgili gerekçesi ise, idrakin, idrak güçlerinin idrak nesnelereyle ilişkisi (*taallük*) olduğunu söyleyebilme ihtimalimizdir. Mesela görme örneği üzerinden konuşulduğunda görmeye özgü idrak, görülen şeyin suretinin güçte ya da gücün mahallinde intiba etmeksizin görme gücü ile dışta mevcut görülen şey arasındaki *izafi* bir durumdur –ki Râzî'ye göre bu, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi bütün idrakler için geçerlidir.¹² Râzî, idrak ve bilincin (*şuûr*) oluşmasının idrak edilen şeyin mahiyetinin idrak edende meydana gelmesine bağlı olduğunu inkâr eden bazı insanların bunu hem akli ve duysal idrakler hakkındaki genel delille hem de bu idraklerden her birine özgü özel delillerle gerekçelendirdiklerine işaret etmektedir. Râzî bu delillerin akledilen ve hayal edilen şeylerin akıl ve hayalde intiba etmesinin imkânsızlığına delâlet ettiğini söyleyerek idrakin *husûl* olması kadar *intiba* olmasını da eleştirmekte,¹³ idrakin suretin intibai olup olmadığı meselesinde İbn Sînâ'nın sözlerinde tutarsızlık olduğunu (*muzdarib*) ifade etmektedir.¹⁴ Râzî ayrıca suretin intibai ile akıl-makul özdeşliği (*ittihâd*) konularından birini kabul etmenin diğerini de kabul etmeyi gerektiren (*lâzım*) iki konu olduğunu söylemektedir. Oysa, İbn Sînâ *el-Mebde ve'l-meâd*'da akıl-makul özdeşliğini savunurken *İşârât*'ta bu görüşten vazgeçmiş, fakat bilgide intiba görüşünü devam ettirmiş gözükmektedir. Râzî, İbn Sînâ'yı akıl-makul özdeşliğini terk etmekle beraber intiba görüşünü devam ettirmesinden dolayı sıkıntıya düşmüş birisi olarak görmektedir.¹⁵ Râzî, bu eleştirilerin ardından idrakin intiba olmadığı ve idrak hakkında doğru olanın idrakin *nisbi-izafi* bir durum olması olduğu neticesine ulaşmakta,¹⁶ İbn Sînâ'nın “bir şeyin idrakinin o şeyin hakikatinin idrak edende temesül etmesidir” şeklindeki ifadesini de yine İbn Sînâ sistemindeki bazı tutarsızlıklara işaretlerle eleştirmektedir.¹⁷ Şüphesiz Râzî'nin idrak anlayışındaki dönüşümlerin bu-

12 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 218.

13 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 219-221.

14 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 226.

15 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 228-229.

16 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 233.

17 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 234-235. Bilal İbrahim, Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *el-Mülâhhas*'ta bilimlerin geleneksel bölünmesini yeniden düzenlemesini ve bazı özel İbn Sînâci doktrinlere yönelik eleştirilerini belirleyen farklı bir epistemolojik çerçeve iddia ettiğini ve bu yeni çerçevenin İbn Sînâ'nın özcü epistemolojisine karşılık fenomenalist bir epistemolojik çerçevede geliştirildiğini iddia etmektedir. Bkz. Bilal İbrahim, “Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of

rada tüketilemeyecek ve daha ileri düzeyde değerlendirilmeleri hak eden yönleri bulunmaktadır; fakat bu dönüşümler şu açıdan iç duyularla ilgili gözükmektedir: İbn Sînâ'nın iç duyuların hemen her birine yüklediği genel işlev, soyutlama süreci boyunca dışsal duysal suretlerden anlamların soyutlanıp onların idrak eden özned oluşturulmasıydı. Fahreddin Râzî'nin iç duyularla ilgili eleştirilerinin “idrak, idrak edilen şeyin suretinin idrak edende oluşmasıdır (husûl)” tanımından “idrak, idrak eden özne ile idrak edilen nesne arasındaki veya idrak eden özne ile idrak edilen nesnenin zihindeki sureti arasındaki ilişki (*taallûk*) ya da izafi bir durumdur”¹⁸ şeklindeki tanıma dönmesi, iç duyuların dışsal duysal suretlerden –belki de– zihinsel suretler diyebileceğimiz anlamları soyutlayarak idrak edenin zihninde oluşturması (*husûl*) şeklindeki işlevselliklerine yönelik bir yaklaşım farklılığı olarak okunabilir. Nitekim Râzî'nin bir sonraki adımda İbn Sînâ'nın iç duyular üzerinden anlattığı soyutlama sürecine ve soyutlama düşüncesine yönelik eleştirileri de bir bakıma idrak anlayışındaki bu dönüşümün doğal neticesi gibi gözükmektedir.

İbn Sînâ'nın nefis gibi tek bir şeye bağlı olmakla birlikte kendilerine özgü müstakil varlıkları olan güçlere dayalı bilgi teorisinde idrak *duysal*, *hayali*, *vehmî* ve *akli* idrakler şeklinde ilerleyen bir soyutlama süreciyle gerçekleşir. Akli idrak seviyesi öncesindeki bütün idraklerin ancak belirli bir maddeye ve bireyselleşmiş arazlara bağlı olarak mahiyetle irtibatları bulunmaktadır. Dolayısıyla *duysal*, *hayali* ya da *vehmî*

Natural Phenomena” (Doktora tezi, McGill University, 2012), 3-9, 197; İbn Sînâ ile Râzî arasındaki epistemolojik dönüşümlere yönelik vurgular için ayrıca bkz. Bilal İbrahim, “Fakhr al-Din al-Râzî, Ibn al-Haytam and Aristotelian Science”, 379-402, 426-427. Başka bir çalışma ise hem bu fenomenalist çerçeve dikkate alınmadan Râzî'nin nefislerin ortak bir mahiyeti paylaştığı, güçlerin farklılığı gibi psikolojik doktrinlere yönelik eleştirilerinin anlaşılamayacağını ifade ederek Râzî'nin epistemolojik ve psikolojik görüşleri arasında ilişki kurmakta hem de Râzî'nin İbn Sînâcı çeşitli psikolojik doktrinlere yönelik belli başlı eleştirel değerlendirmelerinin kendisinin bu doktrinlerde yaptığı revizyonlarını motive eden daha derin bir epistemolojik ilgiye sahip olup olmadığını incelemektedir. Bkz. Attâr, “Fakhr al-Din al-Râzî on the Human Soul”, 5-6, 87. Cengiz ise idrak bağlamında İbn Sînâ ile Fahreddin Râzî arasındaki farklılığın iki noktada olduğunu iddia etmektedir: (i) İdrakin idrak edilen şeyin suretinin ilgili organda ya da güçte yerleşmesinden ibaret olup olmadığı. (ii) Duyum ya da tahayyül gerçekleşirken insani nefsin bu tür zihinsel durumlara eşlik edip etmediği ya da bunun tersi olarak düşünme gerçekleşirken hayvani nefse ait bir durumun tümel yargılara eşlik edip etmediği. Cengiz ayrıca Râzî'nin idrak bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri ve Râzî'nin karşı fikirlerini de dört noktada toplamaktadır: (i) İbn Sînâ: Suretlerin mahallinin nefsin güçleri olması. Râzî: Suretlerin mahallinin nefsin güçleri değil, nefsin bizatihi kendisi olması. (ii) İbn Sînâ: Suretlerin duyulur nesnelere soyutlanabilmesinin kabulü. Râzî: Suretlerin soyutlanmasının boş bir kabul ve hiçbir zaman olmayacak bir şey olarak görülmesi. (iii) İbn Sînâ: İnsani nefsin sadece tümelleri idrak etmesi. Râzî: İnsani nefsin hem tümelleri hem tikelleri idrak etmesi. (iv) İbn Sînâ: Duyum ve hayal gibi etkinliklere aklın eşlik etmeyeceğinin savunulması. Râzî: Duysal durumların akli harekete eşlik edebilmesi. Râzî'nin yaptığı şeylerden birisi de İbn Sînâ'nın güçler arasında kurduğu hiyerarşik ilişkiyi ortadan kaldırmak, akli da duyuları da tek bir nefsin farklı işlevleri (sıfat) olarak aynı düzlemde düşünmektir. Bkz. Cengiz, “Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî”, 442-443, 447.

18 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 218, 226.

seviyelerde mahiyetle bir ilişki varsa bile bu ancak söz konusu idraklerin belirli bir maddeye ve bireyselleşmiş arazlara bitişik olmaları itibariyle olmakta, bu idraklerin kendinde mahiyetle ilişkisi bulunmamaktadır. Zira bunların ilişkili olduğu şey zait birtakım kayıtlar olmaksızın mahiyet olsaydı, bu durumda bu idraklerde ortaklığa engel olan bir durum bulunmayacaktı. Fakat biz bunun aksine hem bu idraklerde ortaklığa engel olan birtakım bireyselleşmiş durumlar görmekteyiz hem de sadece *akli idrakte* bu şekilde belirli bir maddeden ve bireyselleşmiş arazlardan tam soyutlanmışlık durumunu idrak etmekteyiz. Dolayısıyla bütün eklenti ve arazlardan tam bir şekilde soyutlanmış bir idrak ancak *akli idrak* seviyesinde gerçekleşmektedir.¹⁹ Râzî ise akılda mevcut olan suretin yabancı eklentilerin tamamından soyutlanmış ve kendisinde ortaklık bulunan bir şey olmasını imkânsız görmektedir. Râzî'ye göre insan olması açısından insana ilişkin bilgi tümel soyut bir bilgidir; fakat bu, bir araz ve nitelik kategorisi olması itibariyle kendinde bilginin tümel veya soyut olmasından değil, aksine bir suret ve zihinsel anlam olması itibariyle bilginin konusu olan şeyin, yani şeylere dair bilinenlerin tümel ve soyut olmasından dolayıdır. Öncekiler bu türden bir bilgiyi mecaz yoluyla tümel ve soyut olarak isimlendirdikleri halde sonrakiler onların amaçlarına vakıf olamadıklarından akılda soyut ve tümel bir suretin olduğunu zannetmişlerdir, oysa Râzî'ye göre durum böyle değildir.²⁰ Râzî, bilginin bizatihi kendisine tümellik atfetmek istemiyor ve şey hakkındaki bilinenin tümel ya da soyut olmasından bahsediyor gözükmemektedir. Dolayısıyla hariçte mevcut şeylerde birtakım ortaklıklar tespit ederek o şeylerin ortak olmayan bireysel niteliklerini soyutlayarak nihai noktada genelleştirilebilir, tümelleştirilebilir bir şeye ulaşmak ve soyutlama öncesindeki idrak nesnelere tikel güçlerin, soyutlama sonrasındaki idrak nesnelere tümel bir gücün idrak etmesi gibi bir yaklaşım, Râzî için pek uygun gözükmemektedir. Oysa İbn Sînâci sistemde iç duyular tam da bu

19 İbn Sînâ, *İşârât*, 236-237; İbn Sînâ, *en-Nefs*, 58-67. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 238. İbn Sînâ'da soyutlama meselesiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Cristina D'ancona, "Degrees of Abstraction in Avicenna How to Combine De Anima and Enneads", *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. S. Knuutila ve P. Kärkkäinen (Springer, 2008), 47-71; Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky (Princeton, 2001), 39-72; Jon McGinnis, "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 169-183. İbn Sînâ'nın soyutlama düşüncesinin arka planında duyular tarafından idrak edilen maddi oluş-bozulmuş dünyası ile akıl tarafından idrak edilen, daha yüksek, gayrimaddi ve ezeli dünya arasındaki radikal ayrım bulunmaktadır. Bu durumda bu iki alan birbirine asla karışmaz, örtüşmez ve çakışmazlar ve bu iki alan sadece insanda bir araya gelir. Bu da daha aşağı dünyanın duyu algısı ve vehim gibi iç duyular aracılığıyla yükselmesi ve akledilir dünyanın aşağıya yönelmesiyle olur. Bkz. Robert E. Hall, "A Decisive Example of the Influence of Psychological Doctrine in Islamic Science and Culture: Some Relationships Between Ibn Sina's Psychology, Other Branches of His Thought, and Islamic Teachings", *Journal for The History of Arabic Science* (Aleppo) 3 (1979): 55-58, 64.

20 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 239-240.

şekildeki bir soyutlama süreci için kritik güçler olarak sisteme dâhil edilmiş ve *duyu* ile *akıl*, *tikel* ile *tümel* arasında geçişi sağlayan güçler olarak tespit edilmişti. İbn Sînâ açısından akıl ya da insani nefis tümellerin idrakiyle, duyuusal idraki gerçekleştiren hayvani nefis ise tikellerin idrakiyle ilişkilendirildiği için soyutlama tikel güçlerden tümel güce doğru giden bir süreç bağlamında gerçekleşmektedir. Râzî ise hem tikel-likten tümele doğru gerçekleşen İbn Sînâcı tarzdaki hiyerarşik ve dikey soyutlama sürecini hem de birazdan da işaret edileceği üzere tikelleri idrak eden tikel ve duyuusal güçler ile tümelleri idrak eden akli güç arasındaki ayrımı kabul etmediği için iç duyular aracılığıyla gerçekleştirilen işlevin tam olarak ne olduğu her iki düşünür açısından farklılık arz edecek, eğer Râzî için yatay düzlemde de olsa bir tür soyutlama söz konusu ise bunun İbn Sînâ'nın düşündüğü anlamdaki soyutlamadan nasıl farklılaştığının tespit edilmesi gerekecektir.²¹

Râzî bu bağlamda İbn Sînâ'nın *aklililik* ile *maddilik* arasında kurduğu olumsuz ilişkiye değinmekte, başka bir deyişle İbn Sînâ'nın maddeyi ve ilişkili olduğu şeyleri bir şeyin makul olmasına engel olarak gören düşüncesini de eleştirmektedir.²² Râzî, bir şeyin mahiyetinin bir mahal ile o mahalle hulûl eden bir şeyden oluşması durumunda mahallin madde olduğunu, hulûl eden şeyin ise suret olduğunu; fakat o mahallin akledilmesinin o mahalle hulûl eden mahiyetin akledilmesine engel olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla mahalden başka bir anlamı olmayan madde-nin bir şeyin makul olmasına engel olması mümkün değildir.²³ Bu noktada Râzî'nin yine İbn Sînâcı iç duyular şemasının üzerine oturduğu temel anlayışlardan birisini

21 Râzî, İbn Sînâcı sistemde idrak edilenlerin bireylerden soyutlamaya doğru sırayla gerçekleştiği soyutlama mertebelerinin nefis için meydana gelen farklı idrak türleri olduğunu söylemektedir. Râzî, *Mebâhis*, II, 428. Bu bir anlamda Râzî'nin akli idrâkin gerçekleşmesi için bir şekilde gerçekleşmesi gereken soyutlamayı mutlak olarak inkâr etmemekle birlikte soyutlamanın müstakil güçlerle yapıldığı ve soyutlama neticesinde ortaya çıkan idraklerin farklı farklı idrakler olduğu düşüncesine itiraz etmesi demektir. Râzî açısından soyutlama hangi aşamada gerçekleşirse gerçekleşsin ortaya çıkan idrak her halükârda nefsin idraklerinden bir tür olarak kalmaya devam etmektedir. Râzî'nin soyutlama sürecine yönelik değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, nşr. Ahmed Hicazi es-Sekka (Tahran: Müessesetü's-Sadık li't-tibaa ve'n-neşr, 1415), 277-279. Râzî'nin soyutlamayla ilgili olumsuz kanaatleri son dönem eserlerinden *Metâlib*'de net bir şekilde vurgulanır: "Bil ki [soyutlamayla ilişkili] bu sözler alışlagelmiş meşhur sözlerdir ve onlar [filozoflar] bunları asla araştırmamışlardır... O halde sabit oldu ki nefse hulûl etmiş suretin soyut tümel bir mahiyet olduğuna dair söz asla hakikati ve aslı olmayan bir sözdür. Aksine doğru olan, nefse hulûl edenin o mahiyetlere dair bilgi ve onlara yönelik şuur olduğudur. Bu bilgi belirli bir araz ve sıfat olup belirli bir nefse belirli bir zamanda hulûl etmiştir. Bu durumda o suretin soyut tümel bir suret olduğu görüşü anlamdan yoksun bir sözdür..." Râzî, *Metâlib*, VII, 165.

22 Yukarıda 17. dipnotta Râzî'nin duyum ya da tahayyül gibi duyuusal idraklere akli idrakin; insani nefse gerçekleşen akli idrake de duyum ve tahayyül gibi duyuusal idraklerin eşlik ettiğini kabul ettiğine işaret edilmişti. Râzî'nin burada aklilik ile maddilik arasında İbn Sînâ'nın kurduğu olumsuz ilişkiyi reddetmesi ve aklilik ile maddiliği birbirine mutlak olarak karşıt görmemesi de bununla ilgili gözükmektedir.

23 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 242-243.

eleştirdiği görülmektedir. İbn Sînâ akletmeyi gayrimaddi bir şey olarak düşünmekte, buna ilaveten dış ve iç duyulardaki maddiliği makul olmaya bir engel olarak görmektedir. Râzî ise öncelikle madde ve maddeyle ilişkili şeylerin makul olmaya engel olduğu meselesinde, maddeden kastedilenin mahal olduğunu netleştirmekte ve bu anlamda mahalli akletmenin o mahalle hulûl eden mahiyetin akledilmesine engel olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından maddilik bir şeyin makul olmasının önündeki engel olduğu için şeyleri maddilikten arındıracak bir soyutlama sürecinin ve bu süreci gerçekleştirecek ara bir kategori olarak iç duyuların varlığı gerekmektedir. Şeyler bu güçlerin gerçekleştirdiği soyutlama süreci sonunda maddi niteliklerinden arınarak hiçbir maddiliğin bulunmadığı akli idrak seviyesine ulaşmakta ve o mertebede salt akli suretler olarak idrak edilmektedir. Zira gayrimaddi ve gayricismani bir cevher olarak nefis, cismani güçler olmaksızın ve bu güçler duyuşal suretleri nefsin idrakine hazırlamazsa tikelleri idrak edememektedir. Bu tutum, İbn Sînâcı sistem açısından *nefs* ile *beden*, *akli idrak* ile *duyuşal idrak*, *tümellerin idraki* ile *tikellerin idraki* gibi hatlar arasında etkileşimi sağlamak gibi imkânlar taşısa da tikellikten tümelliğe geçişin hangi seviyede ve nasıl tam olarak sağlanabileceği, gayrimaddi ve gayricismani bir şey olarak nefsin maddi bedenle ve tikel güçlerle ilişkisinin nasıl olabileceği gibi noktalarda bazı güçlükler çıkarmaktadır. Râzî ise mahal anlamında aldığı maddiliği akletmenin önünde bir engel olarak görmemektedir. Bu tutumun hem tümellik-tikellik, duyuşallık-aklililik ayrımlarını merkeze alan İbn Sînâcı bilgi teorisi hem de bu ayrımları İbn Sînâ'daki kadar keskin bir şekilde dikkate almadığı izlenimi uyandıran Râzî'nin bilgi teorisi için ortaya çıkardığı muhtemel sonuçlar daha ileri değerlendirmeleri hak etmektedir.

Râzî iç duyulara burada bazı yönlerine kısaca işaret edilen epistemolojik arka plan bağlamında birtakım eleştiriler yöneltmektedir.²⁴ Râzî iç duyulara yönelik in-

24 Râzî'nin iç duyulara yönelik eleştirileri daha öncesinde farklı isimler tarafından da yapılmıştır. Bunlardan birisi Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî'nin ifadelerinden sadece iç duyularla ilgili değil genel olarak da farklı idraklerin farklı güçlere nispet edilmelerine karşı eleştirel bir tutum takındığı anlaşılmaktadır. Bağdâdî'nin iç duyularla gerçekleştirilen ve "zihni idrakler" olarak isimlendirdiği idraklere ve farklı idraklerin nefis tarafından gerçekleştirildiğine yönelik değerlendirmeleri için bkz. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, II, şerh ve tahkik Yusuf Mahmud (Doha: Dârü'l-Hikme, 2012/1432), 444-446, 448, 450, 451-453, 457-458, 459-463. Ayrıca Sühreverdî de iç duyulara hemen hemen aynı doğrultuda eleştiriler yöneltmekte ve bir gücün çok sayıda idrakî gerçekleştirebilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Sühreverdî'nin yaptığı eleştirinin Râzî gibi iç ve dış bütün idrakleri nefse ait kalmasından farklı olarak iç duyuların sayısına yöneldiği görülmektedir. Bu durumda Sühreverdî hayal, mütehayyile ve vehim güçlerini tek bir gücün farklı itibarları olarak dikkate almış ve iç duyular ortak duyu (hiss-i müşterek), mütehayyile ve hafıza olarak üçle sınırlandırmıştır. Bu bir bakıma İbn Sînâ'nın hayale, mütehayyileye ve vehme ait kıldığı işlevlerin *phantasia* gibi tek bir güce ait kıldığı Aristotelesçi şemaya da yeniden dönüş anlamına gelmektedir. Bkz. Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk-İşrâk Felsefesi*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı ve Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 524-534.

celemede konuşmaya değer en temel iki mesele tespit etmekte ve eleştirilerini de bu iki temel noktadan hareketle dile getirmektedir. Bu anlamda iç duyularla ilgili meselenin ilk yönü onların varlığına dair burhan getirmektir. Râzî bu itibarla ilk olarak iç duyulardan her birinin varlığına dair İbn Sînâ'nın argümanlarını eleştirir. İç duyularla ilgili meselenin ikinci yönü ise onların yerleridir. Dolayısıyla Râzî ikinci olarak İbn Sînâ'nın Galenci beyin anatomisine bağlı kalarak iç duyulara beyinde farklı yerler tayin eden yaklaşımını eleştirmektedir.²⁵ Bununla birlikte Râzî'nin iç duyuların nefsin bedeni hareket ettirmesi bağlamındaki rolüne yönelik eleştirileri de bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmanın bir sonraki kısmında Râzî'nin, iç duyuların varlıklarına, hareket bağlamındaki işlevlerine ve yerlerine yönelik eleştirileri incelenecektir.

Farklı İdrak Güçleri Olarak İç Duyuların Varlığına Yönelik Eleştiriler

Râzî'nin dikkate alıp eleştirdiği iç duyular şeması, İbn Sînâ tarafından nihai hali verilmiş ve daha ileri dönemlerde yeni gelişmelerle birlikte etkisini yitirene kadar bütün Orta Çağ boyunca etkisini devam ettiren çerçevedir: (i) Ortak duyu (hiss-i müşterek); (ii) hayal/musavvire; (iii) mütehayyile/müfekkire; (iv) vehim; (v) hafıza.²⁶ Fahreddin Râzî de –İbn Sînâ'nın iç duyuları beşle sınırlamasının gerekçelerini

25 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 247.

26 İbn Sînâ, *İşârât*, 244-246. Güçlere ilişkin bu genel anlatı aralarında kısmi farklılıklar olmakla birlikte İbn Sînâ'nın temel metinleri boyunca takip edilebilir niteliktedir. Bkz. İbn Sînâ, "Makâle fi'n-Nefs (Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye)", *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvani (Kahire, 1952), 156-8, s. 171; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-meâd*, thk. Abdullah Nurani (Tahran, 1984), 93; İbn Sînâ, "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdhâ", *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvani (Kahire, 1952), 57-69; İbn Sînâ, *eş-Şifa: en-Nefs*, 39-51; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fil-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Macit Fahri (Beirut, 1985), 196-231 [Bundan sonra *en-Necât*]; İbn Sînâ, *Uyûn'l-hikme*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr (Dimaşk, 1996), 76-84. İbn Sînâ'nın iç duyular teorisi hem genel olarak hem de detay meseleleri itibarıyla çok sayıda araştırmannın konusu olmuş ve hâlâ olmaya da devam etmektedir. Bazı örnekler için bkz. Robert E. Hall, "A Decisive Example", 68-69; Deborah L. Black, "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue XXXII* (1993): 219-58; Deborah L. Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19 (2000): 59-75; Perviz Morewedge, "Epistemology: The Internal Sense of Prehension (Wahm) in Islamic Philosophy", *Essays in Islamic Philosophy Theology and Mysticism* (New York: Global Scholarly Publications, 2003), 139-179; Robert E. Hall, "Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam* içinde, ed. Jon McGinnis (Brill, Leiden, Boston, 2004), 65-69, 73-81; Robert E. Hall, "The Wahm in Avicenna's Psychology", *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos, (Brepols, 2006), 533-549; Carla Di Martino, "Memory and Recollection in Ibn Sina's and Ibn Rushd's Philosophical Texts Translated into Latin in the Twelfth and Thirteenth Centuries: A Perspective on the Doctrine of the Internal Senses in Arabic Psychological Science", *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. H. Lagerlund (Springer, 2007), 1-15; Deborah L. Black, "Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power", 2; Deborah L. Black, "Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of Internal Senses in Human Cognition" (Katholieke Universiteit, Leuven, 2010); Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayâl-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi", *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 149-168;

ortaya koyarak– bu nihai şemayı dikkate almaktadır. Buna göre tikelleri idrak eden beş güç ya sadece idrak eden bir güç ya da işlem yapan (*mutasarrıf*)²⁷ bir güçtür. Eğer idrak eden bir güç ise ya bizim için görünmez olduktan sonra herhangi birisinin suretini tahayyül etmemiz gibi tikel bir sureti idrak eder ya da bizden birinin kendisi ile belirli bir şahıs arasındaki dostluğu veya kendisi ile başka bir şahıs arasındaki düşmanlığı idrak etmesi gibi tikel anlamları idrak eder. Bu iki güçten her biri için de depo işlevi gören başka bir güç vardır. Duyulur şeylerin suretlerini idrak eden güç *ortak duyu (hiss-i müşterek)*, onun deposu olan güç *hayal* olarak isimlendirilir. Tikel anlamları idrak eden güç *vehim*, vehmin deposu olan güç ise *hafıza* olarak isimlendirilir. İşlem yapan (*mutasarrıf*) güç ise vehmin kendisini kullanması durumunda *mütehayyile*, aklın kendisini kullanması durumunda *müfekkire* olarak isimlendirilir.²⁸ İlk bakış itibarıyla Râzî'nin de İbn Sînâ ile aynı iç duyular şemasını benimsediği yorumu yapılabilir. Fakat Râzî'nin hem bir önceki kısımda nefis ve bilgi teorisindeki eleştirileri hem de bu kısımda incelenecek iç duyulara yönelik eleştirileri bu hükmü kolayca vermeyi imkânsız kılmaktadır.

Râzî'nin buradaki şema doğrultusunda İbn Sînâci iç duyulara yönelttiği en temel eleştiri *Şerhu'l-İşârât*'ta daha en başta İbn Sînâ'nın *İşârât*'ta dış duyulardan hiç bahsetmeden doğrudan iç duyuları incelemesine yönelik gerekçelendirme bağlamında ortaya konulur. Râzî'ye göre dış duyuların varlığı hakkında herhangi bir tartışma söz konusu değilken, iç duyuların varlığı konusunda tartışma vardır. Râzî, İbn Sînâ'nın neden dış duyulardan bahsetmeden doğrudan iç duyuları incelemeye giriştiğini açık-

Peter E. Pormann, "Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses", *Interpreting Avicenna-Critical Essays*, ed. P. Adamson (Cambridge, 2013), 102-107.

- 27 Fahreddin Râzî, mütehayyile ve müfekkire güçleri için İbn Sînâ'nın kullanmadığı "mutasarrıf" lafzını kullanır. Fakat bu kullanım kritik bir farklılığa işaret etmiyor gözükmemektedir. İbn Sînâ iç duyuların bazılarında sadece idrak, bazılarında ise idrakle beraber fiil de olduğu şeklinde bir ayrım yapmaktadır. İbn Sînâ bu ayrımı bazı güçlerin sadece idrak ve muhafaza edici, bazılarının ise aynı zamanda işlem yapıcı oldukları şeklinde de ifade etmektedir. Buna göre İbn Sînâci beşli iç duyular şemasında, beş dış duyudan gelen veriyi kendinde algılayan ve muhafaza eden ilk sıradaki ortak duyu (hiss-i müşterek) ile mütehayyile, müfekkire ve vehim güçlerinin işlemlerinden sonra vehmin algıladığı anlamları kendinde depolayan son sıradaki hafıza gücü sadece muhafaza edici olup işlem yapmayan güçler olarak görülür. Buna karşılık, mütehayyile, müfekkire ve vehim güçleri ise kendilerinde hem idrakin hem de fiilin olduğu güçler olmaları açısından aktif bir rol icra ederler. İbn Sînâ, *en-Necât*, 200-201; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 78-79. Fahreddin Râzî de "mutasarrıf" ile İbn Sînâ'nın mütehayyile ve müfekkire dediği güçleri; yapılan işlemlerle de İbn Sînâ'nın mütehayyile ve müfekkire güçlerinin yaptığını söylediği tikel suret ve anlamlar üzerindeki birleştirme ve ayrıştırma işlevlerini kastetmektedir. Dolayısıyla buradaki farklılık lafzi bir farklılıktan ibaret gözükmemektedir.
- 28 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 246-247. Fahreddin Râzî'nin iç duyular şemasına yönelik tasvirleri için ayrıca bkz. Râzî, *Mebâhis*, II, 250-251; Râzî, *en-Nefs*, 77; Fahreddin Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1730, 155b [Bundan sonra *Mûlahhas*]; Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 243.

larken, dış duyulardan bahsetmenin kendilerini bilmekten başka bir faydası yokken, iç duyulardan bahsetmenin nübüvvet ve vahyin durumları, gaybden haber verme gibi meselelerde faydası olmasını ikinci bir gerekçe olarak ileri sürer.²⁹ Aslında Râzî iç duyularla ilgili bu ilk meseleyi vaz eder etmez bir anlamda kendi görüşünü de ifade etmiş olur. Zira ona göre her ne kadar İbn Sînâ'nın farklı iç duyularla gerçekleştiğini düşündüğü farklı idrak çeşitlerinin varlığını zorunlu olarak bilsek de bu farklı idraklerin çeşitli organlar itibarıyla kendisi için meydana geldiği tek bir gücün olması da muhtemel gözükmektedir.³⁰ Râzî bunun ardından sırayla İbn Sînâ'nın her bir iç duyunun varlığına yönelik zikrettiği delillere yöneltilebilecek eleştirilere geçmekte ve en başta ihtimal olarak zikrettiğini kesinleştirmeye çalışmaktadır.

Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Eleştirisi

İbn Sînâ'nın beş dış duyudan gelen duyular suretlerin kendisinde toplandığı güç olarak tanımladığı ortak duyunun varlığını ispat bağlamında kullandığı delil, aşağıya doğru düşen bir damla örneğinden hareket eder. Buna göre biz aşağıya doğru düşen bir damlayı doğrusal bir çizgi şeklinde, hızla dönen bir noktayı ise dairesel bir çizgi şeklinde görürüz. İbn Sînâ, mutlak yokluğun görünür ve algılanır olmamasından hareketle bu çizginin kendisini gören güçlerden herhangi birinde bir varlığının olması gerektiğini, bunun ise göz olmadığını söyler. Zira gözde ancak hariçte mevcut şeyin sureti resm olunmakta bu çizginin ise hariçte varlığı bulunmamaktadır. İbn Sînâ buradan hareketle bunun için başka bir güç olması gerektiğini söyler ve tikel cismani suretlerin nefsin cevherinde intiba etmelerinin imkânsız olmasından dolayı bu gücün nefis olmadığına işaret ederek ortak duyuyu söz konusu idraki gerçekleştiren güç olarak tespit eder. Damlanın farklı mekânlarda bulunduğu esnalarda farklı suretleri meydana gelmiş ve bu farklı suretler ortak duyuda bir araya geldiklerinde damla doğrusal bir çizgi olarak idrak edilmiştir. İbn Sînâ'nın yorumunda ortak duyu gibi farklı bir güce ihtiyacın sebebi olarak zikredilen *damlanın oluşturduğu doğrusal çizginin hariçte mevcut olmayışı* şartı, damlanın farklı bir mekânda bulunduğu meydana gelip ortak duyuya yansıyan suretin yok olması, sonra damlanın farklı bir mekâna geçtiğinde yeni bir suretinin meydana gelerek

29 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 246. Râzî burada iç duyuların vahiy ve nübüvvet gibi meseleler bağlamındaki faydasına dikkat çekse de kendisinin İbn Sînâ iç duyulara yönelik eleştirisinde iç duyuların bu bağlamlardaki işlevlerine dikkat kesildiği pek söylenemez. Buradaki tasvir, iç duyuların faydasını vahiy ve nübüvvet gibi meselelerle sınırlamanın iç duyuların diğer işlevlerini dışarıda bırakıp bırakmadığı, bu durumun Râzî'nin soyutlama düşüncesine yönelik eleştirel yaklaşımıyla ilişkili olup olmadığı, Râzî'nin bir kelâmcı olarak mütehayyile gücünün nübüvvet, vahiy, ilham, gaybden haber verme gibi durumlarla ilişkili rollerini benimseyip benimsemediği gibi bazı sorular ortaya çıkarmaktadır.

30 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 247.

önceki suretin yerine bu sefer bu yeni suretin ortak duyuya yansımısıyla sağlanmaktadır.³¹ Râzî ise buna şöyle itiraz eder:

Neden görülen doğrusal çizginin hariçte mevcut olması mümkün olmasın! Bunun açıklaması olarak şöyle denilmesi muhtemeldir: Damla bir mekânda olduğu zaman onu kuşatan hava o damlanın şekliyle şekillenir. Sonra damla intikal ettiğinde ve havanın ilk kısmı takip eden başka bir kısmında meydana geldiğinde havanın bu kısmı havanın ilk kısmının şeklinin yok olmasından önce bu şekilde şekillenir. Diğer havai parçalar hakkındaki söz de böyledir. Bu durumda bu şekil birbirine yakın hava parçacıklarında kaldığı zaman şüphesiz damla bir çizgi olarak görülür.³²

Râzî bir bakıma burada kendisinin de ifade ettiği üzere İbn Sînâ'nın mekân üzerinden verdiği örneği hava örneği üzerinden vermekte ve filozoflar ile kendisinin verdiği örnek arasındaki farklılığı, filozofların havada böyle bir şeyi mümkün görmemeleriyle açıklamaktadır. Râzî buna ilaveten görülen bazı şeylerin hariçte mevcut olmalarının mümkün olmama ihtimalinin görülen bütün şeyler için de düşünülebileceğini ve bunun ise duyulur şeylerin varlığına dair güveni ortadan kaldıracığını söyler ve bunu safsata ve cehalet olarak görerek reddeder.³³

Râzî'nin ortak duyunun varlığına itiraz bağlamında dile getirdiği bir diğer eleştiri ise ortak duyunun idrak ettiği söylenen suretlerin mahallinin neden göz ya da nefis olamayacağı sorusundan hareket etmektedir. İbn Sînâ'nın buna dair gerekçesi, gözde ancak gözün karşısındaki şeyin suretinin resm olunabileceğidir. Râzî buna karşılık şöyle demektedir:

Bizim gözde ancak karşısındaki şeyin suretinin resm olunacağına dair bilgimiz kesin bir burhana değil, aksine deneyim ve tecrübeye dayanmaktadır. Burada ise tecrübe ancak inen damlayı çizgi şeklinde idrak eden şeyin göz olmadığına dair bilgimizden sonra geçerli olur. Çünkü biz ne zaman bunu mümkün görsek, gözün ancak karşısındaki şeyin suretini idrak ettiğini bilmeyiz. O halde gözün karşısında olmayan şeyi idrak etmeyeceğini ancak damlayı çizgi şeklinde idrak edenin göz olmadığını bildiğimiz takdirde biliriz. Eğer damlayı çizgi şeklinde idrak edenin göz olmadığına dair bilgiyi gözün ancak karşısındaki şeyi idrak ettiğine dair bilgiden alsaydık devr gerekirdi. Bu ise geçersizdir. Böylece sabit olmuştur ki, damlayı çizgi şeklinde idrak edenin göz olmadığını kesin olarak bilmemiz mümkün değildir. Eğer bunun ispatı mümkün değilse [filozofların] söyledikleri de geçersiz olmuş olur.³⁴

31 İbn Sînâ, *İşârât*, 244-245; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 247-248.

32 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 248.

33 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 248-249.

34 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 250.

Râzî benzer bir soruyu yere düşen damlayı doğrusal bir çizgi şeklinde idrak edenin neden nefis olmadığı şeklinde de sorar fakat yukarıda da işaret edildiği üzere bunu İbn Sînâ'nın nefste tikel cismani suretlerin intiba etmesinin mümkün olmadığı şeklindeki genel ilkesiyle ilişkilendirerek bu meselenin daha ileride geçersiz kılınacağını söyler.³⁵

Râzî'nin ortak duyu gücünün varlığına yönelttiği bir diğer eleştiri, Râzî'nin idrak eden öznenin bütüncül idrakinin farklı güçler arasında parçalanmasına yönelik itirazları olarak yorumlayabileceğimiz bir şekilde dile getirilmektedir. Râzî bu noktada bizim herhangi bir şeyi tattığımızda onu idrak edenin beyindeki bir şey olmadığını, oysa filozofların ortak duyunun yerinin beyin önü olduğunu iddia ettiklerini ifade etmektedir. Râzî, –her ne kadar öyle olmadığını düşünse de– tatları idrak edenin beyin ya da beyindeki bir şey olduğunu söylemek mümkünse tatları idrak edenin sinirler, karaciğer ya da mide gibi başka organlar olmasını da mümkün görür. Râzî'nin bu doğrultuda dile getirdiği itiraz şöyle devam eder:

Gören ruhta görmeyi gerçekleştiren bir güç ya bulunur ya bulunmaz. Eğer böyle bir güç varsa göz ve ortak duyu onu idrak ettiklerinde bizde görülen tek bir şeyi gören iki şey olur. Bu durumda ise bizim o şeyi görmemiz bir değil iki görme olur. Oysa biz durumunun aksine olduğunu görmekteyiz. Eğer gören ruhta gören bir güç yoksa tahkik gereği bu lafzi bir tartışma olur. Çünkü bu tartışma nihai noktada benim *görme gücü* olarak isimlendirdiğim şeyi senin *ortak duyu* olarak isimlendirdiğin anlamına gelir. Bu adlandırma ne olursa olsun bundan çıkan şey, insanda *görülen şeyleri ancak tek bir şey olarak gören bir şeyin olmadığıdır*.³⁶

Netice itibarıyla Râzî'nin ortak duyunun varlığına itiraz bağlamında dile getirdiği eleştiriler, en temelde, İbn Sînâcı sistemde ortak duyunun idrak ettiği söylenen suretlerin mahallinin neden göz ya da nefis olamayacağı gibi sorulardan hareket etmektedir.³⁷ Dolayısıyla Râzî'nin ortak duyuyla ilgili değerlendirmesinde hem göz gibi bir dış duyudan bağımsız bir gücün varlığına yönelik eleştiriler hem de nefste tikel cismani suretlerin intiba etmeyeceği şeklindeki standart İbn Sînâcı görüşe yönelik eleştiriler görülmektedir. Zira hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'nın iç duyulara yönelik bütün anlatısı tikel suretlerin idraki üzerine kurulmakta, nefsin gerçekleştiremeyeceği tikel suretlere ilişkin idraki iç duyular gerçekleştirmektedir.

35 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 250.

36 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 255. Râzî'nin ortak duyu (*hiss-i müsterek*) ile ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *Mebâhis*, II, 335-338; *Mülâhhas*, 156a; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 243-246, 253.

37 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 250. Râzî'nin ortak duyu (*hiss-i müsterek*) ile ilgili delillere yönelik eleştirilerinin ayrıntıları için ayrıca bkz. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 248-255; *Mebâhis*, II, 335-338; *Mülâhhas*, 156a; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 243-246, 253.

Bu tutum, bütün idrakleri nihai noktada sadece idrak eden öznenin yekpare bilinciyle ilişkili kılmak isteyen Râzî'nin rahatlıkla kabul edebileceği bir şey değildir. Dolayısıyla Râzî ortak duyu eleştirisi özelinde genel anlamda iç duyularla ilgili olarak da idrak eden öznenin bütüncül idrakinin farklı güçler arasında parçalanmasına karşı çıkmaktadır.

Hayal Eleştirisi

İbn Sînâ'nın hayal gibi farklı bir gücü daha devreye sokmasının ardındaki temel saik, duyulur şeylerin suretlerinin dış duyuların idrak alanı dışında kalarak yok olmaları durumunda o suretlerin kendisinde saklanabileceği bir gücün olması gerektiğine yönelik kabulüdür. Ortak duyu hayal gücündeki bu suretleri mütalaa ettiğinde o suretler bilfiil tahayyül edilir olurken, bu suretlerin mütalaasını terk ettiği zaman o suretler kendilerinin bilincinde (*şuûr*) olunmaksızın kalmaktadırlar. Dolayısıyla İbn Sînâ tarafından hayal gücüne atfedilen *dışsal duyuşal suretlerin saklanması* işlevinin anlamı budur.³⁸

Râzî'nin İbn Sînâ özelinde filozofların hayal gücüyle ilgili görüşlerini eleştirmesine neden olan delillerden ilki, filozofların, ortak duyunun dışsal duyuşal sureti sadece alan (*kabûl*), hayalin ise o sureti saklayan (*hıfz*, *muhâfaza*) bir güç olması gerektiğine yönelik kabulüdür. Bu durumda Râzî'nin anlatısında filozofların bir delil ve bir örnekten hareket ettikleri görülmektedir. Filozoflar delil olarak kendilerinin en temel ilkesine, yani *tek bir güçten ancak tek bir şeyin ortaya çıkacağı* şeklindeki ilkelerine dönmektedirler. Örnek ise suyun herhangi bir şekli *kabul etme gücü* olduğu halde o şekli *saklama gücünün* olmamasıdır.³⁹ Râzî bu delili zayıf bulur ve gerekçesini şöyle açıklar:

Çünkü filozofların bu [dışsal suretler] gibi şeylerin *saklayıcısı* (*hâfız*) kıldıkları hayalin o şeyleri *alıcısı* da (*kâbil*) olması gerekir. Çünkü bir şeyi almayan herhangi bir şeyin onun saklayıcısı olması da imkânsızdır. Buna göre filozofların tek bir gücün hem almanın hem de saklamanın ilkesi olamayacağına yönelik sözleri geçersiz olur.⁴⁰

Râzî bu noktada ortak duyunun bizzat kendisinin bile aleyhte bir delil olduğunu düşünmektedir. Zira ortak duyu tek bir güç olduğu halde görülen, duyulan, tadılan, koklanan ve dokunulan suretleri idrak etmektedir. Râzî hem filozofların bu noktadaki görüşlerinin hem de kendisinin itirazlarının çok temel bir ilkeyle ilişkili

38 İbn Sînâ, *İşârât*, 245; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 250-251.

39 İbn Sînâ, *en-Nefs*, 44; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 251.

40 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 251.

olduğunu kuvvetli bir şekilde ima ederek filozofların *birden ancak bir çıkar* şeklindeki sözlerinin de geçersiz kılınacağını eklemektedir.⁴¹

Filozofların ortak duyudan farklı olarak hayal gibi bir gücün daha var olduğuna yönelik delillerinden ikincisi ise, idrak eden öznenin dışsal duyusal idrak nesnelere yönelik bilincinin olmadığı zamanda bu dışsal duyusal suretlerin bir şekilde hâlâ var olup olmadığına yönelik ihtimal üzerinden hareket etmektedir. Zira hayali suretler ortak duyuda *meydana geldikleri (husûl)* zaman insan onların bilfiil bilincinde olmaktadır. Bu takdirde o suretlerin insanın kendilerinden gafil olduğu esnada ortak duyuda meydana gelmiş olmaması gerekir. Bu durumda ise eğer hayal gibi o suretlerin kendisinde saklanacağı bir güç olmazsa insanın dışsal suretlere her yöneliminde söz konusu suretlerin yeni baştan kazanımı gerekecektir ki, filozoflar bunun böyle olmadığını iddia etmekte ve dolayısıyla bu suretlerin kendisinde saklandığı ve ortak duyunun kendisine yöneldiğinde söz konusu suretleri hazır bulduğu hayal gibi bir güce daha ihtiyaç olduğunu kabul etmektedirler.⁴² Râzî bu delili de zayıf bulur:

Bu delil zayıftır. Çünkü bu delil ortak duyunun hayali suretlerin *bilincinde (şuûr)* olmasının o suretlerin ortak duyuda *meydana gelmesinden (husûl)* başka bir anlamı olmadığına dayanmaktadır. Oysa biz durumun böyle olmadığını açıkladık. Bilinç (*şuûr*) ve idrak, izafi bir durumdur. Hayalde meydana geldikleri zaman bu suretlerin bilincinde olunmamış olabileceğini nasıl söylemeyelim! Eğer bilinç söz konusu suretlerin hazır bulunmasının ötesinde bir şey olmasaydı bu [söylediğimiz] imkânsız olurdu. Bu, filozofların söylediğinin bozukluğuna dair kesin bir burhandır. Bilincin o suretlerin meydana gelmesinin ötesinde bir şey olduğu sabit olduysa bu durumda delil geçersiz olur. Çünkü bu takdire göre söz konusu suretlerin ortak duyuda sürekli olarak hulûl etmiş olmaları mümkündür; ancak bilinç olarak isimlendirilen durum meydana geldiği zaman, onlara ilişkin bilinç meydana gelir, aksi takdirde onlardan gafil kalır.⁴³

41 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 251-252. Râzî'nin filozofların farklı fiilleri farklı güçlere dağıtımının arka planındaki bu sudur ilkesine yönelik vurgusu için ayrıca bkz. *en-Nefs*, 75-76. Râzî, *Mûlahhas*'ta ise hem bu sudur ilkesine atıf yapmakta (156b-157a) hem de bu ilkenin filozofların güçlerin başkalağı düşüncelerinin temel kanunu olduğunu söylemekte, bunun ardından da bu görüşe yönelik itirazlarını ve eleştirilerini dile getirmektedir; bkz. *Mûlahhas*, 156b-158a. Filozofların nefsin güçlerine yönelik tasvirleri ile onların basit tek bir zattan ancak tek bir filin ortaya çıkacağı şeklindeki kabulleri arasındaki ilişki Bağdâdî tarafından da vurgulanmış ve eleştirilmiştir. Bkz. Bağdâdî, *el-Mu'teber*, II, 451-453, 457-458, 459-463. Kelâmcıların, filozofların "Birden ancak bir çıkar" ilkesi ile nefsin güçleri teorisi arasında kurdukları ilişkiye dair ayrıca bkz. Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İci", 303-304.

42 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 252. Râzî bu noktada İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs* ile *Uyûn'l-hikme*'de, hiss-i müştereke ile hayalin farklılıkları bağlamında zikrettiği bazı ifadelerini yorumluyor gözükmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, 154; Râzî, *Şerhu Uyûn'l-hikme*, II, 246-247.

43 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 252. Râzî'nin filozofların hayâl ile hiss-i müştereğin birbirlerinden farklı güçler olduğuna yönelik delillerine dair değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *Mebâhis*, II, 338-340.

Bir bakıma filozoflar herhangi bir güçte suretlerin meydana gelmesi ile suretlerin bilincinde olmayı, suretlerin meydana gelmemiş olması ile suretlerden gafil olmayı özdeşleştirmişlerdir. Oysa Râzî'nin bakış açısında *bilinç* ve *idrak izafi* – Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ın üçüncü namatında idraki tartıştığı yerlerde idrak için *taallük* kelimesini kullandığını da hatırlayarak *ilişkisel* de diyebiliriz– olup, burada hayal örneğinde görüldüğü gibi herhangi bir suretin herhangi bir güçte *meydana gelmesi* (*husûl*) o surete özgü bir *bilinç* ve *idrakin* garantisi olmamakta, idrak ve bilincin öznesi ile nesnesi arasında izafi ya da nisbi denilebilecek ilişkisel bir durumun, bir yönelimin olması gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Râzî bu noktada her bir idrak nesnesini farklı güçlere atfederek güçlere parçacı bir yaklaşımla bakan İbn Sînâ'dan ayrılmakta, *idrak* ve *bilincin* bütüncül olarak insan bilincinde gerçekleşen bir şey olduğunu düşünmektedir. Zira İbn Sînâ açısından birtakım suretlerin hayal gücünde bulunduğu esnada müstakil bir güç olarak ortak duyunun o suretlerin bilincinde olmaması gibi bir durum söz konusu değilken, İbn Sînâ'nın farklı güçlere atfettiği işlevleri öznenin idrak sürecinin tamamının bilincinde olmasına imkân verecek şekilde nefis gibi tek bir güce atfeden ve farklı güçlerin kendilerine özgü idrak ve bilinç nesnelere reddeden Râzî için suretlerin sadece bir güçte meydana gelmesi idrak eden öznenin onların bilincinde olması anlamına gelmemektedir.

Yukarıda filozofların dışsal duyuşal suretlere ilişkin *bilincin* olmadığı bir esnada bu suretlerin var olup olmadığına yönelik ihtimal üzerinden hayal gücü gibi bu suretlerin kendisinde saklanacağı müstakil bir gücün varlığını gerekçelendirdiklerine işaret edilmişti. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ özelinde filozoflar bu noktada suretlerin, kendilerinden gafil oldukları zaman ortak duyuda mevcut olmuyorsa, bu durumda depo olarak tespit edilmeye çalışılan hayal gücünde mevcut olmaları imkânından hareket etmekte ve dışsal duyuşal suretlerin bu şekilde saklanacağı farklı bir gücün olmaması durumunda söz konusu suretlerin her seferinde yeni baştan elde edilmeleri gerektiğini düşünmektedirler.⁴⁴ Râzî'nin hayal gücü bağlamındaki eleştirilerinin yöneldiği temel tezlerden birini de filozofların bu görüşü oluşturmaktadır. Râzî filozofların sistemindeki iç tutarlılığa yöneltmiş gözükten bu kısım ile ilgili eleştirilerini ise her biri de filozofların hayal gibi bir güç olmazsa suretlerin yeniden kazanılmasının gerekli olacağı şeklindeki düşüncelerine yöneltmiş üç itiraz üzerinden temellendirmektedir.⁴⁵

Râzî bu noktadan sonra İbn Sînâ'nın hem ortak duyunun hem de hayalin varlığına yönelik bir başka bir delilini incelemektedir. Bu yeni delil farklı duyuşal güçler

44 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 252-253.

45 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 253.

tarafından idrak edilen farklı tikeller arasındaki ilişkinin ve farklı tikeller arasında birleştirme işlevini yerine getirecek bir gücün varlığına ihtiyaç olduğu düşüncesinden hareket etmektedir. Buna göre biz herhangi bir tikel renkle tikel bir tat arasındaki ilişkiye ve bir insanın sesini işittiğimizde o ses ile o sesin sahibi olarak bizzat bir insan arasındaki ilişkiye hükmetme gücüne sahibiz. Bu durumda farklı şeyler arasında ilişki kurarak bir şeye hükmeden bir öznenin söz konusu iki şeyden her birini de bilmesi gerekmekte, zira farklı şeylere dair tasavvur farklı şeyler arasındaki tasdiki öncelemektedir. Filozoflar bu düşünceden hareketle bizde dış duyularla idrak edilen şeylerin tamamını bütünsel olarak idrak eden bir gücün olması gerektiğini söylerler. Bu idraki gerçekleştiren güç, her biri duyulur şeylerin tek bir türünü idrak eden dış duyular olamaz. Aynı şekilde tikelleri idrak etmeyen nâtık nefsin de bu bütünsel idraki gerçekleştirdiğinden de söz edilemez. Dolayısıyla dış duyuların idrak ettiği duyusal suretlerin tamamını bütüncül bir şekilde idrak eden, fakat dış duyular ile nâtık nefsten farklı bir idrak gücü gerekli olmaktadır ki, filozoflar bu gücün ortak duyu, deposunun da hayal olduğunu söylerler.⁴⁶

Râzî buna yönelik itirazı başka bir örnek üzerinden de dile getirmektedir. Bu durumda herhangi bir tikel renk ile o rengin sahibi herhangi bir tikel tat arasında kurduğumuz ilişkiyi, aynı şekilde herhangi bir tekil ve tikel bireyin insan olduğuna ve at olmadığına hükmettiğimizde de kurarız. Bu durumda hakkında hüküm verilen tekil birey belirli ve duyulur bir şahıs olurken kendisiyle o kişi hakkında hüküm verdiğimiz şey ise tümel bir mahiyet olur. Râzî bu noktada üç sebepten dolayı tümelle tikele dair hüküm vermenin geçerliliği noktasında tartışılacak bir şey olmadığını ifade eder.

Her şeyden önce Râzî'nin verdiği örnekteki gibi eğer tümelle tikel bir şeye dair hüküm vermek imkânsız olsaydı filozofların örneğindeki gibi "bu" renkteki bir şeyin "şu" şeklindeki şey olduğuna dair hüküm vermek de imkânsız olurdu. Râzî ikinci olarak, yine filozofların mantıktaki kabulleri üzerinden bunu eleştirmektedir. Buna göre filozoflar mantıkta yüklemenin tikelin tikele yüklenmesi, tümelin tümele yüklenmesi, tikelin tümele yüklenmesi, tümelin tikele yüklenmesi şeklinde dört kısmı olduğunu kabul etmişlerdir. Râzî son olarak ise bir anlamda kendimize yönelik ben bilincimizden hareket etmekte ve bizim nefslerimize yöneldiğimiz zaman burada ifade edildiği gibi bir yüklemenin geçerli olduğunu zorunlu olarak bildiğimizi ifade etmektedir. Zira kendimiz olmamız anlamındaki bireysel varlığımız belirli, duyusal, tekil ve tikel bir şeye işaret ederken kendimize yaptığımız insanlık yüklemesi tümel bir mahiyete işaret etmektedir. Râzî bu eleştirilerinin neticesinde

46 İbn Sinâ, *İşârât*, 245; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 253-254.

herhangi bir şeyle başka bir şeye dair hükmeden kimse için iki ihtimal olduğunu ve bu kimsenin ya “hakkında hüküm verilen iki şeyi birlikte hazır bulundurması” gerektiğini ya da bunun gerekli olmadığını söylemektedir. Bunun gerekli olmadığını söylemek filozofların savundukları şeyin geçersizliğine işaret eder ki, bu durumda örneği hatırlayacak olursak herhangi bir tikel renkle herhangi bir tikel tat arasındaki ilişkiye dair hükmün ortak duyu gibi tek bir idrak edici güçte bir araya gelememesi gerekir. Bunun aksine eğer herhangi bir şeyle başka bir şeye dair hükmedenin birlikte bulunması gerekli ise bu durumda herhangi bir tekil bireyin insan olduğuna hükmedenin hem o tekil bireyi hem de insanı idrak eden aynı şey ya da güç olması gerekir ki, bunlardan birincisi tikel, ikincisi tümel bir şeydir. Râzî filozofların tümel olan insanı idrak edenin nâtik nefis olduğuna yönelik kabullerinden hareketle tekil bireyi idrak edenin de nâtik nefis olması gerektiğini ve bu durumda da nâtik nefsin tikelleri idrak edebildiği neticesine ulaşır ve filozofların yukarıda geçen öznenin farklı duysal idrak nesnelere ilişkin birleştirici ve bütüncül idrakinin dış duyular ya da nefis tarafından gerçekleştirilemeyeceği aksine bunun ortak duyu ile gerçekleştiği şeklindeki delillerinin nefisle ilgili kısmını da böylece geçersiz kılmış olur.⁴⁷

Mütehayyile-Müfekkire Eleştirisi

İbn Sînâcı iç duyular sisteminde vehim gücünün hizmetçisi olarak kabul edilen mütehayyile gücünün işlevi, vehim gücünün idrak ettiği anlamlarla dış ve iç duyulardan gelen suretler arasında birleştirme ve ayrıştırma yapmak olarak tespit edilmiş ve bu güce aklın kendisini kullanması durumunda *müfekkire*, vehmin kendisini kullanması durumunda ise *mütehayyile* adı verilmiştir. Bu sebeple mütehayyile bu iki gücün kullanımına açık olmasından dolayı hem vehim için hem de vehim aracılığıyla akıl için söz konusu olan bir güç olarak kabul edilmiştir.⁴⁸ Râzî mütehayyile-müfekkire güçleriyle ilgili değerlendirmelerini de bu güçlerle ilgili iki tartışma konusu tespit ederek yapmaktadır.

Râzî'nin işaret ettiği ilk tartışma bu gücün diğer güçlerden farklı müstakil bir güç olup olmadığı meselesidir. Râzî mütehayyile gücünün varlığına yönelik filozofların ileri sürdüğü delil olarak yine İbn Sînâ'nın ve filozofların tek bir güçten iki

47 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 254-255. Râzî'nin hayal gücüyle ilgili daha detaylı değerlendirme ve eleştirileri için ayrıca bkz. *Mülâhhas*, 156a; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 246-248. Râzî, *Metâlib*'te ise hayalden birtakım ilginç (acıbe) sanatların ortaya konulmasına yönelik kudreti olması itibariyle insanın özelliklerinden birisi olarak bahsedilmektedir. Bu kudretin bir ilkesi bir de organı bulunmakta olup ilke, suretleri birbirleriyle birleştirmeye güç yetiren hayale, organ ise bedene tekabül etmektedir. Bkz. *Metâlib*, VII, 173.

48 İbn Sînâ, *İşârât*, 245.

etkinin ortaya çıkmayacağı ilkesinden hareketle benimsedikleri mütehayyile gücünün işlem yapan (*mutasarrıf*) bir güç olduğu halde diğer güçlerin idrak eden güçler olduğuna yönelik kabullerine işaret etmektedir. Râzî filozofların tek bir güçten tek bir etkinin ortaya çıkacağına yönelik daha önceki eleştirisine atıf yapmakla birlikte bu bağlamda bu genel ilkenin üç açıdan da bozuk olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁹

Râzî bu noktada ilk olarak mütehayyile gücü ile bilinç (*şuûr*) arasında kurduğu ilişkiyle filozofların farklı işlevleri farklı güçlere atfetme şeklindeki ilkelerini eleştirmektedir. Eğer suret ve anlamlar üzerinde birleştirme ve ayrıştırma gibi işlemler yapan bu gücün üzerinde işlem yaptığı şeye dair bir bilinci varsa bu tek bir gücün hem idrak eden hem de işlem yapan bir güç olmasının kabulü anlamına gelir ki, bu durum filozofların kendi genel ilkeleriyle çelişmeleri demektir. Eğer ikinci durum söz konusu olur da suret ve anlamlar üzerinde işlem yapan gücün üzerinde işlem yaptığı şeylere dair bilincinin olmadığı kabul edilirse, bu durumda da Râzî bunun mütehayyile gücünün şeylerin hakikatini tasavvur edemeyeceği şeklindeki görüşle aynı kapıya çıktığını söyler. Râzî bunu filozofların kabul ettikleri ve yukarıda da zikredilen “iki şey hakkında hüküm veren gücün, hakkında hüküm verdiği iki şeyi de kendinde hazır bulundurması gerektiği” şeklindeki kabulleri açısından tutarsız bulur.⁵⁰ Zira mütehayyile gücü hem suret ve anlamlar üzerinde işlem yapacak hem de hakkında işlem yaptığı şeylerin bilincinde olmayacaksa ve dolayısıyla onları tasavvur edemeyecekse, filozofların bu ilkesine ters düşmüş olacaktır.

Râzî'nin işaret ettiği ikinci nokta da yine filozofların sistemindeki bir tutarsızlıkla ilişkilidir. Buna göre idrak güçlerinden biri olan vehim gücünün mütehayyile ve müfekkire güçlerinden yararlanıp onları kullanması vehim güçlerinin bu güçler üzerinde işlem yaptığı (*tasarruf*) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla vehim gücü hem idrak eden hem de işlem yapan bir güç olarak gözükmektedir. Râzî başka bir örnek olarak nâtik nefsin de hem makulleri idrak eden hem de beden üzerinde tasarrufta bulunan bir güç olduğuna işaret eder.⁵¹ Râzî bu noktanın da filozofların tek bir güçten tek bir etki ortaya çıkar şeklindeki kabulleriyle uyumsuz olduğunu savunmaktadır.

Râzî'nin bir taraftan farklı işlevlerin farklı güçler tarafından yerine getirildiği savunulurken bir taraftan da yeri geldiğinde aynı güçlere farklı işlevler atfedilebildiği gibi örnekler üzerinden hareketle eleştirdiği bu noktayla ilgili üçüncü yön, filozofların nefsanî güçlerden bir kısmını idrak güçleri bir kısmını da hareket güçleri

49 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 262.

50 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 262.

51 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 262.

olarak görmeleri şeklindeki anlatıya yönelmektedir. Bu ana şemada filozoflar idrak güçlerini de ikiye ayırmışlar ve mütehayyile gücünü iç idrak güçlerinden birisi olarak idrak güçlerinin altına koymuşlardır. Râzî, bu durumun da filozofların tek bir gücün hem idrak eden hem de işlem yapan güç olmayacağına yönelik görüşlerini geçersiz kıldığı çıkarımında bulunur.⁵²

Râzî'nin mütehayyile ve müfekkire güçleriyle ilgili tespit ettiği ikinci tartışma ise bu güçlerin vehim gücüne hizmet etmeleriyle ilgilidir. Râzî bu noktada filozofların mecazi olarak kullandıkları "hizmet" lafzıyla ilgili olarak delile dayalı bir netleştirme yapmadıklarını söyleyerek onları eleştirmektedir.⁵³

Dikkat edilirse İbn Sînâcı şemada mütehayyile ve müfekkire güçleri nefsin kendileri aracılığıyla birleştirme ve ayrıştırma gibi işlemler aracılığıyla tikel suret ve anlamlar üzerinde işlem yapmasının aracı güçleri olarak sunulmaktadır. Bu durum Râzî açısından eleştiri konusudur. Râzî, mütehayyile ya da müfekkire güçleri aracılığıyla gerçekleştirilen tikel suret ve anlamlar arasındaki birleştirme ve ayrıştırma işlevine yönelik eleştirilerini daha ileride fakat bu sefer nefsin önce vehim gücü aracılığıyla sonra onun sebebiyle müfekkire gücü aracılığıyla tikel suret ve anlamlar üzerinde tasarrufta bulunduğuna yönelik İbn Sînâcı görüşü eleştirdiği bir fasılda dile getirmektedir. İbn Sînâ açısından nefsin tikel suret ve anlamlar üzerinde ancak başka güçlerin aracılığıyla gerçekleşebilen tasarrufunun sebebi nefsin aklı sureti kabule hazır hale gelmesidir. Râzî ise İbn Sînâ'nın bu kabullerinde yine sistem içi bir tutarsızlık sezmektedir. Zira muhtemel bir itiraz olarak düşünülebileceği üzere, eğer nefis tikel suret ve anlamları idrak ediyorsa filozofların hem güçlerle ilgili söyledikleri hem de nefsin farklı güçleri kullanımıyla ilgili söyledikleri geçersiz olmaktadır. Zira Râzî nefsin tikel suret ve anlamları idrak etmediği bir durumda onlar üzerinde tasarrufunun da olmayacağını söyler ve bir şeyi bilmeyenin o şeyde tasarruf etmesinin imkânsız olduğunu ifade eder.⁵⁴

Râzî, filozoflar kanadından gelebilecek muhtemel bir cevabı da bütünüyle görmezden gelmez, fakat bu cevap da Râzî için kabul edilebilir değildir. Cevap nefsin tikel suret ve anlamlar üzerindeki tasarrufunu müfekkire gücüne bağlamaktadır. Zira nefis ancak tümel bir şekilde bildiği müfekkire gücünü yine ancak tümel bir şekilde bildiği tikel suret ve anlamlarda tasarruf ettirmek ister ve bundan da nefsin bu tümel iradesinden müfekkire gücü için tikel suret ve anlamlarda kullanacağı tikel bir tasarruf gerekli olur. Burada ilk bakıldığı haliyle İbn Sînâcı sistemde gerçekten de nefsin

52 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 262.

53 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 262-263. Râzî'nin mütehayyile ve müfekkire gücüne yönelik değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *Şerhu'l-İşârât*, 282-284; *Mebâhis*, II, 341-342; *Mülâhhas*, 156b; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 250-252.

54 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 282-283.

tikel suret ve anlamları idrak edip edemeyeceği (veya bu tikel suret ve anlamları bilip bilemeyeceği), bu tikel suret ve anlamlar üzerinde tasarrufunun olup olmayacağı gibi durumlarda belirsizlikler göze çarpmaktadır. Nefs hem müfekkire gücünü hem de o müfekkire gücünün üzerinde işlem yapacağı tikel suret ve anlamları ancak tümel bir şekilde bilmekte, fakat nefsin bu tümel bilgisinden tikellerle ilgili bir tasarruf gerekli olmaktadır. Râzî buradaki sorunu nefsin bedende olup tikelleri idrak eden gücün idrak ettiği tikellerden her birinin mahiyetini bilip bilmeyeceği şeklindeki ikili ayırım üzerinden de eleştirip reddeder. Zira bu durumda eğer nefs zaten söz konusu tikel gücün idrak ettiği tikellerin mahiyetlerini biliyorsa bu durumda vehmi ya da müfekkireyi kullanmadan önce de o tümel mahiyetleri bilir durumda olur. Eğer nefs bu tümel mahiyetleri zaten vehim gücü olmaksızın da biliyorsa nefsin bu bilgisi teorik bilginin kazanılması noktasında kendisine yeter ve dolayısıyla tikellere ya da onlardan elde edilecek bilgiye muhtaç kalmaz. Râzî'ye göre, nefsin vehim ya da duyunun idrak ettiği şeylerin mahiyetlerini bilmemesi durumunda ise tikeller üzerindeki birleştirme ve ayrıştırma işlemi müfekkire gücünü kullanması mümkün olmayacaktır. Râzî netice itibarıyla nefsin müfekkire gücünden faydalanması durumunu İbn Sînâcı sistem gereğince tutarsız ve açıklanamaz bularak reddetmektedir.⁵⁵

Vehim Eleştirisi

İbn Sînâ'ya göre vehim duyulur şeylerde mevcut olan fakat kendileri duyulur ve algılanır olmayan tikel anlamları idrak eden bir güç olarak tespit edilmiştir. İbn Sînâ'nın kullandığı standart örnekler bir koyunun belirli, somut, tekil ve tikel bir kurttan mevcut olan düşmanlık anlamını tikel olarak idrak etmesi, koçun koyundaki algılanır olmayan tikel bir anlamı idrak etmesi, insanların birbirlerine karşı gösterdikleri şefkati, dostluğu idrak etmesi gibi örneklerdir.⁵⁶

Râzî vehim gücüyle ilgili olarak da tartışılması gereken iki mesele tespit edip müstakil bir güç olarak vehmin varlığını bu meseleler üzerinden eleştirmektedir. Râzî'ye göre ilk mesele, vehim gücü ile ortak duyu ve hayal güçleri arasındaki farklılığın açıklanmasıyla ilgilidir. Râzî bu konuda ilk olarak filozofların *birden ancak bir çıkar* ilkeleri gereğince basit bir gücün iki idrak türüne güç yetiremeyeceği şeklin-

55 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 283-284.

56 İbn Sînâ, *İşârât*, 245; İbn Sînâ, *en-Nefs*, 45, 166-167, 182-185. Vehim gücünü iç duyular şemasına dâhil eden İbn Sînâ olduğu ile ilgili yaygın bir kanaat vardır; fakat İbn Sînâ'yı önceleyen bir isim olarak İbn Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861) *Firdevsü'l-hikme*'sinde de vehim gücünün iç duyular şemasında zikredildiği görülmektedir. Bkz. İbn Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme fit-tıb*, tsh. Muhammed Zübeyr es-Siddîki (Berlin: Matabiu Afitab, 1928), 76-78. Râzî'nin vehim gücüne yönelik değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *Mebâhis*, II, 342-343; *Mülâhhas*, 156b; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 249.

deki genel kabullerinden başka delil olmadığını söyleyip bu öncülün reddedildiğini söyler.⁵⁷ Râzî buna ilaveten filozofların farklı idrak güçlerine atfettiği işlevlerin nefis tarafından gerçekleştirilmediğinin de açıklanması gerektiğini fakat bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın yaptığı herhangi bir açıklama görmediğini söyler. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın duyulur şeyleri idrak edenin nefis olmadığına yönelik delil getirirken bütün söylediği, duyulur şeyleri idrak edenin nefis olmadığı sabitse duyulur şeylerle ilişkili tikel anlamları ancak cismani bir gücün idrak etmesinin de sabit olacağıdır.⁵⁸ Bununla birlikte Râzî İbn Sînâ'nın vehim gücü gibi tikel anlamları idrak eden müstaktil bir gücün varlığına ve gerekliliğine yönelik olarak yaptığı en iyi açıklamanın şu şekilde olabileceği kanaatindedir:

Bu kurtta mevcut olan düşmanlık ya bu kurtta mevcut olması itibariyle idrak edilir ya da bu kurtta mevcut olması itibariyle değil [genel olarak] idrak edilir. Eğer birincisi ise, o kurtta olması itibariyle düşmanlığı idrak edenin o kurdu da idrak etmesi gerekir. Çünkü o kurtta olması itibariyle düşmanlığın bilgisi o kurdun bilgisine bağlıdır. Fakat o kurdu idrak edenin cisim ya da cismani bir şey olduğu sabit olmuştu. Bu durumda o düşmanlığı idrak edenin de aynı şekilde cisim ya da cismani bir şey olması gerekir. Fakat düşmanlık *bu kurtta olması itibariyle* olmayarak idrak edildiğinde, o düşmanlığa ilişkin idrak onun *düşmanlık olması itibariyle* olur. Düşmanlık olması itibariyle düşmanlık ise tümel bir şeydir. Oysa bizim tartışmamız tümel düşmanlık hakkında değil, aksine tikel düşmanlık hakkındadır.⁵⁹

Fakat Râzî gerçekten de İbn Sînâ'nın vehim gücüne yönelik gerekçelendirmesini tam olarak yansıtan ve en iyi haliyle bu şekilde anlaşılabilir açıklama da zayıf bulmakta ve eleştirmektedir. Râzî'nin eleştirisi bu noktada tikellerin idrakinde ortak duyu, hayal ve vehim gibi güçler arasındaki karışıklıklara yönelmiştir. Zira eğer tikel bir düşmanlık anlamını idrak eden bir güç söz konusu ise bu güç ya o tikel anlamın kendisinde bulunduğu tikel kurdu da idrak edecektir ya da etmeyecektir. Eğer ilki söz konusu ise o kurdu idrak edenin o düşmanlığı idrak eden güç olması gerekir. Fakat İbn Sînâ kurdun idrakini ortak duyu ya da hayale atfetmişti. Dolayısıyla Râzî eğer anlamı idrak eden ile o anlamın bulunduğu nesneyi idrak eden aynı güç oluyorsa, kurdu idrak eden ortak duyu ya da hayal gibi güçlerin kurtta bulunan düşmanlık anlamını da idrak edecekleri neticesine ulaşır. Bir güç düşmanlık anlamını bir surette aktettiğinde bu anlamın benzerlerini de sürekli olarak akledecektir. Râzî netice itibariyle tikel suretleri idrak eden bir güç ya da güçler varken tikel anlamların idraki için ayrı bir gücün varlığından kesin olarak bahsedilemeyeceğini söyler.⁶⁰

57 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 256.

58 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 256-257.

59 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 257.

60 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 257.

Râzî'nin ilk tartışmayla ilgili eleştirisine imkân veren ikinci yön ise, tikel bir anlamı idrak eden gücün o tikel anlamın kendisinde bulunduğu tikel kurdu idrak etmesinin söz konusu olmayacağı ihtimaliydi. Râzî'ye göre bu durumda kurdu idrak eden gücün cismani olmasından hareketle düşmanlığı idrak edenin de cismani olması gerektiği söylenemez. Bu noktada ise nasıl ki ilk ihtimalde tikel anlamları idrak edenin de ortak duyu ya da hayal olabilmeleri imkânı ortaya çıkmışsa, bu ikinci ihtimalde de tikel anlamları idrak edenin nefis olmasının mümkün olabileceği sonucu çıkmaktadır. Râzî bir bakıma İbn Sînâ'ya bu tikel anlamları cismani bir güç idrak ediyorsa ortak duyu ve hayalin yeteceğini; tikel anlamları cismani bir gücün idrak etmesinin zorunlu olmadığı bir durumda da bunları nefsin idrak edebileceğini söyleyerek her iki açıdan da vehim gibi müstakil bir gücün vaz edilmesine itiraz etmektedir.⁶¹

Râzî vehim gücüne yönelik ikinci tartışmasını İbn Sînâ'nın vehim gücü tarafından idrak edildiğini söylediği anlamların tikelliği ve tümelliğine yönelik soruşturma üzerinden yürütmektedir. Râzî'nin verdiği örnek babayla oğlu arasındaki dostluk (*sadâkat*) anlamına yöneliktir. Zira babayla oğlu arasındaki dostluk her ne kadar kendinde tikel olsa da kişi onun bilincine ancak tümel olarak varabilmektedir. Üstelik bir birey olarak oğulda bulunması itibariyle dostluk tikel olsa da bu kendisinde ortaklığa engel olmayan bir mahiyettir. Bu ve benzeri bütün örneklerde görülebilecek durum, bu anlamların kendilerinde bulunduğu hariçte mevcut şeylerin tikel şeyler oldukları, fakat idrak eden öznenin onlardan anladığının tümel olduğudur. Râzî, tikel anlamlar olarak idrak edilen şeylerin çok şeye söylenebilmeleri üzerinden hareket etmektedir. Bir kimse kendisiyle oğlu arasındaki *herhangi bir dostluğun* bilincinde olsa, fakat bizzat kendisiyle oğlu arasındaki *bu tikel dostluğun* bilincinde olmasa vehmin idrak ettiği anlamın tikel bir şey olması gerekir ki, Râzî bunun ispatlanması zor bir şey olduğunu söyler. Çünkü dostluk (*sadâkat*) örneğindeki gibi anlamlar duyu ile kendisine işaret edemediğimiz ve algılayamadığımız şeylerden olduğu için insanların ve hayvanların ancak *o tikel dostluk* olması itibariyle *o tikel dostluğun* bilincinde olduklarını söylemek mümkün değildir.⁶² Özetlemek gerekirse Râzî'nin eleştirisi, İbn Sînâ'nın tikel anlamların idraki için vaz ettiği vehim gücünün idrak nesnelere olarak anlamların tikelden ziyade tümele benzediğidir. Zira bu

61 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 257.

62 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 257-258. Vehim gücü Râzî'den önce *Tehâfütü'l-felâsife*'nin 18. meselesinde Gazzâlî'nin eleştirilerine de konu olmuştur. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 178-181; Gazzâlî'nin eleştirilerine yönelik bazı değerlendirmeler için bkz. Timothy J. Gianotti, *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul-Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya* (Leiden, 2001), 95-103; Frank Griffel, "Al-Gazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Asarite Theology", *Arabic Science and Philosophy* 14 (2004): 131.

anlamaların vehmin farklı idrak nesnelerinde bulunup idrak edilebilmeleri durumu söz konusudur. Râzî, vehmin idrak ettiği anlamların genel ve tümel yönleri olmasından hareketle İbn Sînâ'nın vehim gücü gibi tikel anlamların idrakinden sorumlu bir güç vaz etmesine karşı çıkar.

Hâfıza Eleştirisi

İbn Sînâ iç duyular şemasının son sıradaki gücü, İbn Sînâ'nın bazen *hâfıza* bazen *zâkira* veya *mütezekkira* gibi lafızlarla zikrettiği güçtür.⁶³ Râzî, vehmin idrak ettiği anlamların kendisinde saklandığı hafıza gücüne yönelik ilk değerlendirmesinde hafıza ile ilgili olumlu ya da olumsuzlayıcı eleştirilerinin hayal gücüyle ilgili kısımda geçtiğine işaret etmektedir.⁶⁴ Bu bir bakıma İbn Sînâ'nın *duyusal suretlerin saklanacağı depo olarak hayal gücünü*, vehim gücü tarafından idrak edilen *anlamların saklanacağı depo olarak da hafıza gücünü* kabul etmesiyle ilgili bir durumdur. Râzî nasıl ki *suretleri idrak eden güç* ile *suretleri saklayan güç* arasındaki ayrıma eleştiriler yöneltmişse aynı şekilde *anlamları idrak eden güç* ile *anlamları saklayan güç* arasındaki ayrıma da eleştirel yaklaşır. Daha da ötesinde Râzî'nin en temelde farklı işlevlerin farklı güçlere atfedilmesi şeklindeki İbn Sînâci tavra karşıt olduğunu hatırlarsak onun *suretleri idrak eden güç* ile *anlamları idrak eden güç* arasındaki ayrıma bile karşı çıkabileceğini söylemek mümkündür. Râzî hafıza gücüne yönelik değerlendirmelerine daha ileride *zâkira* olarak yeniden dönmektedir. Fakat bu sefer mesele *hafıza* ile *zâkira* güçleri arasındaki benzerlik-farklılık ilişkisine odaklanır. Zira Râzî'nin tespit ettiği tartışma, “vehmin idrak ettiği anlamların saklanması, anlamların yok olmasından sonra yeniden getirilmelerinden başkadır” esası üzerine temellenmektedir. Eğer İbn Sînâci güçler şemasında kabul edildiği gibi her fiilin müstakil olarak bir güce nispet edilmesi gerekli ise anlamları saklayan *hafıza* gücünün anlamlar yok olduktan sonra onları tekrar getiren *zâkira* gücünden başka olması gerekecektir. Râzî bu durumda ise iç duyuların sayısının beş değil altı olacağından bahseder.⁶⁵

İç Duyuların Hareketteki İşlevlerine Yönelik Eleştiri

İbn Sînâ'da iç duyular sadece bilişsel bağlamda değil, nefsin bedeni hareket ettirmesi bağlamında da işlevseldir. Nefsin bedeni hareket ettirmesi ve herhangi bir eylemin gerçekleşmesi sürecinde birtakım aşamalar ve mertebeler söz konusudur.

63 İbn Sînâ, *İşârât*, 246; İbn Sînâ, *en-Nefs*, 45, 167-168, 185-187. Râzî'nin hafıza gücüne yönelik değerlendirmeleri için ayrıca bkz. *Mebâhis*, II, 343-344; *Mûlahhas*, 156b; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 249-250.

64 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 258.

65 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 263. Ayrıca bkz. Râzî, *en-Nefs*, 76.

Râzî, İbn Sînâ'nın *ihtiyari hareketlerin ilkeleri* olarak ifade ettiği bu aşamaları dört mertebede inceler ve insanların bu mertebelere kıyasla farklı farklı olduğuna işaret eder. Bu mertebeler sırasıyla (i) hareket ettirici güçlerin en yakın ilkesi olarak kaslardaki güç, (ii) kesin karar (*icmâ*) (iii) arzu ve öfke güçleri, (iv) gerçeğe uygun olsun ya da olmasın fiilin faydalı ya da zararlı olduğuna dair bilinçtir (*şuûr*).⁶⁶

İbn Sînâ'da ay üstü âlem ile ay altı âlemdeki varlıkların birbirlerinden farklı oldukları kadar birbirlerine tekabül eden yönleri de bulunmaktadır. Bu itibarla İbn Sînâ akıl, nefis ve cirm sahibi semavi varlıkların da akıl, nefis ve cisim sahibi insanların da tümel ve tikel hareketlerini benzer şekillerde açıklamaktadır.⁶⁷ Bu tasvire göre öncelikle feleklerin hem tümel hem de tikel irade sahibi hareket ettiricilerinin olduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla hem ay üstü âlemde hem de ay altı âlemde duyusal ve aklî *idrakler*, duyusal ve aklî *iradeler*, duyusal ve aklî *anlamalar söz* konusudur.⁶⁸ İbn Sînâ benzer şekilde feleğin de kendisini hareket ettiren ve yöneten bir nâtık nefsi bulunduğunu kabul etmekte, fakat bunun akıl değil nefis olduğuna işaret etmektedir. İbn Sînâ'ya göre feleğin soyut aklının değil de, nâtık nefsinin olmasının gerekçesi, bir fiilin yapılmasını amaçlayan her şeyin o fiille yetkinleşmesi ve yetkin değilken yetkinleşen bir şeyin de akıl olamayacak olmasıdır. İbn Sînâcı sistemin feleklerde tikel hareketin nasıl gerçekleşeceğine yönelik soruyu açıklama bağlamındaki temel kabullerinden birisi de *tümel bir zattan ve amaçtan tikel bir şeyin ortaya çıkamayacağı* ilkesinden hareketle feleğin tikel irade sahibi cismani bir gücünün ve ilkesinin olduğudur.⁶⁹ Râzî bu bağlamda yine İbn Sînâcı sistemin temel kabullerine itirazlar yöneltmekte ve *feleklerin nefslerinin tikel hareketleri için tikel irade sahibi cismani bir ilkenin varlığının kabulünün* sistem içi tutarsızlıklara neden olduğunu ifade etmektedir. Zira filozoflar bir taraftan feleğin hareketinin amacının soyut akıllara benzemek olduğunu ifade etmekte ve akıllara benzemeye yönelik arzunun ancak kendisine benzemek istenilen şeyin idrakinden sonra mümkün olduğunu kabul etmektedirler. Fakat diğer taraftan yine sistem gereğince feleğin cirmine hareket ettiren şeyin cismani bir güç olması durumunda onun soyut şeylerin idrakine güç yetirememesi ve buna binaen de akla iştihak duymaya güç yetirememesi durumu ortaya çıkacaktır. Çünkü bir şey bilinmiyorsa ona yönelik arzu da imkânsızdır.⁷⁰

66 İbn Sînâ, *İşârât*, 318; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 318-319. İç duyuların hareket bağlamındaki işlevlerine dair ayrıca bkz. Yunus Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci", *AÜİFD* 55/2 (2014): 101-105, 110-114.

67 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 325.

68 İbn Sînâ, *İşârât*, 322; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 322-323.

69 İbn Sînâ, *İşârât*, 326; İbn Sînâ, *el-Mebde*, 29.

70 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 326-329.

Râzî, bu meseledeki sorunların yol açtığı kördüğünden kurtulmak için kabul edilmesi gereken bazı noktalara işaret eder. Buna göre ilk olarak *tikel filler için tikel idraklere ihtiyaç olmadığı*; ikinci olarak *tikel idraklerin soyut cevherde olmasının geçerli olduğu*; üçüncü olarak *cismani gücün soyut şeyleri idrakinin geçerli olduğu*; son olarak da *feleğin hareketinin amacının akıllara benzemeye duyulan arzu olmadığı* söylenebilir. Râzî, bunlardan herhangi birinin kabul edilmesi durumunda ise bunun filozofların kendi asli görüşlerinden birini terk etmeleri anlamına geleceğini iddia eder.⁷¹ Dolayısıyla Râzî yine büyük oranda filozofların ikircikli dilini hedef almış gözükmektedir. Filozoflar bir taraftan *duyusal ile akli, tikel ile tümel, cismani ile cismani olmayan* arasında keskin ayrımlar yapmak istemekte bir taraftan da tikellerin idrak edilmesi ya da tikel hareketlerin gerçekleşebilmesi gibi konularda ayırım yaptıkları taraflar arasında kendilerinin başta belirledikleri esasları tehlikeye atan tutumlar takınmaktadırlar. Burada büyük oranda feleklerin tikel hareketleri bağlamında dile getirilen İbn Sînâcı görüşler ve Râzî'nin bu görüşe yönelik eleştirisi, nâtık nefsin bedeni hareket ettirmesi ve bunun için tikel cismani güçlere muhtaç olması şeklindeki tasvirle paralel düşünülebilir niteliktedir. Bu nedenle Râzî'nin feleklerde tikel hareketlerin gerçekleşmesi için tikel cismani güçler arama çabası esnasında sistem içi tutarsızlıklara düşülmesine yönelik eleştirileri, insani nefsin de hem idrakte hem de harekette farklı farklı tikel cismani güçlere sahip olduğu şeklindeki İbn Sînâcı tavra da uyarlanabilir niteliktedir. İbn Sînâ hem semavi nefslerin hem de insani nefslerin idrak ve hareketlerinde *tümeden tikelin, tümel iradeden tikel irade ve hareketlerin ortaya çıkması için tikel cismani güçler kabul etmek isterken*, Râzî iç duyular eleştirisinin epistemolojik arka planıyla ilgili kısımda da gördüğümüz kendi bilgi teorisindeki dönüşümlerden dolayı bu türden açıklamaları eleştirmektedir. Netice itibarıyla Râzî idrakte olduğu gibi hareketin gerçekleşmesi sürecinde de belki işlevlerini bütünüyle reddetmemekle birlikte müstakil güçler olarak tikel cismani güçlere ve iç duyulara karşı eleştirel bir tutum takınmıştır.

İç Duyuların Organlarına ve Yerlerine Yönelik Eleştirisi

İbn Sînâcı iç duyular şeması büyük oranda Galenci beyin anatomisi üzerinden anlatıldığı için iç duyulardan her birinin beynin farklı bölgelerinde farklı yerleri olduğu kabul edilmiştir.⁷² Râzî'nin iç duyuların yerlerine yönelik eleştirisi birkaç katman üzerinden gitmektedir. Râzî ilk olarak söz konusu güçlerin idraklerinin söylendi-

71 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 329.

72 İbn Sînâ, *İşârât*, 245.

ği gibi beyinde değil, bedenın başka kısımlarında da gerçekleşebileceğini mümkün görür.⁷³ Râzî ikinci aşamada bu güçlere yönelik yer tayini çabasının burhani gibi sunulmasına karşı çıkar ve bunun tecrübi bir şey olduğunu ifade eder. Râzî son olarak ise İbn Sînâ'nın belki de ikinci aşamadaki nihai kanaatine destek olmak adına yaptığı dinî ya da teleolojik yorumu muhtemelen yine bu meseleye dair bilgilerin tecrübi olmasından hareketle reddeder.

Râzî'nin iç duyulara İbn Sînâ'nın yaptığı gibi bir yer tayin etmeyle ilgili eleştirisi ilk olarak ortak duyuyu ilgili eleştirilerini dile getirdiği yerde karşımıza çıkar. Râzî bu noktada filozofların dışsal duyuşal suretlerden gelen farklı idrakleri kendisi aracılığıyla bütüncül bir şekilde idrak ettiğimiz ortak duyunun idrak ettiği şeyler arasında tadılan suretlerin de olduğu ve filozofların ortak duyuyu beynin ön bölgesine yerleştirdikleri kabulünden hareket etmektedir. Râzî'ye göre tadılan bir şeyden gelen idrak nesnesinin yeri beyin değildir. Zira bunun yerinin beyin olduğunun söylenebilmesi durumunda tatları idrak edenin sınırlar, karaciğer ya da ayak tabanı gibi bedenın herhangi bir kısmı olma ihtimali de söz konusudur.⁷⁴

Râzî bunun ardından İbn Sînâ'nın iç duyuların beyindeki yerleri hakkındaki iki açıklamasını eleştirmektedir. İbn Sînâ, beynin herhangi bir yerinde herhangi bir bozukluk olduğu zaman o yerde bulunduğu varsayılan gücün durumlarında da birtakım bozulmalar olursa bunun kendisinde bozukluk bulunan gücün beynin bozulan o kısmında bulunduğunu gösterdiği kanaatindedir. Râzî bu delili zayıf bulur. Çünkü ona göre bu güçlerin cismani olmamaları veya cismani olsalar bile mutlak olarak İbn Sînâ'nın kendileri için belirlediği yerde değil de başka bir yerde bulunabilmeleri mümkündür. Râzî bu noktada İbn Sînâ'ya yine İbn Sînâ'nın kendi kabulleri üzerinden bir eleştiri yöneltmektedir. Buna göre Râzî beynin herhangi bir kısmının bozulması durumunda o yerle ilişkilendirilen bir gücün fiillerinin de bozulmasını, söz konusu yerin o gücün organı olması sebebine bağlı olabileceğini söylemektedir. Başka bir deyişle önce beynin ilgili kısmı bozulmakta, sonra o kısımda bulunan gücün organı bozulmakta en sonunda da gücün fiilleri bozulmaktadır. Râzî'nin burada kullandığı bir başka örnek ise akleden gücün beyinde bulunabileceği kabul edilmese bile beynin bozulmasıyla akli idraklerin de bozulacağına yönelik kabuldür. Bir anlamda beyinde cismani bir yeri olmayan bir gücün kendisi olmasa da fiilleri beynin ilgili kısmındaki bozuluktan dolayı bozulabilmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla Râzî güçlerle o güçlerin organları arasında ayırım yapmış gözükmektedir. Bu durumda güçlerin organları için cismani yerler belirlemek mümkün olabilse

73 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 255.

74 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 255.

75 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 263-264.

de güçlerin bizatihi kendileri cismani bir yerde bulunmayabilir. O halde beynin bir kısmındaki bozukluk herhangi bir gücün orada bulunduğu kesin kanıtı olarak kullanılamaz. Çünkü gücün işlev ya da fiilinde bir bozulmanın gerçekleşmesi için gücün bizzat kendisine maddi bir yer tayin etmek zorunlu olmayıp bu bozulma gücün organları üzerinden de gerçekleşebilir.

İbn Sînâ'nın güçlerin yerine dair yaptığı ikinci ve Râzî'nin eleştirilerine konu olan açıklaması ise güçlerin yerlerini yaratıcının (*sânî*) hikmetine bağlayan açıklamadır. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu ve hayalin beynin ön kısmında yer almalarının sebebi bu iki güce yüzün ön kısmında bulunan dış duyular arasındaki ilişkidir. Vehmin ve hafızanın beynin ortasında ve arkasında olmasının hikmeti, bu iki gücün dış duyularla ilişkilerinin uzaklığıdır. Suret ve anlamlar arasındaki birleştirme ve ayırtırmadan sorumlu mütehayyile gücünün güçler arasında orta bir yerde bulunmasının hikmeti ise bu gücün dilediğinde hayali suretlere dilediğinde ise hafızadaki anlamlara dilediğinde de suretlerle anlamlar arasında birleştirme ve ayırtırma işlemlerine yönelmesidir.⁷⁶

Râzî genel anlamda İbn Sînâ'nın iç duyuların yerleriyle ilgili sözlerinin retorik olduğunu ve bunun süreklilik arz etmediğini düşünmektedir. Râzî burada hem dışsal tutarsızlıklar olduğu hem de herhangi bir gücün farklı bir yerde olmasını başka bir yerde olmasından daha uygun kılacak bir sebebin olmadığı kanaatinde. Râzî güçlerin yerlerine ilişkin bu yorumların burhani kitaplara layık olmadığını düşünmektedir.⁷⁷ Anlaşıldığı kadarıyla Râzî belki de iç duyuların gerçekleştirdiği söylenen idraklerin gerçekten de bedenin farklı kısımlarında gerçekleştiğini inkâr etmemekle birlikte onlara mutlak olarak belirli birtakım özel yerlerin tayin edilmesine ve bunun İbn Sînâcı anlamda burhani olarak sunulmasına karşı çıkmakta ve bunun tecrübi olduğunu ima etmektedir. Râzî, İbn Sînâ'nın güçler arasında kurduğu hiyerarşik ilişkiye de yabancı gözükür ve her bir gücün insanın belki de aynı seviyede yer alan idrak güçleri olduğunu düşünür.⁷⁸ Netice itibarıyla Râzî, ilk olarak iç duyuların müstakil güçler olarak varlığını eleştirmiştir. Râzî ikinci olarak İbn Sînâ'nın

76 İbn Sînâ, *İşârât*, 246.

77 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 264. Râzî'nin iç duyuların yerleriyle ilgili eleştirilerinin ayrıntıları için bkz. *Şerhu'l-İşârât*, 255, 259-264.

78 Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", 444-447. Cengiz, Râzî'nin nefsin tikel ve cismani şeyleri idrak edip etmeyeceğine dair sorusunu (*Mebâhis*, II, 330) genişleterek şu soruyu sormaktadır: Görmek, tahayyül, tevvehhüm gibi duyuşsal idraklerle akli idrakler birbirine karışmıyor mudur, yoksa idrak sürecinde duyuşsal suretlerle düşünsel suretlerin iç içe olduğu bir etkinlikten mi söz edilmektedir? İbn Sînâ bu soruya ilk kısımdaki gibi cevap verirken Râzî ikincisini tercih etmektedir. Dolayısıyla bütün idraklerin iç içe geçtiği ve her birinin de nefsin farklı işlevleri olduğu bir idrak anlayışında duyuşsal ve akli idrak güçleri arasında İbn Sînâ'nın düşündüğüne benzer hiyerarşik bir ilişkiden söz edilemeyecektir.

tümellik ile tikellik arasında varsaydığı keskin ayrımın neticesinde hareketin gerçekleşmesi için tekil ve cismani güçler olarak iç duyulara ihtiyaç olduğu şeklindeki tutumuna eleştiriler yönelmiş ve bu anlamda güçler arasındaki hiyerarşik ilişkiye itiraz etmiştir. Râzî son olarak ise iç duyuların beynin farklı bölgelerindeki yerlerine ilişkin İbn Sînâcı tavrı eleştirmiştir.

Fahreddin Râzî'nin İç İdrakler Yorumu

Râzî, yukarıda işaret edilen epistemolojik arka plan bağlamında her bir iç duyuyla ilgili eleştirilerinin ardından genel olarak iç duyularla ilgili eleştirilerini ve kendisinin bu konudaki düşüncesini ortaya koymaktadır. Fahreddin Râzî'nin iç duyular bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerden ilki, İbn Sînâ'nın farklı güçlerin varlığına yönelik ifadelerinde kimi zaman ortaya çıkan belirsizliklerden kaynaklanmaktadır. Zira İbn Sînâ hem farklı idrak nesnelerini *idrak eden, saklayan* ya da bu idrak nesneleri arasında *birleştirme ve ayırıştırma işlemi yapan* güçlerden bahsetmekte ve bu şemadaki gibi farklı iç duyular olduğuna yönelik gerekçelendirmeler yapmakta hem de bazı yerlerde bu güçlerin aslında farklı itibarlarla birbirlerinin yerine geçebilen güçler olduğuna yönelik ifadeler kullanmaktadır. Mesela İbn Sînâ, Râzî'nin de işaret ettiği üzere *eş-Şifâ'nın Nefs* kısmında *vehim gücünün* sanki bir taraftan da özü itibariyle *müfekkire, mütehayyile* ve *mütezekkira* (*İşârât'ta hâfıza ve zâkira*) güçleri olduğunu söylemektedir. Bu durumda *vehim zatı gereği hükmeden güç* olarak gözükürken *hareketleri ve fiilleri bakımından mütehayyile* ve *mütezekkira* olarak gözükmektedir. Dolayısıyla *vehim* gibi tek bir güç, *suret ve anlamlarda yaptığı işlem itibariyle mütehayyile; bu işlemin kendisinde son bulduğu şeye kıyasla mütezekkira* olmaktadır. Hafıza ise vehmin deposu işlevi görmektedir.⁷⁹

Râzî iç duyuların müstakil güçler olarak varlığına yönelik İbn Sînâcı delilleri teker teker inceledikten hemen sonra İbn Sînâ'nın bazı ifadelerinde gözükten yukarıdaki gibi kavramsal belirsizlikleri İbn Sînâ'nın iç duyularla ilgili sıkıntısını gösteren şeyler olarak değerlendirir.⁸⁰ Dolayısıyla Râzî açısından İbn Sînâ farklı fiilleri farklı güçlere yaptırmak için büyük bir gayret gösterirken, yeri geldiğinde bu farklı güçlerin aslında özü itibariyle tek bir gücün işlevlerindeki farklılaşmalar olduğunu ima eden bir dil kullanmakta ve bir anlamda tutarsızlığa düşmektedir. Râzî iç duyularla

79 İbn Sînâ, *en-Nefs*, 168-169; Ayrıca İbn Sînâ, Aristoteles'in *Peri Psükhe'si* ile ilgili notlarından ibaret olan *et-Ta'likât'da* da Aristoteles'in *vehim*, fikir [*müfekkire*] gibi etkin (*fâil*) güçlere ve musavvire ile müzekkira gibi çeşitli güçlere ayrılan [*işlevleri*] tahayyül adı altında topladığına işaret etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, "et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristûtâlis", *Şerhu Kitabeyi'l-Esulucya ve'n-Nefs li-Aristoteles*, nşr. ve thk. Abdurrahman Bedevi (Paris), 168.

80 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 263. Ayrıca bkz. *Mebâhis*, II, 344.

İlgili eleştirisinin sonunda kendisinin temel kabulü diyebileceğimiz iddiasını dile getirmekte ve bu iddiasına yönelik delilleri maddeler halinde ortaya koymaktadır. Râzî her bir maddede bir bakıma İbn Sînâ'nın müstakil bir güç olarak gördüğü bir iç duyunun eleştirisini yapmakta ve ilgili işlevi nefse atfetmektedir. Zira Râzî'nin temel iddiası idrake konu olan her şeyi nefsin idrak ettiği şeklindedir.

Râzî *ilk olarak*, iki şeye dair yargıda bulunan bir gücün, hakkında hüküm verdiği her iki şeyi de kendinde hazır bulundurması gerektiği şeklindeki filozofların da kabul ettiği aklın bir ilkesini hatırlatır. Bu durumda Râzî'ye göre insanın bu renkteki bir şeyin bu tatlı olduğuna, bu tatlılığın da bu dokunulan şey olduğuna hükmetmesi mümkündür. Yukarıdaki ilke gereğince iki şeye dair yargıda bulunanın, hakkında hüküm verdiği bu iki şeyi, yani renkli olma ile tatlı olmayı kendinde hazır bulundurması gerekir. Dolayısıyla dış duyunun idrak ettiği şeyleri idrak eden tek bir şeyin olması gerekmektedir.⁸¹ İlk bakışta farklı dışsal duyular nitelikleri idrak eden tek bir şeyden bahseden bu ifadeler, haklı olarak İbn Sînâ iç duyunun şemasındaki ortak duyuyu akla getirebilir. Zira Râzî'nin burada anlattığı işlev, İbn Sînâ'nın ortak duyuya atfettiği işleyle aynıdır. Bu durumda Râzî'nin İbn Sînâ ile aynı şeyi söylerken onda eleştiri konusu yaptığı şeyin ne olduğu sorusu sorulabilir fakat Râzî'nin bu maddelerin hemen öncesindeki nefsin bütün idrak edilenleri idrak ettiği şeklindeki temel iddiasını hatırlarsak Râzî'nin bu ve sonraki maddelerdeki bütün idrakleri nefse atfetmek istediği anlaşılacaktır.

Râzî *ikinci olarak*, bizim herhangi bir insanı gördükten sonra o insanın suretini hayal ettiğimizde, sonra o kişiyi tekrar gördüğümüzde bizim hayal ettiğimiz şeyin gördüğümüz bu kişinin hayali olduğuna hükmettiğimizi söyler. Râzî iki şey hakkında hüküm verenin kendisinde iki şeyi de hazır bulundurması gerektiği ilkesinden hareketle tahayyül edilen şeyle görülen şeyin aynı olduğuna dair hükmün çıkabilmesi için görülen şeyi gören ile yokluğundan sonra onu tahayyül edenin tek bir şey olması gerektiğini söyler.⁸²

Râzî *üçüncü olarak* vehim gücünün işlevini de nefse atfeder. Zira bizim belirli bir kişide düşmanlık anlamının başka bir kişide ise dostluk anlamının varlığına hükmetmemiz mümkündür. Belirli bir kişide tikel bir düşmanlık anlamının varlığına hükmeden kimsenin hem o düşmanlık anlamını hem de bundan dolayı o kişiyi idrak etmesi gerekir. Zira o kişide düşmanlık anlamının olduğu hakkındaki hüküm hem o kişiyi hem de o düşmanlık anlamını bilmeyi gerektirir. Râzî bunu idrak eden tek şeyin de nefis olduğu kanaatindedir.⁸³

81 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 264-265.

82 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 265.

83 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 265.

Râzî *dördüncü olarak* İbn Sînâ'nın mütehayyile ve müfekkire güçlerine atfettiği işlevlerin değerlendirmesini yapar. Buna göre bizim farklı suret ve anlamlar arasında birleştirme ve ayrıştırma işlemleri yapmamız mümkündür. İki şey arasındaki bu türden birleştirme ve ayrıştırma işlemleri ise, söz konusu iki şeyden her birinin de bilincinde olmayı gerektirir. O halde bütün bu birleştirme ve ayrıştırma işlemlerini gerçekleştiren tek bir şeyin varlığı söz konusudur ki Râzî bunun bütün duyulur şeyleri idrak eden tek bir şey olduğunu söyler. Bu durumda tek bir şey yok olmalarından sonra bir şeyleri idrak ettiğinde onları tahayyül şeklinde; duyulur şeylerdeki düşmanlık ya da dostluk gibi farklı tikel anlamları ise tevehhüm (*vehmî*) şeklinde idrak eder. Aynı şey suret ve anlamlar arasında birleştirme ve ayrıştırma işlevini gerçekleştirir. Râzî netice itibarıyla İbn Sînâ'nın farklı itibarlarla pek çok güç arasında dağıttığı bütün idraklerin aslında tek bir şey ve güç için olduğunu söyler.⁸⁴

Râzî *son olarak* akli idrakin bile yukarıda sayılan idrakleri gerçekleştiren tek bir şey ve güç tarafından gerçekleştirildiğini iddia etmektedir. Çünkü bizim herhangi birinin insan olduğuna hükmetmemiz mümkündür. Eğer böyle ise, iki şey arasındaki ilişki hakkında verilecek bir yargı o iki şeyden her birinin tasavvurunu gerektirir. Bu durumda ise tıpkı yukarıdaki idrak türlerinde olduğu gibi bu idrak türünde de hem tümel insanı ya da insanlığı hem de tikel insanı idrak eden tek bir şey bulunmaktadır. Tikel insanı idrak eden her ne ise o buradaki farklı idrak nesnelere her birini de aynı şekilde idrak etmektedir.⁸⁵

Râzî'nin değerlendirdiği bir itiraz belki de İbn Sînâ özelinde filozofların iç duyular bağlamında Râzî'ye yöneltebilecekleri en temel cevabı dile getirmektedir:

Bu delil ancak nefsin tikelleri idrak ettiğine delâlet eder. Biz bunu inkâr etmiyoruz fakat diyoruz ki: Hayali suret ve vehmî anlamların mevcut olmaları gerekir. Oysa onlar harîçte mevcut olmayıp zihinde mevcuttur. Fakat onların nefste resm olunmaları imkânsızdır. Çünkü cismani suretlerin soyut cevherde intiba etmeleri imkânsızdır. O halde kendilerinde bu suret ve anlamların resm olunacağı cismani güçler gerekir. Sonra nefis o cismani mahallerden o suret ve anlamları mütalaa eder. Böylece ispat ettiğimiz bu cismani güçler tikellerin idrak edilmesinde nefsin organları olur.⁸⁶

84 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 264-265.

85 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 264-266. Râzî *Mebâhis*'te de nefsin tümel ya da tikel bütün idrak edilenleri idrak ettiğine yönelik olarak burada kısmen yer verdiği burhanlara ek burhanlar getirmekte ve ayrıca filozofların nefsin tikelleri idrak edemeyeceğine yönelik delillerini hem genel hem de özel yönleri bakımından eleştirmekte, filozofların tahayyül ve tevehhüm gibi idraklerin neden cismani güçlerle gerçekleştiğine yönelik açıklamalarını cevaplandırmaktadır. *Mebâhis*, II, 345-357. Ayrıca bkz. *Metâlib*, VII, 147-151.

86 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 266.

Râzî geçersiz kabul ettiği bu itirazı üç açıdan cevaplandırır. Râzî *ilk olarak* hayali suretlerin beyinde intiba etmelerinin mümkün olmadığını gösterdiğini ileri sürmektedir. Çünkü bir kimse bir deniz hayal etse o büyük suretin beyin küçük bir yerinde intiba etmesi imkânsız olur.⁸⁷ Râzî'nin burada yapmaya çalıştığı şey, filozofların temel kabulüne yönelik bir ret olarak gözüktür. Zira itirazda da görüldüğü üzere filozoflar cismani suretlerin soyut cevherde intiba etmelerinin imkânsız olmasından hareketle hayali suret ve anlamların nefste resm olunmalarının imkânsız olduğunu dile getirmektedirler. Dolayısıyla bu cismani suretlerin kendilerinde resm olunabileceği cismani güçlere olan ihtiyaçtan dolayı iç duyular tikel duyulur suretler ile tümel akledilir anlamlar arasındaki ara bir kategori olarak sisteme dâhil edilmiştir. Râzî ise hayali suretler ve anlamların nefste intiba edip resm olunmalarının mümkün olmaması bir yana bu cismani suret ve anlamların cismani güçlerde bile resm olunamayacağını savunur.

Râzî *ikinci* cevabında, filozoflardan gelebilecek muhtemel itirazda dile getirilen şeyin bilinç (*şuûr*) ile intiba arasındaki başkalığa dayandığını söyler. Zira filozoflar nefis için *bilinci* mümkün gördüklerinde *intibayı* kabul etmemekte ve bu da bu ikisi arasında başkalığı gerekli kılmaktadır. Bu farklılıkta herhangi bir sorun görmeyen Râzî, bu sefer filozofları çoğu durumda kendilerinin yaptığı bu ayrıma riayet etmemekle itham eder.⁸⁸

Râzî *üçüncü ve son olarak* filozofların söylediği gibi farklı güçlerin nefsin organı olmaları ve nefsin farklı işlevleri gerçekleştirmek için birtakım organlara ihtiyaç duyması durumunda bu ihtiyacın birisi duyulur suretlerin deposu olan, diğeri vehmî anlamların deposu olan iki güçle karşılanabileceğini iddia eder. Bu durumda nefsin ihtiyaç anında bu iki depodan birine yönelmesi durumunda depolarda saklanan suret ve anlamlar nefis için idrak edilebilir olacaktır. Fakat Râzî filozofların sadece saklama işlevini gerçekleştiren bu iki depoyla yetinmediklerini, ortak duyu, vehim ve suret ve anlamlar üzerinde işlem yapan mütehayyile gibi idrakten sorumlu başka cismani güçler de kabul ettiklerini hatırlatır. Dolayısıyla nefsin sadece iki güçle amacına ulaşması mümkünken, neden başka birtakım güçler daha eklendiği sorusu cevapsız kalır. Râzî buradaki tevilin filozofların görüşlerine uymadığını iddia ederek buradaki sorunların filozofların savundukları şeyin geçersizliğine yönelik kesin bir burhan olduğunu söyler.⁸⁹

87 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 266.

88 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 266.

89 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 266-267.

Râzî, İbn Sînâ'nın nâtik nefsin nazari ve ameli güçleri arasındaki ayrımını da iç duyuların varlığını ispatlamayı güçleştiren şeylerden birisi olarak görmektedir. İbn Sînâ'ya göre nefsin bedeni yönetmesinden sorumlu olan ve ameli akıl diye de isimlendirilen ameli güç, insanın kendisiyle seçime dayalı birtakım amaçlara ulaşabilmek için yapması gereken fiile ilişkin tikel bir gücü elde etmeye imkân veren bir güç olarak tanımlanır. Râzî, bu durumu nefsin tikelleri idrak ettiğine yönelik bir itiraf olarak dikkate alır ve bu kabul ile iç duyuların müstakil güçler olarak varlığına yönelik kabulün bir arada olamayacağını savunur.⁹⁰ Râzî'ye göre, nefsin tikel suret ve anlamlar üzerinde tasarrufunun olup olamayacağı, böyle bir tasarrufu varsa bunun hangi güç ya da güçler tarafından ne şekilde sağlanabileceği gibi farklı güçler tespit etmekten kaynaklanan problemler, İbn Sînâ'ya ait "fiiller farklı güçlere aittir, nefsin de bu fiilleri bilmesi gerekir" kabulünün neticesidir. Oysa Râzî'nin savunduğu gibi bu idraklerin tamamının nefse ait kılınması durumunda bu türden sorunlarla karşılaşmayacaktır.⁹¹ Râzî, *Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın nefsin fiillerindeki farklılıklardan hareketle farklı güçlerin varlığına yönelik delilleri değerlendirdikten sonra kendisinin benimsediği asıl görüşü şöyle ifade etmektedir:

Biz, bütün idraklerle idrak edilen şeylerin hepsini de idrak eden ve irade ile hareket ettiren şeyin nefis olduğunu tercih ediyoruz; ancak şu var ki, o farklı idrakler farklı organlara ve çeşitli şartlara bağlıdır.⁹²

90 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 268. Râzî, ihtiyari olarak hareket eden kimsenin belirli bir fiili amaçladığını, belirli bir fiili amaçlayanın da o belirli fiilin mahiyetini bilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bir şeyi amaçlayanın o şeyi tasavvur etmemesi imkânsızdır. İhtiyari olarak hareket eden bir şeyin özü itibarıyla o fiilin mahiyetini de idrak etmesi gerekir. Bu durumda idrak eden ile hareket ettirenin bir olduğu sabit olmuş olur. Bkz. *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 257. Râzî aynı meseleye İbn Sînâ'nın nâtik nefsten bedeninin ve bedensel güçlerin ortaklığıyla ortaya çıkan fiillerin, tercih aracılığıyla yapılması gereken ve yapılması gerekmeyen şeyler hakkında, tikel şeylere dair taakkul ve reviiye olduğuna yönelik ifadelerini değerlendirirken de işaret etmektedir. Buradaki sıkıntı, İbn Sînâ'nın "taakkul" ile tümellerin idrakini mi yoksa tikellerin idrakini mi kastettiğinin belli olmamasından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ taakkul ile tümellerin idrakini kastediyorsa bu durumda taakkulu bedene ihtiyaç duymaksızın bizatihi nâtik nefsten ortaya çıkan bir fiil yapmış olmaktadır. İbn Sînâ'nın taakkul ile tikellerin idrakini kastetmesi durumunda ise tikellerin idrakinin ancak cismani güçler ile meydana geleceğine dair kendi düşüncesiyle çelişmiş olmaktadır. Aynı sıkıntı reviiye için de geçerlidir. Râzî, İbn Sînâ gibi büyük bir adamın bu gibi birbiriyile çelişen sözlerle yönelmiş olmasını garip bulmaktadır. Bkz. *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 272. Nâtik nefsin nazari ve ameli güçlerine yönelik ayrımın İbn Sînâcı sistem açısından doğurduğu sıkıntı için ayrıca bkz. *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 279-280. Râzî, *Metâlib*'te de İbn Sînâ özelinde yine filozofların sisteminde nefis cevherinin beden üzerindeki tasarruf ve tedbiri meselesinden hareket ederek filozofların nefsin tikelleri idrak edemeyeceği şeklindeki görüşlerini eleştirmekte ve filozofların bu gibi açık delillerden gafil olup zayıf yönlerin terkihiyle meşgul olup bunlarla kitapları doldurmalarını ilginç bulmaktadır. Bkz. *Metâlib*, VII, 152-153.

91 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 284.

92 Râzî, *Mebâhis*, II, 256. Hem idraki hem de hareketi nefis gibi tek bir şeyle ilişkilendirmeye yönelik tavır için ayrıca bkz. Râzî, *en-Nefs*, 31, 32.

Burada Râzî'nin sadece idrak ve bilgide değil hareketin gerçekleşmesinde de bütün sorumluluğu nefse verdiği görülür. İbn Sînâ, tikel idrak ve hareketleri gerçekleştiren dış ve iç duyuları cismani güçler olarak görmekteydi. Oysa Râzî bu güç ve ilkelerin tamamının nefsin cevheri için meydana gelmiş sıfatlar olduğunu dolayısıyla nefsin cevherinin idrak ve hareket güçleriyle nitelenebileceği görüşünü benimsemekte ve buna yönelik deliller getirmektedir.⁹³

Netice itibariyle güçlerle ilgili tartışmanın nefsin tikel ve cismani şeyleri idrak edip edemeyeceği şeklindeki temel soruyla ilişkili olduğunu düşünen⁹⁴ Râzî, böylece bir bakıma iç duyulara yönelik değerlendirmelerinin en başında ifade ettiği ve hemen hemen bütün metinlerinde vurguladığı iddiasını ayrıntılı bir şekilde yeniden ifade etmiş olmaktadır: İbn Sînâ'nın farklı iç duyularla gerçekleştiğini düşündüğü farklı idrak çeşitlerinin varlığı zorunlu olarak bilinse ve onlar bütünüyle reddedilmese de nefis gibi tek bir gücün olması ve bu farklı idraklerin çeşitli organlar aracılığıyla nefis için meydana gelmesi muhtemel gözükmektedir.⁹⁵

93 Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 257-267; Râzî, *Metâlib*, VII, 149.

94 Râzî, *Mebâhis*, II, 344.

95 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 247. Râzî'nin bu bağlamdaki düşünceleri için Ayrıca bkz. *Mebâhis*, II, 251-257, 345-357; *en-Nefs*, 31, 32, 77-78; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, II, 252-253; *Metâlib*, VII, 147-155. Râzî'nin pek çok güçle nefsin cevheri arasındaki ilişkiye dair yorumları için bkz. *en-Nefs*, 79-84; *Metâlib*, VII, 168-170. Râzî'nin nefsi cismani bir cevher olarak gören ve farklı güçleri reddeden tavrının neticesinde tek bir nefsin nasıl farklı etkinliklerin ilkesi olabileceğine, kalbin buradaki işlevine ve insani ruhun hem kalpte bulunan ve Râzî'nin "tıbbî ruh" dediği şeyle hem de bedensel etkinliklerle nasıl ilişkili olduğuna yönelik açıklamalarına dair değerlendirmeler için bkz. Kaplan, *Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*, 184-202. Cengiz, Râzî'nin burada işaret edilmeye çalışılan farklı idrakleri gerçekleştiren farklı güçler anlayışından bu idrakleri nefsin farklı işlevleri/sıfatları olarak gören anlayışa evrilmesinin arkasında Râzî tarafından açık bir şekilde telaffuz edilmemekle birlikte teolojik gerekçeler olduğu yorumunu yapmaktadır. Zira filozofların kullandığı güçler (*kuvveler*) dilinde gücün sürekliliği bulunmakta olup idrak organıyla ilgili bir sıklıkta olmadığı ve koşulların tam olduğu bir zamanda idrak doğal ve zorunlu olarak gerçekleşmektedir. Oysa hem Eş'ariler'in hem de Râzî'nin filozofların *güç* (kuvve) kavramlarına tekabül eden *kudret* anlayışlarında kudretin sürekliliği bulunmamakta fail her eylem sırasında kendinde yaratılan bir kudretle iş yapmaktadır. Bkz. Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından", 441. Râzî sonrasında da güçler (*kuvveler*) teorisi, filozofların "Bir'den ancak bir çıkar" şeklindeki ilkelerinin içerdiği determinist yaklaşım gereğince nefsin güçlerinin nedensel bir zorunluluk içinde ele alınması anlayışının kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışıyla zıtlığından dolayı kelâmcılar tarafından eleştirilmiş, buna ilaveten güçler teorisi kelâmî duyarlılıklarla uyumlu hale getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Râzî'nin bütün idrakleri gerçekleştiren şeyin nefis olduğuna yönelik kabulü de İci gibi Râzî sonrası kelâmcılar tarafından da savunulmuştur. Kelâmcılar filozofların farklı güçlerin ispatına yönelik delillerinin arkasında birisi kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışının reddi, diğeri nefsin tikelleri idrak edemeyeceği şeklinde iki ilke tespit etmişler ve her iki ilkenin de nedensellik ilkesini ima etmesinden dolayı teoriyi reddetmişlerdir. Bunun neticesinde ise nefsin bütün idrak edilenleri idrak ettiği şeklindeki kabule dönmüşler ve bir zatın farklı organlarla birçok fil yapabileceği düşüncesini benimsemişlerdir. Râzî'nin iç duyular eleştirisinin genel olarak filozofların güçler (*kuvveler*) teorisine yöneltmiş bir eleştiri haline dönüştüğünü dikkate aldığımızda güçlerin reddedilmesine rağmen işlevlerinin reddedilmeyerek nefse atfedilmesi şeklindeki kabul de yine en azından İci özelinde Râzî sonrasında devam etmiş gözükmektedir. Dolayısıyla Râzî sonrası dönemde güçlere yönelik eleştiri, güçlerin gerçekleştirdiği eylemlerin varlığını, sürecini ve sayısını

Sonuç

Bu çalışmanın odak noktasını Fahreddin Razi'nin iç duyular eleştirisi oluşturmakla birlikte Râzî'nin eleştirilerinin hem genel olarak kendisinin eleştirel yöntemiyle hem de özel olarak iç duyular teorisinin ilişkili olduğu problemlerle ilgili bazı sonuçları bulunmaktadır. Râzî iç duyuları eleştirirken ilk bakışta fark edilebilecek düzeyde herhangi bir dinî, teolojik ya da teleolojik tutumu ima etmez. Bununla birlikte eleştirilerinin arka planı ve uzantıları takip edildiğinde birtakım teolojik duyarlılıklar görmek mümkün olabilir. Fakat Râzî'nin özellikle tecrübeye dayanılabilecek konularda, delillerin gücünden ve geçerliliğinden başka, dinî ya da felsefi hiçbir kesin ve mutlak kabulde; değişmez, sabit, ezeli ve ebedi bir burhanilik ya da hakikat iddiasında bulunmaz. Bu anlamda bu çalışmada incelenen özel bir problem bağlamında Fahreddin Razi'nin yöntemiyle ilgili olarak çağdaş literatürde bahsedilen eleştirel tutumun bir örneği görülmüş olmaktadır. Râzî'nin bu eleştirel tutumu farklı felsefi tutumların ne türden araçlarla değerlendirilip eleştirileceği bağlamında bize ciddi imkânlar sunar.

Râzî'nin iç duyular bağlamında yaptığı eleştirilerin, nefsin mahiyeti ve soyut bir cevher olup olmadığı, nefs-beden ilişkisinin ve etkileşiminin niteliği, idrakin mahiyeti, soyutlama dereceleri, nefsin tikellerle ilişkisi ve onlar üzerindeki tasarrufu gibi daha geniş ölçekli epistemolojik ve psikolojik problemlerle ilişkili yönleri bulunmaktadır. Bu itibarla iç duyular teorisi gibi özel bir problem bağlamında Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştirilerin ve yaptığı alternatif yorumların bu problemlerle ilişkili yönleri dikkate alınmaksızın anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Râzî düşüncesinde *nefs* artık İbn Sînâ'da olduğu gibi keskin bir şekilde soyut bir cevher olarak düşünülmemekte, en azından nefsin mücerretliği Râzî için tartışılabilir gözükmemektedir. Râzî için idrak, İbn Sînâ'da olduğu gibi, dışsal duyular nesnelere suretlerinin zihinde meydana gelmesinden ziyade idrak eden özne ile dışsal duyuşsal nesnelere arasındaki izafet ve taalluk ilişkisi anlamına gelmektedir. İdrak anlayışındaki bu dönüşümle beraber iç duyular İbn Sînâcı anlamda suretlerin zihinde oluşmasına imkân veren hiyerarşik soyutlama sürecini gerçekleştiren güçler olarak görülmez. Aynı şekilde İbn Sînâ'da insani nefis ya da aklî güç ile duyusal ve tikeller arasında keskin bir ayırım kabul edilirken ve tikellerin idraki hayvani nefis duyuşsal tekil ve tikel suretlerle ilişkili güçlerine; tümellerin idraki insani nâtik

değiştirmemekte, değişen şey eylemlerin nasıl gerçekleştiği ve nefisle irtibatı olmaktadır. Bununla birlikte güçlerin varlığı ve çeşitliği teorisi işaret edildiği üzere kelâmî duyarlılıklarla uyumlu hale getirilmesinden dolayı savunulmaya devam etmiş gözükmemektedir. Filozofların güçler teorisinin Râzî sonrasında sürecine dair burada işaret edilen vurgular için bkz. Türker, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-İcî", 303-305.

nefsin tümellerle ilişkili nazari gücüne atfedilirken, Râzî bu şekildeki bir ayrımı eleştiren bir tutum takınmakta ve hem tikel ve tümel bütün idraklerin hem de hareketin nefis gibi tek bir güç tarafından gerçekleştirilebileceğini iddia etmektedir. Böyle bir tutumda nefsin farklı işlevleri olarak gerçekleşen iç idraklerin neticesinde elde edilen şey, İbn Sînâcı anlamda maddeden ve maddenin ilişkili olduğu bütün şeylerden soyutlanmış tümel aklı suretler değildir. Dolayısıyla nefsi bedenden ayrı, bedensel, duysusal ve tikel güçlerle doğrudan ilişki kuramayan soyut bir cevher olarak gören İbn Sînâcı nefis-beden anlayışının doğası, nefis-beden ilişkisini sağlama noktasında iç duyular gibi aracı birtakım güçlerin sisteme dâhil edilmesini gerekli kılmış gözükmektedir. Bu anlamda İbn Sînâcı sistemde iç duyular nefis ile beden, akıl ile duyu, tümel ile tikel arasındaki keskin düalizmleri aşmak ve nefis ile beden arasındaki etkileşimi sağlamak noktasında çok önemli bir imkân teşkil eder. Fakat Râzî, nefis ile beden, tümel ile tikel, akıl ile duyu arasında İbn Sînâ'nın düşündüğü türden farklı idrak güçlerini gerektirecek şekilde keskin ayrımları büyük oranda olumsuzlayan bir tutum takınmaktadır. Bu tutum ilk planda katı bir düalist tutumdan kaçınılması itibarıyla Râzî'nin nefisle beden arasındaki makası daraltması ve daha yakın bir nefis-beden etkileşimini mümkün kılması, buna ilaveten daha bütüncül bir idrak eden özne resmi sunması itibarıyla kritiktir. Bununla birlikte Râzî'nin nefisle beden arasındaki ilişkinin imkânını kolaylaştırmanın ötesine geçerek bu etkileşimin mekanizmasını açıklamak noktasında bütüncül bir teori ortaya koyup koymadığı, koyduysa bu mekanizmanın unsurlarının neler olduğu, başka bir deyişle *bütün idrak ve hareketlerden sorumlu olan nefis gibi tek bir gücün bedenle ve bedensel durumlarla ilişkisinin nasıl bir mekanizma içinde açıklandığı* şu an için meçhul ve daha detaylı araştırılması gereken bir meseledir.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1): 135-150.
- _____, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- _____, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol ve M. Enes Kala, 319-331. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.
- _____, "Fahreddin Râzî'de İnsanın Mahiyet ve Hakikati Üzerine" (yayımlanacak).
- Attar, Muhammed Fariduddin. "Faḥr al-Dīn al-Rāzī on the Human Soul: A Study of the Psychology Section of al-Mabāḥit al-masrīyya fi ilm al-ilāhiyyāt wa-l-tabīyyāt". Master tezi, Institute of Islamic Studies, McGill University, 2014.
- Aykat, Asiye. "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2014): 199-225.

- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Mu'teber fi'l-hikme*. Şerh ve tahkik Yusuf Mahmud. Doha: Dârü'l-Hikme, 2012/1432.
- İbrahim, Bilal. "Fakhr al-Din al-Râzî, Ibn al-Haytham and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought". *Oriens* 41 (2013): 379-431.
- _____, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena". Doktora tezi, McGill University, 2012.
- Black, Deborah L. "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions". *Dialogue* XXXII (1993): 219-58.
- _____, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations". *Topoi* 19 (2000): 59-75.
- _____, "Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of Internal Senses in Human Cognition". Katholieke Universiteit, Leuven, 2010.
- _____, "Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power", t.y., y.y.
- Bozkurt, Mustafa. "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Bundy, M. Wright. *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. The University of Illinois, 1927.
- Cengiz, Yunus. "İbn Sinâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci". *AÜİFD* 55/2 (2014): 99-128.
- _____, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ ile İlişkisi". *Uluslararası İmam Eşârî ve Eşârilik Sempozyumu Bildirileri-Sirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014)*, ed. Cemalettin Erdemci, Fadil Aygan, 429-453. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Coşar, Hakan. "İslâm Düşüncesinde Günümüzde Az Bilinen Bir Gelenek: İşârât (Şerhleri) Geleneği". *Dini Araştırmalar* 16/43 (Temmuz-Aralık 2013): 47- 66.
- D'ancona, Cristina. "Degrees of Abstraction in Avicenna How to Combine De Anima and Enneads". *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. S. Knuuttila ve P. Kärkkäinen, 47-71, Springer 2008.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gianotti, Timothy J. *Al-Ghazali's Unspeakable Doctrine of the Soul-Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihya*. Leiden, 2001.
- Griffel, Frank. "Al-Gazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Asarite Theology". *Arabic Science and Philosophy* 14 (2004): 101-144.
- Haklı, Şaban. "Müteahhirün Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahrüddin er-Râzî Örneği". Doktora tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- _____, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 423-452. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Hanoğlu, İsmail. "Kitâbü'l-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddin er-Râzî ve İslâm Felsefesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011/2): 171-192.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sinâ Felsefesinde Hayâl-Oluşturucu Güç ve Aşkın Bilgi". *İbn Sinâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, 149-168. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Hall Robert E. "A Decisive Example of the Influence of Psychological Doctrine in Islamic Science and Culture: Some Relationships Between Ibn Sina's Psychology, Other Branches of His Thought, and Islamic Teachings". *Journal for The History of Arabic Science* (Aleppo) 3 (1979): 46-84.
- _____, "Intellect, Soul and Body in Ibn Sina: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories". *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, 62-86. Leiden, Boston: Brill, 2004.
- _____, "The Wahm in Avicenna's Psychology". *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M.C. Pacheco ve J.F. Meirinhos, 533-549. Brepols, 2006.

- Harvey, E. Ruth. *Inward Wits-Psychological Theory in the Middle Ages and The Renaissance*. The Warburg Institute University of London, 1975.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*. Londra: The Warburg Institute, 2000.
- _____, "Avicenna on Abstraction". *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky, 39-72. Princeton, 2001.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* ile birlikte). nşr. Ali Rıza Necefzade. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- _____, *Kitâbü'ş-Şifâ: en-Nefs*. nşr. Fazlur Rahman. Oxford, 1959.
- _____, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*. nşr. Macit Fahri. Beyrut, 1985.
- _____, "Makâle fi'n-Nefs (Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye)". *Ahvalü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvani. Kahire, 1952.
- _____, *el-Mebde' ve'l-Meâd*. thk. Abdullah Nurani. Tahran, 1984.
- _____, "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdhâ". *Ahvalü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ehvani. Kahire 1952.
- _____, "et-Ta'likât alâ havâşî Kitâbi'n-Nefs li-Aristûtâlis". *Şerhu Kitabeyi'l-Esulucya ve'n-Nefs li-Aristoteles*, nşr. ve thk. Abdurrahman Bedevi, Paris.
- _____, *Uyûnü'l-hikme*. nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr. Dimaşk 1996.
- İskenderoglu, Muammer. "Fakhr al-Din al-Râzi on the Immateriality of the Human Soul". *Journal of Oriental and African Studies* 14 (2005): 121-136.
- Janssens, Jules, "Fakhr al-Din al-Râzi on the Soul-A Critical Approach to Ibn Sina". *The Muslim World* 102 (Temmuz/Ekim, 2012): 562-579.
- Kaplan, Hayri. "Fahruddin er-Râzi Düşüncesinde Ruh ve Ahlak". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kemp, Simon ve Fletcher Garth J. O. "The Medieval Theory of the Inner Senses". *The American Journal of Psychology* 106/4 (Kış, 1993): 559-576.
- Lagerlund, Henrik. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul". *Forming the Mind-Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. H. Lagerlund, 1-15. Springer, 2007.
- McGinnis, Jon. "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 169-183.
- Morewedge, Perviz. "Epistemology: The Internal Sense of Prehension (Wahm) in Islamic Philosophy". *Essays in Islamic Philosophy Theology and Mysticism*, 139-179. New York: Global Scholarly Publications, 2003.
- Perler, Dominik. "Intentionality and Action Medieval Discussions on the Cognitive Capacities of Animals", *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos, 73-98. Brepols, 2006.
- Pormann, Peter E. "Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses". *Interpreting Avicenna-Critical Essays*, ed. P. Adamson, 91-108. Cambridge, 2013.
- er-Râzi, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât* I-II. nşr. Muhammed Mu'tasım-Billah el-Bağdadi. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1990.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhi*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- _____, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantik*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1730.
- _____, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. nşr. M. Sağır Hasan el-Masumi. Tahran: Mahedü'l-ebhasi'l-İslâmiyye, 1985.
- _____, *Şerhu Uyûni'l-hikme*. nşr. Ahmed Hicazi es-Sekka. Tahran: Müessesetü's-Sadık li't-tıbaa ve'n-neşr, 1415.

- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- es-Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi*. çev. Eyüp Bekir Yazıcı ve Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şirinov, Agil. "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, 22-24 Mayıs 2008, ed. Mehmet Mazak ve Kâmil Engin, 275-284. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008.
- _____, "İşârât Geleneği Bağlamında Fahreddin Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 203-242. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- et-Taberî, İbn Rabben. *Firdevsü'l-hikme fi't-tıb*. tsh. Muhammed Zübeyr es-Siddîkî. Berlin: Matabiu Afitab, 1928.
- Tachau, Katherine H. "Approaching Medieval Scholars' Treatment of Cognition". *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M.C. Pacheco ve J. F. Meirinhos, 1-34. Brepols, 2006.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcî Dönüşümler". *Kavram Geliştirme-Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki ve Lütfi Sunar, 199-252. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, 17-40. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- _____, "Kelâm Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş, 299-335. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Watson, Gerard. *Phantasia in Classical Thought*. Galway, 1988.
- Wisnovsky, Robert. "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Isharat*". *Oriens* 41/3-4 (2013): 349-378.
- Wolfson, Henry A. "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophical Texts". *The Harvard Theological Review* 28/2 (Nisan 1935): 69-133.