



T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN SİNA - DESCARTES PSİKOLOJİSİ:
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ

Doktora Tezi

ÖMER FARUK GÖRÜCÜ

İZMİR - 2023

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**İBN SİNA - DESCARTES PSİKOLOJİSİ:
KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ**

Doktora Tezi

ÖMER FARUK GÖRÜCÜ

DANIŞMAN: DOÇ. DR. HASAN OCAK

İZMİR - 2023

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum ‘İbn Sina-Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz’ adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

24.02.2023

Ömer Faruk GÖRÜCÜ

ÖZET

Doktora Tezi

İbn Sina-Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz

Ömer Faruk GÖRÜCÜ

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, Ortaçağ'ın en tanınmış hekim ve filozoflarından olan İbn Sina ile Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes'in düalist psikoloji anlayışlarının bütüncül bir karşılaştırma ve analizini içermektedir. Temel iddiamız, büyük ölçüde Aristoteles'in görüşlerine dayanan ve Ortaçağ felsefesinin genel niteliklerini yansıtan İbn Sina psikolojisi ile XVII. yüzyıl ortalarında meydana gelen felsefi ve bilimsel değişimlerin etkili olduğu Descartes psikolojisi arasında radikal farkların bulunduğu ve ikisi arasındaki zahiri benzerliklerin çoğunun yanıltıcı olduğudur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, filozoflarımızın nefis ve zihin kavramlarına yükledikleri anlamların, insanın gayri maddi özünü ispatlamada başvurdukları yöntemlerin, nefis/zihin-beden arasında kurdukları ilişkinin, epistemoloji anlayışlarının ve bilinç kuramlarının birbirinden radikal biçimde ayrıldığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, Descartes, düalizm, zihin, beden, beyin, ruh, nefis, akıl

SUMMARY

Doctorate Thesis

Avicenna-Descartes Psychology: A Comparative Analysis

Ömer Faruk GÖRÜCÜ

İzmir Kâtip Çelebi University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

This study includes a holistic comparison and analysis of the dualist psychology approaches of Avicenna, one of the most well-known physicians and philosophers of the Middle Ages, and Descartes, who is accepted as the founder of modern philosophy. Our main claim is that there are radical differences between the psychology of Avicenna, which is largely based on Aristotle's views and reflects the general characteristics of medieval philosophy, and Descartes' psychology, which was influenced by the philosophical and scientific changes that took place in the mid-17th century, and that most of the apparent similarities between the two are misleading. In the following parts of the study, it will be tried to show that the meanings that our philosophers ascribe to the concepts of soul and mind, the methods they use to prove the immaterial essence of human beings, the relationship they establish between soul/mind-body, epistemological understandings and theories of consciousness will be radically different from each other.

Keywords: Avicenna, Descartes, dualism, mind, body, brain, soul, spirit, intellect

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	II
ÖZET.....	III
SUMMARY.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
ŞEKİL LİSTESİ.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ.....	1
I. BÖLÜM: İBN SİNA'NIN NEFS TEORİSİNİN ARKAPLANI.....	8
1.1. Felsefi Arkaplan (Antik Yunan Felsefesi)	8
1.1.1. Platon.....	8
1.1.2. Aristoteles.....	20
1.1.3. Plotinus.....	37
1.2. Bilimsel Arkaplan	50
1.2.1. Fizik, Kozmoloji ve Metafizik	50
1.2.2. Galen Tıbbı ve Tıbbi Ruh Düşüncesi	55
II. BÖLÜM: İBN SİNA VE NEFS TEORİSİ	62
2.1. Çağı, Hayatı ve Eserleri	62
2.2. Felsefi Sistemi, Varlık ve Metafizik Anlayışı	65
2.3. İbn Sina'nın Nefs Teorisi	73
2.3.1. Nefsin İspatı	73
2.3.1.1. Nefsin Dış Gözleme Dayalı (Nesnel) İspatı	75
2.3.1.2. Nefsin İç Gözleme Dayalı (Öznel) İspatı	79
2.3.2. Nefs-Beden İkiligi ve Natık Nefsin Soyut Cevher Oluşu	85
2.3.3. Nefsin Güçleri ve Fiilleri.....	88
2.3.3.1. Nefsin Yaşamsal Güçleri.....	89
2.3.3.2. Nefsin Hareket Ettirici (Muharrık) Güçleri.....	90
2.3.3.3. Nefsin Bilişsel (Müdrike) Güçleri.....	93
2.3.3.3.1. Duyusal (Hissi) İdrak Güçleri	94
2.3.3.3.1.1. Dış Duyular (Beş Dış Duyu)	94
2.3.3.3.1.1.1. Dokunma	94
2.3.3.3.1.1.2. Tat Alma.....	95
2.3.3.3.1.1.3. Koklama	96
2.3.3.3.1.1.4. İşitme	96
2.3.3.3.1.1.5. Görme	96
2.3.3.3.1.2. İç Duyular (Beş İç Duyu)	97
2.3.3.3.1.2.1. Ortak Duyu	97
2.3.3.3.1.2.2. Hayal ve Musavvire	100
2.3.3.3.1.2.3. Mütehayyile.....	101
2.3.3.3.1.2.4. Vehim	102
2.3.3.3.1.2.5. Hafıza ve Hatırlama	103
2.3.3.3.2. Akli İdrak Gücü.....	104

2.3.3.3.2.1. Nazari/Teorik Akıl	104
2.3.3.3.2.2. Ameli/Pratik Akıl	108
2.3.4. Nefs-Beden İlişkisi Bağlamında İbn Sina Epistemolojisi	109
2.3.5. Bilinç	118
2.3.5.1. Primitif Öz-bilinç (Şu'ûr bi'z-Zât)	120
2.3.5.2. Reflektif Öz-bilinç (Şu'ûr bi'ş-Şu'ûr)	125
2.3.5.3. Duyusal Bilinç	127
2.3.5.4. Hayvan Bilinci	130
2.3.6. Nefsin Metafiziği ve Nefs-Beden İlişkisi	140
III. BÖLÜM: DESCARTES'IN ZİHİN FELSEFESİNİN ARKAPLANI	152
3.1. Bilimsel ve Felsefi Arkaplan: Modern Batı Düşüncesinin Oluşumu	153
3.1.1. Modern Astronomi	155
3.1.2. Felsefi Mekanizm	157
3.1.3. Mekanikçi Biyoloji ve Fizyoloji	165
IV. BÖLÜM: DESCARTES VE ZİHİN FELSEFESİ	171
4.1. Çağı, Hayatı ve Eserleri	171
4.2. Felsefi Sistemi, Varlık ve Metafizik Anlayışı	175
4.3. Descartes'ın Zihin Felsefesi	184
4.3.1. Zihnin İspatı	185
4.3.2. Zihin-Beden İkiliği (Töz Düalizmi)	192
4.3.3. Zihnin Aksiyon ve Pasijonları	204
4.3.3.1. Aksiyonlar (Eylemler)	205
4.3.3.1.1. Hayal (Muhayyile)	208
4.3.3.1.2. Bellek (Hafıza)	211
4.3.3.1.3. Düşünme/Anlık (Müdrîke)	215
4.3.3.1.4. İrade	217
4.3.3.2. Pasijonlar (Tutkular)	218
4.3.4. Zihin-Beden İlişkisi Bağlamında Descartes Epistemolojisi	223
4.3.5. Bilinç	226
4.3.6. Zihnin Metafiziği ve Zihin-Beden İlişkisi	241
4.3.6.1. Beden	241
4.3.6.2. Zihin (Rasyonel Ruh)	246
4.3.6.3. Zihin-Beden Etkileşimi	250
4.3.6.4. Zihin-Beden problemi	252
V. BÖLÜM: İBN SİNA - DESCARTES PSİKOLOJİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	259
5.1. Nefs Kavramının Zihin Kavramına Dönüşümü	259
5.2. Nefsin & Zihnin İspatı	260
5.3. Nefsin Güç ve Fiilleri & Zihnin Aksiyon ve Pasijonları	263
5.4. Epistemoloji Anlayışları	267
5.5. Bilinç, Türleri ve Dereceleri	271
5.6. Cevher/Töz Düalizmi ve Nefs-Beden/Zihin-Beden İlişkisi	276
5.7. Zihin-Beden Problemi Karşısında İbn Sinacı Nefs Teorisinin Konumu	281
SONUÇ	285
KAYNAKÇA	291

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Plotinus (solda) ve İbn Sina'nın (sağda) sudur şemaları	54
Şekil 2: İbn Sina'nın varlıklar hiyerarşisi	70
Şekil 3: Aksiyonlar ve pasiyonlar	205
Şekil 4: Burman yorumuna göre yansıma ve öz-bilinç	238

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
mad.	: Maddesi
sav	: Sallallahü aleyhi ve sellem
t.s.	: Tarihsiz
v.dğr.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları
CSM	: <i>The Philosophical Writings of Descartes</i> , (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
CSMK	: <i>The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)</i> , (çev. John Cottingham v.dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
M	: Meditation
P	: Part
R	: Rule

ÖNSÖZ

İnsan, hiç bilmediği bu dünyaya gözlerini açtığı andan itibaren, bir yandan içinde yaşadığı çevreyi tanımaya çalışırken, diğer yandan kendi bedenini ve zihnini kullanmayı öğrenir; bir yandan hayatta kalmaya ve neslini devam ettirmeye çalışırken, diğer yandan kendisini anlamaya ve hayatı anlamlandırmaya çalışır. İnsanlık tarihi kadar eskidir bu anlama ve anlamlandırma çabası. Hayatta kalmanın çok ama çok zor olduğu bir dönemde, 300 bin yıl önceki avcı-toplayıcı atalarımızın mağara duvarlarını resimlerle süslemesi, insanın çevresindeki diğer canlılardan bariz bir farkla ayrıldığına tipik bir göstergesidir; sadece “hayatta kalmak” istemiyoruz, “bilmek” istiyoruz. Günümüzden yaklaşık 2500 yıl önce Antik Yunan’da yaşamış filozofların en çok tanınan isimlerinden Aristoteles “İnsan doğası gereği bilmek ister” şeklinde ifade etmiştir bunu. Felsefe ve bilim böyle bir bilme arzusuyla doğmuştur. Bu çalışma da böyle bir bilme arzusunun neticesinde kaleme alınmıştır.

13.7 milyar yıl önce Büyük Patlama ile başlayan evrenin zaman çizelgesinde insanoğlu olarak henüz çok yeniyiz. Dünyanın 4.5 milyar yaşında olduğu göz önüne alındığında, insanlık tarihi bunun sadece son 300 bin yıllık sürecine tekabül etmektedir. Yazıyı son 3 bin yıllık süreçte kullanmaktayız. Son birkaç yüzyıllık süreçte ise bilimsel yöntemle bilgi üretmekteyiz. İnsanoğlu olarak, özellikle son iki yüz yılda gezegenimizi sayısız cihaz ve makineyle donattık. Bununla yetinmeyip başka gezegenlere robotlarımızı gönderdik. Hubble teleskobu ile uzayın genişlediğini gözlemledik. Atomu parçaladık. Evrene nispetle, toz zerresi kadar yer kaplamayan beynimizle doğanın sınırlarını zorladık. Ancak evrenin hiçbir yerinde henüz beynimiz kadar karmaşık bir yapıyla karşılaşmadık. Şimdi ise yeniden beynimize yöneldik. Şu sırlarla dolu kara kutunun içinde ne vardı evreni anlamlandırabilmemizi sağlayan? Beynimizi oluşturan atomlar nasıl oluyordu da evreni oluşturan atomları bilgi düzeyinde algılayabiliyordu, nasıl en içinden çıkılmaz felsefi soruları bize sordurabiliyordu bu atomlar? Olasılık yasaları nasıl ve niçin evrendeki en karmaşık şeyi kafatasımızın içine soktu? Beyin hücreleri kafatasımızın içinde bilinç dediğimiz şeyi nasıl oluşturabildi? Tüm bu soruların cevabını henüz bulamadan, nedendir bilinmez, kendi suretimizde makinalar yaratmaya karar verdik. Önce matematik dehalarının bile saatlerini harcadığı denklemleri saniyeler içinde kesin doğrulukla

çözebilen bilgisayarlar ürettik. Sonra hata yapabilen makinaların, hata yapamayan makinalara nazaran daha üstün olabileceğini öngördük ve yapay zekaları ürettik. Yapay sinir ağlarını kullanarak, makinaların öğrenebilmelerini sağladık. Ancak bu aşamada bile “insan nedir?” sorusunun kesin bir yanıtını halen bulamadık. En başta belirtmeliyiz ki bu çalışma da bahsi geçen sorunun cevabını veremeyecektir. Ancak yanıtı ulaşmayı sağlayacak en ufak bir katkı bile değerlidir. Biz, bu küçük katkıyı sağlayacağımızı umarak kolları sıvadık.

Bu çalışmamızda, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından İbn Sina ve Descartes’ın psikoloji anlayışlarının karşılaştırmalı bir analizini sunduk. Bu iki ismi seçmemizin elbette önemli nedenleri bulunmaktaydı. İbn Sina, yalnızca İslam düşüncesinde değil, Ortaçağ tıp ve felsefe dünyasında da uzun süre egemen olan, en tanınmış filozoflardandı. Modern felsefenin kurucusu unvanına sahip Descartes ise felsefede bir dönemi kapatıp yeni bir dönemi başlatmış ve bize zihin felsefesini armağan etmişti. Descartes’ın içinde yaşadığı 17. yüzyılda bilim ve felsefede meydana gelen radikal değişimler, büyük ölçüde Aristotelesçi geleneğe dayanan İbn Sina düşüncesini de yok olmakla tehdit ediyordu. 17. yüzyılın ürünü olan modernite, yüzyıllar sonra Descartes’ı da aynı durumla karşı karşıya getirdi. 20. yüzyılın ortalarında düalizm neredeyse tamamen gözden düştü ve yerini materyalist zihin teorileri aldı. Ancak modern beyin görüntüleme teknikleri de dahil hiçbir teknoloji, bilinci tam olarak anlayabilmemizi sağlamadı. Kim bilir, belki de düalizmin iki büyük savunucusu olan İbn Sina ve Descartes’ın görüşlerinde halen işimize yarayacak bir şeyler saklıdır.

Farklı felsefi ve bilimsel paradigmaların hakim olduğu iki farklı çağa ait olan İbn Sina ve Descartes’ın birçok konuda görüş ayrılığı içerisinde olması gayet doğaldır. Ancak bu farklılıklara rağmen her iki filozofun da benzer argümanlarla düalist ruh anlayışını savunması dikkatleri bu iki ismin üzerine çekmektedir. Bu benzerlikler daha önce birçok defa fark edilmiş ve yeterli sayıda olmasa da iki filozofun psikoloji anlayışlarının karşılaştırıldığı çeşitli yazılar kaleme alınmıştır. Fakat biz görünüşteki bu benzerliklerin çoğunun yanıltıcı olduğunu ve iki filozofun görüşleri arasında radikal farklılıklar olduğunu savunacağız.

Elbette, görüşleriyle büyük yankı uyandıran ve etkileri günümüze dek süren iki önemli filozofun psikoloji anlayışlarının karşılaştırmalı olarak bütüncül bir

analizinin yapılmasının belli zorlukları vardır. Bu zorlukları aşarken, ana dilimizde kaleme alınmış ikincil kaynakların büyük yardımını gördüğümü belirtmek isterim. Öte yandan, birincil kaynakların çoğunun ana dilimizde olmayışı, ikincil kaynakların ise genellikle Batı menşeli oluşu, bizlere daha büyük görevler düştüğünün bir göstergesidir. Yer altımız kıymetli madenlerde doludur. Ancak bunlar yalnızca yeryüzüne çıkarılıp işlendikleri sürece yararlı olabilirler. Ana dilde yazımı çok önemseyen biri olarak, Türkçe literatüre kazandırılmış her bir eserin işlenmiş kıymetli madenler mesabesinde olduğunu düşünmekteyim. Bu itibarla, çalışmam boyunca bana bir pusula gibi yön gösteren “İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri” adlı eserin yazarı Ali DURUSOY ile “İbn Sina-Descartes Metafiziği” adlı eserin yazarı H. Ömer ÖZDEN başta olmak üzere, İslam düşüncesinin zenginliklerinden bizleri payidar eden tüm hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Çalışmanın teşekkül sürecinde İbn Sina psikolojisine dair ikincil kaynakların oldukça az sayıda olduğunu, buna mukabil Descartes psikolojisine ilişkin nispeten zengin bir İngilizce literatür bulunduğunu ve eserlerin çoğunun birbiriyle karşıt görüşleri savunduğunu tecrübe ettim. Aynı filozof hakkında farklı görüşlerin özgürce savunulduğu bir literatür zengin bir literatürdür. Bu zenginliğin kendi kültür coğrafyamızda da teşekkül edebilmesi için daha fazla ana dilde esere ihtiyaç vardır. Özgün yorumlar, eleştiriler ve karşıt fikirler zamanla düşünsel atmosferimizin daha da genişlemesini sağlayacaktır. Ben, hocalarıma da desteğiyle buna küçük de olsa bir katkı yapabilecek olmanın umudu içerisindeyim.

Son olarak, çalışmamın başından sonuna kadar maddi-manevi desteğini ve çok değerli yardımlarını gördüğüm danışman hocam Hasan OCAK başta olmak üzere, değerli hocalarıma Muhsin AKBAŞ, Haris MACİC ve M. Raşit BATUR’a teşekkürlerimi arz ederim. Böylesine geniş bir konunun ele alınmasının birtakım eksiklikleri beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Bu eksikliklerin giderilmesinde büyük yardımlarını gördüğüm değerli hocalarıma Fatih TOKTAŞ, Murat ARICI, Ömer Ali YILDIRIM, Doğan GÖÇMEN ve Mehtap DOĞAN’a, ayrıca çalışmamı baştan sona okuyup tahlil eden değerli çalışma arkadaşım Muhammed AKTAŞ’a en içten teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Ömer Faruk GÖRÜCÜ

İzmir - 2023

GİRİŞ

Ruh, düşünce tarihinin başından günümüze kadar insan zihnini en çok meşgul eden meselelerden biridir ve uzun bir süre daha meşgul edecek gibi görünmektedir. Kimileri onu canlılığın formu ya da yetkinliği olarak tanımlamıştır; kimileri latif bir cisim; kimileri özü düşünmek olan gayri maddi bir töz, kimileri bedenden bedene dolaşan aşkın bir güç, kimileriyse sadece beyin. Ruh hakkında yapılan söz konusu tanımlamalardan her birinin kadim düşünce geleneğinde bir yeri veya izdüşümü bulunmaktadır. İlkel kabile dinlerinde, insan öldüğünde bedeninden ayrıldığına inanılan bir ruh düşüncesi mevcuttur. Bedenin ölümünden sonra yeryüzünde gezinmeye devam ettiğine inanılan bu ruhlarla iletişime geçmek için belirli ayinler düzenlenmektedir. Hinduizm’de bedenden önce var olduğuna ve bedenin ölümünden sonra başka bedenlere girebildiğine inanılan bir ruh düşüncesine rastlanmaktadır. Antik Yunan’a gidildiğinde ruh düşüncesi, kaynağını hava, su ve ateş gibi doğal unsurlara atfeden doğa filozoflarından, tamamen materyalist bir atomculuğa, Hint düşüncesini andıran Pythagorasçı ruh düşüncesine ve nihayet ruhu canlılığın formu ve yetkinliği olarak vazeden Aristocu düşünceye varıncaya kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır.

Antik Yunan felsefesini tevarüs eden Müslüman filozoflar, dinle harmanlanmış bir felsefe geleneğine öncülük etmişlerdir. Din ve felsefe arasında hiçbir şekilde çatışma olamayacağını savunan bu filozoflar, “hakikatin birliği” ilkesi doğrultusunda Platon-Aristoteles-Plotinus üçlüsünü büyük ölçüde uzlaştırmayı başarmış; mensubu oldukları İslam dininin temel öğretisine aykırı olmayacak şekilde, yeni bir tür felsefe geliştirmişlerdir: Buna İslam felsefesi demektediriz. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, İslam medeniyetinde bu genellemenin dışında kalan birçok felsefi düşünce akımına rastlamak mümkündür. Yine de Ortaçağda ortaya çıkan felsefe akımları şöyle ya da böyle dinle ilişkilidir. Bu yönüyle İslam felsefesi, Modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes’ın yaşadığı 17. yüzyıla kadar olan süreçte, yani Ortaçağ felsefesi içerisinde yer almakta ve bu felsefenin genel karakterini yansıtmaktadır.

Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra, kısa zamanda geniş bir coğrafyaya egemen olan ve farklı kültürlerle karşılaşan Müslümanlar, ekonomik ve askeri gücün yanı sıra bilimsel gücü de ellerinde tutmak istemişlerdir. Böylece, Müslümanlar

ellerine geçen hemen her eseri tercüme ederek İslam medeniyetine kazandırmışlar; İslam'ın ilme gösterdiği pozitif tutumun da etkisiyle İslam kültür medeniyetinde çok zengin bir düşünce geleneğinin temellerini atmışlardır.

İslam felsefesi ile Ortaçağ Hristiyan dünyasında ortaya çıkan Skolastik felsefe arasında bazı önemli farklar bulunmaktadır. Öncelikle, İslam felsefesi dini karakterli olmakla birlikte, esas itibariyle felsefeye dini savunma ve ona hizmet etme gibi bir misyon yüklenmemiştir. Batıda ise felsefe genellikle kilisenin tekelinde kalmış ve Hristiyan din adamları tarafından dini savunma amaçlı olarak icra edilmiştir. Batı dünyasında felsefenin kilise bünyesinde kurumsal bir hüviyete bürünmesine karşın, İslam coğrafyasında genellikle marjinal bir düşünce etkinliği olarak kalmıştır. Zira İslam coğrafyasında iman esaslarını tespit etme, bunları akıl ve nakil bağlamında açıklama, inanca yönelik soruları yanıtlama, şüpheleri ortadan kaldırma ve itirazlara karşı İslam inancını savunma misyonuna sahip bir kelam ilmi geliştirilmiş; felsefe, halihazırda bu ilmin aktif olarak işlevini sürdürdüğü bir dönemde tevarüs edilmeye başlamıştır. Dolayısıyla İslam felsefesi ne bir dini kurumun, ne din adamlarının otoritesine bağlı kalmış; ne de İslam'ı savunma gibi bir misyon edinmiştir. Bu noktada, İslam dünyasında dini akaidi açıklama ve savunma görevini üstlenen kelamın Batıdaki karşılığının Skolastik felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, İslam felsefesi bilimsel faaliyetleri açısından da Skolastik felsefeden ayrılmaktadır. Müslüman filozofların birçoğu özellikle matematik, astronomi, tıp ve kimya alanlarında da eserler vermişlerdir. Skolastik felsefenin ise genellikle kilise babaları tarafından teoloji eksenli yapıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla İslam felsefesinin ve Skolastik felsefenin her ikisini de Ortaçağ felsefesi içerisinde mülhaza ederken, aradaki farkların gözden kaçırılmaması gerektiği kanaatindeyiz. Bu hususa özellikle dikkat çekmemizin sebebi İslam felsefesi bünyesinde geliştirilen nefis teorilerinin esasen dini savunma veya ahiret inancını temellendirme gibi bir amaca hizmet etmediğini; nefsin, felsefenin bir alt dalı olan doğa bilimleri arasında mütalaa edildiğini belirtmek istememizdir.

İslam düşüncesinde ruh, nefis, akıl, bilinç ve nefis-beden ilişkisi gibi konular asırlar boyunca hararetli bir biçimde tartışılmış; hem filozoflar hem de kelamcılar ve mutasavvıflar tarafından çeşitli nefis ve ruh teorileri ortaya atılmıştır. Gazzali öncesi kelamcılarda nefis sözcüğüne felsefi bir anlam yüklendiğine rastlamamaktayız. Onlar

genellikle nefis yerine ruh kelimesini tercih ederek, ruhu damarlar ya da sinirler vasıtasıyla tüm vücutta dolaşan latif bir cevher olarak tanımlamakta ve bu maddi ruhu bedene hayat veren ruhtan ayrı tutmaktadırlar. Bu tanımlama, her ne kadar felsefi anlamdaki nefis teriminin karşılığı olmasa da zamanın tıbbi ruh anlayışını yansıtmaktadır. Zira, erken dönemde Galen tıbbi dünyanın birçok yerinde hakim tıp anlayışını oluşturmakta ve kalpten çıkan buharı bir cevherin vücutta dolaşarak canlılığı sağladığı düşünülmektedir. Dolayısıyla bu ruh anlayışının dinden ziyade zamanın tıbbi paradigmalardan kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Kelamcılarının tanımında “latif bir cevher” şeklinde karşımıza çıkan bu ruh anlayışı, hem hekim hem de filozof olan Ebubekir Razi ve İbn Sina tarafından tıbbi bağlamda ele alınmıştır. Ancak İslam filozoflarına göre bu ruh anlayışı sadece fizyolojik bir açıklamayı içermektedir. Dolayısıyla İslam filozofları canlılığı, iradi fiilleri, bilinci ve düşünceyi açıklamak için “nefis” adında başka bir kavrama başvuracaklardır.

İslam felsefesine “nefis” kavramı ilk İslam filozofu olan Kindi ile birlikte girmiştir. Kindi, Descartes’tan altı asır önce düalizminin doğurduğu etkileşim sorunu üzerinde durarak buna çözüm aramış ve nefsin bedenle doğrudan ilişkiye girmesinin mümkün olmadığını söyleyerek düalizmi eleştirmiştir. Nefis konusunda marjinal görüşlere sahip bir İslam filozofu olan Ebu’l-Berekât el-Bağdadi ise nefsin beden üzerinde tam yetkiye sahip olduğunu ve onu doğrudan etkileyebileceğini, buna mukabil bedenin nefse hiçbir şekilde etki edemeyeceğini savunmuştur. Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd’e geldiğinde, nefis konusu Aristo’nun nefis öğretisiyle genel olarak paralellik arz etmekte fakat filozoflarımız bazı konularda Aristo’nun görüşlerinden zaman zaman uzaklaşarak Platoncu ve Yeni-Platoncu görüşlere yaklaşmaktadırlar. Meşşai filozoflar, nefsin türleri konusunda Aristo’nun üçlü ayırımını benimsemekte ortaktırlar. Ancak Farabi, nefsin bedenden önce yaratıldığını ve esasen emir alemine ait olduğunu öne sürerek, nefsin bedenle aynı anda yaratıldığını savunan İbn Sina ve İbn Rüşd’den ayrılmaktadır. Filozoflarımız, Aristoteles’te belirsiz olan nefsin bedenin ölümünden sonraki durumu konusunda onunla yollarını ayırmaktadırlar. Bu noktada İbn Sina ve İbn Rüşd arasında nefislerin bireyselliği konusundaki anlaşmazlık da kendini göstermektedir. Tasavvufta ise nefis ve ruh kavramları daha ziyade dini ve ahlaki boyutta ele alınmaktadır. Nefsi genellikle insanın kötü yönünü temsil eden bir kavram olarak kullanan mutasavvıflar,

İlahi mutluluğa ulaşmanın nefsi arındırmaktan geçtiğine inanmaktadırlar. Tasavvuf, Kur'an ve sünnetin yanı sıra sezgiye de dayandığından, felsefe ve kelamdan daha zengin fakat daha deruni bir ruh anlayışıyla karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmalarımız neticesinde İslam düşüncesinde birbirinden çok farklı nefis teorileri ile karşılaştık ve düalizm, monizm, epifenomenalizm ve işlevselcilik gibi bazı modern zihin felsefesi akımlarının izlerine rastladık. Bununla beraber, Tanrı-alem ilişkisi, vahiy ve ahiret gibi dini konuların onları bir şekilde düalist anlayışa zorladığımızı fark ettik. Elbette İslam, nefis-beden konusunda düalist bir açıklamaya muhtaç değildir. Ahiret inancını temellendirmek için de düalizm tek yol değildir. Nitekim İbn Sina'nın öne sürdüğü bedensel haşrin imkansızlığı vb. meselelerin kelamcılarının şiddetli eleştirilerine maruz kaldığı bilinmektedir. Dolayısıyla, İslam felsefesindeki nefis teorileri, daha ziyade, nefsin doğasını ve işleyişini anlamaya yönelik felsefi bir çaba olarak görülmelidir. Fakat en nihayetinde İslam felsefesi bir Ortaçağ felsefesidir ve bu çağın özelliklerini yansıtmaktadır. Çifte hakikat doktrini bağlamında felsefe ve din birbiriyle uyum içinde olmak durumundadır. Bu noktada İslam felsefesinin hiçbir şekilde dini kaygılar içermediğini söylemek de gerçeklikle bağdaşmayacaktır.

İslam felsefesi, nefis ile ilgili görüşlerini büyük ölçüde Antik Yunan'dan tevarüs etmiştir. İbn Sina psikolojisinin temellerini oluşturan etmenler arasında Aristoteles fiziği ve metafiziği, Yeni-Platoncu sudur teorisi, Galen tıbbı ve Batlamyus astronomisi önemli bir yer kaplamaktadır. Ancak İbn Sina'nın nefis konusunda felsefeye hiçbir özgün katkı yapmadığını söylemek haksızlık olacaktır. Nitekim Aristoteles'te yeterince açık olmayan etkin aklın rolü, nefsin ölümsüzlüğü, vehim gücünün çalışma prensipleri gibi birçok mesele İbn Sina'nın katkılarıyla sistemli bir şekilde açıklanabilmiş; Aristoteles'in bedenın ısısını ayarlayan basit bir organ olarak telakki ettiği beyin, İbn Sina'da hayvani güçlerin merkezi olarak kabul edilmiştir. Üstelik İbn Sina sadece Aristo'nun görüşlerini kabul edip geliştirmekle kalmamış, psikoloji anlayışını Platoncu ve Yeni-Platoncu unsurlarla zenginleştirmiş, tıp alanındaki tecrübe ve birikimini ise nefis-beden ilişkisini açıklamada kullanmıştır.

İslam ve Batı dünyasında uzun süre etkileri görülen büyük bir hekim ve filozof olan İbn Sina, felsefe tarihinin en kapsamlı ve sistemli düalist psikoloji akımlarından birinin fikir babasıdır. Özellikle Gazzali sonrasında, eserlerine yüzlerce şerh ve

haşiyeler yazılmış, fikirleri birçok hekim, filozof ve düşünürü etkilemiştir. İslam dünyasında felsefenin nispeten gözden düştüğü bir dönemde Batı dünyasında radikal değişimler yaşanmış, bilim ve felsefe alanında büyük gelişmeler kaydedilmiştir. XVII. yüzyılın ortalarında İbn Sina psikolojisinin temellerini oluşturan Aristoteles felsefesi terk edilmiş; Ortaçağ düşünce geleneği yerini modern felsefeye bırakmıştır. Bu yeni felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, Skolastik ruh anlayışını reddederek, modern zihin felsefesinin temellerini atmıştır.

Descartes'ın zihin felsefesi, insanın sahip olduğu öznel deneyimlerin dış dünyadaki fiziksel fenomenlerden farklı bir varlık alanına ait olduğunu iddiasıyla öne çıkmaktadır. Zihin ve bedeni birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki ayrı töz olarak kabul eden Descartes, bunların nasıl etkileşime girebildiği konusunda ikna edici bir kuram geliştirememiştir. Descartes'ın kendi savunduğu fizikalist evren görüşü ve makine-insan fikri çok zaman geçmeden kendisi aleyhinde kullanılarak töz düalizminin gözden düşmesine ve materyalist kuramlarının yükselişe geçmesine neden olmuştur. Churchland'ın belirttiğine göre, 1950'lerde Kartezyen düalizmi savunmak adeta gericilik olarak addedilmeye başlamıştır. Gilbert Ryle, Paul-Patricia Churchland ve Daniel Dennett gibi birçok çağdaş felsefeci ve bilim insanının yoğun eleştirilerinin odağı haline gelen Kartezyen düalizmin kendi içindeki çıkmazlardan kurtulup eski gücüne kavuşması gerçekten de pek mümkün görünmemektedir. Ne var ki XX. yüzyıldan günümüze yüzlerce materyalist zihin kuramı geliştirilmiş ve sinirbilimde önemli gelişmeler kat edilmiş olmasına rağmen, bunların hiçbiri zihnin doğasını tam olarak anlamamızı sağlayamamıştır.

Muhtemelen, 1950'lerde günümüz dünyasının çok daha farklı olacağı tahmin edilmekteydi. Zira o yıllarda fizikte devrim niteliğinde buluşlar yapılmaktaydı. İlk internet o yıllarda kullanıldı, ilk yapay zeka kuramları o yıllarda ortaya atıldı, ilk beyin görüntüleme teknikleri o yıllarda geliştirildi ve ilk uzay araçları o yıllarda gökyüzüne fırlatıldı. Ancak aradan geçen yarım asırlık süre zarfında zihnin doğası halen tam olarak anlaşılamadı. İndirgemeci yaklaşımların zihnin doğasını açıklamada başarısız oluşu yeni felsefi arayışları gündeme getirdi. Sonunda XX. yüzyılın kibirli rüzgarları duruldu ve düalist zihin teorilerinin yeniden çalışılabileceği, daha ılımlı bir hava egemen oldu.

Peki, neden düalizm, neden İbn Sina ve neden Descartes? Başta belirttiğimiz gibi, düalizm insanlık tarihi kadar eski olmakla beraber, onu ilk defa felsefi bir sistem içerisinde ele alan filozof Platon'dur. Aristotelesçi geleneğin felsefeye hakim olmasıyla birlikte Platoncu düalizm eski gücünü kaybetmiş ve Meşşai filozoflar tarafından, Aristotelesçi unsurların ağırlıkta olduğu senkretik bir nefis kuramına dönüştürülmüştür. Elbette o yıllarda monist psikolojiyi savunan bazı filozoflar da bulunmaktadır. Ancak bugün monizmin yüzleşmek zorunda olduğu "zor problem" geçmişte de farklı biçimlerde, monist kuramların önündeki en büyük engel olmuştur. Bu nedenle monist kuramlar marjinal kesimlerle sınırlı kalmış, düalist kuramlar ise dinlerin de etkisiyle büyük kitlelerce benimsenmiştir. Düalizm, Ortaçağın en büyük hekim ve filozoflarından biri olan İbn Sina'nın ellerinde en kapsamlı ve en sistemli nefis kuramına dönüşmüştür. Tanrı, evren ve insanı kusursuz bir biçimde birbirine bağlayan bu nefis kuramı XVII. yüzyıla kadar kesin olarak çürütülememiştir. Ancak o yüzyılda gerçekleşen devrim niteliğindeki gelişmeler, düalizmin artık eskisi gibi savunulamayacağını gözler önüne sermiştir. Bizim için Descartes'ı özel kılan ise modern felsefenin Aristotelesçi geleneği reddeden yeni yöntemlerine bağlı kalarak, düalizme yeniden hayat vermesidir. Elbette, değişen Tanrı-evren-insan tasavvuru ve geliştirilen metodoloji bu yeni düalizmi İbn Sina'nın savunduğu düalizmden epey uzaklaştırmıştır.

Ruh-beden düalizmi, Antik Yunan felsefesinden Ortaçağ felsefesine, Modern felsefeden Çağdaş felsefeye, felsefe tarihinin tüm dönemlerinde bir şekilde hayatta kalmayı başarmış ve çeşitli biçimlerde savunulmuştur. Ancak ruh-beden düalizminin en büyük kırılması Ortaçağdan felsefesinden Modern felsefeye geçişte yaşanmıştır. Antik Yunan felsefesi ile Ortaçağ felsefesi arasında devasa farklar bulunmamaktadır. Çünkü her iki dönemde de benzer felsefi-bilimsel paradigmlar egemendir. Aynı şekilde bugün bilim ve teknolojide çok büyük yol kat etmiş olmamıza rağmen, üzerimizde halen XVII. yüzyıldaki hakim paradigmların izlerini taşımaktayız. Descartes'ın hiç hoşuna gitmeyecek indirgemeci materyalist zihin kuramlarını savunduğumuzda bile bunu ister istemez Descartes'ın ortaya koyduğu metotlarla yapmaktayız. Belki de en büyük sorun Descartes'ın yöntemiyle Descartes'ı alt etmek isteyişimizden kaynaklanmaktadır. Oysa bugün Descartes'ın matematiksel yöntemini reddetmemekte, bilakis onu bilimsel çalışmalarımızda kullanmaktayız. Ortaçağdaki

gibi evreni Ay-altı-Ay-üstü şeklinde ikiye bölmekte, cevher-araz, kuvve-fiil gibi ayrımlara başvurmamaktayız. Ortaçağ felsefesi ve Modern felsefe arasında ise böyle bir durum söz konusu değildir. Bu iki dönemdeki felsefi-bilimsel paradigmlar birbirinden köklü bir biçimde ayrılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sina ile Descartes'ın psikoloji anlayışlarını karşılaştırmak, aynı çağda yaşayan ve aynı evren görüşünü savunan iki düalist filozofu karşılaştırmak gibi değildir. Bu çalışmamızda, farklı çağlarda yaşamış, farklı evren görüşlerini benimsemiş, farklı metotlar kullanmış fakat her ikisi de insanın özünün bedeninden tamamen farklı doğaya sahip gayri maddi bir cevher olduğunu savunmuş iki büyük filozofun düalizmini ele aldık.

Çalışmamızın beş ana bölümünden ikisini İbn Sina'nın nefis teorisi ile Descartes'ın zihin felsefesinin arkaplanına ayırdık. Diğer ikisinde filozoflarımızın kendi psikoloji anlayışlarını derinlemesine inceledik. Son bölümde ise bunları karşılaştırdık ve elde ettiğimiz önemli bulguları sonuç bölümünde vurguladık. Çalışmamız süresince İbn Sina'nın eş-Şifâ külliyyatında bulunan Kitâbü'n-Nefs'in Fazlurrahman tarafından neşredilen Arapça baskısından yararlandık ve buna "De Anima" şeklinde atıf yaptık. Bunun yanı sıra, zaman zaman en-Necât, et-Ta'likât ve el-Mübâhasât'ın nefis ile ilgili bölümlerine başvurduk. El-İşârât ve't-Tenbîhât'ın ise Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli tarafından hazırlanan Arapça-Türkçe edisyonunu kullandık. Descartes'ın ana kaynaklarına gelince, onun bütün felsefi eserlerinin İngilizce çevirisini içeren "The Philosophical Writings of Descartes" adında üç ciltlik eserin, alışlageldiği şekilde, çevirmenlerinin soyadlarına göre, ilk iki cildini CSM, Anthony Kenny'nin de katıldığı üçüncü cildini ise CSMK olarak kısaltmak suretiyle atıf yaptık. Çalışmamızda ikincil kaynaklardan da çokça yararlandık. İbn Sina'nın nefis anlayışı ve Descartes'ın zihin felsefesi üzerine yazılmış yüzlerce kitap, tez ve bilimsel dergi makalesini okuyup tahlil ettik ve kaynak göstermek kaydıyla bunlardan gerekli alıntılarını yaptık.

Çalışmamızda İbn Sina psikolojisi Descartes psikolojisi arasında radikal farklar bulunduğunu ve ikisi arasındaki zahiri benzerliklerin çoğunun yanıltıcı olduğunu temellendirmeye çalıştık. Dayandığı felsefi ve bilimsel paradigmların terk edilmiş olması nedeniyle İbn Sina psikolojisinin modern zihin kuramları arasında yer alması mümkün görünmemekle beraber, modern zihin felsefesi problemlerinin çözümünde onun bazı görüşlerinden ilham alınabileceğini savunduk.

I. BÖLÜM:

İBN SİNA'NIN NEFS TEORİSİNİN ARKAPLANI

17. yüzyılda Descartes'ın zihin felsefesi ortaya çıkana kadar, felsefe tarihinde zihin ve zihne dair özelliklerin tamamı ruh ve nefis kavramları etrafında tartışılmıştır. Neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan bu kavramlara zaman içerisinde farklı anlamlar yüklenmiş ve çeşitli ruh teorileri ortaya atılmıştır. Ortaçağda felsefenin Müslümanlar tarafından tevarüs edilmesiyle birlikte sistematik olarak dinle harmanlanmış bir İslam felsefesi geleneği ortaya çıkmıştır. Müslüman filozofların öncülük ettiği bu felsefede İslam dininin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetin rolü tartışmasızdır. Bununla beraber, İslam felsefesi temelde Yunan felsefesine dayanmaktadır. O halde, İbn Sina'nın nefis teorisini incelemeden önce bu teorinin felsefi/bilimsel arkaplanını incelemek, konuya daha bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmak için elzemdir.

1.1. Felsefi Arkaplan (Antik Yunan Felsefesi)

Antik Yunan felsefesi, modern zihin felsefesini teşkil eden iki ana akım olan düalizm ve monizmin izlerini bulabileceğimiz en eski felsefi kaynaktır. İslam düşüncesinde zaman zaman monizme yakın görüşlere rastlanmakla beraber Meşşai filozofların tamamı ruh-beden düalizmini savunmaktadır. Bununla birlikte, ruh-beden düalizminin yorumlanmasında Meşşai filozoflar arasında farklılıklar vardır. Bu yorum farklılıkları, filozoflarımızın beslendikleri kaynaklarla yakın ilişkilidir. Ortaçağ felsefi düşünce sistemi Platon, Aristoteles ve Plotinus'un görüşleri üzerine temellendirilmiştir. Dolayısıyla bu üç filozofun anlaşılması, Meşşai filozofların, özellikle de İbn Sina'nın anlaşılmasında büyük öneme sahiptir.

1.1.1. Platon

Platon (M.Ö. 427-347), ruh düşüncesini sistematik bir biçimde ele alan ilk filozof olarak kabul edilir.¹ Platon'un ruh anlayışı ağırlıklı olarak Phaidon diyalogunda yer almakla birlikte, Devlet, Phaidros, Timaios, Theaitetos, Kharmides,

¹ John Burnet, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, London: Macmillan, 1968, s. 271.

Gorgias ve Epinomis diyaloglarında da ruh anlayışını yansıtan bilgilere ulaşılmaktadır.

Platon'un ruh anlayışının temelleri büyük ölçüde Pythagoras'a dayanır. Bu dünyanın, önceki hayatta işlenen suçların cezasını çekme yeri olarak görüldüğü ve günahkar ruhların yeni bir bedene girerek tekrar dünyaya düştüğüne (reenkarnasyon) inanıldığı Orfik dinin yansımalarını bulabileceğimiz Pythagorasçı ruh düşüncesi, Platon tarafından felsefi bir zeminde temellendirilmeye çalışılmaktadır.²

Platon düşüncesinde insan, ruh ve bedenin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. İnsan ruhu, Tanrı ruhundan bir cüzdür. Bedene hapsedilmeden önce ruh, idealar aleminde bulunmakta ve bu alemi temaşa etmektedir. İdealar alemi, nesnelere dünyasında karşılaşılan her şeyin aslının bulunduğu alemdir. Dolayısıyla bedene girmeden önce ruh burada her şeyin hakikatini bilmektedir. İdealar aleminde bulunan ruhun maddi nesnelere bulunduğu dünyaya istek duymasından dolayı Tanrı onu bir bedene hapsederek dünyaya göndermiştir. Ruhun maddi bedene hapsedilmesi, idealar aleminde bildiklerini unutmasını da beraberinde getirmiştir. Ruhun tutsak olduğu bedenden ve maddi dünyadan kurtulup ait olduğu yere dönmesi için idealar aleminde bildiklerini hatırlaması ve ahlaklı bir yaşam sürmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ruh beden ölümünden sonra Hades'te hesaba çekilecek ve yeniden bir bedene hapsedilerek dünyaya gönderilecektir.³

Bahsi geçen ruh anlayışında öne çıkan üç temel unsur göze çarpmaktadır: Bunlardan ilki, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olması, ikincisi, ruhun bedenden önce var olması, sonuncusu ise ruhun beden ölümünden sonra da varlığını sürdüreceğidir. Aslında bu üç temel varsayımın her birine Platon'dan önce de rastlamaktayız. İnsanın ruh ve bedenin birleşiminden meydana geldiği ve bedenin ölümünden sonra ruhun tek başına varlığını sürdürdüğü inancı ilkel kabile dinlerinden aşına olduğumuz bir husustur.⁴ Bedenin ölümünün ardından ruhun yeniden bedenlenerek tekrar tekrar dünyaya gelmesi, M.Ö. ikinci bin yılın ortalarında teşekkül etmeye başlayan Hinduizm'in temel inançlarından biri olarak karşımıza

² Fazıl Derbeder, *Platon ve Aristoteles' te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 9.

³ Derbeder, *Platon ve Aristoteles' te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, s. 24.

⁴ Ninian Smart, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlkel Dinler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Günay Tümer), Cilt 25, Sayı 1, (1982), s. 307.

çıkılmaktadır. Antik Yunan’da ise Orpheuşçuluk (M.Ö. VI. yy.) adıyla anılan mistik inanç sisteminde bir çeşit reenkarnasyon düşüncesine rastlanmaktadır. Tüm bunlar, ruh-beden düalizminin aslında din kaynaklı olabileceğini akla getirmektedir. Platon’a gelindiğinde ise din ve mitoloji kaynaklı ruh düşüncesinden farklı olarak ontolojik ve epistemolojik temelde tartışılan sistematik bir ruh düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Diyaloglarda öncelikle ruhun varlığı kanıtlanmakta, sonrasında ise onun ölümsüzlüğü temellendirilmeye çalışılmaktadır.

Ruhun varlığının kanıtlanmasında idealar teorisi kilit rol oynamaktadır. O halde Platon’un geliştirdiği idealar teorisine kısaca göz atalım. Platon düşüncesinde idealar terimi, nesnelere dünyasında var olan şeylerin asıllarını ifade etmektedir. Tanrı, evreni ezeli ve ebedi idealardan yaratmıştır. İdealar bozulmaz ve yok olmaz. Maddi nesnelere ise ancak idealardan pay almak suretiyle var olabilmektedirler ve idealar alemindeki asıllarına nispetle her zaman eksiktirler.⁵ Platon’un idealar teorisini açıklamak için sunduğu mağara istiaresi, konunun epistemoloji ile olan ilişkisinin anlaşılabilmesi açısından da oldukça önemlidir:

“Şimdi bir grup insanın hiç eğitim almamış olduklarını varsayalım. Hatta şöyle bir benzetme yapalım: Yeraltında mağara gibi bir yer var ve insanlar burada yaşıyorlar. Mağaranın önünde kocaman bir giriş olsun. Tüm insanlar çocukluklarından bu yana zincire vuruldukları için mağaradan çıkamıyorlar. Hareket edemedikleri gibi çok yakınları dışında bir başka yeri de göremiyorlar. Hatta öylesine zincirlenmişler ki başlarını bile hareket ettiremiyorlar. Yukarıda yakılmış bir ateş var ve bu ateş arkadan yansıyor. Ateşe doğru olan yer epeyce dik. Bu dik alanda alçak bir duvar örülü. Öyle bir duvar ki bu, kuklacıların seyircilerle kendi aralarında duran ve kendilerinin görülmemelerini sağlayan duvar gibi bir şey. Evet, böyle bir yer olduğunu varsay.”⁶

“Ancak tam da insanlara benziyorlar. Şimdi bu durumdaki insanlar kendilerini ve civarlarındaki insanları nasıl düşünürler? Görebildikleri tek şey arkadan yansıyan ateşten dolayı gölgelerdir değil mi?”⁷

“Şimdi şöyle düşünelim: Bu insanların zincirleri çıkarıldı ve her şeyi olduğu gibi görmeye başladılar. Ne olacak? Bir kişiyi alalım, kurtarıp ayağa kaldıralım, kafasını çevirip yürütelim. Işığa doğru baktığı zaman acı

⁵ Platon, *Timaios*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015, 29.

⁶ Platon, *Devlet*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2016, 7, 514 a-b.

⁷ Platon, *Devlet*, 7, 515 a.

çekmeyecek mi? Gölgelelerini gördüğü şeylere gözlerini kamaştırarak bakacak. Daha önceden gördüğü şeylerin sadece gölgeler olduğunu, gerçeğe daha fazla dönük olduğunu söyleyip, yanından geçtiği şeylerin ne olduklarını sorarsak şaşırmasın mı? Biraz önce gördüğü şeyler şimdi gördüklerinden daha gerçekmiş gibi gelir, değil mi?”⁸

Platon’un mağara istiaresi, duyuların aldatıcı olduğu savı üzerine kuruludur. Gerçekten de duyular zaman zaman yanıltıcı olabilmektedir. Sözelimi, gece gökyüzüne çıplak gözle bakıldığında Ay yıldızlardan daha büyük görünür. Aklın müdahalesi olmaksızın yalnızca duyu verilerine güvenildiğinde Ay’ın yıldızlardan daha büyük olduğu sonucuna varılabilir. Ancak mesele gerçekte bundan daha derindir; bazen yanılttığını bildiğimiz duyu verileri bizi her zaman yanıltıyor olabilir. Asıl soru şudur: Duyularımızın bize dış dünyadaki nesnelere hakkında sunduğu veriler, nesnelere gerçekte ne iseler o olduklarının bilgisini verebilir mi? Bu soru somutlaştırılarak başka bir şekilde de sorulabilir: Bir ağaca baktığımızda gördüğümüz imge ağacın kendisi midir, yoksa bu imgeyi duyularımız mı üretmektedir? Şimdi soruyu biraz daha zorlaştıralım: Bir at, bir baykuş, bir balarısı ve bir insan aynı ağaca baktığında aynı imgeyi mi görür? Doğrusu, bu sorulara günümüz imkanlarıyla bile kesin olarak cevap verememekteyiz. Günümüzde, duyumsamaların, duyu organları aracılığıyla toplanan verilerin beyin tarafından yorumlanmasıyla elde edildiği konusunda neredeyse genel geçer bir kanaat mevcuttur. Ancak beyindeki sinir ağlarının bu öznel duyumsamaları nasıl ürettiğine dair henüz kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Son soru ise daha büyük bir bilinmezi içerisinde barındırmaktadır. Thomas Nagel’in ünlü “Yarasa olmak nasıl bir şeydir?” adlı makalesinde ele alındığı gibi, zihnin öznel yapısı, diğer zihinlerin içsel durumunun üçüncü şahıs bakış açısıyla incelenmesine izin vermemektedir.⁹ Yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu anlayabilmek için bizzat “yarasa” olmak gerekir. Öyleyse ilk sorumuza geri dönelim: Duyu organlarımızla elde ettiğimiz veriler, şeylerin hakiki bilgisini verebilir mi? Platon’a göre cevap olumsuzdur. Ancak buradan ikinci bir soru doğar: Duyu verileri, duyu organları tarafından yoktan var edilemeyeceğine göre, duyu organları bu verilere nereden ulaşmaktadır? Bu verilerin

⁸ Platon, *Devlet*, 7, 515 d.

⁹ Bkz. Thomas Nagel, “What is it like to be a Bat?”, *The Philosophical Review*, Cilt 83, Sayı 4, (1974), s. 437.

bir kaynağı olmalıdır. Platon bu kaynağı nesnelere bulduğu dünyada değil, idealar dünyasında aramaktadır. Mağara istiaresi, duyu organları ve ona tabi olan akılla elde edilen verilerin, dış dünyadan mağara duvarına yansıyan gölgelerden farksız olduğunu anlatmak istemektedir. Mağara duvarlarına yansıyan gölgelerin asıllarını görmek için nasıl ki mağaradan dışarıya bakmak gerekirse, nesnelere dünyasındaki şeylerin asıllarını görmek için de idealar alemine bakmak gerekir.

Platon, nesnelere dünyasının idealar alemine nispetle eksik olduğunu savunmakla birlikte onu tümünden de yok saymamaktadır. Zira nesnelere ideaların kötü kopyaları olmakla birlikte varlıklarını idealara bağımlı olarak sürdürürler. Nesneleredeki bu eksikliğin fark edilmesi ise şeylerin asıllarının bulunduğu idealar alemine erişimin birinci adımudur. İyi, güzel, büyük, sevimli vb. sıfatların atfedildiği nesnelere hepsinde bu sıfatların daha üstün olduğu bir düzey hayal edilebilir. Sözgelimi, iyi bir insandan daha iyi bir insan hayal edebilmek her zaman mümkündür. Platon bunu mutlak kavramların ve kendinde şeylerin bulunduğu idealar alemi için delil saymaktadır. Zira iyi bir insanın daha iyisinin ve onun da daha iyisinin düşünülebilmesi, sonsuz bir iyi kavramını gerekli kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, iyi bir insana “iyi”, adaletli bir insana “adaletli” denildiğinde, onlara bu sıfatlar mutlak bir iyi ve mutlak bir adalet kavramından yola çıkarak atfedilir. Dolayısıyla güzel bir çiçek mutlak güzellikten, adaletli bir insan ise mutlak adaletten pay aldığı derecede güzel ve adaletli olmaktadır.¹⁰ Kısacası, Platon, sürekli olarak değişen, dönüşen ve duyuşsal algısı kişiden kişiye değişen şeyleri hakikat olarak kabul etmemekte; bunların asıllarının her türlü eksiklik, değişim ve dönüşümden uzak olan ezeli-ebedi bir idealar aleminde bulunduğunu savunmaktadır.¹¹ Platon’a göre her insan ruhu idealar aleminde bulunduğu sırada hakikatin (eidos) bilgisine vakıftır. Ancak dünyaya düştükten ve bedene hapsedildikten sonra, orada temaşa ettiği hakikatleri unutmuştur.¹² Hakikatin bilgisine erişmek için idealar aleminde bilinenlerin yeniden hatırlanması (anamnesis) gerekir.¹³ Meşhur “öğrenme anımsamadır” sözü kaynağını buradan almaktadır.¹⁴

¹⁰ Platon, *Phaidon*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015, 100 b c.

¹¹ Platon, *Timaios*, 29.

¹² Platon, *Timaios*, 44 a-b.

¹³ Platon, *Phaidros*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2017, 249 b c.

¹⁴ Platon, *Phaidon*, 72 e.

Menon diyalogu, anamnesis kuramının ne olduğunun ve öğrenme sürecinde kişinin hangi aşamalardan geçtiğinin açıklanmasına dair önemli bilgiler içermektedir.¹⁵ Diyalogun ilerleyen bölümlerinde Menon, Sokrates'ten, öğrenmenin aslında öğrenmek değil de hatırlamak olduğunu kendisine öğretmesini ister.¹⁶ Sokrates öğrenmenin hatırlama olduğunu göstermek için geometri bilmeyen bir çocuğa geometri dersi verir.¹⁷ Sokrates'in problemin çözümü için yaptığı şey sadece çocuğa sorular sormaktır. Çocuk bu sorulara evet veya hayır diye cevap verir. Çocuk, doğru yanıtlar verdiğini zannederken sonunda Sokrates bu yanıtların yanlış olduğunu gösterir ve çocuğu bir çıkmaza (aporia) sokar. Sokrates'in bunu yapmaktaki amacı Menon'a, çocuğun biraz önce bildiğinden emin olduğunu zannettiği şeyleri aslında bilmediğinin farkında olduğu bir aşamaya geldiğini göstermektir; yani nesnelere dünyasında bildiğimizi sandığımız şeylerin aslında hakikatini bilmediğimizi bilme aşamasına. Çocuk bilmediğini kabul ettiği bu aşamada anamnesis sürecinin ilk basamağı olan doğru sanıyı (ortha doksa) elde etmiştir.¹⁸ Bu aşamadan sonra öğreticinin (sophos) yardımıyla çocuğun hatırlama süreci başlayacak ve ortha doksalar bilgiye (episteme) dönüştürülecektir. Platon öğrenmenin hatırlama olduğunu hem çocuğu hem de Menon'a kabul ettirmekle, aslında ruhun bedenden önce var olduğunu, dolayısıyla onun ölümsüz olduğunu tasdik ettirmiş olmaktadır. Zira hatırlanacak olan şeyin daha önceden öğrenilmiş olması gerekmektedir.¹⁹ İnsanın hatırlamakta olduğu şeyler ise idealar aleminde görüp sonra unuttuğu hakikatlerdir. Ruh bedenden önce var olduğuna göre beden ölümünden sonra da var olmayı sürdürecektir.

Ölüm cezasına çarptırılan Sokrates'in infazından önceki son konuşmasının dramatik bir dille aktarıldığı Phaidon diyalogunda da Menon'da olduğu gibi, anamnesis kuramı ve ruhun ölümsüzlüğü üzerinde durulmaktadır.²⁰ Diyalogda Sokrates, infazından önce, ölümden korkmadığını ve öldükten sonra öte dünyada en

¹⁵ Bkz. Veli Temizkan, *Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi S.B.E. Felsefe A.B.D. Felsefe Tarihi B.D., 2015, s. 51.

¹⁶ Platon, *Menon*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2013, 81 e.

¹⁷ Platon, *Menon*, 82 b.

¹⁸ Platon, *Menon*, 85 c, 86 a.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, 73 c.

²⁰ Platon, *Phaidon*, 64 a, 80 e - 81 a.

büyük nimetlere kavuşacağını umduğunu söylemektedir.²¹ Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için öncelikle anamnesis kuramını açıklar. Burada, öğrenmenin hatırlama olduğu ve insan ruhunun bedene hapsolmeden önce hakikatin bilgisine vakıf olduğuna dair iddia tekrarlanır. Sokrates burada anamnesis kuramını “eşitlik” kavramından yola çıkarak açıklamaya çalışır. Buna göre, duyular yoluyla algılanan nesnelere eşit diyebilmemiz için önceden biliyor olduğumuz bir eşitlik kavramına sahip olmamız gerekmektedir. Sokrates buradan hareketle eşitlik kavramına doğmadan önce sahip olduğumuz sonucuna ulaşmaktadır.²² Ruhun bedenden önce var olduğunu açıklayan Sokrates, diyalogun ilerleyen bölümlerinde konuyu ruhun ölümsüzlüğüne getirmektedir. Ona göre, ruhun bedenden önce var olması, bedenden sonra da var olacağının teminatıdır. Beden öldüğünde ruh (psykhe) bedenden ayrılarak kendi başına varlığını sürdürecektir ve dünya hayatında işlediği kötülükler yüzünden yargılanacaktır. Kötülüklerden korunmanın yolu ise ruhu bedensel isteklerden uzaklaştırarak arındırmak; akla dayalı ve erdemli bir hayat sürmektir.²³

Menon ve Phaidon diyaloglarında ortaya konulan temel iddia ruhun bedenden önce var olduğu; dolayısıyla ölümsüz olduğudur. Bu iddianın temellendirilebilmesi eidosların varlığı ve öğrenme sürecinin eidosların hatırlanması olduğunun kanıtlanmasına bağlıdır. Ancak diyaloglarda Kebes ve Simmias’ın anamnesis kanıtını ruhun bedenden önce var olduğunu ispatlama konusunda yeterli bulurken; ölümsüzlüğünü ispatlama konusunda yeterli bulmadıklarını görmekteyiz.²⁴ Bunun için Platon’un ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmek amacıyla geliştirdiği başka bir kanıt olan kendiliğinden devinme (autokineton) kanıtını inceleyelim.

Autokineton kanıtı, var olan her şeyin bir ilkedden (arkhe) oluşmak zorunda olduğu öncülü üzerine kuruludur. İlkenin ise başka bir şeyden oluşmamış olması zorunludur çünkü ilkenin başka bir şeyden oluşmuş olduğu kabul edildiğinde ona ilke denilmesi mümkün olmamaktadır. İlkenin başka bir şeyden oluşmaması, ona yokluğun ilişemeyeceği anlamına gelmektedir. Zira ilkenin yok olması, ne kendisinin başka bir şeyden var olabilmesine, ne de kendisinden başka bir şeyin var

²¹ Platon, *Phaidon*, 63 e - 64 a.

²² Platon, *Phaidon*, 75 b.

²³ Platon, *Phaidon*, 107 d.

²⁴ Platon, *Phaidon*, 87 a.

olabilmesine imkan vermektedir. Platon, var olan her şeyin bir ilkedan oluşmak zorunda olduğundan hareketle ruhun bir ilke olup olmadığını araştırmaya koyulur. Eğer ruh bir ilke değilse devinimini diğer ruhsuz cisimler gibi, başka bir ilkedan almak zorundadır. Devinimi sürekli olmayan şeylerin devinimleri son bulduğunda hayatları sona ermektedir. Devinimi başkasından alan bütün cisimler ruhsuzdur; devinimi kendiliğinden olan ise ruhludur. Ruhsuz cisimlerin aksine ruh, özü gereği kendiliğinden devinmektedir. Kendiliğinden devinen şey ise aynı zamanda devinimin ilkesidir. Ruh özü gereği kendiliğinden devindiğine ve devinimin ilkesi olduğuna göre onun ölümsüz olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵

Platon'un ruhun bedenden önce var olduğu ve bedenden sonra varlığını sürdüreceğine dair düşüncelerini, bize sunduğu delilleriyle birlikte, kısaca aktarmaya çalıştık. Peki, ruh bedenle bir arada bulunduğu sırada aralarında nasıl bir münasebet vardır? Şimdi bunu inceleyelim.

Platon'a göre, ruhun idealar aleminden insan bedenine girmesinin ruh için bir düşüş olduğu aşıkardır. Bedenin eksik yapısı gereği ruh bu birleşmeden oldukça zararlı çıkmıştır. Zira asıl yurdu idealar alemi olan ruh, bedene girmekle önceden bildiği hakikatleri unutmuştur ve kendi özsel fonksiyonlarını yerine getirebilmesi güçleşmiştir. Ruh bedende bulunduğu sürece adeta bir hapisanededir.²⁶ Ancak ruhun bu hapisaneden kurtulabilmesi mümkündür. Platon, ruh-beden birlikteliğinde üstünlüğü ruha vermekle beraber, ruh ve beden birbirlerini karşılıklı olarak etkileyebileceğini söylemektedir. Bedenin ruh üzerindeki etkisi genellikle olumsuzdur. Beden, bir yandan ruhun hakikati elde etmesinin önüne geçerken, diğer yandan bedensel hazlara yöneltmek suretiyle ruhun erdemli bir hayat sürmesinin önünde engel teşkil edebilmektedir. Bununla beraber ruh, düşünme gücü sayesinde her iki zorluğu da aşabilme potansiyeline sahiptir.²⁷

Platon, çeşitli diyaloglarda ruhun kısımlarından da bahsetmektedir. Platon'a göre ruhun üç gücü vardır. Bunlar: İrade, arzu ve akıl gücüdür. İrade gücü, taşkınlığa ve öfkeye; arzu gücü, yeme-içme ve cinsellik gibi bedensel arzulara; akıl gücü ise

²⁵ Platon, *Phaidros*, 245 c – 246 a.

²⁶ Platon, *Phaidros*, 250 c.

²⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 369.

bilgi edinmeye yönlendirmektedir.²⁸ Phaidros diyalogunda bu üçlü tasnif bir temsille anlatılmaktadır. Platon burada biri güzel ve asil, diğeri çirkin ve huysuz iki at ile bu atları kontrol eden bir arabacıyı hayal etmemizi istemektedir. Çirkin ve huysuz at bedensel hazlara yönelten arzu gücünü; güzel ve asil at irade gücünü; arabacı ise ruhun düşünen kısmını temsil etmektedir.²⁹ Timaios diyalogunda ise ruhun güçlerinin bedendeki konumları açıklanmaktadır. Buna göre, iştah ve şehvet gibi arzuların bedende konumlandığı yer karın bölgesidir. Düşünce gücünün bedendeki yeri beyindir. Öfke ve taşkınlığın bedendeki yeri ise göğüs ve özellikle göğsün boğaza bitişen kısmıdır.³⁰ Ancak irade gücü, yalnızca öfke ve taşkınlığa sebep olmamaktadır. İrade gücünün, bedensel hazlar ve akıl arasında tercih yapabilme özelliği bulunmaktadır. Dolayısıyla, irade gücü akıl ve beden arasında bir aracı konumundadır. Bu güç aklın hizmetine verildiği takdirde ruhun idealar alemine yükselmesini sağlayabilmektedir. Aklın hizmetine verilen irade gücünün bedendeki yeri ise kalptir.³¹

Platon'un, ruhun mutluluğa ulaşmasının önünde engel olarak gördüğü bedensel irade ve arzular burada ruhun güçleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu bir tenakuz değildir. Autokineton kanıtından hatırlanacağı üzere, hareketi kendinden olmayan ruhsuz nesnelere, hareketini başka bir ilkedan almaktadır. Bedensel arzular, irade ve düşünme de esasen birer harekettir. Bedene hareketini ve canlılığını veren ilke ruh olduğuna göre, bu güçler esasen beden değil, ruhun güçleridir.

Platon'un ruh görüşlerini birkaç sayfaya sığdırmaya çalıştığımız bu bölümde, ruhun varlığı, bedenden önce var oluşu ve beden ölümünden sonra var olmayı sürdüreceğine dair ortaya konulan delilleri aktarmaya çalıştık ve esasen malumun ilanını yaptık. Şimdi en başa dönelim ve asıl sorumuzu soralım: Platon, ruh konusunda niçin düalist yaklaşımı benimsedi? Platon, ruhun güçleri olarak kabul ettiği irade, arzu ve akıl güçlerinin hepsini bedene atfederek büyük bir zahmetten kurtulabilirdi. Ruhun ölümsüzlüğü meselesi Platon'un içinde bulunduğu Yunan toplumunda pek de alışıl gelmiş bir düşünce sayılmazdı. Üstelik ruh-beden düalizmi çok eski bir düşünce olmasına rağmen psikolojide başvurulması zorunlu olan tek yol

²⁸ Platon, *Devlet*, 436 b.

²⁹ Platon, *Phaidros*, 246.

³⁰ Platon, *Timaios*, 69 d-70 e.

³¹ Mustafa Kaya, "Platon'un Ruh Kuramı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, (2013), s. 180.

değildi. Psikolojiyi monist/maddeci bakış açısı üzerine temellendiren Demokritos gibi filozoflar da mevcuttu. Tüm bunlara rağmen Platon'u düalizme zorunlu olarak yönlendiren bir ana etmen olmalıydı.

Platon'un felsefesi incelendiğinde, onun düşünce sisteminin merkezinde idealar öğretisinin bulunduğu görülür. Onun felsefesinin tamamı sistematik olarak idealar öğretisiyle ilişkilidir. Ruh düşüncesi de esasen idealar öğretisinin bir yan ürünüdür. Nitekim Platon, ruhun bedenden önceki varlığını da bedenden sonraki varlığını da idealar alemiyle ilişkilendirmektedir. Platon, nesnelar dünyası dışında gayri maddi başka bir alem kabul etmeseydi gayri maddi ruh düşüncesini de ortaya atamayacaktı. Platon'u ruh-beden düalizmine yönlendiren ana etmeni bulduğumuza göre, şimdi bunun üzerinde yoğunlaşalım.

Platon, ünlü mağara istiaresinde, içinde bulunduğumuz nesnelar alemini idealar aleminin kötü bir kopyası olarak göstermişti. Peki neden? Gerçekten, bu dünyada asıl gerçekliğin dışında, örneğin bir simülasyonda yaşıyor olabilir miyiz? Mağara istiaresi idealar öğretisini açıklamak için çok iyi bir örnek. Ancak biz mağara istiaresinin modernize edilmiş bir halini sunmanın bugünün anlayışına daha iyi hitap edebileceği kanaatindeyiz. Bunun için, evimizdeki kişisel bilgisayarımızı ele alalım. Bu bilgisayarda kullandığımız programlar, özel olarak geliştirilmiş bilgisayar dilleriyle yazılmaktadır. Örneğin, *Python* derleyicisinde `print("Hello World!")` kodunu çalıştırdığımızda, çıkış konsolumuzda *"Hello World!"* şeklinde bir yazı belirir. Bilgisayar, emrimizi derhal yerine getirir ancak ne yaptığı hakkında en ufak bir bilgisi yoktur. Şimdi, bilgisayarımızın yeni bir güncelleme sayesinde çok gelişmiş bir zekaya sahip olduğunu hayal edelim. Bu bilgisayar bir anda her şeyi öğrenmek yerine, bir bebek gibi, adım adım öğreniyor olsun. Kamerası aracılığıyla gördüğü şeyleri kendi ifadeleriyle tanımlasın. Zamanla kendine has bir dil geliştirsin, nesnelere isimler versin ve şeylere anlam yüklesin. Ayrıca kendi kodlarına erişimine de izin verelim. Örneğin, az önce kendisine verdiğimiz `print("Hello World!")` emrinin ne anlama geldiğine dair kendince bir fikir geliştirmiş olsun. Aradan geçen uzun yıllar sonunda bilim yapmaya yönelsin. Kendisinin ve kendi dışındaki şeylerin varlığı üzerine düşünsün. Bu aşamada bilgisayarımızın zihninde ne olmasını bekleriz? Ne yazık ki bilgisayarımızın zihninde 0 ve 1'lerden başka hiçbir şey

yoktur.³² Bilgisayarımıza dış dünyadan gelen veriler ne olursa olsun, bu verilerin nihai olarak dönüşeceği şey bu iki rakamın kombinasyonlarıdır. Zeki bilgisayarımız yıllar süren akıl yürütme sonucunda her şeyi bildiğini sanmakta fakat aslında dış dünyanın gerçekliği hakkında en ufak bir şey bilmemektedir. Hafızasındaki rakamlar, dış dünyanın sadece kötü kopyalarıdır. Varlığın ilkesi olarak kabul ettiği 0 ve 1'ler, aslında işlemcisindeki milyonlarca mikro-transistörün karşılıklı ateşlenmesiyle oluşmaktadır. Gerçekte 0, transistörlerin elektriği iletmediği; 1 ise iletmediği durumu temsil etmektedir. Ancak bilgisayarın bunu gerçekte olduğu haliyle bilme imkanı yoktur. Çünkü dış dünya bilgisayar için metafizik alandır; Platon'un deyimiyle idealar dünyasıdır. Bilgisayarımızdan Platon'un takdir ettiği bir filozof olmasını bekleysek, varlığın ilkesi olarak kabul ettiği 0 ve 1'lerin kendi başına var olamayacağını, bunların ortaya çıkmasını sağlayan başka bir ilkenin olması gerektiğini zorunlu olarak kabul etmesi gerekirdi.

Bilgisayarımızın akıl yürütmeye devam ettiğini, bu kez de kendi yazılımındaki kodların "rastgele sayıları" nasıl ürettiğini ele aldığımızı düşünelim. Az önce, bilgisayarımızın kendi kodlarına erişimine izin verdiğimizizi söylemiştik. Bilgisayarımız yoğun bir inceleme sonucunda, rastgele sayıların "random" şeklinde yazılan bir kod ile üretildiğini keşfetmiş olsun. Daha sonra bu kodun makine dilindeki karşılığını bulsun ve rastgele sayıların nasıl üretildiğine dair bir teori geliştirmiş olsun. Bu aşamada zeki bilgisayarımız rastgele sayıların nasıl üretildiğini bildiğinden emindir. Ancak gerçekte bilgisayarların rastgele sayı üretmesinin imkanı yoktur. O halde rastgele sayıların bilgisayarlarda nasıl üretildiğine bakalım.

Rastgele sayı üretimine bilgisayar yazılımlarında çokça ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bilgisayarlar, kendilerine verilen girdileri işlemekten başka işlem yapamazlar. Bilgisayarımızdan rastgele bir sayı üretmesini istersek, ona değişken bir veri sağlamak durumundayızdır. Veri değişken değil de sabit olursa, bilgisayar bu veriyi ne kadar farklı algoritmalarla işlerse işlesin, sonuçta hep aynı sayıya ulaşılacaktır. Üstelik bu değişken veriyi her seferinde elle girme şansımız da yoktur. Peki, her seferinde farklı bir sayı çıktısı almamızı sağlayacak bu değişkeni nereden bulacağız?

³² Sadece "Hello World!" ifadesinin makine dilindeki karşılığı: 101110110100010001
0000000110111001 0000110100000000 1011010000001110 1000101000000111 0100001111001101
0001000011100010 1111100111001101 0010000001001000 0110010101101100 0110110001101111
0010110000100000 0101011101101111 0111001001101100 0110010000100001 şeklinde olacaktır.

Bu noktada bilgişlemin önemli bir parçasını oluşturan sözde-rastgele sayı üreticilerini (pseudo-random number generators) kullanmaktayız. Bu sözde-rastgele sayı üretici programlar, bilgisayarımızın işlemci ısısı, fanların dönüş hızı, tarih/saat/saniye/salise gibi birçok değişken veriyi alarak karmaşık algoritmalarla işlemektedirler. Bunun sonucunda rastgele olmayan fakat değişkenlerin fazlalığı ve algoritmanın karmaşıklığı nedeniyle tahmin edilebilmesi neredeyse imkansız olan sayılar üretebilmektedirler.

Zeki bilgisayarımız, kendi yazılımlarını meydana getiren kodları incelemeye aldığıında, rastgeleliği sağlayan “random” komutunun ardında dış dünyadan gelen değişkenlerin olduğunu bilemeyeceği için, sözde-rastgele sayı üreticilerini rastgeleliğin ilkesi olarak kabul etme yanlışına düşecektir. Halbuki bu kodların tamamı, kodlar dışındaki fiziksel nesnelere varlığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgisayarımız kendi kodları dışında farklı bir varlık düzeyi olduğuna dair bir düşünce geliştirdiği takdirde, idealar alemini kabul etmiş olacaktır.

Modern mağara istiaresini gerçek dünyaya uyguladığımızda, fizikteki temel parçacıkların, doğa yasalarının, rastgeleliğin, kısacası fiziksel alemde var olan her şeyin bu evren dışındaki gayri maddi varlıklar (idealar) tarafından meydana getirildikleri ve bu varlıklara devamlı olarak muhtaç oldukları sonucuna ulaşırız. Bu ise modern fiziğin bulgularıyla taban tabana zıttır. Zira enerjinin korunumu yasasına göre evren dış etkilere kapalıdır. Evrene dışarıdan gelecek muhtemel bir müdahale evrendeki toplam enerjiyi artıracığından, bu açıkça enerjinin korunumu yasasının ihlali anlamına gelecektir. Bu yüzden evrende olup biten her şey, evren dışında başka bir güce ya da güçlere başvurulmadan incelenmek durumundadır. Parçacık fiziğinde karşımıza çıkan rastlantısallık da dahil olmak üzere her şey evrenin kendi iç dinamikleriyle açıklanmalıdır. Platon felsefesinde ise tam bir determinizm hakim olduğundan, evrende gerçek bir rastlantıdan söz edilemez; rastlantısal olduğu kabul edilen herhangi bir durumun bu evrenin dışında değişmez sabitleri olmalıdır.

İlkçağ felsefesinin genel karakteristiğini yansıtan Platon düşüncesi, duyular yoluyla algıladığımız dış dünyanın “aslında” ne olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu ise İlkçağ felsefesinin temel problemlerinden olan arkhe problemidir. Presokratik doğa filozoflarında, su, hava, ateş, dört element ve atom şeklinde karşımıza çıkan maddi arkhe arayışı Platon düşüncesinde bir kenara itilmiş ve bunların yerini gayri

maddi idealar almıştır. Platon'un düalist ruh düşüncesini savunmasındaki ana etmen de Platon'un bu ikili alem tasavvuru olmalıdır. Platon sadece beden ve ruhu birbirinden ayırmaz; duyulabilir ve kavranabilir alemi de birbirinden ayırır. Bu demek oluyor ki Platon düşüncesinde *alem düalizmi*, ruh-beden düalizminden önce gelmektedir. Platon'da nesnelere dünyasının dışında bir Tanrı bulunduğu fikri de maddi ve gayri maddi iki farklı alemin kabulünü zorunlu kılmaktadır. Tüm bunlar, Platon'un ruh-beden düalizmini kabul etmesinde etkili olan unsurlar arasında gösterilebilir.

Platon, zihin felsefesinin temel konularından olan bilinç ve öz bilince özel olarak değinmemektedir. Daha ziyade, canlı ve cansız nesnelere arasındaki temel ayrımın ne olduğu noktasından hareket etmektedir. Bir İlkçağ filozofu gözüyle dış dünyaya bakıldığında, hareket eden her nesnenin başka bir nesne tarafından hareket ettirildiğinin gözlemlenmesi gayet tabiidir. Canlı varlıklar ise cansız nesnelere farklı olarak kendiliğinden hareket etmektedirler. Ancak canlı nesnelere de fiziksel yapılarıyla tıpkı cansız nesnelere gibidirler. Dolayısıyla canlıları diğer nesnelere ayıran ana unsurun maddi alemin dışında aranması, İlkçağ filozofları için gayet olağan bir durumdur. Platon, duyuşsal algıların değışkenliğine dikkat çekerek, bunların ardında değışmeyen ve bozulmayan sabiteler aramaya yönelmiş ve idealar teorisini ortaya atmıştır. Kısacası, Platon canlıları hareket ettiren ilkeyi bulduğunda onları bilinçli kılan ilkeyi de bulmuş olacağına inanmaktadır. Dolayısıyla, bugün zihin felsefesini oldukça fazla uğraştıran bilinç ve öz bilinç, beden dışındaki bir ilkeye, yani ruha yüklenerek, problem alanının dışına itilmiştir. Zira onun düşüncesinde ruh yalnızca bedene hareket veren değil aynı zamanda özü gereği düşünendir. Beden ise duyuşsal verileri alıp işlemekte ve ruhun güçlerini kullanmaktadır.

Bu düşünceleriyle Platon, çağlar boyunca birçok filozofu etkilemeyi başarmıştır. Bölümü burada sonlandırırken, Platon'un günümüze kadar uzanan etkileri sebebiyle, bu bölüme sık sık atıf yapacağımızı belirtmeliyiz.

1.1.2. Aristoteles

Aristoteles (M.Ö. 384-322), ruh düşüncesinin tarihsel seyrini belirleyen en önemli filozoflardan biridir. Kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak,

Aristoteles'te ruh tam anlamıyla bir bilim konusu olarak karşımıza çıkmaktadır; canlılık bilimi ya da bir çeşit biyoloji felsefesi. Aristoteles'in ruhu canlılık biliminin nesnesi olarak ele almasıyla, ruh düşüncesi mitolojik ve teolojik bağlamından tamamen kopartılmış ve doğabilimin konusu haline gelmiştir. Aristoteles, daha önce sadece insanlar ve hayvanlar ile sınırlandırılan ruh konusunu bitkileri de içine alacak şekilde genişletir. Aristoteles'te ruh yaşamın ilkesi olarak incelenince, onun bedenden önceki ve bedenden sonraki durumu araştırmanın dışına itilmiş olur. Başka bir deyişle, Aristoteles için bedenden bağımsız bir ruh söz konusu olmadığından, ruh araştırmasının konusu ölü bedenlerin ruhları değil, bizzat yaşayan canlıların kendileridir.

Aristoteles'in "Ruh Üzerine" (Peri Psykhes/de Anima) adlı eseri, bütünüyle ruh hakkında yazılan ilk eser olarak felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Eserde karşımıza çıkan ruh düşüncesi bugünkü anlamda teolojiden, psikolojiden ve zihin felsefesinden farklıdır.³³ Teoloji değildir çünkü ruh burada Tanrı düşüncesinden bağımsız olarak incelenmektedir. Psikoloji değildir çünkü Aristoteles'te ruh sadece insanı değil tüm canlıları içine alan bir kapsama sahiptir. Descartes'ın savunduğu tarzda bir zihin felsefesi değildir çünkü Aristoteles'e göre ruh, zihni de içine almakla birlikte zihinden daha geniş bir kavram olarak ele alınmaktadır. Başka bir ifadeyle canlı olmak hem insan olmanın hem de zihin sahibi olmanın ön şartıdır. Bununla birlikte Aristoteles'in oldukça kapsamlı olan ruh düşüncesinde psikoloji ve zihin felsefesinin alanına girebilecek birçok konunun bulunduğunu da belirtmeliyiz.

Hatırlayacağımız üzere, Platon düşüncesinde ruh, kendiliğinden hareketli, özü gereği düşünen ve maddi bedenden tamamen farklı, ezeli-ebedi bir tözdür. Ruh maddi dünyaya düşerek bedende hapsolmuştur ve bedenle birlikte bulunması ruhun doğasına aykırıdır. Ruh ancak kendisine ayak bağı olan bedensel etkilerden kurtulmak suretiyle asli tabiatına dönebilir. Aristoteles ise Platon'da karşımıza çıkan ruh-beden ikiliğini ortadan kaldırarak ruhu bedene, bedeni de ruha bağımlı kılar. Ne ruh, ne de beden tek başına var olabilir. Aristoteles, Peri Psykhe'nin başlarında, öfke, cesaret, iştah, duyumsama, hatta akletme gibi ruha ait hallerin hiçbirinin bedensiz olamayacağını belirterek, ruh konusunda Platoncu düalizmden ayrıldığını açıkça belli

³³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 14 (önsöz içinde).

eder ve ruh incelemesini doğa biliminin alanına dahil eder.³⁴ Bununla beraber, ruhu bedenle özdeş kabul eden materyalist/indirgemeci filozofların görüşlerine de itibar etmez.³⁵ Zira hem Platon gibi ruhçular hem de Leukippos ve Demokritos gibi materyalistler temelde ruhu hareketle bağdaştırmaktadırlar.

Ruhu hareketin ilkesi olarak kabul edenlerin gerekçesi, hareketi kendinden olmayan nesnelere bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyması; kendisi hareket etmeyen şeyin ise başka bir şeyi hareket ettiremeyeceği düşüncesidir.³⁶ Aristoteles, ruhu hareketle bağdaştıranlar arasında Platon, Leukippos, Demokritos, Pythagoras ve Anaksagoras gibi birçok filozofu zikreder. Sözelimi Platon'un maddeden tamamen farklı yapıda bir töz olarak kabul ettiği hareket ettirici ruh, Demokritos'ta maddi fakat gayri maddi denebilecek kadar küçük atom zerrecikleri şeklinde karşımıza çıkar. Bu filozofların her birinin ruh anlayışı farklı olmakla birlikte hepsinin ortak noktası; canlıların hareket etmelerini gözlemleyip, beden hareketini ruhun hareket ettirici olmasıyla açıklamalarıdır.³⁷ Aristoteles'e göre ruhun kendi kendini hareket ettiren bir varlık olduğu düşüncesi yanlıştır. Hatta ruhun harekete sahip olması imkansız bile olabilir. Ruhun hareket verici ilke olduğu kabul edilse bile, bu, ruhun kendisinin hareket etmesini gerektirmez. Zira hareket ettirenin kendisinin de hareket etmesi şart değildir.³⁸

Aristoteles'e göre bir şey ya kendi kendine, ya da başka bir şeyden dolayı hareket ediyor olabilir.³⁹ Hareket ise dört çeşittir: Yer değiştirme, başkalaşma, azalma ve çoğalma. Bu hareketlerin tümü mekanda gerçekleşir. Ruhun kendi kendini ilineksel olarak değil de doğal olarak hareket ettirdiği kabul edilirse, ruh da hareket etmek için bir mekana ihtiyaç duyacaktır. Ayrıca doğal olarak hareket eden bir varlık zorla da hareket ettirilebilir. Dolayısıyla ruhun da başka bir varlık tarafından hareket ettirilip ettirilmediği açık değildir. Ruh hareketin ilkesi olarak kabul edildiğinde, bedendeki her hareketin ruhta bir karşılığı olması icap eder. Başka bir ifadeyle, beden hangi hareketi yapıyorsa ruhun da aynı hareketi yapması gerekir. Sözelimi beden büyüdüğünde ruhun da büyümesi, beden yer değiştirdiğinde ruhun da yer

³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403a3.

³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 409a32.

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b29.

³⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404b7.

³⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405b32.

³⁹ Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, VIII, 5.

değiştirmesi, beden başkalaştığında ruhun da bütünüyle veya parçalarıyla birlikte başkalaşması gerekir.⁴⁰

Ruhu hareketin ilkesi olarak gören filozofların aydınlatması gereken diğer bir husus da beden hareket etmediği zaman ruhun durumunun ne olduğudur. Nitekim Platon'da karşımıza çıkan oto-kinetik ruh düşüncesinde ruh özü gereği sürekli olarak devinmektedir. Benzer şekilde, Demokritos'un küre biçimindeki bölünemez atomları da doğaları gereği hareketsizliğe elverişli değildir. Bu durumda özünde hareketsizlik olmayan ruh, beden hareketliliğini nasıl sağlayabilmektedir? Aristoteles'e göre, ruhu hareketin ilkesi olarak gören filozofların açıklayamadıkları diğer bir husus da budur.⁴¹

Aristoteles'in belirttiğine göre bazı filozoflar ruhu "duyumsama" ile bağdaştırmaktadırlar.⁴² Ruhu hareketin ilkesi olarak kabul etmektense, duyumsamanın ilkesi olduğunu düşünmek daha iyi bir seçenek gibi görünebilir. Peki, ruhu duyumsamanın ilkesi olarak gören filozoflara göre ruh nasıl bir şeydir ve nasıl duyumsayabilmektedir? Aristoteles'in belirttiğine göre, ruhu duyum üzerinden tanımlayanlar, ruhun ya bir "öğe" olduğunu ya da "öğelerden" meydana geldiğini savunmaktadırlar. Sözelimi, Thales gibi, varlığın arkhesinin "su" olduğunu kabul edecek olursak, her şey gibi ruh da sudan olduğu için, "*benzer benzeri tanır*" ilkesinden hareketle ruhun şeyleri duyumsayabildiğini söyleyebiliriz. Ancak burada bir sorun var gibi görünmektedir çünkü bu durumda ruhun karşıtları nasıl duyumsayabildiğini açıklayamamaktayız. Sözelimi, ruh sıcak bir şeyse ve benzer benzeri tanır, bu, ruhun soğuk şeyleri duyumsayamayacağı anlamına gelir. "*Karşıt karşıtı tanır*" ilkesi kabul edildiğinde de benzer bir sorun ortaya çıkar: Bu durumda da ruh karşıtlarını duyumsayıp, benzerlerini duyumsayamayacaktır.⁴³ Ruhun öğelerden yapılmasının doğurduğu sorunlar bununla da sınırlı değildir. Nitekim beden tamamına yayılmış olan öğelerin kendi benzerlerini tanıdığı kabul edildiğinde, bu öğelerin bütünü nasıl tanıyabildiği sorusu cevapsız kalır. Çünkü bu durumda benzer öğeler kendi benzerlerini tanıyacak, ancak sözelimi kemiği ya da

⁴⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 406a12.

⁴¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 16.

⁴² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404b7.

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 405b11.

insanı tanıyamayacaktır.⁴⁴ Daha önemlisi, öğelerin kendi benzerlerini tanıması gerektiği kabul edildiğinde, ruhu meydana getiren her bir öğenin bedendeki benzer her bir zerreyi tanıması gerekir. Sözelimi ruhu meydana getiren öğeler sudan oluşmuş olsaydı, bedendeki her su zerresini duyumsaması beklenirdi. Gerçekte ise iç organlarımızı, damarlarımızda akan kanı ya da pankreasımızdan salgılanan sıvıyı duyumsamamaktayız. Dolayısıyla ruhu öğelerden meydana getirme işi Aristoteles için hiç de akıllıca bir çözüm değildir. Aslında bu mesele günümüzde halen canlılığını koruyan bir tartışmayı akla getirmektedir. Bugün, nesnelere meydana getiren atomların bedenimizi de meydana getirdiğini bilmekteyiz. Nesnelere etkileşime girebilmekteyiz çünkü nesnelere aynı atomlardan oluşmaktayız. Bu da esasen *benzerin benzeri tanıması* demektir. Ancak bedenimizdeki atomların her biri başka atomlarla etkileşime girmekle beraber, onları duyumsamaz. Sözelimi beynimizde bulunan sinir ağları, damarlarımızda akan kanı duyumsamaz ya da karaciğerimizin veya dalağımızın işleyişi hakkında bize bir duyumsama verisi sağlamaz. Bilakis insan bedenini açıp incelemiş olmasaydık, bir karaciğere ya da pankreasa sahip olduğumuzu bile bilemezdik. Kötü bir anakroniye düşmek istemeyiz fakat ileride bu konuyu yeniden tartışacağımız için, meselenin halen bir şekilde canlılığını koruduğunu belirtmekte fayda olduğu kanaatindeyiz.

Bir an için bugünkü fizik ve biyoloji bilgimizi bir kenara bırakarak, bir İlkçağ entelektüeli gözüyle ya da küçük bir çocuğun bakış açısıyla canlı ve cansız birbirinden ayırmaya çalışalım. Hareket iyi bir başlangıç olabilir. Zira hayvanların ve insanların hareket ettiklerini gözlemlemekteyiz. Öyleyse şimdilik ruhu hareketin ilkesi olarak tanımlayan filozofların görüşlerine katılalım. Artık beden nasıl hareket ettiğini açıklamış olduk. Peki, bu durumda canlıların hareketsizliğini nasıl açıklayacağız? Aristoteles'in itirazı tam da bu yöndedir. Çünkü canlıları gözlemlediğimizde, hareketlerinin sürekli olmadığını görmekteyiz. Tabii ki avlanma, beslenme ve üreme gibi hareketlerden bahsediyoruz; henüz kan dolaşımını bilmiyoruz, hücrenin ne olduğu konusunda ise en ufak bir fikrimiz yok. Dolayısıyla beden hareketinin kesildiği anda ruhun da hareket etmediğini düşünmemiz gerek fakat bu, Aristoteles'in itiraz ettiği gibi, ruhun sürekli kendiliğinden devindiği şeklindeki iddiamıza ters düşüyor. Öyleyse canlı ve cansız birbirinden ayırmak için

⁴⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 19.

başka bir yol bulmaya çalışalım. Bu kez de ruhu akletme ve duyumsamanın ilkesi olarak kabul eden filozofların görüşlerini benimseyelim. Ancak bu durumda da Aristoteles'in itirazına maruz kalacağız. Çünkü tıpkı harekette olduğu gibi, akletme ve duyumsama da sürekli değildir. İnsanlar her zaman akletmez; hayvanlar da her zaman duyumsamaz. Örneğin, rüyasız bir uykuda hem akletme hem de duyumsama yetisi kaybolur. Aristoteles'in ruh kuramının temelini oluşturan kuvve (dynamis) ve fiil (energia) ayrımı tam da bu noktada belirmeye başlar. Ne hareket, ne akletme ne de duyumsama sürekli bilfiil halde değildir. Bir şeye canlı denilebilmesi için onun sürekli bilfiil akletmesi ya da duyumsaması gerekmez. Bilakis canlıda bu güçler bilkuvve halde bulunur. Başka bir ifadeyle, bunlar canlının birer yetkinliğidir. İşte, Aristoteles'e göre canlının tanımı tam olarak da budur: "Doğal organik cismin ilk yetkinliği."⁴⁵

Aristoteles, kendi ruh görüşünü ortaya koyduğu *Peri Psyche*'nin II. bölümünde varlığın üç anlamda kullanıldığını belirtir: Madde, form ve bu ikisinden çıkan birleşik varlık. Madde, bu anlamda varlık sayılmakla birlikte, biçimsiz olarak tek başına bulunamaz; yalnızca kendisine biçimini veren form ile birlikte bulunabilir. Madde, form ile birlikte var olduğu zaman cisim adını alır. Bu yüzden Aristoteles'e göre en çok cisimlerin; özellikle de *doğal* cisimlerin varlık olduğu düşünülür. Doğal cisimlerin bazıları yaşama sahip iken, bazıları değildir. Beslenme, büyüme ve bozulma, Aristoteles'in canlıyı cansızdan ayırdığı üç temel kriterdir. Her cisim, beslenme, büyüme ve bozulmadan pay almaz. Dolayısıyla cismin kendisi ruh olamaz. O halde ruh, "yaşama gücüne sahip doğal bir cismin formu" anlamında bir varlıktır. Başka bir deyişle, o bir yetkinliktir (entellekheia).⁴⁶ Yetkinlik ise iki anlamda kullanılır. Aristoteles, bunun ilkine *birinci yetkinlik*, diğerine *ikinci yetkinlik* adını verir. Birincisi *bilgiye sahip olmak*; ikincisi ise *bilgiyi kullanmak* gibidir. Bu, bir mimarın bina inşa etmeden önce de mimar olmasına ya da baltanın kesmeden önce de balta olmasına benzer. Ruh *birinci yetkinlik* olarak tanımlandığında, canlıyı cansızdan ayırmak için kullanılan beslenme, büyüme ve bozulma yetilerinin canlıda

⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a11.

⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a6.

sürekli olarak aktif olması beklenmez. Canlı, beslenmediği zaman da canlıdır çünkü beslenme yetisine sahiptir.⁴⁷

Aristoteles, yaşama gücüne sahip olan doğal cisme *organik* olma şartını koyar. Böylece Aristoteles'in nihai canlı tanımı: "Doğal organik cismin ilk yetkinliği" şeklinde olacaktır. Organik olma, bugün anladığımız şekliyle, karbon temelli olma ya da biyolojik olma anlamında değildir; daha ziyade teleolojiktir.⁴⁸ Aristoteles organik olmayla, kalp, ciğer, kol ve bacak gibi, canlının yaşamını devam ettirmeye yönelik işlevsel bir amaca hizmet eden organları kastetmektedir. Aristoteles'in canlı tanımında organlara yer vermesi, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak bitkileri de canlı sınıfına dahil etmesini sağlamıştır. Aristoteles, yaprak, kabuk, meyve ve köklerin bitkilerin organları olduğunu söyleyerek, hem daha önce psikolojiyle sınırlandırılan ruhun alanını genişletmiş, hem canlı ve cansız ayrımının çok daha belirgin bir biçimde yapılabildiğini sağlamış, hem de canlıların biyolojik olarak incelenbilmesinin önünü açmıştır. Gerçekten de, doğaya baktığımızda, biyolojik varlıkların belirli bir formu/yetkinliği gerçekleştirmek üzere direnç gösterdiklerini görürüz. Bitkiler güneşin yakıcılığına karşı su depolar, çürümeye ve bozulmaya karşı besin üretirler; bir anlamda doğaya müdahale ederler. Ancak bu müdahale, canlıların biçimlerini sonsuza dek koruyabilmelerini sağlamaz. Belki de bu noktada yapılabilecek en iyi şey, biyolojik yapının kopyalanmasıdır.⁴⁹ Canlılar da bunu yaparlar; ürerler. Canlı olmayan cisimler ise biçimlerini korumak için fazladan bir etkinlikte bulunmazlar. Sözelimi bir taş, rüzgarın savurmasına ve yağmurun aşındırmasına karşı bir direnç göstermez.⁵⁰ Dolayısıyla Aristoteles'in doğada teleolojik bir neden bulunduğu dair kanaati, canlı organlarının beslenme, büyüme, üreme gibi yaşamsal faaliyetler için örgütlendiği fikrini temellendirir. Bu da canlıların fizyolojik olarak incelenbilmesinin yolunu açar. Gerçekten de bir İlkçağ filozofu olmasına rağmen Aristoteles'in biyolojiye yaptığı katkılar azımsanacak nitelikte değildir. Nitekim modern biyolojinin babası sayılan Darwin, büyük saygı

⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a20.

⁴⁸ Bkz. W. David Ross, *Aristotle*, New York: Routledge, 1995, s. 180-81.

⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 23.

⁵⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 416b11'de, ruhun beslenme yetisinin, canlı yapıyı, olduğu haliyle muhafaza etmeye yarayan bir güç olduğunu belirtmektedir. Bu da canlıları cansızlardan gözlem yoluyla ayırmamızı sağlayan ölçütün, nesnenin formunu/biçimini korumaya yönelik direnç gösterme ya da göstermeme şeklinde olduğu yönündeki tespitimizi doğrulamaktadır.

duyduğu Linnaeus ve Cuvier'in bile Aristoteles'in yanında ancak öğrenci sayılabileceğini söylemiştir.⁵¹

Aristoteles, ay-altı alemdeki oluş-bozuluşu madde ve form olarak adlandırdığı iki ontolojik ilkeyle açıklamaktadır. Aristoteles ontolojisinde, ay-altı alemdeki bütün cisimlerin madde-form bileşiminden meydana geldiğini ifade eden *hilomorfizm*,⁵² ruh ve beden bir olup olmadığı şeklinde bir araştırmayı gereksiz kılar.⁵³ Zira ruh bir yetkinliktir. Aristoteles'in ifadesiyle, eğer göz başlı başına yaşayan bir şey olsaydı onun ruhu *görmek* olurdu. Çünkü göz görmenin maddesidir ve *görme* ondan çıkarılırsa göz artık gerçek anlamda göz değil, yalnızca ismen göz olmaktadır.⁵⁴ Bu durumda, gözün ruhunun (formunun) gözden ayrıldıktan sonra ne yapmakta olduğu sorusu anlamsızdır çünkü görme işlevini kaybeden bir gözün *görme işlevinin* gözden bağımsız olarak varlığını sürdürebilmesi düşünülemez. Bu nedenle, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra müstakil olarak varlığını sürdürüp yeni bir bedene girebileceğini savunan Pythagorasçı ruh düşüncesi Aristoteles tarafından saçma bulunur. Zira her beden kendine özgü bir biçime ve yetkinliğe sahiptir.⁵⁵ Rastgele bir ruhun rastgele bir bedene girebileceği düşünüldüğünde, sözgelimi sinek bedeninde at ruhunun bulunması mümkün görülmüş olur. Bu ise bedenin uçmak, ruhun ise koşmak istediği garip bir ruh-beden birlikteliğini savunmak demektir. Üstelik böyle bir ruh-beden birlikteliği kabul edildiğinde canlıların fizyolojik yapısının incelenmesi de anlamsız hale gelir. Aristoteles'e göre ruhun bedenden ayrılması demek, canlının canlı olma yetkinliğini kaybetmesi demektir. Beden öldüğünde, madde-form birlikteliği bozulmuş olur. Dolayısıyla ruhun bedenden ayrı, bağımsız bir varlığı olmadığı konusunda Aristoteles'e göre bir belirsizlik yoktur.⁵⁶

Ruhu akıl, irade ve istek olmak üzere üç kısma ayıran Platon'a mukabil Aristoteles ruhu hiyerarşik biçimde inceleyerek üç kısma ayırmaktadır:

1. Bitkisel/besleyici ruh (to threptikon)
2. Hayvani/duyumsayıcı ruh (to aisthetikon)

⁵¹ Ross, *Aristotle*, s. 118.

⁵² Hylomorphism/Hilomorfizm: Aristoteles'in ay-altı alemdeki bütün varlıkların madde ve form bileşiminden meydana geldiğini savunduğu düşünce sistemi. Grekçede hylo: *Madde/heyula*; morph: *Form/suret* anlamına gelmektedir.

⁵³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a20.

⁵⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 10.

⁵⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 407b12.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a4.

3. İnsani/akledici ruh (to dianoetikon)

Bu hiyerarşide her alt tabaka, bir üsttekinin maddesidir; her üst tabaka ise bir alttakinin formudur. Besleyici ruh, ruhun en alt tabakasını oluşturur. Çünkü o, canlı türlerini tamamında bulunması gereken asgari canlılık yetisidir. Bitkiler yalnızca besleyici ruha sahiptir. Hayvanlarda besleyici ruhun yanı sıra duyumsayıcı ruh da bulunur. İnsanlar ise besleyici ve duyumsayıcı ruhun yanı sıra düşünen ruha (akıl) da sahiptir.⁵⁷

Beslenme gücü, Aristoteles biyolojisinde çok önemli bir konuma sahiptir. Çünkü beslenme gücü, üreme gücüyle birlikte tüm canlıların temel işlevidir. Başka bir deyişle, beslenme ve üreme potansiyeli olmayan bir nesneye canlı denilmesi mümkün değildir. Hayvanlarda ve insanlarda bulunan hareket ve duyumsama güçleri incelendiğinde, bu güçlerin beslenme ve üremenin gerçekleştirilebilmesine yardımcı olduğu görülmektedir. Nitekim hayvanlar ve insanlar, besinlerini hareket ve duyumsama güçleri sayesinde bulabilmekte; düşmanlarından da yine bu güçler sayesinde korunabilmektedirler. Dolayısıyla, beslenme gücü, ruhun en ilkel derecesi olan bitkisel ruhun temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle, beslenme gücüne sahip olmayan hiçbir canlı duyumsama gücüne de sahip olamaz.⁵⁸

Hayvanlarda bitkisel ruhun yanı sıra hayvani ruh da bulunur. Hayvani ruh, beslenme, büyüme ve üreme gibi bitkisel ruhun tüm güçlerine sahiptir. Bunun yanı sıra hayvani ruh hareket ve duyumsama gücünü de ihtiva eder. Beslenme gücünün bitkisel ruhun temel işlevi olduğu gibi, dokunma duyusu da hayvani ruhun temel işlevidir. Zira Aristoteles'e göre hareket etmeyen, görme, işitme ve koklama duyusuna sahip olmayan hayvanlar mevcut olmakla birlikte, dokunma duyusuna sahip olmayan hiçbir hayvan yoktur. Dolayısıyla duyumsama bir hayvanı bitkiden ayırt edebilmenin asgari şartıdır. Duyumsama ve hareket yetilerine sahip olan hayvanlar ise aynı zamanda tahayyül ve istek gücüne de sahiptirler. Çünkü duyumun bulunduğu yerde haz ve acı da bulunur. Haz ve acının bulunduğu yerde istek de bulunur. O halde istek, hayvansal hareketlerin kaynağını oluşturur. Nitekim hayvanlar istek sayesinde besinlere doğru hareket ederler veyahut düşmanlarından

⁵⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a28; Bkz. Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev. Vural Okur), İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1999, s. 270-71.

⁵⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432b7.

kaçarlar. İstek gücü, hayvanlarda ve insanlarda ortaktır. Ancak insanlarda iradi olarak ortaya çıkan bu hareketler, hayvanlarda tamamen içgüdüselidir.

Bitkisel ve hayvani ruhun tüm yetilerini içerisinde barındıran insani ruh ise Aristoteles'e göre ruhun en üst derecesini teşkil etmektedir. İnsani ruhun bu üstün konumunun sebebi şüphesiz ki akıldır. İnsan, akıl sayesinde düşünür ve bilir; olguları ve nesnelere idrak eder ve bunlar hakkında genel kavramlara ulaşır. Bu yönüyle insan, adeta tabiatın nihai gayesinin hayat bulmuş halidir.

İnsani ruh, bitkisel ve hayvansal ruhun sahip olduğu güçlerin yanı sıra başka güçlere de sahiptir. İnsan ruhunun sahip olduğu güçleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Besleyici Güç: Canlıların tamamında bulunması zorunlu olan besleyici güç, organizmanın ihtiyaç duyduğu besinleri almak suretiyle onu hayatta tutar. Canlıların büyümesi, gelişmesi ve üremesi bu güç sayesinde gerçekleşir.

2. Duyumsama Gücü: Yalnızca hayvanlarda ve insanlarda bulunan bu güç, dokunma, görme, işitme, tatma ve koklamadan oluşan beş duyardan müteşekkildir.⁵⁹ Duyumsama gücüne zorunlu olarak isteme-arzu gücü eşlik eder. Örneğin, duyumsama hayvanlarda açlık duygusuna sebep olmakta, bu duygu bir istek ya da arzu ortaya çıkararak, içgüdüsel olarak hayvanları besinlere doğru hareket ettirmektedir. İnsanda ise buna ek olarak irade gücü mevcuttur. İrade gücü sayesinde insan, açlık hissine karşın, besine doğru hareket etmemeyi tercih edebilir.

Duyum, duyulurlarda içkin olarak bulunan olan formun cisimden soyutlanarak algılanmasıdır. Aristoteles, duyulurları ikiye ayırır: Birincisi, özel duyuların konusu olan duyulurlardır. Bu duyulurlara beş duyardan yalnızca biri duyarlıdır. Örneğin tat, yalnızca tatma duyusunun konusudur; göz tada duyarlı değildir. İkincisi ise hareket, durağanlık, şekil, büyüklük, sayı ve birlik gibi birden çok duyusunun ortak konusu olan *ilineksel* duyulurlardır. Aristoteles'e göre bu ortak duyusalara ait özel bir duyu organı yoktur.⁶⁰ Özel duyuların, kendi konuları olan duyulurlar hakkındaki yanılmazlığına karşın, ortak duyusalarda yanılma payı bulunmaktadır. Örneğin göze sert görünen bir şey, dokunma duyusuna göre yumuşak olabilir.⁶¹

⁵⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424b22.

⁶⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 425a14.

⁶¹ Kaya, Mustafa, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, (2014), s. 95.

3. Ortak Duyu (Sensus Communis): Aristoteles, belirli duyular üzerinde özelleşmiş olan beş duyunun sağladığı verilerin ortak bir biçimde algılandığı duyuya *ortak duyu* adını vermektedir. Ortak duyu, altıncı bir duyu değildir. Çünkü Aristoteles'e göre duyuluların beş duyudan başka bir duyu organıyla algılanması mümkün değildir. Dolayısıyla altıncı bir duyuya gerek yoktur.⁶² O halde ortak duyu, özelleşmiş beş duyunun sağladığı verilerin ortaya çıkardığı zihinsel duruma karşılık gelmelidir. Başka bir ifadeyle ortak duyu, duyu organlarında meydana gelen ayrı ayrı duyuların aynı anda, birlikte algılanarak ortak bir duyum meydana getirmesi halidir. Sözelimi, hareket hem dokunma duyusuyla hem de görme duyusuyla algılanabilir. O halde bu duyulular *ortaklaşa* duyumsanabilmektedirler.⁶³ Ortak duyu, özelleşmiş duyu verilerini ortak bir biçimde algılama, ilineksel duyusalları algılama ve farklı iki duyunun nesnelere arasında ayırım yapma gibi işlevlerin yanı sıra algıların kendilerini algılama işlevine de sahiptir.⁶⁴ Ross, bu noktada, Aristoteles'in bilinç konusundaki güçlükleri tartışan ilk insanlardan biri olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Gerçekten de bu konu zihin felsefesi açısından dikkate değerdir. Çünkü Aristoteles her ne kadar buna *bilinç* adını vermemiş olsa da, duyumsamanın duyumsanması, örtük olarak bilince işaret etmektedir. Ancak ne yazık ki Aristoteles, içinde bulunduğu çağın yetersizlikleri yüzünden, sinir sisteminin ve özellikle de beynin fizyolojik önemini kavrayamamış ve bedensel algıların merkezini kalp olarak belirlemiştir.⁶⁶

4. Hayal Gücü (Phantasia/Muhayyile): Hayal gücü, duyumdan arta kalan izlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla hayal gücünün varlığı duyum gücüne bağlıdır ve bu yüzden hiçbir şey duyumsamamış birinde hayal gerçekleşmez. Bu güç sayesinde, duyulur nesne ortada olmadığı halde, söz konusu duyumun kalıntılarından bir imitasyonunu üretmek mümkün hale gelir. Sözelimi, limonu hayal ettiğimizde, duyu organıyla algıladığımız zamanki kadar berrak olmasa bile, onun rengini, şeklini, kokusunu ve tadını zihnimizde canlandırabiliriz. Hatta bu çoğu zaman tükürük bezlerimizin çalışmasına ve iştahımızın kabarmasına sebep olabilmektedir.

⁶² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424b22.

⁶³ Y. Gurur Sev, "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine", *Metazihin: Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, (2019), s. 260.

⁶⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 426b22 .

⁶⁵ Ross, *Aristotle*, s. 146-48.

⁶⁶ Ross, *Aristotle*, s. 132.

O halde hayal gücünün ilk işlevi, arzuyu (oreksis) tetiklemesidir. Bu güç, hayati bir öneme haizdir. Çünkü hayal gücü arzuyu tetikleyerek, hayvanın besine doğru hareket etmesini sağlamaktadır. Başka bir deyişle, hayal gücü, birçok hayvanın⁶⁷ hareket kaynağını oluşturmaktadır.⁶⁸

Duyumsamanın yanılmazlığına karşın hayal gücünde yanılma payı bulunmaktadır.⁶⁹ Üstelik hayal gücü, imgeleri gerçekte olduklarından farklı şekillerde manipüle edebilir; ejderha ya da tek boynuzlu at gibi. Ancak hayal gücü sadece duyumun olmadığı zaman çalışmakta değildir; duyumla birlikte de iş görür. Örneğin, güneşin göze çok küçük görünmesine karşın onun dünyadan daha büyük olduğunu düşündüren, hayal gücüdür.⁷⁰ Dolayısıyla hayal gücü duyumsamadan farklıdır fakat kaynağını duyumsamadan almaktadır. Hayal gücü, ayrıca, akıl gücünün düşünme sürecinde ihtiyaç duyduğu imgeleri üretme işlevine de sahiptir. Aristoteles hayal gücünün bu türüne “hesaplayıcı (logistiké) hayal gücü” adını verir. Hayal gücünün bu türü yalnızca insanlarda (logistikos) bulunmaktadır.⁷¹

Hayal gücü, duyumsama, ortak duyu, hafıza ve akıl gücüyle yakından ilişkilidir. De Anima’da bunlar çoğu zaman iç içe geçmiş vaziyettedir. Duyumsama olmadan hayal gerçekleşmediği gibi; hayal gücü olmadan da akletme gerçekleşmez. Düşünce imgelem değildir fakat imgeler olmadan düşünme gerçekleşmez.⁷² Dolayısıyla hayal gücü tüm bu güçlerin ortasında bir aracı konumunda gibidir.⁷³ Nitekim duyumsama bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu söyleyememekte fakat hayal gücü ortak duyuya katılarak ya da onun gibi davranarak⁷⁴ şeylere iyi-kötü/zararlı-faydalı gibi nitelikler yükleyebilmeyi sağlamaktadır. Aristoteles’in bizzat verdiği örneğe göre, bir meşalenin ateş olduğunu duyumsayan biri, ortak duyu sayesinde,

⁶⁷ “Hayvanların tamamı” demekten kaçındık çünkü Aristoteles, kurtçuk vb. hayvanlarda hayal gücünün mevcut olmadığı görüşünün yaygın olduğunu belirtir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428a5.

⁶⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433b28-31; Ross, *Aristotle*, s. 148-49.

⁶⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428b25-30.

⁷⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428a24-b9.

⁷¹ Sev, “Aristoteles’te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine”, s. 262.

⁷² Ross, *Aristotle*, s. 153.

⁷³ Gerard Watson, “Phantasia in Aristotle, De Anima 3.3”, *The Classical Quarterly*, Cilt 32, Sayı 1, (1982), s. 104.

⁷⁴ İbn Rüşd, hayal gücünün, ortak duyunun bilfiil işlemesi sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, (çev. Atilla Arkan), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007, s. 95.

meşalenin düşmana ait olduğunu bilir ve oradan uzaklaşır. Ross'un da belirttiği gibi, bu noktada hayal gücüyle ortak duyunun birliği söz konusu olabilmektedir.⁷⁵

Hayal gücü birbirini takip eden imgelerin süreklilik algısından da sorumludur. Bunun yanında, hafıza da hayal gücünden kaynaklanır. Hayal gücü olmadan hafızanın oluşması mümkün değildir. Ancak hafıza geçmişle ilgilidir ve zaman algısını sağlayan yeti ortak duyudur. Bu yüzden Aristoteles, hafızanın, ortak duyunun bir işlevi olduğu görüşündedir. Rüyalar da hayal gücünden kaynaklanmaktadır. Çünkü Aristoteles, rüyaların, duyumsamadan arta kalan izlerden kaynaklandığını düşünmektedir ki bu açıkça hayal gücüne işaret etmektedir. Rüya esnasında duyular aktif değildir ve eleştirel yeti, kanın, algıların vücuttaki temel organı olan kalbe yaptığı baskıdan dolayı askıya alınmış haldedir. Bu yüzden rüya gören biri çoğunlukla gerçek nesnelere algıladığı zannına kapılmaktadır.⁷⁶

Aristoteles'in, hayal gücüne, birbiriyle iç içe geçmiş çok fazla işlev atfetmesinden dolayı De Anima'da hayal gücü ile ilgili bölüm, farklı şekillerde yorumlanmaya müsait bir niteliktedir ve daha tertipli bir şekilde ortaya konmadıkça yanlış anlaşılmalara sebep olabilmektedir. Bu konu, büyük Aristo şarihlerinden biri olan İbn Sina'da çok daha kapsamlı ve çok daha iyi kategorize edilmiş bir biçimde karşımıza çıkacak ve bu konudaki karışıklık minimuma indirilmiş olacaktır. Nitekim İbn Sina en başta dış duyularla iç duyuları birbirinden ayırır. İbn Sina'da dış duyular beş duyuya karşılık gelirken; iç duyular hayal gücü ve onun türevlerinden olan fantasya, musavvire, mütehayyile, vehim ve hafızadan oluşmakta ve bu güçler ortak duyu (hissi müşterek) içerisinde yer almaktadır.⁷⁷

5. Düşünce Gücü (Akıl): Aristoteles, ruhun bir yetisi olarak kabul ettiği akı, hayal gücünün üzerinde konumlandırarak, onu ruhun en üst mertebesine yerleştirir. Ruh, akıl sayesinde bilir, düşünür ve hüküm verir.

Ay-altı alemdeki canlılar içerisinde yalnızca insanda bulunan akıl, maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan tek yetidir.⁷⁸ Peki, Aristoteles niçin akli maddeden izole etmeye bu kadar kararlıdır ve niçin akla bir organ tayin etmekten şiddetle kaçınmaktadır? Çünkü der Aristoteles, akletme duyumsama gibi olsaydı, duyu

⁷⁵ Ross, *Aristotle*, s. 149.

⁷⁶ Ross, *Aristotle*, s. 149-50.

⁷⁷ Sev, "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine", s. 263-64.

⁷⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a10-23.

organlarının duyulurların etkisine maruz kaldığı gibi, akıl da akledilirlerin etkisine maruz kalırdı. Başka bir ifadeyle, akıl bedenle karışmış bir halde olsaydı, yani bedende bir organı bulunsaydı, onun sıcak ya da soğuk gibi belli bir niteliği olması gerekirdi. Bu durumda, sözgelimi, dokunma duyusunun vücut sıcaklığıyla aynı sıcaklığa sahip bir nesneyi algılayamaması gibi, akleden kısmın da akledilirleri algılaması mümkün olmazdı. Üstelik aşırı ışığın görmeyi engellediği gibi, aşırı akledilir de akletmeyi engellerdi. Halbuki akıl için bunun tam tersi geçerlidir; akıl, aşırı derecede akledilir olanları aklettiğinde, daha düşük seviyedekileri akletme gücü azalmaz, aksine artar. O halde akıl, duyumsamanın aksine, her türlü bedensel etkiden uzaktır.⁷⁹ Aristoteles, aklın maddeden bağımsız olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“Bir büyüklük, büyüklük olmaktan, su da su olmaktan başka olduğuna göre; bu, genel olarak şeylerin maddeden bağımsız olabildiğini gösterir. Aklın bedenden bağımsız olması da bunun gibidir.”⁸⁰

Aristoteles bu noktada akla gelen iki problemden söz eder:

1. Akıl yalınca, hiçbir etkiye maruz kalmamış haldeyse ve nesnelere hiçbir ortak yanı yoksa; akletmek de bir çeşit etkiye maruz kalmayca, akıl nasıl olup da akledilmektedir?⁸¹ Çünkü bir şeyin bir şeyi etkileyebilmesi ve diğerinin etkiye maruz kalması, ikisinde ortak bir şey bulunmasını gerektirir.⁸²

(1) Aristoteles bu problemi, başlangıçta aklın nesnelere bilkuvve özdeş olduğunu; kendilerini aklettiğinde ise bilfiil özdeş hale geldiğini söyleyerek çözmektedir. Bu durumda akıl, üzerine yazılacak olan şeyleri bilkuvve içeren fakat başlangıçta üzerinde hiçbir şeyin bilfiil yazılı olmadığı bir yazı tahtası gibidir.

2. Aklın kendisi de akledilir olduğuna göre iki ihtimal vardır:

- a. Eğer aklın akledilir oluşu başka bir şey sayesinde değilse, yani akıl kendi özünden dolayı akledilirse; akledilir olanlar da tür olarak birse; o zaman başka şeylerin de akla sahip olması gerekir.

⁷⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a10-14.

⁸⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b11'den derlediğimiz bu cümle bize ait.

⁸¹ Aristoteles'in kendi kendine sorduğu bu soru, aynı zamanda, ruhu bedenden tamamen farklı bir tözden meydana getiren Pythagorasçı ruh anlayışının yanlışlığını da ortaya koymaktadır. Çünkü aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan iki şey arasında etkileşim gerçekleşebilmesi Aristoteles'e göre mümkün görünmemektedir.

⁸² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b22.

- b. Eğer aklın akledilir oluşu başka bir şey sayesinde ise; aklın kendisini akledilir kılan, kendisine karışmış halde bulunan başka bir şey olması gerekir.

(2) Aristoteles ikinci problemi (b maddesini kabul edip) aklın diğer akledilir şeylerle aynı şekilde akledilir olduğunu söyleyerek çözmektedir. Zira akıl maddesiz formları aklettiğinde nesnesine özdeş olmaktadır. Dolayısıyla akıl, nesnesini bilmekle kendisini bilmiş olur. O halde akıl, şeyleri akılsal kılan bir niteliğe sahiptir. Maddi şeylerde ise, [a maddesinin reddi] akledilir olanlar ancak kuvve halindedir; dolayısıyla bunlar akla sahip değildirler. Ancak özü gereği maddesiz bir form olan akıl bilkuvve saf formlara özdeştir.⁸³

Aristoteles bu noktada akli da maddeye bağımlı olup olmaması bakımından iki kategoride incelemektedir. Öncelikle, doğada her cins için bir madde bulunur. Madde, formu kabul etmesi bakımından o cinsteki her şey olabilme potansiyeline sahiptir. Diğer yandan, madde karşısındaki sanatın durumunda olduğu gibi, her şeyi yapabilmesi bakımından *etkin* bir neden daha bulunmaktadır. Aristoteles'e göre bu *etkin* ve *edilgin* olma hali akıl için de geçerlidir. Böylece Aristoteles, *her şey olabilmesi* bakımından maddeye denk düşen bir *edilgin* akıl ile *her şeyi yapabilmesi* bakımından maddeden bağımsız bir *etkin* akıl kabul eder. Gözün görmek için ışığa ihtiyaç duyması gibi, edilgin akıl da akletmek için etkin akla ihtiyaç duyar. Edilgin akıl, etkin akıl olmadan hiçbir şeyi akledemez. Maddeye bağımlı olan, yani bozuluşa tabi olan edilgin akıl, beden ölümüyle ortadan kalkarken; maddeden bağımsız olan etkin akıl ölümsüzdür; ezeli ve ebedidir.⁸⁴

Etkin ve edilgin akıl konusu, Aristoteles psikolojisinin en karmaşık ve en tartışmalı konusudur. Aristoteles psikolojisinde zihin felsefesini ilgilendiren bir konu varsa, onu burada aramak gerekir. Aristoteles'e göre, akıl yürütme, sevme ve nefret etme gibi zihinsel durumların hiçbiri yalnızca ruha ait şeyler değil; ruh ve beden birleşimine ait şeylerdir. Beden bozulunca bunların hiçbiri gerçekleşmez. Etkin akıl ise beden bozulmasıyla bozulmaz; yalnızca etkin aklın maddeyle ilişkisi yoktur ve o Tanrısal bir şeydir.⁸⁵ Aristoteles'in akıl konusunda bu sözleri sarf ettiğini bilmeseydik, onu rahatlıkla *işlevselci* olarak kabul edebilirdik. Ancak Aristoteles'in,

⁸³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432b22-29; Ross, *Aristotle*, s. 152-53.

⁸⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10.

⁸⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 67, 408b19.

etkin aklın bedenden bağımsız bir varlığı olduğunu söylemesi işimizi hayli zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla, Aristoteles'in ruh görüşleri içerisinde zihin felsefesinin izlerini sürerken, özellikle onun etkin ve edilgin akıl hakkındaki açıklamalarına bakmak zorundayız.

Bu konuda öncelikle sorulması gereken, etkin aklın bedeninin tamamen dışında, Tanrısal bir şey olup olmadığıdır. Ross, etkin ve edilgin akıl arasındaki ayrımın ruhun dışında değil *içinde* bir ayrım olduğu görüşündedir. Buna göre etkin akıl, bireylerin dışında ortak bir Tanrısal akıl olarak görülemez. Ancak etkin aklın, insan ruhuna içkin Tanrısal bir şey olarak yorumlanmasında mahzur yoktur.⁸⁶

Edilgin akıl, her şey olabildiğinden *maddeye* benzer. Etkin akıl ise her şeyi meydana getirebildiğinden *fiile* benzer. Duyumsamada olduğu gibi akletmede de nesnelere özdeşleşme söz konusudur. Dolayısıyla kavrama fiili esas olarak edilgin akla aittir. Etkin aklın görevi ise, edilgin aklı, kavradığı nesnelere özdeş duruma getirmektir. Çünkü Aristoteles'e göre bilkuvve olan, ancak bilfiil olan bir şeyin etkisiyle bilfiil hale gelebilir. Duyumsamada, söz gelimi görmede, göz bilkuvve görendir. Gözün bilfiil görmesi için nasıl ışık gerekliyse; edilgin aklın akledebilmesi için de etkin aklın desteği gerekmektedir. Çünkü formun maddeden soyutlanması etkin akıl sayesinde gerçekleşmektedir. Büyük Aristoteles şarihi İbn Rüşd de aynı fikirdedir. İbn Rüşd'e göre soyutlama, bilkuvve akledilir olanın bilfiil akledilir olana dönüşmesidir. Bu nedenle heyulani (maddesel/edilgin) akıl zorunlu olarak kendisini bilfiil hale dönüştürecek bir fail sebebe ihtiyaç duyar ki bu da etkin akıldır.⁸⁷ Kısacası, Aristoteles aklı maddeye (heyula) nispetle edilgin, illete (fiil) nispetle etkin olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla etkin akıl, ne Pythagorasçı/Platoncu anlamda ne de Descartesçi anlamda bir ruh anlayışını yansıtmaktadır. Çünkü Aristoteles en başından beri ne duyumsamanın, ne hayal gücünün ne de akletmenin bedensiz olamayacağını söylemektedir. Etkin akıl bedenden ayrılıp kendi başına bilinçli bir şekilde varlığını sürdürebilen bir unsur değildir. O sadece bilkuvve halde olanı bilfiil hale getirmektedir. O halde Aristoteles psikolojisini her türlü düalist ruh görüşünden ayrı tutmakta bir mahzur yoktur.

⁸⁶ Ross, *Aristotle*, s. 154.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, (çev. R. C. Taylor), New Heaven: Yale University Press, 2009, s. 351-52.

⁸⁸ Ross, *Aristotle*, s. 155.

Ross'a göre etkin akıl, ruhta olmakla birlikte, aydınlanma hali dışında onun varlığının bilincinde bile değildir. İnsanda bilkuvve bilgi, bilfiil bilgiyi önceler. Buna mukabil, etkin akıl bilfiil bilgidir. Dolayısıyla etkin akıl ruhta bulunmakla birlikte, onun ruhu aşan bir yönü bulunmaktadır.⁸⁹

Aristoteles'in, etkin aklın ezeli ve ebediliği, bedenden bağımsız oluşu ve kendisi olmaksızın hiçbir şeyin düşünülmemeyeceği gibi görüşleri, kendisinden sonra hararetli tartışmalara sebep olmuştur. Ross'un belirttiğine göre, Afrodisyash Alexandros ve Zabarella gibi birçok düşünür, Aristoteles'in, etkin akıl ile Tanrı'yı kastettiğini savunmaktadır. Ancak Ross'a göre bu doğru değildir çünkü Aristoteles etkin aklın Tanrı olduğunu kabul etseydi, bunu açıkça belirtmesi gerekirdi. Dolayısıyla etkin akıl, niteliksel olarak Tanrı'ya benzemesine rağmen, Tanrı ile özdeşleştirilmemelidir. Bununla birlikte, etkin aklın bedeni aşan bir yönü bulunduğu da bir gerçektir.⁹⁰

İslam felsefesi için bir genelleme yapılacak olursa, Aristoteles'in ruh tanımının büyük ölçüde kabul gördüğü söylenebilir. Nitekim Aristoteles'in canlı bilimine sağladığı katkılar İslam dünyasında neredeyse genel geçer bir otorite haline gelmiştir. İslam felsefesinde nefis konusundaki ayrılıklar genellikle psikoloji söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslam felsefesi en nihayetinde Müslüman filozofların öncülük ettiği bir felsefedir. İslam'da ise bedenin ölümünden sonra hayatın bir şekilde devam edeceğini vaz eden bir ahiret inancı mevcuttur. Dolayısıyla Müslüman filozoflar biyoloji konusunda Aristoteles'le neredeyse hiçbir anlaşmazlık yaşamazlarken, psikoloji konusunda zaman zaman Aristoteles'ten ayrılabilen ve Platonculuğa kayabilmektedirler. Bunun nedenleri arasında Aristoteles'in etkin akılla ilgili çok da net olmayan ve farklı yorumlamalara imkan veren ifadelerinin yanı sıra, İslam'daki ahiret inancını da bir şekilde muhafaza etme çabalarının yer aldığı söylenebilir. Zira Meşşai filozoflara göre İslam da, felsefe de hakikattir. Hakikat ise başka bir hakikatle çelişmez. Dolayısıyla İslam felsefesinde din ve felsefe arasında mutlak bir uyum aranır. Hakikatin birbiriyle zahiren çeliştiği durumlarda ise felsefede eklektisizm ve senkretizme gidilebilirken, dinde te'vile başvurulabilir. Son söz olarak İslam felsefesinde Aristoteles'in ruh görüşlerinin neredeyse sarsılmaz bir

⁸⁹ Ross, *Aristotle*, s. 156-57.

⁹⁰ Ross, *Aristotle*, s. 158.

otoriteye sahip olduğunu ve yüzyıllar boyunca hem İslam dünyasında hem de Batıda Aristoteles'in ruh görüşlerinin egemen olduğu bir felsefe anlayışının süregeldiğini söylemeliyiz. İslam felsefesinde nefis konusunda zaman zaman Platoncu ve Yeni-Platoncu unsurlardan yararlanılmaktaysa da, Aristoteles her zaman merkezi bir konumda olacaktır. Bu durum, Aydınlanmayla beraber Descartes'a kadar süren geniş bir zaman aralığını kapsamaktadır.

1.1.3. Plotinus

Plotinus (M.S. 205-270), İlkçağ Yunan Felsefesinin son büyük akımı olan Yeni-Platonculuğun kurucusu kabul edilir. Felsefi öğretisi, Orpheos, Pythagoras ve Aristoteles'ten izler taşımakla beraber, özellikle Platoncu ekseninde yer almaktadır. Onun Doğu ve Hint bilgeliğini öğrenmek için seyahatler yaptığı da kaydedilmiştir. Bir yandan Platon ve Aristoteles arasındaki düşünce farklarını, diğer yandan felsefe ve din arasındaki karşıtlıkları uzlaştırmaya çalışan Plotinus'un felsefi öğretisi Ortaçağ boyunca Hristiyan ve İslam felsefesinde etkili olmuştur.⁹¹

Plotinus'un ruh kuramını inceleyebilmemiz için öncelikle onun felsefesinde çok önemli bir yeri işgal eden Tanrı-alem ilişkisine göz atmamız gerekmektedir. Zira Plotinus felsefesinde ruh, Tanrı ile alem arasındaki hiyerarşik yapıda önemli bir mevkiye bulunmakta ve ruhun varlığı Tanrı'nın varlığına bağlanmaktadır. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde bu hiyerarşik yapıdan bağımsız bir ruh anlayışından bahsedilemez.

Plotinus, maddi dünyanın sürekli olarak değiştiği gerekçesiyle onun gerçek olamayacağını; gerçekliğin, değişime tabi olmayan, maddi dünyadan tamamen ayrı ve farklı bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Platon felsefesinde idealar alemine karşılık gelen bu gerçeklik, Plotinus'a göre idealar değil, bizzat Tanrı'nın kendisidir. Duyumla ve diskursif akılla ile kavranması mümkün olmayan ve hiçbir şekilde tanımlanamayan Tanrı'ya ulaşmanın tek yolu mistik bir sezgisel deneyimden geçmektedir.⁹²

Plotinus, Platon felsefesinde en üstün idea olarak vaz edilen mutlak iyinin "Tanrı" olduğunu belirtmekte ve her türlü değişim ve dönüşümden, bölünme ve

⁹¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, s. 117.

⁹² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 57.

çoğalmadan uzak olması, yani kendisinde hiçbir şekilde çokluğun bulunmaması sebebiyle ona “Bir” adını vermektedir. Bir, bütün varlıkların ilkesidir, yani var olan her şey ondan zorunlu olarak taşmıştır. Birlikten çokluğun ortaya çıkmasını sağlayan bu taşma süreci ezelde başlamıştır ve ebede kadar devam edecektir.⁹³

Plotinus, “Bir” ifadesiyle sayısal olarak bir olmayı kastetmemektedir. Bir olmak, tam anlamıyla yalın, basit ve bölünemez olmayı ifade eder. Plotinus felsefesinde, sürekli olarak bozulan, değişen ve dönüşen çokluk, kendisinde birçok yönden eksiklikler barındırmaktadır. Dolayısıyla bu çokluğun temelinde bozulmayan, değişmeyen ve dönüşmeyen bir birliğin olması gerekir. Varlık adını almaya layık olan da esas itibarıyla bu birliktir. O halde bu birliğe Tanrı adını verip onu her türlü eksiklikten tenzih etmek gerekir. Bu ise Tanrı’ya hiçbir sıfat ve fiil atfedilemeyeceği, hatta onun tanımının bile yapılamayacağı anlamına gelir. Aksi takdirde Tanrı’da çokluk kabul edilmiş olur ve doğal olarak onun Tanrılık vasfı düşer. Dolayısıyla Teistik dinlerde Tanrı tarafından iradi olarak yoktan yaratmayla meydana getirildiğine inanılan varlık, Plotinus’a göre Tanrı’dan zorunlu olarak sudur etmektedir.⁹⁴

Plotinus, Tanrı’dan sudur ederek hiyerarşik biçimde en yüksekte en düşük mertebeye doğru devam eden bir varlık felsefesi kurgular. Bu hiyerarşinin en tepesinde sırasıyla Tanrı (Bir), Nous (Akıl) ve Ruh bulunur. Varlığın kaynağı olan Bir’den zorunlu olarak çıkan ilk varlık Nous’tur. Tanrı’ya en yakın mertebede bulunan ve ona en çok benzeyen varlık olan Nous, tüm tikel varlıkların idealarını kendisinde barındıran tümel akıldır. Bireysel akıllar ve Ruh Nous’tan çıkar. Madde ise Tanrı’ya en uzak mertebededir ve sürekli olarak değişim ve dönüşüme tabidir. Her ne kadar varlık Tanrı’dan sudur etmiş ve hiyerarşik olarak üstte bulunan altta bulunanı meydana getirmiş olsa da, maddi dünya ile üst alem arasında bir töz benzerliği söz konusu değildir. Dolayısıyla maddi dünya duyularla algılanabilirken, daha üst mertebedeki varlıklar ancak sezgi yoluyla kavranabilmektedir. Varlık esasen tektir ve diğer şeyler sadece onun görünümüleri ya da tecellileridir.⁹⁵

⁹³ Plotinus, *Dokuzluklar I*, (çev. Zeki Özcan), Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2006, s. 12.

⁹⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 58; Plotinus, *Enneadlar*, (çev. Zeki Özcan), Bursa: Asa Kitabevi, 1996, s. 39-40.

⁹⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 56-58; A. H. Armstrong, *Plotinus*, New York: Collier Books, 1962, s. 68-69.

Plotinus'a kadar olan dönemde Tanrı-alem ilişkisi konusunda ortaya atılan görüşleri özetlemek gerekirse; (1) atomcular Tanrı ve alem arasında hiçbir ilişki kabul etmemekte, (2) Platon, Tanrı'yı (Demiorgos) alemin yaratıcısı olarak kabul etmemekle beraber, kaosu düzenli hale getiren, maddeye biçim veren ve alemin sürekliliğini sağlayan güç olarak kabul etmekte, (3) Alemi ezeli kabul eden Aristoteles, Tanrı'yı alemin fail nedeni değil de ereksel nedeni olarak görmektedir.⁹⁶

Plotinus'tan önceki filozofların görüşlerinde Tanrı ve alem arasındaki ikilik belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Plotinus ise hem Hristiyan din öğretisiyle hem de Yunan teolojik geleneğiyle hesaplaşmayı göze alarak, Tanrı-alem düalizmini reddetmekte ve Tanrı ile alemin temelde bir ve aynı şey olduğunu savunmaktadır. Peki, bu durumda Tanrı'da çokluk meydana gelmiş olmayacak mıdır? Plotinus bu sorunu sudur teorisiyle çözmektedir. Böylece Tanrı'dan taşan/sudur eden varlık özü itibariyle Tanrı'dan ayrı ikinci bir varlık olmayacak fakat kendisinde çokluk ve eksiklik barındırması sebebiyle Tanrı'dan farklılaşacaktır.⁹⁷

Tanrı'nın mükemmelliğinin ve mutlak iyiliğinin gereği olarak kendisinden sudur eden ilk varlık olan Nous, Tanrı'nın birliğinden çokluğa geçişin ilk basamağını oluşturmaktadır. Bir'in yalnızca kendisini bilmesine karşılık⁹⁸ Nous, hem Bir'in, hem kendisinin hem de ideaların bilgisine sahiptir. Nous, aşağıda bulunan maddi evrenin mükemmel bir modelidir. Onda canlı-cansız her şeyin formu vardır ve aynı zamanda ayrı ayrı tüm bireylerin formlarını da içerisinde barındırır.⁹⁹ Nous, Tanrı'ya en yakın ve ona en çok benzeyen varlıktır. Kendisinin Bir'den zorunlu olarak çıktığı gibi, ondan da zorunlu olarak Evrensel Ruh/Küllü Ruh sudur eder.¹⁰⁰

Ruh, bir yandan varlığının sebebi olan Nous'u temaşa ederken, diğer yandan kendi kendisini temaşa ederek duyulur dünyanın oluşmasını sağlamaktadır. Zira tamamen durağan halde bulunan Nous ile maddi alem (akledilir alem ile duyulur alem) arasında faal halde bulunan bir aracı varlığa gerek vardır ki bu Külli

⁹⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 81; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 65.

⁹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 83; Armstrong, *Plotinus*, s. 53-58.

⁹⁸ Plotinus, *The Enneads*, (çev. Stephen MacKenna), London: Faber and Faber Limited, 1962, V.6.2.

⁹⁹ Armstrong, *Plotinus*, s. 71-77.

¹⁰⁰ Armstrong, *Plotinus*, s. 84.

Ruh'tur.¹⁰¹ Külli Ruh akledilir alemde bulunduğu için ezeldir; değişime ve bozulmaya tabi değildir. Bilakis, gök cisimleri ve oluş-bozuluşa tabi olan maddi alemin tamamı Külli Ruh tarafından meydana getirilmiştir. Külli Ruh, alemi yaratma, düzenleme, hareket ettirme ve canlılara hayat verme gücünü elinde bulundurur. Dolayısıyla alt tabakadaki varlığın bekası Külli Ruh'un varlığına bağlıdır.¹⁰² Bu yüzden Külli Ruh ile bireysel ruhlar karıştırılmamalıdır. Zira bireysel ruhlar, Bir'e ulaşmak için Külli ruhun rehberliğine muhtaçtır. İnsan, varlığının kaynağı olan Bir ile birleşebilmek; başka bir deyişle, Bir'de yok olmak suretiyle hakiki manada var olabilmek için Külli Ruh'u temaşa etmek zorundadır.¹⁰³

Plotinus düşüncesinde üçüncü hipostaz olarak kurgulanan Külli ruh ikili bir görünüme sahiptir. O bir yönüyle akledilir aleme aitken, diğer taraftan duyulur alemi meydana getirdiğinden ve düzenlediğinden dolayı maddeyle de ilişki içerisindedir. Başka bir ifadeyle, Külli Ruh, kendisini meydana getiren Nous'a yakın olduğu gibi, kendisinin var ettiği maddi aleme de yakındır. Bu yönüyle Külli Ruh, akledilir alemle duyulur alem arasında aracı konumundadır. Plotinus bu yüzden Külli Ruh'a *doğa* adını vermiştir.

Bireysel ruhlara gelince, bunların Külli Ruh'la form birliği söz konusudur. Zira Külli Ruh da, bireysel ruhlar da aynı Akıl'dan, yani Nous'tan sudur etmiştir. Külli Ruh'la bireysel ruhlar arasındaki ayırım, sadece işlevleri açısından ortaya çıkmaktadır. Külli Ruh kendi işlevini gerçekleştirirken Nous'u temaşa etmektedir. Bu süreçte Külli Ruh maddi alemle hiçbir şekilde ilişkiye girmez. Buna mukabil bireysel ruhlar kendi işlevlerini gerçekleştirirken kendi bireysel akıllarını temaşa etmektedirler. Bu ise maddi bedenlere bağımlı olarak gerçekleşir.¹⁰⁴ Dolayısıyla bireysel ruhlar maddi alemle ilişkilerinden dolayı özünden uzaklaşabilmekte ve kirlenebilmektedir. Bundan kurtulabilmek için bireysel ruhların kendi kaynağına, yani Bir'e yönelmesi gerekmektedir.

¹⁰¹ Kevin Corrigan, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana: Purdue University Press, 2005, s. 23; Emile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, (çev. Joseph Thomas), Chicago: The University of Chicago Press, 1958, s. 53.

¹⁰² Plotinus, *Dokuzluklar I*, s. 19.

¹⁰³ Plotinus, *Dokuzluklar I*, s. 164-74.

¹⁰⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 133-37.

Bu noktada, karışıklığa sebep olabilecek bir konunun aydınlatılması gerekebilir. Platoncu düşünce geleneğinden aşına olduğumuz bireysel ruhlar Plotinus felsefesinde de vardır. Ancak Plotinus, *Hipostaz Ruh* da denilen, bireysel ruhların kendisinden türediği bir Evrensel/Küllü Ruh düşüncesi geliştirmiştir. Peki, Küllü Ruh ile bireysel ruhlar arasındaki ilişki nedir? Bunlar aynı şey midir?

Plotinus'un varlığı temelde bir olarak gördüğünü belirtmiştik. Ancak varlığı bir olarak kabul edeceksek, maddi dünyada müşahede ettiğimiz çokluğun nasıl oluştuğunu da açıklayabilmemiz gerekir. İşte, Plotinus'un Tanrı ve maddi alem arasına yerleştirdiği Nous ve Küllü Ruh, birlikten çokluğun çıkışını açıklamak için üretilmiştir. *Tanrı-Nous-Ruh* şeklinde kurgulanan bu üçlü hipostaz, Tanrı'nın birliğine zarar vermeden, birlikten çokluğun nasıl türediğini açıklamaya imkan verir. Bu hipostazın başında bulunan Tanrı'dan direkt olarak maddi alemin çıkması düşünülemez çünkü bu durumda Tanrı'da çokluk kabul edilmiş olur. Nous, birlikten çokluğa geçişin ilk basamağını oluşturur. Ruh ise Nous'u temaşa ederek duyulur evrenin yaratılmasını ve idamesini sağlamaktadır. Plotinus'un Hipostaz Ruh'u kabul etmesinin diğer sebebi ise bireysel ruhların temelde birlik içinde olduğuna dair bir dayanak üretmek istemesidir.¹⁰⁵ Platoncu düşüncede nasıl ki her varlığın bir idesi varsa ve her sınıfın üyeleri bu idelerden pay almaktaysa, Plotinus düşüncesinde de tüm bireysel ruhların kendisine dayandığı ve kendisinden pay aldığı bir Küllü Ruh bulunmaktadır. Yalnız bir farkla ki Plotinus bireysel ruhların dayanağını ideler olarak değil de Küllü Ruh olarak kurgulamıştır. Ayrıca Platoncu düşüncede maddi nesnelere ideaların kopyaları mesabesindeyken, Plotinus felsefesinde bireysel ruhlar Küllü Ruh'un kopyaları değil, parçalarıdır. Bunun yanı sıra Platoncu idelerden pay alan nesnelere, sınıfın diğer üyelerinden bağımsızken, Plotinus'un bireysel ruhları diğer tüm ruhları içermektedir.¹⁰⁶

Plotinus, ruhun hem bir hem de çok olduğunu ifade ederek; bireysel ruhlarla Küllü ruh arasındaki ilişkiyi parça-bütün ilişkisi içerisinde ele almaktadır. Ancak Plotinus'a göre hipostazların, parçaların toplamı olarak mülâhaza edilmesi doğru

¹⁰⁵ Plotinus, *The Enneads*, IV.2.1.

¹⁰⁶ Damian Caluori, *Plotinus on the Soul*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, s. 18-19; Plotinus, *The Enneads*, IV.8.3.

değildir.¹⁰⁷ Çünkü hipostazların varlığı, ontolojik olarak, parçaların varlığına dayalı değildir; bilakis parçaların varlığı hipostazların varlığına bağlıdır.¹⁰⁸ Dolayısıyla Hipostaz Ruh belirli bir bedenden sorumlu değilken, bireysel ruhlar kendi bedenlerinden sorumludur. Bununla beraber, temel işlevi doğayı yaratmak ve yönetmek olan Hipostaz Ruh, bireysel ruhları herhangi bir bedenle kayıtlı kalmadan, duyulur evrenin tamamına odaklanarak akleder.¹⁰⁹ Bireysel ruhlar da temelde Külli Ruh'la aynı seviyede olup, maddi nesnelere üstündürler; tıpkı Külli Ruh gibi gayri maddi ve ebedidirler. Bu yüzden maddeye ilişkin değişim ve dönüşüm bireysel ruhları etkilemez.¹¹⁰ Dolayısıyla bireysel ruhları Külli Ruh'tan koparak bağımsız hale gelen ruh parçaları olarak değil, güneş ışığının güneşten yayıldığı gibi, Külli Ruh'un yayılması ve genişlemesi olarak anlamak gerekir.¹¹¹

Bireysel akıllar söz konusu olduğunda, onların Külli Akıl'la (Nous) ilişkisi, bireysel ruhların Külli Ruh'la olan ilişkisi gibidir. Bireysel akılların, Hipostaz Akıl ile bir ve aynı şey olmamakla beraber, ondan tam anlamıyla ayrı olması da düşünülemez. Zira akıl bir bütündür ve parçalar bütünden ayrı değildir. Hipostaz Akıl herhangi bir nesneye özel olarak yönelmeksizin idealar alemini akleder. Bireysel akıllar ise her ne kadar belirli şeylere yönelmiş olsalar da her bir aklın eylemi Külli Aklın algısı ve kavrayışı ile aynıdır, yani Külli aklın kavrayışı ile bireysel akılların kavrayışı arasında temelde bir fark yoktur. O halde her akıl, tüm akledilir alanı kapsamakta ve akledilir alemle bir ve aynı şey olmak zorundadır.¹¹²

Platoncu ruh anlayışında karşılaşılan ruhların duyulur evrene inişi meselesi Plotinus düşüncesinde de mevcuttur. Plotinus, ruhların bedenlere inmeden önce akledilir alemde bulunup, hakikati aklettiği bir dönemin olduğunu, daha sonra insan ruhunun duyulur evrendeki bedenlere indiğini belirtmektedir.¹¹³ Peki ama ruhlar akledilir alemde bulunmaktayken niçin duyulur aleme inmekte ve aynı zamanda nasıl akledilir alemde kalmaya devam etmektedirler? Kanaatimizce Caluori'nin, ruhun

¹⁰⁷ Bütünün, parçaların toplamından ibaret mi olduğu, yoksa bundan daha fazlasını mı içermekte olduğu konusundaki tartışma için Bkz. Platon, *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), Ankara: İmge Kitabevi, 1996, 157cde.

¹⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.3.

¹⁰⁹ Caluori, *Plotinus on the Soul*, s. 112.

¹¹⁰ Plotinus, *The Enneads*, IV.3.13.

¹¹¹ Plotinus, *The Enneads*, IV.3.4.

¹¹² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 171.

¹¹³ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.4.

akledilir evrende kalarak, duyulur alemdeki bedenleri oradan yönettiği şeklindeki görüşü akla daha yatkındır.¹¹⁴ Ne de olsa Külli Ruh da duyulur evreni yönetirken bulunduğu yeri terk edip maddi aleme nüzul etmemektedir.¹¹⁵ Aksi takdirde ruhların aynı anda hem akledilir alemde hem de bedenlerde bulunduğunu iddia etmek durumunda kalınacaktır ki bunu temellendirmek bir hayli güçtür. Bununla birlikte, Plotinus, Platoncu ruh düşüncesinin üzerinde bıraktığı etkiyi bir kez daha hissettirerek, bireysel ruhların Külli Ruh'tan bağımsız olmak ve maddi aleme yönelmek gibi kuvvetli arzulara sahip olduğunu belirtmektedir. Bu dayanılmaz arzuların doğal bir sonucu olarak ruhlar saflığını kaybetmekte ve bedenlerinin esiri haline gelebilmektedirler.¹¹⁶ Plotinus'a göre bedene hapsolmanın ruh için bir düşüş olduğu açıktır. Ancak bu düşüş özünde bir kötülük barındırmaz. Aksine ruhların maddi aleme düşerek bedenleri yönetmeleri, akledilir evrenle duyulur evren arasındaki köprünün kurulması açısından bir gerekliliktir.¹¹⁷

Plotinus, ruhun iki kısımdan meydana geldiğini belirtmektedir. Ruhun yüksek kısmı akledilir alemde yer aldığından, maddi alemin ve bedenın getirdiği olumsuzluklardan hiçbir şekilde etkilenmez. Bu yüzden bedensel arzular ruhun bu kısmını kirlilemez ve onun saflığını bozamaz. Ruhun alçak kısmı ise bedene yönelmiş durumdadır. Bedene giren ve onu yöneten, ruhun bu kısmıdır. Daha açık bir ifadeyle, ruh bir yandan yüksek olanı, diğer yandan alçak olanı arzulayan kararsız bir yapıya sahiptir. Eğer ruh yüksek olana meyleder ve akledilir alemin tabiatına uygun davranırsa, maddi alemin getirdiği olumsuzluklardan etkilenmez ve ait olduğu yüce aleme dönebilmenin kapısını aralar. Eğer ruh alçak olana, yani maddi aleme ve bedensel arzulara yönelirse, zamanla onun esiri olur, kirlenir ve özünden uzaklaşarak saflığını kaybeder. Başka bir deyişle, bedenın efendisi ya da kölesi olmak tamamen ruhun elindedir.¹¹⁸

Plotinus, ruhun esasen akledilirlerin bulunduğu aleme ait olduğunu, bu aleme ait olmanın neticesi olarak da ruhun ölümsüz olduğunu ifade etmektedir. Ruh, ancak bedenın getirdiği olumsuz etkilerden kurtulduğu zaman bunu idrak edebilir. Çünkü bedensel etkiler ruhun hakiki doğasının anlaşılmasına engel olur. Dolayısıyla ruhun

¹¹⁴ Caluori, *Plotinus on the Soul*, s. 138-39; Ayrıca Bkz. Armstrong, *Plotinus*, s. 89-90.

¹¹⁵ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.2.

¹¹⁶ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.4.

¹¹⁷ Plotinus, *The Enneads*, IV.8.1.

¹¹⁸ Plotinus, *The Enneads*, IV.2.1; IV.8.8.

ait olduğu akılsalların bulunduğu aleme yönelerek, Bir'e dahil olması ve böylece nihai mutluluğa ve ölümsüzlüğe kavuşması, bedensel arzu ve isteklerden arınarak erdemli bir hayat sürmesine bağlıdır. Ruh, ancak bu yolla ait olduğu alemi idrak ederek oraya geri dönebilir.¹¹⁹ Ancak bedensel arzular tarafından kuşatılan ruh için bunu başarmak çok kolay değildir. Nihayetinde ruh maddi olana yöneldiği için bedenle birliktedir ve ait olduğu yere dönebilmek için duyulur evrenden yüz çevirmesi gerekmektedir. Aksi takdirde ruh gerçek benliğinden uzaklaşmış bir halde, oluş-bozuluş dünyasında kaybolabilir. Bedene sınıksız tutunan ve onun isteklerinin esiri haline gelen ruh, bedensel ölümün nihai son olduğunu düşünür. Bu yüzden kimliğini kaybeden ruhu ölüm korkusu sarar ve hayatı boyunca bu korkuyla baş etmeye çalışır.¹²⁰

Plotinus'a göre insan, ruh ve bedenden müteşekkil bileşik bir varlıktır.¹²¹ Tek başına ne ruha ne de bedene insan denilebilir. İnsanı meydana getiren iki öğeden biri olan ruh, ezeli ve ebedidir; oluş-bozuluşa tabi olmayan gayri maddi yapıdadır. Beden ise ruhun aksine oluş-bozuluşa tabidir ve maddi süreçlerden etkilenir. Ruh kendisinden ayrıldığında beden bozulup çürümeye mahkumdur. Çünkü bedene hayat veren ruhtur. Ölümsüzlük de yalnızca ruha aittir. Bu yüzden ruh ve bedenin bileşimi olan insanın insan olarak ölümsüz olduğundan söz edilemez.¹²²

Plotinus, ruh ve beden birlikteliğinin ne şekilde olduğunu açıkladıktan sonra bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamaya koyulur. Plotinus'a göre duyumsama beden aracılığıyla gerçekleşir. Ancak akletme tamamen ruha ait bir eylemdir ve bedenin aracılığı olmaksızın gerçekleşir.¹²³ Çünkü akletme özü itibarıyla akledilirlerin bulunduğu aleme aittir ve yüksek bir etkinliktir. Akletmeden farklı olarak duyumsama bedene dayalı bir eylemdir. Bununla birlikte, beden bizzat duyumsayan değil, duyumu ruha ileten bir aracı konumundadır. Çünkü acının meydana gelmesi ile acının duyumsanması farklı şeylerdir.¹²⁴ Duyumsayan beden olamaz çünkü ruhsuz bir beden sadece madde yığınınından ibarettir. Dolayısıyla bu madde yığınınına hayat veren güç neyse, duyumsayan ve akleden güç de o olmalıdır.

¹¹⁹ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.10.

¹²⁰ Plotinus, *The Enneads*, I.6.6-I.6.8.

¹²¹ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.1.

¹²² Plotinus, *The Enneads*, IV.7.1.

¹²³ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.8.

¹²⁴ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.6; IV.7.7.

Plotinus, ruhun bedenle aynı şey olduğu görüşüne şiddetle karşı çıkar. Zira beden sürekli olarak değişmekte ve dönüşmektedir. Ruhun beden olduğu varsayıldığında, sözgelimi, beden büyüdüğünde ruhun da büyümesi gerekirdi. Ruhun da beden gibi değişime uğradığı kabul edildiğinde, anıların değişmeden saklı kalması mümkün olmazdı. Hatta duyumsamadan veya düşünmeden bahsetmek de mümkün olmazdı. Çünkü Plotinus'a göre bütün bu fiilleri gerçekleştirecek olan varlık, öncelikle birliğe sahip olmalıdır. Zira duyumsama ve akletme gibi eylemler bir bütünlük içerisinde gerçekleşir. Parçalardan oluşan beden ise bütünlük gerektiren bu yüksek etkinlikleri gerçekleştirmekten acizdir. Sözgelimi, insan yediği yemeğin hem tadını, hem kokusunu, hem görüntüsünü aynı anda duyumsayabilir, hatta bunu yaparken bambaşka bir konu hakkında düşünebilir. Duyumların her biri bedende farklı bir duyu organıyla ilişkili olduğuna göre, birbirinden farklı duyumların aynı anda bir bütün olarak nasıl algılandığı sorusunu yanıtlamak hiç de kolay olmayacaktır. Plotinus'un bu probleme getirdiği çözüm, duyumsamanın bedende değil, ruhta gerçekleştiği şeklindedir.¹²⁵

Ruh anlayışları ne kadar farklı olursa olsun, filozoflarımızın düşüncelerinde, akletme ve duyumsama konusundaki benzer problemlerin benzer sonuçlara yol açtığını görmekteyiz. Hatırlayacağımız üzere, duyular hakkındaki bu problem Aristoteles'i de bir hayli meşgul etmişti. Bedenden bağımsız bir ruh olmadığı görüşünü savunan Aristoteles, bu problemi çözmek için, bedende belirli bir duyu organı olmayan, *ortak duyu* adında bir kavram üretmişti. Bu altıncı bir duyu değildi ve bedende bir organı dahi yoktu. Plotinus'a gelince, o bu konuyu açıklarken Aristoteles kadar zorlanmamış olsa gerektir. Zira bedenden bağımsız ve ondan daha üstün olan bir ruh kabul edildiğinde, ona bedeninin sahip olmadığı birçok yüksek nitelik yüklenebilir. Bu belki bir çıkış yoludur fakat oldukça mistiktir. Aristoteles'in açıklaması nispeten daha deneysel bir açıklamadır ve en azından çürütülme imkanı vardır. Ancak Aristoteles bile aklın bedendeki organını tayin edememektedir. Bu noktada, belki filozoflarımız beynin işleyişinden haberdar olsalardı bu tür açıklamalara hiç gerek olmayacaktı, denilebilir. Ancak bir kez daha belirtmek gerekirse, filozoflarımızı bir hayli uğraştıran ve o dönemde adı konulamayan bu sorun, bugün bir kez daha yüzleştığımız ve halen çözemediğimiz sorunun ta

¹²⁵ Plotinus, *The Enneads*, IV.7.6.

kendisidir. Binlerce yıllık bilgi birikimimiz, yüksek teknolojili araştırma tekniklerimiz ve sinirbilimdeki gelişmelere rağmen, nöral ağların nasıl olup da algıyı ve düşünceyi yaratabildiği konusunu halen çözebilmiş değiliz. Dolayısıyla, kadavralarda ya da canlı insan bedenlerinde diseksiyon ve viviseksiyon işleminin rahatlıkla yapılamadığı, beyin anatomisinin çok fazla bilinmediği ve günümüzdeki bilimsel yöntemlerin kullanılmadığı bu çağlarda filozoflarımızın algı ve düşünce üzerine yaptığı bazı hatalı çıkarımların mazur görülmesi gerekir.

Plotinus'un ruh düşüncesinde öne çıkan husus, ruhun tamamen gayri maddi yapıda olduğu ve her türlü maddi etkilenimden uzak olduğudur. Plotinus bu bağlamda Aristoteles'in de eleştirdiği *ruhun bir armoni ya da uyum olduğu* şeklindeki görüşe karşı çıkmaktadır. Bununla da yetinmeyerek, Aristoteles'in ruhu bedeninin entelekheia'sı olarak ele aldığı ruh görüşünü de eleştirmektedir.

Plotinus, entelekheia doktrininin, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi doğru açıklayamadığını iddia eder. Çünkü bedenden ayrı bir ruh olmadığını savunan bu teoriye göre ruh ve beden arasındaki ilişki form ve madde ilişkisinden başka bir şey değildir. Daha açık bir ifadeyle Plotinus, Aristoteles'in entelekheia teorisiyle ruh ve beden arasındaki ayrımı ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Bu durumda, madde değiştiğinde form da değişecek; madde bozulduğunda form da bozulacak ve yok olacaktır. Entelekheia sürekli canlı varlıkla birlikte bulunduğu için uyku halinde ona ne olduğu meselesi cevaplanamaz bir problem olarak kalacaktır. Ayrıca canlıyı meydana getiren ruh ve beden tek tip bir algılama biçimine sahip olacak ve böylece bedensel arzular ile akıl arasındaki çatışmadan söz etmek anlamsız hale gelecektir.¹²⁶

Plotinus'un entelekheia teorisi hakkındaki eleştirilerinin bir yere kadar haksız olduğu düşünülebilir. Zira Aristoteles'in kendisi de ruhu bedenle bir tutan filozofları acımasızca eleştirmiştir. Bunun yanında, ruhu dışarıdan gelip bedene hayat bahşeden ikinci bir şey olarak gören Pythagorasçı/Platoncu görüşe de karşı çıkmış ve ruhu bedeninin entelekheia'sı olarak tanımlamıştır. Aristoteles'e göre ruhun bedenden bağımsız bir varlığı olamayacağı gerçektir fakat Aristoteles ruhu canlı organizmanın birinci yetkinliği olarak kabul etmekle, yetkinliğin sürekli olarak bilfiil olma şartını ortadan kaldırmıştır. Görünüşe göre Plotinus entelekheia'yı bir yetkinlik olmaktan

¹²⁶ Audrey N. M. Rich, "Body and Soul in the Philosophy of Plotinus", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, Sayı 63, (1961), s. 3-4.

ziyade tam olarak bedeninin formu olarak almayı tercih etmiştir. Uyku halinde ruha ne olduğu sorusu Plotinus'a göre bu yüzden çözümsüz bir problem olsa gerektir. Bununla birlikte Plotinus'un Aristoteles eleştirisinde çok önemli bir detay vardır. Plotinus, entelekheia teorisine göre yalnızca duyu algısının mümkün olabileceğini savunmaktadır. Zira bedensel istekler ile akıl arasında sıklıkla anlaşmazlıkların meydana geldiği bilinmektedir. Ruh-beden birliği kabul edildiğinde böyle bir anlaşmazlıktan söz edilemeyeceği için Plotinus'a göre iki seçenek vardır: Ya akli tamamen yok sayarak onu duyumsamaya indirgemek veyahut onu Platoncu ruh anlayışında olduğu gibi bedenden izole etmek. Plotinus, Aristoteles'in etkin aklın bu yüzden bedenden bağımsız bir varlığı olduğunu ve ölümsüz olduğunu savunduğunu belirtir. Dolayısıyla Plotinus'a göre ruhun entelekheia olduğunu iddia etmenin hiçbir faydası yoktur. Ruhu bedenden ayrı, saf ve basit bir varlık olarak kabul etmek ona göre tek çıkar yoldur.¹²⁷

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, etkin akıl meselesi Aristoteles'in ruh teorisi içerisindeki en çetrefilli konudur. Ruh ve beden arasında maksimum düzeyde uyumun göze çarptığı Aristotelesçi ruh anlayışı, gayri maddi ve ölümsüz bir aklın araya girmesiyle karmaşık bir hal almıştır. Konunun en başından beri dikkat çekmek istediğimiz husus da budur. Canlı organizmada yer alan organların nasıl çalıştığını, duyu organlarının duyu verilerini ne şekilde elde ettiğini ve bu verilerin nerede ve ne şekilde işlendiğini bir şekilde bilebilmekteyiz. Ancak deyim yerindeyse Aristoteles'i bile afallatan ve içinden çıkılmaz bir duruma sokan *duyu verilerinin ortak algısı*, Aristoteles'i *ortak duyu* adında bedende organı olmayan bir algı sistemini kabule yöneltmiş; *düşünmenin nasıl gerçekleştiği* konusu ise akli bedenden bağımsız ve ölümsüz bir ilke olarak kabul etmeye sevk etmiştir. Plotinus'un dikkatinden kaçmayan bu husus Aristoteles'i onun eleştirilerinin odağı haline getirmiştir. Plotinus Aristoteles'e şöyle der gibidir: Mademki bedenden bağımsız, gayri maddi ikinci bir ruhu (aklı) kabul edeceksin, ona ruh demekten seni alıkoyan nedir?

Oldukça karmaşık ve farklı yorumlamalara müsait olan etkin akıl konusu Plotinus tarafından eleştirildiği gibi, Ortaçağda İslam filozoflarını da bir hayli meşgul etmiştir. Özellikle İbn Sina ile İbn Rüşd'ün etkin akıl hakkındaki farklı yorumları etkin aklın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir yol ayrımına sebep

¹²⁷ Rich, "Body and Soul in the Philosophy of Plotinus", s. 4.

olmuştur. Bir genelleme yapacak olursak, çağdaş zihin felsefesinin doğuşuna kadar filozoflarımızın akli bedenin üstünde tutma gibi bir eğilimleri vardır. Özellikle kadim felsefi düşünceyi şiddetli bir şekilde eleştiren, açık-seçik olmayan her düşünceye şüpheyile bakan ve zihin felsefesinin kurucusu kabul edilen Descartes bile akli gayri maddi bir töz olarak insan bedeninin dışında tutmuştur. Akli bedenin dışında gayri maddi bir töz olarak kabul etmenin doğruluğu veya yanlışlığını şimdi tartışmayacağız. Ancak görünen o ki aklın -ya da zihnin- kendisi ya bedenle özdeş olmadığı ve ondan üstün olduğu şeklinde bir illüzyon yaratmaktadır ya da zihin gerçekten bedenle özdeş değildir ve ondan üstündür. Bilimi de, felsefeyi de, fenomenolojiyi de, meditasyonu da bu öznel zihinle yapmaktan başka çaremiz olmadığına göre, zihne dair her türlü doğru veya yanlış düşüncenin zihnin kendisinden kaynaklandığını kabul ederek, bütün bu fikirlere karşı hoşgörülü davranmak gerekir.

İster bir bütün olarak ruhun, ister sadece aklın maddi olmayan bir nitelikte olduğu kabul edilsin, maddi olan ve maddi olmayan iki şeyin birbiriyle nasıl ilişkide bulunabileceği meselesi her dönem için çetin bir problemdir. Ruh, gayri maddi bir töz olarak kabul edilecekse, bedenle nasıl bir arada bulunabildiği cevaplanması gereken bir sorudur. Neyse ki Aristoteles bu sorunun doğrudan muhatabı değildir. Ruh-beden düalizmini kesin olarak kabul eden Platon düşüncesinde ise ruhların kendilerine uygun bedenler bulup onları yönetmesi, beden öldüğünde ise yeni bedenlere girmesi ya da idealar alemine yükselmesi söz konusudur. Ancak Platon düşüncesinde bu sorunun kesin bir cevabını bulmak çok zordur. Zaten maddi evreni gerçekliğin kötü kopyaları olarak gören Platon için, ideaların maddi evrendeki çokluk içinde nasıl birliği bozulmadan kalabildiği sorununun yanında, bu çok da dert edilecek bir problem olmasa gerektir.¹²⁸ Bir Platoncu olan Plotinus ise bu problemin çok iyi farkına varmış ve problemin gayri maddi varlıkların maddi varlıklarla aynı tabiata sahipmiş gibi araştırılmaya konu edilmesinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle, Plotinus'a göre ruhun bedendeki varlığı gerçek bir problem değildir. Bu sadece bir anlayış kusurundan ibarettir. Ruh ve beden kendi tabiatlarına

¹²⁸ Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, New York: Oxford University Press, 1995, s. 23-24.

bağlı kalarak incelendiğinde bu problem ortadan kalkacaktır.¹²⁹ Elbette bu cevap hiç de tatmin edici değildir. Ancak geçmişte ruh-beden ilişkisi gerçekten de modern zamanlardaki kadar büyük bir problem teşkil etmemekteydi. Zira modern bilim tamamen materyalist bir anlayış üzerine kuruludur; evren dış etkilere kapalıdır ve tamamen kendi iç dinamikleri ile açıklanmaktadır. Antik dönem ve Ortaçağda ise felsefe ve din iç içedir; yalnızca ruh ve beden değil, maddi ve gayri maddi birçok varlık birbiriyle etkileşim halindedir. Başta Tanrı ve alem arasındaki ilişki maddi ve gayri maddi etkileşimin en önemli örneğini teşkil eder. Madde ile bağdaştırılması en uzak olan varlıkla maddi varlığın bir şekilde etkileşime girdiğini savunan bu filozoflara göre ruh-beden etkileşiminin doğurduğu problem çok küçük kalacaktır. Dinde de benzer bir durum söz konusudur. Teistik dinlerde Tanrı evrene doğrudan müdahale etmekte ve vahiy yoluyla peygamberlerine haber göndermektedir. Dolayısıyla felsefe ve dinin iç içe geçtiği dönemlerde Tanrı'nın birliğine zarar vermeden Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek de ayrı bir sorun teşkil etmiştir. Modern bilim ise doğrudan maddi olanla ilgilenmekte bu konuyu felsefe ve dinin alanına bırakmaktadır. Yine de Plotinus'un ruh-beden ikiliğinde ortaya çıkan etkileşim probleminde küçük de olsa bir çözüm getirdiği söylenebilir. Platon'un çözümsüz bıraktığı bu konuyu Plotinus akılsallar ve duygusallar arasında hiyerarşik bir bağ gözeterek açıklamaya çalışmıştır. Tamamen saf ve her türlü eksiklikten münezzeh olan Tanrı'nın evrene doğrudan müdahale etmeksizin onunla ilişki içerisinde olduğu gibi ruh da aynı şekilde akılsalların bulunduğu üst alemdeki konumundan ayrılmaksızın bedenle ilişki içerisinde bulunabilmektedir. Bu bağ o kadar kuvvetlidir ki ruh beden olumsuz etkilerinden kurtulup kendi varlığı üzerine derin bir şekilde düşünmeye başladığı zaman asıl kaynağına döner ve adeta Bir içerisinde yok olur.¹³⁰

Plotinus'un kendisinin de bizzat tecrübe ettiğini söylediği bu mistik halin öz farkındalığa (self-consciousness) izin vermeyişi de ayrıca dikkat çekicidir.¹³¹ Zihin felsefesinin en önemli konularından biri olan öz bilinç ya da öz farkındalık meselesi, kişinin kendi bilinci üzerine yoğunlaştığı zaman içine girdiği bilinç durumudur. Bu

¹²⁹ Plotinus, *The Enneads*, VI.5.2.

¹³⁰ Plotinus, *The Enneads*, IV.9.10-11.

¹³¹ Robert Arp, "Plotinus, Mysticism, and Mediation", *Religious Studies*, Cilt 40, Sayı 2, (2004), s. 147-49.

bir çeşit meditasyon ya da aydınlanma gibidir ve bu aşamada kişi kendi var oluşunun açıkça farkına varır. İbn Sina'nın *uçan adam* istiaresinde ya da Descartes'in *cogito ergo sum*'unda karşımıza çıkan zihin durumu bu öz farkındalığa işaret etmektedir. Ancak görünen o ki Plotinus'ta süreç bunun tersine işlemektedir; kişi kendi varlığı üzerine yoğunlaşarak derin düşünceye daldığı zaman öz farkındalığa ulaşmak şöyle dursun, farkındalığını tam anlamıyla kaybederek Bir'de yok olmaktadır.¹³²

1.2. Bilimsel Arkan

İbn Sina psikolojisinin teşekkülünde soyut akıl yürütmenin olduğu kadar, çağın bilimsel ön kabullerinin de etkisi olmuştur. Bilim ve felsefenin henüz ayrılmadığı bir dönem için “bilim” sözcüğünü kullanmak garip gelebilir. Ancak felsefenin deney ve gözleme dayalı uygulamalı kısmı söz konusu olduğunda bu kullanım caizdir.

İbn Sina psikolojisinin bilimsel temelleri, büyük ölçüde, fizikte Aristoteles'e, tıpta Galen'e dayanmaktadır. Aristoteles'in hareket ve nedensellik ilkesi nefsin dış gözleme dayalı ispatında İbn Sina'nın hareket noktasını oluşturur. Plotinusçu sudur teorisiyle uygun hale getirilmiş Aristoteles kozmolojisi nefsin Ay-üstü alemle irtibatlandırılmasını sağlar. Galen tıbbı ise İbn Sina'nın nefis-beden ilişkisini açıklamada başvurduğu bir başka önemli bir kaynaktır. İbn Sina'nın aklın cisimsizliği ve nefsin ölümsüzlüğü gibi birçok konuda “burhan” adı altında getirdiği delillerin birçoğu bu bilimsel paradigmalara dayanmaktadır. Bu paradigmalardan incelenmesi İbn Sina'nın nefis teorisini doğru anlamayı kolaylaştıracaktır.

1.2.1. Fizik, Kozmoloji ve Metafizik

Aristoteles, görünen evreni idealar aleminin kötü bir kopyası olarak telakki eden Platon'un aksine, realist bir evren anlayışına sahiptir. Bu evren anlayışı, problemleri salt akıl yoluyla çözmek yerine, deney ve gözlemi de gerekli kıldığından, Platon'un aldatici ve güvenilir bulduğu duyular Aristoteles'te gerçek bilgi edinme araçları haline gelir. Dolayısıyla, Aristoteles fiziğinin konusunu duyu organlarıyla algılanan evren ve bu evrende meydana gelen değişimlerin nedenleri oluşturur.

¹³² Bu konudaki farklı görüşler için Krş. John Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, London: Cambridge University Press, 1967, s. 227; R. B. Harris, *The Significance of Neoplatonism*, Albany NY: Sunny Press, 1976, s. 201.

Aristoteles'e göre evren, merkezinde sabit Dünya'nın yer aldığı, birbirini çepeçevre saran gök kürelerinden oluşmaktadır. Her bir gök küresi, sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn olmak üzere yedi gezegeni içerisinde barındırır. Bu küreler saydam ve hareketlidir. Gezegenler bu kürelerin üzerinde yer aldığından, küreler hareket ettiğinde gezegenler de hareket eder. Gök kürelerinin sonuncusu ve en yetkin olanı ise yıldızlar küresidir. Diğer gök kürelerinin aksine bu küre sabittir, yıldızlar bu yüzden hareket etmezler. Aristoteles, evreni Ay-altı ve Ay-üstü olarak ikiye ayırmaktadır. Ay-üstündeki küreler eterden yapılmıştır. Eterin mükemmel doğası gereği Ay-üstünde oluş-bozulmuş söz konusu değildir. Bu nedenle Ay-üstündeki gök küreleri en mükemmel hareket olan sürekli-dairesel harekete sahipken, gök cisimleri pürüzsüz daireler biçimindedir. Ay-altı alem ise dört temel element olan toprak, su, hava ve ateşten oluşmuştur, bu nedenle oluş-bozulmuş tabidir; sürekli olarak değişmekte ve dönüşmektedir. Ay-altı alemin temel yapı taşı olan dört elementten her biri farklı ağırlıklara sahiptir. Toprak en ağır element olduğu için en altta yer alır. Bunu sırasıyla daha hafif elementler, yani su, hava ve ateş takip eder. Her element doğası gereği bu sıralamayı oluşturacak şekilde aşağıya ya da yukarıya doğru hareket etme eğilimi gösterir. Aristoteles, cisimlerin doğası gereği yaptığı dikey yöndeki harekete "doğal hareket", dışsal bir kuvvetin zorlamasıyla yaptığı harekete "zorunlu hareket" adını verir. Doğal cisimler kendilerine ancak dışarıdan bir kuvvet uygulanırsa farklı yönlerde hareket edebilirler. Örneğin, nispeten ağır bir cisim doğası gereği merkeze doğru hareket etme eğilimi gösterirken, kuvvetli bir rüzgar onu havalandırabilir ya da sürükleyebilir. Rüzgar etkisini yitirdiğinde ise cisim tekrar doğal hareketine devam eder. Aristoteles'e göre her hareketin mutlaka bir sebebi vardır. Doğal hareketin sebebi cismin kendi ağırlığı, zorunlu hareketin sebebi ise dışsal kuvvettir. Ancak görünüşe göre bir tek canlılar bu kuralın dışındadır. Canlılar, doğal cisim olmalarına rağmen farklı yönlerde doğru hareket edebilirler.¹³³ Örneğin, bir ağacın gövdesi, kendisine dışarıdan bir kuvvet uygulanmadığı halde, yukarıya doğru uzanırken, kökleri aşağıya doğru hareket eder. Peki, bu nasıl mümkün olur? Aristoteles'in nedensellik ilkesini hatırlayalım: "Her hareketin mutlaka bir sebebi vardır." Canlılardaki çok-yönlü hareketler doğal ya da dışsal bir sebepten kaynaklanmadığına göre, içsel bir sebepten kaynaklanıyor

¹³³ Hüseyin Gazi Topdemir, "Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 39, (2004), s. 14-17.

olmalıdır. Bu nedenle Aristoteles canlılardan sadır olan çok-yönlü hareketlerin kaynağının, canlının formu ve yetkinliği olan “nefs” olduğunu savunmaktadır. Yüzyıllar sonra İbn Sina, nefsin dış gözleme dayalı ispatında Aristoteles’in bu fikrini ödünç alacaktır.¹³⁴ Canlılığın nefisle bağdaştırılması günümüzde her ne kadar arkaik bulunsa da felsefe dünyasında makine-hayvan fikrinin yaygınlaşmaya başladığı 17. yüzyılın ortalarına kadar taraftar bulacaktır.

Aristotelesçi doğa felsefesi Ay-altı ve Ay-üstü alem için ayrı ayrı fizik kuralları tayin etmektedir. Bunun sebebi, Ay-altı alemin dört elementten, Ay-üstü alemin eterden yapılmış olmasıdır. Eterin mükemmel doğası Ay-üstündeki varlıkların kusursuz olmasını sağlarken, dört elementin kusurlu ve değişken yapısı Ay-altını sürekli bir oluş-bozuluşa mahkum eder. Bu iki fizik bir araya getirildiğinde ise Aristoteles’in kozmoloji anlayışı oluşur.

Kozmoloji (evrenbilim; kevnıyyât), bir bütün olarak evrenin yapısını, geçmişini ve geleceğini inceleyen bilim dalıdır. Evrenin temel niteliği ile ilgili kabul gören paradigmlar Tanrı-alem-insan arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde belirleyici niteliğe sahiptir. Kur’an’da birçok ayette evrenin yaratılışı, düzenlenişi, sistemli işleyişi gibi konulara dikkat çekilmekte ve bunların Allah’ın varlığı ve birliğine delil teşkil ettiğinden bahsedilmektedir. Kur’an’ın da teşvikiyle Müslümanlar ilk zamanlardan itibaren kozmolojiye ilgi duymuş ve kozmoloji, astronomi ve astroloji dallarında yazılmış eserleri Arapça’ya tercüme etmişlerdir. Meşşai gelenekte, Aristoteles’in “*Gökler Üzerine*” ve Batlamyus’un “*Almagest*” (*el-Mecisti*) adlı eseri Yeni Platoncu unsurlarla yorumlanarak bir tür İslami kozmoloji anlayışına dönüştürülmüştür. Pers ve Hint düşüncesinden de etkilenen Müslümanlar, İran’dan astronomi ve astrolojiyi almış ve rasathaneler kurarak gök cisimlerini incelemişlerdir. Bu da Müslümanların zamanla Aristoteles ve Batlamyus’un kozmoloji görüşlerini eleştirerek, daha yeni ve daha zengin bir kozmoloji anlayışı geliştirmelerini sağlamıştır.

Günümüzde İslami çalışmalar içerisinde en fazla ihmal edilen konuların başında kozmoloji gelmektedir. Halbuki hakim kozmoloji anlayışı Tanrı-alem ilişkisine dair görüşlerin oluşumunda da belirleyici role sahip olması bakımından önemlidir. Örneğin, günümüzde kabul gören “*kapalı evren modeli*” kendi içinde

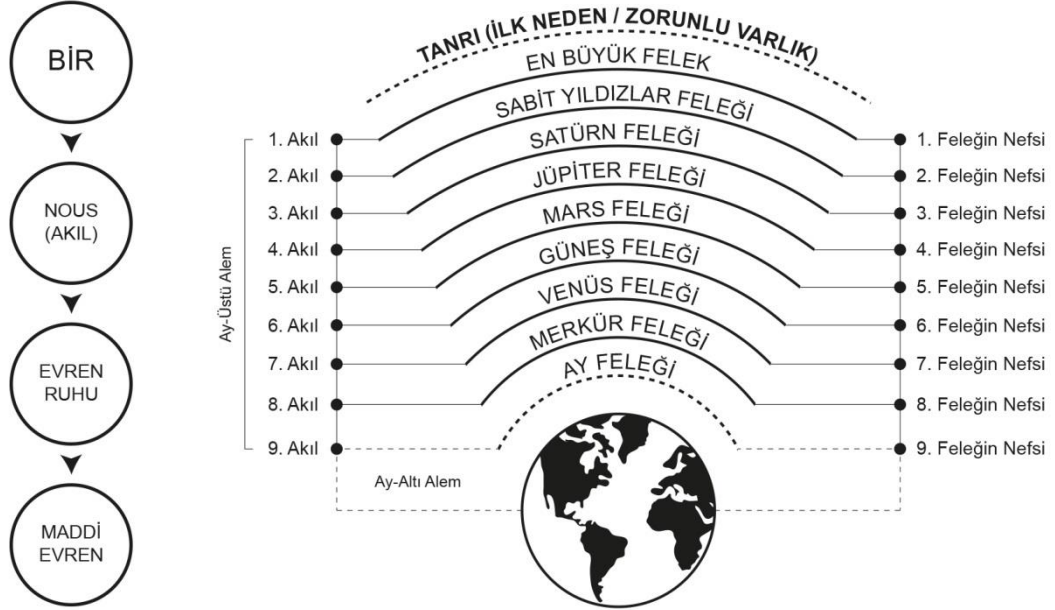
¹³⁴ Jon McGinnis, *Avicenna*, USA: Oxford University Press, 2010, s. 93.

kapalı bir sistem olarak evrenin dış müdahalelere karşı nötr durumda olduğunu öne sürer. Bu evren modeline göre, evrendeki toplam enerji miktarı her zaman sabit olduğundan ve herhangi bir dışsal müdahale toplam enerji miktarını artıracığından, Tanrı'nın evrene müdahale etmesi söz konusu değildir. Bu kozmoloji anlayışında Tanrı'ya yer verilecekse onun evrene doğrudan müdahale etmeyen pasif-görünümlü bir Tanrı olacağı açıktır. Dolayısıyla bu evren modelinde Teizmin Tanrısına yer yoktur. Başka bir deyişle, bu model İbn Sinacı metafiziğe izin vermez; Tanrı-alem-insan arasındaki ilişki evrenin kendi iç dinamikleriyle açıklanmak zorundadır. Bu da vahiy ve mucizenin Tanrı'nın evrene doğrudan müdahalesiyle değil, fizik yasalarıyla açıklanması gerektiğini gösterir ki bu klasik teizm açısından birçok problem doğurur.

Aslında bu problem yeni değildir. Bunun bir benzeri Aristotelesçi kozmolojide de karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles kozmolojisine göre evren ezeli ve ebedidir; Tanrı ise evrenin yaratıcısı değil, ona ilk hareketini veren hareket ettiricidir. Dolayısıyla, tıpkı kapalı evren modelinde olduğu gibi, bu evren anlayışına göre de Tanrı evrene doğrudan ve sürekli müdahalede bulunmaz. Evren adeta kurulmuş bir saat; Tanrı ise saati kurarak ona ilk hareketini veren saatçi gibidir. Dolayısıyla bu kozmoloji anlayışında Tanrı sürekli aktif durumda değildir. Bu nedenle Tanrı ile alem arasında bir kopukluk söz konusudur.

Plotinus ise Tanrı ve alem arasında zorunlu bir hiyerarşik bağ gözeterek, Aristoteles kozmolojisindeki kopukluğu bir şekilde gidermiş gibi görünmektedir. Tanrı'yı her türlü eksiklikten uzak tutmaya çalışan Plotinus, Tanrı'nın herhangi bir eylemde bulunmasını uygun görmez. Zira ona göre, iradi de olsa, bir eylemde bulunmak eksiklik alametidir. Dolayısıyla Plotinus evrenin iradi olarak yaratıldığını değil, Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığını (sudur; emanation) düşünmektedir. Başka bir ifadeyle, Tanrı, evreni fiilen yaratmış olmasa da onun varlığının zorunlu sebebidir. Ancak bu açıklama halen birtakım eksiklikler barındırmaktadır. Çünkü evrene bakıldığında teklik değil, çokluk görülür. Tanrı'dan çokluğun sudur etmesi ise onun birliğine ve basitliğine aykırıdır. Çünkü Tanrı gerçekten mükemmelse ondan sudur edecek olan varlığın Tanrı'ya en yakın derecede mükemmel olması gerekir. Bu kuralı "Birden ancak bir çıkar." şeklinde formülize eden Plotinus, Tanrı'dan sudur eden varlığa "Akıl" adını vermektedir. Akıl Tanrı'ya en yakın derecede mükemmel olmasına karşın kendisinde eksiklik barındırmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'dan

çokluğun çıkmaması gerektiği kuralı Akıl için geçerli değildir. Akıl'dan evren ruhu sudur eder; evren ruhu ise bireysel ruhların ve maddi alemdeki çokluğun sebebidir. Görüldüğü gibi, Plotinus evrendeki çokluğu Tanrı ile evren arasına koyduğu üç basamaklı hiyerarşik yapıyla açıklamaktadır. Meşşai felsefenin iki büyük temsilcisi olan Farabi ve İbn Sina Aristotelesçi kozmolojiyi Yeni Platoncu sudur teorisi ve Batlamyusçu astronomiyle harmanlayarak özgün bir sudur teorisi geliştirmişlerdir.



Şekil 1: Plotinus (solda) ve İbn Sina'nın (sağda) sudur şemaları

Plotinusçu sudur teorisinin bu değiştirilmiş versiyonu İbn Sina'ya bir yandan Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici Tanrı'sı ile alem arasındaki kopukluğu giderme imkanı verirken, diğer yandan nefsin esasında Ay-üstü aleme ait olduğunu ve beden ölümünden sonra ait olduğu yere geri döneceğini savunma imkanı verir. Tanrı'nın ezeli maddeye ilk hareketini verdikten sonra onunla ilgisini kestiğini savunan Aristoteles'in aksine İbn Sina sudur teorisini kullanarak Tanrı ve alem arasındaki ilişkiyi kesintisiz ve sürekli hale getirir. Lakin bu ilişki doğrudan değil, dolaylıdır; Ay-altı alemin düzenleme görevi Cebrail meleğiyle özdeşleştirilen Faal Akıl'a (dokuzuncu akıl) aittir. Ay-altındaki dört unsura şekil (suret/form) veren ve dağınık haldeki maddeyi nesnelere haline getiren odur. Canlı-cansız her nesnenin bir maddesi ve formu (suret) vardır. Canlıların formu onların nefsleridir. İnsani nefis gayri maddi olduğundan, beden ölümüyle Ay-üstü aleme yükselirken, nebati ve hayvani nefsler beden öldüğünde dağılırlar.

Özetle, İbn Sina psikolojisi hem fizik, hem kozmoloji hem de metafizik açıdan Antik Yunan felsefesine, özellikle de Aristoteles'e çok şey borçludur. Hakikatin birliği noktasında din ve felsefeyi ortak bir paydada buluşturmaya çalışan İbn Sina, birbiriyle karşıt gibi görünen fikirleri ustalıklı bir araya getirmeyi başarmış ve özgün bir psikoloji geliştirmiştir. Onun psikolojisi, Aristoteles fiziğinin gözden düştüğü, Ay-üstü ve Ay-altı alem ayrımının ortadan kaldırıldığı ve bilimin hemen her alanında yeni buluşların yapıldığı 17. yüzyıl ortalarına kadar geniş bir kitle tarafından kabul görmüştür. Nefs kavramını zihin kavramına dönüştüren ve Modern zihin felsefesinin temellerini atan ise bir 17. yüzyıl filozofu olan Descartes olacaktır.

1.2.2. Galen Tıbbı ve Tıbbi Ruh Düşüncesi

İslami literatürde *Câlinûs* olarak adı geçen ünlü hekim *Galen* (*Claudius Galenos*), M.S. 129 yılında *Bergama*'da dünyaya gelmiştir. Saygın bir vatandaş ve usta bir mimar olan babası Nicon, on beş yaşına kadar felsefe eğitimi almasını sağlamıştır. On yedi yaşına geldiğinde ise babasının yönlendirmesiyle tıp tahsil etmeye başlamıştır. Aldığı yüklü miras sayesinde, babasının ölümünden sonra da ekonomik açıdan güvende olan Galen, uzun yıllar süren tıp eğitimine devam edebilmiştir. Bergama, Smyrna (İzmir), Corinthos ve İskenderiye'de tıp öğrenimi görmüştür. 157 yılında yeterli bilgi ve deneyimle Bergama'ya geri dönerek, başrahip tarafından gladyatör okuluna hekim olarak atanmış ve burada dört yıl görev yapmıştır. İnsan cesetleri üzerinde çalışmanın yasak olduğu bu devirde, Galen'in dört yıl boyunca yaralı gladyatörler üzerinde canlı anatomi çalışma imkanı bulması kendisine eşsiz bir deneyim kazandırmıştır. Şöhreti kısa sürede tüm Batı Anadolu'ya yayılan Galen Bergama'dan ayrılıp Roma'ya geçmiş ve Roma imparatorlarının şahsi hekimliğini yapmıştır. Burada bulunduğu dönemde tıp ve felsefe alanlarında dersler verip çok sayıda eser kaleme almıştır. Roma veya Bergama'da 200 yılı civarında hayatını kaybetmiştir.¹³⁵

Galen'in görüşüne göre, “ampiristler” ve “metodistler” olarak bilinen iki tıp ekolü, M.Ö. III. yüzyıldan M.S. I. yüzyıla kadar, anatomik araştırmalarda bir düşünüş yaşanmasına sebep olmuştur. M.Ö. III. yüzyılın ilk yarısında İskenderiye'de ortaya

¹³⁵ Lois N. Magner, *A History of Medicine*, 2. bs., NW: Taylor & Francis, 2005, s. 121-23; Julius Rocca, *Galen on the Brain*, (ed. John Scarborough v.dğr.), Leiden-Boston: Brill, 2003, s. 2-5.

çıkan tıbbi ampirizmle ilgili sorun, anatomik diseksiyon ve deneylerin epistemolojik geçerliliğini reddetmesinde yatmaktadır. Ampiristler bunun yerine metodolojilerini deneyime, yani tek tek hastalardan karakterize edilen açık semptomatolojiye dayandırmışlardır. Metodistler ise anatomi ve fizyoloji araştırmalarına önem vermeyerek, beden hakkında bilgi edinmek için aklın kullanılması gerektiğini savunmuşlardır. İyi bir doktor olmak için uzun yıllar tıp eğitimi görmek gerektiğini düşünen Galen'in, tıbbi yöntemlerin altı ayda öğretilebileceğini iddia eden metodislere niçin düşmanlık beslediği anlaşılabilir. Galen'e göre ise en iyi doktorlar, en iyi anatomistlerdir ve diseksiyon işlemi tedavi geliştirmek için azami öneme sahiptir. Nitekim Galen, yüksekten düşerek birçok organı parçalanan ve sesini kaybeden bir hastayı, hayvanlar üzerinde yaptığı diseksiyonlar sayesinde tedavi ettiğini belirtmiştir.¹³⁶

Ebubekir Razi ve İbn Sina gibi birçok Müslüman hekim ve filozofu etkileyen Galen'in "beyin" hakkındaki çalışmaları bu bölümün ana konusunu teşkil etmektedir. Zira günümüzde beynin, sinir sisteminden ve tüm zihin durumlarından sorumlu organ olduğu hakkında hiçbir şüphe yoktur. Elbette beynin önemini kavramada birçok kafa travması vakasının tıbbi araştırmalara konu edilmesinin büyük etkisi vardır. Günümüzde bunlardan belki de en meşhur olanı *Phineas Gage* vakasıdır.

Phineas Gage (ABD; 1823-1860), çevresince sevilen, saygılı, dikkatli ve titiz bir demiryolu işçisidir. Demiryolu yapımı sırasında kullanılan patlayıcıların kontrolden çıkmasıyla beyninin sol frontal lobuna uzun bir demir çubuk saplanmış ve beyninin bu bölümünü parçalamıştır. Mucizevi bir şekilde hayatta kalan Gage'in kazadan sonra önemli bir fiziksel rahatsızlığı olmamış fakat davranışlarında büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Dikkatsiz, düzensiz, saygısız, küfürbaz ve alkol bağımlısı biri haline gelen Gage, bir süre at çiftlikleri ve sirklerde çalışmışsa da davranış bozuklukları yüzünden hiçbir yerde tutunamamış, sonunda bilincini tamamen yitirmesine sebep olan şiddetli epileptik kasılmalar sonucunda hayatını kaybetmiştir. Sinirbilimde bir dönüm noktası kabul edilen bu acı olay sayesinde, beynin prefrontal korteksinin kişilik ve sosyal davranışlardan sorumlu bölge olduğu

¹³⁶ Rocca, *Galen on the Brain*, s. 10-14.

sonucuna ulaşılmıştır. Beyindeki *Wernicke* ve *Broca* alanların bulunması gibi birçok sinirbilimsel keşif, yine benzer acı tecrübelerin sonucunda ortaya çıkmıştır.¹³⁷

İnsanların at sırtında yolculuk yaptığı, savaşların kılıç, kalkan ve mızrakla yakın çarpışma şeklinde yapıldığı eski dönemlerde de kafa travmalarına bağlı bu tür vakaların görülmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu tür vakalar, imkanlar dahilinde, Galen ve başka hekimlerin beyni daha detaylı incelemelerine olanak sağlamış olabilir.¹³⁸ Şunu net bir şekilde söyleyebiliriz ki Galen, beynin ventriküllerden¹³⁹ oluştuğunu, beyindeki farklı kısımların görme, hayal etme vb. fonksiyonlardan sorumlu olduğunu bilmektedir. Galen'in beyin hakkında bildiklerinin modern sinirbilim karşısında ne derece geçerli olduğuyla şimdilik ilgilenmemekteyiz. Burada bizim için önemli olan, Galen'in en azından zihin durumlarından bazılarını kalp ya da başka bir organla değil, beyinle ilişkilendirmeyi başarmış olmasıdır.

Hegemonikon, yani bedensel eylemleri bir egemen ilkenin emri altına sokma eğilimi, İlkçağ ve Ortaçağın tıp ve felsefe anlayışında yaygındır. Ruh kelimesinin hemen her dilde soluk almayla ilgili etimolojik bir bağlantısı olduğu da göz önüne alındığında, soluk alma organlarının yani akciğerler ve kalbin¹⁴⁰ bedende merkezi bir konuma yerleştirilmesi bir yere kadar doğru sayılabilir.¹⁴¹ Zira bir insan, sözgelimi, ayağı olmadan yaşayabilir fakat kalp ve akciğerleri olmadan yaşayamaz. Ancak hegemonikon için, tahmin edilebileceği gibi, beyin de güçlü bir adaydır. Dolayısıyla bu tartışmanın tarafları iki kategoride incelenebilir: Birincisi hegemonikonun kafatasının içinde olduğunu savunanlar (ensefalosentristler), ikincisi ise kalpte olduğunu savunanlar (kardiyosentristler); başka bir deyişle, beyin-merkezciler ve kalp-merkezciler. Ensefalosentrik tarafta Galen başta olmak üzere, bazı Presokratikler, Platon, "*Kutsal Hastalık*" Hipokratik metninin yazarı, Batlamyus, Herophilus, Erasistrasus gibi diğerleri bulunmaktadır. Kardiyosentrik tarafa ise Aristoteles, "*Kalp*" geç Hipokratik metninin yazarı ve Stoacılar yerleştirilebilir.¹⁴²

¹³⁷ Hanna Damasio v.dğr., "The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient", *Science*, Cilt 264, Sayı 5162, (1994), s. 1102-5.

¹³⁸ Bkz. Rocca, *Galen on the Brain*, s. 21-22.

¹³⁹ Özellikle kalp ve beyin gibi organların içlerinde bulunan boşlukları ifade eden tıp terimidir.

¹⁴⁰ Galen, hatalı olarak, akciğerden gelen havanın, kalbin sağ karıncığında kanla karıştığını savunur.

¹⁴¹ Rocca, *Galen on the Brain*, s. 18.

¹⁴² Rocca, *Galen on the Brain*, s. 19.

Galen, sinirlerin kaynağının beyin olduğunu, üstelik sinirlerin ve omuriliğin beyinle aynı maddeden oluştuğunu ileri sürerek beyin-merkezciliğini güçlendirmeye çalışır. Bu konuda isabet ettiği de söylenebilir. Ancak bu, ensefalosentrizmin yalnızca deneysel metodolojisine, yani diseksiyona dayanan boyutudur. Bu yüzden Galen, geçmişin otoritesine başvurarak felsefeden de destek alır. Nasıl ki bir hekim olarak meşruiyetini sağlayan Hipokrat; uyguladığı deneysel metodolojinin zeminini sağlayan Aristoteles ise; beynin hegemonik statüsünün felsefi temellerini sağlayan Platon'dur.¹⁴³

Galen'e göre, hegemonikon beyindir. Zira ona göre rasyonel ruhun ayırt edici fonksiyonları olan duyumsama ve istemli hareketten beyin sorumludur. Burada Galen ruhu değil, onun aracısını somatize¹⁴⁴ etmektedir. Çünkü Galen'e göre ruh, ilk aracı olan psişik pneuma'nın eylemleri aracılığıyla işlev görür. Psişik pneuma'nın tam olarak ne şekilde etki ettiği ise önemli bir tartışma konusudur¹⁴⁵ ve tarih boyunca süregelen ruh-beden probleminin kaynağını teşkil etmektedir.

Hegemonikon tartışması Ortaçağda Müslüman filozoflar arasında da devam etmiştir. Ancak modern öncesi dönem İslam düşüncesinde genel eğilimin kardiyosentrik temelde yoğunlaştığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Bu noktada Müslüman filozofların tıbbi, felsefi ve dini bilgiyi iç içe sokmalarından kaynaklanan bir karmaşa göze çarpmaktadır. Örneğin, filozof olduğu kadar iyi bir hekim de olan İbn Sina, nefis teorisini kalp-merkezci Aristoteles'e dayandırmaktaysa da beynin ventriküler yapısını ve karıncıkların zihinsel eylemler üzerindeki etkin rollerini bilmektedir. Görünüşe göre İbn Sina yardan da serden de vazgeçmemektedir; kalbi, nefsin bedendeki merkez üssü olarak kabul etmekte fakat duyuşsal ve zihinsel eylemlerden sorumlu olan organı beyin olarak belirlemektedir. Nitekim İbn Sina'ya göre dış ve iç duyu güçlerinden beynin özelleşmiş bölümleri sorumludur.¹⁴⁶ Yine de o, bedendeki egemen ilke olarak beyni değil, kalbi gösterir. Bunun sebebi, bedenin

¹⁴³ Rocca, *Galen on the Brain*, s. 20.

¹⁴⁴ Soma: Yunancada "beden" demektir.

¹⁴⁵ Rocca, *Galen on the Brain*, s. 19.

¹⁴⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), 5. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, s. 112.

canlılığından birinci derecede sorumlu olan ve ceninde ilk oluşan organın kalp olmasıdır.¹⁴⁷

Galen, sinirlerin kaynağının beyin olduğunu, üstelik sinirlerin ve omuriliğin beyinle aynı maddeden oluştuğunu ileri sürerek beyin-merkezciliğini güçlendirmeye çalışır ve tıpkı Platon gibi, beyni ruhun bedendeki merkezi olarak görür. Galen tıbbına göre, trakea yoluyla akciğerlere dolan hava burada *vital pneuma*'ya (can ruhları) dönüşür ve arterlerde kanla karışarak beyne iletilir. Vital pneuma beyne ulaştığında burada *psişik pneuma*'ya (spiritus animae; hayvan ruhları) dönüşerek sinirler vasıtasıyla tüm bedene etki eder.¹⁴⁸ Bu noktada vital pneuma ve psişik pneuma'nın her ikisinin de fiziksel şeyler olduğunun hatırdan çıkarılmaması gerekir.

Bazı Müslüman kelimacılar da ruhu “kalpten çıkıp damarlar ve sinirler yoluyla tüm vücutta dolaşan latif bir cisim”¹⁴⁹ olarak tanımlamışlardır. Bu tanımın düalist ruh görüşüyle alakası olmadığı ve Galen tıbbının bir yansıması olduğu açıktır. Bu tanım aynı zamanda ruhun “hava” ile ilişkilendirilen etimolojik bağlamını hatıra getirmektedir. Nitekim ruh Tanrı tarafından bedene üflenen hava gibi latif bir şeyse, bu da hayatta kalmak için temel gereksinimlerden biriye, açıklama mantıklı gibidir. Ancak damarların içinde dolaşan ve ölüm sırasında bedenden dışarı çıkan böyle bir ruh ancak fiziksel bir ruhtur ve olsa olsa monist teorilerle açıklanabilir. İşte bu ruh kavramı İslami literatürde tıbbi anlamda kullanılmaktadır ve “nefs” kavramından farklıdır. Tabii ki “ruh” ve “nefs” sözcükleri birbirinin yerine kullanılabilir fakat özellikle İbn Sina söz konusu olduğunda ruh terimi çoğu zaman tıbbi kullanımla sınırlıdır. Nefs ise Aristotelesçi bakış açısıyla İbn Sina tarafından “*doğal organik cismin ilk yetkinliği*” olarak tanımlanır ve bu bakımdan tıbbi ruhtan farklıdır. O halde, bu çalışmanın konusu gereği İbn Sina felsefesinde asıl odaklanmamız gereken, tıbbi anlamda kullanılan ruh terimi değil, bir psikoloji terimi olan nefstir.

Descartes'ın Ruhun Tutkuları (Les Passions De L'âme) adlı eseri incelendiğinde, Galen etkisinin Batı dünyasında 17. yüzyıla kadar devam ettiği görülür. Descartes, kan dolaşımını doğru olarak tarif eden ilk bilim insanı olarak

¹⁴⁷ Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3. bs., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 106.

¹⁴⁸ İlginç bir şekilde Descartes da aynı fikirdedir. Descartes'ın “can ruhları” (vital spirit) dediği şey Galen tıbbına dayanmaktadır ve bunun düşünen ruhla (zihin) bir ilgisi yoktur.

¹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, İstanbul, 1307, XXI, 43-45, XXX, 177.

kabul edilen İngiliz hekim *William Harvey*'in (1578-1657) dolaşım sistemiyle ilgili fikirlerinden haberdar olmasına rağmen Galeni unsurlardan tam olarak kurtulmayı başaramamıştır. Descartes, *Ruhun Tutkuları*'nda duyu organları ve kasların beyinden çıkan küçük borucuklara, yani sinirlere bağlı olduğunu söylemektedir. Descartes'ın, kalpte seyreltilen kanın en ince parçalarının beyinde oluşturulduğu bir tür hava ya da çok ince bir rüzgar olarak telakki ettiği “can ruhları” (esprit animaux) beyinden çıkarak sinirler vasıtasıyla kaslara ve duyu organlarına ulaşır. Bu sayede duyumsama ve kas hareketleri meydana gelir.¹⁵⁰ Descartes'ın can ruhları da tıpkı Galen ve İbn Sina'da olduğu gibi tamamen fizikseldir ve bedenden ayrı bulunduğu kabul edilen ruhla ilgisi yoktur. Düşünme eylemi ise bundan farklıdır ve o bedenden ayrı bulunan ruhta, yani zihinde meydana gelir. Gerek Müslüman kelamcılar, gerek İbn Sina, gerekse Descartes'ın “latif cevher”, “tıbbi ruh” ya da “can ruhları” terimleriyle kast ettikleri ve henüz ismini koyamadıkları saydam ve akışkan şey, “nefs” ya da “zihin” ile alakası olmayan; günümüzde sinirsel iletişimi sağladığı anlaşılan nöroelektrik benzeri bir şey olmalıdır.

“Tıbbi ruh” ya da “can ruhları” kavramını “nefs” kavramından ayırt ettiğimize göre asıl konumuza dönebiliriz. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki, Galen, İbn Sina, Descartes ve düalist ruh görüşünü savunan diğerlerinin ruhu bedenden mufarik kabul etmelerini, beynin işleyişi konusundaki bir cehaletle bağdaştıramayacağımızı net bir şekilde görmekteyiz. Hem İbn Sina hem de Descartes, düşünce haricindeki duysal ve zihinsel eylemlerin beyin kaynaklı olduğunu bilmelerine rağmen “nefs” ya da “zihin” denilen şeyi beyne nispet etmekten özellikle kaçınmışlardır. Burada önemli olan, hegemonikonun bedenin hangi bölgesinde olduğu da değildir. Hegemonikon ister kalp, ister beyin kabul edilsin, düalizmi savunan bütün filozoflar nefsi ya da zihni, bedenin maddi yapısının dışında konumlandıracaklardır. Hatta kalp-merkezci tarafta yer alan Aristoteles bile düalist bir filozof olmamasına rağmen nefsi kalbe konumlandırmaktan kaçınmış ve bedende herhangi bir organı olmadığı için düşünen nefsin ölümsüz olabileceğini savunmuştur. Öyleyse filozoflarımızın beyin-merkezci ya da kalp-merkezci olmalarının psikoloji anlayışları açısından pek de önemi yoktur. Nefsi ya da zihni bedenin dışında konumlandırmalarının başka geçerli sebepleri

¹⁵⁰ Richard S. Westfall, *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*, New York: Cambridge University Press, 1977, s. 93-94.

olmalıdır. Zira hegemonikon sadece filozofların tercih ettikleri tıbbi paradigmalarla ilgili bir ayrıntıdır. Bunun yanında, Kur'an'da zihin durumlarıyla ilgili ifadelerin beyin yerine kalple ilişkilendirilmiş olması da İslam felsefesinde kalp-merkezciliğin kabulünü desteklemiş olabilir. Hegemonikonu önemli kılan husus ise onun nefis ile beden arasındaki aracı/bağdaştırıcı organ olmasıdır.

II. BÖLÜM: İBN SİNA VE NEFS TEORİSİ

2.1. Çağı, Hayatı ve Eserleri

Eş-Şeyh er-Reîs Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Ali b. Sînâ (980-1037), Buhara yakınlarındaki *Efşene* köyünde dünyaya gelmiştir. Aslen Belhî olan babası Buhara yakınlarındaki *Khormisen*'de valilik görevinde bulunmuştur. Doğumundan birkaç yıl sonra aile Buhara'ya taşınmıştır. Entelektüel atmosferi oldukça canlı olan şehirde, babasının ilim adamlarıyla sık sık bir araya gelmesi sayesinde, henüz çocukluğunda felsefe, geometri ve matematik gibi ilimlere aşinalık kazanan ve çok iyi bir eğitim alma şansına sahip olan İbn Sina, üstün zekası ve derslerdeki başarısıyla dikkatleri üzerine toplamayı başarmıştır. Eğitim hayatına Kur'an-ı Kerim'i ezberlemekle başlayan İbn Sina, belagat, akaid ve fıkıh gibi İslami ilimleri tahsil etmenin yanı sıra çeşitli ilim adamlarından akli ilimlere dair dersler almıştır. Babasının yakın dostu olan ve İsmailî olduğu bilinen hocası *Abdullah en-Natîlî*'den mantık ve geometri tahsil etmiştir. Hocasından okuduğu dersler arasında Porfiryus'un İsağojî'si (Eisagoge) ve Batlamyus'un El-Mecistî'si (Almagest) de bulunmaktadır. Natîlî'nin, bugün Türkmenistan'da bulunan Gurgānj (Ürgenç) şehrine taşınmasından sonra, doğa bilimleri ve metafizik üzerine yoğunlaşan İbn Sina, Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarının eserlerini okumuş ve bunlar üzerine yazılan şerhlerden faydalanmıştır. Kendisini metafizik problemlere kaptıran İbn Sina Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini defalarca kez okumasına rağmen anlayamamış, nihayet tesadüfen Farabi'nin *Aristo Metafiziğinin Maksatları* adlı eserini bulup okuduktan sonra *Metafizik*'i anlamış ve kendi felsefesinin temellerini atmaya başlamıştır. Tıp ilmiyle uğraşmaya başladığı dönem de bu dönemdir. Bu süreçte tek bir geceyi bile deliksiz bir uykuyla geçirmediğini ifade eden İbn Sina'nın neredeyse tüm günü ilim tahsil etmekle geçmiştir.¹⁵¹

¹⁵¹ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, (ed. August Müller), Kahire, 1882, Cilt II, s. 2-4; Soheil M. Afnan, *Avicenna, His Life And Works*, London: George Allen And Unwin Limited, 1958, s. 58-60; Dimitri Gutas, *Orientalions of Avicenna's Philosophy, Essays on His Life, Method, Heritage*, NY: Taylor & Francis, 2014, s. 6; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Boston: Brill, 2014, s. 16.

İbn Sina'nın meslek hayatı, on yedi yaşındayken, Sâ mânî hükümdarı *Nuh B. Mansûr*'un (976/997) tedavisi için saraya çağrılmasıyla başlamıştır. Mansûr'un amansız hastalığını tedavi etmeyi başaran İbn Sina, saray kütüphanesinden istifade etme imkanı bulmuş ve gecesini gündüzüne katarak buradaki kitapların çoğunu okumuştur. Kütüphanede bulunduğu süreç onun ilmi hayatında o kadar etkili olmuştur ki, on sekiz yaşına geldiğinde mevcut bilimlerin tamamına hakim olmuştur. Talebesi Cüzcanî'ye anlattığı üzere, olgunluk çağında sahip olduğu bilginin çoğunu burada harcadığı mesaiye borçludur.¹⁵²

Babasının ölümünden sonra, ülkedeki siyasi karışıklıklardan ötürü Buhara'dan ayrılarak Gürganc, Nesa, Baverd, Tus, Cacerem, Dihistan ve Cürcan'a seyahatler yapmıştır. Bu sırada memuriyet hayatı başlamış ve devletin önemli kademelerinde görev almıştır. Seyahat ettiği şehirlerde eğitim ve öğretim faaliyetlerine devam etmiş ve ilk eseri olan *Hikmetü'l-Aruziyye*'yi yirmi bir yaşındayken bu süreçte yazmıştır. Hamedan hükümdarı *Şemsü'd-Devle*'yi tedavi etmesinden dolayı vezirlik makamına getirilmişse de kısa bir süre sonra ortaya çıkan siyasi bunalımlar neticesinde görevinden alınarak hapse atılmıştır. Şemsü'd-Devle'nin rahatsızlığı nüksedince onu tedavi etmesi için hapisten çıkarılmış; hükümdarı iyileştirmesiyle yeniden vezirlik makamına getirilmiştir. Şemsü'd-Devle'nin ölümünden sonra komşu devlete sığınma girişiminden dolayı tekrar hapse atılan İbn Sina buradan bir şekilde kurtulmayı başararak İsfahan Emiri Alâu'd-Devle'ye sığınmıştır. Burada bir yandan devlet işleriyle uğraşırken, diğer yandan ilmi çalışmalarına devam etmiştir. İsfahan'ın *Gazneli Mahmut* (ö. 1030) tarafından ele geçirilmesi sırasında evi ve kütüphanesi yağmalanması sonucu üzüntüsünden hastalanmış ve tüm çabalarına rağmen kendi hastalığını tedavi edememiştir. Elli yedi yaşında hayata gözlerini yuman İbn Sina, kısa ve çalkantılı hayatında *Kitâbü'ş-Şifâ, en-Necât, Uyûnu'l-Hikme, Ta'likât, el-İşârât ve 't-Tenbîhât* gibi felsefi içerikli birçok önemli eser kaleme almış ve gelecek nesillere önemli bir felsefi miras bırakmıştır. Tıp alanında yazdığı *el-Kânûn fi't-Tıbb* isimli eseri ise hem İslam coğrafyasında hem de Batıda yüzyıllar boyunca standart ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁵³

¹⁵² İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, Cilt II, s. 4.

¹⁵³ İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubba*, Cilt II, s. 4-20; Afnan, *Avicenna, His Life And Works*, s. 57-82; Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik, 2004, s. 54.

IX. yüzyılda Kindi ile başlayan İslam felsefesi X. yüzyılda *Eş-Şeyh er-Reîs* unvanına sahip İbn Sina ile tam anlamıyla “altın çağına” ulaşmıştır. Hem dini hem de akli bilimlerde eşsiz bir yetkinliğe ulaşan İbn Sina, yalnızca Platon ve Aristoteles gibi Yunan filozoflarını uzlaştırmakla kalmamış; çağının ve toplumunun dini ve felsefi kaygılarına cevap verecek felsefi bir sistem kurmayı başarmıştır. Dimitri Gutas, İbn Sina’nın başarısının en büyük ölçütünün, ondan sonra filozofların Aristoteles’i ya da Galen’i değil, İbn Sina’yı okumaları olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴

İbn Sina’nın felsefi sistemi elbette yalnızca bir uzlaştırma çabasından ibaret değildir. Ancak sadece bu uzlaştırma işini dahi hafife almamak gerekir. Nitekim modern çağın bilim insanları bir asra yakın süredir Einstein’ın *genel görelilik* kuramıyla *kuantum* fiziğini uzlaştırmaya çalışmakla meşguldürler. Her iki teori de kendi içinde tutarlıdır fakat birbiri arasında çelişiktir. Buna rağmen çoğu fizikçi bu iki kuramdan birini tercih etmeyi ya da her ikisini reddetmeyi yeğlemez. İki kuramın uzlaştırılmasında başarılı olunursa, her iki kuramı kapsayan fakat onların üzerinde yeni bir bütüncül kuramın ortaya çıkacağı da bir gerçektir. İbn Sina’nın başardığı şey de tam olarak budur. Birbiriyle uzlaştırılmaz görülen Platonist ve Peripatetik felsefenin uzlaştırılarak, İslam dininin inanç esaslarıyla çelişmeyecek şekilde açıklanabilmesi bu yüzden büyük bir başarı sayılmalıdır. Çünkü bunun sonucunda ortaya çıkan şey sadece bir sentez değil, yeni ve bütüncül bir felsefe sistemidir.

Fetihler yoluyla Arap yarımadasından dışarıya açılan ve şehir devletinden cihan devleti olma yolunda ilerleyen Müslümanlar, sadece siyasi, askeri ve ekonomik güçle büyük bir medeniyet kuramayacaklarının farkındaydılar. Kur’an ve sünnetin bilimi teşvik etmesinin de verdiği güçle Müslümanlar çok erken sayılabilecek bir tarihten itibaren bilim adına bulabildikleri her şeyi hızlıca tevarüs etmişlerdir. İbn Sina’nın da içinde yaşadığı, İslam medeniyetinin altın çağı olarak adlandırılan X. yüzyılda Yunan felsefesine dair eserlerin yanı sıra ünlü matematikçi ve astronom *Batlamyus* (ö. 170) ve *Bergamalı Galen* (ö. 216) gibi birçok önemli bilim insanının eserleri Arapçaya çevrili halde ulaşılabilir durumdadır. Bunun yanında, İslam medeniyetinin yetiştirdiği *Kindi* ve *Farabi* gibi önemli filozofların ve *ilk ansiklopedistler* olarak bilinen, hatta İbn Sina’nın babasının da sıkı bir takipçisi olduğu *İhvan-ı Safa* gibi felsefe-bilim topluluklarının eserlerine entelektüel camiada

¹⁵⁴ Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, s. 386.

sıkça başvurulmaktadır. İslam kültür coğrafyasında ortaya konulan ilmi çalışmalar sadece rasyonel felsefe ve teoloji ile sınırlı olmamıştır. Rasathaneler kurulmuş; çeşitli deneysel araç-gereçler üretilmiş; fizik, kimya, astronomi, coğrafya ve jeoloji gibi birçok alanda deney ve gözleme dayalı bilimsel çalışmalar yapılmıştır. İslam medeniyetinde, İbn Sina'nın doğumuna kadar, laboratuvar tekniklerini ve deneysel kimya metotlarını tanımlayan *Câbir bin Hayyan* (ö. 804),¹⁵⁵ Algoritmanın kurucusu *el-Harezmi* (ö. 863), ve "Arap Galen" olarak tanınan *Ebubekir er-Razi* (ö. 925) gibi sayısız bilim insanı yetişmiştir.¹⁵⁶ İbn Sina'nın yaşadığı çağda İslam dünyası birçok açıdan Yunan medeniyetini aşmış durumdadır. Dolayısıyla İslam dünyasında gerçekleşen felsefi ve bilimsel etkinlikleri sadece Yunan felsefesinin bir devamı gibi sunmak doğru olmaz. Bununla beraber, Aristoteles'in otoritesi Ortaçağ boyunca Meşşai İslam felsefesinin hemen her alanında hissedilir. Aristoteles'in felsefi sisteminin radikal anlamda reddi ancak XVII. yüzyıl Batı toplumunda yeni bir bilimsel anlayışın ortaya çıkmasıyla gerçekleşecektir.

2.2. Felsefi Sistemi, Varlık ve Metafizik Anlayışı

Felsefe tarihinde metafizik kavramını ilk kez kullanan Aristoteles, metafiziğin konusunu "varlık olması bakımından varlığın incelenmesi" olarak belirlemiştir. Bu bakımdan metafizik diğer tüm bilimlerden farklıdır.¹⁵⁷ Bir Meşşai filozof olarak İbn Sina, metafizikte Aristoteles'e bağlı olmakla beraber, kendisinde Platon ve Yeni-Platonculuğun etkileri de görülmektedir. Ancak, birçok filozoftan etkilenmiş olmasına rağmen İbn Sina metafiziği özgündür ve pek çok açıdan kendisinden öncekileri aşmış durumdadır.¹⁵⁸

İbn Sina, eserlerinde, metafiziğin Arapça karşılığı olan "mâ ba'de't-tabî'a" adını kullanmanın yanı sıra, metafiziğin gayri maddi varlıkları, ilk sebepleri ve Tanrı'yı konu edinmesinden dolayı ona "ilahiyat" adını vermekte,¹⁵⁹ ayrıca, metafiziğin araştırma alanına giren konuların fiziği incelemesi sebebiyle onu "mâ

¹⁵⁵ Ulf Lagerkvist, *The Enigma of Ferment: From the Philosopher's Stone to the First Biochemical Nobel Prize*, New Jersey: World Scientific Publishing, 2005, s. 32.

¹⁵⁶ Bkz. Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in İslam*, Chicago: ABC International Group, Inc., 2001, s. 42-48.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), 5. bs., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014, 1003a20-25.

¹⁵⁸ H. Ömer Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 31.

¹⁵⁹ İbn Sina, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, (ed. İbrahim Medkûr), Kahire, 1961, s. 4.

kable't-tabî'a" olarak da adlandırmaktadır.¹⁶⁰ Bu adlandırma ise felsefe tarihinde ilk kez İbn Sina'da görülmektedir.¹⁶¹

İbn Sina'ya göre nefsin varlığına dair bilgiyle metafizik bilgi arasında güçlü bir bağ vardır. Şöyle ki; insanın kendi nefsinin varlığı hakkındaki bilgisi, onun metafizik bilgiyle ilk kez karşı karşıya geldiği noktayı teşkil etmektedir. İbn Sina, nefsin varlığına dair bilgiyi, Tanrı'nın varlığına dair bilgiye ulaşmanın şartı olarak kabul etmektedir. Buna, "*Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini [nefslerini] unutturduğu kimseler gibi olmayın.*"¹⁶² ayeti ile "*Nefsini bilen, Rabbini bilir.*" hadisini delil göstermektedir. Bu bağlamda insan fiziksel alemde metafizik aleme uzanan bir köprü hükmündedir. Dolayısıyla, kendi varlığının bilincine varabilecek bir akla ve sağlıklı bir bedene sahip olan her insan metafizik yapabilme potansiyeline sahiptir.¹⁶³

İbn Sina, tıpkı Aristoteles gibi, metafiziğin temeline "varlık" kavramını yerleştirmektedir. Metafiziğin konusu "var olması bakımından varlık"tır.¹⁶⁴ Varlık, kendisi hakkında delil getirmeye bile ihtiyaç duyulmayan, nefste ilksel (apriori) olarak bulunan, apaçık bir kavramdır.¹⁶⁵ İbn Sina'nın meşhur *boşlukta uçan adam* düşünce deneyinde açıklandığı üzere, insan bütün bedensel fonksiyonlarından azade olarak boşlukta yaratılmış olsa bile, kendi varlığının farkındalığından sıyrılamaz. Bu farkındalık, akla değil, doğrudan nefse aittir¹⁶⁶ fakat nefsin kendi varlığının farkında olduğunun bilgisine/tasdikine akılla ulaşılır. Dolayısıyla, insanı metafizik bilgiye ulaştıracak olan güç de akıldır.¹⁶⁷

İbn Sina'ya göre "varlık" kavramı en genel ve kuşatıcı kavramdır.¹⁶⁸ İbn Sina felsefesinde, Tanrı da dahil olmak üzere, her şey bir varlık kategorisine dahil edilerek incelenir. Üstelik bir şeye varlık denilebilmesi için onun mutlaka dış dünyada bulunması gerekmez; varlık, ayanda (dış dünyada), zihinlerde ya da her ikisinde

¹⁶⁰ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 21-22.

¹⁶¹ Özden, *İbn Sinâ-Descartes Metafiziği*, s. 31.

¹⁶² Haşr 49/19 (Köşeli parantez içindeki sözcük, tarafımızdan eklenmiştir.)

¹⁶³ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 82-84.

¹⁶⁴ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 9.

¹⁶⁵ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 29.

¹⁶⁶ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; Krş. İbn Sina, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*, (ed. Fazlurrahman), London: Oxford University Press, 1959, s. 15-16.

¹⁶⁷ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 85.

¹⁶⁸ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 31.

mevcut olabilir.¹⁶⁹ Zihni varlık, dış dünyada var olup olmamasına bakılmaksızın zihinde mevcut olan varlıktır. Örneğin “insanlık” ve “iyilik” gibi tümel kavramlar yalnızca zihinde bulunurken; “insan” ve “kedi” gibi kavramlar zihinde buldukları gibi, dış dünyada gerçekliğe de sahiptirler. Ayanda varlık ise zihinde bulunsun ya da bulunmasın, dış dünyada mevcut olan varlıktır.¹⁷⁰

İbn Sina’ya göre bir şeyin *zihindeki varlığı* ile *kendindeki varlığı* birbirinden ayrıdır. İbn Sina bunu *varlık* ve *mahiyet* kavramlarına başvurarak açıklamaktadır. Bu itibarla, bir şeyin zihindeki gerçekliği *mahiyet*; dış dünyadaki gerçekliği *varlık* olarak adlandırılır. Bu şeyin zihindeki varlığı ile dış dünyadaki varlığı arasında zorunluluk yok ise mahiyet ve varlık ayrıdır. Eğer zihinde bulunan mahiyetin dış dünyada bir karşılığı varsa, bu şeyde varlık ve mahiyet birdir.¹⁷¹

İbn Sina’nın varlık hakkında yaptığı bir başka ayırım ise *zorunlu (vacip)* ve *mümkün* ayırımıdır. Varlığı kendisinden olup, başka bir sebebe bağlı olmayan ve özü gereği yokluğu düşünilemeyen varlığa *zorunlu varlık (vâcibü’l-vücûd bizâtihi/Tanrı)* denir. Bu itibarla zorunlu varlık tek olmalıdır, aksi takdirde çelişki doğar. Mümkün varlık ise varlığı kendisinden başka bir sebebe bağlı olup, varlığı da yokluğu da eşit derecede düşünülebilen varlıktır. Dolayısıyla her mümkün varlığın bir sebebi vardır. Ancak bu sebepler zincirinin sonsuza kadar gitmesi paradoksa yol açacağından, bu zincir zorunlu olarak vâcibü’l-vücûd’da son bulur.¹⁷² Mümkün varlık özü itibarıyla mümkündür fakat kendisine varlık veren açısından zorunludur (vâcibü’l-vücûd bigayrihi). Aksi takdirde özü gereği mümkün olan bir varlık asla fiilen varlık sahasına çıkamaz.¹⁷³ O halde mümkünün fiilen var olması, başkası tarafından zorunlu kılınması demektir.¹⁷⁴

Vâcibü’l-vücûd dışında bütün varlıkların mahiyeti vardır. Onların mahiyetleri varlıklarını önceler. Varlık, mahiyetin üzerine eklendiğinde mümkün varlık bilfiil gerçeklik kazanır. Bütün mümkün varlıklar, varlıklarını zorunlu varlıktan alırlar. Bilfiil var olduklarında ise varlık-mahiyet ayırımı onlardan kalkar. Mahiyeti olan her

¹⁶⁹ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 31.

¹⁷⁰ Özden, *İbn Sina-Descartes Metafiziği*, s. 42-43.

¹⁷¹ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 29-34; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 87-88.

¹⁷² İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 37-48; İbn Sina, *en-Necât*, (ed. Macit Fahri), Beyrut, 1985, s. 261-63; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 129.

¹⁷³ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 39-40.

¹⁷⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 127; Bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 51-76.

şey bir sebebe bağlıdır. Zorunlu varlık ise bir sebebe bağlı değildir. Bu yüzden zorunlu varlığın mahiyeti değil, inniyyeti vardır. *Inniyyet* ise bir şeyin varlığının bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁵

İbn Sina metafiziğinde varlıkla ilişkili olarak sıkça kullanılan *cevher* (*töz*) ve *araz* (*ilinti*) kavramları da ayrıca önemlidir. Cevher, varlık bakımından bir konuya (mevzû') dayanmayan, bilakis kendisi dayanak (mukavvim) olan şeydir. Araz ise varlık bakımından bir konuda bulunan şeydir.¹⁷⁶ Bu itibarla, cevherler arazların dayanağıdır. Her cevherin bir mahiyeti vardır. Zorunlu varlığın ise mahiyeti yoktur. Dolayısıyla zorunlu varlık (Tanrı) bir cevher değildir.¹⁷⁷ Cevherler, *cismani* ve *gayri cismani* olmak üzere ikiye ayrılır. Cismani cevherler en, boy ve derinliğe sahiptirler. Gayri cismani cevherler ise ya cisimden tamamen ayrı yapıdadırlar veyahut cisimle kısmen ilişki kurabilirler. Bu bağlamda, "nefs" cisimle kısmen ilişki kurabilirken, "akıl" cisimden tamamen ayrıdır.¹⁷⁸

İbn Sina'ya göre bütün doğal cisimler *madde* ve *suret* olmak üzere iki cevherin birleşiminden meydana gelmektedir. Bilkuvve halde olan madde, sureti alınca bilfiil hale gelmektedir. Cismin maddesi suretten ayrı bulunamayacağından, cismin varlığı surete dayanmaktadır.¹⁷⁹ Suret, maddeye hüviyet kazandıran ve onu belirli kılan şeydir. Madde suret olmadan tek başına bulunamaz; bunun aksi farz edildiğinde, madde bilfiil olmaktan çıkar ki bu da reel varlık dünyasının dışına çıkmak demektir.¹⁸⁰ Sureti ortaya çıkaran maddenin kendisi değildir; bilakis suret maddeye *Vahibu's-Suver* (*suret verici/Faal Akıl*) tarafından verilir. Daha açık bir ifadeyle, İbn Sina, madde ve sureti birleştirerek müşahhas cisimler meydana getiren gayri maddi bir varlık kabul etmektedir ki bu varlık, kendisinde sonsuz sayıda suret bulunan Faal akıldır.¹⁸¹

İbn Sina, Tanrı ve alem arasında sürekli ve kesintisiz bir ilişki olduğunu düşünmektedir. İbn Sina, bu ilişkiyi, maddeye ait niteliklerden ve her türlü eksik sıfattan münezzeh olan zorunlu varlık ile içinde yaşadığımız maddi alem arasında

¹⁷⁵ Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, s. 50-51.

¹⁷⁶ İbn Sina, *en-Necât*, s. 116; İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 58.

¹⁷⁷ İbn Sina, *et-Ta'likât*, (ed. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Daru'l-İslâmiyye, 1973, s. 186.

¹⁷⁸ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 60.

¹⁷⁹ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 67.

¹⁸⁰ Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, s. 62.

¹⁸¹ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 85-86, 410-14.

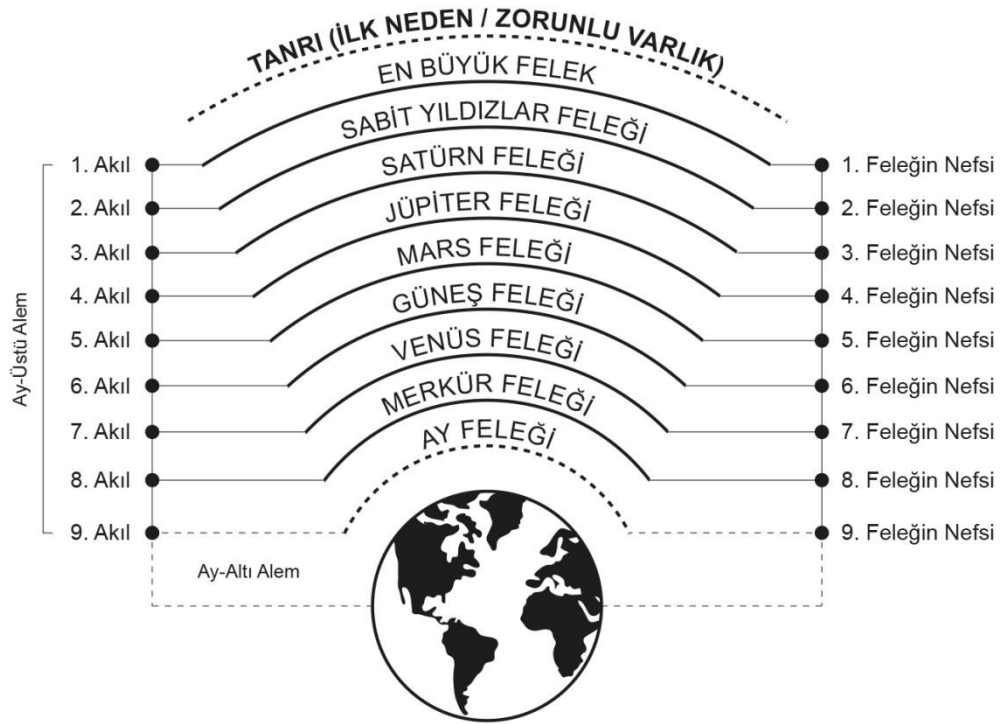
hiyerarşik bir yapı tesis ederek, birlikten çokluğun meydana gelişini kurgulayan *sudur teorisi* ile açıklamaktadır. Plotinus'tan İslam dünyasına miras kalan ve Batlamyusçu kozmolojiyle zenginleştirilen sudur teorisi İbn Sina'dan önce Farabi tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda, İbn Sina'nın sudur teorisiyle Farabi'ninki arasında küçük varyasyonlar dışında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. İbn Sina'ya göre varlığın merkezinde zorunlu varlık (Tanrı) bulunmaktadır. Bütün varlıkların varlık sebebi Tanrı'dır. Tanrı'nın ise bir sebebi yoktur. Tanrı'nın mahiyeti ve varlığı bir ve aynı olduğundan, o her türlü maddi nitelikten münezzehtir. Onun maddesi, sureti ve cismi yoktur. O her açıdan birdir; kendisinde çokluk bulunması muhaldir. Tanrı'ya yüklenecek her türlü fiil ve niteliğin, onun zatında çokluk meydana getireceği kaygısıyla, İbn Sina, Tanrı'nın *Saf Akıl (el-Aklü'l-Mahz)* olduğunu düşünmekte; bunun doğal bir sonucu olarak onun *Akıl, Âkil ve Ma'kûl (bilgi, bilinen ve bilen)* olduğunu ifade etmektedir. İbn Sina, Tanrı'nın hayat, irade ve kudret sahibi olduğunu reddetmemektedir. Ancak bütün bu sıfatları onun kendini bilmesiyle "özdeş" kabul ederek, onun zatını her türlü çokluktan bertaraf etmeye çalışmaktadır. Tanrı'nın kendini bilmesi eşyanın var oluşunun sebebidir. Bu itibarla, Tanrı'nın kendisine dair bilgisi eşyanın bilgisini de kapsamaktadır. Ancak Tanrı'nın eşyayı bilmesi, mümkün varlıklarda olduğu gibi, eşyanın suretinden elde edilen bir bilgi değildir. Bilakis, eşyayı var eden, Tanrı'nın kendisine dair bilgisidir. Dolayısıyla, hiçbir şey onun bilgisinin dışında kalamaz. Ancak insan aklı "lütfu karîha" olmaksızın bu konuyu kavramaktan acizdir.¹⁸²

Her türlü çokluktan münezzehe bir Tanrı düşüncesi tesis eden İbn Sina, bir sonraki adımda, birlikten çokluğun nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmaktadır. Bu noktada, Tanrı'nın hem varlığının, hem de bilgisinin tek olduğunu savunan İbn Sina'ya göre, Tanrı'dan tek bir varlık çıkması gerektiği mantıksal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Şunu belirtmeliyiz ki varlığın ortaya çıkışı, Tanrı'nın iradesinin ve rızasının dışında tabii bir yolla ya da insanlarda olduğu gibi kasıtlı meydana gelmemektedir. Varlık, Tanrı'nın kendisine dair bilgisinin gerektirdiği şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁸³

¹⁸² İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 358-67; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 97-98.

¹⁸³ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 396-403; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 100.

Sudur sürecinde, Tanrı'nın kendisine dair bilgisinden ortaya çıkan ilk varlık "İlk Akıl" olarak adlandırılmaktadır. İlk Akıl, Tanrı'ya en yakın ve Tanrı'dan sonraki en mükemmel varlık olduğundan, bütünüyle gayri maddi niteliktedir. İlk Akıl'ın varlığı kendisinde mümkün, Tanrı sebebiyle ise zorunludur. İlk Akıl kendisinde hem varlık hem de bilgi açısından çokluk barındırmaktadır. Tanrı bilgisinin tekliğine mukabil, İlk Akıl'da biri Tanrı'ya, diğer ikisi ise kendine dair olmak üzere üç tür bilgi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı'nın varlığına dair bilgisidir ki bu bilgi, kendisinden ikinci bir akıl sudur etmesine sebep olur. İkincisi, kendisinin Tanrı sebebiyle zorunlu bir varlık olduğuna dair bilgisidir ki bundan da *ilk göğün (el-felekü'l-aksâ) nefsi* ortaya çıkar. Son olarak, kendisinin, özünde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden ilk göğün maddesi meydana gelir. Bu süreç, diğer tüm akıllarda aynı şekilde devam eder. Ancak sudur süreci sonsuza kadar devam etmez ve kendisinden Ay-altı alemdeki varlıkların feyezan ettiği Faal Akıl'da son bulur.¹⁸⁴



Şekil 2: İbn Sina'nın varlıklar hiyerarşisi

Faal Akıl, Ay-altı alemdeki bütün tür ve cinslerin suretlerine sahiptir. Madde (heyûlâ), sureti almaya hazır olduğunda, Faal Akıl tarafından ona suret verilir. Böylece madde-suret birliği sağlanmış olur ve cisim bilfiil olarak ortaya çıkar.

¹⁸⁴ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 405-12; İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 101-2, 130-31; Bkz. Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 82-94.

Maddeyi Faal Akıl'dan suret almaya elverişli hale getiren ise hareketlerini gök nefislerinden alan gök cisimlerinin dairesel hareketleridir. Gök cisimleri Ay-üstü alemde yer aldıklarından ve oluş-bozuluşa tabi olmadıklarından dolayı ölümsüzdürler. Cisimleri en mükemmel şekil olan daire şeklindedir. Hareketleri ise en mükemmel hareket türü olan dairesel hareket türündendir.¹⁸⁵ İbn Sina, gök cisimlerinin birbirleriyle uyum içerisinde yaptıkları bu dairesel hareketlerin Ay-altı alemde etkileri olduğunu düşünmektedir. Gök cisimlerinin Faal Akıl'dan feyezana eden madde üzerindeki bu etkileri sonucunda dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi madde-suret bileşiminden oluşan cisimler reel varlık sahasında yerlerini almış olur.¹⁸⁶

Varlıklar hiyerarşisinde yer alan akılların (dolayısıyla gök cisimlerinin) sayısı konusunda İbn Sina farklı bilgiler vermektedir. İbn Sina'nın bazen dokuz, bazen yedi, bazen de çok daha fazla sayıda olduğunu söylediği akılların sayısının sudur teorisi açısından çok da önemli olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁸⁷ Burada önemli olan, oluş ve bozuluşa tabi olan maddi alemin ardında, onu varlık açısından önceleyen gayri maddi bir alemin var olduğunun kabul edilmesidir. Bu sayede, birlikten çokluğun nasıl meydana geldiğine dair metafizik bir açıklama ortaya konmuş olur. Aksi takdirde, ya materyalizmin kabul edilmesi veyahut maddenin Tanrı tarafından devamlı surette yaratılmakta olduğunun kabul edilmesi gerekir ki İbn Sina her iki görüşü de benimsememiştir.

Farabi ve İbn Sina gibi Müslüman filozoflarca jeosantrik (yer-merkezci) kozmolojiye göre yeniden düzenlenen sudur teorisinin modern bilim tarafından onaylanması mümkün görünmemektedir. Zira bugün gök cisimlerinin oluş-bozuluşa konu olduklarını ve kütle çekimi gibi fiziksel kanunlara tabi olduklarını bilmekteyiz. Buna, gök cisimlerinin şekillerinin ve yörüngelerinin mükemmel olmadığını, dünyanın evrenin merkezinde olmadığını, İbn Sina'nın Cebrail meleğiyle özdeşleştirdiği Faal Akıl'ın bilim anlayışımızda yeri olmadığını da ekleyebiliriz. İbn Sina'nın felsefi sisteminin birçok açıdan sudur teorisiyle bağlantılı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun nefis anlayışının da oldukça kırılğan varsayımlara dayalı olduğunu söylenebilir. Ancak kanaatimizce zamanın kozmoloji anlayışında

¹⁸⁵ Topdemir, "Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi", s. 14-15.

¹⁸⁶ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 445; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 102.

¹⁸⁷ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 103.

meydana gelebilecek muhtemel değişikliklerin İbn Sina tarafından göz önünde bulundurulmuş olması gerekir. Sözelimi, İbn Sina, yeni bir gezegen keşfedilme ihtimaline karşı felsefi sistemini garanti altına almış olmalıdır. Bize göre, İbn Sina'nın, gök akıllarının ve gök cisimlerinin sayısı konusunda gösterdiği müsamaha bunun bir göstergesidir. Ancak görünüşe göre, İbn Sina, felsefi sistemini alt üst edebilecek kadar büyük bir kozmolojik devrimin gerçekleştirebileceğine ihtimal vermemiştir. Yoksa hangi büyük filozof, felsefi sistemini değişken bilimsel veriler üzerine temellendirmeyi göze alabilir? Nitekim Batyamyusçu kozmolojinin İbn Sina'dan sonra uzun yıllar daha geçerliliğini korumayı başarmış olması, onun felsefi çevrede ne kadar güçlü bir otoriteye sahip olduğunu göstergesidir. Peki, teorinin dayandığı bütün fiziksel ve kozmolojik kuramlar çürütüldüğünde ne olur? Nefs-beden düalizmi bu durumdan sağ çıkabilir mi? İşte tam da bu noktada nefs-beden düalizminin Descartes'ın elinde yeniden hayat bulduğunu belirtmek gerekir. Biz, her şeye rağmen, nefs-beden düalizmine bir şans daha verdiği için Descartes'ı, İbn Sina'nın rakibi olarak değil, dostu ya da kurtarıcısı olarak görmekteyiz. Bunu, sonraki bölümde genişçe ele alacağız.

Sudur teorisi dikkatle incelendiğinde, teorinin bir parçası sayılabilecek kozmolojinin, teoriye zarar vermeden, sistemden tamamen kaldırılabilmesi görülür. Sistemden gök cisimleri kaldırılır, yerlerine yenileri konur. Zira sudur teorisinde asıl önemli olan birlikten çokluğun nasıl çıktığını açıklayabilmektir. Ancak ne yapılırsa yapılsın, teoride maddi olanla gayri maddi olanın nasıl etkileşime girebildiği konusu bir sır olarak kalır. Günümüz bilim anlayışı açısından asıl problemi oluşturan da budur.

Şimdi, sudur teorisinin, kompleks maddi yapıların hiyerarşik bir düzenle daha basit yapılara, nihayetinde ise bölünemeyen ve maddi niteliklerle nitelenemeyen zorunlu varlığa ulaşma çabasını dikkate alarak, teoriyi çağdaş bilimin verileriyle yeniden şekillendirdiğimizde nasıl bir tablo ortaya çıkacağına bakalım. Bunu yaparken, İbn Sina'nın hiç hoşuna gitmeyecek olsa da atomculuğun modern versiyonundan hareket etmek zorunda olduğumuzu belirtmeliyiz. Buna göre, karmaşık maddi yapıları daha basit parçalara bölerek, moleküllerden atomlara, atomlardan atom altı parçacıklara uzanan bir varlık hiyerarşisi belirleyebiliriz. Ancak İbn Sina en nihayetinde elektronlar gibi temel parçacıkların ardında, onları meydana

getiren gayri maddi varlıklar kabul etmek zorundadır ki çokluğu birliğe ulaştırabilsin. Zira İbn Sina'nın sudur teorisiyle elde etmek istediği, maddi olandan gayri maddi olana, çokluktan birliğe adım adım ve yumuşak bir geçiştir. Müslüman kelamcılar bu meseleyi daha kolay bir yolla çözümlenmiş görünmektedir. Onlar üstün sıfatlarla donanmış Tanrı ve onun yoktan yarattığı alem arasında kesintisiz bir bağ kurmaktan kaçınarak bu problemin üstesinden gelmeyi başarmışlardır. Sudur teorisinin yapmaya çalıştığı aksine kelamcılar Tanrı ile alem arasında çok keskin bir ayrım yapmaktadırlar. Böylece onlar en materyalist teorilerden bile alınlarının akıyla çıkarlar. Sözelimi, her şeyin atomlardan oluştuğunu kabul etmek kelami açıdan bir problem oluşturmaz çünkü kelamcılar, nihayetinde atomların var olabilmesi için onların Tanrı tarafından her an yaratılmak zorunda olduklarını savunurlar. Ancak bu yine de gayri maddi olanın maddi olanla nasıl olup da ilişki kurabildiği sorusunu yanıtlamaz. Zihin felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan *zihin-beden problemi* de aynı şekilde, gayri maddi zihnin, maddi bedenle nasıl olup da ilişkiye girebildiği konusunda bir açıklama talep eder. O halde, ister sudur teorisi, isterse sürekli yaratma teorisi kabul edilsin, materyalizme karşı gayri maddi varlıkların maddi varlıklar üzerinde etki edebileceğine dair geçerli bir teori sunulamadıkça bu problem çözümsüz olarak kalacaktır. Öyleyse, şimdilik yalnızca söz konusu probleme değinmiş olalım ve İbn Sina'nın kabul ettiği metafizik ilkeler çerçevesinde nasıl bir nefis teorisi inşa ettiğini inceleyelim.

2.3. İbn Sina'nın Nefs Teorisi

2.3.1. Nefsin İspatı

İbn Sina, *Şifa* külliyatının *en-Nefs* adlı ana bölümünde, nefis konusunda ilk yapılması gereken işin onun ispat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.¹⁸⁸ Nefsin tanımı, güçleri, fiilleri ve bedenle olan ilişkisinin bu ispattan sonra ele alınması gerektiğini savunan İbn Sina, nefsin varlığını ispat etmek için “dış gözlem” ve “iç gözlem” olarak adlandırabileceğimiz iki farklı metot kullanmaktadır.¹⁸⁹ Dış gözlem, üçüncü şahıs bakış açısını, yani nesneliliği esas alarak bitki, hayvan ve insan

¹⁸⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 4.

¹⁸⁹ Bkz. Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 44-51.

nefislerinin varlığını ispat için geliştirilen metottur. İç gözlem ise birinci şahıs bakış açısını, yani öznelliği esas alarak, kişinin yalnızca kendi nefsi üzerinde araştırma yapabilmesini mümkün kılar. Bunun dışında bir de Ay-üstündeki gök cisimlerinin nefis ve akıl sahibi olmaları meselesi vardır ki bu cisimlerde oluş-bozuluş söz konusu olmadığı için İbn Sina'nın klasik nefis tanımının dışında tutulmaktadır.

Terkedilen ruh ve nefis kavramlarının yerini “zihin” kavramının aldığı modern zihin felsefesinde, İbn Sina'nın kullandığı “dış gözlem” ve “iç gözlem” metotları benzer şekilde kullanılmaya devam etmektedir. Zihnin öznelliğini savunan birinci grup, zihnin üçüncü şahıs bakış açısına kapalı olduğunu; başka bir deyişle, B kişinin, A kişinin zihninde olup biteni, A kişinin zihninde gerçekleştiği şekliyle asla bilemeyeceğini öne sürer.¹⁹⁰ Bu bakış açısının aşırı bir versiyonu olan solipsizm¹⁹¹ ise *diğer zihinler* konusunda her zaman belli bir şüphe barındırır; kişi yalnızca kendisinin bilinçli olduğunu iddia edebilir, başkalarının değil. Başka bir ifadeyle, “düşünüyorum, öyleyse varım.” önermesi “düşünüyoruz, öyleyse varız.” şeklinde genellenemez. Aynı şekilde, sözgelimi, İbn Sina'nın kendi zihnini birinci şahıs bakış açısıyla ispat etmesi, Zeyd'in de zihnini ispat etmesi anlamına gelmez. Zihnin üçüncü şahıs bakış açısına açık olduğunu savunan ikinci grup ise zihni beden işlevlerine ya da davranışlarına indirgeme eğiliminde olduğundan, diğer zihinlerin varlığı konusunda herhangi bir şüpheye düşmez. İnsanları biyolojik makinalar olarak telakki eden bu grup, A makinası ile B makinasının donanımı birbiriyle özdeş ise, zihin durumlarının da özdeş olmak zorunda olduğu görüşündedir. Sözgelimi 20. Yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve zihinsel aktivitelerin tamamının davranışlara indirgenebileceğini iddia eden *davranışçılık (behaviourism)* ekolünün temsilcilerine göre, A kişisi ile B kişisi, dışı ağrıdığı anda aynı/benzer tepkiyi verecektir çünkü aynı davranış her zaman aynı zihinsel duruma işaret etmektedir.¹⁹²

İbn Sina'nın nefis konusunda hem nesnel, hem de öznel metodu kullanması, nefsin üçüncü şahıs bakış açısıyla da incelenbilmesini mümkün gördüğünü gösterir. Nitekim o tüm canlıların birer nefis taşıdığından emindir. Başka bir deyişle, İbn Sina nefsi araştırma konusunda yalnızca öznelliğe sıkışıp kalmamıştır. Bu da onu aşırı

¹⁹⁰ Bkz. Nagel, “What is it like to be a Bat?”, s. 437.

¹⁹¹ Solipsizm, insanın kendi zihni ve varlığından başka bir şeyi bilemeyeceği anlamına gelmektedir.

¹⁹² Bkz. Paul Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, (çev. Ekrem Berkay Ersöz), İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 125.

şüpheciliğin götürdüğü Berkeleyci idealizmin (solipsizm) ağına düşmekten korur. Bununla beraber, İbn Sina'nın nesnel araştırma metodu, indirgemeci materyalizmin bir kolu olan davranışçılık ekolünden farklıdır. Aksine, İbn Sina, tüm bedensel fonksiyonların pasif hale geldiğinin farz edildiği durumda bile nefsin öznel olarak ispat edilebileceğini söyleyerek, bilincin davranışlara indirgenmesine karşı çıkar. Aslında İbn Sina'nın dış gözleme dayalı ispat metodu yalnızca canlı varlıkların cansız varlıklardan ayırt edilmesi konusundaki ölçütü sağlar ki bunun canlı olmakla nefis sahibi olmanın aynı şey olduğunu düşünen Aristoteles'in görüşü olduğunu bilmekteyiz. İnsan nefsi söz konusu olduğunda ise onu kanıtlamanın çok daha etkili bir yolu vardır. Bu da iç gözleme dayalı ispat metodudur. İbn Sina'nın insani nefsin hem varlığını hem de cevherliğini ispat etmek için geliştirdiği asıl metot budur. Onun nefis teorisinin psikoloji ve zihin felsefesinin alanına girebilecek kısmı da burasıdır. O halde biz de İbn Sina'nın nefis araştırması için uygun gördüğü sıralamaya uyarak, nefsin tanımını yapmadan önce, onun nefsi nasıl ispat ettiğini inceleyelim.

2.3.1.1. Nefsin Dış Gözleme Dayalı (Nesnel) İspatı

İbn Sina'nın dış gözleme dayalı (nesnel) ispat metodu, temelde Aristoteles fiziğine dayanmaktadır. Nesnelere hareketleri açısından bir sınıflandırmaya tabi tutan İbn Sina, öncelikle fiillerinde *kasıt* (*kasd*) ve *seçim* (*ihiyar*) bulunan nesnelere, fiillerinde kasıt ve seçim olmayıp, *zorunluluk* (*teshîr*) bulunan nesnelere birbirinden ayırır. Ardından, fiillerini kasıt ve seçimle yapan nesnelere, fiillerinin *tek bir kasıt ve seçime* ya da *çok sayıda kasıt ve seçime* dayanması açısından ayırır. Fiillerinde kasıt ve seçim söz konusu olmayıp zorunluluk bulunan nesnelere ise hareketlerinin *tek yönlü* ya da *çok yönlü* olmalarına göre ikiye ayrılır. Bunlardan ilki, ateş gibi tabii olarak yukarıya doğru tek yönlü hareket eden nesnelerdir. İkinciyle ise bitkiler kastedilmektedir. Fiillerinde hem çok yönlülük, hem de kasıt ve ihtiyar bulunan nesnelere hayvanlardır. Fiilleri tek yönlü olduğu halde kasıt ve seçimle hareket eden nesnelere ise gök cisimleridir.¹⁹³ İbn Sina'nın nesnelere hareketleri açısından inceleyerek yaptığı sınıflandırma şu şekilde listelenebilir:

- 1) Hareketleri kasıt ve seçime dayanmayıp, tek yönlü olanlar: Doğal cisimler.

¹⁹³ İbn Sina, *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*, (çev. Ömer Ali Yıldırım), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 17.

- 2) Hareketleri kasıt ve seçime dayanmayıp, çok yönlü olanlar: Bitkiler.
- 3) Hareketleri kasıtlı olup, hissi iradeye dayananlar: Hayvanlar.
- 4) Hareketleri kasıtlı olup, akli iradeye dayananlar: İnsanlar.
- 5) Hareketleri kasıtlı olup, akli iradeye dayanmakla birlikte, tek yönlü ve sürekli harekette bulunanlar: Gök cisimleri.

İbn Sina, Aristoteles'in yaptığı gibi, çeşitli organlardan oluşan, beslenen, büyüyen ve üreyen nesnelere, yani canlıları diğer doğal nesnelere ayırmaktadır. Canlı nesnelere sadır olan çok yönlü fiiller, onların cisim olmalarının zorunlu bir sonucu olmadığına göre, onları diğerlerinden farklı kılan başka bir ilkenin varlığı gereklidir. İbn Sina bu ilkeye *nefs* adını verir.¹⁹⁴ İbn Sina'ya göre, bir nesne canlı olmanın minimum şartı olan çok yönlü hareket etme vasfını taşıyorsa o nesne bitkisel *nefs*; hissi iradeye sahipse hayvani *nefs*; akli iradeye sahipse insani/natık *nefs*; akli iradeye sahip olmanın yanında tek yönlü sürekli/mükemmel harekette bulunmaktaysa feleki *nefs* sahibidir.¹⁹⁵

İbn Sina hareketten yola çıkarak "canlı" adı verilen nesnelere *nefs* sahibi olduğunu tespit ettikten sonra, Aristotelesçi kuvve-fiil ve madde-suret ayrımını devreye sokarak *nefs*'in bedenle olan münasebetini incelemeye girişir. İbn Sina'ya göre, kuvve-fiil ayrımı açısından beden canlı cismin bilkuvve dayanağıyken, *nefs* bilfiil dayanağıdır. Madde-suret ayrımı açısından ise beden madde; *nefs* surettir. Ancak İbn Sina insani *nefs*'in *maddi suret* değil, *kendinde suret* olduğunu düşünmektedir ve nefse suret demenin, onun maddi suretle karıştırılmasına sebep olacağı konusunda endişelidir. Bu yüzden ona *yetkinlik* demeyi tercih eder.¹⁹⁶ Nitekim İbn Sina'ya göre yetkinlik maddeye bitişik olmak zorunda değildir. Her maddi suret bir yetkinliktir fakat her yetkinlik maddi bir suret değildir; tıpkı yöneticinin şehrin, kaptanın da geminin yetkinliği olup sureti olmaması gibi.¹⁹⁷

Hatırlanacağı üzere Aristoteles, *nefs*'in bedeninin yetkinliği olmasının, kaptan ile gemi arasındaki gibi olup olmadığı konusunda bir belirsizlik olduğunu ifade etmişti.¹⁹⁸ İbn Sina bu noktada Aristoteles'in açık bıraktığı kapıdan girerek, insani

¹⁹⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 4.

¹⁹⁵ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 47.

¹⁹⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 7-9; İbn Sina, *Nefs'in Halleri*, s. 22.

¹⁹⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 6; McGinnis, *Avicenna*, s. 94.

¹⁹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a4; Krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 406a6-12.

nefsin maddeden ayrı bir cevher olduğunu iddia eder. Ona göre kaptansız bir gemi, kurucu ilkelerinden birinin eksikliği sebebiyle, ancak ismen gemidir.¹⁹⁹ Kaptan ise gemiden ayrılmakla kaptanlığından bir şey kaybetmez. Dolayısıyla kaptanın gemiden ayrılabilmesi gibi insani nefis de bedenden ayrılabilir. Bu ayrılış beden ölümüyle sonuçlansa da nefis bundan etkilenmemektedir.

İbn Sina, nefsi yetkinlik olarak tespit ettikten sonra, Aristoteles gibi, yetkinliği *birinci yetkinlik ve ikinci yetkinlik* olmak üzere ikiye ayırır. Birinci yetkinlik kuvve, ikinci yetkinlik ise fiil halini ifade eder. O halde nefsin kendisi birinci yetkinlik; nefsin beden aracılığıyla ortaya koyduğu fiilleri ise ikinci yetkinliktir. İbn Sina ilk yetkinliğe kılıcın şeklini, ikinci yetkinliğe ise kılıcın kesme fiilini örnek gösterir.²⁰⁰ Buradan hareketle İbn Sina nefsi "*hayat niteliğine sahip doğal organik cismin ilk yetkinliği*"²⁰¹ şeklinde tanımlar. Buna göre,

- 1) Bitkisel nefis (en-nefsü'n-nebatiyye): Beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip doğal organik cismin ilk yetkinliğidir.
- 2) Hayvani nefis (en-nefsü'l-hayvaniyye): Bitkisel nefsin fiillerinin yanı sıra tikelleri idrak etme ve vehme dayalı iradi eylemde bulunma özelliğine sahip doğal organik cismin ilk yetkinliğidir.
- 3) İnsani nefis (en-nefsü'l-insaniyye): Bitkisel ve hayvani nefsin fiillerinin yanı sıra tümelleri idrak etme ve akla dayalı iradi eylemde bulunma özelliğine sahip doğal organik cismin ilk yetkinliğidir.²⁰²

Buradan anlaşılacağı üzere insani nefis, nebati ve hayvani nefsin güçlerini de içermektedir. Ancak bu durum insanda üç farklı nefsin var olduğu anlamına gelmez. Bilakis İbn Sina Aristotelesçi nefis öğretisine bağlı kalarak, tek bir bedende ancak tek bir nefsin bulunduğunu kabul etmektedir. İbn Sina'ya göre, bitkiye hayvani nefsin, insana bitkisel nefsin ilişmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü her nefis ait olduğu bedenle birlikte hadistir ve her nefis sahibi ancak kendi mizacının gerektirdiği nefse sahip olabilir.²⁰³

¹⁹⁹ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, s. 24.

²⁰⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 11.

²⁰¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 12.

²⁰² Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 45-47.

²⁰³ İbn Sina, *De Anima*, s. 31.

Diğer yandan, İbn Sina'nın yaptığı nefis tanımı göksel nefisleri kapsamamaktadır. Zira gök cisimleri, canlılarda bulunması gereken asgari şartları (beslenme, büyüme, üreme) taşımadığından, tanımında geçen “hayat niteliğine sahip olma” durumu gök cisimleri için geçerli değildir. Üstelik gök cisimleri çeşitli organlara da sahip değildir. Ancak göksel nefislerle diğer nefisler arasında mahiyet farkı bulunduğundan, bu durum, göksel nefislerin ayrı bir kategoride ele alınmasını gerektirir.

Nebati, hayvani, insani ve feleki nefislerin tamamını içine alan bir nefis tanımı yapmanın çok zor olduğu ortadadır. Nitekim İbn Sina, nefsin tanımı konusunda yapılacak olası genellemeler konusunda bizleri uyarmaktadır. Nefsi canlılığın ilkesi olarak genellediğimizde, göksel nefisler tanımın dışında kalır. Nefsi kasıtlı fiillerde bulunan nesnelere genellediğimizde ise bitkisel nefis tanımının dışına itilmiş olur.²⁰⁴ O halde nefsin ortak bir tanımını yapmamıza engel olan temel ayırım, yersel nefislerle göksel nefisler arasındaki mahiyet farkıdır. Bu durum, yersel nefislerle göksel nefislerin iki ayrı kategoride incelenmesiyle çözülebilir.²⁰⁵ Öyleyse yersel nefisleri canlılığın ilkesi olarak kabul etmemizde bir mahsur yoktur. Çünkü beslenme, büyüme ve üreme güçleri halihazırda tüm canlılarda ortaktır.

Başta ifade ettiğimiz üzere, göksel nefisleri ayrı tutarsak, İbn Sina'ya göre nefis canlılığın ilkesidir. Başka bir deyişle, asgari olarak, beslenme-büyüme-üreme fiillerini gerçekleştiren her nesne nefis sahibidir. Peki, İbn Sina, hayat niteliğine sahip nesnelere sadır olan fiillerin ilkesine “nefs” adını verdiği göre, “hayat” ve “nefs” sözcükleriyle aynı şeyi ifade etmiş olmaz mıyız? Başka bir ifadeyle, burada bir totoloji söz konusu olmaz mı? İbn Sina bu olası itiraza cevaben, söz konusu iki sözcüğün birbirini yerine kullanılabileceğini söylemektedir fakat söz konusu ilkenin “yetkinlik” olarak kabul edilmesi şartıyla.²⁰⁶ Çünkü İbn Sina'ya göre nefis ister maddi suret, ister kendinde suret olarak kabul edilsin, o her iki durumda da yetkinliktir. Ancak İbn Sina bedene nispetle yaptığı bu tanımla halen nefsin mahiyetini açıklayabilmiş değildir. Zira nefis, kullanıldığı bağlama göre güç, suret veya yetkinlik olarak ayrı ayrı tanımlanabilir ve bu görelî tanımların hiçbiri nefsin mahiyeti hakkında bilgi vermez. İbn Sina'nın dış gözleme dayalı (nesnel) ispat metodu,

²⁰⁴ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, s. 18-20.

²⁰⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 12-13.

²⁰⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 14-15.

üçüncü şahıs bakış açısıyla, bir nesneye nefis izafe etmenin minimum koşulunu ortaya koymaktadır. Bu metot, söz konusu koşulu sağladıkları için bitkiler, hayvanlar ve insanların nefis sahibi olduklarını; nefsin ise bir yetkinlik olduğunu tespit eder. Ancak İbn Sina'nın başından beri sözü getirmek istediği yer nefsin cevherliğidir fakat nefsin ayrıık cevher olup olmadığı bu tanımların hiçbirinden anlaşılmaz.²⁰⁷ Dolayısıyla İbn Sina nefsin cevherliğini kanıtlamak için başka bir yöntem bulmak durumundadır. Bu yöntem ise -İbn Sina'ya ait olduğunu bilerek ya da bilmeyerek, Descartes'ın da kullandığı- iç-gözleme dayalı (öznel) ispat yöntemidir.

2.3.1.2. Nefsin İç Gözleme Dayalı (Öznel) İspatı

İbn Sina, nefsin varlığını ve cevherliğini kanıtlayabilmenin en etkili yolunun iç gözleme dayalı ispat metodu olduğunu düşünmektedir. Bu metot, dış dünyadaki nesnelere akli idrak yetisiyle bilme imkanına sahip olan her varlığın, kendi varlığının da zorunlu olarak farkındalığına sahip olması gerektiği savı üzerine kuruludur. İbn Sina, akli idrak yetisiyle donanmış tüm insanların bilince (consciousness) sahip olduğundan emindir; bilince sahip olmak için dış dünyaya ait herhangi bir bilgiye sahip olmak gerekmez, hatta kişinin kendi bedenini tanması da gerekmez. Ancak bazı insanlar bilince sahip olduklarının bilincinde olmayabilirler. İbn Sina bu durumu “gaflet” olarak nitelemekte ve kişinin dikkatini kendi zatı üzerine yoğunlaştırmasıyla bu farkındalığa sahip olabileceğini ifade etmektedir:

“Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsinizi ispat edemiyor musun?”²⁰⁸

İbn Sina'nın bu açıklaması modern zihin felsefesindeki bilinç tanımlarıyla neredeyse birebir örtüşmektedir:

“Fiziksel nesnelere ve basit biyolojik organizmalardan farklı olarak, bilinçli bir zihne sahip olan bir varlık aynı zamanda kendi varlığını deneyimler, duyumsar ve hisseder. Bu fikri daha da belirginleştirecek olursak: Bilinçli bir varlık, içsel psikolojik bir gerçekliğe, içinde bilincin aktığı öznel deneyimler

²⁰⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 7-8; İbn Sina, *Nefsin Halleri*, s. 22, 26.

²⁰⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 108.

içeren zihinsel bir yaşama sahiptir. Bize kendini doğrudan sunan ve sürekli kendini ifşa eden bu içsel öznel deneyim akışı bilinçtir."²⁰⁹

Çağdaş zihin felsefecisi John Searle ise bilinci, rüyasız uyku, koma hali ve ölüm gibi bilincin kapalı olduğu durumlar dışında, sürekli olarak kişiye eşlik eden bir farkındalık hali olarak tanımlamaktadır:

*"Bilinç, tipik olarak, rüyasız bir uykudan uyandıığımızda başlayan ve tekrar uyuyana, komaya girene, ölene veya başka bir şekilde 'bilinçsiz' hale gelene kadar devam eden şuur ve farkındalık durumlarını ifade eder. Rüyalar da tam uyanıklık durumlarından oldukça farklı olmalarına rağmen, elbette bir bilinç biçimidir. Böyle tanımlanan bilinç kapanır ve açılır. Bu tanıma göre bir sistem ya bilinçlidir ya da değildir fakat bilinç alanı içinde sersemlikten tam farkındalığa kadar değişen yoğunluk dereceleri vardır. Bu şekilde tanımlanan bilinç, içsel, niteliksel bir birinci-şahıs fenomenidir. İnsanlar ve daha yüksek hayvanlar açıkça bilinçlidir, ancak filogenetik ölçeğin bilincinin ne kadar aşağılara yayıldığını bilmiyoruz."*²¹⁰

İbn Sina da Searle'e paralel olarak, sarhoşluk ve tam uyanıklık gibi durumlar arasında bilincin çeşitli yoğunluk dereceleri olabileceğinden söz etmektedir fakat İbn Sina, Searle'den farklı olarak, rüyasız bir uykuda bile bilincin açık olduğunu fakat hafızaya işlenmediği için uyku esnasındaki bilinç durumunun hatırlanmadığını düşünmektedir:

*"Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir."*²¹¹

İbn Sina'ya göre bilincin dış dünyadan ve bedenden tamamen bağımsız olarak doğrudan kendine yönelebilmesi, nefsin soyut bir cevher olduğuna bir işarettir. İbn Sina bu iddiasını "*boşlukta uçan adam*" adıyla özdeşleşmiş olan meşhur düşünce deneyiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Boşlukta uçan adam, hiçbir duyu organı aktif olmayan, dolayısıyla dış dünyayla hiçbir şekilde temas kurmadığı gibi kendi

²⁰⁹ Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, (çev. Selim Değirmenci), İstanbul: Küre Yayınları, 2010, s. 21.

²¹⁰ John Searle, *The Mystery of Consciousness*, NY: The New York Review of Books, 1997, s. 5.

²¹¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107; Krş. İbn Sina, *el-Mübâhasât*, (ed. Muhsin Bîdârfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413, s. 61.

cismani varlığından da haberi olmayan, akıl ve beden sağlığı yerinde bir yetişkin olarak, çevreden yalıtılmış bir ortamda bir anda yaratılmıştır.²¹² İbn Sina her şeyden habersiz olan bu hayali insanın, bir şekilde, kendi varlığının bilincinde olacağını düşünmektedir:

“Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübütundan haberdar olarak bulursun. Şimdi, daha önce ve daha sonra zatını neyle algılıyorsun? Ve zatını idrak eden şey nedir? Sana göre müdrik/algılayan, müşahedeyle seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla nispeti olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvve ile algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zatını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılamam kalmaktadır.”²¹³

İbn Sina'nın eserlerinde boşlukta uçan adam düşünce deneyinin üç versiyonu bulunur. Bunlardan ilk ikisi eş-Şifa/en-Nefs'te,²¹⁴ az önce alıntıladığımız üçüncüsü ise el-İşârât'ta yer alır. Boşlukta uçan adam argümanı ile hedeflenen gayenin tam olarak ne olduğu konusu tartışmalıdır. Hem klasik, hem de çağdaş dönemde bazı yorumcular İbn Sina'nın bu argümanında *nefsin gayri maddi ve bedenden mufarik bir cevher olduğuna*, bazıları yalnızca *nefsin kendi varlığına yönelik farkındalığına*, bazıları da her ikisine birden vurgu yapıldığını savunmuşlardır. Örneğin, çağdaş yorumculardan *Hasse*, argümanda geçen “şu'ûr bi'z-zât” ifadesindeki “zat” ile mahiyetin (nefsin bedenden bağımsızlığı) kastedildiğini savunurken, *Kaukua*, hem mahiyetin, hem de zati şuurun, yani “ben” bilincinin kastedildiğini, dolayısıyla zati şuur özelinde *bireyselliğin* de temellendirilmek istendiğini düşünmektedir. Klasik yorumculardan *Fahreddin Razi* ise zata ilişkin farkındalığın (şu'ûr bi'l-hüviyye)

²¹² Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, UK: Cambridge University Press, 2015, s. 36.

²¹³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; Krş. İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16.

²¹⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16, 255.

ancak bedenden ayrı bir zata yönelik varlık bilgisini verebileceğini fakat buradan zatın mücerret olduğunun bilgisine ulaşamayacağını savunmaktadır.²¹⁵

Her şeyden önce bu argümanın nefsin varlığı konusunda bir delil, soyut cevher olduğu konusunda ise bir tür işaret ve tembih içerdiği akıldan çıkarılmamalıdır.²¹⁶ İbn Sina, nefsin soyut cevher olduğuna dair delillerini başka yerlerde ayrıca sunmaktadır. Bununla beraber, boşlukta uçan adamda nefsin kendisinden kaynaklanan bir “zat şuuruna” (şu’ûr bi’z-zât) vurgu yapıldığı kesindir. Kişinin kendi benliğine ilişkin farkındalığı apaçık olduğuna ve bunun için ayrıca delil getirmeye ihtiyaç olmadığına göre, İbn Sina’nın burada amaçladığı, en azından, bu farkındalığın bedenden kaynaklanmadığını göstermek olmalıdır. Nitekim İbn Sina bu argümanı ile “ben” farkındalığının tüm fiziksel etkilerden azade olarak ve herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın doğrudan doğruya nefste gerçekleştiğini açıkça belirtmektedir. Boşlukta uçan adamın tüm duyularının inaktif olduğu varsayıldığı için, “ben” farkındalığını meydana getiren şeyin dış duyular ya da iç duyular olma ihtimali hemen elenmelidir.²¹⁷ Çünkü boşlukta uçan adam ne dış dünyaya, ne de bedenine ilişkin herhangi bir bilgiye sahip değildir. Hatta nefis bu farkındalığa akıl sayesinde ulaşmış da değildir. Ancak her şeye rağmen o kendi varlığının farkındadır ve var olduğu sürece bu farkındalıktan kurtulması mümkün değildir. Nefsin kendi varlığına ilişkin *primitif (ilkel)* farkındalığı *reflektif (yansıtıcı)* farkındalığı öncelediği için “düşündüğünün farkında olma” ve “duyumsadığının farkında olma” gibi ikincil farkındalık durumları ancak bu ilkel farkındalık varsa var olabilir. Farkında olunmayan bir düşünce ya da algıdan söz etmek mümkün değildir. Buradan hareketle İbn Sina farkındalığı ya da bilinci meydana getiren şeyin cisimden farklı bir cevher olması gerektiğini savunmakta ve buna “nefis” adını vermektedir.

Asıl amacı ne olursa olsun, İbn Sina, boşlukta uçan adam metaforuyla, insani nefsin kendisinin farkında olmak için bedene ihtiyacı olmadığını ispatladığını düşünmektedir. Metnin devamında nefis, duyumsama, idrak gücü ve her türlü bedensel hareketin kaynağı olarak tanıtılmaktadır. Ancak nefis tek başına “kendinin farkında olma” dışında herhangi bir etkinliğe bilfiil sahip değildir; hareket ve

²¹⁵ Mehmet Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru”, *Nazariyat*, Cilt 6, Sayı 1, (2020), s. 12-14, 24.

²¹⁶ M. Marmura, “Avicenna’s ‘Flying Man’ in Context”, *The Monist*, Cilt 69, Sayı 3, (1986), s. 386.

²¹⁷ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8.

duyumsama gibi diğer etkinliklerin gerçekleşmesi için bedene ihtiyaç duyar. Bununla beraber, saydığımız güçler bedene değil, nefse nispet edilir. Nefsin güçleri bedendeki organlara dağılmış haldedir. Beden ise bu güçlerin ortaya çıkmasını sağlayan bir alet mesabesindedir.²¹⁸ İbn Sina bunu şöyle ifade etmektedir:

“Buna göre algılayan ve karışımı muhafaza eden kuvvelerin aslı başka bir şeydir. Sen bunu ‘nefis’ diye isimlendirmelisin ki, işte o senin bedeninin parçalarında, sonra senin bedeninde tasarruf eden cevherdir. İşte sendeki bu cevher tektir; dahası hakikatte o sensin!”²¹⁹

Boşlukta uçan adam argümanının İbn Sina’dan önce kullanıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır.²²⁰ Ancak öz-bilincin varlığını nefsin cevherliğiyle ilk defa ilişkilendiren İbn Sina değildir. Nitekim Farabi’nin -yanlışlıkla Aristoteles’e atfedilen- Plotinus’un *Esulucya* adlı eserinden yaptığı şu alıntı dikkat çekicidir:

“Bazen bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre baş başa kalırım ve o zaman adeta cisimsiz, soyut bir cevher olurum. Kendimden başka her şeyi dışarıda bırakarak iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de, bilen de, bilinen de tamamen ben olurum. Hayretim devam ettiği sürece kendimde bir güzellik ve ihtişam görürüm. O zaman bilirim ki ben şerefli bir alemin küçük bir parçası ve faal bir canlıyım.”²²¹

Esulucya’daki benzer ifadelerle zihin felsefesinin kurucusu kabul edilen Descartes’ın *Meditasyonlar* adlı eserinde de rastlanmaktadır:

“Şimdi gözlerimi kapatıp kulaklarımı tıkayacak, bütün duyularıma yüz çevirerek kafamdan cismi şeylerin tüm görüntülerini sileceğim ya da en azından elimden geldiği kadar bu görüntülerin tümüyle yanlış ve boş şeyler olduğunu düşüneceğim, böylece kendi üzerimde yoğunlaşıp, kendi iç dünyamı ele alacak ve adım adım kendimi daha iyi tanımaya ve bilmeye çalışacağım.”²²²

Alıntıladığımız her iki metnin dikkat çeken ortak noktası, kişinin kendi benliği üzerinde derin düşünceye dalarak özünün cisimden farklı bir cevher olduğunu kavrayabilmesi için bedensel faktörleri mümkün olduğunca yok sayacak bir tür meditasyonu gerekli kılmasıdır. İbn Sina’yı özel yapan ise okurunu bu meditasyona

²¹⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 109.

²¹⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 108.

²²⁰ Boşlukta uçan adam argümanının özgünlüğü için Bkz. Fazlurrahman, *Avicenna’s Psychology*, London: Hyperion Press Inc., 1981, s. 10 (dipnot-1).

²²¹ Ebû Nasr Fârabî, *Kitabü’l-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn*, Beyrut: Darü’l-Meşrik, 1986, s. 109.

²²² René Descartes, *Meditasyonlar*, (çev. Engin Sunar), İstanbul: Say Yayınları, 2019, s. 71.

yönlendirmeden önce mükemmel kurgulanmış bir düşünce deneyiyle gerekli ortamı hazırlamasıdır. İbn Sina şöyle demek ister gibidir: “Özünün bedenle özdeş olmadığını, bilakis soyut bir cevher olduğunu anlamak istersen boşlukta uçan adam gibi ol!”

Düşünce deneyleri zihin felsefesinde çokça kullanılır. Bunun temel sebebi, zihnin öznel yapısının, nesnel fenomenler gibi laboratuvar ortamında teste tabi tutulamamasıdır. Zihnin üçüncü şahıs bakış açısına yansıyan yönü ancak davranışlarla sınırlıdır ki bu her zaman eksik sonuçlar doğurur. İbn Sina'nın nefsin varlığını başta nesnel gözlem yoluyla ispatlamaya çalıştıktan sonra doğrudan iç-gözleme yönelmesi bu sebeptir. Düşünce deneylerinin zihin felsefesinde çokça kullanılmasının bir diğer sebebi ise insan bedeni üzerinde yapılabilecek testlerin fizyolojik ve etik sınırlılıklarıdır. Yetişkin bir insanın öz-bilince minimum hangi şartlarda sahip olabileceğini test edebilmek için, kendisini tüm iç ve dış duylardan arındırıp, tamamen felçli hale getirerek, vakumlanmış bir ortamda tutamayız. Ancak düşünce dünyamızda böyle bir insan tahayyül edebiliriz ki İbn Sina'nın uçan adam metaforu gerçekte yapılması mümkün olmayan bir deneyin zihin dünyasında yapılabilmesini sağlar.

Boşlukta uçan adam metaforunun analizinde primitif (ilkel) bilinç ve reflektif (yansıtıcı) bilinç arasındaki ayrımın dikkate alınması gerekir. Boşlukta uçan adamın akıllı bir yetişkin olarak tanıtılması, bilincin akıldan kaynaklanmakta olabileceğine dair fikirleri gündeme getirebilir. Fakat İbn Sina'nın da belirttiği gibi, bu ancak ikinci düzeyde bir bilince (reflektif bilinç) işaret eder. Kişinin düşündüğünün ya da duyumsadığının bilincinde olması, bilincin akıl ya da duyların herhangi birinden kaynaklandığını göstermez, bilakis duyusal ve entelektüel bilinç ancak primitif bilincin bir yansımasıdır. Primitif bilinç, boşlukta uçan adam metaforunda anlatılmak istendiği gibi, bedene bağımlı değildir. Kişi, bedenini zihnen askıya aldığı anda bile var olduğunun bilincine varabilir. Bu da kişinin özülle ilgili farkındalığa, yani kendilik bilincine işaret eder. Bu bilinç nefsin özünden kaynaklanan ve kesintisiz bir bilinçken, reflektif bilinç kesintili ve bağımlıdır.

Zihin felsefesinde bilincin tam bir tanımını ortaya koymak oldukça zordur. Üstelik bilincin nasıl ve neden var olduğu halen bir muammadır. Bugün düalizme bir şans verilecek olursa, “öz-bilinç” onun son kalesi gibi görünmektedir. Bununla

beraber, öz-bilincin varlığının kesin olarak bedenden bağımsız bir nefsin varlığına delalet ettiğini savunmak mümkün görünmemektedir; zihnin bedeni yok sayabilmesi ve doğrudan kendine yönelebilmesi bilincin bedenden kaynaklanmadığı anlamına gelmez. Ancak her iki durumda da bilinç gizemli bir fenomendir. Bilincin tamamen beyin aktivitelerinden kaynaklandığı kabul edilse bile beynin, mevcut fizik biliminin sınırları içerisinde gözlemlenemeyen ve üçüncü şahıslara kapalı olan öznel bir algı dünyasının kapısını nasıl aralayabildiği halen açıklanamamaktadır. Zihin felsefesinde “zor problem” olarak adlandırılan bu olgu var olduğu sürece düalizmin kesin olarak reddedilebilmesi mümkün görünmemektedir.

Düalizmin bilinci açıklamakta ne kadar başarılı olup olmadığı sorgulanabilir. Ancak bize göre şu kesindir ki bilinci açıklayamamakta düalizm ve materyalizm eşit konumdadır. Kişi kendi varlığı üzerinde derin düşünceye daldığında, adeta zihninin/nefsinin bedenle özdeş olmadığını haykırdığını duyar. Zihin/nefs, gerçekte ne olursa olsun, kendisini bedenın efendisi gibi görür. Belki zihin bir yalancıdır, ancak görünüşe göre ona güvenmekten başka seçeneğimiz yoktur. Zihnimize her kavga edişimizde o bize şunu sorar: “bedenin bütün fiziksel nesnelere gibi atomlardan oluştuğuna göre, niçin mevcut fizik bilimiyle açıklayamadığın ve modern beyin görüntüleme teknikleriyle görüntüleyemediğin öznel bir iç dünyaya sahipsin?” İbn Sina'nın öz-farkındalığın nefsin özünden kaynaklandığı tezi üzerine kurulu bilinç teorisi, her ne kadar günümüz bilim ve felsefe dünyasında fazla kabul görmese de, materyalist teorilerin karşısında yer alan birkaç teoriden biri olarak kalacaktır.

2.3.2. Nefs-Beden İkiliği ve Natık Nefsin Soyut Cevher Oluşu

Nefsin iç gözleme dayalı ispatını incelediğimiz bir önceki bölümde, bedensel organları geçici bir süreliğine askıya aldığımızda bile kendi varlığımızın farkında olacağımızı gördük. Eğer boşlukta uçan adam düşünce deneyinin mantıksal açıdan tutarlı olduğunu ve doğru bir şekilde çalıştığını varsayarsak onun sadece nefsin varlığına değil, aynı zamanda nefsin gayri maddi bir cevher olduğuna da işaret ettiğini söyleyebiliriz. Dahası, İbn Sina'nın boşlukta uçan adam düşünce deneyini bu amaçla kurgulamış olması kuvvetle muhtemeldir. Zira nefsin varlığı bundan önce dış gözleme dayalı olarak zaten ispat edilmiştir fakat bu metot, nefsin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Boşlukta uçan adam düşünce deneyi, dış gözleme dayalı

metottan farklı olarak, insani nefsin gayri maddi olma ihtimalini de gündeme getirmektedir. Fakat bir işaret ve tembih olarak kurgulanan bu düşünce deneyi de insani nefsin gayri maddi olduğuna kesin bir kanıt getirememektedir. Bu düşünce deneyi en nihayetinde bedensel bir güç olan vehim gücünün ürünüdür ve insanın kendi zatına dair vehmi her zaman gerçeği yansıtmaz. Bu nedenle İbn Sina insani nefsin gayri maddi cevher oluşunu nefsin kendisi üzerinden değil, onun güçlerinden biri olan akıl gücü aracılığıyla kanıtlamaya çalışacaktır. Eğer akıl gücünün bedende bir organının bulunmadığı ve bedenden bağımsız olarak aklettiği kanıtlanabilirse bu aynı zamanda nefsin de gayri maddi bir cevher olduğunun kanıtı olacaktır.

Akli idrak gücü, İbn Sina ve takipçisi olduğu selefleri tarafından her zaman ayrıcalıklı bir yere konumlandırılmıştır. Platon, duyusal idraki güvenilir bulmadığı için bedenden sıyrılıp akli ön plana çıkarmayı salık verir. Aristoteles, bedende aklın organını gösteremez, bu yüzden aklın soyut bir cevher olduğunu ve bedenden ayrılarak sonsuzluğa uzanabileceğini savunur. Plotinus ise *Esulucya*'da, bedensel etkilerden sıyrılarak nefsiyle baş başa kaldığında onun cisimsiz bir cevher olduğunu fark ettiğini belirtir. İbn Sina da selefleri gibi akli idrak gücünü duyusal idrak güçlerinin üstünde tutmakta, hatta onu insani nefsin soyut cevher olduğu konusunda delil (burhan) olarak kullanmaktadır. Natic nefsin gayri cismani bir cevher olduğuna dair deliller *Kitâbü'n-Nefs (V/II)*'de şöyle sıralanmaktadır:

(1) Akledilirlerin (ma'kûlât) mahalli olan cevher cisim değildir, kendisinde bir güç bulunduğu veya bir şekilde surete sahip olduğu için cisimle kaim de değildir. Akledilirlerin mahallinin cisim ya da miktar olarak kabul edilmesi durumunda makul suret ya (a) bölünemeyen ya da (b) bölünebilen bir şeye yerleşir. (a) Cismani olup da bölünemeyen tek şey noktadır ki nokta ancak bir çizginin ucu olmak bakımından, o çizgiye bağımlı olarak vardır; tek başına bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla, makul suretin bölünemeyen bir cisimde bulunması imkansızdır. (b) Öte yandan, bölünemeyen makul bir suretin bölünebilen bir cisimde olması da kabul edilemez. Zira külli kavramlar yalnızca cins ve fasla bölünebilirken, cisimler daha fazla parçaya bölünebilir. O halde geriye kalan tek seçenek akledilirlerin gayri cismani bir cevherde bulunmasıdır.²²³

²²³ İbn Sina, *De Anima*, s. 209-14.

(2) Akıl külli kavramları idrak edebilmesi onun gayri cismani cevher olduğunun delilidir. Zira külli kavramlar maddeden mücerret olduklarından, akıl dışında nesnel gerçeklikleri yoktur. Sözelimi “insanlık” kavramı dış dünyada bulunmaz; ancak akılda soyut bir kavram olarak bulunur. Hayal gücü ve vehim gibi bedene bağlı olan güçler külli kavramları değil, ancak nesnelere bulunan cismani suretleri alabilirler. Eğer akıl da hayal gücü ya da vehim gücü gibi cismani bir güç olsaydı kendisinde soyut külli kavramlar bulunamazdı. Bu da akıl gücüne sahip olan nefsin soyut bir cevher olduğunu gösterir.²²⁴

(3) Maddeye intiba etmiş olan suretler bölünür tikel şeylerin görüntülerinden ibarettir. Akıl ise mana açısından bölünmez olan şeyleri idrak edebilir. Bu da aklın gayri maddi bir cevher olduğunun delillerindedir.²²⁵

(4) Duyu organları cins ve fasıldan meydana gelen tanımları (hadd) idrak edemezken, aklın bunları idrak edebilmesi onun gayri maddi bir cevher olduğuna delildir.²²⁶

(5) Akıl gücü bir dizi tecrit işlemi yaptıktan sonra bilkuvve sonsuz sayıda külli kavramı idrak edebilir. Hayal gücü ise ancak akıl tarafından yönlendirildiğinde yeni şeyler tahayyül edebilir. O halde akıl gücü cismani bir güç değildir.²²⁷

(6) Duyusal idrak güçleri kendilerini idrak edemezler. Sözelimi göz, görme organı olduğunu, kulak da işitme organı olduğunu bilmez. Duyu organları ancak nefse ait güçlerin aletleri hükmündedir. Buna mukabil akıl kendisini idrak edebilir. Eğer akıl bedendeki bir organ aracılığıyla idrak etmekte olsaydı, tıpkı göz ve kulak gibi, kendi varlığının bilincinde olmaması gerekirdi. O halde akli idrakin bedende bir organı yoktur. Bu da onun gayri maddi bir cevher olduğunu gösterir.²²⁸

(7) İç ve dış duyular bedene bağlı olarak gerçekleştiğinden, güçlü bir uyarıcı ya da aşırı yükleme bu duyuları yorabilmekte, hatta sağlığını bozabilmektedir. Örneğin, güçlü bir ışık, görme duyusunu yormakla kalmaz; görme organına da zarar verir. Üstelik güçlü bir uyarıcının ardından zayıf bir uyarıcının duyumsanması zorlaşır. Akıl gücü ise en karmaşık ve derin konular üzerinde düşünmekle yorulmaz, zarar

²²⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 214.

²²⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 214-15.

²²⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 215-16.

²²⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 216.

²²⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 216-18.

görmez; aksine daha da güçlenir. Üstelik karmaşık şeyleri düşünmesinin ardından daha az karmaşık şeyleri düşünmesi daha da kolaylaşır. Akli idrakin duyular gibi yorulmaması ve zayıflamaması onun bedene bağlı bir güç olmadığını gösterir.²²⁹

(8) İbn Sina'ya göre özellikle kırk yaşından sonra iç ve dış duyular bedeninin yaşlanmasına bağlı olarak zayıflar. Akli idrak gücü ise bedeninin yaşlanmasıyla zayıflamaz, aksine ileri yaşlarda daha da güçlenir. Bu, bedeninin yaşlanması sebebiyle değil, akli idrakin kullanıldıkça gelişmesi sebebiyledir. Akıl gücünü bedensel arzularından etkilenmemesi onun gayri maddi bir cevher olduğunu delildir.²³⁰

İbn Sina, saydığı bu sekiz maddenin tümünde insani nefsin gayri maddi cevher oluşunu akıl gücünün gayri maddi oluşuyla temellendirmektedir. Bu önemli bir ayrıntıdır çünkü bir cismin nefis sahibi olduğunu bilmekle o cismin sureti ya da yetkinliği olan nefsin gayri maddi olup olmadığı bilmek ayrı şeylerdir. Bir nefsin gayri maddi olduğunu savunabilmek için o nefsin ilişkili olduğu bedenden bağımsız bir gücü bulunması gerekir. Bu yalnızca akıl gücü için söz konusu olabilir. Akıl gücü dışındaki güçler bedene bağımlı olduklarından, bitki ve hayvan nefsleri gayri maddi cevher statüsünde görülemez. Bu canlılar nefis sahibi olmalarına rağmen cismani varlıklardır; herhangi bir sebepten ötürü nefis-beden birlikleri bozulursa geriye sadece dağılmış bir madde yığını kalır, nefis baki kalmaz. Bu da demektir ki Descartes psikolojisinin aksine, İbn Sina psikolojisinde bilinç, irade ve duyu algıları bedenden ayrı bir gayri maddi cevheri gerektirmemektedir.

2.3.3. Nefsin Güçleri ve Fiilleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sina, nefsi “*hayat niteliğine sahip doğal organik cismin ilk yetkinliği*” şeklinde tanımlamaktadır. Doğal organik cisimler denildiğinde ise “canlı” adını verdiğimiz bitkiler, hayvanlar ve insanlar anlaşılır.²³¹ İbn Sina, nefsin söz konusu canlıların bedenleriyle eşzamanlı olarak yaratıldığını ve her bir türün ancak kendi mizacına, yani fizyolojik yapısına uygun bir nefsi kabul edebildiğini savunur. Dolayısıyla her tür kendi fizyolojik yapısına uygun fiillerde bulunabilir. Bu da nefsin hangi güçlere sahip olduğunu ancak ilgili türün fiillerinin

²²⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 218-19.

²³⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 219.

²³¹ McGinnis, *Avicenna*, s. 90-91.

incelenmesiyle tespit edilebileceğini gösterir. Buna göre güç, belli bir türün fiillerinin kendisinden kaynaklandığı ilke; fiil ise nefse ait belirli bir gücün bedende bilfiil ortaya çıkması olarak tanımlanabilir.²³²

İbn Sina'ya göre her nefis, ait olduğu türün mizacına göre belirli sayıda güce sahiptir. Başka bir ifadeyle, nefsin güçlerini belirleyen beden kendisidir; Platoncu ruh anlayışında olduğu gibi beden, nefsin güçlerini kısıtlayan, onu mahkum eden bir hapisane değildir. İbn Sina bu konuda zerre kadar gizeme başvurmaz. Bu da bedeni küçümseyen ve incelemeye değer görmeyen Platoncu ruh anlayışının aksine, konunun tabiat bilimlerinin sınırları içerisinde incelenebilmesine olanak tanır. Bununla beraber, İbn Sina söz konusu güçleri bedene değil, nefse nispet eder. Zira daha önce de ifade edildiği gibi İbn Sina, Aristoteles fiziğine dayanarak, tabii cisimlerin ancak düşme ve yükselme gibi tek yönlü fiillerde bulunabileceğini, dolayısıyla canlılardan sadır olan çok yönlü fiillerin bedene değil nefse nispet edilmesi gerektiğini savunur. Bu anlayış, mekanizmin tırmanışa geçtiği; bitkilerin ve hayvanların biyolojik makinalar olarak görülmeye başladığı 17. yüzyıl ortalarına kadar geçerliliğini sürdürecektir.

2.3.3.1. Nefsin Yaşamsal Güçleri

İbn Sina'ya göre, hayat niteliğine sahip her doğal cisim, zorunlu olarak (1) beslenme, (2) büyüme ve (3) üreme güçlerine sahiptir. Zira hayatın varlığı bu güçlerin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla bu güçler bitkiler, hayvanlar ve insanlarda ortaktır.

(1) Beslenme Gücü: İbn Sina'ya göre beslenme gücü canlılar için en temel güçtür ve bitkisel nefsin güçlerinin ilkidir. Besin ise tabiatı beden tabiatına benzeyen cisimdir. Bedene ham olarak alınan besin, çeşitli işlemlerden geçirilerek beden tabiatına tam olarak uygun hale getirilir ve bedende ihtiyaç olan bölgelere sevk edilir. Besinin işe yaramayan kısımları ise dışarı atılır. O halde beslenme gücü, İlahi inayet tarafından canlılara verilen, görevini yaptığı sürece beden için gerekli

²³² Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 113.

olan besinleri işleyerek organlara ulaştırmayı sağlayan; böylece canlıyı hayatta tutmaya yarayan güçtür.²³³

(2) Büyüme Gücü: Beslenme gücünün beden tabiatına uygun hale getirdiği besinleri bedendeki organlara uygun şekilde ve uygun miktarda dağıtarak, doku ve organların doğru şekilde büyümesini ve gelişmesini sağlayan güçtür. Bedenin formunun yetkinliğe ulaşması, yani gelişimini tamamlaması bu güç sayesinde olur. İbn Sina'ya göre bu güç olmasaydı, hangi organın hangi oranda büyümesi ve gelişmesi gerektiği beslenme gücü tarafından tayin edilemez, böylece beden çarpık bir şekle sahip olurdu.²³⁴

(3) Üreme Gücü: İbn Sina'ya göre Tanrı'dan sudur yoluyla feyez an eden her şeyde ebedi kalmaya yönelik bir eğilim vardır. Ancak oluş-bozuluş dünyasında canlıların fizyolojik yapıları ebedi kalmaya elverişli değildir; her canlı ölümlüdür. İlahi inayet tarafından canlılara bahşedilen üreme gücü ise fertlerin baki kalamadığı oluş-bozuluş dünyasında türün baki kalmasını sağlar. İbn Sina, üreme gücünü beslenme ve büyüme güçlerinin gai sebebi olarak görmektedir. Nitekim bu iki güç, canlıyı üremeye hazır hale getirerek neslin korunmasına yardımcı olmaktadır.²³⁵

2.3.3.2. Nefsin Hareket Ettirici (Muharrrik) Güçleri

İbn Sina'ya göre bitkilerden sadır olan çok yönlü fiiller nefis kaynaklı olduğu gibi, hayvansal fiil ve davranışlar da nefis kaynaklıdır, şu farkla ki bitkisel nefsin güçleri kasıt ve seçime dayanmazken, hayvani nefsin fiilleri kasıt ve seçime dayanır. İbn Sina bu hayvansal fiil ve davranışları, doğrudan beden kendisine yüklemek yerine, nefsin hareket ettirici (muharrrik) gücüyle ilişkilendirir. Peki, nefis bedensel fiil ve davranışlara nasıl sebep olur? Şimdi bunu inceleyelim.

Bilindiği üzere, İbn Sina nefsin bedenle etkileşime girdiği organın kalp olduğunu düşünmektedir.²³⁶ İbn Sina, Galen tıbbına paralel olarak, kalpten çıkan saydam ve oldukça akışkan olan ruhun atardamar, toplardamar ve sinirler vasıtasıyla beyne, kaslara ve tüm vücuda yayıldığını savunur. Nefis, duyuusal idraki, sinirlerle taşınan bu ruh aracılığıyla sağladığı gibi, reflektif ve seçime dayalı eylemleri de bu

²³³ İbn Sina, *De Anima*, s. 52-53.

²³⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 53-54.

²³⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 55-57.

²³⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 264.

ruh aracılığıyla gerçekleştirir. Duyusal idrak, duyu organları tarafından dış dünyadan alınan duyu verilerinin, ruh vasıtasıyla, sinirlerden beyindeki özelleşmiş alanlara aktarılmasıyla gerçekleşir. Hareketler ise kalpten çıkan ve sinirler aracılığıyla kaslara iletilen ruhun, kas dokularını gevşetip sıkılaştırmasıyla meydana gelir.²³⁷ Ancak bu tamamen mekanik bir açıklamadır, burada asıl önemli olan ise hareketi güdüleyen ne olduğudur ki İbn Sina'nın bu konudaki açıklamaları oldukça dikkat çekicidir.

Hayvansal eylem ve davranışlar, bitkisel hareketlerle kıyaslanamayacak kadar fazla ve karmaşıktır. Genel olarak bitkilerin, kasıt ve seçimde bulunmaksızın beslenip geliştikleri ve üredikleri kabul edilir. Hayvanlarda ise iç organların çalışması gibi kasıt ve seçime dayanmayan hareketlerin yanı sıra, arzu ve iradeye dayanan karmaşık davranışlar da gözlenir. Hayvani ve insani davranışların gerçek anlamda özgür iradeye dayanıp dayanmadığı sorunsalı bugün halen çok sıcaktır. Davranışlar iradeye dayandırılrsa bile, iradenin kaynağının ne olduğu ve gerçekten özgür olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Özgür iradenin reddedilmesi de benzer şekilde tartışmalı sonuçlar doğurmaktadır. Zira insan davranışlarında veri girdi-çıktılarının belirli algoritmalarla işlenip harekete dönüştürüldüğü makinalardaki gibi bir durum söz konusuysa, insanların yaptıkları seçimlerden ne derece sorumlu oldukları yeniden tartışmaya açılmak zorundadır.

İradenin özgürlüğü sorunsalıyla kısmen ilintili olarak, hayvan davranışları çoğu zaman öngörülebilirdir. Sözelimi, uzun süre aç kalmış bir kedinin miyavlayarak yiyecek dilenmesi şaşırtıcı değildir. Bu duruma genellikle öfke de eşlik eder; kedi, yiyeceğine göz diken yabancıları yanından uzaklaştırmak isteyecektir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Genellikle vehim gücünün (içgüdülerin) kontrolünde olan hayvanların davranışlarını öngörmek nispeten daha kolaydır. Ancak insan söz konusu olduğunda davranışlar daha karmaşık bir hal alabilir. Örneğin, uzun süre aç kalmış bir insan, yiyeceğini başkalarına vermeyi tercih edebilir; işkenceye maruz kalmasına rağmen susmayı tercih edebilir ya da hayatta kalma içgüdüünün tüm baskılarına rağmen başkaları için canını feda edebilir. İbn Sina, bütün bu karmaşık davranışların, doğrudan ya da dolaylı olarak, nefsin hareket ettirici güçleri sayesinde meydana geldiğini düşünmektedir. Nefsin hareket ettirici (muharrik) güçleri şu şekilde listelenebilir:

²³⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 267.

1. Hareketi meydana getiren güç (el-kuvvetü'l-fâ'ile)
2. Hareketi güdüleyen güç (el-kuvvetü'l-ba'ise)
 - a. İrade gücü (el-kuvvetü'n-nuzû'iyye evi'l-icmâ'iyye)
 - i. Harekete sebep olan güçlü irade (el-irâdetü'l-cazime)
 - ii. Harekete sebep olmayan zayıf irade (el-irâdetü'l-mü'mile)
 - b. Arzu gücü (el-kuvvetü's-şevkiyye)
 - i. Şehvet gücü (el-kuvvetü's-şehvâniyye)
 - ii. Öfke gücü (el-kuvvetü'l-gazabiyye)

Bu listeden de anlaşılacağı üzere, İbn Sina, davranışların, nefsin hiçbir şeyin etkisi altında olmadan, doğrudan karar vermesi sonucunda meydana geldiğini iddia etmemektedir. Aksi takdirde İbn Sina, davranışları bilimsel araştırmanın dışına itmiş olurdu. Ancak durum bunun tersinedir; İbn Sina'ya göre davranışları güdüleyen sayısız faktör vardır ve irade gücü bu faktörlerden etkilenecek hayvani/insani hareketleri tetiklemektedir.

İbn Sina, Aristoteles'in görüşlerine paralel olarak, davranışların merkezine "arzu" faktörünü yerleştirmektedir. Bir davranışı ortaya çıkaran, duyuşal ya da akli gücün kendisi değildir çünkü bilmek ve arzulamak ayrı şeylerdir. Sözgelimi, kişi, ilacın kendisini iyileştireceğini bildiği halde onu içmek istemeyebilir ya da İbn Sina'nın kendi tabiriyle, kişi açken arzuladığı lezzetli bir yemeği tokken arzulamayabilir. O halde arzuya sebep olan şey bilgi olmakla beraber, harekete sebep olan temel faktör bilgi değil, arzudur. Arzu gücü, şehvet ve öfke gücü olmak üzere ikiye ayrılır. Şehvet gücü, haz veren şeylere karşı bedeni harekete geçirebilecek olan iradenin ortaya çıkmasını sağlarken; öfke gücü elem verici şeylerden kaçınmak için gerekli olan iradenin oluşmasını sağlar. Eğer arzu gücü, hareketi meydana getirebilecek kadar güçlü bir iradeyi doğurursa nefsin muharrik gücü (el-kuvvetü'l-fâ'ile) tetiklenir ve sınırlardan kaslara doğru akan ruh, kasları harekete geçirir. Eğer arzu gücü böyle güçlü bir iradeyi doğuramazsa, muharrik güç tetiklenmediğinden hareket meydana gelmez. Ancak bu durum silikon transistörlerin tetiklenip tetiklenmemesi gibi hesaplanabilir düzeyde bir ihtimaller zincirinden çok daha karmaşıktır. Öncelikle, arzunun meydana gelmesi için, arzuyu tetikleyen dış ve iç duyu güçlerinin birbirleriyle hesaplaşması gerekmektedir. Örneğin, görüntüsü şehvet

gücünü tetikleyen bir meyvenin kokusu öfke gücünü tetikleyebilir. Bu meyveyi yiyip yememe konusundaki karar verme aşamasında hafıza ve hatırlama güçleri devreye girerek, önceki tecrübelerden hareketle, kokunun doğurduğu öfke gücünü bastırarak şehveti artırabilir. Aynı zamanda, vehim gücü karar verme aşamasına dahil olarak, bu meyvenin bedene faydalı olduğuna hükmedebilir. En önemlisi ise akıl gücü sürece müdahil olarak son sözü söyleyebilir ya da arzu gücünün yoğun baskılarına dayanamayarak geri çekilebilir. Görüldüğü gibi, sadece basit bir arzunun oluşması bile sayısız ihtimaller zincirini doğurmakta, bunu irade takip etmekte ve nihayet kesin karar neticesinde hareket meydana gelmektedir. Kısacası davranışlar, nefsin bedenden bağımsız olarak tek başına verdiği kararlar neticesinde oluşmamaktadır. Bilakis İbn Sina, davranışların, nefsin çeşitli güçleri arasındaki egemenlik mücadelesi sonucunda meydana geldiğini düşünmektedir. Bununla beraber, İbn Sina'ya göre insan fiillerinde özgürdür. Zira her ne kadar beden irade üzerinde etkili olsa da, beden nefsi, nefis de bedeni tahakküm altına almamakta, cebre yol açmamaktadır. İbn Sina bunu savunurken, aynı şartlarda aynı tercihleri yapması beklenen iki kişinin bile farklı tercihler yapabildiğini belirtmekte, hatta aynı kişinin bile farklı zamanlarda aynı durumlara farklı tepkiler verebildiğinin altını çizmektedir.

Son söz olarak tekrar belirtmeliyiz ki İbn Sina'nın nefis anlayışında, bedeni kukla gibi oynatan fizik ötesi bir güç mevcut değildir. Beden ve nefis aynı anda yaratılmıştır ve nefis bedenin yetkinliğidir. Dolayısıyla davranışlar nefis-beden hilomorfik bütünlüğünün bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Nefis, kendisi hareket etmeyen fakat bedensel hareketlerin ilkesi olan bir yetkinliktir. Nefis-beden birlikteliği bozulduğunda ise hareket tam anlamıyla sona erer. İnsani nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirebiliyor olması da bu durumu değiştirmez.

2.3.3.3. Nefsin Bilişsel (Müdrîke) Güçleri

İbn Sina'ya göre nefsin bilgiye taalluk eden iki gücü vardır. Bunlardan ilki akli idrak gücü, diğeri ise duyuşsal idrak gücüdür. Duyuşsal idrak hem insanlar hem de hayvanlar için geçerliyken, akli idrak yalnızca insanlara özgüdür. Duyuşsal idrak alanı sadece tikellerle sınırlıdır. Akıl gücü ise nefsin hem fiziksel, hem de metafizik alemle etkileşime girebilmesine olanak tanımaktadır. Duyuşsal idrakten farklı olarak akıl, maddeden tamamen soyutlanmış suretlerle çalışır. Böylece tümel

kavramlara ulaşabilir, mantıksal çıkarımlarda bulunabilir ve varlığın hakikatini idrak edebilir. Duyusal idrak bedende özelleşmiş organlar vasıtasıyla gerçekleşirken, akli idrakin gerçekleşmesi herhangi bir organa bağlı değildir. Ancak ileride değinileceği üzere, akıl gayri cismani varlıklar hakkında doğrudan bilgi elde edebilirken, tikel varlıklar hakkında bilgi edineceği zaman duyuların yardımına muhtaçtır. Hiç “beyaz” görmeyen biri yalnızca akılla “beyazlık” kavramına ulaşamaz. Ancak akıl bir kez bu kavrama ulaştığında artık bedene ihtiyaç duymaz.

2.3.3.3.1. Duyusal (Hissi) İdrak Güçleri

Nefsin duyusal idrak güçleri, *dokunma, tat alma, koklama, işitme* ve *görme* gücünden müteşekkil beş dış duyu ile *ortak duyu, musavvire, mütehayyile, vehim ve hafıza gücünden* müteşekkil beş iç duyudan ibarettir. Nefs, beden ve dış dünya ile bu güçler vasıtasıyla etkileşime girmektedir. Bu açıdan bakıldığında, duyu organları ve beyin, nefsin bilişsel güçlerinin aletleri hükmündedir.

2.3.3.3.1.1. Dış Duyular (Beş Dış Duyu)

Dış duyular, *dokunma, tat alma, koklama, işitme* ve *görme* gücünden müteşekkilidir. Her bir dış duyu için bedenin dış yüzeyinde özelleşmiş bir organ bulunur. Bu organlar doğrudan duyumsamazlar; dış dünyadaki cisimlerle etkileşime girerek, onlardan aldıkları maddeye ilişkin suret ve arazları iç duyulara taşırlar. Biz cisimlere ait suret ve arazlardan oluşan bu niteliklere “duyu verileri” adını vermeyi tercih etmekteyiz. Bu yönüyle, beş duyu organının yaptığı bu soyutlama işlemi sonucunda iç duyulara aktardığı duyu verileri, duyumsamanın gerçekleşmesindeki ilk aşamayı teşkil etmektedir. Duyumsamanın tam olarak gerçekleşmesi ise iç duyular sayesinde olmaktadır. Şimdi bu duyuları ve çalışma biçimlerini daha detaylı bir biçimde inceleyelim.

2.3.3.3.1.1.1. Dokunma

İbn Sina’ya göre dokunma duyusu hayvani nefste bulunması gereken duyuların başında gelmektedir. Bitkilerden farklı olarak hayvanlar dokunma duyusu olmadan beslenemez, gelişemez, dolayısıyla hayatta kalamazlar. Zira bir hayvanın tat alma,

işitme, görme gibi duyulardan mahrum olarak hayatta kalması mümkünse de dokunma duyusu olmadan çevresini tanınması, besinlere ulaşması, yararlı olana yönelip zararlı olandan kaçınması mümkün olmadığından, bu şekilde hayatını sürdürmesi mümkün değildir. İbn Sina'ya göre iradi olarak hareket eden her hayvanın dokunma duyusu; dokunma duyusu olan her hayvanın da iradi hareketleri vardır. Zira dokunma duyusu ancak besine yönelme ve zararlıdan kaçınma gibi iradi hareketlerle birlikte işlevini yerine getirmiş olur.²³⁸

Bir hekim olarak, dokunma duyusunu fizyolojik olarak da incelemeyi ihmal etmeyen İbn Sina, diğer dış duyulardan farklı olarak dokunma organının vücudun belirli bir noktasında bulunmadığını, sinir lifleriyle sarılı olan derinin tamamının dokunma organı olduğunu belirtmektedir.²³⁹ İbn Sina'ya göre, deri altında bulunan sinirler, dokunulan objeyle ilgili dokunma verisini alarak, beynin ön boşluğunda, duyu sinirlerinin başlangıç yerindeki ruhta bulunan ortak duyu merkezine iletmekte ve dokunmanın bütüncül bir algı olarak duyumsanması burada gerçekleşmektedir.²⁴⁰

İbn Sina'nın merkezi sinir sisteminden haberdar olması, dış ve iç duyuların fizyolojisi hakkında, çoğu bugün bile geçerli olan doğru çıkarımlar yapabilmesine olanak sağlamıştır. Bugün, beyinde bir ortak duyu merkezi bulunmadığını da, dokunma duyusunun beynin ön boşluğunda gerçekleşmediğini de bilmekteyiz. Ancak bunlar görmezden gelinebilecek küçük hatalardır. İbn Sina, söz konusu duyumsamanın doğrudan nefste gerçekleştiğini söylemiş olsaydı bu büyük bir hata olurdu. İbn Sina'nın, modern nörolojik bulgulara paralel bir biçimde, duyumsamanın bedendeki nihai merkezi olarak, duyu organını, kalbi ya da nefsi değil de beyni işaret etmesi; onun modern zihin felsefesi açısından da dikkate alınması gereken bir filozof olduğu gösterir.

2.3.3.3.1.1.2. Tat Alma

İbn Sina'ya göre tat alma duyusu, beslenmeyi keyifli hale getirerek, besinlere karşı iştahla yönelmeyi sağladığından dolayı en hayati duyulardan biridir. Tat alma duyusu, tükürük bezlerinin salgıladığı sıvının ağza alınan besinlerle oluşturduğu

²³⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 67.

²³⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 73.

²⁴⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 151-54.

karışımın dilin üzerinde bulunan sinirler tarafından algılanıp beyindeki ortak duyu merkezine aktarılmasıyla gerçekleşir.²⁴¹

2.3.3.3.1.1.3. Koklama

İbn Sina koklama duyusunu, tatma duyusunun yardımcısı olarak görmektedir. Zira her iki duyunun amacı da canlıyı, kendisine fayda sağlayacak besinleri almaya; zararlı olanlardan ise kaçınmaya yöneltmektir. İbn Sina'ya göre, bazı hayvanların koku alma duyusu çok gelişmiştir; onlar çoğu zaman nesnelere yaklaşmalarına bile gerek kalmadan kokularını alırlar. İnsanın koklama duyusu ise çok gelişmemiştir. İnsanın kokladığı şeyin hayali kısa sürede kaybolur ve geriye belli belirsiz imgeler kalır. Bu yüzden çoğu zaman kokuların tarifi tatlarla yapılır. Kokular, buhar, hava ya da su gibi parçaları ince olan unsurlar aracılığıyla taşınarak buruna ulaşır. Alınan koku verisi buradan beynin ön kısmında bulunan çıkıntılara iletilir ve kokunun tam olarak duyumsanması beynin bu kısmında gerçekleşir.²⁴²

2.3.3.3.1.1.4. İşitme

İbn Sina'ya göre ses, sert cisimlerin birbirlerine çarpması ya da parçalanma sonucu havada yahut suda oluşan titreşimlerle ortaya çıkan bir arazdır. Ses titreşimden farklıdır çünkü titreşim başka bir duyuyla da algılanabilirken, o yalnızca işitme duyusuyla algılanabilir. İbn Sina'ya göre, kulağa çarpan ses dalgaları, iç kulakta, içi havayla dolu olan bölgeyle etkileşime girerek, burada yeni bir titreşim meydana getirir. İç kulağın arka duvarında bulunan sinir ağı bu titreşimden elde ettiği duyu verilerini, yani suretleri beyne iletir. Böylece sesin tam olarak duyumsanması beyinde gerçekleşmiş olur.²⁴³

2.3.3.3.1.1.5. Görme

İbn Sina'ya göre ışık, kaynağını ateş ve güneş gibi yanıcı cisimlerden alır ve kendiliğinden görülebilir. Cam ve hava gibi saydam nesnelere ışığı geçirdiklerinden dolayı görülmezken; mat nesnelere ışığı yansıtıklarından dolayı görülürler. İbn Sina,

²⁴¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 75-76, 267.

²⁴² İbn Sina, *De Anima*, s. 76-81; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 123.

²⁴³ İbn Sina, *De Anima*, s. 81-90, 267.

ışık kaynağından çıkan ışınların nesne değil, ışık kaynağını bir niteliği olduğu düşünülmektedir. Işınlar, nesnelere çarptığında, bu nesnelere bilkuvve olarak bulunan renkleri bilfiil hale getirirler. Karanlık ve siyah ise renk değil, nesnenin ışıktan yoksunluğudur.²⁴⁴

Görme olayı, İbn Sina'ya göre, ışığın aydınlattığı nesneden yansıyan ışınların, gözün camsı yüzeyine ulaşarak, nesnenin suretine benzer bir suretin oluşturulmasıyla başlar.²⁴⁵ Ancak bu suretin oluşmasıyla görme olayı gerçekleşmiş olmaz. Daha doğrusu, İbn Sina hiçbir duyu organının doğrudan duyumsadığını düşünmez. Nitekim İbn Sina, gözün duyumsayan organ olduğu kabul edildiğinde, iki gözün üst üste binmiş iki farklı görüntü duyumsaması gerekeceğini söyleyerek bunu reddetmiştir. Ona göre, her iki gözün camsı tabakasından (retina) çıkan sinirler belli bir noktada birleştikten sonra²⁴⁶ beynin ön boşluğuna doğru uzanmakta ve sinirlerden taşınan suret, ruh aracılığıyla (modern adıyla elektrik) buraya aktarılmaktadır. Ancak İbn Sina'ya göre görme olayı halen tam olarak gerçekleşmiş değildir. Görmenin tam anlamıyla gerçekleşmesi, görüntüyü meydana getiren suretin sinirlerdeki akışkan ruh aracılığıyla beyindeki ortak duyu merkezine ulaştırılmasıyla mümkün olmaktadır.²⁴⁷

2.3.3.3.1.2. İç Duyular (Beş İç Duyu)

İbn Sina'nın "iç duyular" olarak adlandırdığı duyular, bedenin dış yüzeyinde herhangi bir duyu organı bulunmayan; ancak duyu organlarından sinirler vasıtasıyla beyne aktarılan duyu verilerinin, birbirleriyle koordineli bir şekilde çalışan beyin kortekslerinde işlenmesini sağlayan duyulardır. İç duyuların tümü beyinde bulunur. Bunlar; ortak duyu, hayal ve musavvire gücü, mütehayyile ve müfekkire gücü, vehim gücü, hafıza ve hatırlama gücü olmak üzere beş tanedir.

2.3.3.3.1.2.1. Ortak Duyu

İbn Sina'ya göre, beynin ön boşluğunda, dış ve iç duyuları birbirine bağlayan, tüm duyu verilerinin kendisinde toplandığı bir ortak duyu merkezi bulunmaktadır.

²⁴⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 91-95.

²⁴⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 141-42.

²⁴⁶ İbn Sina, iki ayrı gözden çift olarak alınan görüntünün, iki gözden çıkan sinirlerin birleştiği noktada tek bir görüntü haline getirildiğini düşünmektedir.

²⁴⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 151-56; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 127-28.

Duyu organlarından iletilen duyu verilerinin (suretlerin) beyindeki nihai durağı burasıdır. Duyumsama da esasen burada gerçekleşmektedir.²⁴⁸

İbn Sina'ya göre ortak duyunun görevleri şunlardır:

1. Beş dış duyu organının kendisine ilettiği duyu verilerini alarak, duysal idraki gerçekleştirmek.

2. Beş dış duyu organından alınan duyu verilerini birleştirerek, duyumunu yararlı hale getirmek.

3. Beş duyuyu kullanmaksızın, duysal idrakleri gerçekleştirmek.

İbn Sina ortak duyuyu, duyumsamanın devamlılığı konusunda merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Örneğin, hareket eden bir nesneye bakıldığında göz birbirinden farklı binlerce görüntü yakalar. Bu durumda, gözün ilk yakaladığı görüntüyle sonraki görüntüler birbirinden farklı biçimlere sahiptir. Üstelik her yeni görüntü yakalandığında, bir önceki görüntü gözden silinmektedir. Dolayısıyla ilk görüntüde konumu x noktasında olan nesne ile sonraki görüntüde konumu y noktasında olan nesnenin aynı nesne olduğunun anlaşılması için, gözün yakaladığı görüntüleri birleştirerek anlamlandıran başka bir duyunun bulunması gerekmektedir. İbn Sina'ya göre bu birleştirme işlemi yapan ve duyumsamada devamlılık algısını meydana getiren, ortak duyudur.

Ortak duyu, farklı duyu organlarından alınan duyu verilerinin birleştirilmesi görevini de üstlenmektedir. İbn Sina bir nesneden alınan renk, koku ve ses gibi duyumların ortak duyu tarafından birleştirilmesiyle, ortak bir duyumsama elde edildiğini düşünmektedir. Bunu daha iyi anlamak için, az önceki örnekte bahsettiğimiz hareket eden nesneye dokunduğumuzu farz edelim. Görme duyusu, hareket eden nesnenin görüntüsünü, dokunma duyusu da dokunma hissini ayrı ayrı duyumsamakta olsaydı, dokunulan nesneyle, görülen nesnenin aynı nesne olup olmadığı bilinemezdi.²⁴⁹ Çünkü göz dokunma duyusundan, ten de görme duyusundan habersizdir. Duyu organlarından aktarılan duyu verileri ancak ortak bir noktada birleştirilirse duyumsayan kişi bütüncül bir dış dünya algısına sahip olabilir. İbn Sina'nın ortak duyu hakkındaki bu açıklamaları, beynin içinde bulunan bir sinema

²⁴⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 151-54, 267; Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (ed. Aydın Sayılı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s. 357.

²⁴⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 132-35.

salonunda tek başına oturup film izleyen bir homunkulusu andırmaktadır.²⁵⁰ Oysa modern beyin araştırmaları beyinde böyle bir ortak duyu merkezinin bulunmadığını göstermektedir. Buna rağmen, her nasılsa, farklı duyuları tek bir duyu gibi algılayarak, bütüncül bir dış dünya algısına sahip olduğumuz da yadsınamaz bir gerçektir. Dahası, beyindeki görme merkezinin hasarı sonucunda meydana gelen körgörü (*blindsight*) agnozisinde olduğu gibi, duyu organı sağlam olsa bile ortak duyu algısının dışında kalan bir duyumdan söz etmek mümkün görünmemektedir.²⁵¹

İbn Sina'ya göre ortak duyunun duyu verilerini birleştirmesi birtakım tecrübi yararları da sağlayabilir. Örneğin “Görüntüsü sivri olan şey can acıtır.” önermesinde iki farklı duyu organı tarafından alınan duyu verilerinden bahsedilmektedir. Göz, görüntüsü sivri olan şeyin imgesine; ten ise acı verici nesnenin dokunma hissine sahiptir. Yine de kişi bu sivri nesneye dokunmadığı halde onun canını acıtacağını bilir. Bunun sebebi, farklı duyu verilerinin ortak duyu tarafından birleştirilerek, yeni bir duyusal idrak meydana getirilmesidir. Ortak duyunun bu işlevi çoğu zaman hayat kurtarır. Sözelimi aslanın sesini ya da kokusunu duyumsayan bir ceylan, aslanı görmediği halde ses ve kokunun aslana ait olduğunu duyusal idrakle bilir ve bu sayede çok geç olmadan aslandan kaçabilir.²⁵²

Ortak duyunun çeşitli işlevleri göz önüne alındığında, onun duyusal bilincin kaynağı olduğu da gün yüzüne çıkmaktadır. Ortak duyu, bu yönüyle, akli idrak gücü bulunmayan hayvanlarda duyusal bir “benlik” hissi yaratan vehim gücüne kaynaklık etmektedir. Nitekim İbn Sina'ya göre, var olduklarını akıl yoluyla kavrayamayan hayvanlar da duyusal idrakin bütünlüğu sayesinde var olduklarını hissetmektedirler. Hayvani nefsin bu gücünü bilfiil hale getiren vehim gücü ise, ona duyusal birliğin algısını ulaştıran ortak duyudur. Bu da, hayvanların büsbütün bilinçten yoksun olduklarını iddia eden Descartes ile hayvanların duyusal bilince sahip olduğunu düşünen İbn Sina arasındaki önemli farklardan birini teşkil etmektedir.

²⁵⁰ Daniel Dennett, bu görüşü “Kartezyen Tiyatro” adı altında eleştirmektedir. Bkz. Susan Blackmore, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, (çev. Oğuz Akçelik), İstanbul: İKÜ Yayınevi, 2019, s. 16-19.

²⁵¹ Bu agnoziden muzdarip olan bir denek, görme organı sağlam olduğu halde hiçbir şey görmediğini ifade etmekte fakat kendisine gösterilen şeyleri doğru bir şekilde tahmin edebilmektedir. Bu da körgörü hastalarında beynin görme işlemini mekaniksel olarak yürüttüğünü fakat bunun bilincin dışında kaldığını göstermektedir. Blackmore, *Bilinç*, s. 36-37; Revonsuo, *Bilinç*, s. 194-96; Krş. Mark Solms, Oliver Turnbull, *Beyin ve İç Dünya Özne Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, (çev. Hakan Atalay), İstanbul: Metis Yayınları, 2020, s. 89.

²⁵² (Örnekler bize ait) Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 133.

2.3.3.3.1.2.2. Hayal ve Musavvire

Beynin ön boşluğunun arka kısmındaki ruhta yer alan hayal ve musavvire gücü, duyu organlarından ortak duyuya aktarılan duyuşal suretleri muhafaza ederek, ihtiyaç durumunda bu suretlerin yeniden duyumsanmasını sağlar. Hayal ve musavvire gücünün duyuşal suretleri saklaması sayesinde, yalnızca bir kez duyumsanan bir suret, duyu organlarına gerek kalmadan defalarca yeniden duyumsanabilir.²⁵³

Hayal ve musavvire gücünün temel işlevi duyuşal suretleri muhafaza etmektir. Bu güç, duyuşal suretler hakkında hüküm verme yetkisine sahip değildir. Bununla beraber o, ortak duyuyla devamlı olarak işbirliği halindedir. Ortak duyuyla birlikte çalıştığı takdirde, ses ve görüntü tanıma gibi işlevleri yerine getirebilir ve “şu ses şu kişiye aittir” şeklinde beş duyuya ait hükümler verebilir. Bu işbirliği bozulduğunda ise çeşitli amneziler²⁵⁴ ortaya çıkar. Çünkü ortak duyunun kesintisiz ve bütüncül bir dış dünya algısına sahip olabilmesi için suretleri muhafaza eden bir güce ihtiyacı vardır. Hayal ve musavvire gücü, ortak duyuya ihtiyaç duyduğu suretleri sağlayamadığı takdirde, az önce görülen nesne ile şimdi görülen nesnenin aynı nesne olup olmadığı anlaşılabilir ya da az önce sesi duyulan kişinin şimdi konuşan kişi olduğu anlaşılabilir, yani algıda kopukluklar ve hatalar meydana gelir. Bu yüzden, İbn Sina, hayal ve musavvire gücünün bulunduğu beynin ön kısmının hasar görmesi durumunda kişinin bütüncül dış dünya algısının bozulabileceğini, hatta dış gerçekliği bulunmayan biçimsiz suretler (halüsinasyon) görülmesine sebep olabileceğini ifade etmektedir.²⁵⁵

İbn Sina'ya göre, hayal ve musavvire gücü bir yandan ortak duyuyla, diğer yandan mütehayyile ve müfekkire güçleriyle ilişki halindedir. Bu güç, ortak duyudan aldığı suretleri muhafaza etmenin yanı sıra, mütehayyile ve müfekkire güçlerinin, duyu verilerini yeniden işleyerek hayal ve musavvire gücünde bulunmayan çeşitli suretleri meydana getirmek için ihtiyaç duydukları duyu verilerini de sağlar.²⁵⁶

²⁵³ İbn Sina, *De Anima*, s. 169-70.

²⁵⁴ Farklı biçimlerde ortaya çıkan hafıza kaybını ifade eden tıp terimidir.

²⁵⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 172-73.

²⁵⁶ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 135-38.

2.3.3.3.1.2.3. Mütehayyile

İbn Sina bu gücün, beynin ortasındaki beyin kurtçuğunun yanında bulunan ruhta yer aldığını düşünmektedir.²⁵⁷ *Mütehayyile* gücünün temel işlevi, *hayal ve musavvire* gücündeki suretlerle, *mütezekkire ve hafıza* gücünde bulunan anlamları birbirleriyle birleştirmek veya birbirlerinden ayırmaktır. Bu güç, vehim gücüne hizmet ettiğinde “mütehayyile”; akıl gücüne hizmet ettiğinde “müfekkire“ adını almaktadır.²⁵⁸

Mütehayyile gücü, dış dünyada gerçekliği olup olmamasına bakmaksızın, diğer güçlerde muhafaza edilen çeşitli suret ve anlamları bir çeşit işlemde geçirerek bambaşka suretler ve anlamlar oluşturur. Sözelimi, dış dünyada gerçekliği bulunmayan uçan insan, denizkızı ve konuşan tilki gibi hayali imgeler mütehayyile gücünün eseridir. İbn Sina mütehayyile gücünün bilim ve sanatla da ilişkili olduğunu düşünmektedir. Örneğin ressam, dış dünyada bulunmayan şeyleri bu güç sayesinde resmedebilmekte; mühendisler de bu güç sayesinde farklı biçimlerde yapay nesnelere ortaya çıkarabilmektedirler.

Mütehayyile gücü birçok farklı gücün hizmetinde olduğundan, çok aktif bir güçtür. Onu harekete geçiren sebepler sayılamayacak kadar fazladır. Bu güç, duyuların, vehim gücünün ve aklın yönlendirmesiyle, hatta birtakım metafiziksel sebeplerle kolayca aktif hale gelebilir. Dolayısıyla onu durdurmak çok zordur ve ancak duyular ve akıl gücü tarafından kontrol altına alınabilir. Örneğin dış duyular fazlaca aktif olarak çalıştığında mütehayyile gücü devre dışı kalabilir. Akıl gücü onun ürettiği suret ve anlamları saçma bularak çalışmasını askıya alabilir. Ayrıca çeşitli hastalıklar da onun işlerliğini zayıflatabilir. Nefsin kendisinden ya da bedenden kaynaklanan bazı durumlarda ise mütehayyile gücü diğer güçlerle işbirliği yaparak son derece güçlü olabilir. Bu esnada mütehayyile gücü, akıl gücünün önüne geçebilir. Bunun aşırı bir sonucu ise halüsinasyonların görülmesidir.²⁵⁹

İbn Sina'ya göre, bazı kişiler yaratılıştan çok güçlü bir mütehayyile gücüne sahiptir. Bu kişiler uykuda ya da uyanıkken metafizik alemde hayali suretler

²⁵⁷ İbn Sina'nın bahsettiği bu bölge, limbik sistemin önemli elemanlarından olan hipokampus veya hipotalamus olmalıdır.

²⁵⁸ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 138.

²⁵⁹ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 140-41.

alabilmektedir. Üstelik mütehayyile güçlerinin aktif olarak çalışması onların akıl güçlerini zayıflatmamaktadır. İbn Sina'nın bu özel yaradılışlı kişilerle peygamberleri kastettiği açıktır. O da, Farabi gibi, vahyi mütehayyile gücü ile irtibatlandırmaktadır. Bu da demektir ki İbn Sina'nın insani nefsi soyut cevher olarak kabul etmesinin ardında bazı dini sebepler de yer almaktadır.

2.3.3.3.1.2.4. Vehim

İbn Sina'nın beynin ortasındaki girintinin son kısmında²⁶⁰ bulunduğunu ifade ettiği vehim gücü, duyulurlardan tikel anlamlar çıkaran güçtür.²⁶¹ Fazlurrahman'a göre, Aristoteles vehim gücünden bahsetmemiştir ve bunu literatüre kazandıran ilk filozof İbn Sina'dır.²⁶² Vehim gücü, hayvanlarda ve insanlarda ortakdır. Akıl sahibi olmadıkları için tümel anlamları idrak edemeyen hayvanlar, bu güç sayesinde nesnelere hakkında yararlı-zararlı, güzel-çirkin ya da lezzetli-lezzetsiz şeklinde tikel yargılarda bulunabilirler. Bu yönüyle hayvanlarda bulunan vehim gücü, insanlarda bulunan akıl gücünün yerini tutar.²⁶³

Vehim gücü, suretleri değil, anlamları duyumsar. Sözelimi, kurdun cisminde de, suretinde de böyle bir anlam bulunmamasına rağmen, kurt gören bir koyun, bu güç sayesinde onun "zararlı" bir hayvan olduğu yargısına ulaşır ve ondan kaçır. İnsanlarda da benzer şekilde, bebeğin doğar doğmaz annenin memesine yönelmesi yine bu güç sayesinde olur. Vehim gücünün verdiği bu tür hükümler sezgiseldir, yani önceki tecrübelerden kaynaklanmaz. Bununla beraber, vehim gücü benzetme (teşbih) yoluyla, daha önce duyumsanan, yani tecrübe edilen şeyler hakkında da yargılarda bulunabilir. Onun bu özelliği genellikle pratik yararlar sağlar. Ancak vehim gücünün teşbih yoluyla koyduğu hükümler bazen yanıltıcı olabilir. Örneğin vehim gücü önceki tecrübelerden yola çıkarak gerçekte zararlı olan bir şeyi yararlı olarak

²⁶⁰ İbn Sina'nın beynin ortasında bulunduğunu söylediği bu yerin amigdala olması muhtemeldir. Amigdalanın işlevleri hakkında Bkz. Mesut Okur v.dğr., "Kluver-Bucy Syndrome Developed After Convulsion: A Case Report", *Eastern Journal of Medicine*, Sayı 16, (2011), s. 215-16; C. F. Ferris v.dğr., "Oxytocin in the Amygdala Facilitates Maternal Aggression", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Cilt 652, Sayı 1, (1992), s. 651-52; Ralph Adolphs, "What Does The Amygdala Contribute to Social Cognition?", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Cilt 1191, Sayı 1, (2010), s. 42-61.

²⁶¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 45.

²⁶² Fazlurrahman, "Avicenna", *Encyclopædia Iranica*, Cilt III/1, s. 83, (01.12.2022), <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi>.

²⁶³ İbn Sina, *De Anima*, s. 60-61, 167.

gösterebilir. Hatta bazen teşbih yoluyla metafizik varlıklar konusunda da yargılarda bulunabilir. İbn Sina, vehim gücüne metafizik konularda asla güvenilmemesi gerektiği konusunda bizi uyarmaktadır. Zira bu güç metafizik alana karıştığında, duyulurlara ilişkin tikel hükümleri metafizik varlıklar için de genellemek ister. Bu da metafizik varlıkların mitolojik tanrılar ya da putlar gibi hayal edilmesi gibi yanlış sonuçlar doğurur. Benzer şekilde, vehim gücünün ahlaki konularda verdiği hükümler de güvenilir değildir. Çünkü vehim gücünün asıl işlevi tikel suretlerden cüzi anlamlar çıkararak hızlı ve pratik yararlar sağlamaktır. Bu ise pratik yararlar sağlaması sebebiyle vehim gücünün hayvani arzuları meşru göstermesine neden olur. Vehim gücünün bu özelliği hayvanların beslenme ve üremesinde önemli role sahiptir. Ancak insan söz konusu olduğunda hayvani arzulara göre davranmak uzun vadede mutsuzluk getirir. Dolayısıyla vehim gücü insanda ancak akıl tarafından denetlendiği takdirde yararlı sayılabilir.²⁶⁴

2.3.3.3.1.2.5. Hafıza ve Hatırlama

Beynin arka boşluğundaki ruhta bulunan mütezekkire ve hafıza gücü, vehim gücü tarafından idrak edilen tikel anlamları, ihtiyaç duyulduğunda hatırlamak üzere muhafaza eden güçtür. Bu güç, anlamları muhafaza etmesi bakımından “hafıza” ihtiyaç duyulan anlamları vehim gücüne yeniden aktarması bakımından “hatırlama” (mütezekkire) adını alır.²⁶⁵

Hafıza ve hatırlama gücü tek başına çalışmaz; ancak vehim gücünün tetiklemesiyle aktif hale gelir. Vehim gücü, daha önce duyumsanan şeylerin suretlerine yeniden ihtiyaç duyduğunda mütehayyile gücüne başvurur. Bunun üzerine mütehayyile gücü, hayal ve musavvire gücünden aldığı suretleri vehim gücüne aktarır. Bu sırada hatırlama gücü devreye girer ve vehim gücüne aktarılan suretlerin anlamlarını hatırlar. Bu aktarım sırasında ezberleme gücü de yeniden aktif olur ve aktarımı gerçekleştiren suretlerin anlamları tekrarlanarak daha kalıcı hale gelir.²⁶⁶

Hatırlama gücü hayvanlarda da bulunmakla beraber, onlar ancak başkasının hatırlatmasıyla hatırlayabilirler. Aksi takdirde ya hatırlayamazlar ya da hatırlamak

²⁶⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 221-23.

²⁶⁵ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 163-64.

²⁶⁶ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 164.

istememezler. İnsanlar ise iradi olarak hatırlayabilirler. Bununla beraber, bu gücün kapasitesi kişiden kişiye değişebilir. Bunda beynin mizacının etkisi olduğu kadar, nefsin başka şeylerle ilgilenmeyi bırakması ve ezberlenmesi istenen şeye iyice odaklanması da etkilidir.²⁶⁷

2.3.3.3.2. Akli İdrak Gücü

İbn Sina felsefesinde akıl, cismani suretleri maddeden soyutlayarak, gayri cismani suretleri ise doğrudan idrak ederek tümel kavramlar elde edebilen ve bu kavramlar arasında ilişki kurup mantıksal önermelerde bulunabilen gayri maddi bir güçtür. Duyu verilerinden tikel anlamlar elde eden vehim gücünden farklı olarak akıl gücü tümel kavramlara ulaşabilmekte ve varlığın hakikatini idrak edebilmektedir.

İbn Sina'ya göre insani nefis gayri cismani bir cevher olması bakımından metafizik alemle; bedenle birlikte bulunup onunla yetkinleşmesi bakımından fiziksel alemle ilişki içerisinde. İnsani nefsin metafizik alemle olan ilişkisinden tümel bilgi; fiziksel alemle olan ilişkisinden ahlak doğar. İbn Sina, nefsin, metafizik aleme yönelerek tümel bilgi elde etmesini sağlayan gücüne teorik (nazari) akıl, fiziksel aleme yönelerek ahlaki ilkelerle kendisini yetkinleştirmeyi sağlayan gücüne ise pratik (ameli) akıl adını verir.²⁶⁸

2.3.3.3.2.1. Nazari/Teorik Akıl

İnsani nefis, bedenle birlikte yaratılmış soyut bir cevherdir ve yetkinleşmek için bedene muhtaçtır. İnsani nefse özgü bir güç olan akıl ise bedene bağlı kalmaksızın kendi varlığının bilincindedir. Peki, o halde, akıl gücü nasıl çalışır? Bilgi edinme sürecinde bedene muhtaç mıdır, yoksa bedenden bağımsız olarak, kendi varlığını bilebildiği gibi, diğer varlıkları da bilebilir mi? Bu soru, İbn Sina'nın epistemolojisiyle ilgili olduğu kadar ontolojisiyle de ilgilidir. O halde, şimdi, bilgi için gerekli olan ikinci ögeyi, yani *akledilir* (ma'kûl) kavramını inceleyelim.

İbn Sina'ya göre varlık, bilgiye konu olması açısından ikiye ayrılır:

1. Doğrudan akılla kavranabilen gayri cismani (soyut) varlıklar.

²⁶⁷ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 167.

²⁶⁸ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 169-70.

2. Duyular vasıtasıyla kavranabilen cismani (somut) varlıklar.

(1) Gayri cismani varlıklar, yalnızca akılla kavranabilen varlıklar olup, duyuşsal olarak algılanamazlar. Zaten maddesiz oldukları için, akıl bunları soyutlama işleminde gerek duymadan, doğrudan kavrayabilir.²⁶⁹ Gayri cismani varlıklar, dış dünyada bulunmayıp yalnızca akılda bulunan tümellerden farklı olarak ontolojik gerçekliğe de sahiptirler. Yani akıl tarafından kavransın ya da kavranmasın, onlar dış dünyada bilfiil olarak mevcuttur. Örneğin nefsin kendisi böyle bir varlıktır. Bu yüzden akıl herhangi bir soyutlama yapmaksızın, yani bedene ihtiyaç duymaksızın, doğrudan nefsin varlığını bilir. Nitekim İbn Sina, nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat ederken, onun bedene ihtiyaç duyulmadan kavranabilmesini delil gösterir. Aynı şekilde Tanrı kavramına da, bedenden bağımsız olarak, doğrudan akılla ulaşılabilir. Bunun sebebi Tanrı'nın gayri cismani varlık olmasıdır. Öyleyse, İbn Sina'ya göre bütün gayri cismani varlıklar, soyutlama işlemine gerek duymaksızın, doğrudan akıl gücüyle idrak edilebilmektedir.

(2) Cismani varlıklar ise maddeyle birlikte bulduklarından dolayı akıl tarafından doğrudan kavranamazlar. Bu varlıkların kavranabilmesi için öncelikle suretlerinin maddelerinden soyutlanması gerekir. Bu da duyu organları ve iç duyuşlar vasıtasıyla olur. Başka bir ifadeyle, akıl duyulur nesnelere kavrayabilmek için dış ve iç duyuşlara muhtaçtır. Ancak bu nesnelere bir kez kavrandıktan sonra bedene ihtiyaç kalmaz çünkü akıl bu kavramlara nasıl ulaşabileceğini artık öğrenmiştir.

İbn Sina, soyut varlıkların doğrudan kavranması dışındaki akli idrakin bir dizi işlemde sonra meydana geldiğini düşünmektedir. Bu işlemlerden öncelikle duyuş organları ve beyindeki özelleşmiş alanlar sorumludur; başka bir ifadeyle, nefsin duyuşsal güçleri ve bedensel aletleri. Buraya kadar olan süreç, sadece hayvani nefsin nasıl idrak ettiğini açıklar. Zira henüz akıl gücü bu sürece müdahil olmamıştır. Akli idrak ise, iç duyuşların kendisine maddeden kısmen soyutlanmış suretleri ulaştırmaya hazır hale gelmesiyle sürece müdahil olur. Onun aktif hale gelmesi için başka bir şey tarafından tetiklenmesine gerek yoktur çünkü İbn Sina'ya göre soyutlama, aklın yaratılışı gereği yaptığı bir işittir.

²⁶⁹ Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, s. 87.

Akli idrak kısaca şöyle gerçekleşir: Akıl gücü, hayal ve musavvire gücünün muhafaza ettiği suretler ile hafıza ve hatırlama gücünün muhafaza ettiği anlamları alır ve bunlar üzerinde ikinci bir soyutlama işlemi yapar. Böylece akıl gücü, maddeden tam anlamıyla soyutlanmış suretler elde eder. Ancak akıl gücü tümel bilgiye bir anda ulaşamaz. Onun da çeşitli aşamalardan geçmesi gerekir. Çünkü akıl gücünün varsayılan durumu bilkuvve (heyulani) akıl seviyesindedir. O halde, aklın soyutlama ile başlayan tümel bilgi elde etme sürecinde hangi aşamalardan geçtiğine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

İbn Sina'ya göre teorik aklın dört derecesi vardır:

1. Bilkuvve (heyulani) akıl.
2. Bilmeleke akıl.
3. Bilfiil akıl.
4. Müstefad akıl.

(1) Bilkuvve (heyulani) akıl, henüz aktif olmamakla beraber, aklın potansiyel olarak bilmeye hazır durumda beklediği aşamayı temsil eder. Bu da insan aklını sürekli fiil halinde olan Faal akıldan ayırmaktadır. Maddenin her sureti almaya yatkınlığı olduğu gibi, akıl da kendisine arz edilen suretleri almaya yatkındır. Bu yüzden ona heyulani akıl da denir.

(2) Akli idrakin ikinci derecesinde yer alan bilmeleke akıl, teorik bilgi elde edebilmek için gerekli olan mantıksal ilkelerin kazanıldığı aşamayı temsil eder. Nitekim aklın tanım yapabilmesi ve kavramlar arasında ilişkiler kurabilmesi için özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi temel kaidelere peşinen sahip olması gerekir. Aksi takdirde akıl yürütme gelişigüzel bir şekilde gerçekleşir ve düşüncede tutarsızlıklar meydana gelir. Öyleyse bilmeleke akıl, doğru bir akıl yürütme için bir ön hazırlık aşaması olarak görülebilir.

(3) Bilfiil akıl, bilmeleke akıl seviyesinde kazanılan temel kaidelere (ilk akledilirler) dayanılarak gözlem, düşünme ya da sezgi yöntemiyle yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) elde edildiği aşamayı temsil eder. Bu seviyede akıl, Faal akıldaki tümellere nasıl ulaşacağını öğrenmiştir. Dolayısıyla maddeden tam anlamıyla soyutlanmış bir suretin yeniden akledilebilmesi için artık bedene ihtiyaç duyulmaz. Bundan böyle akıl her istediğinde Faal Akıl'la ittisal ederek bu suretlere ulaşabilir.

(4) İnsan aklının en üst derecesi olan müstefad akıl ise Faal akıl tarafından tam anlamıyla aydınlatılan aklın, soyut suretleri bilfiil olarak kavradığı aşamayı ifade eder. Müstefad akıl seviyesinde nefis gayri cismani varlıkları bilfiil akleder, kendi varlığının bilincine varır, ayrıca bilen bir varlık olduğunun da farkındalığına sahip olur. İnsani nefsin temel gayesi bu akıl seviyesine ulaşmaktır. Nefis bu aşamaya geldiğinde göksel akıllar ve göksel nefisler seviyesine yükselmiş olur.

İnsan aklının teorik bilgi elde etme yolunda kat ettiği aşamaları kısaca aktarmaya çalıştık. Bu noktada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır: Birincisi, saydığımız akıl derecelerinin her birinin, nefsin ayrı ayrı güçleri değil, yalnızca aklın yetkinlik dereceleri olduğudur. İkincisi ise, düşünme işleminin, aklın muhafaza ettiği suretlerin işlenerek tümel bilgi haline getirilmesi demek olmadığıdır. Zira İbn Sina'ya göre aklın suretleri saklayabilme yeteneği olmadığı gibi, bu suretlerden tümel bilgi üretebilme yeteneği de yoktur; aklın sadece potansiyel olarak "bilme" yeteneği vardır. Peki, o halde aklın elde ettiği kavramlar nerededir? Bu soru kilit sorudur. Çünkü İbn Sina hiçbir şeyin yoktan beliriverceğini düşünmez. Mesela, vehim gücü tikel anlamlara yeniden ulaşmak istediğinde hayal ve hafıza güçlerine başvurmak zorundadır. Zira maddeden soyutlanan suretleri saklayan güçler bunlardır. Aynı şekilde akıl da maddeden soyutlanmış suretlerden yola çıkarak elde ettiği kavramları saklı/kayıtlı oldukları bir yerden almak zorundadır. Çünkü bu kavramlar iç duylarda, fiziksel dünyada veya müstefad aklın kendisinde bulunmadıkları gibi, yoktan da belirivermezler. İşte akıl her seferinde bu kavramları suret verici (vâhibü's-suver) olan Faal akıldan almaktadır.²⁷⁰ O halde İbn Sina'ya göre düşünmek, bilgiyi bizzat üretmek değil; Faal akılda saklı bulunan tümelleri okuyabilmek ve bu tümeller arasında bağlantı kurabilmek demektir. İnsani aklın dereceleri arasında yer almayan fakat heyulani aklın yetkinleşerek tümel bilgiye ulaşmasını sağlayan Faal akıl, İbn Sina'nın ontoloji ve epistemoloji anlayışı açısından eşsiz bir öneme sahiptir. Ontolojik açıdan önemlidir çünkü Faal akıl göksel akılların sonuncusu ve ay-altı alemin yaratıcısıdır. Epistemolojik açıdan önemlidir çünkü tümellere sahiptir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan şey de Faal akılla iletişim kurabilmesi ve onda saklı bulunan tümelleri akledebilmesidir. Bu açıdan bakıldığında, tümellerin hatırlanması ve unutulması gibi bir durum da söz konusu

²⁷⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 246-47.

değildir. Ancak Faal akla yönelme ya da ondan yüz çevirme söz konusudur. Özetle, İbn Sina'da duyumsama bedene; tümelleri düşünme ise Faal akla bağlıdır.²⁷¹

2.3.3.3.2.2. Ameli/Pratik Akıl

İbn Sina felsefesinde “pratik akıl” nefsin bedenle bir arada bulunmasının sonucu olarak, bedende meydana gelen akıl kaynaklı fiil ve davranışların tamamını içine alan bir kavramdır. Nefs, ay-üstü alemle olan ilişkilerini teorik akılla ve Faal akıl aracılığıyla düzenlerken; ay-altı alemle olan ilişkilerini pratik akılla ve beden aracılığıyla düzenler. Dolayısıyla pratik akıl kavramı, İbn Sina'nın nefs-beden ilişkisi hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması açısından önemlidir.

İbn Sina'ya göre pratik akıl bedende üç tür etkide bulunur:

1. İradeye bağlı olarak gerçekleşen korkma, gülme, utanma, kızarma ve heyecanlanma gibi reflektif davranışlar.
2. Mütehayyile ve vehim güçleri aracılığıyla, oluş-bozuluş alemine ait fizik yasalarının keşfi, bilimsel buluşlar ve sanatsal faaliyetler gibi insan aklının ürünü olup beden aracılığıyla ortaya konan faaliyetlerin tamamı.
3. Teorik akıl gücünün de yardımıyla, pragmatik, estetik ve etik değerlerin tikeller üzerinde belirlenmesi.²⁷²

(1) İbn Sina'nın pratik akılla bağdaştırdığı gülme, utanma ve yüz kızarması gibi fiiller yalnızca insanlara has özelliklerdir. Korkma ve heyecanlanma gibi fiiller ise hayvanlarda da görülebilir. Ancak hayvanlardaki korku ve heyecan, vehim gücünün etkisiyle ortaya çıktığından, akılla bağdaştırılamaz. İnsanlarda ise bu tür reflektif davranışlar vehim gücünden ya da sadece bir hastalıktan kaynaklanabileceği gibi pratik akıl kaynaklı da olabilir. Zira vehim gücü, cehennem korkusu, iyi bir şakaya gülme veya yapılan bir hatadan dolayı utanma gibi davranışların kaynağı olamaz. İbn Sina'ya göre bu davranışlar akıl kaynaklıdır.

(2) İbn Sina, insanın elde edebileceği en üst derecede bilginin tümel bilgi olduğunu düşünmektedir. Zira tümel bilgi Tanrı'nın, göksel nefslerin ve göksel akılların sahip olduğu bilgi türüdür. Ancak insanı ay-üstü alemdeki varlıklar

²⁷¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 247-49.

²⁷² İbn Sina, *De Anima*, s. 45-46.

seviyesine yükselten tümel bilgi, ay-altı alemde bu haliyle işe yaramaz. Fizik yasaları ve bilimsel gerçeklikler ancak tikel şeylerin bilgisiyle elde edilir, sanat da tikel bilgiyle ortaya çıkar. Bir yönüyle ay-üstü aleme, diğer yönüyle ay-altı aleme bakan insan nefsinin bedenle birlikte bulunduğu sürece tikellerin bilgisine de ihtiyacı vardır. O halde pratik akıl, insanın akıl kaynaklı bedensel eylemlerinin kaynağı olduğu gibi, bilimsel ve sanatsal aktivitelerinin de kaynağıdır.

(3) Pratik akıl, teorik akıl gücünün de yardımıyla, pragmatik, estetik ve etik değerleri tikel şeyler üzerine giydirerek kişinin davranışlarını düzenler. Pratik aklın beden üzerindeki en önemli etkisi bu olsa gerektir. Çünkü nelerin yararlı, güzel ve iyi; nelerin zararlı, çirkin ve kötü olduğu bu akıl sayesinde bilinir ve davranışlar bu bilgi doğrultusunda şekillenir. Bu noktada pratik aklın ahlak üzerindeki belirleyici rolü dikkat çeker.

İbn Sina'nın konuyla ilgili açıklamalarından, pratik akıl ve teorik akıl arasında sürekli bir etkileşim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Sina tümel bilgiye ulaşmada duysal ve deneysel bilginin önemini yadsımaz. Sözelimi, hiç “ağaç” görmeyen bir insan asla tümel bir “ağaç” kavramına ulaşamaz.²⁷³ Denklemi tersine çevirdiğimizde ise teorik aklın ulaştığı tümel “iyilik” ve “kötülük” kavramı tek tek nelerin iyi, nelerin kötü olduğunun belirlenmesinde pratik akla yardımcı olur.

2.3.4. Nefs-Beden İlişkisi Bağlamında İbn Sina Epistemolojisi

İbn Sina'ya göre bilgi/idrak, idrak edilen şeyin suretinin alınmasıdır. Bilgiye konu olan şey maddi bir nesne ise, nesnenin suretinin maddesinden soyutlanması gerekir ki bu bedenle mümkün olur. Bilgiye konu olan şey gayri cismani bir varlık ise onun soyutlanmasına gerek yoktur; akıl gücü onu doğrudan idrak eder.²⁷⁴

İbn Sina'ya göre idrak dört şekilde gerçekleşir:

(1) *Duyusal idrak*: Dış duyu organları vasıtasıyla alınan duyu verilerinin beyindeki ortak duyu merkezine iletilmesiyle gerçekleşir. Bu duyu verileri, nesnenin suretiyle birlikte, nitelik, nicelik, yer ve durum gibi maddeye ilişkin özellikleri de

²⁷³ Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2006, s. 137.

²⁷⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 58; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, s. 87, 95-96; İbrahim Halil Üçer, “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu”, *Nazariyat*, Cilt 4, Sayı 2, (2018), s. 31; Mehmet Zahit Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat*, Cilt 4, Sayı 2, (2018), s. 79.

ihtiva eder. Dolayısıyla duyu organının ortak duyuya ilettiği duyu verileri maddeden tam anlamıyla soyutlanmış değildir. Duyusal idrakte duyu organıyla nesne arasında mutabakatın olması şarttır. Ayrıca, duyu organı ve duyumsanacak nesnenin aynı anda hazır olması gerekir. Zira duyu organları sureti muhafaza eden değil, sureti iletendir. Dolayısıyla duyumsanacak nesne ortadan kaybolduğunda suret de kaybolur. O halde, beş duyu organı vasıtasıyla meydana gelen idrak tam anlamıyla nesneye bağımlıdır, denilebilir.²⁷⁵

(2) *Hayali idrak*: Mütehayyile gücünün, nesnenin suretini maddesinden soyutlamasıyla gerçekleşir. Bu, duyu organlarının yaptığı soyutlamaya nazaran daha üst düzey bir soyutlamadır. Duyusal idrakten farklı olarak, hayali idrakte duyu organının aktif olarak çalışması gerekmez. Çünkü hayal gücü nesnenin suretini muhafaza etmiştir. Ancak mütehayyile gücünün muhafaza ettiği suret, dış dünyada bulunan tikel bir nesnenin suretidir. Dolayısıyla bu idrak seviyesinde de maddeye ait nitelik, nicelik, yer ve durum gibi özellikler maddeden tam anlamıyla soyutlanmış değildir.²⁷⁶

(3) *Vehmi idrak*: Duyusal ve hayali idrakten farklı olarak vehmi idrak, dış dünyadaki nesnelere hakkında tikel yargılarda bulunabilmektedir. Ancak onun tikel yargıları da dış dünyadaki belirli nesnelere ilişkin olduğundan, maddeye ait özelliklerden bağımsız değildir. Dolayısıyla vehim gücü, nesnelere hakkında, iyi-kötü, dost-düşman gibi tikel yargılarda bulunabilirken; iyilik-kötülük, dostluk-düşmanlık gibi tümel kavramlara ulaşamaz. Vehim gücünün yaptığı soyutlama akıl gücüne nazaran eksik olmakla beraber, hayvani güçlerin en üstünde yer almaktadır.²⁷⁷

(4) *Akli idrak*: İbn Sina'ya göre akıl gücü, maddeyle bitişik olmayan suretleri doğrudan; maddi suretleri ise duyu organları ve iç duyular yardımıyla, belli bir soyutlama işleminden sonra kavramaktadır. Dolayısıyla akıl gücü gayri cismani varlıkları aklederken bedene ihtiyaç duymamakta; cismani varlıkları aklederken ise bedenden yardım almaktadır. Ancak akıl maddeden soyutlanmış sureti bir kez

²⁷⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 59.

²⁷⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 59.

²⁷⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 60-61.

akledince artık bedeninin yardımına gerek duymamaktadır. Bu itibarla akıl, tümel bilgiyi elde edebilme yetisiyle diğer tüm idrak türlerinden ayrılmaktadır.²⁷⁸

İbn Sina'ya göre, nesnelere madde, suret ve arazlardan oluşmaktadır. Suret, nesnenin özneliğidir; ona biçimini veren şeydir. Dolayısıyla bir nesnenin özneliği bozulduğunda o nesne fiilen yok olup başka bir nesneye dönüşmüş olur. Arazlar ise nesnenin özüne ait olmayıp ona eklenen niteliklerdir; bu yüzden nesneye ilişkin arazların artması, eksilmesi veya değişmesi o nesneyi başka bir nesne haline getirmez. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: İbn Sina'ya göre tek başına bulunmasalar bile, suret ve arazlar da dışsal gerçekliğe sahiptir; yani bunlar aklın ya da duyunun ürettiği ideal kavramlar değil, reel varlıklardır.²⁷⁹ Ne var ki nesneye ait bu nitelikler dış dünyada mutlaka nesneyle bitişik halde bulunurlar. Dolayısıyla bilginin ilk adımı, duyu organının dış dünyadaki bu nesnelere fiziksel etkileşime girmesidir. Duyu organı da dış dünyadaki diğer nesnelere gibi bir nesne olduğundan, ilk baştaki etkileşim madde-madde etkileşimidir. Bu durum iki nesnenin birbirine temas etmesinden pek de farklı değildir, bu yüzden ortada henüz *bilgi* yoktur fakat *veri* ya da *data* vardır. Görünüşe göre bu aşamada duyu organı dış dünyayla girdiği fiziksel etkileşimin bir imitasyonunu, yani duyumsanan şeyin bir benzerini kendi içinde oluşturmaktadır.²⁸⁰ Bu imitasyonla neyin kastedildiğini İbn Sina'nın dış duyularla ilgili görüşlerine başvurarak açıklamaya çalışalım. Örneğin, işitme olayını ele alalım. İbn Sina'ya göre işitmenin ilk adımı, sesin kulak duvarına çarpması (madde-madde etkileşimi) sonrasında iç kulakta, içi havayla dolu olan bölgeyle etkileşime girerek, burada yeni bir titreşim meydana getirmesidir.²⁸¹ Şu halde İbn Sina'ya göre duyumsanan ses, dış dünyadaki sesin bizzat kendisi değil; sesin iç kulakta oluşturduğu titreşimden elde edilen duyu verisinin ortak duyuya aktarılmış halidir.²⁸² Başka bir ifadeyle, duyumsayan güç dış dünyadaki şeyi değil, bir bakıma, duyu organının kendisini duyumsamaktadır:

²⁷⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 61; Bkz. McGinnis, *Avicenna*, s. 100.

²⁷⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 62-63.

²⁸⁰ “Duyum bir etkilenmedir (infial) çünkü o, duyumsanan şeyin suretinin alınması ve bilfiil duyumsanan şeyle benzerliğe dönüşmesidir. (...) Bu açıdan bakıldığında duyu, duyumsanan nesneyi değil, kendi zatını duyumsamış olur.” İbn Sina, *De Anima*, s. 66.

²⁸¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 84.

²⁸² İbn Sina, *De Anima*, s. 61-62.

“Duyum bir etkilenmedir (infial) çünkü o, duyumsanan şeyin suretinin alınması ve bilfiil duyumsanan şeyle benzerliğe dönüşmesidir. (...) Bu açıdan bakıldığında duyu, duyumsanan nesneyi değil, kendi zatını duyumsar.”²⁸³

Buradan, dış dünyadaki nesneden alınan suretin duyu organı ve beyinde adeta bir çeşit filtreleme işleminden geçirildiği anlaşılmaktadır. Bu da çeşitli canlıların aynı ortamdaki duyusallara karşı neden farklı duyarlılıkta olduklarını kısmen açıklar. Bu durum, beş duyunun tümü için geçerlidir. Örneğin, İbn Sina’ya göre tadın duyumsanması, ağza alınan besinlerin tükürükle oluşturduğu karışımın dil üzerindeki sınırlar tarafından algılanıp beyindeki ortak duyu merkezine aktarılmasıyla gerçekleşir. Ağza alınan besinler en başta tükürük bezi salgısıyla kimyasal tepkimeye girer, dolayısıyla besin artık dış dünyadaki besinden farklı niteliklere sahip olur. Sonra bu nitelikler dil üzerindeki sınırlar tarafından beyindeki ilgili ventriküllere gönderilir.²⁸⁴ Duyumsamada canlının fizyolojik yapısı (mizacı) da önemlidir. Fizyoloji, yeşil bir çimenin insanda ortaya çıkardığı tat duyumuyla koyunda ortaya çıkardığı tat duyumunu birbirinden farklılaştırır çünkü her bir canlı türünün kimyası farklıdır. Kısacası, İbn Sina’ya göre dış dünyanın gerçekliğinden şüphe etmeye gerek yoktur; duyumsamadaki farklılıklar dış dünyadaki nesnelerin duyu organıyla ve sınırların içindeki şeffaf ve akışkan ruhla oluşturduğu tepkimeden kaynaklanır. Dolayısıyla bu tepkimenin mahiyetini canlının fizyolojik özellikleri belirler.²⁸⁵

Nefsin bilgiye konu olan nesneyi bizzat çekip bedenine içine alması söz konusu olmadığına göre, bilginin, nesnenin suret ve arazlarından elde edilebileceği açıktır. Ancak gerçekte, bilen özne, bilinen nesnenin kendi suretini de çekip alamaz. Böyle olsaydı, insan, duyumsadığı her nesneyi suretinden ayırıp onun yok olmasına sebep olurdu.²⁸⁶ Şu halde İbn Sina’nın “suretin alınması”²⁸⁷ sözünden kastı az önce ifade ettiğimiz kimyasal tepkimenin sonucunda duyu organının dış dünyadaki nesnenin suretinden etkilenip, bilfiil duyulur haline gelmesidir.²⁸⁸ İbn Sina buna, güneşe bakıp, sonra gözünü ondan çeviren kimsenin uzunca bir süre daha güneşin suretini görmeye

²⁸³ İbn Sina, *De Anima*, s. 66.

²⁸⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 75.

²⁸⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 61-62, 66.

²⁸⁶ Çünkü form, nesnelerin varlığı için gereklidir. Bkz. McGinnis, *Avicenna*, s. 94.

²⁸⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 58.

²⁸⁸ “Biz şöyle diyoruz: Göz, görülen şeyden, onun suretinin aynısı olmayan fakat benzeri olan bir sureti kendisine alır. Bu da koklanan ve dokunulan şeylerde olduğu gibi yaklaştırma yoluyla algılar. Böylece, duyumsayan, [duyumsadığı şeye ait olan] sureti [kendisinden] soyup almaz. Bilakis duyumsayanda, duyumsadığı şeyin suretinin bir benzeri bulunur.” İbn Sina, *De Anima*, s. 141-42.

devam etmesini ve yağmuru izleyen kimsenin damlaları çizgiler şeklinde görmesini örnek verir. Her iki örnek de duyumsamanın, duyumsanan şeyin suretinin aslıyla değil, bedende çeşitli işlemlerden geçmiş bir benzeriyle gerçekleştiğini gösterir. O halde duyumsayan, dış dünyadaki nesnenin aslını değil, temsilini (representation) duyumsar ve bu temsil, duyumsanan şeyin dış dünyadaki aslının yerine geçer.²⁸⁹ Hatta nesneden alınan suret duyuda o kadar içselleştirilir ki dış dünyadaki nesneyle bağı kalmamış gibi olur. İbn Sina bu durumu şöyle dile getirir:

“... ‘dış dünyadaki bir şeyi duyumsadım’ denildiğinde, bunun anlamı ‘nefste duyumsadım’ sözünün anlamından farklıdır. Çünkü ‘dış dünyadaki bir şeyi duyumsadım’ sözünün anlamı onun suretinin duyumda temsil edilmiş olmasıdır. ‘Nefste duyumsadım’ sözünün anlamı ise suretin kendisinin duyumda temsil edilmiş olmasıdır. Bu yüzden, duyulur niteliklerin nesnedeki varlığını ispat etmek zordur.”²⁹⁰

Buraya kadar, duyu organının dış dünyayla girdiği fiziksel/kimyasal etkileşim sonucunda duyumsamayla meydana getiren malzemenin, yani suretin, duyumsanan nesneden nasıl elde edildiğini açıklamış olduk. Ancak İbn Sina'nın ifadelerinden, duyumsamanın sadece suretin elde edilmesiyle gerçekleşmediğini anlamaktayız. Zira İbn Sina, duyumsamanın tam olarak gerçekleşmesi için dış dünyadan elde edilen suretin daha birçok işlemde geçmesi gerektiğini belirtmektedir. Beyinde bulunan ve duyumsananın gerçekleşmesinde rol oynayan sınırlar duyu organlarına bağlı olduğu gibi kalbe de bağlıdır. Bu sınırlar vasıtasıyla duyular kalpten yardım ister. Aslında hayvani fiillerin güçleri, ilk yaratılan ve nefisle doğrudan bağlantısı olan tek organ olduğundan dolayı, diğer organlara kalpten feyezana eder.²⁹¹ Duyumsamanın gerçekleşmesi için dışarıdan alınan suretleri ilgili organlara aktarma görevi ise sınırların içinde bulunan saydam ve akışkan ruha aittir.²⁹² Duyumsanan şeyin sureti alındıktan sonra, duyu organına bağlı olan sınırlar, infiale uğramış olan duyu organında bulunan sureti beyindeki özelleşmiş bölgelere ve nihayetinde ortak duyuya aktarırlar. İbn Sina'ya göre duyumsamanın tam anlamıyla gerçekleştiği yer burasıdır.

²⁸⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 142-43.

²⁹⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 62.

²⁹¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 265-66.

²⁹² İbn Sina, *De Anima*, s. 157.

Ortak duyunun duyu algılarının merkezi olduğunun en net biçimde açıklandığı metinlerden biri Kitâbü'n-Nefs'te "Bir Şeyin İki Şeymiş Gibi Görünmesinin Sebebi" başlıklı III. Makalenin VIII. faslında karşımıza çıkmaktadır. İbn Sina burada görme olayını açıklarken, iki gözden çıkan sinirlerin bir noktada birleştiğinden ve bu sinirlerin içinde bulunan saydam ve akışkan ruh tarafından taşınan suretlerin beyne ulaşp, nihayetinde ortak duyu merkezine aktarıldığından ve görme olayının burada kemale erdiğinden söz eder. İbn Sina'nın duyumun tam anlamıyla gerçekleştiği yerin ortak duyu olduğunu savunmasının kendisine göre önemli birkaç gerekçesi vardır. Öncelikle, eğer görme olayı doğrudan gözde gerçekleşmekte olsaydı iki gözden gelen iki ayrı görsel algıya sahip olurduk. Oysaki biz her zaman tek bir görsel algıya sahibiz. Bunun sebebi, gözlerden çıkan sinirlerin bir noktada birleşmesi ve bu sinirlerde taşınan görsel suretin önce beynin ön boşluğundaki ruha, sonra da ortak duyuya intikal etmesidir. İkincisi, ortak duyunun yalnızca iki gözden gelen ayrı ayrı görüntüleri birleştirme görevi değil, tüm duyuları birleştirme görevi bulunmaktadır. Nitekim duyularımız sayıca çok olmasına rağmen duyu algılarını tek ve bütüncül bir biçimde algılarız. O halde, tüm duyuların nihai olarak tek bir noktada toplanmasını ve tek bir algı haline getirilmesini sağlayan bir merkez olmalıdır. Bu merkez ortak duyudur. Hatta İbn Sina, epilepsi nöbetleri sırasında ortaya çıkan yalancı algıların bile ortak duyuda olduğunu belirtir. Bununla beraber, İbn Sina, özelleşmiş duyu güçlerinin bağımsızlığını saklı tutar; aslında duyumsayan her ne kadar ortak duyu olsa da duyu güçleri ortak duyudan başka bir şeydir. Örneğin, görme gücü görür fakat işitmez, koklamaz ve tatmaz; ortak duyu ise görür, işitir ve tadar. Son olarak, duyumsanan suretin hafıza ve vehim gibi iç güçlere taşınmasını sağlayan güç de ortak duyudur.²⁹³

Görüldüğü üzere, duyu organları tarafından dış dünyadan alınan ve sinirler aracılığıyla bedende duyu organı, beyin ve kalp gibi birçok merkezi dolaşan duyusal suretlerin nihai durağının neresi olduğunu belirlemek zordur.²⁹⁴ Üstelik algılar sadece duyusal imgelerle sınırlı değildir. Örneğin, fincandaki kahvenin ılık ve hafif yanmış olduğunu duyumsadığım halde onun sıcak ve taze olduğunu hayal

²⁹³ İbn Sina, *De Anima*, s. 151-54.

²⁹⁴ Buna başka bir örnek için Bkz. İbn Sina, *De Anima*, s. 155-57.

edebilirim.²⁹⁵ Dahası, kahvenin görüntüsünden, onun mide bulandırıcı olduğunu vehmedebilirim ve akıl gücünü devreye sokarak tümel bir kahve düşüncesine ulaşabilirim. O halde, konunun en başında belirttiğimiz gibi, duyuusal idrak, hayali ve vehmi idrakten, vehmi idrak ise akli idrakten derece bakımından ayrılmalı fakat algı bütünlüğü bakımından, ister duyuusal, ister akli olsun, tüm algı ve düşünceler tek bir zatta toplanmalıdır.²⁹⁶ Bütün bu aktarılanlardan sonra, belki de sorulması gereken en önemli soru duyumsayan öznenin kim ya da ne olduğudur. İbn Sina, zaman zaman, belki de dikkatsiz bir biçimde, duyumsayanın duyu organı ya da ortak duyu olduğuna dair ifadeler kullanır.²⁹⁷ Peki, gerçekten duyumsayan duyu organı, ortak duyu ya da duyu güçlerinden biri olabilir mi? Yoksa duyumsayan bizzat nefis midir? Görünüşe göre, burada yalnızca üç ihtimal vardır: Duyumsama (1) ya doğrudan nefste, (2) ya da doğrudan bedende gerçekleşmektedir veyahut (3) duyu güçleri nefse ait olmakla beraber, fiilleri bedende gerçekleşmektedir.

(1) Duyumsamanın doğrudan nefste gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Zira sonraki bölümde ele alacağımız üzere, nefsin kesintisiz, aracısız ve bedenden tamamen bağımsız olarak gerçekleştirebileceği tek eylem primitif bilinçtir. Akıl gücü de dahil olmak üzere nefsin sahip olduğu her şey primitif bilinçten sonra gelir. Nitekim İbn Sina, nefsin bedenden bağımsız olarak; zatı gereği bilen olduğunu savunan filozofların görüşlerinin çürük olduğunu söylemektedir.²⁹⁸

(2) Duyumsamanın, nefsten bağımsız olarak, doğrudan bedende gerçekleşmesi de mümkün görünmemektedir. Zira nefsin idaresinde olmayan bir beden sıradan bir cisimden farksızdır. İbn Sina, böyle bir beden gerçekte sadece bir ceset olduğu söyler. Ölü bir beden ise duyu güçlerine sahip olamaz. Eğer öyle olsaydı, beyaz bir duvar, beyazlığını duyumsayabilirdi.

(3) O halde, geriye tek bir ihtimal kalmaktadır; o da duyu güçlerinin nefse ait olması fakat fiillerinin bedende gerçekleşmesidir. Bu, ilk bakışta karmaşık ve problemlili görünebilir fakat bunun sağlanmasını yapabiliriz: Nefsin güçlerinden biri beslenme gücüdür. Peki, beslenen kimdir, nefis mi yoksa beden mi? Nefis, elbette

²⁹⁵ Bu örnek, olduğu gibi McGinnis'e aittir. Bkz. McGinnis, *Avicenna*, s. 113.

²⁹⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 253-54.

²⁹⁷ "Her duyu, duyumsadığı şeyi ve onun yokluğunu idrak eder." İbn Sina, *De Anima*, s. 66; "...duyumsayan et ve sinirdir." İbn Sina, *De Anima*, s. 71; "...bu güç ortak duyu diye isimlendirilen şeydir ve o, duyuların merkezidir. (...) Gerçekte algılayan odur." İbn Sina, *De Anima*, s. 165.

²⁹⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 258.

beslenmez çünkü o bir cisim değildir. Nefsin güçlerinden bir diğeri hareket ettirme gücüdür (muharrike). Peki, hareket eden kimdir? Elbette hareket eden bedendir çünkü nefis hareket etmez. Peki, gören, işiten ve algılayan kimdir? Bunların hepsi bedensel fiiller değil midir? Eğer öyleyse bedensel fiillerin hiçbirinin bizzat nefste gerçekleşemeyeceğini hatırlamak gerekir. Baygın olduğumda, bedenimin bir başkası tarafından hareket ettirilmesi bende hiçbir duyuşsal algıya neden olmaz. Çünkü bu esnada duyuşsal algılarımdan sorumlu beyin bölgelerim aktif değildir. Duyumsama nefsin kendi içinde gerçekleşseydi baygın olduğumda da duyumsamaya devam eder ve bedenimin hareket ettirildiğinden haberdar olurum. Tabii ki bu örneğin bazı istisnaları bulunabileceğini düşünebiliriz. O halde, boşlukta uçan adam metaforunu hatırlayalım. İbn Sina'ya göre, bedensel tüm fonksiyonları askıya aldığımızda geriye ne kalır? Sadece zati şuur... O halde, duyuşsal algıların bedende değil, nefsin kendi içinde gerçekleştiğini düşündüren nedir? Biz, bunun Kartezyen zihin felsefesine olan aşinalığımızdan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Tam da bu yüzden iki filozofun konu hakkındaki görüşleri karşılaştırılmaya değerdir.

Duyumsamayla ilgili ortada hala bir açıklama boşluğu olduğunun farkındayız; daha az önce duyumsamanın bedende gerçekleştiğini söyledik. Peki, beden de bir cisim olduğuna göre, diğer cisimleri niçin bu güçten mahrum bırakıyoruz? Dijital bir fotoğraf makinesini ele alalım. Makinenin vizörü bizim gözümüz gibidir; her ikisi de cisimdir ve dış dünyadan görüntü yakalar. Bugün, vizörün dış dünyadaki nesnelere suretlerini almadığını hepimiz biliyoruz fakat öyle olduğunu farz edelim. Yine de hiç birimiz vizörün duyumsadığını söylemeyiz çünkü bu noktada fiziksel etkileşimden başka bir şey yoktur. Şimdi şartları olabildiğince eşitlemeye çalışalım; görüntüyü yakalayan vizörü dış duyu, makinenin içindeki görüntü işlemcisini ise iç duyu olarak kabul edelim. Çoğumuz, görüntü işlemcisinin de görsel bir algıya sahip olduğunu düşünmeyiz. Peki, ya İbn Sina? Elbette o da böyle bir şeye ihtimal vermez fakat bizden çok farklı gerekçelerle. Öncelikle, duyu güçleri nefsin güçlerindedir, makine nefis sahibi değildir; o halde, duyumsayamaz. Öte yandan, İbn Sina bir nesnenin hayvani nefse sahip olup olmadığını yine duyu güçlerinden anlar. Bu durumda, makinemiz duyu güçlerinden birine sahip olduğuna göre, onda niçin hayvani nefis olmasın? İbn Sina, bu noktada Aristoteles'ten ödünç aldığı ikinci şartını öne sürer: Doğal cisim olma zorunluluğu. Makineler, doğal nesnelere değillerdir; insan eliyle

yapılmışlardır, dolayısıyla nefis sahibi olamazlar. Bizse fotoğraf makinesinin fenomenal bilince sahip olmadığından ötürü duyumsayamadığını düşünürüz. Bunlar bambaşka şeylerdir. Yine de İbn Sina söz konusu açıklama boşluğunun oluşmaması için gerekli tedbirleri almış durumdadır. Ona göre, güçlerin nefse ait olması fakat fiillerin bedende ortaya çıkması failin kim olduğu konusunda bir belirsizliğe yol açmaz. Zira güçler nefsin hizmetkarları mesabesinde ve nefis, güçlerini bilfiil hale getirmek için bedene ihtiyaç duysa da fail kendisidir; hareket eden beden olsa da hareket ettiren nefstir. Dolayısıyla nefis, bedende gerçekleşen bütün iradi fiillerin ilkesi konumundadır. İbn Sina bu hususu şöyle dile getirmektedir:

“Bu güçlerin hepsini bir araya getiren ve onun bu güçlere nispetinin ortak duyunun çocukları mesabesinde olan duylara nispeti gibi olduğu bir bağ (rabıta) gerekir. (...) Bu güçlerin kendisinde toplandığı tek şey her birimizin zatı olarak gördüğü şeydir. (...) Bu şeyin cisim olması mümkün değildir.”²⁹⁹

Özetle, İbn Sina, duyuşal, hayali, vehmi ve akli idrakin gerçekleşmesi için bedeni gerekli görmekte; idrakin, duyu organları tarafından dış dünyadaki nesnenin suretinin alınması ve beyindeki çeşitli merkezlerde işlenmesiyle meydana geldiğini savunmakta; bir tek soyut cevherlerin akledilmesini bunun dışında bırakmaktadır. Kartezyen düşüncenin aksine, İbn Sina, duyu organları tarafından nesneden alınan niteliklerin reel bir varlığı olduğunu savunmakta, dolayısıyla duyumsama anında maddi niteliklerin zihinsel niteliklere çevrilmesi gibi bir işlemin varlığından söz etmemektedir. Her ne kadar zihinsel aktivitelerden sorumlu beyin bölgelerini hatalı belirlemiş olsa da beyni sadece vücudun ısısını dengeleyen bir organ olarak gören Aristoteles’in aksine³⁰⁰ İbn Sina onu, duyumsamanın (hissi idrak)³⁰¹ ve düşünmenin (müfekkire),³⁰² organı olarak belirlemektedir. Ne var ki İbn Sina psikolojisinde idrak güçleri duyu organlarına ya da beyne değil, nefse nispet edilmektedir. Bu itibarla, İbn Sina psikolojisinde zihin-beden özdeşliği gibi bir durum söz konusu olmadığı gibi,³⁰³ Kartezyen zihin felsefesinde aksiyonlar ve pasiyonlar bağlamında ele alınan

²⁹⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 253-54.

³⁰⁰ Burak Şaman, “Aristoteles’te ve İbn Sina’da His ve İdrak”, *Kutadgubilig*, Sayı 34, (2017), s. 431.

³⁰¹ McGinnis’in ifadesiyle; iç duylara, dış duylar tarafından hizmet edilir. Bunlar, iç duylara dış dünyayla ilgili bağlantılarını ve ham verilerini sağlar. Bkz. McGinnis, *Avicenna*, s. 95.

³⁰² Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, NY: Oxford University Press, 1992, s. 98.

³⁰³ İbn Sina, *De Anima*, s. 256-57.

duyumsamanın fenomenal içeriğinin doğrudan zihinde ortaya çıkması gibi bir anlayış da söz konusu değildir.

2.3.5. Bilinç

Çağdaş zihin felsefesinde bilincin kendisi bir problematiktir. Bu yüzden herkesçe kabul gören ortak bir bilinç tanımı olmadığı gibi; bilincin tanımlanma biçimi, savunulan zihin felsefesinin bütününe etkileyeceğinden dolayı çoğu zihin felsefecisi kasıtlı olarak bilinci tanımlamaktan uzak durmakta ve onu sadece tarif etmekle yetinmektedir. Örneğin, çağdaş felsefecilerden Daniel Dennett, bilinci beynin çeşitli bölgelerinde gerçekleşen nöral aktivitelere indirgemekte ve bilinci tanımlamamayı tercih etmektedir. Benzer şekilde Roger Penrose da bilinci tanımlamak yerine onu tarif etmenin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Bilinci, algı ve farkındalık açısından pasif; özgür iradeyle iş görme açısından aktif olmak üzere ikiye ayıran Penrose, farkındalığı, anlayışın ön şartı olarak kabul etmektedir.³⁰⁴ John Searle ise diğerlerinin aksine bilinci tanımlamanın kendisine zor görünmediğini söyleyerek, bilinci içsel, niteliksel, öznel duyarlılık ya da farkındalık durumları ve süreçleri olarak tanımlamaktadır.³⁰⁵ Görüldüğü üzere, bilinçle ilgilenen herkes onu ya kendi bakış açısına göre tanımlamış ya da hiç tanımlamamayı tercih etmiştir. Bize göre ise bilinci en iyi ifade eden sözcük “farkındalık” sözcüğüdür.

Çağdaş zihin felsefesinde bilinci açıklamada sıklıkla çeşitli kategorizasyonlara başvurulduğu görülür. Bunlardan en çok bilineni *bilinç (consciousness)* ve *öz-bilinç/kendilik bilinci (self-consciousness)* şeklinde yapılan ayırmadır. Bu kavramlar üzerinde uzlaşmak mümkün görünmese de bilinç genellikle “*deneyimleyen, deneyimlediğinin farkında olması*” anlamında kullanılır. Öz-bilinç/kendilik bilinci ise “*deneyimleyen, bizzat kendisinin farkında olması*” şeklinde bir anlama sahiptir ki öznenin kendine ilişkin farkındalığı öznel deneyimin ayrılmaz ve zorunlu bir parçası olduğundan, bu ayırım genellikle bilinç ve öz-bilincin aynı şey olduğunu belirtmek üzere yapılan yapay bir ayırmadır.³⁰⁶ Bazıları bilinci *fenomenal bilinç*

³⁰⁴ Sultan Tarlacı, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, İstanbul: Destek Yayınları, 2020, s. 54.

³⁰⁵ John Searle, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 66.

³⁰⁶ Bkz. William Henry Scott, “Consciousness and Self-Consciousness”, *The Philosophical Review*, Cilt 27, Sayı 1, (1918), s. 10-11.

(*phenomenal consciousness*) ve *erişim bilinci* (*access consciousness*) şeklinde ikiye ayırırlar.³⁰⁷ Fenomenal bilinç “öznel ve niteliksel deneyim” anlamında kullanılırken; erişim bilinci, deneyimin içeriklerinin kullanılmasına karşılık gelir. Bu saydıklarımız dışında bilinçle ilgili başka birçok ayırım yapılmıştır. Ancak, yanılmıyorsak, hiç kimse bilincin parçalı bir yapıya sahip olduğunu düşünmez; bilinç ya vardır ya da yoktur. Dolayısıyla, bilinci açıklarken başvurulan ayrımlar bilincin özüne ait ayrımlar değildir.

İbn Sina'nın nefsin varlığına bir kanıt, cevherliğine ise bir işaret ve tembih olmak üzere geliştirdiği iç gözleme dayalı ispat metodu, insan nefsinin tüm fiziksel etkilerden bağımsız olarak kendi zatının bilincinde (*consciousness/awareness*) olduğu savı üzerine kuruludur. İbn Sina, zaten apaçık olduğuna inandığı bilincin kendisini bir problem olarak görmemekte, aksine onu problem çözmede bir araç olarak kullanmaktadır. Bu nedenle bilincin bir tanımını vermeye bile gerek duymamaktadır. İbn Sina, her ne kadar bir bilinç tanımı yapmış olmasa da onun bilince ilişkin ifadelerinde “farkındalık” (*şu'ûr*) kavramının ön planda olduğu rahatlıkla görülebilir:

*“Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsinizi ispat edemiyor musun?”*³⁰⁸

O halde, İbn Sina'ya göre bilincin, en basit anlamıyla, *nefsin farkındalığı* olduğunu söyleyebiliriz. Ancak belirtmeliyiz ki İbn Sina'ya göre bilincin çeşitli türleri ve düzeyleri bulunur. Bilincin türlerinden kastımız; insan ve hayvan bilincidir ki İbn Sina'ya göre bunlar birbirinden ciddi anlamda farklıdır. Bilincin düzeylerinden söz ettiğimizde ise *primitif (ilkel) bilinç* ile *reflektif (yansıtıcı) bilinç* akla gelmelidir. Biz İbn Sina'nın bilinçle ilgili düşüncelerinden yola çıkarak şöyle bir tablo ortaya koymayı uygun görmekteyiz:

1. İnsan Bilinci (human consciousness)
 - a. Primitif öz-bilinç (primitive self-consciousness)
 - b. Reflektif öz-bilinç (reflective self-consciousness)

³⁰⁷ Bkz. Ned Block, “On a Confusion about a Function of Consciousness”, *Behavioral And Brain Sciences*, Sayı 18, (1995), s. 227.

³⁰⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107, (vurgu eklendi).

c. Duyusal bilinç (sensorial consciousness)

2. Hayvan Bilinci (non-human consciousness)

Bilinç kavramıyla nefsin özsel (zâtî), duyusal (hissî) ve entelektüel (aklî) deneyimlerinin tamamını kapsayan genel farkındalığını; *primitif öz-bilinç* (*şu'ûr bi'z-zât*) kavramıyla nefsin bedenden bağımsız ve kesintisiz olarak kendi zatına ilişkin farkındalığını; İbn Sina'nın yalnızca insana has kıldığı *reflektif öz-bilinç* (*şu'ûr bi'ş-şu'ûr*) kavramıyla bilinçli olmanın bilincine akıl vasıtasıyla, reflektif olarak varılmasını sağlayan ikinci düzey farkındalığı, *duyusal bilinç* kavramıyla ise duyu organları, sinirler ve beynin ortak çalışmasıyla elde edilen, yani zatta bedeninin yardımıyla gerçekleşen bilinçli duyusal deneyimlerin tamamını kastetmekteyiz. Zira İbn Sina'ya göre, özümüze dair farkındalığa sahip olmaksızın başka şeylerin farkındalığına sahip olamayız.³⁰⁹ Mübâhasât'ta bu duruma şöyle dikkat çekilir:

*“Nefs bedende bulunduğu sürece, kendi varlığının bilincinde olduğu gibi, başka şeylerin bilincinden de elini çekemez. Yani nefis kendi varlığının bilincinde iken, bitkisel güçlerden herhangi birini kullanmaktan da geri durmaz ve kesinlikle onların bilincinden yoksun kalmaz.”*³¹⁰

Bilincin birliği noktasında, primitif öz-bilinçle reflektif öz-bilinç arasında bir fark olmadığını hemen belirtelim. Çünkü reflektif öz-bilinç, primitif öz-bilincin sadece bir yansımasıdır; bilinçli olduğunun bilincine varmakla insan kendi zatının iki kez bilincinde olmuş olmaz. Şu halde, “kendilik bilinci”, “bilincin bilinci” ve “duyusal bilinç” şeklinde yaptığımız ayrımı “bilinç” adı altında birleştirebiliriz. Böylece bilinç, hem öznenin kendisini hem de öznel deneyimlerin tamamını içeren bir kavram olarak karşımıza çıkar.

2.3.5.1. Primitif Öz-bilinç (Şu'ûr bi'z-Zât)

İbn Sina, insanın zatına ilişkin farkındalığın her türlü bedensel etkiden bağımsız olarak, doğrudan nefsin kendisinden kaynaklandığını ve bu farkındalığın nefsin zati bir özelliği olduğunu savunmaktadır.³¹¹ Boşlukta uçan adam düşünce

³⁰⁹ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161.

³¹⁰ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 217.

³¹¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16; İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161.

deneyinden hatırlanacağı üzere,³¹² insan, yaratıldığı andan itibaren hiçbir şey duyumsamamış ve hiçbir bilgiye sahip olmamış olsa da kendi zatına ilişkin bu farkındalıktan sıyrılamaz. Çünkü bu farkındalık, insan nefsinin zati bir özelliğidir.³¹³

Peki, İbn Sina “zat” ile neyi kastetmektedir? Bu kavram İbn Sina yorumcuları arasında sıklıkla “ben” diye işaret edilen şey anlamında kullanılır. Ancak “zat” ile kastedilenin “ben” mi yoksa “mahiyet” mi olduğu konusunda görüş ayrılıkları vardır.³¹⁴ Bu çok şeyi değiştirir çünkü “ben” diye işaret edilen şey maddi de olabilir, gayri maddi de. İbn Sina bu konuya değindiği *Risâle fi Ma‘rifeti’n-Nefsi’n-Nâtika*’da “ben” diye işaret edilen şeyin insanda “nefs” olduğunu belirtmekte ve bunun aksini savunanların çoğunun kelamcılardan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir:

“Deriz ki: Nefs ile kastedilen, herkesin ‘ben’ diye işaret ettiği şeydir. İlim ehli bu lafızla işaret edilenin müşahede edilen beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. İlk olarak, insanların birçoğu ve kelamcıların ekserisi onun ‘bu beden’ olduğunu ve ‘ben’ sözüyle işaret edilenin o [beden]olduğunu zannetmiştir. Bu, açıklayacağımız üzere, yanlış bir zandır. Onun bu algılanan bedenden başka bir şey olduğu söyleyenler de ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları onun ne cisim ne de cismani olduğunu, bilakis onun bu kalıba [bedene] feyezân eden, ona hayat veren, marifet ve ilimlerin kazanılmasında onu alet edinen (...) ruhani bir cevher olduğunu söylemişlerdir. (...) Bu, metafizikçi filozofların ve Rabbanî âlimlerin görüşüdür. Riyâzet erbâbı ve mükâşefe ashabından bazıları da bu konuda onlarla hemfikirdir. Nitekim onlar bedenlerinden soyutlanıp İlahî nurlarla ittisâl ettiklerinde nefslerinin cevherlerini müşahede etmişlerdir. Bizim, araştırma ve inceleme açısından, bu görüşün doğruluğuna dair burhanlarımız vardır.”³¹⁵

Konuya dair bu ve diğer pasajlardan İbn Sina’nın “zat” ile nefsin mahiyetini kastettiği anlaşılmaktadır. Yani, “ben” denildiğinde, nefis ve beden oluşturduğu hilomorfik birlik değil, bilfiil şuurlu olan gayri maddi nefsin doğası akla gelmelidir.

³¹² Dag Nikolaus Hasse, boşlukta uçan adam düşünce deneyinin kendilik bilinciyle ilişkisini kategorik olarak reddetmektedir. Bu tartışma için Bkz. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 38-42.

³¹³ Bkz. Deborah L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Sayı 11, (2008), s. 61.

³¹⁴ Luis Xavier López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna’s Psychological Writings”, *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality: From Classical. Stoicism to Modern Philosophy*, (ed. Ana Marta González, Alejandro G. Vigo), New York: Georg Olms Verlag AG, 2012, s. 123, (dipnot 7).

³¹⁵ İbn Sina, “Risâle fi Ma‘rifeti’n-Nefsi’n-Nâtika”, *Ahvâlü’n-Nefs*, (ed. Ahmed Fuâd Ehvânî), Paris: Dar Bybliion, 2007, s. 183.

Bu da tüm bedensel durumların zat kavramının dışına itilerek, insanın zati şuuru ile varlığının özdeşleştirilmesi demektir. *Tiryaki*'nin de belirttiği gibi, İbn Sina'nın "zat" ile neyi kastettiği konusundaki genel kanaat bu yöndedir. *Gazzali* ve *Razi* gibi Eş'ari kelamcılar ise "zat" kavramına beden de dahil olduğunu savunurlar. Elbette onlar da "ben" diye işaret edilen şeyin "beden" olduğunu iddia etmezler fakat İbn Sina'nın yaptığı gibi bedeni tümünden dışarıda bırakmazlar.³¹⁶

Kaukua, İbn Sina'nın öz-bilinç³¹⁷ hakkındaki açıklamalarından dört temel ilke çıkarmıştır: (1) öz-bilincin sürekliliği, (2) doğal nesnel içerikten yoksunluğu, (3) aracısız oluşu ve (4) reflektif olmayışı.³¹⁸

Gerçekten de boşlukta uçan adam argümanının İşarat'taki versiyonunda bu dört ilkenin tamamını görmek mümkündür:

"Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefisini ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübütundan haberdar olarak bulursun. Şimdi, daha önce ve daha sonra zatını neyle algılıyorsun? Ve zatını idrak eden şey nedir? Sana göre müdrik/algılayan, müşahedeyle seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla nispeti olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvve ile algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin

³¹⁶ Detaylı bilgi için Bkz. *Tiryaki*, "Uçamayan Adam", s. 1-38.

³¹⁷ Kaukua, eserinde, öz-bilinç (self-consciousness) yerine öz-farkındalık (self-awareness) sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Bu iki sözcük zihin felsefesinde çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Bizim tercihimizi öz-bilinç sözcüğünden yana kullanmamızın sebebi, bu bölüm ile Descartes'ın zihin felsefesini ele alacağımız bölüm arasında ortak bir dil yakalamaktır.

³¹⁸ Jari Kaukua, *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2007, s. 102.

zatını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılamam kalmaktadır.”³¹⁹

Metinde geçen “uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir” ifadesi (1) öz-bilincin sürekliliğine ve (2) doğal nesnel içerikten yoksunluğuna; “geriye senin zatını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılamam kalmaktadır” ifadesi ise (3) öz-bilincin aracısız oluşuna ve (4) reflektif olmayışına işaret etmektedir.

(1) Searle’ün “Bilinç, tipik olarak, rüyasız bir uykudan uyandıığımızda başlayan ve tekrar uyuyana, komaya girene, ölene veya başka bir şekilde ‘bilinçsiz’ hale gelene kadar devam eden şuur ve farkındalık durumlarını ifade eder.”³²⁰ şeklindeki açıklamasının aksine *İşârât*’ta insani öz-bilincin (şu’ûr bi’z-zât) sürekli ve kesintisiz olduğundan bahsedilir. Bu husus *Ta’likât*’ta yeniden ele alınır:

“Zatımıza ilişkin bilincimiz nefse aittir; dışarıdan elde edilmez. Çünkü zat varsa onunla birlikte bilinç de vardır, onun bilincine herhangi bir aletle varmayız. Bizim [zatımıza ilişkin] bilincimiz mutlak bir bilinçtir; yani onun bir amaca yönelik olması gerekli değildir. O, nefsin sürekli bir eylemidir.”³²¹

Her iki metinde de öz-bilincin nefsin sürekli bir özsel eylemi olduğuna vurgu yapılır ve beden ile aklın öz-bilinç üzerindeki etkisi reddedilir. Bu yüzden kendilik bilinci uyku, sarhoşluk,³²² baygınlık gibi durumlarda bile aktiftir. Ne var ki bu tür durumlarda çoğu zaman hafıza ve hatırlama gibi iç duyular aktif olmadığından, kişi bu esnada bilinçli olduğunu hatırlayamaz.³²³ Buradan hareketle, beden ölümünden sonra bireysel varlığını sürdürecektir olan nefsin aynı şekilde öz-bilince sahip olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.³²⁴ Ancak hafıza gücünün aktif olmaması nedeniyle uyku ve sarhoşluk gibi durumlardaki öz-bilinç durumunun hatırlanamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra hafıza gücünden tamamen mahrum olan ve bir önceki anı hiçbir zaman hatırlayamayacak olan nefsin kendi zatına ilişkin bilincinin nasıl bir bilinç olacağı merak konusudur. Ancak nefsin ölüm

³¹⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; Boşlukta uçan adam argümanının diğer versiyonları için Bkz. İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16, 255.

³²⁰ Searle, *The Mystery of Consciousness*, s. 5.

³²¹ İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 160-61.

³²² Kaukua buna tasavvuftaki aşk sarhoşluğu ya da vecd halini de dahil eder. Bkz. Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 103, (dipnot 156 içinde).

³²³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107; Krş. İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 61.

³²⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 225.

sonrasındaki durumu bu çalışmanın sınırlarını aştığından, bu konuya daha fazla girmeyeceğiz.

İbn Sina *Mübahasât*'ta öz-bilincin hatırlanmamasının onun kesintiye uğradığına delil olmayacağını belirtir.³²⁵ Belki de ileride hiçbir şey hatırlamayacağını bilmemize rağmen, dört yaşındaki çocuğumuzu lunaparka götürmek isteyebiliriz. Çünkü her ne kadar hatırlayamayacak olsa da o an çocuğumuzun bilinçli olduğunu ve çok keyif aldığını düşünürüz. Elbette hiç kimse çocuğunun ileride hatırlayamadığı lunapark macerasının hiç yaşanmamış olduğunu kabul etmez ve bu onun yokluğuna delil olmaz. İbn Sina'nın uyku halindeki bilinç durumu hakkında söyledikleri de bunun gibidir. Rüyasız bir uykudan uyandığımızda, gerçekten öz-bilincimizde bir kesinti olmuş gibi hissederiz fakat İbn Sina'ya göre bu onun yokluğuna delil değildir.

Hafızamızın yokluğunda muhtemelen zaman algımızı da kaybederiz; geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağı kurabilmek için hafızaya ihtiyaç duyarız. Bu yüzden, gözünü hastanede açan bir kişinin yapacağı ilk iş genellikle kaza anını hatırlamaya çalışmak ve ne kadar süredir baygın olduğunu sormaktır. Sanırım, bunu yapmaktaki amaç öz-bilinçte meydana gelen kesintinin öncesi ve sonrası arasındaki nedensel ve zamansal bağı kurarak, bayılan ve ayılan kişinin aynı "ben" olduğundan emin olmaktır. İbn Sina, uyku ve sarhoşluk gibi durumlarda öz-bilincimizin kesintiye uğramış gibi hissedilmesini hafızanın askıya alınmasına bağlamış olsa da bundan şüphe etmemiz için oldukça fazla nedenimiz vardır. İbn Sina, elbette haklı olabilir fakat görünüşe göre insani öz-bilincin sürekliliği ve kesintisizliği hiçbir zaman kanıtlanamayacak bir olgudur. Nitekim erken dönem İbn Sina yorumcularından *Fahreddin Razi* (1149-1210) İbn Sina'yı nefsin sürekliliği ve kesintisizliği hakkında bir delilin gerekli olup olmadığını belirtmemiş ve eğer gerekli ise bu delili getirmemiş olması nedeniyle eleştirmektedir.³²⁶

(2) İbn Sina, boşlukta uçan adam düşünce deneyinde insanın hilomorfik birliğini bozmamaya özen gösterir, bu yüzden bedeni yok saymaz fakat tüm bedensel fonksiyonların inaktif durumda olduğunu vehmetmemizi ister. Zira bu durumdaki bir insanın halen öz-bilinci varsa bu onun bedensel bir araçtan kaynaklanmadığını gösterir. Aynı zamanda bu, öz-bilinci her türlü nesnel içerikten yalıttır. Böylece,

³²⁵ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 61.

³²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 203-5, Akt. Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 28.

[fenomenal] bilincin kapsamına giren duyu algıları ve çeşitli duyu durumları öz-bilincin dışında bırakılır. Bu durumda geriye kalan tek şey insanın kendi zatına ilişkin farkındalığıdır.

(3-4) Zati şuurla ilgili bir başka önemli konu ise onun reflektif olmayışıdır. İbn Sina'ya göre öz-bilinç primitiftir (ilkel) ve kaynağını zatin kendisinden alır. Yani, insan kendi zatının bilincine sahip olmak için bedensel hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı gibi, akla da ihtiyaç duymaz. Buradan anlaşıldığı üzere, zati şuur bir tür “düşünce” ya da “akıl yürütme” değildir. Bu, aynı zamanda “yönelimselliği” ya da “niyetliliği” (intentionality) de dışarıda bırakır. Zira düşünmek ya da akıl yürütmek, kasıtlı olarak bir şeye yönelmeyi gerektirirken, zati şuura sahip olmak için kasıtlı olarak nefse yönelmek gerekmez; zati şuur zata yönelmiş değildir, bilakis o zatin kendisidir. Bu yüzden insan ne yaparsa yapsın, zati şuurundan sıyrılamaz; insanın zati varsa zati şuur da vardır.³²⁷

2.3.5.2. Reflektif Öz-bilinç (Şu'ûr bi'ş-Şu'ûr)

Primitif öz-bilincin (şu'ûr bi'z-zât) insan nefsinin sürekli ve kesintisiz bir eylemi olduğunu ve bunun için akla ihtiyaç olmadığı tespit ettiğimize göre, şimdi yeni bir kavram analizine girişebiliriz: Reflektif bilinç ya da bilincin bilinci (şu'ûr bi'ş-şu'ûr). Bilindiği gibi, İbn Sina'ya göre insan akıllı bilfiil akleden bir güç değildir; ancak kullanılması durumunda kuvveden fiile geçer. Dolayısıyla bilfiil olan primitif bilinci sağlayan şey akıl olamaz. Peki, nefis bedene ve akla ihtiyaç duymadan, doğrudan kendi varlığının bilincinde ise boşlukta uçan adamın niçin “sağlıklı bir akıl ve yapıda” yaratıldığını varsaymamız gereksin? Öncelikle, İbn Sina'nın bu düşünce deneyinde bedeni yok saymadığı ve şüpheli hale getirmediği; sadece vehmen askıya aldığı göz önünde bulundurulmalıdır.³²⁸ Eğer beden yok sayılıyorsa, hilomorfik birlik tıpkı ölüm halindeki gibi bozulmuş olurdu ve düşünce deneyi hiçbir şeye işaret etmezdi. Akla gelince, onun yok sayılması zaten düşünülemezdi. Zira akıl insani nefsin ayrılmaz bir gücüdür, bu yüzden ona nefis-i natıka denir. Akıllı yok saydığımız andan itibaren, artık boşlukta uçanın bir “insan” olduğundan söz edemeyiz. Peki, boşlukta uçan adamın kendisinde akıl gücü bilkuvve mi, yoksa bilfiil halde midir?

³²⁷ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

³²⁸ Marmura, “Avicenna's 'Flying Man' in Context”, s. 383.

Kaukua, boşlukta uçan adamın iç ve dış duyularının aktif olmaması nedeniyle akli bilkuvve halden bilfiil hale geçirecek bir nedenin bulunmadığını belirtmektedir.³²⁹ Bununla beraber, İbn Sina'nın tembihine kulak vererek kendisini boşlukta uçan adam yerine koyan birinin bu derin düşünce esnasında akıl gücü bilfiil halde olacaktır. Fakat bu bir sorun teşkil etmez. Zira İbn Sina'nın burada asıl vurgulamaya çalıştığı şey; nefsin aklettiğinin de bilincinde olduğunu göstermek suretiyle akletmeyi de önceleyen bir primitif öz-bilinç bulunduğunu, dolayısıyla aklın primitif öz-bilinç için gerekli olmadığını.³³⁰ Aklın buradaki fonksiyonu; primitif öz-bilincin reflektif olarak bilincine varmaktır. İbn Sina, *Ta'likât*'ta bu konuya şöyle değinmektedir:

“Benim kendime dair bilincim nefse aittir, dışarıdan elde edilmez; zat varsa bilinç de vardır. Kendilik bilincine bir aletle değil, doğrudan sahip oluruz. Öz-bilincimiz mutlaktır; yani herhangi bir şarta ya da zamana bağımlı değildir. (...) Öz-bilinç nefse aittir ve bilfiildir. Dolayısıyla nefis sürekli olarak kendi varlığının bilincindedir. Bilincin bilinci ise bilkuvvedir. Eğer bilincin bilinci bilfiil olsaydı bu durum da sürekli olurdu ve o zaman aklın değerlendirmesine gerek olmazdı. Benim kendi varlığıma dair idrakim benimle birlikte var olan bir durumdur; onu başka bir şey sayesinde elde etmem...”³³¹

Metinde görüldüğü üzere, İbn Sina'ya göre öz-bilinç primitiftir; düşünmek, hissetmek ya da algılamak için tüm bunları önceleyen bir kendilik bilinci gereklidir. Zatinin şuurunda olmayan biri başka bir şeyin şuurunda olamaz. Dolayısıyla İbn Sina öz-bilincin kaynağını bedende görmediği gibi akılda da görmemekte ve primitif bilinci akla has kılan Aristoteles'ten bu hususta ayrılmaktadır.³³² İbn Sina'ya göre aklın buradaki rolü, bilinçli olmanın bilincine varılmasını sağlamaktır. Yoksa bilinç aklın bir ürünü değildir. Nitekim İbn Sina, boşlukta uçan adam düşünce deneyinin ilk versiyonunda, her insanın bilinçli olduğunu fakat her an bilinçli olduğunun bilincinde olmadığını, bunun farkına varmak için dikkatin öz-bilinç üzerine yoğunlaştırılması gerekebileceğini ifade etmekle bu konuya dikkat çekmektedir.³³³

Boşlukta uçan adam düşünce deneyinin analizinde primitif öz-bilinç (şu'ür bi'z-zât) ile reflektif öz-bilinç (şu'ür bi's-şu'ür) arasındaki ayrımın dikkate alınması

³²⁹ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 36.

³³⁰ López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals”, s. 133.

³³¹ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

³³² Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 89-90.

³³³ İbn Sina, *De Anima*, s. 16.

gerekir. Aksi takdirde insan bilincinin kaynağının “akıl” olduğu zannedilir ki bu büyük bir yanılgıdır. Zira bu düşünce deneyi bilincin kaynağının akıl değil, nefsin kendisi olduğunu ispat etmek amacıyla kurgulanmıştır. Aklın buradaki rolü bilincin kaynağını teşkil etmek değil, nefsin bilfiil bilinçli olduğunun bilincine varmaktır. *Mübâhasât*'ta belirtildiğine göre insani nefis kendi varlığının bilinci için akla ihtiyaç duymamakta; bilakis akıl gücü bilfiil olduğunda nefis, aklediyor olduğunun da bilincine varmaktadır.³³⁴ Bu durum bilincin birliği gereği böyledir. Yani akletmek ve bilinçli olmak özdeş şeyler değildir; akıl sadece insan nefsinin bilinçli olduğunu düşünür ve o anda nefis refleks olarak bu düşünceyi de bilincin kapsamına alır. Başka bir ifadeyle akıl, primitif bilinci yine bu bilincin kendisine yansıtan bir ayna gibidir. Dolayısıyla reflektif öz-bilinç, ikinci düzeyden bir bilinç durumudur ki bu durumda nefis iki kez bilinçli olmuş olmaz; sadece düşüncenin içeriği bilincin kapsamına dahil olmuş olur.³³⁵

2.3.5.3. Duyusal Bilinç

Şimdiye kadar, boşlukta uçan adam düşünce deneyini merkeze alarak, İbn Sina'nın öz-bilinç hakkındaki düşüncelerini tespit etmeye çalıştık. İbn Sina'ya göre bilinç, elbette bununla sınırlı değildir; bedenle birlikte bulunduğu sürece insani nefis iç ve dış duyuların fenomenal içeriğinin de bilincindedir. Fakat boşlukta uçan adamın tüm duyuları kapalı olduğundan, önceki bölümde bilincin duyulara ilişkin kapsamını göz ardı etmiştik. Bu bölümde ise özel olarak nefsin duyulara ilişkin farkındalığını “duyusal bilinç” adı altında tartışacağız.

İbn Sina'ya göre duyumsama varsa zorunlu olarak öz-bilinç de vardır, yani duyumsayan, duyumsadığı sürece, duyumsadığının da bilincindedir.³³⁶ Bu ifade bir bakıma öz-bilincin sağlaması gibidir; duyumun fenomenal içeriğine sahip olabilmek için öncelikle öz-bilince sahip olmak gerekir. Nitekim *Ta'likât*'ta duyusal bilince sahip olmanın ön şartı olarak öz-bilinçli olmak gerektiğinden söz edilmekte ve duyulurları idrak edenin beden değil, nefis olduğu vurgulanmaktadır:

³³⁴ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 185.

³³⁵ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 147; Ayrıca Bkz. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 95.

³³⁶ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161.

“Bedenin idraki ise duyuşsal yolla meydana gelir. Görme yoluyla olsun, dokunma yoluyla olsun, bu böyledir. Öz-bilincin (el-ma’rife bi’z-zât) duyuşsal yolla delil getirme aracılığıyla ortaya çıktığını iddia eden birinin zatını mutlak olarak bilmiyor (lem ya’rif) olması gerekir. Bilakis, bedenini duyumsadığı sürece o [zât]duyumsadığını bilir. Duyusal idrak için de orada bilinecek bir şey olması gerekir ki duyulurları idrak etsin. Dolayısıyla o duyu dışında bir şeydir ki o kaçınılmaz olarak nefstir. Zatumuzun bilincinde olduğumuzun bilincinde olduğumuzda ise o, aklın fülidir.”³³⁷

İbn Sina’nın bu açıklamaları bilincin birliği ilkesiyle uyumludur. Duyumların fazlalığı bilincin içeriğini zenginleştirse de her duyum için farklı bir duyumsayıcı yoktur, duyumsayan tek bir zattır; insan söz konusu olduğunda bu zat nefstir. Boşlukta uçan adamın yeryüzüne indirildiğini ve duyu organlarının aktif hale getirildiğini varsaydığımızda nefis, primitif ve reflektif öz-bilincin yanı sıra dokunma, tatma, koklama, işitme gibi dış duyular ile hayal kurma, hatırlama ve vehim gibi iç duyuların fenomenal bilincine de sahip olacaktır. Ancak yine de bilinç tümleşik bir yapıdadır; yani duyumsayan zat öz-bilinçle beraber iç ve dış duyuların fenomenal bilincine de sahip olur. Örneğin, rahatlatıcı bir müzik eşliğinde sandalyemize oturup kahvemizi yudumladığımızı farz edelim, kahvenin kokusu bize babaannemizin kurabiyelerini hatırlatsın, hayal kurmaya başlayalım, aynı anda gözümüz vitrindeki vazoya takılsın, diğer yandan da sol ayak başparmağımızda garip bir ağrı olduğunu hissedelim, sokaktaki seyyar satıcının sesi de bu duruma eşlik etsin. İşte, bütün bu olanlar tek bir özne tarafından, aynı anda, bütüncül bir şekilde deneyimlenir. İbn Sina, tüm duyu verilerinin beyindeki “ortak duyu” merkezinde³³⁸ bir araya geldiğini

³³⁷ İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 160-61.

³³⁸ İbn Sina’nın beynin çeşitli bölgelerinde bulunduğunu belirttiği birtakım özelleşmiş alanların var olduğu konusunda bugün herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Nitekim beyinde görme merkezi (occipital lobe), işitme ve konuşmadan sorumlu alanlar (Wernicke’s and Broca’s areas) ve motor korteksi gibi birçok özelleşmiş alan olduğu bilinmektedir. Ancak bugün bilindiği kadarıyla beyinde ortak duyu merkezi adı verilebilecek bir bölge bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle, beyinde bütün duyu verilerinin ortak bir noktada toplanarak bilinçli deneyime yol açtığı özelleşmiş bir alan mevcut değildir. Bununla beraber, bilinçli deneyimlere, İbn Sina’nın ortak duyu dediği şeyin fonksiyonlarının dahil olduğu da bir gerçektir; anlık bir bilinç durumu görsel algı, sesler, kokular, hatıralar, hayaller, düşünceler gibi pek çok farklı ögeyi aynı anda içerisinde barındırmaktadır. Yani beynin ayrı ayrı bölgelerinde, acıyı, sesi, hayali ve endişeyi deneyimleyen ayrı ayrı bilinçler yoktur; bunların tamamını aynı anda duyumsayan tek bir bilinç vardır. Kant, bilincin bu özelliğine ‘tam algının aşkın birliği’ adını vermiştir. Bilincin bu tümleşik yapısı nörobiyolojide ‘bağlayıcı problem’ (the binding problem) adı altında tartışılmaktadır. Searle ise bilincin tanımı gereği birliğinin zorunlu olduğunu; öznellik ve nitelişselliliğin de bu birliğin peşinden geldiğini savunmaktadır. Kısacası, bugün, her ne kadar beyinde

belirtmektedir. Bu durumda zat, duyuların bütüncül algısına bu güç aracılığıyla sahip olmalıdır. Sürekli, kesintisiz ve aracısız olarak zati bilince sahip olan nefsi natıka, ortak duyu sayesinde, süreksiz, kesintili ve aracılı bir duysal bilince de sahip olur. Burada dikkat edilmesi gereken iki önemli konu vardır: Birincisi, “insanın zati” denildiğinde, öz-bilincin bu zata dahil edilmesi konusunda bir zorunluluk söz konusuysen, duysal bilinç için böyle bir zorunluğun bulunmamasıdır. Nitekim boşlukta uçan adam düşünce deneyinde iç ve dış duyuların çalışır vaziyette olmayışı, insana “zat” denilebilmesi için beden ve beden kaynaklı algıların şart olmadığını göstermektedir. Hayvanlarda ise durum farklıdır. Sonraki bölümde göreceğimiz üzere, hayvanların zatına bedenleri de dahildir. Başka bir ifadeyle, İbn Sina’ya göre “yarasa gibi olmaklık” bedeni ve duyuları zorunlu kılarken, “insan gibi olmaklık” zati şuur dışında bir zorunluluk dayatmaz. Dikkat edilmesi gereken diğer konu ise öznellik problemi hakkındadır. Bu problemi bir varsayım üzerinden dile getirebiliriz: Bedenleri birebir aynı olan sağlıklı iki kişinin, tıpkı boşlukta uçan adam gibi, yetişkin olarak ve bir anda yaratıldığını düşünelim. Fakat bu kez duyuları aktif olsun. Bu kişilere [bize] “sarı” görünen bir kart gösterelim. Bedenleri birebir aynı olan bu iki kişinin “sarı” algısının birebir aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? Çağdaş zihin felsefecilerinden Thomas Nagel “*What is it like to be a bat?*” adlı makalesinde, yarasaya gibi olmanın nasıl bir şey olduğunun bir insan tarafından bilinmeyeceği gibi, öznel “sarı” algısının “ne gibi” olduğunun da üçüncü şahıslar tarafından hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğini savunmaktadır.³³⁹ Bu iddianın ardında nesnel fiziksel durumların öznel zihinsel durumlara çevrildiğinde herkeste farklı bir algı yaratabileceği düşüncesi yer almaktadır. Aslında bu düşünce Kartezyen zihin-beden düalizminin bir yansımasıdır ve günümüzde birçok filozof halen düalizmin yeni bir versiyonunu (nitelik düalizmi) savunmaktadır. Öznel zihinsel durumların nesnel fiziksel durumlara indirgenemeyeceğini savunan *Thomas Nagel*, bu filozofların başında gelmektedir.³⁴⁰

Şimdi, az önceki sorumuzu İbn Sina’ya yöneltelim: Sağlıklı birer yetişkin olarak aynı anda yaratılmış ve bedenleri birebir aynı olan iki kişinin “sarı” algısının

duyuları birleştiren bir ortak duyu merkezinin bulunmadığından emin olursa da bilincin birliği inkar edilemez. Bkz. Searle, *Bilinç ve Dil*, s. 28, 70.

³³⁹ Bkz. Nagel, “What is it like to be a Bat?”, s. 437.

³⁴⁰ John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, London: A Bradford Book, 1992, s. 28.

birebir aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? İbn Sina buna “evet” cevabı verecektir. Zira kendisinin de mensubu olduğu Aristotelesçi geleneğe göre duyular dış dünyadaki tikel nesnelere maddeden kısmen soyutlanmış niteliklerini içerir. Bu nedenle duyular sağlam olduğu sürece dış dünya hakkında yanıltmaz. Elbette koyuna tatlı gelen çimen insana acı gelebilir, Ahmet’in hoşuna giden bir yemek Mehmet’e iç bulandırıcı gelebilir. Ancak bunun sebebi nefis değil, beden mizacıdır. Duyular bahsinde ifade ettiğimiz gibi, duyu organlarının dış dünyadan aldıkları duyu verileri, yani nitelikler (araz) duyum gerçekleşmeden önce duyu organlarının nitelikleriyle karışır. Dış dünyadaki nitelikler bedene alındıktan sonra, duyumsanan bundan böyle dış dünyadaki nesnenin kendisi değil, duyu organıdır. Ancak bu durum, maddeden soyutlanan nesnel niteliklerin öznel niteliklere çevrildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Hayvan bilincini inceleyeceğimiz bir sonraki bölümde de görüleceği üzere, duyumun gerçekleşmesi için böyle bir dönüştürme işlemine gerek yoktur, bedenden ayrılabilen soyut bir nefse de gerek yoktur; sadece duyumsayan bir “zata” ihtiyaç vardır. Bu zat, insanda soyut nefse karşılık gelirken, hayvanda nefis-beden birliğine karşılık gelir.

2.3.5.4. Hayvan Bilinci

İbn Sina felsefesinde “hayvan bilinci” bazı belirsizlikler, hatta paradokslar içerdiği düşünülen tartışmalı bir konudur. Öncelikle, İbn Sina’nın eserlerinde onun hayvan bilincini açıkça reddettiğine dair herhangi bir ifadeye rastlanmadığını, aksine hayvanların bilinçli olduğu yönünde güçlü imalar bulunduğunu belirtelim. Nitekim *Kitâbü’n-Nefs*’te: “Her hayvan [canlı] kendi bedeni üzerinde tasarruf eden ve onu yöneten tek bir nefis olarak kendi nefsinin şuurunda olur.”³⁴¹ şeklinde bir ifade yer almaktadır. *Farjeat*’ın da belirttiği gibi, *Kaukua* bunu hayvanlarda primitif öz-bilinç bulunduğuna delil kabul eder.³⁴² Sorun, nefisleri bedenlerinden ayrılabilir olmadığı halde hayvanların nasıl bilinçli olabildikleridir. *Mübâhasât*’ta İbn Sina’ya sorulur: “İnsan dışında diğer hayvanlar da zatlarının farkında mıdır? Eğer öyleyse bunun hakkında burhan nedir?” İbn Sina, bunun üzerinde düşünmek gerektiğini söyler ve ardından üç ihtimal sayar:

³⁴¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 233.

³⁴² López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals”, s. 127; Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 113.

(1) Maddi organları aracılığıyla kendilerinin farkında olabilirler.

(2) Ortak bir şeyin nezareti altında kendilerinin farkında olabilirler.

(3) Zatlarının, güçlerinin ve iç güçlerinin fiillerinin farkında olmadan, yalnızca duyularının ve hayallerinin farkında olabilirler.³⁴³

İbn Sina'nın öne sürdüğü bu üç hipotezden hiçbirinde hayvanların bilinçsiz olma ihtimali zikredilmez. Başka eserlerinde de bunu ima eden herhangi bir ifade geçmez. Ne de olsa hayvanlar duyu organlarına sahiptir ve duyumsama duyu bilincini gerektirir. Dahası, insan söz konusu olduğunda, duyu bilinci kendilik bilincini de zorunlu kılar. Ancak ne yazık ki filozofumuzun eserlerinde böyle bir genellemeyi hayvanları da kapsayacak şekilde yapabilmemizi sağlayacak açık bir ifade yer almaz. Hayvan bilinci konusunda başka bir ihtilaf sebebi de budur: Hayvansal duyu bilincinin, insanda olduğu gibi, kendilik bilincini zorunlu kılıp kılmayacağı. İbn Sina'nın öne sürdüğü birinci hipotezin savunucusu olan *Alwishah*, insan olsun, hayvan olsun, duyu algısının kendilik bilincini zorunlu kıldığını; hayvanlarda kendilik bilincini sağlayacak tek gücün de vehim gücü olduğunu iddia eder.³⁴⁴ *Kaukua*, hayvanlarda duyu bilincini önceleyen primitif bir öz-bilincin gerekli olduğunu fakat bu öz-bilincin bedensel bir organdan kaynaklanmadığını savunarak *Alwishah*'tan ayrılır. *Farjeat* ise üçüncü hipotezden yanadır; ona göre akıldan yoksun hayvanlar duyu algılarının farkındalığına sahip olabilirler ama benliklerinin farkına varamazlar. Kendisinin de belirttiği üzere bu çarpıcı bir iddiadır çünkü hayvanların benliğe sahip olmaksızın algılarının farkındalığına nasıl sahip olacakları açık değildir.³⁴⁵

Kaukua, bütün hayvanların primitif bilince sahip olduğunu fakat akıl gücünden mahrum olan hayvanların hakiki bilince (reflektif bilinç) sahip olmadığını; primitif bilincin ise bedenden veya bedensel bir organdan kaynaklanmadığını doğrulamak için şu pasajları delil gösterir:

“Şimdi hayvanın öz-farkındalığıyla ilgilenelim – eğer gerçekten öz-farkındalığı varsa. Vehim, hayvanın sahip olabileceği tüm iç idrak yetilerinin başında bulunmasına rağmen bedene bağlıdır ve bu nedenle ondan ayrılamaz

³⁴³ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 120.

³⁴⁴ Ahmed Alwishah, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cilt 26, Sayı 1, (2016), s. 74.

³⁴⁵ López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals”, s. 127, (dipnot 10).

ve soyutlanamaz. Vehim, ilk farkındalığa sahip olan hayvani nefsten farklıdır. Vehim, kendini ne vehmedebilir, ne onaylayabilir, ne de fark edebilir.”³⁴⁶

“Şöyle soruldu: Eğer [insandan başka] diğer hayvanlarda hem farkında olan, hem de farkında olunan [aynı zamanda hem özne, hem de nesne olan] bir parça yoksa bu durumda onlar özünün farkında değil midir? Öte yandan, eğer diğer hayvanlarda hem farkında olan, hem de farkında olunan bir parça varsa bu [parça] hayvanın özü olmalıdır. Cevap: Diğer hayvanlarda farkında olan ve farkında olunan bir değildir. Bilakis, farkında olan, [özne] farkında olunanın [nesne] bir parçasıdır.”³⁴⁷

“Her canlı [hayvan] kendi bedeni üzerinde yetkili olan ve onu yöneten tek bir nefis olarak kendi nefsinin şuurundadır. Eğer burada canlının şuurunda olmadığı, kendisine ait olmayan ve bedenle meşgul olmayan başka bir nefis olsaydı, o nefsin o bedenle ilişkisi olmazdı.”³⁴⁸

“Öz-farkındalık (şu’ûr bi’z-zât) öze (zata) içkindir. O, özün varoluşudur. Özünü idrak edeceğimiz hiçbir dışsal etkiye ihtiyacımız yoktur. Aksine, öz, kendisini onunla fark ettiğimiz şeydir. Var olanın, farkında olandan başka bir şey olduğu kesin değildir, yeter ki onun farkında olan özünün kendisi olsun, başka bir şey olmasın. Bu insana has bir durum da değildir; bilakis, bütün hayvanlar bu şekilde özlerinin farkındadırlar.”³⁴⁹

Kaukua’nın da belirttiği gibi, İbn Sina’nın bu sözlerinden, tüm hayvanlarda primitif bir öz-bilinç olduğu anlaşılmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır: İnsan nefsi bedenden ayrılabilir olduğundan dolayı insanın primitif öz-bilinci nefse içkindir. Hayvan nefsi ise bedenle karışmış (muhallit) durumdadır, yani hayvani nefis maddi form statüsündedir. Dolayısıyla, hayvansal primitif öz-bilinç, insanda olduğu gibi süreksiz, kesintisiz ve aracısız olamaz. O halde hayvanlar ancak duyumsadıkları sürece bilinçli olabilirler.³⁵⁰ Hatırlanacağı üzere, İbn Sina’ya göre, insan primitif öz-bilinci herhangi bir şeye yönelmeyi gerektirmez. Primitif öz-bilinç garizidir; yani, kendimin farkında olmam için özel olarak kendime yönelmeme gerek yoktur. Ancak duyusal farkındalık böyle değildir; bir şeyi duyumsadığımda (1)

³⁴⁶ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 221 (çeviri, vurgu bize ait); Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 112.

³⁴⁷ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 176; Abdurrahman Bedevî, “el-Mübâhasât”, *Aristû inde’l-Arab*, Kuveyt: Vekaletü’l-matbuât, 1978, s. 199 (çeviri, vurgu bize ait).

³⁴⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 234 (çeviri, vurgu bize ait).

³⁴⁹ İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 161.

³⁵⁰ Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 114.

o şeye yönelmiş olurum ve (2) o şey benim içindir. Daha açık bir ifadeyle, kendime dair bilincim söz konusu olduğunda özne ve nesne birken, duyumsadığım nesneye dair bilincimde özne ve nesne ayrıdır. Az önce, hayvanlarda primitif öz-bilincin varlığını varsaydıgımıza göre, öncelikle hayvanın öznesinin “hangi şey” olduğunu belirlemeliyiz. Bu noktada Kaukua, koyunun kurdu gördüğünde onun “zararlı” ve “kaçınılması gereken” bir hayvan olduğuna dair vehminden yola çıkarak, vehim gücünün hayvanlara bir tür benlik bilinci kazandırma olasılığı üzerinde dursa da İbn Sina'nın bu konuda pek kararlı görünmediğini ve bunun üzerinde uzun uzun durmadığını belirterek geri adım atar.³⁵¹ Peki, hakikaten hayvanı özne haline getiren nedir? Görünüşe göre, bedende özne olmaya aday hiçbir parça yoktur. Zira hayvanın en yüksek bilişsel yetisi olan vehim gücü de dahil hiçbir bedensel araç kendisini idrak edemez. Kaukua'nın ifadesiyle: “Deneyimin öznesi olmak, hayvanın deneyiminin nesnesi olamaz. Başka bir deyişle, belirli bir tür bilişsel özne olarak hayvan nefsi, deneyiminde herhangi bir yönelim için gerekli iki ilişkiden biri olarak şekillense de, hayvan için öznel bakış açıları veya bunun farkındalığı gibi bir şey olamaz.”³⁵² Bu durumda geriye kalan tek seçenek, öznenin bir bütün olarak hayvan nefsi olduğudur.³⁵³ Ancak hayvanın nefsi kendisinin ayrı olarak farkında olamayacağından, idaresi altında bulunan bedenle karışmış olarak o bedenin farkında olur, bunu da ancak duyumsadığı sürece yapabilir çünkü ancak bir nesneye yöneldiği zaman, yöneldiği şey bir özne içindir. Aksi takdirde, koyunun bedeni sahipsiz bir beden olur ve koyunun o bedeni kurttan sakınması için bir neden kalmaz.³⁵⁴

Duyu bilincinin kendilik bilincini zorunlu kılması konusunda *Alwishah* da *Kaukua* ile hemfikirdir. *Alwishah*, bunu şöyle formülize eder: “Eğer *x* bir şeyin farkındaysa, o zaman *x*'in benliği (zâtı), ister bedenle birleşik, ister bendenden ayrılabilir yapıda olsun, *x*'te mevcut olmalıdır.”³⁵⁵ Yani, duyu bilinci varsa primitif öz-bilinç de zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla hayvanlar kendilik bilincinden

³⁵¹ Jari Kaukua, Taneli Kukkonen, “Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna”, *Consciousness - From Perception to Reflection in the History of Philosophy (Studies in the History of Philosophy of Mind)*, Netherlands: Springer, 2007, s. 103.

³⁵² Kaukua, Kukkonen, “Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna”, s. 105, (köşeli parantez, tarafımızdan eklendi).

³⁵³ Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 115.

³⁵⁴ Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 114-19.

³⁵⁵ *Alwishah*, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, s. 90.

büsbütün mahrum değildirler. Şöyle ki; insani nefis bilfiil bilinçliyken, hayvani nefis bilkuvve bilinçlidir.³⁵⁶

İbn Sina'ya göre bütün hayvanlar duyumsarlar ve duyumlarının fenomenal içeriğini bilinçli olarak deneyimlerler. Onlar sadece biyolojik makinalar değildir; duyguları, hayalleri, hafızaları ve anlık da olsa karar verme yetileri vardır. Bu sayede hareket eder, besinlere ulaşır ve ürerler. Ancak burada halen önemli bir sorun var gibi görünmektedir: Hayvani nefis, hayvan bedeninin formu (suret) olduğuna ve her maddi cisim madde/form ikilisinden meydana geldiğine göre, hayvanları diğer bilinçsiz cisimlerden ayıran nedir? *Behmenyar*'ın benzer bir soruyu hocası İbn Sina'ya sağlığında sormuş olması büyük şanstır: “*Beyaz niçin içinde var olduğu şeyle karışmış olarak zatının şuurunda değildir?*” İbn Sina buna bir sebep tayin etmenin zor olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “*Malumdur ki zatının hüviyeti ayrıık olan, zatını idrak eder. (...) Zatının hüviyeti ayrıık olmayan ise zatını idrak edemez.*” Daha sonra aynı konu benzer bir bağlamda tekrar gündeme gelir. İbn Sina bu kez “beyaz” yerine “beyaz duvar” örneğini kullanır:

“Bir şeyin ne şekilde olursa olsun özüyle ilgili olması farkındalığın öznesi olması için yeterli değildir. Aksi takdirde duvar beyazlığının farkına varırdı. Bunun yerine [özne] ya soyut (mücerred) ya da soyutlanmaya yakın (bi-hukmi'l-mücerred) olmalıdır. Böylece, onunla birleşen veya ortak olan şey onun soyutlanmasını engellemez.”³⁵⁷

“Soyutlanabilir” (mücerred) ve “soyutlanmaya yakın” (bi-hukmi'l-mücerred) olandan kastın nefis mi yoksa bir bilişsel yeti mi olduğundan emin değilim. Fakat *Alwishah* açısından bu iki sözcük çok kritik bir öneme sahiptir ve onun hayvan bilinci hakkındaki yorumlarına kaynaklık teşkil eder. Eğer primitif öz-bilincinin dayanağı, insan nefsinin bedenden soyutlanabilmesiye hayvan primitif öz-bilincinin sağlanabilmesi için hayvanda soyutlanabilir bir parça bulunmasa da en azından “soyutlanmaya yakın” bir parça veya yeti bulunmalıdır. *Alwishah*, bu parça veya yetinin “vehim gücü” olduğunu savunmaktadır. Gerçekten de İbn Sina'ya göre vehim gücü hayvanlarda en üst düzey idrak gücüdür ve insanlardaki akıl gücünün yerini

³⁵⁶ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61; Ayrıca Bkz. López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals”, s. 123.

³⁵⁷ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 224; Bkz. Alwishah, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, s. 77.

tutar.³⁵⁸ Zira diğer iç duyular yalnızca maddeyle karışmış nitelikleri alırken, vehim gücü³⁵⁹ bu niteliklerden tikel anlamlar (ma'na)³⁶⁰ üretir. Bu manalar tam anlamıyla maddeden soyutlanmış olmasa da soyutlanmaya yakındır. Bu nedenle *Alwishah*, hayvanlarda kendilik bilincine (primitif öz-bilinç) varılmasını sağlayan gücün vehim gücü olduğunu savunur. Bununla beraber, vehim gücünün insanlardaki akıl gücü gibi soyut kavramlara ulaşamadığını bilmekteyiz. Üstelik vehim gücü anlamları saklama/kaydetme fonksiyonuna da sahip değildir. Bu yüzden anlam üretmek için ihtiyaç duyduğu maddi suretleri hafıza gücünden alır. Aynı zamanda hayal ve musavvire güçleri de vehim gücüne çeşitli suretleri taşır, böylece vehim gücü tetiklenir ve kendisine ulaştırılan maddi suretlerden geçici/anlık bir anlam üretir. Anlam geçicidir çünkü vehim gücü duyum olmadan aktif hale gelemez. Yani bir koyun ancak bir kurt gördüğü zaman onun zararlı ve kaçınılması gereken bir hayvan olduğu anlamına ulaşır çünkü hayvanlar ne geleceği tahmin etme, ne de istedikleri zaman anıları hatırlama yetisine sahiptir. Bazı hayvanlar gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olaylar için önceden hazırlık yapıyor gibi görünebilirler. İbn Sina'ya göre bu tür davranışlar tamamen içgüdüselidir. Örneğin, karıncaların yuvalarına yiyecek taşımaları, yağmurun yağacağını tahmin ettikleri için değil; yağmuru o an yağıyor gibi hissetmelerindedir.³⁶¹ Vehim gücünün, daha önce hiç görmediği halde koyunun kurttan kaçmasını sağlayan içgüdüsel (garîzî) bir fonksiyona sahip olması da bu durumu değiştirmez. Nitekim koyun kurtla karşılaşmadıkça ondan korunmak için önceden hazırlık yapmaz; ne zaman ki kurtla karşılaşır, o zaman vehim gücü aktif olur ve oradan uzaklaşılması gerektiğine hükmeder.³⁶² Koyun bir kez böyle bir deneyime sahip olduğunda hafıza gücü kurdun tikel suretini saklar ve yeniden kurt görüldüğünde vehim gücü bu eski deneyimden yola çıkarak kurdun zararlı ve kaçınılması gereken bir hayvan olduğuna yeniden hükmeder. Vehim gücü her iki

³⁵⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 182; Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 28; López-Farjeat, "Self-Awareness in Human and Non-Human Animals", s. 127; McGinnis, *Avicenna*, s. 115.

³⁵⁹ Vehim gücü ve fonksiyonları için Bkz. Deborah L. Black, "Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue*, Sayı 32, (1993), s. 219-58.

³⁶⁰ D. Black'ın deyimiyle 'çağrışımsal nitelikler' (connotational attributes) Bkz. Deborah L. Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi*, Cilt 19, Sayı 1, (2000), s. 60.

³⁶¹ *Alwishah*, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", s. 78-79.

³⁶² Ancak bu durum av köpeklerinin niçin avı yemek yerine sahiplerine götürdüklerini açıklamaz. Söz konusu tartışma için Bkz. *Alwishah*, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", s. 79, 88-92.

durumda da duyumsama anında devreye girer.³⁶³ Bu yüzden vehim gücünün ulaştığı anlam tikeldir ve sadece duyumsanan nesneye yöneliktir. Bir koyunun vehim gücünü kullanarak, *boşlukta uçan koyun* şeklinde bir metafor üretemeyeceği açıktır.³⁶⁴ Bu nedenle akli idrakten yoksun olan hayvanlar kendilerini ancak cisim olarak tahayyül edebilirler³⁶⁵ ki bu onların bulanık da olsa kendilik bilincine sahip olduklarına işaret eder. Ne var ki hayvanlar duyumun yokluğunda bilinçlerini tamamen kaybederler; uyku ve baygınlık gibi durumlarda bilinçleri kapalıdır; ölüm ise bilinçlerini kalıcı olarak yok eder. Zira hayvani nefis bedenden ayrılabilir nitelikte değildir. Dolayısıyla, hayvanın hilomorfik birliği bozulduğunda bedenle birlikte nefis de yok olur. Şu halde, İbn Sina'nın hayvanlar hakkında yaptığı bilinç betimlemesinin, hemen hemen Searle'ün bilinç tanımına³⁶⁶ karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Peki, hayvanlar akıl gücüne sahip olmadıklarına göre, onlar bilinçli olduklarının bilincine (reflektif öz-bilinç) varabilirler mi? İbn Sina'nın cevabı olumsuzdur çünkü o, bunun ancak akıl sayesinde mümkün olduğunu, bu yüzden bilincin bilincine varmanın insanlara has kılınması gerektiğini düşünmektedir.³⁶⁷ Üstelik akıl sahibi oldukları halde insanlar bile her zaman bilinçli olduklarının bilincine (şu'ûr bi's-şu'ûr) varamayabilirler. Zira bilincin bu düzeyi için hem aklın varlığı zorunludur, hem de bazen dikkatin bu konu üzerine yoğunlaştırılması gerekebilir. Hayvanlar ise iki sebepten ötürü reflektif öz-bilinçten mahrumdurlar. Birincisi, akıl sahibi değildirler. İkincisi, vehim gücünün yaratılıştan gelen kusurlu yapısı onların kendilik bilinçleri üzerine odaklanmalarına izin vermez. Zira vehim gücü yalnızca duyum ile tetiklenir ki bu da dikkatin duyumsanan şey üzerine yoğunlaşmasını sağlar. Bu yüzden reflektif öz-bilinç vehim gücünün sınırlarının her zaman dışında kalır. Nitekim akıl gücü bizzat kendisine odaklanıp, kendi varlığını

³⁶³ İbn Sina bu konuda Aristoteles'le ters düşer. Aristoteles'e göre, bir aslan öküzü gördüğünde onu yiyeceği için sevinir. İbn Sina'ya göre ise aslan sevinir çünkü öküzü o an yiyor gibi hisseder. Bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics* III.10, 1118a 19–23 Akt. Alwishah, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, s. 79.

³⁶⁴ Alwishah, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, s. 78; López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals”, s. 131.

³⁶⁵ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 82.

³⁶⁶ Searle, *The Mystery of Consciousness*, s. 5.

³⁶⁷ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 178.

ispat edebilirken, vehim gücü ne kendini vehmedebilir, ne de kendi varlığının bilincinde olabilir.³⁶⁸

Hayvanlarda reflektif öz-bilincin yokluğu konusunda İbn Sina yorumcuları arasında birlik olduğu söylenebilir. Primitif öz-bilinç söz konusu olduğunda ise çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Farjeat, hayvansal primitif öz-bilinci reddederken, Kaukua ve Alwishah, duyu bilincinin primitif öz-bilinci zorunlu kıldığı gerekçesiyle hayvanların da bu ilkel öz-bilince sahip olduklarını savunur. Her iki yorumcu da hayvan primitif öz-bilincini, süreksiz, kesintili ve bedene bağımlı olmasıyla insan primitif öz-bilincinden ayırır. Ancak *Alwishah*, hayvanların primitif öz-bilince vehim gücü sayesinde sahip oldukları iddiasıyla *Kaukua*'dan ayrılır.

İbn Sina epistemolojisinde vehim gücünün hem insanlar, hem de hayvanlar için kritik öneme sahip olduğunu bilmekteyiz. Ancak İbn Sina'nın felsefi eserlerinde *Alwishah*'ın iddiasını doğrulayacak kesinlikle bir veri olduğundan emin değilim. Duyumsanan nesnede içkin olarak bulunmayan manaları üretme yeteneğine sahip olsa da vehim gücü en nihayetinde beş iç duyudan biridir ve kendisini vehmetme yeteneğine sahip değildir. Dolayısıyla, diğer iç duyular gibi vehim gücü de hayvanın öznesi olmaya aday değildir. Vehim gücü bulunmayan fakat diğer bütün duyuları kusursuz çalışan, sağlıklı bir koyun düşünelim. Böyle bir koyun, kurt gördüğünde, ona “zararlı” manasını yükleyecek bir yetiye sahip olmadığı için muhtemelen ondan kaçmayacaktır. Fakat yine de bu koyunun kurdu duyumsaması, onun duyuusal bilince sahip olduğunu gösterir. Vehim gücünün yokluğu sebebiyle onda kendilik bilincinin olmadığını farz etsek bile en azından onun duyumsamakta olduğu şeyin farkında olmasını bekleriz. Peki, burada duyumun farkında olan özne hangi şeydir? Duyu organlarından herhangi biri mi, yoksa bir bütün olarak hayvanın nefsi mi? Eğer duyumun farkında olan, bir bütün olarak hayvanın nefsi ise bu hayvanın vehim gücüne sahip olmadan da bir öznesi var demektir. Eğer hayvanı özne haline getiren güç vehim gücü ise bu durumda insanda hem nefsin kendisinden, hem de vehim gücünden gelen iki ayrı öz-bilinç kabul etmiş olmaz mıyız?³⁶⁹ Öte yandan, bir bütün

³⁶⁸ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 221.

³⁶⁹ Hayvanlarda primitif öz-bilincin vehim gücüyle, vehim organında ortaya çıktığının kabul edilmesi böyle bir sonucu doğuracaktır. Zira natık nefis, hayvani nefsin güçlerine de sahiptir ve bu durumda hem natık nefsin, hem de vehim gücünün ayrı ayrı öz-bilinçleri olduğu kabul edilecektir. Halbuki İbn Sina, akılla kesbi olarak ortaya çıkan reflektif bilincin bile insanı iki kez bilinçli yapmayacağını altını

olarak hayvan nefsinin özne olarak kabul edilmesi de sorunludur. Zira hayvanın nefsi, tıpkı bir sandalyenin maddesi ve formunun birbirine karışmış olduğu gibi, bedenle karışmış (mahlût) haldedir; hilomorfik birlik bozulduğunda ortada ne nefis kalır, ne de beden. Bana göre, hayvan nefsinin özne olması ancak *Mübâhasât*'ta "soyutlanmaya yakın" olduğu bildirilen şeyle hayvan nefsinin kastedilmiş olması durumunda kabul edilebilir. Böylece hayvan nefsi, masanın ya da sandalyenin formu gibi sıradan bir maddi form olmaktan çıkarak, aracılı da olsa kendisinin farkında olan bir özne haline gelebilir.

Farkındalık söz konusu olduğunda özne-nesne ilişkisi iki türlü olur. Birincisi, özne ve nesnenin bir ve aynı şey olmasıdır ki bu durumda özne bizzat kendisinin farkındadır; ikincisi ise özne ve nesnenin ayrı şeyler olmasıdır. Bu durumda özne bizzat kendisinin farkında olmayıp başka şeylerin farkında olur. Örneğin, göz "duyumsayan şey" olması bakımından özne; görülen şey ise "duyumsanan şey" olması bakımından nesnedir. Ancak göz, duyunun öznesi olmasına rağmen, duyumsadığı şeyin farkında değildir.³⁷⁰ İbn Sina'nın bu konudaki açıklamasını hatırlayalım: "*Bir şeyin ne şekilde olursa olsun özüyle ilgili olması farkındalığın öznesi olması için yeterli değildir. Aksi takdirde duvar beyazlığının farkına varırdı.*"³⁷¹ Bu durumda göz, görmenin öznesi olsa da farkındalığın öznesi değildir. Bu, vehim gücü için de geçerlidir. Vehim gücü bir koyunun kendi bedenini kurdun bedeninden ayırt etmesini sağlayabilir fakat vehim gücü bu ayırt etmenin farkında olmadığı için onu farkındalığın öznesi olarak kabul edemeyiz. Farkındalık için vehim gücünü de önceleyen primitif bir farkındalık/bilinç gereklidir. Ben, bu noktada Kaukua, Farjeat ve Alwishah'ın görüşlerinin uzlaştırılabileceğini düşünmekteyim; eğer vehim gücünden yoksun bir koyun var olsaydı bu koyun her halükarda duyumsadığı şeyin farkında olurdu (duyusal bilinç) ve bu farkındalık beden kaynaklı olmakla beraber, bedende değil, nefste ortaya çıkardı. Ancak bu durumda koyun kendi "beninin" farkında olamazdı. Vehim gücüne sahip bir koyunda ise primitif bilinç duyumsama esnasında duyumsanan şeye yönelik olarak ortaya çıkar; vehim gücü devreye girdiğinde ise hayvan duyumsadığı şeyle kendi bedeni arasındaki

çizmektedir. Primitif öz-bilinç olmadan akıl bile öz-bilinci ortaya çıkaramazken, vehim gücünün bunu yapabileceğine ihtimal vermek pek makul görünmemektedir.

³⁷⁰ Körgörü (blindsight) agnozisini hatırlayalım; duyumun/algının öznesi olmak, farkındalığın öznesi olmak demek değildir.

³⁷¹ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 224.

ayrımı fark ederek, geçici bir süreliğine “benlik” bilincini elde ederdi. Yanılmıyorsak bu, hayvanda iki katmanlı bir bilinç düzeyi olduğu anlamına gelmektedir. Birinci katman duyu bilinciyle ilişkiliyken, ikinci katman kendilik bilinciyle ilişkilidir.

“Cismin idraki duyumsama (his) yoluyla gerçekleşir; bu da görmek veya dokunmak suretiyle olur. Zatı bilmenin (el-ma’rife bi’z-zât) duyumsama yoluyla gerçekleşmesini caiz gören birinin, kendisini asla bilmemesi gerekir. [Böyle olsaydı] o, bedenini duyumsadığında zatını da bilmiş olurdu.”³⁷²

Yukarıdaki pasaj, kendilik bilincinin duyumsama ile elde edilemeyeceğinin altını çizmektedir. Bununla beraber, gerçek bir duyumsamadan söz edebilmek için duyu bilincin mevcut olduğunu varsaymamız gerekir. Bu da hayvanların kendilik bilincine sahip olmadan da duyu bilincine sahip olabileceklerini gösterir. Kendilik bilinci ise vehim gücünün devreye girmesiyle ortaya çıkar:

“Bil ki insan nefsi zatının farkındalığına (şu’ûr) sahiptir. Hayvan nefsi ise zatının farkındalığına vehim organındaki vehmiyle sahip olur, tıpkı başka şeylerin farkındalığına duyu ve vehim organlarıyla sahip olduğu gibi. Manaları idrak eden o şey, duyulularla (mahsûsât) alakası olması bakımından hissedilmez ki o hayvanda vehimdir. O, [vehim] nefsin zatını kendisiyle idrak ettiği şeydir, bizatihi değil ve kalp denilen organla değil. Bilakis o, vehim sebebiyle vehim organındadır, tıpkı diğer manaları da vehim organında vehimle idrak ettiği gibi. Böylelikle zatı onda iki kez olur; bir kez zatının organında, bir kez de vehminin organında ki o vehim organında olması bakımından idrak edendir.”³⁷³

Eğer az önceki iddiamız doğruysa pasajda geçen “Böylelikle zatı onda iki kez olur; bir kez zatının organında, bir kez de vehminin organında ki o vehim organında olması bakımından idrak edendir.” ifadesindeki muğlaklık da çözülmüş olur. Vehim gücü duyum esnasında devreye girdiğine göre, hayvan önce (1) duyu bilincine, sonra (2) kendilik bilincine sahip olacaktır. Böylece, her ne kadar bedene bağımlı ve kesintili olsa da hayvan öz-bilinci bedende değil, nefste ortaya çıkacaktır. İnsanda ise durum farklıdır; insan nefsi bedenden bağımsız ve kesintisiz olarak kendilik bilincine sahip olduğundan, ne vehim, ne de akıl gücü onu ikinci kez bilinçli yapar. Aksine,

³⁷² İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 80.

³⁷³ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 179, (virgu eklendi).

primitif öz-bilinç arkaplanda sürekli olarak aktiftir; vehim gücü ve akıl gücü devreye girdiğinde, nefis vehmettiğinin ve aklettiğinin de bilincinde olur.

Özetle, İbn Sina yorumcuları arasında genel kanaat hayvanların primitif öz-bilince sahip oldukları yönündedir. Ancak bu bilinci sağlayan şeyin ne olduğu konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hayvan bilinci konusundaki bazı ifadeleri tutarsız bir görünüm arz etse de İbn Sina'nın bütün hayvanların zati farkındalığa sahip olduğuna dair açıklamaları zihin felsefesinin tarihi seyri açısından önemlidir. Zira Aristoteles kendilik bilincini bilfiil akla has kılarken,³⁷⁴ İbn Sina, duyumsadıkları sürece hayvanların da bilinçli olduğunu ima etmektedir. Görünüşe göre Descartes ile birlikte bu noktada bir ilerleme değil, geriye gidiş söz konusudur. Zira Descartes hayvanları biyolojik makinalar olarak telakki etmekle onları hem kendilik bilincinden, hem de duyusal bilinçten mahrum bırakmaktadır. İbn Sina'dan uzun yıllar sonra Descartes'ın çağdaşı Arnauld, bu konuda İbn Sina'nın tarafını tutarak, Descartes'ı eleştirecektir.³⁷⁵

2.3.6. Nefsin Metafiziki ve Nefs-Beden İlişkisi

İbn Sina psikolojisinde insan, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Daha önce de belirtildiği üzere insani nefis, Faal Akıl'dan feyezana eden ve maddeyle ilişkiye girebilen gayri maddi bir cevherdir. Beden ise gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin Ay-altı alemdeki etkileri sonucunda, doğal unsurların birleşmesiyle meydana gelen maddi bir cevherdir. Bu noktada belki de akla ilk gelen soru şudur: Beden ve nefsten hangisi diğerinin varlık sebebidir? Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sina'ya göre nefis ve beden arasında varlık açısından herhangi bir nedensellik ilişkisi yoktur. Yani, beden nefsin varlık sebebi olmadığı gibi, nefis de beden varlık sebebi değildir.

İbn Sina'ya göre, iki şey arasında varlık açısından ancak üç tür ilişki olabilir:

1. Varlıkta birbirine denk olan iki şeyin ilişkisi
2. Varlıkta sonra gelenin önce gelenle ilişkisi

³⁷⁴ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 89-90.

³⁷⁵ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1984, Cilt II, s. 144.

3. Varlıkta önce gelenin sonra gelenle ilişkisi³⁷⁶

İbn Sina, nefs-beden ilişkisi bağlamında bu üç ihtimalden hiçbirini kabul etmeyerek, nefs ile beden arasında varlık açısından herhangi bir ilişki olmadığını belirtmektedir. Şimdi, İbn Sina'nın diğer ihtimalleri nasılelediğine göz atalım.

(1) Nefs ile beden arasındaki ilişkinin (taalluk) varlıkta birbirine denk olan iki şeyin ilişkisi şeklinde olduğu kabul edildiğinde bu, nefis açısından arızı değil, zati bir ilişki olur ve bunlardan her biri zatın dengi olarak birbirine izafe edilir. Bu durumda nefis-beden birliğinden söz edilemez çünkü bunlar ayrı ayrı iki cevher haline gelirler. O halde bu ilişkinin zati değil, arızı bir ilişki olması gerekir ki nefis-beden birliği kurulabilsin ve bu birlik bozulduğunda bedenle birlikte zat da ortadan kalkmasın.³⁷⁷

(2) Nefsin bedenle ilişkisinin, varlıkta (zat açısından) sonra gelenin önce gelenle ilişkisi şeklinde olduğu kabul edildiğinde, beden nefsin varlık sebebi (illet) olarak kabul edilmiş olur. Bu durumda beden nefsin ya (a) *fail*, ya (b) *kabil*, ya (c) *suri* ya da (d) *gai* illetidir. (a) Beden nefsin fail illeti olamaz çünkü cisim ancak bir güç sayesinde eylemde bulunabilir. Eğer cisim bir güç sayesinde değil de zatiyle eylemde bulunabiliyor olsaydı, bunu bütün cisimlerin yapabilmesi gerekirdi. Ayrıca tüm bedensel güçlerin arazlar ya da maddi suretler olduğu göz önüne alındığında, maddeyle kaim araz ve suretlerin, gayri maddi ve kendisiyle kaim bir cevheri ortaya çıkarmaları düşünülemez. (b) Beden nefsin kabil illeti de olamaz çünkü nefis bedende hiçbir şekilde intiba etmiş olmadığından, nefis ile beden arasında heykel ile bakır arasında olduğu gibi bir madde-suret ilişkisi düşünülemeyeceği gibi, bedenün unsurlarında olduğu gibi bir terkip ilişkisi de düşünülemez. (c/d) Diğer yandan, bedenün nefsin suri ya da gai illeti olması da mümkün değildir çünkü varlık açısından ancak önce gelen sonra gelenin suri ya da gai illeti olabilir. Bütün bunlar göstermektedir ki nefsi varlık alanına çıkaran bedenün kendisi değildir.³⁷⁸

(3) Nefsin bedenle ilişkisinin, varlıkta önce gelenin sonra gelenle ilişkisi şeklinde olduğu kabul edildiğinde ise nefis bedenün varlık sebebi olarak kabul edilmiş olur. Bu durumda nefsin bedene nispetle önceliği ya (a) zamansal ya da (b) zati bir önceliktir. (a) Nefsin bedeni zamansal olarak öncelediği varsayıldığında, nefsin

³⁷⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 227.

³⁷⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 227-28.

³⁷⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 228-30.

varlığının bedenle herhangi bir ilişkisi olduğundan söz edilemez çünkü zamansal olarak nefis bedenden önce gelmiştir. (b) Nefsin bedeni zamansal olarak değil de zati olarak öncelediği varsayıldığında ise başka bir imkansızlık durumu ortaya çıkar. Şöyle ki; nefis beden karşısında zati olarak önceliğe sahip ise beden zatını nefsten almış demektir. Bu durumda, beden yok olduğunda nefsin de yok olması gerekir. Halbuki nefsin bedeni zati olarak öncelediğini varsaydığımız için bunun tersi olması gerekir. Yani nefis ile beden arasında zati bir öncelik-sonralık ilişkisi var ise bedenin yok olması nefsin yok olmasına sebep olmaz, bilakis nefsin yok olması bedenin yok olmasına sebep olur. Ancak bu varsayım gerçeği yansıtmamaktadır. Zira biz bedenin bozulup dağılmasının, mizaç ya da terkipteki değişimler gibi bedene özgü birtakım sebeplerle olduğunu görmekteyiz. Bu da nefis ile beden arasında zati bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını gösterir.³⁷⁹

İbn Sina nefis-beden ilişkisi bağlamında yukarıda saydığı üç ihtimalden her birini eledikten sonra, ontolojik açıdan nefsin bedenle herhangi bir ilişkisi olmadığını altını çizmekte ve nefsin bozulmayan/değişmeyen/dönüşmeyen başka ilkelerle, yani Ay-üstü alemdeki varlıklarla ilişkisi olduğunu belirtmektedir.³⁸⁰ Dolayısıyla nefis ve beden arasında ne zati ne de zamansal açıdan bir öncelik-sonralık ilişkisi mevcuttur. Bilakis, beden ve nefis birbirine uyum sağlayacak şekilde aynı anda yaratılmıştır. Bu itibarla bedenin ancak nefsin bi'l-araz illeti olduğundan söz edilebilir. Zira nefis de beden de varlığını başka ilkelerden alır. Sözelimi, gök cisimleri, bir insan bedeninin oluşması için gereken unsurları bir araya getirdiğinde, Faal Akıl'dan bu bedene uygun bir nefis feyezana eder ve İlâhi hikmetten kaynaklanan bir zorunlulukla beden bu nefsi kabul eder. Bu bir zorunluluktur çünkü tikel bir nefsin hadis olması fakat kendisiyle yetkinleşeceği ve fiillerini gerçekleştireceği bir bedenin hadis olmaması nefsin varlığını tamamen gereksiz kılar. Bu ise tabiatla atıl bir şey olmadığını savunan İbn Sina'ya göre asla kabul edilemez.³⁸¹ Nefis ve beden arasındaki bu uyumluluk bitkiler ve hayvanlar için de geçerlidir. Şu halde, hayvan bedeninin insan nefsinin, insan bedeninin de bitki nefsinin kabul etmesi gibi bir durum

³⁷⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 230.

³⁸⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 231.

³⁸¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 233.

söz konusu olamaz çünkü her beden için ona uygun bir nefis hadis olur ve her beden ancak kendisi için yaratılmış nefis kabul eder.³⁸²

İbn Sina'ya göre nefislerin bedenlerle eş-zamanlı olarak yaratılmış olmaları dışında başka bir seçenek yoktur. Zira nefislerin bedenlerden önce yaratılmış olmaları durumunda hangi nefsin hangi bedenle eşleşmesi gerektiği konusunda bir belirsizlik ortaya çıkar ve nefis ile beden arasındaki uyumluluk yerini şansa veya tesadüfe bırakır. Üstelik nefislerin bedenlerden önce hadis olup rastgele bedenlerle eşleştikleri kabul edildiğinde, bunun bedenlerin bozulup dağıldıktan sonra da gerçekleşebilmesi (tenasüh/reenkarnasyon) mümkün görülmüş olur. Halbuki İbn Sina nefis ile beden arasındaki mütekabiliyeti tesadüfle değil, zorunlulukla açıklamakta kararlıdır. Bu itibarla her nefis tek bir beden yönetimiyle meşgul olur, tek bir bedenle bireysellik kazanır ve tek bir bedenin bilincinde olur. Bedenin bozulup dağılmasından sonra bir nefsin yeniden bedenlenmesi durumunda, bu nefste biri Faal Akıl'dan, diğeri ise ölmüş bedenden gelen iki farklı kendilik bilinci bulunması gerekir. Oysa gerçekte her nefste tek bir kendilik bilinci bulunmaktadır. Bu yüzden, İbn Sina'ya göre tenasüh (reenkarnasyon) mümkün değildir ve beden sayesinde bireysellik kazanan insani nefis, bedenin ölümünden sonra da bireyselliğini koruyacaktır.³⁸³

İbn Sina'ya göre başlangıçta bütün nefisler birbiriyle özdeştir. Dolayısıyla nefislerin bedenleriyle ilişki kurmalarından önce bireyselleşmiş olmaları ihtimali İbn Sina'ya göre geçersizdir. İbn Sina, nefislerin bedenlerden önce bireyselleşerek kişilik kazanmış olmaları durumunda, onların bedenlerle birlikte bulunmalarının anlamsız ve ilahi hikmete aykırı olacağı gerekçesiyle İslami literatürde “elest bezmi” ya da “kalu bela” şeklinde yer alan düşünceye itibar etmez. Onun nefis anlayışında bedenlerden önce kaim olan ve bedenlere yerleştirilmek üzere hazır bekleyen bireyselleşmiş nefslere yer yoktur. Birbirleriyle özdeş olan aynı türden nefisler, ait oldukları bedenlerle birlikte yaratılıp, onlarla bireysellik kazanırlar ve onlar aracılığıyla ortaya koydukları eylemlerle birbirlerinden farklılaşırlar. Ancak buradan tüm bedenlerin ortak bir nefsten (en-nefsü'l-külliyeye) pay alarak bireyselleştikleri şeklinde bir düşünceye varılmamalıdır. Zira İbn Sina, açıkça, bedenleri yöneten nefislerin tek bir nefsin yansımaları olmadığını; her beden için ayrı bir nefis yaratılmış

³⁸² İbn Sina, *De Anima*, s. 259-60.

³⁸³ İbn Sina, *De Anima*, s. 233-34.

olduğunu savunur. Aksi takdirde, bir nefsin bildiklerini bütün nefslerin bilmesi gibi, tek bir nefis için geçerli olan herhangi bir durumun diğer tüm nefsleri bağlaması gerekeceğini fakat vakıanın bunun aksini gösterdiğini belirtir.³⁸⁴

Görüldüğü üzere İbn Sina nefis ile bedeni farklı iki cevher olarak görmekte beraber, bunların birbirleriyle etkileşim içerisinde bulduklarını savunmaktadır. Peki, biri maddi, diğeri gayri maddi iki cevher olan beden ve nefis birbiriyle nasıl etkileşime girmektedir? Öncelikle İbn Sina'nın bu noktada tüm düalistlerin yüzleşmek zorunda kaldığı büyük bir problemle karşı karşıya geldiğini belirtmeliyiz: Nefs-beden (güncel adıyla zihin-beden) problemi. Bu problem, nefis ile beden, biri maddi, diğeri gayri maddi iki ayrı cevher olarak kabul edilmesine karşın, bunların etkileşim halinde olduklarının iddia edilmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Zira nefis ile bedeni iki ayrı varlık kategorisinde inceleyen bir düalist, tabiatları tamamen farklı olan bu iki varlığın nasıl olup da etkileşime girebildiği konusunda bir açıklama yapmak durumundadır.

Gayri maddi olanla maddi olanın nasıl olup da etkileşime girebildiği konusunda İbn Sina'dan ısrarla bir açıklama beklersek, alacağımız nihai cevap bunun nefsin güçleri aracılığıyla gerçekleştiği ve insan aklının bundan daha fazlasını bilmeye güç yetiremeyeceği şeklinde olacaktır. İnsani nefis hem Ay-üstü alemle hem de Ay-altı alemle ilişkisi olan bir cevherdir. Feleklerden bedenlerin niçin hadis olduğu, Faal Akıl'dan nefsin niçin feyezana ettiği, nefsin niçin bedeni yönetme istidadına sahip olduğu ve nefis ile beden birbiriyle uyumlu şekilde eş-zamanlı olarak nasıl olup da var olduğu gibi konular İbn Sina'ya göre insanın akıl kapasitesinin çok ötesindedir. Bu nedenle İbn Sina, çözümü olmayan bu metafizik sorularla çok fazla zaman kaybetmeyerek, daha ziyade fiziğin alanına giren, nefsin bedenle olan ilişkisi üzerinde durmayı tercih etmiştir. Şu var ki İbn Sina nefsin manevi bir cevher oluşunu onun maddi bedenle etkileşime girmesine engel olarak görmemektedir. Nefsler, göksel akılların sonuncusu olan Faal Akıl'dan feyezana etmekte; bedenler ise gök cisimlerinin madde üzerindeki etkileri neticesinde meydana gelmektedir. Faal Akıl'dan nefsin feyezana etmemiş olması durumunda Ay-altı alemdeki cismani varlıklar Tanrı'dan uzaklıkları sebebiyle karanlığa gömülmüş olarak kalacak ve atıl durumda bulunacaktır. Halbuki maddi bedene hayat vasfını

³⁸⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 225-27.

kazandıran insani nefslere, varlıklar hiyerarşisinin en altında bulunan oluş-bozuluş alemindeki maddi bedenlerle etkileşimleri sayesinde yetkinleşerek Ay-üstü aleme yükselme imkanına sahip olmaktadır. Başka bir ifadeyle, yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen ve Faal Akıl'da son bulan sudur süreci, insani nefsin bedenle yetkinleşmesi sayesinde aşağıdan yukarıya da işler gibi bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla İbn Sina her ne kadar nefsin metafizik boyutunun insan aklı için muğlak bir yapıda olduğunu savunsa da bir yönüyle nefsin bedenle kurduğu ilişkiyi İlahi hikmetin bir yansıması olarak gösterme çabasındadır.

İbn Sina, *Kitabü'n-Nefs*'te nefs-beden ilişkisi hakkındaki kendi görüşlerini açıklamaya geçmeden önce bu konudaki bazı yanlış görüşleri aktarıp eleştirmektedir. Bu eleştirilerin odağında, bedenle ilişki kuran nefsin birbirinden ayrılabilen birkaç nefsin toplamı olduğu görüşü bulunmaktadır. Bu görüşün taraftarlarına göre natık nefis, bitkisel, hayvani ve insani nefsin toplamıdır. Başka bir ifadeyle, insanda üç farklı nefis vardır ve bedende bu nefislerin her birine ait merkezi bir organ bulunmaktadır. İbn Sina'ya göre bu görüş geçersiz öncüllere dayanmaktadır. Zira nefsin güçleri arasında tür açısından değil, cins açısından ayrılık bulunmaktadır. Bitkisel nefsin tür bakımından hayvani ve insani nefsin güçleriyle ortaklığı yoktur. Bitkideki büyüme gücü insan nefisine, insandaki büyüme gücü de bitki nefisine ilişmeye elverişli değildir. Nitekim bir hurmanın büyümesiyle bir insanın büyümesi farklı şeylerdir. Bunlar arasında yalnızca ortak bir anlam vardır ki bu da her birinin beslenmesi, büyümesi ve üremesidir. Dolayısıyla insan nefsinin nebati ve hayvani nefsin güçlerine sahip olması, insanda bitki ve hayvan nefislerinin bulunduğu anlamına gelmemektedir. Öte yandan, nefsi parçalara ayıranların, her bir parça için bedende ayrı bir merkez belirlemesi sorunu daha da büyütülmektedir. Zira arzulayan nefsin merkezi karaciğer, öfkelenen nefsin merkezi kalp, düşünen nefsin merkezi beyin olarak kabul edildiğinde, her biri farklı bir nefse ait olan bu güçlerin birbirinden tamamen bağımsız olması ve aralarında herhangi bir ilişkinin meydana gelmemesi gerekir. Bu durumda bedeni yöneten üç farklı nefis olur ve bu nefisler ortak bir merkezde birleşmediklerinden dolayı bir nefsin fiilini diğer nefisler engelleyemez. Oysa gerçekte algı gücünün arzuyu harekete geçirdiği bilinmektedir. O halde nefsin tek bir zat olduğunu, parçalardan meydana gelmediğini, ondan

feyezan eden çeşitli güçlerin her birine özgü bir fiil olduğunu ve nefsin ancak bu güçler aracılığıyla eylemde bulunduğunu kabul etmek gerekir.³⁸⁵

İbn Sina, nefsin gayri maddi bir cevher olmakla beraber, maddeyle etkileşime girebilen bir yapıya sahip olduğunu ve nefis-beden etkileşiminin nefsin güçleri vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere nefis çeşitli güçlere sahiptir ve bu güçleri eyleme dönüştürebilmek için bedeni bir binek ya da alet olarak kullanmaktadır. Bedende nefsin her bir gücünün birinci dereceden ilişkili olduğu bir organ vardır. Örneğin, nefsin duyu ve hareket güçlerini ilgili organlara taşımaya elverişli olan ruh beyinde yer alır. Bu açıdan beyin duyu ve hareket güçlerinin bedendeki üssü mesabesindedir. Aynı şekilde beslenme gücü için de karaciğer böyledir. Bununla beraber İbn Sina, nefsin farklı güçlerinin birinci dereceden ilişkili olduğu organlarla doğrudan etkileşime geçtiğini değil, nefsin bedendeki tek bir merkezle etkileşime girip, tüm güçlerinin bu merkezden diğer organlara “ruh” aracılığıyla dağıtıldığını düşünmektedir. Bedendeki bu merkez kalptir. İbn Sina’nın nefsin bedenle doğrudan etkileşime girdiği tek organı kalp olarak belirlemesinin geçerli sebepleri vardır. O, bedenın nefsi kabul etmeye hazır olduğu andan itibaren nefis ile beden arasındaki ilişkinin kurulması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bedenın canlılığı bu ilişkinin kurulmasına bağlıdır. Ancak beden anne rahminde tüm organları tamam olarak bir anda var olmamaktadır. Dolayısıyla nefsin bedene hayat vermek üzere ilk ilişki kuracağı organın zamansal açıdan diğer organları öncelemesi gerekir. İbn Sina’ya göre, bedende ilk teşekkül eden organın kalp olduğu cerrahi operasyonlar neticesinde doğrulanmıştır. İşte bu nedenle nefis, bedenle olan ilişkisini kalp üzerinden gerçekleştirmektedir.³⁸⁶

Peki, İbn Sina nefsin diğer güçleri hakkında ne düşünmektedir? Örneğin, nefsin, duyu ve hareket güçlerini bilfiil hale getirmek için kalple ilişki kurmak yerine doğrudan beyinle ya da kaslarla ilişki kurması daha makul bir seçenek değil midir? Hemen belirtelim ki İbn Sina’ya göre bu imkansızdır. Zira bu görüş, nefsin güçlerinin çokluğu nedeniyle nefsin kendisinin de parçalardan meydana geldiğini savunanların görüşüdür ki onlar bu gerekçeyle nefsin her bir gücünün farklı bir organla etkileşime girdiğini iddia ederler. Daha önce de ifade edildiği üzere, İbn

³⁸⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 252-53, 259-60.

³⁸⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 264-66.

Sina'ya göre ise nefsin parçalardan meydana geldiği görüşü geçersizdir ve bu yüzden tek makul seçenek nefs-beden etkileşiminin tek bir organ vasıtasıyla gerçekleştiğinin kabul edilmesidir.³⁸⁷ O halde şimdi nefsin bütün güçlerinin tek bir merkezden diğer tüm organlara nasıl yayıldığı konusunda İbn Sina'nın görüşlerini inceleyelim.

İbn Sina, nefsin güçlerinin damarlar ve sinirlerden geçen, latif, ince ve son derece hızlı hareket eden bir cisim aracılığıyla taşındığını düşünmekte ve Galen tıbbına paralel olarak bu cisme "ruh" adını vermektedir. Ruhun kendine has yapısı, taşıdığı nefsanî güçlerin türüne ve şiddetine göre değişkenlik gösterebilmesine imkan vermektedir. Bu sayede ruh, nefsin çeşitli güçlerini eş-zamanlı olarak ve birbirleriyle karıştırmadan, ilgili organlara hızlıca iletebilmektedir. İbn Sina, beden her bir köşesine yayılmış olan damar ve sinirlerin kaynağının kalp olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ruhun kaynağı da kalptir. Nefsin güçleri kalpten çıkan damarlar ve sinirlerden geçen ruh aracılığıyla duyu ve hareket güçlerinin merkezi olan beyin ve beslenme gücünün merkezi olan karaciğere taşınır; bu organlardan da duyu organları ve kaslar gibi diğer organ ve dokulara iletilir. Ancak buradan hareketle nefsin bedendeki organlarla doğrudan etkileşime girdiği ya da nefsin bedenle etkileşime girdiği birden fazla merkez olduğu şeklinde bir düşünceye varılmamalıdır. Zira İbn Sina nefsin kalp dışındaki organlarla doğrudan etkileşime girdiğini kabul etmediği gibi, nefsin önce kalple, sonra da beyin ve karaciğerle etkileşime girmesinin de mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu konu İbn Sina'ya göre önemlidir çünkü nefsin birçok organla etkileşime girebilmesi, onun parçalardan ve kısımlardan oluştuğunu kabul etmek anlamına gelir ki bunun İbn Sina'nın nefis anlayışında yeri yoktur. Ona göre nefsin güçlerinin bedendeki ilkesinin kalp olması fakat bu güçlerin fiillerinin beyinde ya da karaciğerde ortaya çıkması bir sorun teşkil etmez, aksine böyle olması gerekir. Zira kalp bütün güçlerin ilkesi olmakla beraber, bu güçleri doğrudan eyleme geçirmeye elverişli bir organ değildir. Bu görüşün muhaliflerine göre nasıl ki duyu güçlerinin ilkesi beyindir fakat bu güçlerin fiilleri göz, kulak ve deri gibi organlarda meydana gelir; aynı şekilde kalp de nefsin bütün güçlerinin ilkesidir fakat fiilleri başka organlarda meydana gelir.³⁸⁸

³⁸⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 262.

³⁸⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 262-66.

İbn Sina'nın, bedeni nefsin bir bineği ya da aleti olarak gördüğünü belirtmiştik. Bu da nefsin yöneten, bedenine ise yönetilen konumunda olduğu anlamına gelir. Bedene hayat veren, onu hareket ettiren, iç ve dış duyuları çalışır duruma getiren nefstir. İbn Sina'ya göre beden kendi kendini idare edebilen bir makine değildir. Aksine, nefis olmaksızın beden yalnızca bir cesettir. Ancak bu durum nefsin bedenden hiçbir şekilde etkilenmediği anlamına gelmez. Bir marangozun elindeki aletleri kullandıkça ustalaşır yetkinleştiği gibi nefis de bedendeki organları kullandıkça yetkinleşir. Öte yandan, marangozun, ağzı körelmiş bir ıskarpela ile ağaca şekil vermesi nasıl zorlaşır veya imkansız hale gelirse, organları bozuk bir bedende nefsin, güçlerini eyleme dönüştürmesi aynı şekilde zorlaşır veya imkansız hale gelir.³⁸⁹

İbn Sina, *Kitabü'n-Nefs*'te, bedenle ortaklığından dolayı nefse ilişkin birtakım fiiller ve arazlar olduğundan bahseder. Örneğin, korku, gam ve hüzn öfke gücüne; hırs, oburluk, şehvet ve aşırı cinsel istek hayvani arzu gücüne; dostluk ve sevinç ise idrak güçlerine ilişkin arazlardır. Bu fiil ve arazlar nefse ilişiklerinde bedenlerin mizaçlarını da dönüştürürler. Bazı insanların sinirli, bazılarının endişeli ya da korkak bir yapıya sahip olması nefse ilişkin bu fiil ve arazlar sebebiyledir. Nefsin bedenle ortaklığı bozulduğunda ise bu fiil ve arazlar artık nefse ilişemezler.³⁹⁰

İbn Sina, nefsin bedenle ortaklığından kaynaklanan nefsanî halleri üç kısımda incelemektedir:

1. Öncelikle bedene ait olan fakat bedenine nefis sahibi olmasından kaynaklanan haller.
2. Öncelikle nefse ait olan fakat nefsin beden sahibi olmasından kaynaklanan haller.
3. Nefs ve bedene eşit derecede ait olan haller.

(1) Uyku, uyanıklık, sağlık ve hastalık gibi haller öncelikle bedene ait olan hallerdir. Ancak bu hallerin bedende meydana gelmesi bedenine nefis sahibi olmasından kaynaklanır.

(2) Tahayyül, arzu ve öfke gibi haller öncelikle nefse ait hallerdir. Ancak bu haller nefsin bedene sahip olması sayesinde nefse meydana gelir. İbn Sina, gam,

³⁸⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 219-20.

³⁹⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 197.

kaygı, hüznün ve ezberleme gibi şeyleri de bu hallerden sayar ve peşinden şöyle bir uyarıda bulunur: “*Bu haller her ne kadar nefsin bedene sahip olması sayesinde meydana gelseler de ben onların beden tarafından meydana getirildiklerini söylemiyorum.*”³⁹¹

(3) Çarpmadan ve mizacın değişmesinden kaynaklanan acıdan ilişen şey ise bedendedir. Zira beden bütünlüğünün bozulması ve mizacının dağılması ile ilgili haller, bedenin beden olması bakımından ortaya çıkan hallerdir. Açlık ve arzu da böyledir.

İbn Sina bu pasajda nefsanî hallerin bazılarının öncelikle bedene ait olduğunu belirtmekle beraber, bunların doğrudan bedenden kaynaklandığı şeklinde bir iddiada bulunmamaktadır. Zira bütün bu haller nefsin bedenle ortaklığından dolayı meydana gelen, bu ortaklık bozulduğunda ise meydana gelmeyen hallerdir. Nefs bedenden ayrıldığında geriye sadece ceset kalır ki ceset ne acı çekebilir, ne öfkelenebilir ne de arzulanabilir. Dolayısıyla, parmağa batan bir dikenin acı hissine neden olması, bedenin beden olmak bakımından nefse kattığı bir şey değildir. Aksine, acı hissi nefsin bedenle ortaklığı sebebiyle meydana gelen hallerdendir. Bedenden nefse doğru gerçekleşen bir nedensellik ilişkisi ancak bedenin kendi kendini idare edebilen bir makine olduğu kabul edilirse söz konusu olabilir. İbn Sinacı nefis teorisinde ise bunun yeri yoktur. Öte yandan, İbn Sina’ya göre nefis, cismani bir etki ve etkilenme olmaksızın bedenin mizacı üzerinde değişikliklere sebep olabilir. Nefs bir şeyi tahayyül ettiğinde, bedende bu hayale uygun bir suret ya da niteliğin ortaya çıkmasında şaşılacak bir şey yoktur. Zira nefis, maddeleri kaim kılan suretleri onlara giydiren ilkelerin cevherindedir. Bu ilkeler cismani bir etki ya da etkilenme olmaksızın maddeye suret giydirebiliyorlarsa, tikel nefis de yönetimi altındaki bedene bazı suretleri giydirebilir. Bu, marangozun nefsindeki yataklık suretini aletler aracılığıyla ağaca giydirmesi gibi değildir çünkü marangoz bu aletlere acizlikten dolayı ihtiyaç duyar. Nefs ise ait olduğu bedene suretleri giydirmek için herhangi bir alete ihtiyaç duymaz. Nefsin bir şeyi tahayyül etmesiyle bedende sıcaklığın veya soğukluğun ortaya çıkmasının mümkün olduğu gibi hasta olan kişinin sağlıklı

³⁹¹ Bkz. İbn Sina, *De Anima*, s. 197.

olduğunu vehmetmesiyle iyileşmesi ya da sağlıklı bir kişinin hasta olduğunu vehmetmesiyle kötüleşmesi mümkündür.³⁹²

İbn Sina, sonraki adımda, nefsin beden üzerindeki yönetme istidadını bir üst düzeye taşıyarak, mertebe bakımından göksel ilkelere benzeyen güçlü tikel nefslerin yalnızca kendi bedenlerini değil, başka bedenleri ve unsurları da etkileyebileceğini iddia eder. İbn Sina'nın bunu mümkün görmesinin ardında, nefsin, yönetmekte olduğu bedenin cismine yerleşik olmadığı ve esasen Ay-üstü aleme ait olduğu anlayışı yatmaktadır. Nefsin herhangi bir bedenin değil de, belirli bir bedenin yönetiminden sorumlu olması, nefsin o bedenin cismine yerleşik olmasından değil; o bedenin o nefsten gelen suretleri almaya uygun bir mizaca sahip olmasından doğan yakınlıktan kaynaklanır. Nefs yeterince güçlü olduğunda, külli nefis gibi tabiatın tamamına etki edemese de bir bölümüne etki edebilir. Zira unsurlar nefsten gelen suretleri almaya eğilimlidirler. İbn Sina'ya göre bazı nefisler derece bakımından o kadar yüksek ve meleke bakımından o kadar güçlüdür ki bu nefisler hastaları iyileştirip, kötülerini hasta edebilir. Bu şerefli nefislere tabii unsurlar da itaat eder. Böylece onlar iradeleriyle husuf ve veba; yağmur ve bolluk meydana getirebilirler. Nebevi güçlerin bazı özellikleri de bu kabildendir. Bu düşünceleriyle İbn Sina, göz değmesi, mucize ve keramet gibi *parapsikolojinin* alanına girebilecek türden olayları akli açıdan mümkün, hatta zorunlu görmektedir.³⁹³

İbn Sinacı nefis anlayışında, esasen Ay-üstü aleme ait olan natık nefsin bedenle olan münasebeti, geçici bir süreliğine ve belli bir amaç doğrultusundadır. Bu amaç doğrultusunda insani nefis bedene ait hayvani güçlerden dört şekilde faydalanır: (1) Hayal ve vehim gücünün kullanımıyla tikellerden müfret tümellerin soyutlanması, (2) olumlama ya da olumsuzlama gibi yollarla müfret tümeller arasında ilişkiler kurulması, (3) duyu güçlerinin kullanımıyla tecrübi öncüllerin elde edilmesi, (4) tasavvur ve tasdik için gerekli ilkelerin elde edilmesi. Nefs, bedenden bunları elde ettiğinde zatına döner ve yönünü ait olduğu Ay-üstü aleme çevirir. Zira bu aşamadan sonra nefsin, zihindeki imgeyi sağlamlaştırmak için hayal gücüne tekrar başvurması dışında, bedene ihtiyacı kalmaz. Eğer nefis bedenle işi bittiği halde halen hayvani güçlerle meşgul olmaya devam ederse bu onu kendi esas fiillinden uzaklaştırır.

³⁹² İbn Sina, *De Anima*, s. 199.

³⁹³ İbn Sina, *De Anima*, s. 199-201.

Başlangıçta nefsin yetkinleşmesi için gerekli olan bu güçler, nefs yetkinleştikten sonra ona ayak bağı olmaya başlar. Dolayısıyla, varmak istediği yere varduktan sonra bineğinden inen bir yolcu gibi, nefs de bedenden alması gerekenleri aldıktan sonra ondan yüz çevirmeyi bilmelidir.³⁹⁴

³⁹⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 221-23.

III. BÖLÜM: DESCARTES'İN ZİHİN FELSEFESİNİN ARKAPLANI

Çağa hakim olan felsefi-bilimsel paradigmlar düşüncenin şekillenmesinde önemli role sahiptir. İçinde bulunulan çağın dini, felsefi ve bilimsel atmosferinden tamamen yalıtılmış bir düşünce yapısının ortaya çıkması mümkün değildir. Öyle ki filozofun çağa egemen olan genel kabulleri eleştirmesi, hatta reddetmesi bile çağın kendi içyapısıyla ilişkilidir. Ortaçağa hakim olan felsefi düşünce geleneğinin öncüleri olan Müslüman filozoflar, tevarüs ettikleri Antik Yunan düşüncesini birçok açıdan aşmış olsalar da bu güçlü düşünsel otoriteyi sarsacak büyüklükte bir devrim gerçekleştirememişlerdir. İbn Sina'nın nefis teorisinin felsefi temelleri söz konusu olduğunda, fizik ve metafizikte Aristoteles, kozmolojide Batlamyus, anatomide Galen tartışmasız bir öneme sahiptir. İbn Sinacı nefis teorisinde Aristotelesçi fizik yasaları, Dünya merkezli evren anlayışı, Ay-altı ve Ay-üstü alem ayrımı ve Galen tıbbı o kadar merkezi bir konumdadır ki bunlardan birinin sarsılması onun nefis teorisinin de sarsılması demektir. Sözgelimi, Aristoteles fiziğinde doğal cisimlerin ancak tek yönlü harekete tabi olabileceklerine dair görüş, canlıların nefis sahibi olmaları sebebiyle çok yönlü harekette bulunabildikleri şeklindeki görüşün temellendirilmesine olanak sağlamıştır. Alemin Ay-altı ve Ay-üstü olarak ikiye ayrılması ve Ay-altı alemin yönetiminin Ay-üstü aleme verilmesi, İbn Sina'nın insani nefsi oluş-bozuluşa tabi olmayan ölümsüz bir cevher olarak tanımlamasını kolaylaştırmıştır. Galen tıbbı ise İbn Sina'nın nefis-beden ilişkisini açıklamada başvurduğu başka bir otoritedir. Dolayısıyla burhana dayalı felsefi temellerin yanı sıra çağa hakim olan bilimsel ön kabullerin de İbn Sina'nın nefis tasavvurunun iç dinamiklerini oluşturduğu yadsınamaz bir gerçektir. Peki, akıl almaz büyüklükte bir düşünsel devrim gerçekleşir ve bütün bu bilimsel kabuller teker teker çürütülürse İbn Sina'nın nefis teorisinden geriye ne kalır? Muhtemelen yalnızca öz-bilinç... Modern çağın başlangıcı olarak kabul ettiğimiz 17. yüzyıl, asırlar boyunca hüküm süren felsefi-bilimsel geleneğin ciddi biçimde sorgulandığı ve geri döndürülemez büyüklükte felsefi-bilimsel dönüşümlerin yaşandığı bir çağ olarak İbn Sina'nın nefis teorisinden geriye yalnızca öz-bilinci bırakmıştır.

Avrupa’da gerçekleşen Aydınlanma hareketi başlı başına bir araştırma ve tartışma konusudur. Ancak İbn Sina’nın nefis teorisi ile Descartes’ın zihin felsefesini gerçekçi/adil bir şekilde karşılaştırabilmenin ve “nefs” kavramının “zihin” kavramına nasıl ve niçin dönüştüğünü anlayabilmenin yolu her iki filozofun içinde buldukları çağın -en azından genel hatlarıyla- tanınmasından geçmektedir. Dolayısıyla, bu bölümün konusunu Aydınlanmanın yalnızca küçük bir bölümüyle sınırlı tutmak kaydıyla, Modern çağda gerçekleşen felsefi ve bilimsel dönüşümü ana hatlarıyla incelemek çalışmamızın gayesi açısından elzemdir.

3.1. Bilimsel ve Felsefi Arkaplan: Modern Batı Düşüncesinin Oluşumu

Bertrand Russell, “Modern” adı verilen tarihi dönemi Ortaçağ düşüncesinden ayıran en önemli iki gelişmeden ilkinin kilisenin azalan otoritesi, diğerini ise bilimin artan otoritesi olarak belirler. Gerçekten de Avrupa’daki yeni düşünce tarzının izleri Rönesans’a kadar uzanır. Ancak bilimsel anlamda ilk patlama *Copernicus*’un (1473-1543) kuramının 1543’te yayınlanmasıyla başlar. Bu tarih, Batı’da bilimle dogma arasındaki uzun soluklu savaşın da başlangıcını oluşturur.³⁹⁵

17. yüzyılda astronomi, fizik, kimya ve biyoloji başta olmak üzere birçok alanda gelişmeler yaşanmış ve Ortaçağ boyunca hakim olan klasik düşünce biçimi köklü bir değişime uğramıştır. Bu köklü değişimin meydana gelişinde Kilisenin savunduğu değerlerin tutarlılığını yitirmesi de etkili olmuştur. Kiliseye olan güvenin sarsılması bir yandan sekülerizm ve laisizmin yaygınlaşmasına sebep olurken, diğer yandan mevcut zihniyetin sorgulanmasına ve dini değerlerin bilimsel veriler ışığında yeniden yorumlanmasına zemin hazırlamıştır.³⁹⁶ Özellikle Astronomi alanında *Copernicus* (1473-1543), *Kepler* (1571-1630) ve *Galileo* (1564-1642) ile temelleri atılan yeni hakim bilimsel paradigma ile Kilisenin savunduğu değerler arasındaki karşıtlıklar bu kişilerin dine karşı olumsuz tutumlar içerisinde olduğunu çağırırsa da bu yüzyılda gerçekleşen bilimsel yükselişin öncüleri çoğunlukla dindar kimselerdir. Dini hafife almak ve reddetmek şöyle dursun, onlar, yaptıkları bilimsel çalışmalarla Tanrı’yı yücelttiklerine ve onun yarattığı evrenin ihtişamını gözler

³⁹⁵ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 2004, s. 453-54.

³⁹⁶ Ahmet Erhan Şekerci, “Aydınlanma ve Bilim: Bilimsel Zihnin Yeniden İnşası ve Dönüşümü”, *Bilim Tarihi ve Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 357-58.

önüne serdiklerine inanmışlardır.³⁹⁷ Buna rağmen Modern Batı düşüncesinin teşekkülü oldukça sancılı olmuştur. Bir zamanlar Kilisenin otoritesine başkaldırarak Protestanlığı kuran *Martin Luther* bu kez İncil metinleriyle Copernicus'un karşısına çıkmış ve Güneş merkezci evren anlayışıyla mücadele etmiştir.³⁹⁸ Galileo, görüşlerinin Hristiyanlığın kutsal kitabındaki evren tasavvuruyla çeliştiği gerekçesiyle Engizisyon mahkemesinde yargılanmıştır. Descartes ise Galileo ile aynı kaderi paylaşmaktan çekindiği için fikirlerini açıklama konusunda daha temkinli davranmıştır.³⁹⁹ Descartes'ın *Mersenne*'e yazdığı 28 Ocak 1641 tarihli mektupta bu durum çok belirgindir:

*Sana yalnızca ikimizin arasında kalacak bir şeyi söylemeliyim ki bu altı Meditasyon benim fiziğimin bütün temellerini içeriyor. Fakat lütfen bunu kimseye anlatma. Çünkü bu, Aristoteles'i destekleyenlerin bunları onaylamalarını daha da zor hale getirebilir. Ben, okuyucuların zamanla benim ilkelerime alışacaklarını ve bu ilkelerin Aristoteles'in ilkelerini yıktığını fark etmeden önce onların doğruluğunu kabul edeceklerini ümit ediyorum.*⁴⁰⁰

Bilimin yükselişi karşısında başlangıçta üniversitelerin tutumu da Kiliseden pek farklı değildir. Peripatetik felsefi birikimin eseri olarak 13. yüzyıl Avrupa'sında kurulan üniversiteler Aristoteles'in Hristiyanlıkla harmanlanmış yorumlarını öğretmeyi ve yaymayı vazife edinmişlerdir. En başından beri Katolik kilisesinin desteğiyle ayakta duran bu eğitim kurumları 17. yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrim karşısında sessiz kalmayarak modern bilimin temellerini attığı yeni evren tasavvuruna muhalefete öncülük etmişlerdir. Aristotelesçi mantığa bağlı kalan Galileo gibi üniversite kökenli bilim insanlarına rastlansa da bilim, yüzyılın sonuna dek üniversite programlarına ciddi biçimde girememiş ve Ortaçağdan kalma eğitim sistemi önemli bir değişikliğe gidilmeden sürdürülmüştür.⁴⁰¹ Modern bilimin

³⁹⁷ İsmail Kılıoğlu, "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı 5, (2015), s. 341.

³⁹⁸ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 116.

³⁹⁹ Stephen Pumfrey, Paolo L. Rossi, Maurice Slawinsky (ed.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, UK: Manchester University Press, 1991, s. 127-30.

⁴⁰⁰ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*, (çev. John Cottingham v.dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, Cilt III, s. 173.

⁴⁰¹ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 105-106-8.

kurucuları ise Aristotelesçiliğe meydan okuyan gayri resmi dernekler tarafından desteklenmişlerdir.⁴⁰²

3.1.1. Modern Astronomi

Modern bilimin yükselişe geçtiği 17. yüzyılın başlarında, Copernicus'un Güneş merkezli evren görüşünü ortaya atmasının (1543) üzerinden elli yılı aşkın bir süre geçmiştir. Temelde Aristoteles'in görüşlerine dayanan ve Ortaçağ boyunca zenginleştirilen geleneksel kozmolojinin çöküşünü haber veren bu yeni evren görüşü, basitçe, evrenin merkezinde Dünya'nın değil, Güneş'in yer aldığını savunmaktadır. Ancak Copernicus'un kozmolojide yaptığı bu değişiklik, aslında Ortaçağ boyunca kümülatif bir biçimde ilerleyen felsefenin temel dinamiklerini derinden sarsmış olmaktadır.⁴⁰³

Polonyalı Sünni bir din adamı olan ve gençliğinde Rönesans havasını az da olsa soluyan Copernicus (1473-1543) bir müddet Roma Üniversitesi'nde matematik okutmuş, daha sonra doğduğu yere dönerek din adamlığı görevini sürdürmüştür. Güneş'i evrenin merkezine konumlandıran, Dünya'nın ise bir kendi eksenini etrafında, bir de Güneş'in yörüngesinde olmak üzere iki türlü hareketi olduğunu savunan Copernicus, bu görüşünü henüz genç yaşlarında ortaya atmıştır. Ancak Kiliseden çekindiği için görüşlerini yaymama kararı almış olduğundan, başlıca eseri olan *De Revolutionibus Orbium Coelestium* ancak onun ölüm yılında yayınlanabilmiştir. Ölümünün ardından eseri papaya armağan edilmiş ve Galileo ortaya çıkıncaya değin resmen kınanmamıştır.⁴⁰⁴

E. A. Burt'a göre, Copernicus zamanında Güneş merkezliliği doğrulayan kayda değer bir veri olmadığından onun sistemini kabule zorlayan herhangi bir etmen bulunmamaktadır. Bilakis onun sisteminin karşısındaki argümanlar çok daha kuvvetlidir. Gerçekten de Copernicus'un kuramında, kendi çağında çözülemeyen ciddi problemler vardır. Bunlardan en büyüğü yıldız paralaksının⁴⁰⁵ yokluğu, ikincisi ise düşen cisimler konusundaki açıklama güçlüğüdür. Ancak bu güçlükler Copernicus'un başlattığı işin önünde engel teşkil etmemiş ve 17. yüzyıla

⁴⁰² Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 110.

⁴⁰³ Şekerci, "Aydınlanma ve Bilim", s. 360.

⁴⁰⁴ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 484-85.

⁴⁰⁵ Gök cisimlerinin Dünya'dan uzaklıklarını belirlemek için kullanılan matematiksel yöntem.

gelindiğinde Copernicus Devrimi çoktan etkisini göstermiştir. Bu devrim, evrenin merkezinde olduğuna inanılan Dünya'yı tahtından indirmiş ve mevcudatın insan için yaratılmış olduğu inancının sorgulanmasına sebep olmuştur.⁴⁰⁶

Kendi çağında etkili olamamış olan Copernicus'un başlattığı işi 17. yüzyılda Kepler ile Galileo devralmış ve Copernicus'un kuramındaki Aristotelesçi öğeler tamamen temizlenmiştir. Aristoteles'ten beri tevatür derecesinde kabul gören göklerin kristal kürelerden yapılmış olduğu fikri Kepler ile birlikte son bulmuştur.⁴⁰⁷

Kepler'in çalışmalarının temel hedefi evrenin tabii olduğu gerçek matematiksel yapıyı ve fiziksel nedenleri keşfetmektir. Kepler, Mars gezegeni üzerine yaptığı yıllar süren titiz araştırmalar neticesinde, daha önce düzgün bir daire şeklinde olduğunu düşündüğü Mars yörüngesinin eliptik olduğunu görmüştür. Gezegenlerin mükemmel dairesel yörüngeler yerine elips şeklindeki yörüngelerde hareket ettiğinin keşfedilmesi onların eskiden sanıldığı gibi kusursuz olmadıklarını ortaya çıkarmıştır. Bu da geleneksel "canlıcı/ruhçu" düşünce tarzının "mekanikçi" bir evren tasavvuruna doğru evrimleşmesini sağlamıştır.⁴⁰⁸ Kepler'in, *Mysterium*'un ikinci baskısına ilave ettiği şu dipnot konuyu özetlemektedir:

*"Eğer 'ruh' (anima) sözcüğünün yerine 'kuvvet' (vis) sözcüğünü koyarsanız, Mars Üzerine Açıklama'nın (Astronomia Nova) dayandığı gök fiziğinin temel ilkelerine ulaşırsınız."*⁴⁰⁹

Teleskobun icat edilmesi ve 1609 yılında Galileo tarafından kullanılmasıyla Güneş merkezci evren tasavvuru gözlemlerle desteklenmiştir. Teleskop, Ay ve Güneş yüzeyindeki çıplak gözle görülemeyen lekeleri de ortaya çıkarmıştır. Bu lekeler, Aristoteles'ten miras kalan Ay'ın eterden yapılmış olduğu fikrini çürütmüş, göklerin kusursuzluğu ve değişmezliği konusundaki genel kabulü bir kez daha sarsmıştır.⁴¹⁰

Galileo'nun Jüpiter uyduları ve Venüs evreleri ile ilgili yaptığı teleskobik gözlemler, Dünya'nın evrenin merkezinde sabit bir yapıda olmadığını; kendi ekseni

⁴⁰⁶ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 485-86.

⁴⁰⁷ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 3, 5.

⁴⁰⁸ Katharine Park, Lorraine Daston (ed.), "Early Modern Science", *The Cambridge History of Science*, Cambridge University Press, 2008, s. 582-83; Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 5, 6; Russell, *History of Western Philosophy*, s. 488-89.

⁴⁰⁹ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 9-10.

⁴¹⁰ John Henry, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, New York: Palgrave Macmillan, 2002, s. 25; Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 13.

ve Güneş etrafında olmak üzere iki tür devinime sahip olduğunu göstermiştir.⁴¹¹ Ancak Copernicus'un çözemediği *düşen cisimler problemi* onun da karşısına çıkmıştır. Sağduyu basitçe şu sorunun yanıtını beklemiştir: Dünya batıdan doğuya doğru dönmekte ise kuleden aşağıya bırakılan bir cisim niçin savrulmamaktadır? Galileo bu problemi *eylemsizlik ilkesi* ile çözmeyi denemiş ve hareket eden bir geminin üzerindeki yolcuların eylemsizliğinde olduğu gibi, kuleden aşağıya atılan cismin de aynı şekilde Dünya'nın dönüş hareketi karşısında eylemsiz kalacağını savunmuştur.⁴¹²

Galileo, diğer gök cisimleriyle Dünya arasında kategorik bir fark olmadığını ortaya koyarak, Peripatetik düşüncede yer alan gökler ve yerin ayrı ayrı yasalara tabi olduğu fikrine karşı, gök fiziği ile yer fiziğinin aynı yasalara tabi olduklarını öne sürmüştür. Çalışmalarında her ne kadar teleskoptan faydalanmış olsa da o asla deneyimi teorinin önüne geçirmemiştir. Doğayı matematik diliyle yazılmış bir kitaba benzeten Galileo için gerçek dünya soyut matematiksel bağıntıların ideal dünyasıdır. Maddi dünya ise ideal dünyanın kusursuz olmayan bir dışavurumudur. Bunun anlamı açıkça Platon'un idealar dünyasının "yeryüzüne" indirilmesi ve Aristoteles'in reel dünyasının önüne geçirilmesidir. Şu halde Descartes'ın öncülük ettiği *mekanizm* düşüncesinin izlerinin Galileo'da saklı olduğunu söylemek Descartes'a haksızlık sayılmayacaktır.⁴¹³

3.1.2. Felsefi Mekanizm

Mekanizm, doğal, biyolojik ve psikolojik bütün fenomenlerin gerçekte fiziksel olgulardan başka bir şey olmadığını ve bunların yalnızca mekaniğin yasalarıyla açıklanabileceğini savunan görüştür.⁴¹⁴ Bu yönüyle mekanizmin materyalizmle ortak bir bakış açısına sahip olduğu dikkat çekse de onun *mekanik materyalizm* ile karıştırılmaması gerekir. Zira mekanizm her ne kadar evreni ve içindeki her şeyi fiziksel makineler olarak telakki etse de bu mekanik sistemin bir yaratıcısı olmadığı iddiasında bulunmamaktadır. Mekanik materyalizmin temel iddiası ise evrenin büyük

⁴¹¹ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 13.

⁴¹² Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 17-18.

⁴¹³ Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: Tübitak Yayınları, 2000, s. 177, 188-89, 211; Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 22.

⁴¹⁴ Ahmet Cevizci, "Mekanizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.

bir makine olduğu ve onu meydana getiren parçaların birbirleri üzerindeki mekanik etkilerin haricinde hiçbir dışsal etki, gaye ya da ereksel nedenin bulunmadığıdır.⁴¹⁵

Mekanikçi felsefeyi tek bir kişi ortaya atmamıştır. O daha ziyade 17. yüzyılın ilk yarısında Batı Avrupa bilimsel çevrelerinde Rönesans natüralizmine karşı bir tepki olarak kendiliğinden oluşmuş bir akım gibi görünmektedir. İlk kıvılcımlarını Galileo ve Kepler’de gördüğümüz bu akım, Mersenne, Gassendi ve Hobbes gibi filozoflar tarafından devam ettirilmiştir. Bununla beraber, mekanizmin gerçek etkisinin, ona felsefi kesinlik kazandırmayı şiddetle arzulayan Descartes ile birlikte ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

16. yüzyıl, bilim tarihi açısından ilginç bir dönemdir. Skolastik felsefe, insan aklının doğanın rasyonel düzenini anlamaya güç yetirebileceğini savunurken, 16. yüzyıl Rönesans natüralizmi, doğanın insan aklına kapalı olan bir tür gizem barındırdığını ve bu gizem perdesinin ancak “deneyim” ile aralanabileceğini iddia etmektedir. 17. yüzyılda Rönesans natüralizmine bir tepki olarak doğan ve doğada akıl almaz gizemlerin bulunmadığını savunan mekanikçi felsefe ise Descartes’ın çağrısıyla, doğayı yeniden insan aklının erişimine açmaktadır.⁴¹⁶

Mekanikçi felsefenin ortaya çıkışında insan yapımı hareketli makinelerin ve otomatların yaygınlaşması da etkili olmuştur. Aslında bu tür makineler yeni değildir. Antik dönemden itibaren hidrolik ve basınçlı hava ile hareket ettirilen mekanizmalar, suyla çalışan mekanik saatler, dokuma tezgahları, otomatik kapılar, yük asansörleri ve hareketli heykeller gibi çeşitli otomatların kullanıldığı bilinmektedir. Ortaçağda İslam coğrafyası mekanik alanında oldukça ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Batı dünyasında ise bu alandaki çalışmalar ancak 13. yüzyıldan itibaren kendini gösterebilmiştir. Başlangıçta imitasyona dayalı olarak yürütülen çalışmalar Rönesans’la birlikte seviye atlamış ve 14. yüzyıl ile 16. yüzyıl arasında Avrupa’da adeta bir “Makine Rönesansı” yaşanmıştır.⁴¹⁷

17. yüzyıl Avrupası’nda oldukça yaygın hale gelen ve halka açık alanlarda sergilenen makineler Descartes’ı da büyülemiştir. Hatta onun gençliğinin bunalımlı

⁴¹⁵ Ahmet Cevizci, “Mekanik Materyalizm”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 1151.

⁴¹⁶ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 30-31.

⁴¹⁷ Emilio Bautista Paz v.dğr., *A Brief Illustrated History of Machines and Mechanisms*, Netherlands: Springer, 2010, s. 43-58, 65-84, 91.

dönemlerinde *Sen (Seine) Nehri*'nin kıyısındaki kraliyet bahçesine gidip, orada bulunan otomatları hayranlıkla izlediği bilinmektedir. Descartes'ın eserlerinde sıklıkla rastlanan doğa ve otomatlar arasındaki analogiler bu tür mekanizmaların onda bıraktığı etkileri göstermesi açısından önemlidir.⁴¹⁸

Descartes'ın evreni, mekanik bir saat ya da otomat gibi işleyen bir tür makine gibidir. Tek bir evren vardır ve bu evrendeki her şey aynı maddeden yapılmıştır. Buna canlı organizmalar da dahildir. Canlılar da doğanın birer parçası olduklarına göre, doğanın bütünü için geçerli olan yasalara onlar da tabi olmalıdır. Bundan böyle maddeye varlık ve suret verecek göksel akıllara ihtiyaç yoktur. Zira özneliği uzam (mekanda yer kaplama) olan madde, mevcut olmak için kendi kendine yeter bir cevherdir ve evrendeki bütün çeşitlilik maddenin uzamda yer değiştirmesinden kaynaklanmaktadır.⁴¹⁹

Descartes'a göre "hareket" kavramı yalnızca uzamdaki yer değiştirmeyi ifade etmektedir. Bundan başka hareket türleri olduğunu savunan eski filozoflar yanılmışlardır.⁴²⁰ Descartes, Aristoteles fiziğinin karşısına kendi fiziğinin üç temel hareket yasasını koymakta ve doğadaki bütün işleyişin bu yasalara göre olduğunu savunmaktadır. Bu yasalar şöyledir:

1. Her şey, başka bir şey onu değiştirmedeği sürece bulunduğu durumda kalır.
2. Hareket eden her cisim, başka bir şey onu değiştirmedeği sürece, hareketine doğrusal bir çizgi üzerinde devam eder.
3. Evrendeki toplam hareket miktarı hiçbir zaman değişmez.⁴²¹

(1) Birinci yasa, mekanikçi felsefenin temel taşlarından biri olan eylemsizlik ilkesini ortaya koymaktadır. Mekanikçi felsefe, bütün doğa olaylarının hareket halindeki madde parçacıkları tarafından meydana getirildiğini savunmaktadır. Zira fiziksel dünya yalnızca bu madde parçacıklarından teşekkül etmektedir. Madde, eylemsizliği gereği hareketin kaynağı olamayacağından, hareketin kaynağının Tanrı olduğu konusunda şüphe yoktur. Maddeyi hareket halinde tutmak için ise hiçbir şey

⁴¹⁸ Raymond E. Fancher, Alexandra Rutherford, *Pioneers of Psychology*, New York: W. W. Norton & Company Ltd., 2016, s. 60.

⁴¹⁹ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev. Mehmet Karasan), Ankara: Maarif Basımevi, 1959, s. 183.

⁴²⁰ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 172.

⁴²¹ Ali Osman Gündoğan, "Descartes'ta Mekanizm", *Felsefe Dünyası*, Sayı 16, (1995), s. 50-51.

gerekmemektedir. Zira hareket bir durumdur ve başka bir şey tarafından değiştirilmediği sürece, maddeye ilişkin diğer tüm durumlar gibi varlığını devam ettirir. Çarpma ile hareket bir nesneden diğerine aktarılabilirse de hareketin kendisi yok edilemez çünkü hareketin toplam miktarı başlangıçta Tanrı tarafından belirlenmiştir. Böylece Descartes'ın evreninde madde aktif ilkelerden tamamen arındırılmış ve nesnelere arasındaki etkileşim çarpma ile sınırlandırılmıştır.⁴²²

(2) Hareketin ikinci yasası, eylemsizlik ilkesine bir katkı niteliğindedir. Daha önce Galileo eylemsizlik ilkesini yerin kendi ekseni etrafındaki dönüşü biçiminde ifade etmişti. Gassendi ve Descartes ise eylemsizlik hareketinin düz bir çizgi üzerinde olması gerektiğini savunmuşlardır. Descartes'a göre bir merkez etrafında dairesel biçimde hareket eden nesnelere sürekli olarak bu merkezden kurtulmaya ve hareketlerine düz bir çizgi üzerinde devam etmeye eğilimlidirler. Şu halde daire ve eğri biçiminde hareket eden nesnelere ancak başka bir dış nedenden dolayı bu şekilde hareket etmektedirler.⁴²³

(3) Üçüncü yasa ise evrenin dış müdahalelere tamamen kapalı olduğunu ifade etmektedir. Burada yalnızca göksel akıllar değil, Tanrı da saf dışı bırakılmıştır. Ancak bu hiç de Tanrısız bir evren tasavvuru değildir. Çünkü Descartes'ın evreni Tanrı tarafından yaratılmıştır ve onun koyduğu kanunlarla işlemektedir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes, Tanrı'nın başka evrenler yaratmış olsaydı bile bunların hepsinde aynı doğa yasalarının gözleneceğini ve bu yasalar uyarınca kaos halindeki maddenin kendiliğinden nizama girerek gezegenleri ve diğer şeyleri oluşturacağını belirtmektedir. Descartes, evrendeki bu katı mekanizmi Tanrı'nın değişmezliğine bağlamaktadır. Mademki Tanrı değişmezdir, onun koyduğu doğa yasaları da değişmez olmalıdır ve evrenin işleyişi için yeni bir dışsal müdahaleye gerek kalmamalıdır.⁴²⁴ Descartes'ın bunu yapmaktaki asıl niyetini belki de hiçbir zaman bilemeyeceğiz fakat onun evrenin işleyişindeki değişmezliğin garantisi olarak Tanrı'yı gösterdiği açıktır.

Descartes'ın evreni Aristoteles'in evreninden bütünüyle farklıdır. Aristoteles'in ezeli evrenine mukabil Descartes'ın evreni yaratılmış bir evrendir. Aristotelesçi Ay-

⁴²² Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 33-34.

⁴²³ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 34.

⁴²⁴ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, Cilt I, s. 132-33.

üstü ve Ay-altı alem ayrımı Descartes'ta yoktur; yerde ve gökte ne varsa hepsi aynı yasalara tabidir. Bu yasalar bilindiği takdirde doğaya adeta Tanrı gibi hükmedilebilir. Öte yandan Descartes'ın evreni İbn Sina'nınkine de benzemez. Onun evreni ne Aristoteles'inki gibi ezeldir, ne de İbn Sina'nınki gibi sudur etmiştir. Tanrı evreni yaratmış ve ona ölçüyü koymuştur. Yine bu evren başlangıçtaki haliyle Tanrı tarafından korunmaktadır.⁴²⁵ Dolayısıyla yukarıda maddeye suret veren ve yeryüzünü tertip eden göksel akıllara gerek yoktur. Daha doğrusu bu imkansızdır. Zira yukarıdan evrene yapılacak en küçük bir müdahale evrendeki toplam hareket miktarını artıracak, bu da Tanrı'nın evrene en başta koyduğu yasaların değişmesi, yani Tanrı'nın ezeli fiilinin değişmesi anlamına gelecektir.

Descartes, bütün doğal fenomenlerin ardında kendisinde hiçbir belirsizlik barındırmayan nedensel bir mekanizmanın bulunduğunu konusunda ısrarcıdır. O, somut fiziksel varlığın ardındaki gerçekliğin ancak matematikle anlaşılabileceğini savunmaktadır. Zaten evrendeki her şeyin nesnel fiziksel kanunlarla işlediğini savunan ve hiçbir istisnai durum kabul etmeyen katı mekanizm düşüncesine aynı derecede katı kuralları olan matematikten daha uygun hangi ölçme aracı düşünülebilir? İşte, Descartes'ın öğrencilik yıllarından kalma sağlam ve kesin bilgi tutkusu, Kartezyen felsefenin determinist evren anlayışına, öznellikten uzak ve kesin ilkelere dayanan bir ölçüm aracı olarak matematiği tayin etmiştir.

Matematiğin ve mekanik biliminin köklü bir geçmişi vardır. Bunların hiçbiri 17. yüzyıl keşiflerinden değildir. Matematik, tarih boyunca mekanik, astronomi ve mimari gibi alanlarda aktif bir biçimde kullanılmıştır. Ancak 17. yüzyıla gelinceye kadar hiçbir filozof evrenin tamamını matematik formülleriyle hesaplanabilir bir makine şeklinde telakki etmemiştir. Bu durum, kadim filozofların entelektüel gelişmişlikten mahrum olmasıyla alakalı değildir. Onlar sadece varlığı 17. yüzyıl zihniyetinden farklı bir biçimde ele almışlardır.⁴²⁶ Nitekim Aristoteles'in temelleri üzerine inşa edilen Ortaçağ felsefesinde fiziksel evren, varlığın yalnızca küçük bir bölümü olarak görülmekte ve bu evrenin dışında kalan metafizik alanda matematiğin herhangi bir fonksiyonunun olabileceğine ihtimal verilmemektedir. Evrenin yanlış bir biçimde Ay-üstü ve Ay-altı olarak iki parçaya bölünmesi, oluş-bozuluş

⁴²⁵ Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 14.

⁴²⁶ Ayhan Dereko, *Merleau-Ponty'de Kartezyen Özne Eleştirisi ve Tensel Özne*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 42.

alemindeki işleyişin, gök cisimlerinin bulunduğu alanda geçerli olmadığı düşüncesini doğurmuş ve uzay metafizik alemin bir devamı olarak görülmüştür. İbn Sina'yı 17. yüzyıla götürebilecek olsak muhtemelen o bunun bir hata olduğunu inkar etmezdi. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Ay'ın fiziksel alemle metafiziksel alem arasındaki sınır noktası olarak kabul edilmesi ve Ay-üstünün metafizik alana dahil edilmesi Antikiteye ait hakim kozmoloji anlayışının metafiziğe uyarlanmasıyla gerçekleşen bir hatadır. Nitekim Farabi ve İbn Sina tarafından geliştirilen sudur teorisinin Plotinus'a ait olan orijinalinde varlıklar hiyerarşisi ile gök cisimleri arasında herhangi bir eşleştirme bulunmamaktadır. 17. yüzyıldaki gelişmeler karşısında İbn Sina muhtemelen ayrıntıda ortaya çıkan bu hatayı düzeltip, ya sudur teorisinin orijinaline dönmek isteyecek, ya da bilinen fiziksel evrenin dışında başka bir metafizik alan inşa etmeyi deneyecektir. Daha açık bir ifadeyle bugün bilinen fiziksel evrenin tamamı *yeni Ay-altı alem* olarak kabul edilecek, fiziksel evrenin dışına konumlandırılması zorunlu olan metafizik alem ise *yeni Ay-üstü alem* olarak kabul edilecektir. Çünkü onun felsefi sistemi böyle bir metafizik alanı gerekli kılmaktadır. Kısacası, Ortaçağ felsefesiyle 17. yüzyıl mekanikçi felsefe arasındaki temel uyumsuzluk fiziksel evrenin dışında fiziksel olmayan başka evrenler bulunup bulunmadığıyla, yeni evrenin dış etkilere açık olup olmadığıyla ilgilidir.

Mekanikçi felsefenin tek yaptığı Antikiteden miras kalan kozmolojik hatayı düzeltmek değildir. Bilakis mekanikçiler bugün hiç de yabancı olmadığı şekilde evreni kendi içerisine kapatarak, tüm dışsal etkilerden yalıtılmışlardır. Nitekim çağdaş fizikte “enerjinin korunumu” olarak da bilinen *termodinamiğin birinci yasası*, enerjinin yoktan var edilemeyeceği gibi, vardan da yok edilemeyeceğini; sadece bir şekilden başka bir şekle dönüştürülebileceğini ifade eden bir fizik yasası olarak Descartes'ın *hareketin üçüncü yasası* ile bir konuda fikir birliği içerisindedir. Bu da evrenin tüm dışsal müdahalelere kesinlikle kapalı olması gerektiğidir. Bugün, Tanrı'nın ya da başka bir metafizik varlığın evrene bir şekilde müdahale ettiğini savunan birinin öncelikle termodinamik yasalarıyla yüzleşmek zorunda olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir. İşte, Descartes'ın Ortaçağ evren anlayışına yaptığı yıkıcı darbe tam olarak budur. Kendi içine kapatılmış ve yalnızca matematik formülleriyle çözümlenebilir hale getirilmiş bu evrende artık İbn Sina'nın göksel akıllarına da göksel nefslere de yer yoktur. Hal böyle olunca, Kartezyen felsefe,

kadim felsefi literatürde yer alan kuvve-fiil, Ay-altı-Ay-üstü, oluş-bozuluş gibi birçok önemli kavramı da işlevsiz hale getirmektedir. Kartezyen felsefede metafizik, üzerine fiziğin inşa edileceği bir temel olarak kabul edilmekte ve fizikle metafizik arasındaki bağlantı sadece matematikle kurulmaktadır. İnsan ise -Tanrı evrene anlık olarak müdahale etmediğine göre- makine şeklinde yaratılmış olan bu evrenin makinisti ve tek efendisi olarak görülmektedir.

Kartezyen felsefede “ikicilik” kavramının önemi herkesçe bilinir. Gerçekliğin birbirinden tamamen farklı doğaya sahip iki tözden (cevherden) oluştuğu fikri Kartezyen felsefenin en belirgin özelliklerindedir. Descartes’a göre gerçeklik, “ruh” adı verilen düşünen töz (*res cogitans*) ile tek niteliği uzayda yer kaplama olan maddi tözden (*res extensa*) meydana gelmektedir. Descartes bu iki tözü birbirinden mutlak biçimde ayırmak suretiyle psişik nitelikleri fiziksel dünyanın dışına itmekte; maddi doğayı ise bütün gayri maddi unsurlardan temizlemektedir.⁴²⁷ Bu temizliğin mekanizm açısından ne ifade ettiği açıktır. Artık doğaya madde haricinde hiçbir şeyin girmesine izin yoktur. Böylece mekanizmin kapsamı canlıları da içine alacak şekilde genişletilmekte ve düşünme yetisinden mahrum olan tüm canlılar mekanik otomatlar seviyesine indirilmektedir. Madalyonun diğer yüzü çevrildiğinde ise insanın bedensel yönüne değil ama zihinsel yönüne istisnai bir durum tahsis edilmesiyle mekanistik evren görüşünde koca bir gedik açılmaktadır. Bu durum, Descartes’ı materyalizm ile spiritüalizm gibi uzlaştırılması mümkün görülmeyen iki farklı düşüncenin çelişkili olarak aynı anda kabul edildiği garip bir düşüncenin savunucusu haline getirmektedir.

Duyuların yanıltıcılığı hiç yabancı olmadığı bir klişedir. Ancak Descartes, duyuların yanıltıcılığından ziyade evrenin duyularla algılandığı biçimine kesinlikle benzemediğini savunmaktadır. Bilindiği gibi Aristotelesçi gelenekte “nitelikler” dış dünyada reel birer varlığa sahiptirler. Bir şeyin “kırmızı” olarak görülmesi o şeyde gerçekten “kırmızılık” olmasından kaynaklanmaktadır. Yani duyu organlarıyla algılanan dünya dışarıdaki reel dünyadır. Descartes ise renk, tat ve koku gibi duyusal niteliklerin dış dünyadaki varlığını yadsıyarak, doğada yalnızca madde ve maddeye ilişkin fiziksel niteliklerin olduğunu savunmaktadır. Duyusal fenomenler ise hareket

⁴²⁷ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 31.

halindeki cisimlerin sınırlara çarpmasıyla ortaya çıkan duyulardan ibarettir.⁴²⁸ Dolayısıyla dış dünya gerçekte duyu organlarıyla algılandığı biçiminden çok farklıdır. Descartes'ın, evreni "Platonize" eden bu iddiası ileride zihin felsefesinde "qualia"⁴²⁹ problemi" olarak bilinen yeni bir sorunsal gündeme getirecektir.

Descartes'ın öncülük ettiği kırılğan metafizik anlayışından Tanrı'yı ve uzamsız insan zihnini söküp atmak hiç de zor değildir. Bu yüzden mekanikçi felsefe, mekanikçi materyalizmin bir müjdecisi olarak görülebilir. Nitekim Descartes, felsefi sisteminde Tanrı'ya ve uzamsız insan zihnine yer vermekle, mekanistik evren görüşünde -kasıtlı ya da kasıtsız olarak- gedikler açmış gibi görünmektedir.⁴³⁰ Kartezyen felsefeye bu gediklerin bulunduğu zayıf noktalardan saldırıldığında kolaylıkla materyalizme kapı aralanabilir. Russell'ın da belirttiği gibi, Descartes her ne kadar mekanizminde bir tezada yol açmak pahasına insan için istisnai bir alan tahsis etmiş olsa da, onun hayvan-otomat fikrinin insana da uygulanmaması için önemli bir sebep yoktur. Nitekim materyalizm taraftarları 18. yüzyılda çoktan bu girişimde bulunacaklardır.⁴³¹ Ancak Descartes'ın gerçek niyeti bilinmedikçe onun felsefesinin kasıtlı olarak materyalizme ya da ateizme evrilecek şekilde tasarlanmış olduğu iddiasında bulunmak kanaatimizce doğru değildir.

Descartes'ın felsefesindeki yanlış ve çelişkili görüşler birçok filozof ve bilim insanının hedef tahtası haline gelmişse de onun düşüncelerinin çağdaş bilim ve felsefeye önemli izler bıraktığı bir gerçektir. Mekanikçi düşüncenin fizik, kimya ve biyoloji gibi bilim dallarına sıçraması ve matematiğin bilim dili haline gelmesi tarihin seyrini geri döndürülemez biçimde değiştirmiştir. İnsanlık tarihinin son birkaç yüzyıllık dönemi değerlendirildiğinde, insanı tabiatın yegane efendisi olarak vazeden mekanizm düşüncesinin tabiata verdiği zararın boyutu ortadadır. Ancak kanaatimizce mekanistik düşüncenin yaygınlaşmasından sonra vuku bulan tabiattaki bu kötüye gidiş, mekanizmin -fiziksel evreni açıklama konusunda- yanlış bir sistem olduğunu değil; yanlış kişilerin elinde, kötüye kullanıldığını gösterir. Bilakis matematiğin doğa

⁴²⁸ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 33.

⁴²⁹ Qualia/nitelce, en genel kullanımıyla, öznel deneyimin içeriği ya da niteliği demektir. Bkz. David J. Chalmers, *The Conscious Mind In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 4; Qualia kavramı ve diğer tanımları için Bkz. Zeynep Berke, *Çağdaş Zihin Felsefesinde Qualianın Ontolojik Statüsü Problemi*, (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022, s. 19-21.

⁴³⁰ Dereko, *Merleau-Ponty'de Kartezyen Özne Eleştirisi ve Tensel Özne*, s. 35.

⁴³¹ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 520.

yasalarını doğru bir şekilde formüleştirmedeki başarısı bilim adına kazanılmış bir zafer olarak görülmelidir. Zira matematik ve doğa yasaları arasındaki uyumluluk, evrenin işleyişinde bir düzenliliğin olduğunu gösterir. Bu sayede insan doğaya gerçek anlamda müdahale etme imkanı bulmuş ve dünyayı bazen istenmeyen bir biçimde de olsa değiştirebilmiştir. Dolayısıyla sorunu yöntemin kendisinde değil, onun yanlış yolda kullanılmasında aramak gerekir. Bugün İbn Sina'yı haklı çıkarmak için Dünya'yı yeniden evrenin merkezine konumlandırmaya çalışmanın, gök cisimlerini metafizik varlıklar olarak kabul etmenin ve çağdaş fiziğin temel ilkelerine bilinçsizce karşı çıkmanın anlamı yoktur. 17. yüzyılda bilim ve felsefe alanında o kadar büyük çaplı bir değişim yaşanmıştır ki bu değişimleri göz ardı ederek İbn Sina'nın geliştirdiği nefis teorisiyle zihin felsefesinin problemleri arasında “doğrudan” bir bağlantı kurmaya çalışmak en iyi ihtimalle “anakronik” bir çaba olacaktır. Mekanikçi felsefenin her problemi matematik formülleriyle çözüme çabasının yol açtığı indirgemeci metafizik anlayışıyla hesaplaşmak için de öncelikle modern fiziğin temel ilkeleriyle yüzleşmek gerektiği unutulmamalıdır.

3.1.3. Mekanikçi Biyoloji ve Fizyoloji

Mekanikçi bilim anlayışının ilk nüveleri Copernicus'un başlattığı astronomi devrimiyle kendini göstermeye başlamıştır. Jeosantrik evren anlayışının yıkılmasıyla gök cisimlerinin sanıldığı gibi metafizik varlıklar olmadığı anlaşılmış, fiziğin alanı gökleri de kapsayacak şekilde genişletilmiş ve evrenin tamamının matematik formülleriyle ifade edilebilir olduğuna dair kanaat yaygınlaşmaya başlamıştır. Mekanikçi bilimin felsefi altyapısını sağlayan kişi ise Descartes olmuştur.

Descartes'ın metafiziği ne Tanrı'dan vazgeçmekte ne de dünyanın sihir ve benzeri mistik inançların uygulama alanı haline gelmesine izin vermektedir. Onun öncülük ettiği yeni bilim anlayışı hem Aristoteles fiziği ve Ortaçağ kozmolojisiyle, hem de tabiatta “manyetizma” gibi doğaüstü/okült kuvvetlerin bulunduğunu savunan Rönesans natüralizmiyle hesaplaşmaktadır. Mekanikçi düşünce ile Ortaçağ düşüncesinin tabiata bakışı arasındaki farkı görebilmek zor değildir. Ortaçağın en determinist filozofları bile fiziksel nedenleri bir yere kadar geri götürebilir, bir yerden sonra metafiziğe geçiş yapmak zorunda kalırlardı. Bunu İbn Sina metafiziğinde kolaylıkla görebiliriz. Onun felsefesinde Ay-altı alemdeki sebepler

zinciri takip edildiği zaman oluş-bozuluşa tabi olmayan Ay-üstü aleme ulaşılır. Burada fizikle açıklanamayan mükemmel şekle ve harekete sahip gök cisimleri, suret verici ilkeler, akıllar ve nefsler bulunur. Oysa mekanikçi bilimin temel savı doğa yasalarıyla açıklanamayan doğaüstü hiçbir olgunun mümkün olmadığı şeklindedir. Bu itibarla Descartes, sudurcu varlık hiyerarşisini kabul etmediği gibi Ortaçağ metafiziğini de tersine çevirir. Meşhur “*cogito ergo sum*” (*düşünüyorum, öyleyse varım*) önermesiyle önce her şeyden şüphe eder, sonra kendi varlığını ve Tanrı'nın varlığını kanıtlar, nihayetinde ise Tanrı'yı varlığın garantörü yaparak solipsizmden kurtulur. Yani fizikten metafiziğe geçmek yerine, metafizikten fiziğe geçer ve büyük bir ustalıklarla metafiziği mekanik fiziğin dayanağı haline getirir. Descartes metafiziğinde Tanrı'nın eşsiz konumu ona yalnızca fiziksel dünyanın ve doğa yasalarının garantisini vermekle kalmaz, felsefede yaptığı bu köklü değişimin Kilise tarafından kınanmamasını da sağlar. Descartes'ın Kilise korkusuyla yayınlamaktan vazgeçtiği *Dünya (Le Monde)* adlı bir eserinin olduğunu bilmekteyiz. Bununla beraber, Kilise tarafından Galileo'ya yapılan resmi kınamanın Descartes'a yapılmadığını da bilmekteyiz. Eserlerine bakılacak olursa Descartes gerçekten de inançlı bir adamdır ve Tanrı konusunda Kiliseyi kızdırmamak için elinden geleni yapmıştır. Üstelik Descartes, Tanrı'nın varlığını tabiatın varlığı ve devamlılığı açısından zaruri görmektedir. Ancak şunu da görmek gerekir ki onun felsefesinde Tanrı amaç değil, araçtır. O, doğanın ve doğa yasalarının varlığını Tanrı'yla garantiledikten sonra onu terk etmekte ve Tanrı'nın mülkünde tasarruf etme yetkisini tamamıyla insana bırakmaktadır.⁴³² Böylece dünya Tanrı'nın bir devamı ya da sınırı olmaktan çıkmakta; sudurcu geleneğin varlık hiyerarşisinde yer alan göksel akıllar tahttan indirilmektedir. Teoloji açısından bakılacak olursa bunun sudur teorisine nispeten daha naif bir bakış açısı olduğu söylenebilir. Zira mekanikçi felsefe, evrenin Tanrı'dan taştığını değil, Tanrı tarafından yaratıldığını savunmakta ve Tanrı ile alemi keskin bir biçimde birbirinden ayırmaktadır. Ancak Tanrı'nın evrene koyduğu değişmez ezeli yasalar uyarınca evreni tüm dışsal etkilerden yalıtarak, yalnızca doğa yasalarının boyunduruğuna vermekle teolojiye yeni problemler armağan ettiği de kesindir.

⁴³² Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 20, 22, 27-28.

Mekanikçi felsefenin evreni dışsal etkilere kapatması, vahiy ve mucize gibi evrene dışarıdan müdahale gerektiren dinsel olguları problemlile hale getirmiş olsa da bilimsel açıdan sınırsız bir özgürlük alanını temin etmektedir. Böylece mekanik bilim, mistik/doğüstü güçlere başvurmadan evrendeki tüm işleyişi doğa yasalarıyla açıklayabileceği bir zemine sahip olmaktadır. Bu doğrultuda gelişen yeni bilim anlayışının temsilcileri Rönesans natüralizminden kalma okültik güçleri tabiat sahnesinden kovarlarken, zaten bilinmekte olduğu sanılan doğal fenomenleri mekanikçi bilimin bakış açısıyla yeniden yorumlamaya başlamışlardır. Tahmin edileceği gibi bu bir anda olmamıştır. Manyetizma, gravitasyon vb. konularda birbiriyle tutarsız birçok farklı görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin birçoğu günümüz insanına saçma, hatta komik gelebilir. Ancak bilim tarihi açısından bunun mazur görülmesi gerekir. Zira 17. yüzyıl, günümüz insanına modern bilimin temellerini armağan etmiştir. 17. yüzyılım sonlarına doğru özellikle fizik, kimya ve biyoloji alanında ortaya atılan yeni fikirler her ne kadar eksik ya da hatalı olsalar da hiçbir mistik güce başvurulmadan, doğa yasalarına dayalı olarak geliştirilmişlerdir. Mekanikçi bilimin özellikle “biyoloji” alanında ortaya koyduğu görüşler bu çalışmanın konusunu teşkil eden zihin felsefesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir.

Mekanikçi felsefenin bilimsel başarılarının önemli bir kısmı fizik alanında gerçekleşmiştir. Bununla beraber 17. yüzyılda henüz adı konulmamış olan biyoloji alanında da kayda değer gelişmeler yaşanmıştır. Denizaşırı keşif seyahatleri taksonomi alanında yoğun bir bilgi birikimi oluşmasını sağlamış, mikroskobun keşfi yeni yaşam formlarını ortaya çıkarmıştır. Anatomi araştırmaları ise o zamana kadar alanında otorite sayılan Galen’in görüşlerini sarsacak büyüklükte çarpıcı keşifler yapılmasını sağlamıştır.

17. yüzyılda taksonomi alanında çalışanlar henüz Aristotelesçi sınıflandırmanın dışına çıkamamış olsalar da akıl almaz genişlikte bir canlılık yelpazesine ulaşmayı başarmışlardır. Yüzyılın sonlarına doğru mikroskobun büyütme katsayısını daha da artıran merceklerin kullanımıyla kanın taneciklerden oluştuğu anlaşılmış, o zamana kadar tabiatı var oldukları bile fark edilmeyen mikroskobik canlılar keşfedilmeye

başlamıştır.⁴³³ Dünyanın içinde başka bir mikro dünyanın keşfedilmesinin verebileceği şaşkınlığı düşünmek bile mekanikçi bilimin içinde bulunduğu coşkulu atmosferi görmeye yeterlidir. Ancak bizim için asıl heyecan verici olan mekanikçi bilimin “canlılık” kavramına getirdiği yeni bakış açısıdır.

Bilindiği üzere, İbn Sina'nın da içerisine dahil olduğu Peripatetik geleneğe canlılar diğer doğal cisimlerden nefes sahibi olmalarıyla ayrılmaktadır. Bu geleneğe göre, diğer doğal cisimlerden farklı olarak canlılarda meydana gelen çok yönlü hareketleri açıklayabilmek için nefse başvurmak dışında makul bir seçenek bulunmamaktadır. 17. yüzyıla gelindiğinde ise mekanikçi bakış açısı canlılardaki beslenme, büyüme ve üreme gibi fizyolojik olguları karmaşık bir makinenin işleyişinden farklı görmeyecektir. Mekanikçi bilim, asırlar boyunca nefsin bedenle etkileşimini sağladığına inanılan kalbi kan pompasına, damarları hortumlara, sinirleri kablolarına; kısacası, organizmaları mekanik birer otomata dönüştürmektedir. Aslında İbn Sina'nın nefes karşısında bedene verdiği ehemmiyet de bundan fazla değildir. Ancak mekanikçi bilim İbn Sina'dan farklı olarak canlıların bedensel fonksiyonlara sahip olabilmesi için “nefes” adında gayri maddi bir cevhere başvurmaya gerek olmadığını savunmaktadır. Böylece Aristotelesçi felsefenin son kalesi de mekanizm tarafından fethedilmek üzeredir.

Mekanikçi felsefenin gelişmekte olduğu 17. yüzyılın başlarında Aristotelesçi fizikten yavaş yavaş uzaklaşılsa da Galenci fizyoloji halen alanın tek hakimidir. 17. yüzyılda anatomi alanında yapılan keşifler Galenci fizyolojide ufak değişikliklere sebep olmakla beraber onu tahtından indirememiştir. Böyle bir ortamda Galenci fizyolojiden ciddi anlamda kuşku duyan İngiliz tabip William Harvey (1578-1657) kalbin işleyişi ve fonksiyonları üzerine yoğunlaşan yarım asırlık titiz çalışmalar neticesinde Galenci fizyolojiye büyük bir darbe indirmiştir. Harvey, köpekler üzerinde yaptığı diseksiyonlarda kalbin aktif hareketinin, Galen'in iddia ettiği gibi, *genişleme (diastol)* şeklinde değil, *sıkışma (sistol)* şeklinde olduğunu gözlemlemiştir. Ancak onun asıl buluşu kalbin hareketi değil, mekaniksel olarak açıklamaya giriştiği kan dolaşımıdır.⁴³⁴

⁴³³ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 82-85.

⁴³⁴ Bkz. Thomas Fuchs, *The Mechanization of the Heart: Harvey and Descartes*, (çev. Marjorie Grene), NY: The University of Rochester Press, 2001, s. 28-29.

Daha önce ifade edildiği üzere Galen, bedendeki en önemli organın “karaciğer” olduğunu düşünmekteydi. Karaciğerde işlenen gıdalar burada kana dönüştürülürdü. Doğal ruhların (natural spirit) taşıyıcısı olan kan buradan toplardamar aracılığıyla çeşitli organlara gönderilirdi. Kanın kalbe gönderilen kısmı kalbin sol karıncığından akciğerlere taşınır ve buradan atardamar aracılığıyla bedene yayılırdı. Kanın taşıdığı can ruhlarının (vital spirit) beyne gönderilen bölümü ise burada canlı ruhlara (animal spirit) dönüştürülerek sinirlere dağıtılırdı. Harwey, Galen’in aksine bedende sürekli olarak taze kan üretilmediğini; kanın kalbin sol karıncığından aort damarı vasıtasıyla çıkarak tüm bedeni dolaştığını ve tekrar kalbe geri döndüğünü ortaya koymaktadır. Harwey, kalbi su tulumbası gibi çalışan bir tür pompa olarak betimlemekle beraber, sadık bir Aristotelesçi olarak kan dolaşımını kalbin bedendeki hegemonyasının bir örneği olarak görmektedir. Ona göre kalp yapı itibarıyla mekanik bir pompadan farklı olmasa da kanla beraber mekaniksel olmayan bir amaca hizmet etmek üzere tasarlanmıştır. Harwey, Güneş’in makro evrendeki merkezi konumuyla kalbi ilişkilendirerek, kalbi mikro evrenin güneşi olarak kabul etmekte; kanı ise içerisinde hayati ilkeleri barındıran ruhsal/semavi bir cevher olarak görmektedir. Ona göre kalpten çıkan kan bedene yayılıp ona “hayat” verirken eskiyip kirlenmekte ve yenilenmek üzere kalbe geri dönmektedir. Dolayısıyla kan dolaşımının asıl fonksiyonu bedene hayat vermektir.⁴³⁵ Bu itibarla Harwey’in -dolaşım sistemini mekanikçi bakış açısıyla açıklamakla beraber- kalbe ve kana “hayat” fonksiyonunu icra etme görevi yüklemek suretiyle mekanizmden uzaklaştığı görülmektedir.

Descartes’ın mekanikçi felsefesi ile Harwey’in keşfi arasında karmaşık bir ilişki vardır. Harwey 1628’de *De motu cordis et sanguinis (Kalp ve Kanın Hareketi Üzerine)* adlı eserini yayımladığında Descartes kaçınılmaz olarak onun keşfine ilgi duymuştur. Harwey’in kapalı kan dolaşımı modeli ile mekanikçi felsefenin kapalı evren modeli arasındaki benzerlik görmezden gelinmemiştir. Nitekim Descartes, Harwey’in eserinden 10 yıl sonra yayınladığı *Discourse on Method (Metot Üzerine Konuşma)* adlı eserinde Harwey’in dolaşım sistemine yer vermiştir. Kan dolaşımının keşfi bedenin mekanikleştirilmesi açısından önemli bir gelişmedir. Ancak diğer taraftan kanın hayati ilkelerin taşıyıcısı olarak vazedilmesi mekanizmin temelleriyle

⁴³⁵ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 86-92; Bkz. Fuchs, *The Mechanization of the Heart*, s. 22-27, 43-44.

uyuşamamaktadır. Descartes, Harwey'in keşfettiği kan dolaşımını kabul etmekle birlikte, kalbin işleyişini bilinen fiziksel süreçlerle açıklamakta ısrarcıdır. Dolayısıyla Descartes Harwey'in görüşlerini olduğu gibi kabul etmemiş; mekanikçi düşüncenin dışında kalan canlılığı (vitalizm) onun görüşlerinden sistematik olarak ayıklamıştır. Ancak bunu yaparken Descartes'in Harwey'den büsbütün uzaklaştığı görülmektedir. Harwey'in aksine kalbin bir "çaydanlık" gibi çalıştığını savunan Descartes, kalpte ısıtılan kanın en ince parçacıklarının beyne gönderildiğini; burada "can ruhlarına" dönüştürüldüğünü ve bunun da sinirlerde dolaştığını iddia etmektedir ki bu düşüncenin mekanikçi kisveye büründürülmüş bir Galen fizyolojisi olduğu açıktır.⁴³⁶

Descartes'in yapmak istediği, mekanikçi felsefenin evren için öngördüğü modelin insan bedenini de içine alacak şekilde genişletilmesidir. Bu itibarla mekanikçi felsefe, sistem içinde canlılara ayrıcalıklı bir konum tahsis edilmesine karşıdır. Organizmaları oluşturan organ ve dokular, mekanik bir yapıyı oluşturan dişliler ve çarklardan farklı değildir. Artık beden makinesinin çalışması için dışarıdan "hayat verici" bir ilkeye ihtiyaç kalmamıştır. Böylece İbn Sina'nın savunduğu nefsin hayat verici ilke olduğu fikri Descartes tarafından elimine edilmekte ve nefsin bedendeki fonksiyonu gitgide daraltılmaktadır. Bununla beraber, Harwey'in keşfine rağmen Descartes'ın tıpkı İbn Sina gibi Galen'den beslendiği görülmektedir. O, bedeni mekanikleştirmek uğruna Galenci "diastol" ve "yaşamsal ruh" düşüncesini Aristoteles yanlısı Harwey'in buluşunun önüne geçirmektedir.⁴³⁷ Bu da şu anlama gelir: Descartes'ın mekanizme katkısı yeni keşifler yapmaktan ziyade, önceden beri bilinmekte olan olguları mekanikçi felsefenin bakış açısına uygun hale getirmektir. Bu da aynı kaynaktan beslenmiş olan İbn Sina ve Descartes arasındaki fizyolojik karşıtlıkların bilimsel gelişmelerden ziyade mekanikçi felsefenin bakış açısından kaynaklı olduğunu göstermektedir. "Nefs" kavramının Descartes'ın ellerinde "zihin" kavramına dönüştürülmesi de bu bakış açısının doğal bir sonucudur.

⁴³⁶ Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 93-94.

⁴³⁷ Bkz. Geoffrey Gorham, "Mind-Body Dualism and the Harvey-Descartes Controversy", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 55, Sayı 2, (1994), s. 211-34.

IV. BÖLÜM: DESCARTES VE ZİHİN FELSEFESİ

4.1. Çağı, Hayatı ve Eserleri

Modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen *René Descartes* (1596–1650), Fransa'nın *Touraine* şehrine bağlı *La Haye* kasabasında asil bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası *Bretagne* parlamentosu üyesidir. Zayıf bir bünyeye sahip olan annesi ise Descartes'ın doğduğu yıl -muhtemelen doğumunun üçüncü gününde- ölmüştür. Descartes, Prenses Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, kuru öksürüğün ve soluk tenin kendisine annesinden miras kaldığını söylemiştir.⁴³⁸

Descartes sekiz yaşına girdiğinde *La Flèche* Cizvit⁴³⁹ kolejinde sekiz yıl sürecek (1607-1615) bir dini eğitim sürecine başlamıştır. Okulun müfredatı içerisinde gramer (Latince ve Yunanca okuyup yazma), retorik, felsefe, matematik ve metafizik dersleri yer almaktadır. Cizvit koleji açılmadan önce yalnızca üniversitelerde okutulmakta olan matematik, bugünkü dar anlamda kullanımının aksine; astronomi, optik, mekanik, hidrolik, ölçme ve tahkimat sanatı gibi birçok alanı içermektedir. Fizik eğitimi ise uygulamalı matematiğin aksine, Aristoteles'in gitgide geçersiz hale gelen belirli kitaplarına dayanmaktadır. Bununla beraber, içinde bulunulan dönem, Aristoteles fiziğinin sorgulandığı ve hızla gözden düşmeye başladığı bir dönemdir ve Aristoteles sisteminin, çağın meydan okumalarından bağımsız bir şekilde öğretilmesi mümkün değildir. Ancak en nihayetinde müfredat, öğretisini takip etmeseler bile profesörlerin Aristoteles'e saygı duymaları ve öğrencilere tehlikeli görüşler sunmamaları konusunda oldukça katıdır.⁴⁴⁰

Descartes'ın matematiği tutkuyla sevmesine karşın, yetişmiş öğretmenlerin azlığı nedeniyle *La Flèche*'de matematiğin çoğu zaman ilahiyat öğrencileri

⁴³⁸ Harald Høffding, *A History of Modern Philosophy*, (çev. B. E. Meyer), London: Macmillan, 1908, Cilt I, s. 212; Elizabeth S. Haldane, *Descartes His Life and Times*, London: BiblioLife, 2009, s. 2,3; Rodis-Levis Geneviève, *Descartes: His Life and Thought*, (çev. Jane Marie Todd), New York: Cornell University Press, 1999, s. 4.

⁴³⁹ İsa Cemiyeti olarak da bilinen bir Katolik tarikatı. Bkz. John W. O'Malley v.dğr., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Canada: University of Toronto Press, 2000.

⁴⁴⁰ Desmond M. Clarke, *Descartes: A Biography*, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 17-21; Geneviève, *Descartes: His Life and Thought*, s. 8.

tarafından verildiği bilinmektedir. Üstelik 1627 gibi geç bir tarihte bile La Flèche ve Paris'teki Cizvit kolejlerinde toplam 64 öğrencinin matematik okumakta olduğu kaydedilmiştir. Bu da toplam öğrenci sayısının yüzde 0,5'inden daha azına; felsefe okuyanların ise yüzde 7'sinden biraz fazlasına denk gelmektedir.⁴⁴¹ Bu rakamlar, Cizvit kolejlerinin asıl olarak dini eğitim üzerine yapılandırıldığını ortaya koyması açısından önemlidir. Ancak buna rağmen, dini ağırlıklı bir eğitim kurumunda matematik, fizik ve metafizik gibi dersleri içeren bir müfredata yer verilmesi, XVII. yüzyıldan itibaren akli bilimlerin geri plana düştüğü ve fıkıh merkezli bir eğitime geçildiği bilinen Osmanlı medreselerine⁴⁴² kıyasla büyük bir başarı sayılabilir.

1615 yılında kolejden mezun olduktan sonra *Poitiers* Üniversitesine giren Descartes, bir yıl sonra *Bakalorya* ve *Canon* medeni hukuk lisansını almıştır. 1618 yılında ise Hollanda'ya giderek, *Nassau Prensi Maurice*'in ordusuna gönüllü olarak katılmış ve büyük bir ihtimalle burada eğitim ve mühendislik alanında görev yapmıştır. *Breda*'da görev yaptığı sırada *Isaac Beeckman* (1588-1637) ile tanışmıştır. Zamanla aralarında oluşan hoca-öğrenci ilişkisi (öğrenci Descartes), Descartes'ın bilimlere olan ilgisini daha da alevlendirmiştir. Kendisiyle doğa bilimleriyle ilgili konularda yaptıkları tartışmaların yanı sıra Beeckman'ın kendisine yönelttiği soruların bir sonucu olarak, ilk eseri olan *Compendium Musicae* (Muhtasar Musiki)'yi yazmıştır.⁴⁴³

Descartes'ın 1619'da ordudan ayrılmasından sonraki yılları bir dizi seyahatle geçmiştir. 1619'da Frankfurt'ta II. Ferdinand'ın taç giyme törenine katılmıştır. 1622'de miras aldığı mülkün satış işlemi için Fransa'da bulunmuştur. 1623-25 yılları arasında İtalya'yı ziyaret etmiştir. 1625'te Paris'e dönerek, kendisi de La Flèche mezunu olan, Minimler Tarikatı üyesi Peder *Marin Mersenne* (1588-1648) ile temasa geçmiştir. Mersenne ile olan ilişkisi, Descartes'ın doğa felsefesi (bilim) hakkındaki düşüncelerin kamuoyuna açıklanması konusunda kendisini cesaretlendirmiştir. Descartes'ın çalışmaları, Mersenne aracılığıyla, *Antoine Arnauld* (1612-1694),

⁴⁴¹ Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 19-20.

⁴⁴² Bilal Yurtoğlu, *Keşfü'z-Zünûn ve Katip Çelebi'nin Bilim Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 170-71.

⁴⁴³ Geneviève, *Descartes: His Life and Thought*, s. 20; Stephen Gaukroger, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 65-66; Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 41-43.

Pierre Gassendi (1592-1655) ve *Thomas Hobbes* (1588-1679) gibi Paris'te yaşayan entelektüellerin eline geçmiştir.⁴⁴⁴

1628'de Paris'ten ayrılan Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii* (Aklın Yönetimi İçin Kurallar) adlı eserini kaleme almıştır. 1630'da Amsterdam'a taşınarak, *Le Monde*'un (Dünya) bir parçası olması amaçlanan *Dioptrique* (Optik) ve *Meteors* (Meteoroloji) taslakları üzerinde çalışmıştır. 1632'de *Henry Reneri*'ye (1593-1639) fiziğini öğretmek için Deventer'a taşınmıştır. Yaklaşık üç yıl sonra Reneri, Utrecht Üniversitesi'nde "Kartezyen" fizik öğretmeye başlamıştır.⁴⁴⁵

Galileo gibi, Güneş merkezli *Kopernikçi* evren modelini savunan Descartes, *Le Monde* (Dünya) 1633'te yayıma hazır hale geldiğinde, Mersenne'e yazdığı bir mektupta, Kilise tarafından kınanan Galileo'nun başına gelenin kendisinin de başına geleceğinden korktuğunu ifade etmiş ve eseri yayımlamamıştır. Büyük bölümü kaybolmuş olan eserin bir kısmı dört yıl sonra 1637'de, bir kısmı ise ancak ölümünden sonra yayımlanabilmiştir.⁴⁴⁶

Discours de la Méthode (Method Üzerine Konuşma), Descartes'ın *Le Monde* (Dünya)'un yayımlamaktan vazgeçtiği tarihten dört yıl sonra yayımlanan ilk eseridir. Eser birçok açıdan önemlidir. Özellikle Descartes'ın matematikle çok erken tanışmasının etkilerinin görüldüğü eserde, Kartezyen sistemin metafizik temelleri ortaya konulmuştur. Descartes'in geometri ve matematik arasında kurduğu bağlantının önemi büyüktür. O, geometri ve matematiği, bilim yapmanın yeni metodu olarak göstermiştir. Aristoteles fiziğini reddeden bu yeni yöntem, fiziğin matematikleştirilmesini sağlamış ve bir nesil sonra Sir Isaac Newton'ın (1642- 1727) gelişini müjdelemiştir.

1639'da *Méditations* (Meditasyonlar) adlı ünlü eserini yazmaya başlayan Descartes, 1640'ta eserin basımına yardım etmek için Leiden'e dönmüştür. Aynı yıl içinde, önce Descartes'ın evlilik dışı olan kızı Francine, sonra babası ve kız kardeşi ölmüştür. Descartes, Mersenne'e babasının ölümünden dolayı çok üzüntü duyduğunu yazmış fakat Meditasyonlar'ın baskısını tamamlamak için cenazesine katılmamıştır. Meditasyonlar yayımlandığında, Mersenne, kitabı Caterus, Hobbes, Arnauld ve

⁴⁴⁴ Geneviève, *Descartes: His Life and Thought*, s. 33, 57; Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 65, 80, 204; Haldane, *Descartes His Life and Times*, s. 19.

⁴⁴⁵ Haldane, *Descartes His Life and Times*, s. 49, 77, 84; Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 175.

⁴⁴⁶ Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 121.

Gassendi başta olmak üzere filozoflara ve teologlara göndermiştir. Kitap bir dizi eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirilerin her birine cevap veren Descartes, ikinci baskıya bu eleştirileri ve cevaplarını da eklemiştir.⁴⁴⁷

Meditasyonlar, o güne kadar doğru olduğuna inanılan şeylerin doğruluğundan emin olup olunamayacağını sorgulamakla başlar. Bir şeyden kesin olarak emin olmanın yolu öncelikle ondan şüphe etmekten geçer. Şüphe, doğru bilgiye ulaşmak için bir araçtır. Descartes bu araçla, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan bir noktaya ulaşır ki bu şüphe eden öznenin -yani kendisinin- varlığıdır. Meşhur *cogito ergo sum (düşünüyorum, öyleyse varım)* sözü, bu bilinç halini yansıtmaktadır.

Descartes, Meditasyonlar'ı Sorbonne Üniversitesi'nde ders kitabı olarak okutulması girişiminde bulunmuşsa da başarılı olamamıştır. Dahası, Hollandalı ilahiyatçı *Gisbert Voetius* (1588-1676), Utrecht Üniversitesi'nde tıp profesörü olan *Henricus Regius*'u (1598-1679), geleneksel teolojik doktrinle çelişen bazı "Kartezyen" fikirleri öğrettiği için görevinden uzaklaştırmaya çalışmıştır. Kınama Descartes'in şahsını da hedef alınca Descartes, ülkeden kovulmaktan ve kitaplarının yakılmasından korkmuş, hatta *Orange Prensi*'nden koruma talep etmiştir.⁴⁴⁸

1643'te *Egmond du Hoef*'a taşınan Descartes, Bohemyalı *Prenses Elizabeth* ile yazışmaya başlamış ve bu süre zarfında yazdığı *Principia Philosophiae* (Felsefenin İlkeleri) adlı kitabını tamamlayarak, Prenses Elizabeth'e adamıştır. 1646'da, yine Prenses Elisabeth ile yazışmalarının bir sonucu olarak *Passions de l'ame* (Ruhun Tutkuları) adlı bir çalışma taslağını tamamlamıştır. Aynı yıl içinde, Regius kendi "Kartezyen" görüşlerini yayınlamaya başlamış ve ikili arasındaki dostluk yerini düşmanlığa bırakmıştır. Kendisi aleyhindeki gerginliklerin arttığını fark eden Descartes, Hollanda'da güvende olmadığı hissine kapılmış ve *Kraliçe Christina*'nın sarayda kendisine tahsis ettiği görevi kabul ederek İsveç'e gitmiştir.⁴⁴⁹

Kraliçe Christina'nın emriyle haftada üç gün felsefe dersi vermeye başlayan Descartes bu süre zarfında *Tutkular*'ı yayımlamıştır. Ancak İsveç'te Descartes için hayat gitgide zorlaşmıştır. *Bregy*'ye yazdığı 15 Ocak 1650 tarihli bir mektupta

⁴⁴⁷ Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 134, 200-203, 207, 213.

⁴⁴⁸ Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 136, 218-26; Geneviève, *Descartes: His Life and Thought*, s. 170-71.

⁴⁴⁹ Geneviève, *Descartes: His Life and Thought*, s. 152, 176-77; Haldane, *Descartes His Life and Times*, s. 330-32; Bkz. Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 307-36.

Descartes, duygularını; “*Kış o kadar sert ki burada insanların düşünceleri su gibi donuyor.*” şeklinde dile getirmiştir. Buradan anlaşıldığı üzere Descartes’ın şikayeti yalnızca iklimle ilgili değil, insanların düşünce biçimiyle de ilgilidir. Descartes, Bregy’e yazdığı mektuptan kısa süre sonra solunum yolu enfeksiyonu sebebiyle 1650 yılının Şubat ayında hayatını kaybetmiştir.⁴⁵⁰

4.2. Felsefi Sistemi, Varlık ve Metafizik Anlayışı

Ortaçağ Avrupası’nda önceleri Latince gibi bilimsel dillerde yazılmakta olan ve ortalama bir okuyucu kitlesine asla ulaşamayan eserler matbaanın keşfiyle birlikte halkın anlayabileceği biçimde anadilde yazılmaya başlamış, böylece eserler yalnızca kilise/üniversite çevreleriyle sınırlı kalmaktan kurtularak çok daha geniş kitlelere ulaşmaya başlamıştır. Bu durumun halkın bilinçlenmesi üzerindeki olumlu etkileri tartışmasızdır. Öte yandan, bilginin kontrolsüz olarak halkın erişimine sunulması, onun ehliyetsiz kişilerin istenmeyen müdahalelerine karşı muhafaza edilmesini sağlayacak bir metodun zorunluluğunu doğurmuştur. 16. yüzyılda Rönesans ruhuyla her türlü otoriteye başkaldıran ve büyük bir ivmeyle üniversite çevrelerinin dışına taşan bilimsel çalışmalar deney ve gözlem esas alınarak yürütülmüştür. Ancak deney ve gözlemin temel prensiplerinin belirsizliği bilginin güvenilirliğini sağlayamamış ve beklenen bilimsel devrimin bir yüzyıl daha gecikmesine neden olmuştur. 17. yüzyıla gelindiğinde ise mekanistik evren görüşüne dayalı olarak yürütülen bilimsel çalışmaların kendisine dayandırılacağı ana ilkeleri belirleyecek sağlam bir metodun gerekliliği entelektüel çevrelerce iyiden iyiye fark edilmeye başlamıştır.⁴⁵¹

17. yüzyılda yükselmekte olan bilimsel bilginin temelsiz, usulsüz ve dağınık biçiminden yakınan ve sağlam/kesin bilgiye ulaşmayı sağlayacak evrensel bir metod arayışına giren entelektüellerden biri de Descartes olmuştur. Onun kesin bilgiye olan tutkusunun çocukluk dönemlerinde başladığı bilinmektedir. Eğitim hayatı boyunca yüksek ideallerin peşinde koşan Descartes, daima onu aradığı kesinliğe ulaştıracak bir yol bulmaya çalışmış ve bunun için kendi zamanında okutulan bilimleri derinlemesine bir incelemeye tabi tutmuştur. Ona göre diller eski kitapların anlaşılmasına, belagat ve şiir insanların gönül dünyasına ulaşmaya, matematik

⁴⁵⁰ Clarke, *Descartes: A Biography*, s. 405; Haldane, *Descartes His Life and Times*, s. 352.

⁴⁵¹ Dereko, *Merleau-Ponty’de Kartezyen Özne Eleştirisi ve Tensel Özne*, s. 38.

insanların hayatını kolaylaştıran buluşlar yapmaya, ilahiyat cenneti kazanmanın yollarını öğrenmeye, hukuk, tıp ve diğer bilimler ise günlük hayatta pratik yararlar elde etmeye yarar. Ancak Descartes'a göre bu bilimler ilkelerini felsefeden aldıkları ölçüde çürük temeller üzerine kuruludur. Çünkü felsefe birbirini yalanlayan birçok karşıt görüşle ve hatalarla doludur.⁴⁵² Descartes felsefenin değersiz olduğunu asla düşünmemiştir. Ancak Skolastikler tarafından "felsefe" adı altında öğretilmekte olan eski filozofların düşünceleri karşısında çoğu zaman kendisini şüphe ve yanılıyla kuşatılmış halde bulduğundan Skolastik felsefeye karşı bilinçli olarak mesafeli durmayı tercih etmiştir.⁴⁵³

Descartes'ın La Flèche'deki öğrencilik yıllarında en fazla ilgi duyduğu konuların başında matematik ve doğa felsefesinin gelmesi tesadüf değildir. Nitekim 17. yüzyılda büyük bir hızla yükselişe geçen doğa bilimlerinin başarısının ardında matematiksel bakış açısının bilim insanları arasında yaygınlaşmasının payı vardır. Felsefe yoluyla nesilden nesle aktarılan ve asırlar boyunca doğruluğundan şüphe duyulmayan bilgilerin yanlışlığını ispat eden mekanikçi bilim anlayışının kendisi değil midir? Bu yüzden tıpkı Kepler ve Galileo gibi Descartes da matematiğe tutkuyla bağlıdır ve kesinliğe ulaştıracak yolun matematikten geçtiğine inanmaktadır. Çünkü sayılar sözcüklerden farklıdır; onlar her zaman, her yerde ve her koşulda aynı sonucu verirler. Ancak her nasılsa matematiğin teorideki kesinliği pratiğe bu şekilde yansımamıştır. Matematiğin temel ilkeleri kendiliğinden apaçık olmalarına rağmen, matematiği benimsemiş kişilerin yaptıkları çıkarımlarda ihtilafı görüşlere ve hatalara rastlanmaktadır. Bu da Descartes için matematiği de diğer bilimler gibi şüpheli hale getirmektedir. Böylece, kesinliğe en yakın yol olarak gördüğü matematikten de aradığı desteği bulamayan Descartes, mevcut bilimlerle bir yere varılamayacağını anlamıştır.⁴⁵⁴

Descartes, sağduyunun insanlar arasında en iyi paylaştırılmış şey olduğunu düşünmektedir. Peki, yanılığın sebebi aklın kendisi değilse insanlık tarihi boyunca ortaya konulan bunca hatalı görüşün sebebi nedir? Niçin en temel konular üzerinde bile uzlaşamamış ve bir arpa boyu yol kat edilememiştir? Descartes'a göre ortada yöntemle ilgili ciddi bir problem vardır ve bütün bu hatalı görüşlerin temelinde

⁴⁵² Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 182.

⁴⁵³ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 113-15, (P1).

⁴⁵⁴ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 194, (5).

“yöntemsizlik” yer almaktadır. Bu yüzden bilimin üzerine inşa edileceği sağlam bir yöntem bulununcaya kadar mevcut bilginin tümüne şüpheyile yaklaşılmalıdır. Zira Descartes’a göre hakikati yöntemsiz aramaktansa hiç aramamak daha iyidir. Şüphe hakikate ulaşmada elbette bir çözüm değildir fakat en azından şimdilik yanlış bilginin doğru olarak kabul edilmesinin önüne şüpheyile geçilebilir. Diğer yandan Descartes bu durumun uzun sürmemesi gerektiğinin de farkındadır; hiçbir şeyden emin olunamazken nasıl bilim yapılabilir? Şu halde yöntem olarak kullanılabilir mevcut disiplinlerin derhal gözden geçirilip bir sonuca varılması gerekir. Bu disiplinler arasında mantık, yöntem için en uygun aday gibi görünmektedir. Nitekim Aristoteles’ten bu yana mantık doğruyu yanlıştan ayırmak için kullanılagelen bir araç olmuştur. Ancak Descartes’a göre mantığın doğruları arasına o kadar fazla yanlış karışmıştır ki mantığı ıslah etmek yontulmamış mermerden Minerva ve Diana’nın heykellerini yapmak kadar zordur. Öte yandan, Descartes’ın gençlik yıllarında tahsil ettiği *geometri* ve *cebir* de bu iş için uygun görünmemektedir. Çünkü geometrinin çözümlene alanı genellikle şekillerin incelenmesiyle sınırlandırılmış, cebir ise zihni geliştirmek yerine onu karıştıran ve bulanıklaştıran bir sanat haline getirilmiştir. Şu durumda her iki disiplin de mevcut haliyle bilimsel bir yöntem olarak kullanılmaya elverişli değildir. Ancak Descartes, bütün bu eksikliklerine rağmen, diğer bilimlere dayanak olacak bir metot bulunacaksa mutlaka bu iki disiplinden yola çıkılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bunlar, zihnin dış dünyaya yönelmesine gerek kalmadan, kendiliğinden apaçık olarak bilinen ilkelere dayanmaktadır. Dolayısıyla matematiksel ilkeler gaflet ya da ihmal söz konusu olmadığı sürece zihni yanılmazlar.⁴⁵⁵

Descartes’ın matematiksel metodu düşünce sistemine dahil etmesi, gençliğinde onu aradığı kesinliğe ulaştıracak bir yol bulamamanın getirdiği buhrandan kurtulmak ümidiyle Hollanda ordusuna yazıldığı döneme denk gelmektedir. Descartes burada matematikçi ve doğa filozofu *Isaac Beeckman* ile tanışmış ve onun etkisiyle yeniden matematik ve geometri üzerine yoğunlaşmıştır. Hayatının dönüm noktası sayılabilecek bu süreçte matematikle geometriyi birleştirmenin bir yolunu bularak, bugün *analitik geometri* olarak bilinen matematik dalını ortaya çıkarmıştır. Bu buluşuyla bütün denklemleri çözebilecek yeni bir metot keşfettiğini savunan

⁴⁵⁵ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 119-20, (P2).

Descartes, geliştirdiği metodu (1) *apaçıklık*, (2) *bölme*, (3) *sıralama* ve (4) *sayma* olmak üzere dört temel kural halinde sıralamaktadır. Bu maddeler özetle, (1) bir problemi çözmeye açık ve seçik olarak bilinen en temel şeylerden başlamayı, (2) karmaşık problemleri en basit öğelerine ulaşıncaya kadar parçalarına ayırmayı, (3) problemi çözmeye gerekli adımlar uygulanırken kolaydan zora doğru bir sıra takip etmeyi ve (4) başa dönerek hiçbir adımın atlanmadığından emin olmayı içermektedir.

Kendisinin de ifade ettiği gibi bu kurallar geometricilerin kullandığı kuralların birebir aynısıdır. Ancak Descartes bu kuralları geometrinin sınırları dışına çıkararak, bilimin tüm alanlarına, hatta felsefe ve metafiziğe de uygulamaya karar vermekle gerçek bir devrim yapmıştır. Bütün problemleri tek bir metotla çözebilme fikri elbette kulağa hoş gelebilir. Ancak göz önünde bulundurulması gereken, bunun yalnızca fiziksel fenomenlerle sınırlı olmadığıdır; Descartes, matematiksel yöntemi resmen ve alenen metafiziğin temeline yerleştirmektedir. Metafizik ise diğer tüm bilimlerin hareket noktasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla, matematiğe özgü bu kuralların fizik, biyoloji ve psikoloji dahil tüm alanlara uygulanması bilim ve felsefe tarihinde yeni bir dönemin başlangıcını oluşturacaktır.⁴⁵⁶

Peki, Descartes'ın bütün bilimlerin temeline yerleştirmek istediği matematiksel yönteminin doğruluğundan nasıl emin olacağız? Descartes, yöntemin doğruluğundan emin olmak isteyen herkesi kendisinin geçtiği şüphe yolundan geçmeye davet etmekte ve şimdiye kadar doğru olduğu kabul edilen bütün şeylerden en azından bir kez şüphe etmeye çağırmaktadır. Bu noktada şüphe sistematik bir kimliğe bürünmekte ve adeta matematiksel yöntemin keşfine götüren başka bir ön-yöntem haline gelmektedir. Hakikate ulaşma yolunda felsefede köklü bir değişim gerçekleştirmenin gerekli olduğunu savunan Descartes, bu yeni felsefenin, Skolastiğin belirlediği ilkeler üzerine değil, varlığından asla şüphe edilemeyecek *açık* ve *seçik* ilkeler üzerine bina edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu itibarla, mevcut bilimleri ıslah etmeye çalışmak beyhude bir çabadır çünkü böyle bir yol izlendiğinde, geçmişte yapıldığı gibi lüzumsuz felsefi spekülasyonların arasına dalıp kaybolmak içten bile değildir. Yapılması gereken; mevcut felsefi sistemin yıkılıp yeniden inşa edilmesidir. Kendi ifadesiyle, bir sepet dolusu elmanın içerisinden çürükleri

⁴⁵⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 120-22, (P2); Dereko, *Merleau-Ponty'de Kartezyen Özne Eleştirisi ve Tensel Özne*, s. 27-30; Özden, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, s. 134-40.

ayıklamaya çalışmak yerine, bütün elmaları çürük kabul ederek sepeti tamamen boşaltmak ve yalnızca sağlamlığından şüphe duyulmayan elmaları sepete koymak daha akıllıcadır. Bununla beraber Descartes asla gerçek bir septik olarak görülmemelidir.⁴⁵⁷ Çünkü Descartes'ın şüpheciliği, şüpheyi egemen kılmak için değil, bilakis hakikate ulaşmak için başvuru kasıtlı ve “yöntemsel” bir şüpheciliktir. Bu itibarla Descartes, hakikati arama eylemini tersine çevirerek, şimdiye kadar doğru olduğu varsayılan şeylerin içinde şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmayacağını görmek için hakkında en ufak bir şüphe barındıran her şeyin yanlışmış gibi reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁴⁵⁸

Descartes, hakikate ulaşma yolunda şüpheciliği son sınırına kadar götürerek, gerçekte hiçbir duyuya sahip olmadığını; bedenini, biçimini, uzamın, hareket ve mekanın sadece zihnin kurguladığı bir yanılsama olduğunu kabul eder. Ardından bu düşünceleri zihnine yerleştiren Tanrı ya da başka bir gücün olup olmadığını sorgular. Bunun olması gerekmiyor, der Descartes, belki de bütün bunlar tamamen zihninin uydurması. Adım adım her şeyi şüpheli hale getirdikten sonra Descartes şunu fark eder: “*Her şeyi ne kadar şüpheli hale getirirsem getireyim, şüphe etmekte olduğumdan şüphe edemem.*” Bu aşamada Descartes “kötü cin” argümanını da devreye sokar. Belki Tanrı değil ama çok zeki ve kötü niyetli bir varlık beni kasıtlı olarak aldatmak istiyor olabilir. Bu durumda her konuda aldatılmış olduğumu kabul etmem gerekir ancak bu yine de şüphe ediyor olduğum gerçeğini değiştirmez: “*Beni kim aldatırsa aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece beni asla ‘yok’ edemez.*”⁴⁵⁹ Böylece Descartes şüphe duymanın bir düşünme eylemi olduğunu; düşünmenin ise ancak düşünen bir öznenin varlığıyla mümkün olabileceğini söyleyerek kendi varlığını açık ve seçik olarak kanıtlamayı başarır. Bu bağlamda *cogito ergo sum* (*düşünüyorum, öyleyse varım*) önermesi, düşüncenin varlığının zorunlu olarak düşünen öznenin varlığını gerektirdiğini ifade eder.⁴⁶⁰ Ancak bu aşamada henüz katı bir solipsizm hakimdir; yalnızca öznenin varlığı kanıtlanmıştır ve diğer şeylerin varlığı halen şüphelidir. Öyle ya, rüya gören biri uyanmadığı sürece

⁴⁵⁷ Bkz. Nurten Özel Öztanrıkulu, “Descartes Neden Gerçek Bir Skeptik Değildir?”, *Beytülhikme*, Cilt 9, Sayı 2, (2019), s. 419-36.

⁴⁵⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 126-27, (P4).

⁴⁵⁹ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 25, (M3).

⁴⁶⁰ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 195, (P7); Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 16-17, (M2); Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 127, (P4).

gördüklerinin gerçek olduğunu zanneder. Peki, dış dünya algımızın rüyaya benzer bir yanılısamadan ibaret olmadığından emin olabilir miyiz?⁴⁶¹ Descartes bunu sorgulamak için öncelikle duyulara yönelir; ne de olsa rüyadayken duyular aktif değildir ama uyanıkken aktiftir. Ancak Descartes yine de duyularla elde edilen dış dünya algısının gerçekliği yansıttığından emin değildir. Çünkü duyular çoğu zaman yanıltıcıdır ve bizi bir kez yanıltan her zaman yanıltıyor olabilir. Örneğin, yakından kare şeklinde görülen kuleler uzaktan daire şeklinde görülmekte; yakından bakıldığında kocaman görülen heykeller uzaktan küçük görülmektedir. Benzer şekilde, kolu veya bacağı kesilmiş bazı insanların, kesik organın yerindeki boşlukta acı hissi duydukları (phantom pain) bilinmektedir. O halde duyulara hiçbir şekilde güvenilmemesi gerektiği açıktır.⁴⁶²

Rüya ile gerçekliği birbirinden ayırt etme konusunda duyulardan aradığı desteği bulamayan Descartes çaresizlik içinde bir çıkış yolu ararken, bütün eksikliklerden uzak, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten mükemmel bir varlık kavramının zihnine işlenmiş olduğunun farkına varır. Peki, bu mükemmel varlık kavramının kaynağı nedir? Descartes, dış dünyada bulunan bütün varlıkların kusurlu olmasından ve mükemmel olmayan varlıklardan mükemmellik düşüncesine ulaşamayacağından hareketle zihindeki sonsuzluk ve mükemmellik kavramının Tanrı tarafından konulmuş olması dışında bir seçeneğin bulunmadığını kabul eder.⁴⁶³ Bir önceki aşamada *cogito* ile zihnin varlığını kanıtlayan Descartes bu aşamada Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır.⁴⁶⁴ Bunun sonrasında ise dış dünyanın varlığı kendiliğinden kesinleşecektir. Mademki Tanrı vardır, dış dünya da vardır. Zira Tanrı'nın dış dünyanın varlığı konusunda insanı aldatması onun mükemmelliğiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla dış dünyanın varlığı konusunda şüphe duymayı gerektirecek herhangi bir neden kalmamıştır. Ancak Descartes için problem halen tam olarak çözülebilmemiş değildir. Zira dış dünyanın varlığının kanıtlanması başka bir şey, onun

⁴⁶¹ Descartes'ın rüya argümanının Platon'daki izleri için Bkz. Julia Annas, Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, New York: Cambridge University Press, 1997, s. 85-86.

⁴⁶² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 53, (M6).

⁴⁶³ Descartes'a göre bizdeki Tanrı düşüncesinde var olmak zorunluluğu vardır ve yalnız bununla bile bir Tanrı'nın var olduğu kanıtlanabilir. Nasıl üçgenden edinilen düşünceden üçgenin üç açısının iki dik açığı eşit olduğu gerçeği zorunlu olarak açığa çıkarsa; aynı şekilde tam eksiksiz bir varlık düşüncesinden de kendisinde varlığın bulunduğu gerçeği zorunlu olarak açığa çıkar. Bkz. Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 197-98, (17).

⁴⁶⁴ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 34-36, (M3).

doğru bir şekilde kavranması başka bir şeydir. Evet, zihnin, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığı apaçık bir biçimde kanıtlanmıştır fakat dış dünyaya ilişkin bilğimiz zihnin ve Tanrı'nın varlığı gibi doğrudan elde edilebilen açık ve seçik bir bilgi değildir. Bu yüzden dış dünyadan edindiğimiz bilgiler halen yanıltıcı olabilir. Halbuki Descartes az önce Tanrı'nın bizi aldatmasının onun mükemmelliğiyle bağdaşmayacağını söylemişti. Ancak görünüşe göre Tanrı aldanmamıza müsaade etmektedir. Zira deneyimlerimiz bize sonsuz sayıda hata yaptığımızı ve yapabileceğimizi göstermektedir. Peki, o halde hataya düşmemizin sebebi nedir? Descartes'a göre hatalarımızın Tanrı'nın mükemmelliğiyle bir ilgisi yoktur. Biz Tanrı olmadığımız için mükemmel değilizdir ve Tanrı'nın niçin bizi hiç yanılmayacak şekilde yaratmamış olduğunu sorgulamanın bir anlamı yoktur çünkü o buna mecbur değildir. Tanrı hepimize bilme ve seçme (özgür irade) gücü vermiştir. Hatalarımızın sebebi ise seçme gücümüzün bilme gücümüzde baskın gelmesidir.⁴⁶⁵ İrade idrakin egemenliği altında tutulmadığı sürece kolaylıkla yoldan sapılabilir. Çünkü o özü itibariyle zihnin iyi-kötü, doğru-yanlış diye belirlediği şeylere karşı kayıtsızdır. Bu itibarla irade, zihnin apaçık bir biçimde kavrayamadığı şeylere yönlendirildiğinde onun yanlış yargılarda bulunmasına neden olabilir. Öyleyse yanılıya düşmemek için açık ve seçik bir biçimde algılayamadığımız şeyler hakkında yargıda bulunmaktan kaçınmamız gerekir. Apaçık olarak kavradığımız şeylerde ise yanılmamıza imkan yoktur.⁴⁶⁶

Görüldüğü üzere Descartes şüpheyle başlattığı yolu matematiksel yöntemle sonlandırmakta ve başlangıçta sözünü ettiği dört ilkeyi dış dünyaya dair kesin bilgilere ulaşmak için kullanmaya başlamaktadır.

(1) Matematiksel metodun dört temel kuralının ilki olan *apaçıklık*, açık ve seçik olarak bilinen şeyler dışında hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmeme prensibine dayanır. Doğru bilgiyi elde etmek için zihni doğru verilerle beslemek gerekir. Duyular çok fazla bilgiyi hızlı bir şekilde elde etmeyi sağlamakla beraber çoğu zaman zihni yanıltarak yanlış sonuçlara varılmasına neden olur. Yanlış öncüllere dayandırılan mantıksal önermeler de böyledir. Apaçık olan bilgiye gelince, zihne açık ve seçik olarak sunulan bir düşüncede zihnin yanılması olağandışıdır. Bu

⁴⁶⁵ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 204-5, (35).

⁴⁶⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 206-8; Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 40-42.

yüzden her ne kadar zahmetli ve yavaş olsa da bu yoldan ilerlemek gerekir. Descartes, *açıklık* ve *seçikliği* birbirinden ayırmaktadır.

(a) Açıklık, bir şeyin aracısız olarak doğrudan doğruya kavranması demektir. Böyle bir şeyle karşılaşıldığında zihinde derhal bir sezgi meydana gelir. Bu itibarla, zihnin kendi varlığına dair bilgisi açık bilginin en ayrıcalıklı örneğidir çünkü bu bilgi herhangi bir şey aracılığıyla değil doğrudan zihnin kendisine yönelmesiyle elde edilmiştir. (b) Seçiklik ise kendisinde mutlak olarak sadece açık olanı barındıracak şekilde diğerlerinden farklı ve kesin olan bilgiyi ifade etmektedir.⁴⁶⁷ Böylece, zihnin kendisine dair bilgisinin aracısız bir bilgi olduğu için açık; dış dünyadaki nesnelere ayrı ve farklı olduğu için de seçik bir bilgi olduğu anlaşılır. Aynı şekilde Tanrı da zihnin dış dünyadan bağımsız olarak açık bir biçimde kavradığı ikinci hakikattir. Yine Tanrı diğer her şeyden ayrı ve farklı olduğundan seçiktir. Ancak dış dünyaya ilişkin bilgilerimiz söz konusu olduğunda seçik olanı tespit etmede güçlükler vardır. Bunun başlıca nedeni zihnin apaçık olana yönelmesinin her zaman mümkün olmamasıdır.⁴⁶⁸

(2) Descartes bu güçlüğü aşmak için metodun ikinci kuralı olan *bölme* kuralını devreye sokar. Bu kural gereğince karmaşık problemler en basit öğelerine ulaşıncaya kadar parçalarına ayrılarak analiz edilir. Böylece küçük parçalara ayrılan karmaşık olgular zihin tarafından apaçık biçimde kavranabilir. (3) *Sıralama* kuralı, problemi çözmeye gerekli adımlar uygulanırken kolaydan zora doğru bir sıra takip etmeyi, (4) *sayma* kuralı ise uygulanan metotta atlanan herhangi bir şey kalmadığından emin olabilmek için tekrar başa dönerek atılan adımları gözden geçirmeyi ifade eder.⁴⁶⁹

Buradan anlaşılacağı üzere matematiksel yöntemin ana ilkesi apaçıklıktır ve diğer kuralların hepsi ilk kural olan apaçıklığa ulaşmak içindir.⁴⁷⁰ Şüphencilik ise metodun meşruiyetini sağlamak için geliştirilen yapay bir araçtır.⁴⁷¹ Descartes, o zamana kadar doğru olarak kabul edilegelmiş şeylerin aslında şüpheli olduğunu göstermek suretiyle matematiksel metodun kabulüne zemin hazırlamak ister. Bu

⁴⁶⁷ Denis Kambouchner, Frédéric de Buzons, *Descartes Sözlüğü*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 13.

⁴⁶⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 206-8.

⁴⁶⁹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 120, (P2).

⁴⁷⁰ Mehmet Emin Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, (ed. Erdoğan Erbay, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi, 2006, s. 94-95.

⁴⁷¹ Janet Broughton, *Descartes's Method of Doubt*, New Jersey: Princeton University Press, 2002, s. xi (in Preface).

doğrultuda Descartes büyük bir sabırla, yavaş fakat emin adımlarla ilerleyerek, felsefi sistemini, tek tek varlığı en açık şekilde bilinen şeylerden hareketle inşa eder. Zihnin apaçık olarak kavradığı ilk hakikat kendi varlığıdır. Dolayısıyla zihin Descartes felsefesinin en temel dayanak noktasıdır. Zira onu içinde bulunduğu şüpheli durumdan kurtaran, düşünen benin varlığının apaçık bir biçimde sezilmesidir. Bundan sonra zihin ani bir sezikle Tanrı'nın varlığını kavrar. Ancak zihin dış dünyaya yöneldiğinde apaçıklığın çok ötesinde bir karmaşayla karşı karşıya gelir. Descartes bu karmaşayla baş edebilmek için tekrar zihnin kendisine döner ve apaçık olarak kavrayacağı başka bir ilke aramaya başlar. Descartes'ın aradığı ilkeler dış dünyadan bağımsız olarak zihin tarafından apaçık bir biçimde kavranan matematiksel ilkelerdir. O halde dış dünyada gerçekleşen olgular bu ilkelerle çözümlendiği sürece yanlışla düşme konusunda endişe etmeye gerek yoktur.

Felsefesinin temel yapı taşlarını belirleyecek matematiksel ilkeleri bulmak isterken Descartes'ın kendi varlığını kanıtladıktan sonra çaresiz bir biçimde *Tanrı* fikrini devreye sokarak onu dış dünyanın varlığının garantisi olarak göstermesi ve felsefi sistemini bu fikir üzerine inşa etmesi ilginçtir. Daha ilginç olan ise Ortaçağ felsefesine karşı olmasıyla bilinen Descartes'ın bu en kritik aşamada bir Ortaçağ filozofu olan İbn Sina'nın (980-1037) *boşlukta uçan adam metaforunu* ve Aziz Anselmus'un (1033-1109) *ontolojik delilini* biraz farklı bir biçimde de olsa düşünce sistemine dahil etmek zorunda kalmış olmasıdır.⁴⁷² Görünüşe göre Descartes farklı bir yöntem izlemiş olmakla beraber Ortaçağ filozoflarıyla birçok açıdan fikir birliği içerisindedir. Bu da Descartes'ın Ortaçağ felsefesinden tam olarak kopmadığı anlamına gelmektedir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki Descartes Ortaçağ felsefesine ait olan bu iki argümanı kullanarak modern felsefenin temellerini atarken, diğer yandan aynı argümanlarla Ortaçağ felsefesinin sonunu getirmiştir. Bu noktada Descartes'ın İbn Sina ve Aziz Anselmus'u gerçekten tanıyıp tanımadığı tartışmasına hiç girmek istemiyoruz. Ancak sonuçları göz önüne alınacak olursa Descartes'ın bu iki filozofun fikirlerinden bir hayli uzaklaştığı su götürmez bir gerçektir.

Descartes, felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları ise diğer bütün ilimleri temsil eden bir ağaç olarak betimler. Bu bakış açısıyla metafizik Peripatetik

⁴⁷² Bkz. Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, New York: Routledge, 2002, s. 19-20.

gelenekten oldukça farklı bir yere konumlandırılır. Peripatetik gelenekte fizik metafizikten önce gelirken; Descartes bunu tersine çevirerek, metafizikten fiziğe doğru giden bir yol çizer. Şu halde fiziği öğrenebilmek için öncelikle metafiziği bilmek gerekir. Zira fizik bütün ilkelerini metafizikten alır. Aslında Descartes için metafizik, hem bilimin hem de felsefenin temel ilkelerini içerisinde barındırmaktadır. Bu itibarla Descartes, matematiksel metoda dayalı olarak inşa ettiği metafiziği, maddi alemde gayri maddi aleme geçmek veya Tanrı'nın katına yükselmek için değil; mekanikçi felsefenin temel ilkelerini belirlemek için bir basamak olarak kullanır. Nitekim Descartes'ın, tabiat bilimlerini metafiziğe geçmede bir araç olarak kullanan İbn Sina'nın aksine, metafizikten alması gerekenleri aldıktan sonra geri dönmek üzere yönünü tabiat bilimlerine çevirmesi ve bütün mesaisini bu alanda harcaması, gücünü metafizikten alan yeni ve sağlam bir bilim anlayışı ortaya koyarak doğaya hükmetme gayesinin olduğunu gözler önüne serer. Descartes'ın şu sözleri felsefeye nasıl bir yön vermek istediğinin anlaşılması açısından önemlidir:

“Zira bu kavramlar bana yaşam için çok yararlı bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda öğretilen bu kurgusal felsefe yerine uygulamalı bir felsefe bulunabileceğini gösterdi; öyle ki bu felsefe sayesinde ateşin, suyun, havanın, yıldızların, göklerin ve bizi çevreleyen diğer tüm cisimlerin gücünü ve davranışlarını zanaatkarlarımızın çeşitli mesleklerini tanıdığımız kadar seçiklikle bilerek onları kendilerine özgü tüm uygulamalarda aynı biçimde kullanabilir ve böylece kendimizi doğanın efendileri ve sahipleri kılabilirdik.”⁴⁷³

Descartes'ın bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere onun asıl yapmak istediği felsefeyi bilimselleştirmek ve böylece modern bilimin temellerini atmaktır.

4.3. Descartes'ın Zihin Felsefesi

Descartes, modern felsefenin kurucusu olduğu gibi zihin felsefesinin de kurucusu kabul edilir. Zihin ile bedeni birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki ayrı töz olarak kabul eden Descartes, ruh-beden düalizminin en şiddetli savunucularının başında gelmektedir. İlerleyen bölümlerde, daha önce ruh veya nefis

⁴⁷³ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 64-65.

olarak isimlendirilen gayri maddi tözün Descartes'ın ellerinde zihin kavramına nasıl ve niçin evrildiğini, Descartes'ın "töz düalizmi" olarak bilinen zihin-beden ikiliğine nasıl ulaştığını, zihnin gayri maddi cevher olduğuna dair delillerin neler olduğunu, zihin-beden ilişkisinin nasıl kurulduğunu ve bilinci inceleyeceğiz. Böylece, felsefe dünyasına yüzyıllar boyunca egemen olan Aristotelesçi-İbn Sinacı nefis anlayışından adım adım nasıl uzaklaşıldığını ve modern zihin felsefesinin temellerinin nasıl atıldığını görmüş olacağız.

4.3.1. Zihnin İspatı

Daha önce de ifade edildiği gibi, Descartes'ın temel gayesi dış dünya hakkında kesin bilgi edinebileceği bir yöntem bulmak, böylece evrendeki deterministik yapıyı çözümlyerek tabiatı insan aklının kontrolüne vermektir. Ancak kesin bilgiye ulaştıracak bu yöntem arayışı sırasında öncelikle zihnin, Tanrı'nın ve dış dünyanın varlığının kanıtlanması gerekmektedir. İşte, Descartes'ın zihin felsefesi, bu arayışın, yani metodik şüphenin bir meyvesidir.

Kesinliğe ulaşma yolunda öncelikle her şeyi şüpheli hale getiren Descartes, felsefi metodunu geliştirmek üzere, varlığından şüphe edilemeyecek bir dayanak noktası ararken, ani bir sezgiyle kendi varlığından şüphe edemeyeceğini fark eder. Bu farkındalık durumu Tanrı düşüncesini bile önceler. Nelerden şüphe edebilirim? Dış dünyadan, Tanrı'dan, hatta bedenimden... Bendeki dış dünya algısının tamamen bir kurmaca olduğunu düşünebilirim, hatta Tanrı'nın var olmadığını, onun yerine beni her konuda aldatmaya çalışan kötü bir cinin bulunduğunu. Her konuda aldanmış olduğumu da kabul edebilirim fakat bu durumda bile zihnimdeki benlik bilincinden kurtulabilir miyim? Hayır, düşünmekte olduğum sürece bundan kurtulamam; mademki "Düşünüyorum, öyleyse varım."

"Düşünüyorum, öyleyse varım." ifadesi ilk bakışta mantıksal bir önerme gibi görünebilir. Ancak Descartes, kendi iddiasına göre, "düşünüyorum, öyleyse varım" yargısına asla aşağıdaki gibi bir mantıksal bir çıkarım sonucunda ulaşmamıştır:

- *Her düşünen vardır.*

- *Ben düşünüyorum.*

- *Ben varım.*

“Düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesi sadece benlik bilincinin kelimelelere dökülmüş halidir. Sorun şudur ki Descartes bu bilinç durumundan yola çıkarak bir felsefe inşa etmek istemektedir.⁴⁷⁴ Nitekim “düşünen ben” Descartes’ın “kesin bilgi” olarak kabul ettiği ilk hakikattir ve diğer apaçık fikirlerin tümü cogito’dan sonra ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı’nın ve dış dünyanın var olup olmadığı bu ilk aşamada henüz belli değildir. Zihnin varlığı garantilendikten sonra ise Tanrı her şeyin garantisi olur.

Aslında, cogito’nun neredeyse tıpatıp aynısı denilebilecek bir argüman, Descartes’tan on iki yüzyıl önce yaşamış bir Ortaçağ Hristiyan filozofu olan Aziz Augustinus (ö. 430) tarafından, şüpheciliği çürütmek, ruhun gayri maddi bir cevher olduğunu temellendirmek ve Tanrı’nın varlığını ispat etmek amacıyla kullanılmıştır. Augustinus’un şüpheciliği eleştirdiği eserinde kullandığı şu ifadeler cogito ile benzerliği açısından dikkat çekicidir:

“(…) herhangi bir imge veya hayalin yanıltıcı temsili olmaksızın var olduğumdan kesinlikle eminim. (...) Bu hakikatler söz konusu olduğunda, akademisyenlerin ‘ya yanılıyorsan?’ dedikleri argümanlarından hiç korkmuyorum. Çünkü eğer yanılıyorsam, ben varım. Gayet açıktır ki var olmayan biri yanılmaz. O halde, yanılıyorsam, aynı şekilde, ben varım (si fallor sum).”⁴⁷⁵

Descartes’ın *Metafizik Düşünceler* adlı eserine yazdığı eleştirilerle tanınan çağdaşı Antoine Arnauld (1612-1694) Augustinus’un *De Libero Arbitrio* adlı eserinden alıntı yaparak cogito ile Augustinus’un görüşleri arasındaki aşırı benzerliğe dikkat çekmiştir. Descartes, cevaben, Augustinus’un bu ilkeyi farklı bir amaç için kullandığını; kendisinin ise bunu zihnin maddesiz bir töz olduğunu ispat etmek için kullandığını belirtmiş fakat yine de Augustinus ile aynı görüşü paylaşmaktan ötürü memnuniyet duyduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁶

Descartes’ın “Düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesi hem kendi zamanında hem de ölümünden sonra eleştiri konusu olmuştur. Örneğin, Descartes’ın çağdaşı

⁴⁷⁴ Bunun niçin bir sorun olduğu ileride açıklanacaktır.

⁴⁷⁵ Augustine, *The City of God against the Pagans*, (ed. R. W. Dyson), New York: Cambridge University Press, 2013, s. 484.

⁴⁷⁶ Ülker Öktem, “Descartes’ta İlk Hakikat: Cogito”, *Dört Öğe*, Sayı 18, (2020), s. 52 (dipnot içinde); Frederick S. J. Copleston, *A History of Philosophy: Modern Philosophy from Descartes to Leibniz*, New York: Image Books, 1994, Cilt IV, s. 90-91; Karl Jaspers, *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*, (çev. Ralph Mannheim), UK: Routledge, 2009, s. 71.

olan *Pierre Gassendi*, cogito'nun apaçık bir bilgi olmadığını ve “Düşünüyorum, öyleye varım” ifadesinin “her düşünen vardır” öncülünden çıkarılan mantıksal bir önerme olduğunu savunarak Descartes'a itiraz etmiştir. Descartes'ın cevabı şöyledir:

“Düşünüyorum, öyleye varım’ diyen birisi varoluşu bu düşünceden kıyas yoluyla çıkarmaz; bilakis bunu zihnin basit bir sezgisiyle apaçık bir şey olarak kabul eder. Gayet açıktır ki o bunu kıyas yoluyla çıkarmış olsaydı onda bu bilgiyi önceleyen ‘düşünen her şey vardır’ şeklinde bir ana öncül bulunması gerekecekti. Halbuki o, var olmadan düşünmesinin imkansız olduğunu bizzat deneyimleyerek öğrenir. Genel önermeleri bilgimize veya belirli önermelere dayanarak inşa etmek, zihnimizin doğasıdır.”⁴⁷⁷

Cogito'ya bir başka itiraz çağdaş felsefecilerden *Bertrand Russell* (1872-1970) tarafından yöneltilir. Russell'a göre “I think, therefore I am” (düşünüyorum, öyleye varım) önermesinde “I” (ben) sözcüğünün kullanımı kural dışıdır. Evet, “I” (ben) sözcüğünün kullanımı gramer açısından uygundur fakat bu hiçbir veriyi tanımlamaz. Bu yüzden Russell, Descartes'ın son öncülünün “there are thoughts” (düşünceler vardır) şeklinde olması gerektiğini savunur.⁴⁷⁸ İngiliz felsefeci *Stephen Priest* (1954) bu konuda şöyle bir yargıda bulunur:

“Ben varım!’ yargısının, bir anlamda ancak ‘düşünüyorum’ yargısı doğru ise doğru olabileceği konusunda anlaşmak mümkündür fakat ortada düşünenecek bir düşünücünün bulunmasının zorunlu olup olmadığı konusu şüpheye açıktır. Çünkü bir kere, ‘Ben varım’daki ‘ben’ belki de zaten düşünmenin kendisine işaret ediyor olabilir. Bu durumda ‘Düşünüyorum, öyleye varım!’ yargısı ‘Düşünüyorum, öyleye düşünme vardır.’ ve hatta ‘Düşünme vardır, öyleye düşünme vardır.’ yargısından öte bir anlama gelmeyecektir. Düşünmeyi gerçekleştirecek bir ‘ben’ olmadan düşünmenin de olmayacağı fikri, sağduyunun şüphe edilemez bir parçasını oluşturur (...)”⁴⁷⁹

Benzer şekilde, *Schelling* (1775-1854) “düşünüyorum” öncülünden hareketle “varım” yargısına ulaşamayacağını savunmakta; bunun ancak “düşünen bir şekilde varım” şeklinde ifade edilebileceğini, bu yüzden cogito'nun yalnızca varoluşa dair bir durum bildirimi olduğunu iddia etmektedir. Aksi takdirde “benim dışımdaki

⁴⁷⁷ René Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, (ed. John Cottingham), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 68.

⁴⁷⁸ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 519.

⁴⁷⁹ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, (çev. A. Dereko), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 41.

şeylerden şüphe ediyorum, öyleyse varlar” şeklindeki bir çıkarım “düşünüyorum, öyleyse varım” çıkarımından daha az geçerli olmayacaktır.⁴⁸⁰

Copleston (1907-1994) ise Descartes’ın düşünce ile varlık arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi sorunlu bulmaktadır. Zira Descartes, varlığın, kesinliğin ve bilginin ne olduğunun bilinebilmesi için, yani “düşünebilmemiz” için doğuştan sahip olduğumuz bazı idelerin bulunması gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden Copleston’a göre cogito’nun geçerliliği ancak onu önceleyen bazı doğuştan idelere bağlıdır.⁴⁸¹

Cogito’ya yöneltilen itirazlar göz önüne alındığında, bunların hepsinin tek bir noktada kesiştiği görülür; “düşünme” eyleminden iki farklı ögenin (ben-varlık) ortaya çıkamayacağı. Normal şartlarda düşünceler birbirinden türetilerek çıkarılır. Ancak Descartes cogito ile *düşünce-ben-var* üçlüsünün aynı anda, basit bir sezgiyle ve apaçık bir biçimde alındığını savunmaktadır. Ancak buradan bir “varlık” kavramı türetildiğinde cogito ister istemez mantıksal bir önermeye dönüşmez mi?

Gassendi’nin itirazını hatırlayalım; O, cogito’nun “her düşünen vardır” öncülünden çıkarıldığını, bu yüzden bunun açık ve seçik bir bilgi olamayacağını iddia etmişti. Çünkü bu durumda cogito’dan önce “var” ve “ben” kavramlarının zihinde apriori olarak bulunması gerekecek, dolayısıyla cogito bu kavramlardan türetilmiş olacaktır. Eğer Descartes cogito’nun mantıksal bir önerme olduğunu kabul etmiş olsaydı, gerçekten “ben” kavramından önce “varlık” kavramını biliyor olması bir zorunluluk haline gelecekti.⁴⁸² Halbuki Descartes, hakikati arama yolunda her şeyi şüpheli hale getirdiğinden, “varlık” kavramının kendisi de şüphelidir. O halde Descartes aynı anda üç farklı kavramı birden (düşünce-ben-varlık) sezgisel olarak almış olacak ve bu üç kavramın özdeşliğini savunacaktır. Aksi takdirde bu üç kavram peş peşe birbirinden türetilerek çıkartılmış olacak, bu da cogito’nun sezgisel bir çıkarım olduğu iddiasıyla çelişecektir. Şu hususa da ayrıca dikkat edelim: Eğer cogito’dan önce zihnimde doğuştan bir “ben” idesi varsa dış dünyadan şüphe etmeme gerek kalmadan ben zaten “ben” olduğumun farkındayım demektir ki bu durumda, şüphe ettiğim için bene ulaşmış olmam; bilakis ben olduğumun farkında olduktan sonra dış dünyadan şüphe edebilirim. Bunun sağlamasını yapmak için Descartes’ın

⁴⁸⁰ Jaspers, *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*, s. 72-73.

⁴⁸¹ Copleston, *A History of Philosophy*, Cilt IV, s. 92 (dipnot içinde).

⁴⁸² Bu yüzden Descartes cogito’nun mantıksal bir çıkarım olduğunu değil, anlık bir sezgiyle elde edilen açık ve seçik bir bilgi olduğunu kabul etmektedir.

Tanrı kanıtlamasını hatırlayalım: Mademki bende “Tanrı” idesi vardır, o halde Tanrı vardır. Tanrı, ben onu düşünebildiğim için var değildir; ben onun varlığını düşünmek suretiyle bilirim. Bu da Tanrı’ya dair bilgimi apaçık bir bilgi yapar. Aynı şekilde, düşünüyorsam, evet, sağduyuya göre ben varımdır. Ancak “zihnimi kullanıyorum, o halde ben zihinim” şeklinde bir çıkarımla Descartes’ın yaptığı gibi, öz-farkındalığımı düşünceyle sınırlandırmam için hiçbir geçerli neden yoktur.⁴⁸³

Descartes’a göre zihin bedenden çok daha kolay ve kesin olarak bilinir. Benlik bilincine benliğin kendisinden değil de şüpheden yola çıkarak ulaşan Descartes, “seçiklik” ilkesiyle benliğini bedeninden sıyrır. Evet, belki benlik hava, su, rüzgar ya da beden değildir. Ancak biz benliğin ne olmadığını değil, ne olduğunu bilmek istiyoruz.⁴⁸⁴ Jaspers’ın da belirttiği gibi, “hayır” hiçbir zaman yaratıcı bir “evet” vermez. Pozitif bir kayaktan değil de bir çürütmeden doğan bütün felsefi fikirler gibi, Descartes’ın fikri de sadeliğiyle dikkat çeker fakat hiçbir yere varmama pahasına.⁴⁸⁵

Peki, cogito’nun, Descartes’ın dediği gibi, “sezgisel” bir bilgi olduğunu kabul ettik diyelim. Bu durumda geriye tek bir ihtimal kalmaktadır: Descartes gerçekten cogito ile öz-farkındalığa işaret etmektedir. Öz-farkındalığa ulaşmanın ise birçok farklı yolu vardır. Bunlardan biri İbn Sina’nın *boşlukta uçan adam* metaforunda karşımıza çıkar. Boşlukta uçan adam, bu öz-farkındalık deneyimini yaşamının sadece kurgusal bir yoludur. Bundan başka yollar da denenebilir. Mesela sessiz-sakin bir odada kendi varlığıma yoğunlaşabilir ya da uzun süre aynaya bakmayı deneyebilirim. Kısacası, dikkatimi kısa bir süreliğine kendi varlığım üzerine yoğunlaştırdığımda garip bir hisse kapılır ve benliğimi apaçık bir şekilde hissederim. Belki de benliğimin farkında olmam için hiçbir şey yapmama gerek yoktur. Nitekim İbn Sina’nın sıkı bir takipçisi olan *Nasiruddin Tusi*’ye (ö. 1274) göre nefsin varlığı o kadar açıktır ki onu kanıtlamaya ihtiyaç yoktur. Çünkü kanıtlamanın fonksiyonu, kanıtlayan özne ile kanıtlanan nesne arasında aracılık etmesidir fakat biri kendi varlığına kanıt getirmek istediğinde, kanıt yalnızca tek bir şey arasında aracılık eder;

⁴⁸³ Bu itiraz için Bkz. Descartes, *Meditations*, s. 69-70.

⁴⁸⁴ Bu itiraz için Bkz. Descartes, *Meditations*, s. 71.

⁴⁸⁵ Jaspers, *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*, s. 77.

benlik ve ben. Oysa benlik daima ben ile birliktedir, yani bu ikisi aynı şeydir. Bu yüzden Tusi, birinin kendi varlığı hakkında kanıt istemesini absürt ve yanlış bulur.⁴⁸⁶

Esasen yukarıda adı geçen filozofların hiçbiri öz-farkındalık konusunda yeni bir keşif yapmış değildir. Sağduyuya göre, bu farkındalık durumu zaten her insanın öznel olarak deneyimlediği bir şeydir. Ancak Descartes bu farkındalık durumunun düşünce olmadan mümkün olmadığını savunmaktadır. İşte, cogito'yu problemlile hale getiren de geçerli bir sebep bulunmadığı halde, öz-farkındalığın düşünme edimiyle sınırlandırılmış olmasıdır.

Peki, Descartes'ın deyimiyle “düşündüğüm sürece” bana devamlı eşlik eden bu öz-farkındalığın bedenim tarafından üretilmediğinden emin olabilir miyim? Bu, Descartes'a yöneltebilecek en kritik sorulardan biridir. Zira “düşünüyorum” öncülünden “ben” ve “varlık” kavramlarına nasıl ulaşıldığı zihnin dışına çıkmadan zor da olsa açıklanabilir. Ancak öz-farkındalığın beden (beyin) tarafından üretildiği ortaya çıkarsa bu açıkça töz düalizminin sonu olacaktır. Örneğin, çağdaş nörobilimci *Antonio Damasio* (d. 1944), *Descartes' Error* adlı eserinde, akıl yürütme sisteminin otomatik duyuşal sistemin bir uzantısı olarak evrildiği ve akıl yürütme dediğimiz şeyin aslında duyuşal imgelerle çalıştığını iddia etmektedir.⁴⁸⁷ Damasio'ya göre düşünme ve hissetme gerçekte ayrı şeyler değildir; düşünme sadece duygulanımın bir uzantısıdır. Bu şu anlama gelir: “düşünüyorum, öyleyse varım” demek aslında “duyumsuyorum, öyleyse varım” demektir. Dolayısıyla Damasio'ya göre zihinsel aktivitelerin tamamı bedene aittir. Descartes ise bunun tam tersini iddia etmekte ve duygulanımı düşünmenin bir uzantısı olarak görmektedir. Nitekim Russell'ın da belirttiği gibi Descartes düşünmeyi çok geniş bir biçimde ele almaktadır:

“Düşünen bir şey, diyor Descartes, şüphe eden, anlayan, kavrayan, onaylayan, reddeden, arzulayan, hayal eden ve hissedenen bir şeydir. O halde hissetmek de -rüyada olduğu gibi- bir düşünce biçimidir. Düşünce zihnin özü olduğundan, zihin sürekli düşünmelidir, hatta derin uyku süresince bile.”⁴⁸⁸

Descartes'ın cogito argümanı ustaca hazırlanmış bir tuzak gibidir; Descartes'ın yöntemini izlediğimiz sürece bu tuzığa düşmekten kurtulamayız; “düşünüyorum,

⁴⁸⁶ Nasiruddin Tusi, *The Nasirean Ethics*, (çev. G. M. Wickens), London: George Allen And Unwin Limited, 1964, s. 36.

⁴⁸⁷ Antonio Damasio, *Descartes' Error - Emotion, Reason and the Human Brain*, New York: Avon Books, 1994, s. 106-8.

⁴⁸⁸ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 517.

öyleyse varım” yerine “hissediyorum, öyleyse varım” desek de zihnin düşünen bir töz olduğunu, yani düşünmenin zihnin özneliği olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Bu konuda Gassendi’nin itirazına bakalım:

“Siz, ‘ben varım’ önermesinin, sizin tarafınızdan öne sürüldüğünde veya zihninizde tasarlandığında doğru olduğu sonucuna varıyorsunuz fakat diğer gerekçelerle var olduğunuzdan emin olduğunuzda bütün bu aygıtlara ihtiyacınız olduğunu görmüyorum. Aynı çıkarımı diğer eylemlerinizi herhangi birinden yapabiliirdiniz, çünkü hangi eylem var olursa olsun, bu doğal ışık tarafından bilinmektedir.”⁴⁸⁹

Descartes’ın bu itiraza cevabı şöyledir:

“Diğer eylemlerimden herhangi birinden de aynı çıkarımı yapabiliirdim’ dediğinizde gerçeklerden uzaksınız. Çünkü düşünce dışında hiçbir eylemimden tam olarak emin değilim. (...) Örneğin, yürümenin farkındalığı bir düşünce olmadığı sürece, ‘yürüyorum, öyleyse varım’ çıkarımında bulunamam. Çıkarım, yürüyormuşum gibi görünmeme rağmen, bazen hiç gerçekleşmeyen beden hareketine (rüya) değil, ancak farkındalığa uygulandığında kesindir. Bu nedenle, yürüdüğümü düşündüğüm gerçeğinden, yürüyen bir bedenin varlığını değil fakat bu düşünceye sahip bir zihnin varlığını kolaylıkla çıkarabiliyorum. Bu, diğer durumlar için de geçerlidir.”⁴⁹⁰

Descartes’ın Gassendi’ye verdiği yanıt çok açıktır. Az önce de ifade ettiğimiz gibi, Descartes’ın metodunu hareket noktası olarak kabul ettiğimiz takdirde, ister “görüyorum”, ister “hissediyorum” ister “yürüyorum” diyelim, bu eylemlerle ancak düşündüğümüzü ifade etmiş oluruz. Descartes Gassendi’ye şunu demek ister gibidir: “Yürüdüğümünden emin değilim fakat yürüdüğümü düşündüğümünden eminim.” Başka bir yerde Descartes şöyle der:

“Elbette kendi benliğim hakkındaki farkındalığım, balmumu hakkındaki farkındalığımdan çok daha gerçek ve daha kesin olmakla kalmaz, aynı zamanda ondan çok daha net ve belirgindir. Çünkü balmumunun var olduğuna, onu gördüğüm gerçeğinden hareketle karar veriyorsam, aynı gerçek çok daha açık bir şekilde benim var olduğumu gösterir. Gördüğüm şey gerçekten balmumu olmayabilir; bir şeyi göreceğiz gözlerim bile olmayabilir. Ama gördüğümde ya da

⁴⁸⁹ Descartes, *Meditations*, s. 68.

⁴⁹⁰ Descartes, *Meditations*, s. 68.

*gördüğümü sandığımda (burada ikisini ayırt etmiyorum), şu anda düşünmekte olan benim bir şey olmamam söz konusu değildir.*⁴⁹¹

Buradan anlaşılmaktadır ki Descartes'ın cogito ile vurgulamaya çalıştığı şey kesinlikle “öz-farkındalık” durumudur. Yine bu öz-farkındalık durumu Descartes'a göre düşünmeden başka bir şey değildir. Buradaki temel sorun, öz-farkındalığın gerçekten bir “düşünce” olup olmadığıdır. Çağdaş zihin felsefesinde Descartes karşıtlarının hemen hepsi onu bu noktadan hedef alırlar. Damasio'nun savunduğu gibi, düşünce, duygulardan türetilmiş olabilir ya da diğer bazı monizm taraftarlarının savunduğu gibi, düşünce, duygulardan farklı olsa da bunların hepsi beyinde gerçekleşen nöral aktivitelerin sonucunda ortaya çıkıyor olabilir. Burada öz-farkındalığın yokluğundan söz etmiyorum fakat öz-farkındalığın, Descartes'ın iddia ettiği gibi, düşünceyle sınırlandırılması gerektiğinin yanlış olduğunu düşünüyorum.

Descartes'ın zihin felsefesinin en kırılgan yönlerinden biri; zihnin temel eyleminin “düşünme” olduğu kabulü üzerinden zihnin varlığının kanıtlanmaya çalışılmasıdır. Bu, Descartes'ın kesin bilgiye ulaşma gayesi açısından, tartışmasız, son derece yararlıdır. Ancak bu yaklaşım Descartes'ın zihin felsefesini oldukça savunmasız bir hale getirir. Zira bu yaklaşıma göre ancak “düşünen” bir varlık zihin sahibidir. Yani düşünceleri olmayan fakat duyguları olan bir varlık düşünülemez. Bu, açıkça hayvanların, kurmalı oyuncaklar gibi, hissiz varlıklar olduğunu iddia etmek demektir ki Descartes bunu söylemekten hiç de çekinmez. Peki, “cogito” yargısında bulunamayan fakat nispeten gelişmiş bir beyne ve çeşitli duyu organlarına sahip bir hayvanın “duyumsadığının farkında olması”, başka bir ifadeyle, duyusal bilince sahip olması, Descartes'ın iddia ettiği gibi, olanaksız mıdır? Hemen belirtelim ki Descartes bunun olanaksız olduğunu şiddetle savunmak durumundadır çünkü eğer hayvanların, düşünemedikleri halde, duyusal bilince sahip oldukları kesinleşirse Descartes'ın zihin felsefesi temelden sarsılmış, hatta yıkılmış olacaktır.

4.3.2. Zihin-Beden İkiliği (Töz Düalizmi)

Bilindiği üzere töz (cevher) kavramını ilk defa kullanan kişi Aristoteles'tir. Ortaçağ boyunca Peripatetik ontolojinin merkezinde yer alan töz kavramı

⁴⁹¹ Descartes, *Meditations*, s. 22.

Descartes'ın zihin felsefesinde de belirleyici bir rol almaktadır. Bir Aristotelesçi olarak İbn Sina tözü “*varlık bakımından bir konuya (mevzû) dayanmayan, bilakis kendisi dayanak (mukavvim) olan şey*”⁴⁹² olarak tarif etmekte ve Tanrı’ya bir mahiyet atfedilememesi sebebiyle ona töz denilmesinin uygun olmadığını belirtmektedir.⁴⁹³ Benzer şekilde Descartes da tözü “*var olmak için kendisinden başkasına ihtiyaç duymayan şey*” şeklinde tanımlamaktadır. Ancak kendisinin de ifade ettiği üzere bu tanımda bir belirsizlik söz konusudur. Bu belirsizlik, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tek varlığın Tanrı olmasına rağmen Descartes’ın töz kavramını başka varlıklar için de kullanmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Descartes bu belirsizliği gidermek için töz kavramının birden çok anlamı olduğunu savunarak, bunun Tanrı ile Tanrı dışındaki varlıklar için eş-anlamlı olarak değil, eş-sesli olarak kullanılabileceğini belirtmekte ve bu konuda Skolastikleri haklı bulmaktadır. Bu itibarla Descartes, Tanrı’yı sonsuz veya hakiki töz; Tanrı dışındaki tözleri ise sonlu veya izafi tözler olarak isimlendirmektedir.⁴⁹⁴

Descartes’ın Tanrı’dan başka tözler kabul etmesinin sebebi, Tanrı’nın yarattığı şeylerden bazılarının (nitelikler) var olabilmek için hem Tanrı’ya hem de başka şeylere muhtaç olmalarına karşın, bazılarının Tanrı dışında herhangi bir şeye muhtaç olmamalarıdır. Descartes’a göre bu ikinci gruptaki varlıklar töz adını almaya layıktırlar. Bu bakımdan zihin ve maddeye de töz denilmesi gerekir. Zira zihnin varlığını düşünmek için maddeye; maddenin varlığını düşünmek için de zihne ihtiyaç yoktur. Başka bir ifadeyle, zihin ve madde birbirinden bağımsız olarak açık ve seçik bir biçimde algılanabildikleri için tamamen ayrı tözlerdir ve bu iki tözün birbirine indirgenmesi mümkün değildir.⁴⁹⁵

Descartes zihin ve maddeyi bölünebilirlik açısından da birbirinden ayırarak töz düalizmini güçlendirmeye çalışır. Bu argüman, maddenin bölünebilirliğine karşın, zihnin bölünebilir olmayışı fikri üzerine kuruludur. Descartes, atomcu bir filozof değildir; maddenin sonsuz sayıda küçük parçaya bölünebileceğini savunur. Bu parçalar belirli konumlarda bir araya gelerek kaya, ağaç ve masa gibi belirli nesnelere oluştururlar. Zihin, maddi tözlerin parçalara ayrılabilmesi fikrini anlama konusunda

⁴⁹² İbn Sina, *en-Necât*, s. 116; İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 58.

⁴⁹³ İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 186.

⁴⁹⁴ Descartes’a göre “sonsuz” ve “sınırsız” farklı şeylerdir. Tanrı her bakımdan sonsuzdur. Uzam ise sınırsız olmakla beraber, sonsuz değildir. Bkz. Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 202, 210.

⁴⁹⁵ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 210-11.

herhangi bir güçlük çekmez. Sözelimi, bir kağıdı ortadan ikiye böldüğümüz zaman elimizde iki kağıt olur. Zihin veya “ben” ise yapısı gereği bölünebilir değildir. Bedenin aksine, zihnimi ikiye bölmeye çalıştığımda iki tane “ben” elde edemem. Çünkü ben olmaklık bölünebilir bir şey değildir; tek olmayı gerektirir. Descartes’a göre bu durum, düşünen töz ile uzamsal tözün farklı doğaya sahip tözler olduğunu göstermektedir. Uzamsal töz bölünebilen; düşünen töz ise bölünemeyen bir doğaya sahiptir. Bu nedenle zihin ile bedenin birbirine indirgenmesi mümkün değildir.

Descartes’a göre, tözler ancak nitelikleri (*qualities*) aracılığıyla bilinebilirler. Çünkü sadece yokluğun bir niteliği yoktur; bu yüzden, bir tözden tüm nitelikler soyutlanıp saf bir töz elde edilemez. Tözlerin birbirlerinden farklılaşmasını sağlayan da bu niteliklerdir. Nitelikler, kullanıldıkları bağlama göre “öznitelik” veya “kip” adını alırlar. Eğer bir nitelik, bir tözün o töz yapan ve ondan ayrılması asla düşünülemeyen asli bir niteliği temsil ediyorsa buna *öznitelik*⁴⁹⁶ denir. Tözün aslına ait olmayan ve ondan ayrılabilen niteliklere ise *kip*⁴⁹⁷ adı verilir. Descartes’a göre her tözün mutlaka bir özniteliği vardır. Zihnin özniteliği düşünce; cismin özniteliği ise en, boy ve uzunluktan ibaret olan uzamdır.⁴⁹⁸

Descartes tözlerle nitelikler arasındaki ayrımı ve ilişkiyi *fark/ayırım teorisi* ile belirlemektedir. Descartes’a göre üç tür ayırım vardır.

(1) Bunlardan birincisi, bir tözün diğer tözden ayırt edilmesini sağlayan ayırımdır. Descartes buna “gerçek ayırım” demektedir. Bu ayırım temelde zihin ve maddenin birbirine indirgenemez iki farklı töz olduğunu ifade eder. Zihin, kendisini, düşünen ve uzamsal-olmayan bir töz olarak; maddeyi ise uzamsal olan fakat düşünmeyen bir töz olarak açık ve seçik olarak kavrar. O halde, zihin maddenin varlığına; madde de zihnin varlığına ihtiyaç duymaksızın var olabilir. Yani zihin ve madde öznitelikleri açısından birbirinden kati surette ayrılan, farklı doğaya sahip iki ayrı tözdür. Bu itibarla zihin ve madde arasında “gerçek ayırım” vardır.

(2) Töz ile öznitelik arasındaki farkı belirlemeyi sağlayan ayırma Descartes “akli ayırım” adını verir. Çünkü gerçekte töz ile öznitelik birbirinden ayrılamaz; bu sadece akılda gerçekleşen suni bir ayırımdır. Öznitelikler tözlerin kurucu nitelikleridir

⁴⁹⁶ Bazı eserlerde sıfat, san veya birincil nitelik (attribution) şeklinde de geçmektedir.

⁴⁹⁷ Bazı eserlerde tarz, tavır, biçim veya ikincil nitelik (mode) şeklinde de geçmektedir.

⁴⁹⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 210-12.

(principal attributions). Bu bakımdan zihnin özniteliği olan düşünme zihinden; maddenin özniteliği olan uzam da maddeden hiçbir zaman ayrılmaz. Yani bir tözün özniteliğiyle kendisi arasında özdeşlik vardır. Descartes'a göre zihinden söz edildiğinde onun zorunlu olarak düşünen bir töz (res cogitans) olduğu; maddeden söz edildiğinde ise onun zorunlu olarak uzamsal bir töz (res extensa) olduğu kabul edilmek durumundadır. Aynı zamanda bu iki töz birbirinin zıddıdır; zihin uzayda yer kaplamaz, madde ise düşünmez. Beden de maddi yapıda olduğu için zihinsel özellikler bedene değil, tamamen zihne aittir.

(3) Töz ile kipler arasındaki ilişkiyi belirleyen ayırım ise “kipsel ayırım” olarak geçmektedir. Kipler, özniteliklerin aksine tözde zorunlu olarak bulunmazlar ve değişkendirler. Kipler, maddi tözleri oluşturan parçaların uzamdaki konumlarından kaynaklanan renk, tat, koku gibi niteliklere karşılık gelir. Duyular, bir zihni başka bir zihinden, bir cismi de başka bir cisimden bu kipler sayesinde ayırt eder. Descartes, kipler arasında da ayırım yapar. Mesela rüzgarın sürüklediği bir taşın şeklini bilmeksizin hareket ettiğini bilebiliriz. Burada şekil ve hareket arasında kipsel ayırım vardır. Yani kipler, öznitelikler gibi, tözün olmazsa olmazı değildir. Bu itibarla zihnin özniteliği düşünme; kipleri ise hatırlama, hayal etme, sevme, nefret etme ve duyumsama gibi zihinsel fonksiyonlara karşılık gelir. Aynı şekilde cismin özniteliği uzam; kipleri ise şekil, hareket, renk ve tat gibi modifikasyonları ifade etmektedir.⁴⁹⁹

Descartes'ın töz anlayışı ilk bakışta İbn Sina'nın töz anlayışını çağırırsa da bunlar birbirinden çok farklıdır. İbn Sina, bütün maddi varlıkları madde/form ikilisinden meydana gelen tözler kategorisinde inceler. Formlar, Faal Akıl (Vahibü's-Suver) tarafından önceden teleolojik olarak belirlenmiştir. Madde ise bu formlara göre şekil alır. Örneğin bir kaya, kayanın maddesi ile formundan müteşekkildir. İnsan söz konusu olduğunda, beden madde; nefis ise formdur. Descartes ise form kavramını terk ederek bunun yerine öznitelik kavramını getirmiştir. Bu yaklaşım, her bir töz için ayrı ayrı formları gerektiren klasik töz anlayışından farklı olarak bütün maddi tözleri tek bir öznitelikle (uzam) sınırlandırır; kayanın, ağacın ve masanın tek özniteliği uzayda yer kaplamadır.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 213-16; Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 107-8.

⁵⁰⁰ Skirry, Kartezyen formların kiplere tekabül ettiğini düşünmektedir. Bu yaklaşıma göre, Kartezyen formlar madde parçacıklarının uzamsal konfigürasyonları neticesinde ortaya çıkan maddi niteliklerdir.

Kiplere gelince, bunlar da ilk bakışta “araz” kavramını çağrıştıracaktır. Ancak teorinin bütününe bakıldığında bu ikisinin farklı olduğu görülür. Peripatetik felsefede kaya, ağaç ve masa gibi tek tek maddi tözler vardır ve arazlar bu tözlere ilişerek onların niteliklerini oluştururlar. Sözelimi bir masaya “mavilik” niteliğı iliştiğinde “bu mavi bir masadır” denir. Bu arazi nitelikler reel varlık kategorilerinden birini teşkil ederler ve her ne kadar tözlere ilişmek suretiyle dış dünyada bulunsalar da asıl itibariyle nefse değil, dış dünyaya aittirler. Dolayısıyla duyu organları vasıtasıyla dış dünyadan alınan niteliksel veriler maddeden kısmen soyutlanmış olan arazlardır. Yani mavi bir masaya bakıldığında, duyu organı, gerçekten maddeyle birlikte dış dünyada bulunan reel bir niteliğı maddeden soyutlayarak nefse gönderir. Descartes’a göre ise kipler, arazlar gibi, dış dünyada reel bir varlığa sahip değillerdir. Yani dışarıda renkler, tatlar ve kokular bulunmaz; yalnızca uzaya yayılmış madde bulunur. Kipler, uzayda yayılmış nesnelere meydana getiren parçaların yayılım biçimlerinden, başka bir ifadeyle, uzamsal konfigürasyonlarından kaynaklanır. Yani belirli bir maddi tözü oluşturan parçaların bir araya gelme biçimindeki farklılıklar renk, koku ve tat gibi algılara neden olur. Burada dikkat edilmesi gereken; bu algıların uzamsal değil zihinsel olduklarıdır.⁵⁰¹ Başka bir deyişle, kırmızı bir nesneye bakıldığında yaşanan görsel deneyim, zihinde bu deneyimi oluşturan nesnenin niteliklerine benzemez. Descartes’a göre dış dünya bu yüzden görüldüğü gibi değildir. Mekanikçi anlayışın evreni duysal verilere dayalı olarak değil de zihinde apriori olarak bulunan geometrik idelere uygun olarak açıklamak isteyişinin ardında yatan temel sebep budur. Kipler, arazlar gibi dış dünyada nesnelere bitişik bir biçimde bulunmadıklarından dolayı duysal algılar dış dünya hakkında kesin bir bilgi vermeyecektir. Bu itibarla, dış dünyadan genel geçer bir bilgi elde edilecekse bunun ancak matematiksel yöntemle aranması gerekir.⁵⁰²

Töz düalizmi hakkında akla gelebilecek önemli sorulardan biri, ne kadar sayıda uzamsal ve zihinsel töz olduğudur. Bunu cevaplamak için öncelikle Descartes’ın sonlu töz ile neyi kastettiğini hatırlayalım; sonlu töz, var olmak için Tanrı dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Tözlerin sayısı konusunda başvurulabilecek bir

Yani maddenin biçimini belirleyen formlar değildir, aksine formları madde belirler. Bkz. Justin Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, London: Continuum, 2005, s. 97.

⁵⁰¹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 337.

⁵⁰² Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 216-18; Bkz. Desmond M. Clarke, *Descartes’s Theory of Mind*, New York: Oxford University Press, 2005, s. 19-21.

başka önemli kriter ise Descartes'ın açıklık ve seçiklik ilkesi gereği, bir töz başka bir tözden bağımsız olarak algılandığında, bu tözlerin ayrı ayrı tözler olduğunun kabul edilmesi gerektirir.⁵⁰³ Dolayısıyla töz düalizmi en az iki farklı töz bulunduğunu garantiler: Zihin ve beden. Ancak şu anda bizim asıl sorguladığımız, birden fazla zihinsel ve uzamsal tözün bulunup bulunmadığıdır. Hemen belirtelim ki tözlerin sayısı konusunda Descartes yorumcuları arasında bir birlik kurulamamıştır. Buna rağmen, Descartes'ın zihin-beden ilişkisini konu alan birçok çalışma, yalnızca tek bir zihin ve tek bir beden bulunduğunu varsayarak, sadece bu iki töz arasındaki ilişkiyi çözümlenmeye odaklanır. Halbuki tözlerin sayısına dair kararımız, töz düalizminin geneline dair yaklaşımımızı belirlemesi açısından önemlidir. Descartes yorumcuları arasındaki görüş ayrılıkları ve karşılıklı itirazlar, Descartes'ın töz anlayışının birtakım belirsizlikler içerdiğinin göstergesidir. Bununla beraber biz, Descartes'ın töz anlayışının çoğulcu (plüralist) bakış açısıyla daha doğru anlaşılacağı kanaatindeyiz.⁵⁰⁴

Descartes'ın açıklık ve seçiklik ilkesi gereği, kendi zihnimi diğer zihinlerden bağımsız olarak kavrayabiliyorsam, bu, birden fazla zihinsel tözün bulunabileceği anlamına gelir. Benim zihnim, bir başka zihnin parçası olamaz çünkü Descartes zihnin bölünemez olduğunu her fırsatta belirtmektedir. Peki, gerçekte tek bir zihnin bulunduğu, diğer zihinlerin ise aslında bu zihnin kipleri olduğu düşünülemez mi? Başka bir ifadeyle, X ve Y şahıslarının tek bir zihinle bağlantı kurup, birbirinden sadece kipler aracılığıyla farklılaşmaları mümkün müdür? Tahmin edilebileceği gibi, bu varsayım sayısız problem doğurur. Tek bir zihnin kişiler arasında ortak kullanılması durumunda, benim zihnim bir başkasının müdahalesine açık hale gelir. Zihin bölünemez olduğundan, sözgelimi, birinin ayak parmağı kaşındığında, aynı hissi benim de duymam; birinin düşündüğü şeyi benim de düşünmem gerekir. Dolayısıyla birden fazla zihnin bulunabileceği konusunda şüphe etmeye gerek yoktur. Beden ya da maddi töz söz konusu olduğunda ise Descartes yorumcularının en az iki farklı görüş etrafında toplandıkları görülür: (1) monizm ve (2) plüralizm.

⁵⁰³ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 213.

⁵⁰⁴ Descartes'ın töz anlayışının monist ve plüralist yorumları ve itirazları için Bkz. Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 70-96; Krş. Edward Slowik, "Descartes and Individual Corporeal Substance", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 9, Sayı 1, (2001), s. 1-15.

(1) *Martial Gueroult, Bernard Williams ve John Cottingham* gibi yorumcuların savundukları monist (tekçi) yaklaşım, Descartes yorumcuları arasında en popüler olanıdır. Bu yaklaşım, kabaca, tek bir maddi töz bulunduğunu savunur, yani evrenin bir bütün olarak tek bir töz olduğunu.

(2) *Peter Markie, Edward Slowik ve Marleen Rozemond* gibi yorumcuların benimsediği plüralist (çoğulcu) yaklaşım ise çok sayıda, hatta genellikle sonsuz sayıda maddi töz olduğunu savunur.⁵⁰⁵

Plüralist yorumculara göre, kaya, ağaç ve masa gibi nesnelerin tamamı ayrı ayrı uzamsal tözler olmalıdır.⁵⁰⁶ Çünkü zihin, kayanın varlığını açık ve seçik olarak kavrayabilmek için ağaç veya masanın varlığını bilmek zorunda değildir. Zihnin herhangi bir tözü diğer bir tözü düşünmeksizin apaçık biçimde kavrayabilmesi durumunda ise bu tözlerin birbirinden ayrı olduğunun kabul edilmesi gerekir. Peki, zihnin iki tözü birbirinden ayrı olarak kavrayabilmesi, gerçekten bu tözlerin ayrı olduklarını garanti eder mi? Descartes'a göre, Tanrı'nın aldatıcı olmadığından ve bizim apaçık olarak düşünebildiğimiz her şeyi yaratabileceğinden dolayı bundan şüphe etmeye gerek yoktur.⁵⁰⁷ Ancak burada bir sorun var gibi görünmektedir; Descartes, uzamsal tözleri daha küçük parçalardan meydana gelen, bileşik tözler olarak ele aldığına göre, bu parçalar da töz statüsünde olmalıdır. Bu da sonsuz sayıda maddi tözün var olduğu anlamına gelir. Bu durumda, sözgelimi, bir ağaç, kendisini meydana getiren daha küçük parçalara, yani tözlere, bağımlı olur, bu tözler de sonsuz sayıda başka tözlere. Bunun, Descartes'ın töz tanımıyla çeliştiği ortadadır. Nitekim *Loeb ve Bernard Williams* bu tanımı “*başka bir tözün yardımına ihtiyaç duymadan*” şeklinde anlamıştır.⁵⁰⁸ Skirry ise bu durumu töz tanımına aykırı bulmamaktadır çünkü ona göre, tözler, kiplerin tözlere bağımlı olduğu biçimde, birbirlerine ontolojik olarak bağımlı değildir.⁵⁰⁹ Peki, bu karmaşadan kurtulmak için monist yorumcuların savunduğu gibi, yalnızca tek bir uzamsal töz olduğu kabul edilemez mi? Bu bizce pek de mümkün görünmemektedir çünkü Descartes'a göre nesnelerin çeşitliliği,

⁵⁰⁵ Ezequiel Zerbudis, “Descartes on Corporeal Substances”, *Quaderns de Filosofia*, Cilt II, Sayı 2, (2015), s. 30-31.

⁵⁰⁶ Bkz. John Heil, *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, (çev. Seda Akbıyık, Merve Bilgili), İstanbul: Küre Yayınları, 2020, s. 52-53; Zerbudis, “Descartes on Corporeal Substances”, s. 51-52.

⁵⁰⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 213.

⁵⁰⁸ Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 33.

⁵⁰⁹ Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 30.

onları meydana getiren parçaların uzaydaki konumlarından (komşuluk) kaynaklanır. Dolayısıyla, her halükarda bu parçalara ihtiyaç vardır. O halde, bu parçalar töz değilse nedir? Belki de diğer bir seçenek, bu parçaların tözler olmayıp, yayılımın kipleri olduklarıdır.⁵¹⁰ Nitekim monist bakış açısına göre, maddi evren bir bütün olarak tözdür, tek tek nesnelere değil. Nesnelere ise evrensel tözün sadece kipleridir.⁵¹¹ Peki, Descartes niçin bunlardan “töz” diye bahsetmektedir? Tekçiler, Descartes’ın kaya, ağaç ve masa gibi nesnelere töz diye bahsetmesinin, “töz” kavramını ikincil anlamda ve biraz da gevşek bir şekilde kullanmasından ileri geldiğini savunurlar. Ancak bu bakış açısı metin engeline takılmaktadır çünkü Descartes, uzamsal tözü meydana getiren parçaların kipler olamayacağını açıkça belirtmektedir:

“Gerçek arazların olması tamamen çelişkilidir çünkü gerçek olan her şey diğer herhangi bir konudan ayrı olarak var olabilir; yine, bu şekilde, ayrı olarak var olabilen herhangi bir şey, tözdür, araz değil.”⁵¹²

Metinde açıkça görüldüğü üzere, yalnızca tözler kipleri meydana getirebilir, dış dünyada gerçek birer varlığı bile olmayan kipler, tözleri değil. Halbuki evrenin bir bütün olarak tek bir töz, parçaların ise kipler olduğu kabul edildiğinde, uzamsal tözü kiplerin meydana getirdiği iddia edilmiş olur ki Descartes’ın töz tanımı bunun tam tersini işaret eder. Üstelik Descartes’ın metinlerinde plüralist bakış açısının lehine birçok ifadeyle karşılaşılır. Örneğin:

(1) “Kesin olarak söylemek gerekirse, gerçek ayırım, yalnızca bir ya da daha fazla töz arasında vardır; biz bir parçayı diğerinden açık ve seçik olarak anladığımız gerçeğinden, iki tözün gerçekten ayrı olduğunu algılayabiliriz. (...) Örneğin, uzamsal ya da bedensel herhangi bir tözün gerçekte var olduğunu henüz kesin olarak bilemiyor olmamıza rağmen, zihnimize böyle bir töz fikri bulunması, onun var olabileceğinden emin olmamızı sağlar. Ayrıca, eğer varsa, onun her bir parçasının, düşüncemizde sınırladığımız şekliyle, aynı tözün diğer parçalarından gerçekten ayrı olduğundan da emin olabiliriz. Benzer şekilde, her birimizin kendisini düşünen bir şey olarak anlaması ve düşüncede, ister zihinsel ister uzamsal olsun, diğer her tözü kendinden dışlamaya güç yetirebilir olduğundan, her birimizin gerçekten diğer tüm zihinsel ve bedensel tözlerden

⁵¹⁰ Eugenio E. Zaldivar, “Descartes’s Theory of Substance: Why He was not a Trialist?”, *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 19, Sayı 3, (2011), s. 397.

⁵¹¹ Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 71.

⁵¹² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 293.

farklı olduğumuz kesindir. Hatta Tanrı'nın bir uzamsal tözle bir zihinsel tözü, daha fazla birleştirilemeyecek ölçüde birleştirdiğini varsaysak bile, yine de onlar gerçekten ayrı kalırlar. Çünkü Tanrı onları ne kadar yakın bir şekilde birleştirmiş olursa olsun, onları ayırma ve bir diğeri olmadan var etme gücünü elinde tutar. O halde, Tanrı'nın ayırma ya da ayrı tutma gücüne sahip olduğu şeyler gerçekten farklıdır.”⁵¹³

(2) “(...) Taşın bir töz olduğunu ya da bağımsız olarak var olabilen bir şey olduğunu düşünüyorum; benim de bir töz olduğumu düşünüyorum.”⁵¹⁴

Descartes'ın bu sözlerinden anlaşıldığı üzere, bir bütünü meydana getiren parçaların her biri ayrı ayrı tözlerdir. Sözelimi, gölü düşünmek için suyu bilmemiz gerektiğini düşünsek de, göl tek başına bir töz, gölü meydana getiren su zerreciklerinin her biri kendi başlarına ayrı ayrı tözlerdir. Şimdi az önceki sorumuzu tekrarlayalım: Bu, Descartes'ın töz tanımıyla çelişmez mi? Descartes buna şöyle cevap verir:

(3) “Belirli tözlerin genellikle ‘eksik’ olarak adlandırıldığının farkındayım. Ancak onlara ‘eksik’ dememin nedeni kendi başlarına var olamayacakları ise itiraf etmeliyim ki, onların tözler, yani hem kendi başlarına var olan, hem de ‘eksik’ şeyler olmalarını kendi içinde çelişkili buluyorum. (...) Bir tözün, töz olarak kendinde eksik hiçbir şey olmamasına rağmen, birlikte bir şey oluşturduğu başka bir töze atıfta bulunulması bakımından tamamlanmamış olması anlamında ‘eksik’ olarak adlandırmak mümkündür. Dolayısıyla, el, bedeninin tamamına atıfta bulunulduğunda ‘eksik’ bir tözdür fakat tek başına düşünüldüğünde ‘tam’ bir tözdür. Aynı şekilde, zihin ve beden, birlikte oluşturdukları bir insana atıfta bulunulduğunda ‘eksik’ tözlerdir fakat tek başlarına ele alındıklarında tamdırlar.”⁵¹⁵

Descartes, Dördüncü İtiraz'a verdiği bu cevapta, bir tözü meydana getiren her bir parçanın ayrı ayrı tözler olduğunu tekrarlamakta fakat bu kez bunlara, bütüne atıfta, “eksik tözler” (incomplete substances) adını vermektedir. Aslında bu metin, töz düalizmi hakkındaki en önemli sorulardan birine cevap vermektedir: Evrenin tamamı tek bir töz müdür, yoksa evreni meydana getiren parçalar ayrı ayrı tözler midir? Aslında Descartes bu metinde her iki soruya da “evet” cevabını vermektedir. Şöyle ki; eğer “göl” diye bir töz varsa ve bu töz çok sayıda su zerreciğinden meydana

⁵¹³ Descartes, CSM, 1985, Cilt I, s. 213.

⁵¹⁴ Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 30.

⁵¹⁵ Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 156-57.

geliyorsa, buna rağmen hem göle hem de gölü oluşturan su zerrelere “töz” adı verilebiliyorsa, evrenin bütününe “beden” veya “maddi töz” adı verilip, onu meydana getiren parçalara da “eksik tözler” anlamında “töz” adı verilebilir.

Özetle, hem evren tek başına bir tözdür, hem de evreni meydana getiren parçalar tek başlarına ayrı ayrı tözlerdir. Peki, o halde, *Cottingham* gibi önemli Descartes yorumcuları, yukarıda alıntıladığımız metinsel engellere rağmen, niçin monizmde ısrar etmektedirler? Aslında monist yorumcuların da metinsel dayanakları bulunmaktadır.⁵¹⁶ Ancak bu ısrarın çok daha önemli bir sebebi vardır: Eğer iki maddi töz birleşip yeni bir maddi töz meydana getirebiliyorsa, zihin ve bedenin birleşerek meydana getirdiği yeni töze ne diyeceğiz? İki ya da daha fazla maddi tözün birleşip yeni tözler meydana getirmesi masum görünebilir çünkü ortaya çıkan yeni töz de en nihayetinde maddi bir tözdür. Ancak tamamen karşıt tözler olan zihin ile bedenin bir birlik kurarak yeni bir töz meydana getirmesi, üçüncü tip bir tözün varlığını gündeme getirebilir ve daha da kötüsü, bu birleşimin hilomorfik tarzda yorumlanmasına kapı aralayabilir. Hilomorfizm ise Descartes’a en son yakıştırılacak şeydir. Zira hayatı boyunca Peripatetik ontolojinin geçersizliğini savunan bir filozof olarak Descartes’ın madde-form ikiliğini kabul edip gerisingeriye dönmesi olacak şey değildir. Aksi takdirde, Descartes’ın zihin felsefesi ile İbn Sina’nın nefis teorisi arasında, bazı küçük teferruatlar dışında, önemli bir fark bulunmayacaktır.

Descartes’ın zihin ile bedeni kati surette ayrı tözler olarak kabul etmesine rağmen, plüralistler içerisinde hilomorfizmi savunan bazı yorumcular bulunmaktadır. Zihin ile bedenin kurduğu birliğin üçüncü tip bir tözü meydana getirdiğini savunan *trializm* ise bazı plüralist yorumcuların benimsediği, daha az tehlikeli bir görüştür. Ancak her iki yaklaşım da Descartes’ın düalist töz anlayışı açısından sorunludur. Maddi tözler karşısında monist tutumun bu kadar yaygın hale gelmesinin ardında bütün bu sorunlardan kurtulma çabasının bulunduğunu görmek zor değildir. Ancak diğer taraftan, monist yaklaşımın uzamsal parçaların kipler olduğu şeklindeki açıklaması da başka bir sorun doğurur. Bu sorun, cogito’dan itibaren hemen kendini gösterir. Descartes, cogito ile ilk önce zihnin varlığını kanıtlar. Daha sonra Descartes Tanrı kanıtlamasından dış dünyanın varlığına geçer. Zihin parçalanamaz olduğundan, saf bir tözdür ama dış dünya zihin gibi saf bir töz değildir; parçalardan oluşmuştur.

⁵¹⁶ Zerbudis, “Descartes on Corporeal Substances”, s. 34-37.

Dolayısıyla Descartes'ın dış dünyayı bir bütün olarak algılayabilmesinin imkanı yoktur. İşte bu yüzden Descartes dış dünyanın belirli bir bölümüne, yani bedene yönelir. Bu noktada bedene “töz” demekten başka makul bir seçenek yoktur. Çünkü aksi takdirde zihin ile beden arasında “gerçek ayırım” değil “kipsel ayırım” söz konusu olur. Peki, bu kiplerin hangi töze ait olduğunu nasıl bilebiliriz? İlk aşamada zihinden ve Tanrı'dan başka bir töz bilmiyoruz, evrenin tamamını bir bütün olarak da algılayamıyoruz; dolayısıyla bu kipleri ya zihne ya da Tanrı'ya atfedeceğiz ki her iki durumda da Descartes'ın zihin-beden düalizmden uzaklaşmış olacağız. Bu yüzden, bana göre, bireysel maddi tözlerin varlığını kabul etmekten başka bir seçenek yoktur.

Descartes'ın evren anlayışında “boşluk” yoktur⁵¹⁷ ve uzayın tamamı madde parçacıklarıyla kaplıdır. Bu parçalar, bölünemeyen atomlar değildir;⁵¹⁸ anlaşılması zor olsa da sonsuza kadar bölünebilirler.⁵¹⁹ Bu da evrende sonsuz sayıda maddi tözün var olduğu anlamına gelir. Peki, kaya, ağaç ve masa gibi tözlerin varlığı bu fizik anlayışıyla nasıl uyumlu hale getirilebilir? Descartes, bu tözler arasında kesinlikle boşluk olmadığını ve tüm tözlerin birbirine bitişik olduğunu savunur. Sözgelimi, yan yana duran iki insan, aralarında boşluk olmaması sebebiyle, fiziksel olarak birbirine bitişiktir. Ancak birinci insanı meydana getiren parçalar (örn. organlar) birbirleriyle komşu iken, başka bir insanın parçalarıyla komşu değildir. Diğer bir deyişle, tözler birbirleriyle öbekleşerek daha karmaşık tözleri meydana getirirler ve birbirlerine yakınlıklarıyla diğer tözlerden ayrılırlar. Dış dünyada reel bir varlığı olmayan kipler ise bu öbekleşmeler neticesinde ortaya çıkarlar ve duyular bu kiplerden faydalanırlar. Ancak zihin, duyulara gerek kalmadan, Tanrı garantisıyla, tözleri birbirinden ayırt eder; eğer bir töz diğer bir tözü düşünmeksizin apaçık biçimde kavranabiliyorsa, bu töz gerçekten diğer tözden ayrıdır. Uzamsal tözlerin Tanrı'ya bağımlı olmaları onları töz olmaktan çıkarmayacağı gibi, başka tözlere bağımlı olmaları da onların töz olarak adlandırılması önünde engel teşkil etmez. Zira bir şeyi açık ve seçik olarak kavrayabiliyorsak, Tanrı'nın, o şeyi, başka bir şey olmadan, tek başına yaratmış olduğunu anlarız.⁵²⁰ İster monist, ister plüralist bakış açısını benimseyelim, evrenin bütün olarak bir “töz” olduğu konusunda şüphe yoktur. Bu iki yaklaşım arasındaki

⁵¹⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 229.

⁵¹⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 231.

⁵¹⁹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 239.

⁵²⁰ Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 27-28.

temel fark, evreni meydana getiren parçaların bireysel olarak tözler mi yoksa kipler mi olduğu hakkındadır. Plüralistleri zor duruma sokan, zihin-beden birleşiminden meydana gelen yapının “üçüncü” bir tözü gündeme getirmesi ve hilomorfizme kapı aralamasıdır. Monist bakış açısı bu problemi teğet geçer çünkü bu bakış açısının temelleri gereği zihin ile beden tözsel bir birlik oluşturamaz; daha doğrusu, tözler hiçbir şekilde birleşip yeni tözler oluşturamaz.

Descartes’in ifadelerinden anlaşılmaktadır ki her iki durumda da zihin ve beden birbirinden kati surette ayrıdır. Evet, zihin ve beden bir arada bulunduğu sürece etkileşim içerisindedir fakat bunlar tamamen farklı doğaya sahip iki ayrı tözdür.⁵²¹ Nitekim Descartes, zihin ile bedenin çok sıkı bir birlik kurduğunu fakat bu birliğin hilomorfik tarzda olmadığını VI. İtiraz serisine verdiği cevaplarda açıklamaktadır:

“Eğer iki farklı şeyin düşüncesine sahipsek, onları bir ve aynı şey olarak alabilmemizin iki yolu olduğuna dikkat et: Ya doğalarının birliği veya özdeşliği nedeniyle; ya da yalnızca bileşimin birliği açısından. Örneğin, ne şekil ve harekete, ne anlayış ve iradeye, ne et ve kemiklere; ne de düşünce ve yayılmış şeylere dair düşüncelerimiz aynıdır. Bununla beraber, doğanın birliği gereği, şekil alabilen aynı tözün aynı zamanda hareket ettirilebilir olduğunu; dolayısıyla şekle sahip olan ile hareketli olanın bir ve aynı olduğunu açıkça algılayınız... Fakat şimdi soru, düşünen şeyin ve uzamsal şeyin doğa birliği açısından bir ve aynı olduğunu algılayıp algılamadığımızdır. Yani, şekil ve hareket ya da anlayış ve irade arasında bulduğumuzla aynı türden bir yakınlık veya bağlantıyı, düşünce ve uzam arasında da bulabilir miyiz? Alternatif olarak, ‘bir ve aynı’ oldukları söylendiğinde bu, aynı insanda bulunmaları bakımından, aynı hayvanda et ve kemiklerin bulunması gibi değil midir? İkinci görüş benim savunduğum görüş, çünkü uzamsal bir şeyin doğası ile düşünen bir şeyin doğası arasında, et ve kemikler arasında bulunandan daha az olmayan bir ayırım ya da farklılık gözlemliyorum.”⁵²²

Descartes’in bu açıklaması, hem uzamsal ve zihinsel tözlerin kendi içlerindeki ayırımı, hem de zihin-beden ayırımını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak bizim için asıl önemli olan zihin ve beden arasındaki ayırımıdır. Son kertede, zihin ve beden

⁵²¹ David Yandell, “Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body”, *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 7, Sayı 2, (1999), s. 217.

⁵²² Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 285-86; Descartes, *Meditations*, s. 73; Yandell, “Did Descartes Abandon Dualism?”, s. 214-15.

birbirinden bağımsız olarak açık ve seçik bir şekilde düşünülebildiği için Descartes bunları birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki farklı töz olarak kabul etmektedir. Bu çıkarımın doğruluğunun garantisi ise Tanrı'dır. "Töz düalizmi" olarak bilinen bu yaklaşım, insanın nefis (form) ve beden (madde) bileşiminden meydana gelen bir töz olduğunu savunan Aristotelesçi/İbn Sinacı hilomorfik görüşün zıddıdır. Nitekim İbn Sina'ya göre nefis ve beden aynı anda bir bütün olarak yaratılmıştır ve nefsin kendisinden ayrıldığı (ölü) bir bedene sadece ağız alışkanlığından dolayı "insan" denir. Descartes'ın bazı ifadeleri hilomorfizmi çağrıştırmakla beraber, genel eğilim Descartes'ın bunun aksini savunduğu şeklindedir.⁵²³ Nitekim Descartes her fırsatta zihin ile beden arasında "gerçek ayırım" olduğunu dile getirmektedir. Bunun aksi savunulduğunda, düşünen töz ile uzamsal töz dışında, zihin-beden bileşiminden meydana gelen "üçüncü bir töz" kabul edilmesi [trialism] gerekir ki bunun, Descartes'ın sürekli olarak savunduğu düalist töz anlayışıyla uzlaştırılması mümkün değildir. Descartes'ın birbiriyle çelişir gibi görünen ifadeleri *zihin-beden ayrılığı* ile *zihin-beden birlikteliği* bağlamında ayrı ayrı okunduğunda, Descartes'ın bir yandan zihin ve bedenin birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki ayrı töz olarak ele aldığı, diğer yandan bu ikisinin sıkı bir birlik içerisinde etkileşim içinde bulunduğunu savunduğu görülür. Yukarıda alıntıladığımız metinde, "et ve kemik" arasındaki birlik ve ayırımın, "zihin ve beden" arasındaki birlik ve ayırma örnek olarak gösterildiğini dikkate alındığında, zihin ile bedenin bir arada fakat etkileşim içinde bulunan iki farklı töz olduğunu görülür. *Zihin-beden problemi* olarak bilinen büyük tartışmayı başlatan da budur.

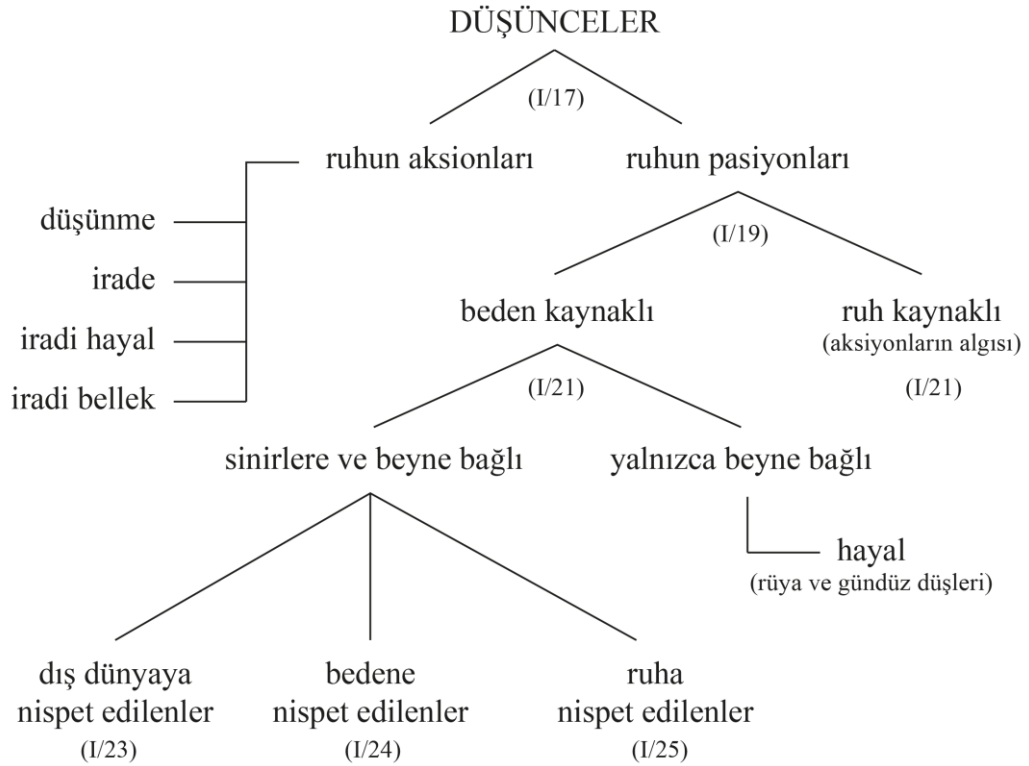
4.3.3. Zihnin Aksiyon ve Pasiyonları

Descartes, zihnin tek eyleminin düşünme olduğunu belirtmekte ve zihinle beden arasında çift-yönlü bir etkileşim söz konusu olduğunu savunmaktadır. Zihin bedeni "düşünce" yoluyla etkilerken, beden zihni "duyular" aracılığıyla etkiler. Ancak her ne kadar duyular beden kaynaklı olsalar da duyuların algısı zihinseldir. Descartes'a göre zihinde iki tür düşünce gerçekleşir: (1) Aksiyonlar, (2) pasiyonlar⁵²⁴

⁵²³ Zaldivar, "Descartes's Theory of Substance: Why He was not a Trialist?", s. 405.

⁵²⁴ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 204, (32); Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 335, (17).

Aksiyonlar kabaca ruhun bedeni etkilediği iradi fiillerdir. Pasiyonlar ise beden ruhu etkilediği ve iradenin doğrudan müdahale edemediği fiillerdir. Kartezyen felsefede hem aksiyonlar, hem de pasiyonlar “düşünce” sınıfına dahil edilir ve bunlar yaklaşık olarak İbn Sina’nın “nefsin güçleri ve fiilleri” başlığında tartıştığımız konulara karşılık gelir. Şu var ki Descartes, İbn Sina’nın başvurduğu kuvve/fiil ayrımını kabul etmeyerek, aksiyon/pasiyon ayrımını geliştirir. Descartes’ın geliştirdiği bu ayrım bir yandan zihin-beden etkileşimini çift-yönlü hale getirirken, diğer yandan beden kaynaklı algıların düşünce olmaksızın mümkün olmadığını iddiasının temelini oluşturur. Aşağıdaki şema, ruhun aksiyon ve pasiyonlarının tam listesini vermektedir:



Şekil 3: Aksiyonlar ve pasiyonlar⁵²⁵

4.3.3.1. Aksiyonlar (Eylemler)

Aksiyonlar, zihnin pasif bir şekilde katlanmak zorunda olmadığı ve kendisinin kontrol edebildiği eylemlerdir. Zihin bu eylemleri gerçekleştirirken bedenden yardım

⁵²⁵ Bu şemadaki numaralandırmalar Descartes’ın “Ruhun Tutkuları” adlı eserindeki bölüm ve konu başlıklarındaki numaraları referans göstermektedir. Bkz. Descartes, CSM, 1985, Cilt I, s. 338.

alabilir fakat bedenden pasif bir şekilde etkilenmez. Bu eylemler hayal (muhayyile), bellek (hafıza), anlama (müdrake) ve iradedir. Bunlar, aynı zamanda, zihnin bilgi edinmekte kullandığı düşünce biçimleridir. Burada ilk olarak belirtilmesi gereken, Descartes ve yorumcularının hayal, bellek ve irade gibi zihinsel fonksiyonları bazen gevşek bir biçimde “zihnin güçleri” olarak nitelendirmelerine rağmen aslında Descartes’ın bunları zihnin güçleri olarak değil, düşüncenin kipleri olarak gördüğüdür.⁵²⁶ Dolayısıyla, yazım kolaylığı açısından biz de benzer ifadeleri kullandığımızda bu ifadelerin literal anlamda alınmaması gerekir.

Descartes’ın bir yandan zihnin tek eyleminin düşünme olduğunu belirterek soyut düşünce, hayal, irade gibi zihinsel fonksiyonları düşüncenin kipleri olarak vaz etmesi, diğer yandan bu fonksiyonlar arasında yapısal ve işlevsel farklılıklar gözetmesi bir tür “çoklu birlik” fikrini akla getirmektedir. İbn Sina, nefsi tek olarak görmekle beraber, ona pasif halde bulunan ve aktif hale geçmeyi bekleyen çeşitli güçler atfetmeyi caiz görmüştür. Descartes ise zihnin tekliğini bozacağı endişesiyle bu güçleri kompakt bir yapıda “düşünce” adı altında birleştirmiştir. Ancak burada bir çelişki var gibi görünmektedir; bunların hepsi aslında bir ve aynı şeyse nasıl olup da farklı zamanlarda ve -bazen de birbirlerine muhalif olarak- farklı şekillerde eylemde bulunabilmektedirler? Düşüncenin kipleri arasında belli bir zamanlama farkı vardır çünkü irade zamansal olarak diğer kipleri öncelemektedir. Yine bunlar arasında eylem farkı vardır çünkü hayal, bellek ve iradenin eylemi soyut düşüncenin eyleminden farklıdır. Peki, bunlar aktif olmadıkları durumda pasif halde değil midir? Cevap evetse Descartes niçin İbn Sina’nın yaptığı gibi kuvve-fiil ayırımına gitmemiştir? Görünen o ki Descartes bu sorunu öznitelik-kip ayırımıyla çözdüğünü düşünmektedir. Hatırlanacağı üzere, Descartes’a göre, bir şeyin özneliği o şeyin özünü oluşturmakta, dolayısıyla o şeyle özdeş sayılmaktadır. Zihin ve düşünce arasındaki bağ böyledir. Kipler ise o şeye eklenen ikincil niteliklerdir, bunların sayıca artıp eksilmeleri ve o şeyden ayrılabilmesi mümkündür. Şu halde Descartes’ın “düşüncenin kipleri” olarak adlandırdığı şeyler zihnin özüne ait olmayan ve ondan ayrılabilen şeylerdir. Descartes’ın şu ifadeleri bu yorumu desteklemektedir:

⁵²⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 39, (R12).

“...Hayal gücünün kendi özümün, yani zihnimin kurucu öğelerinden biri olmadığını düşünüyorum. Zira ondan yoksun olsaydım, şüphesiz ben yine şimdi olduğum gibi olurum. Buradan da bu gücümün zihnimden farklı bir şeye bağlı olduğu sonucu çıkıyor gibi görünüyor.”⁵²⁷

Yine de öznitelik-kip ayrımı zihne uygulandığında akılda soru işaretleri oluşmakta ve ikna edici bir sonuca varılamamaktadır. Çünkü zihin maddi tözler gibi değildir. Maddi tözlerin ikincil niteliklerini “hareket” belirler fakat zihinde fiziksel bir hareketten söz edilemez. Zihnin diğer kiplerini iradenin belirlediğini varsayalım, peki, irade de düşüncenin bir kipi olduğuna göre onu belirleyen nedir? Buna verilebilecek tek bir cevap vardır: Düşünce. Peki, ama ne tür bir düşünce iradeyi ortaya çıkarabilir? Özneliği düşünme olan bir tözden ne kadar sayıda ikincil nitelik ortaya çıkabilir? Tanrı’nın böyle dilemiş olması dışında bu soruların hiçbirinin makul bir cevabı yoktur. Görünüşe göre Descartes, maddi tözler arasındaki determinizmi zihin söz konusu olduğunda devre dışı bırakmakta ve düşüncenin kiplerinin Tanrı tarafından o şekilde belirlenmiş olmasına bağlamaktadır. İkinci bir ihtimal ise bu ikincil niteliklerin zihin-beden birliği tarafından belirlenmiş olmasıdır. Böyle bir bedene sahip olmasaydık, muhtemelen tatma, koklama ve dokunma algısına sahip olmazdık. Dolayısıyla bu ikinci yorum, birinciye göre çok daha makul bir seçenek olabilir. Nitekim Descartes’ın hayal gücü hakkında sarf ettiği “*Buradan da bu gücümün zihnimden farklı bir şeye bağlı olduğu anlaşılıyor.*” şeklindeki sözleri bunu destekler niteliktedir. Fakat bu yine de bizim niçin irade gücüne sahip olduğumuz hakkında bir açıklama sunmaz. Çünkü irade yalnızca bedeni yönetmek için değil soyut düşüncüyü yönetmek için de gereklidir. Örneğin, Tanrı hakkında düşünmeyi irade ederiz ve düşünürüz. O halde, iradenin varlığı bedene değil, zihne bağlı olmalıdır. Son kertede, töz düalizminin düşüncenin kipleri konusunda birtakım belirsizlikler içerdiği kesindir. İbn Sina’ya baktığımızda ise her ne kadar çağdışı gibi görünse de kuvve-fiil anlayışı ve zihin-beden hilomorfik yapısı bu konuda daha az problemlili bir bakış açısı sunar. Bu düşüncede hayvani nefsin hayvan mizacına, insani nefsin de insan mizacına uygun olarak bedenle aynı anda yaratıldığı ve nefsin güçlerinin beden yapısına uygun olarak biçimlenmiş olduğu yer alır. Çünkü hilomorfik yaklaşıma göre nefis bedenin formu/biçimi mesabesindedir ve form ile

⁵²⁷ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 51, (M6).

madde arasında mutlaka bir uyum aranır. Dolayısıyla nefsin niçin şu güce değil de bu güce sahip olduğu sorusu bu noktada anlamsızlaşır. Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Sina'da nefsin metafiziği söz konusu olduğunda ister istemez devreye Faal Akıl gibi Ay-üstü sebepler girer. Bu sebeplerin düşünce dünyasından kaldırıldığı bir dönemde “Descartes, gayri maddi ruh anlayışının lehine daha iyi nasıl bir açıklama yapabilir?” diye düşündüğümüzde, belki töz düalizminin açmazları konusunda biraz daha hoşgörülü davranabiliriz.

4.3.3.1.1. Hayal (Muhayyile)

İbn Sina “hayal ve muhayyile” gücü ile “mütehayyile” gücünü nefsin farklı güçleri olarak görmekteydi. Descartes ise bunların hepsini birden “hayal” başlığı altında ele alır. Descartes’a göre, hayal gücü zihinde imgeler oluşturabilme yetisidir. Genel olarak hayal gücü, kaynağını dış dünyadan alan ve bellek tarafından saklanan görsel imgelerle ilişkilendirilir. Ancak Descartes’a göre hayal gücünün bir yönü zihne, diğer yönü bedene dönüktür.

Hayal gücünün zihne dönük olan yönü yalnızca düşünce gücüyle anlaşılabilen (soyut) şeylerle ilgilidir. Örneğin, zihin, üçgeni iç açılarının toplamı 180 derece olan üç kenarlı bir geometrik şekil olarak soyut bir biçimde kavrarırken, hayal gücü bu üçgen idesini iki boyutlu bir cisim olarak resmeder. Ancak hayal gücünün soyut ideleri resmetme yeteneği bir yere kadardır; üç kenarlı bir şekil zihinde kolaylıkla resmedilebilirken, bin kenarlı bir şekil düşünce gücüyle kolaylıkla kavranabilmesine rağmen hayal gücü tarafından doğru bir şekilde resmedilemez. Hayal gücünün detayları resmetmedeki başarısızlığı yüzünden bin kenarlı bir imgeyle on bin kenarlı bir imge zihne neredeyse aynı görünür.⁵²⁸ Benzer şekilde, hayal gücünün gayri cismani varlıkları resmetmeye çalışması da hatalı sonuçlar doğurur; zihin ve Tanrı gibi cisimsiz varlıkların herhangi bir şekli olmamasına rağmen hayal gücü bunları fiziksel nesnelere gibi resmetmeye çalışır. Çoğu zaman zihni yanlış yönlendiren de budur. O halde denilebilir ki hayal gücü soyut varlıkları kavrama konusunda güvenilir bir bilgi kaynağı olamaz.

⁵²⁸ Descartes bu örneği VI. Meditasyon’da soyut akıl yürütme ile hayal arasındaki farkı göstermek için kullanır. Bkz. Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 50-51, (M6).

Hayal gücünün bedene dönük olan yönü ise duyu güçleriyle elde edilen algıların zihinde resmedilmesi veya birleştirilmesiyle ilgilidir. Dış dünyadan edinilen imgeler, yeniden bu imgelerin nesnelere başvurmaya ihtiyaç duyulmaksızın, hayal gücü sayesinde zihinde tekrar tekrar canlandırılabilir, çeşitli imgelerle birleştirilebilir ve dış dünyada nesnelere bulunmayan fantastik imgelere dönüştürülebilir.

D. Clarke'ın da belirttiği gibi, Descartes'ın hayal gücü hakkındaki görüşlerine ilişkin son zamanlarda yapılan pek çok çalışma onun zihni yanlış yönlendirebileceği konusuna o kadar odaklanmıştır ki bu, hem Descartes'ın geliştirdiği tamamlanmamış hayal gücü teorisinin, hem de bilgi elde etme konusunda onun eşsiz rolünün çoğu zaman gözden kaçırılmasına sebep olmaktadır.⁵²⁹ Descartes'ın okuyucuyu hayal gücünün zihni yanlış yönlendirebileceği konusunda uyardığı doğrudur, ama hangi konuda? Zihin ve beden arasındaki gerçek ayrımı anlama konusunda hayal gücü zihni yanlış yönlendirir, Zihni ve Tanrı'yı kavrama konusunda da. Ancak hayal gücü her zaman yanıltıcı değildir, faydasız hiç değildir. Her ne kadar hayal gücünün zihne sunduğu algılar dış dünyanın gerçekliğine benzemese de fiziksel şeyler hayal gücünden daha kolay zihnin hiçbir yetisiyle anlaşılabilir çünkü hayal gücünün dış dünya hakkında zihne sunduğu şeyler onun temsili bir üç boyutlu modellemesini içerir. *Müzik Özeti*'nde, duysal deneyimin ayrı öğelerini sentezlemede hayal gücünün işlevinden söz edilir. Zamansal olarak birbirinden ayrılmış bir dizi notanın birleştirilerek "melodi" haline getirilmesi hafıza ve hayal gücü sayesinde mümkün olur. Hayal gücünün aldatıcılığı onun bu bileşik gerçekliklerin algılanmasındaki sentezleyici rolünden kaynaklanır. *Kurallar*'da Descartes, hayal gücünün duyu nesnelere asıllarına uygun olarak temsil ettiği ya da duyuların şeylerin gerçek biçimleriyle donatıldığı yargısına varılmadığı sürece aldatılma tehlikesi olmadığını savunur.⁵³⁰ Hataya düşmemek için onu dikkatli kullanmak yeterlidir.⁵³¹

Descartes'a göre, yalnızca akılla anlaşılabilen (soyut) şeyler hakkındaki algılar (üçgen idesinin hayali gibi) ancak iradeyle belirlenir. İrade ise zihinden kaynaklanır ve tamamen özgürdür. Hayal gücünün bedene değil, zihne nispet edilmesinin nedeni

⁵²⁹ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 81.

⁵³⁰ Descartes'ın bu görüşüyle tahayyül yetisine bilinen fonksiyonunun dışında "akılsalları duyusallarla taklit etme" fonksiyonu da yükleyen Farabi'nin görüşleriyle bir karşıtlık söz konusudur. Zira Descartes'a göre hayal gücü akılsalları doğru bir şekilde temsil edemez; onun temsil yeteneği fiziksellere sınırlıdır ve bu temsiller, temsil edilen nesnelere gerçekliğinden farklıdır.

⁵³¹ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 83-86.

budur. Bununla beraber, bütün algılar zihinden kaynaklanmaz; iradi olmayan ve beden kaynaklı olarak rastgele ortaya çıkan algılar da vardır: Rüyalar ve gündüz düşleri. Bu algıları hayalden ayrı bir yere koymak gerekir çünkü hayal zihinsel bir çabaya bağlıyken, bunlar beden kaynaklı ve rastlantısaldır. Zihin bu rastlantısal algılar karşısında aktif değil, pasif durumda olduğundan, bunların pasiyonlar sınıfına dahil edilmesi gerekir. İster iradi, ister rastlantısal olsun, en nihayetinde hayal gücü bedene bağlı olarak işleyen bir zihin fonksiyonudur. Dolayısıyla, bu güç zihnin özünde zorunlu olarak bulunması gereken bir güç değildir:

“Bilme gücünden farklı olarak tahayyül gücü, zihnimin, yani benim özümün kurucu öğelerinden biri değildir. Bu yeteneğim hiç olmasaydı şüphesiz ben yine şimdiki ben olmaya devam ederdim. Buradan da bu gücümün zihnimden farklı bir şeye bağlı olduğu anlaşılıyor.”⁵³²

Hayal gücünün çalışma prensibi, duyu güçlerinin çalışma prensibiyle hemen hemen aynıdır. Şu farkla ki duyu güçleri dış dünyadaki nesnelere anlık olarak etkileşime girerken, hayal gücü, belleğin beyin boşluklarında oluşturduğu izleri kullanır. Böylece hayal edilecek nesne, dış dünyayla yeniden etkileşime girmeye gerek kalmadan, hayal gücü tarafından duygusal olarak temsil edilir. Bu temsiller yalnızca görsel imgeler biçiminde olmak zorunda değildir; sesler ve kokular gibi beş duyuyla algılanan tüm duyumlar hayal gücü tarafından temsil edilebilir ve çeşitli şekillerde işlenebilir. İrade gücü bir hayalim zihinde canlandırılmasını istediğinde beyindeki epifiz bezini harekete geçirir, bu bez can ruhlarını beyinde hatıraların bulunduğu izleri takip etmek üzere hareketlendirir, can ruhları bu izlerden etkilenmiş biçimde epifiz bezine geri döner, ardından epifiz bezi zihinle etkileşime girer ve hayaller zihinde canlanır. Rüyalarda ve gündüz düşlerinde ise bu işlem iradenin kontrolü dışında rastgele gerçekleşir. Bunun dışında ikisi arasında bir fark yoktur.⁵³³

Hayal gücü yalnızca bilgi elde etme konusunda değil, duygular konusunda da merkezi role sahiptir. Prens Elizabeth’e yazdığı 1645 tarihli bir mektupta Descartes, hayal gücünün duygular üzerindeki etkilerini tartışır; teatral icatlar olduğunu bilmemize rağmen oyunlardan ve hikayelerden duygusal olarak etkilendiğimizden ve benzer şekilde, birinin üzgün olmak için birçok farklı nedeni

⁵³² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 51.

⁵³³ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 336, 338.

olsa da hayal gücünü daha az üzücü görüntülere odaklayarak duygusal durumunu iyileştirebileceğinden söz eder. Düşünme gücünün başarısız olduğu yerde hayal gücünün bu kadar etkili olmasının nedeni; beyin aracılığıyla çalışması, böylece duygular üzerindeki etkisinin doğrudan ve fiziksel olmasıdır.⁵³⁴

4.3.3.1.2. Bellek (Hafıza)

Descartes'ın felsefi eserlerinde bellek (hafıza) ile ilgili çok az bilgiye rastlanır. Üstelik bu bilgiler çoğu zaman birbiriyle tutarsızmış gibi görünür. Bunun sebebi, Descartes'ın erken felsefi eserlerinde belleğin zihinsel bir güç olarak sunulmasına karşın, geç felsefi eserlerinde bedensel bir güç olarak tanıtılmasıdır. Burada bir sorun olduğu açıktır. Zira bellek zihnin bir pasiyonu değil de aksiyonu olarak görülecekse onun bedenden bağımsız bir şekilde işleyebilmesi gerekir. Bu tüm aksiyonlar için geçerlidir. Örneğin, idrak ve iradenin birer aksiyon olarak ele alınmasının sebebi bizzat zihnin kendisinden kaynaklanması ve bedende herhangi bir organının bulunmamasıdır. Görme, işitme, tatma, acı, korku, sevinç gibi algılar ise bedenden bağımsız olarak zihinde bulunamayacaklarından dolayı pasiyon olarak adlandırılırlar. Dolayısıyla belleğin de bir aksiyon olarak kabul edilebilmesi için bedende bir organının bulunmaması gerekir. Ancak Descartes belleği bir aksiyon olarak sunmakla beraber, aynı zamanda ona beyinde bir yer tayin etmekte ve onu bedensel bir güç olarak tanıtmaktadır: “...ama ben size hafızanın yeri olan beynin iç kısmına izlerin nasıl damgalandığını anlatmakla yetineceğim.”⁵³⁵

Descartes'a göre belleğin çalışma prensibi kabaca şöyledir: Can ruhları, dış dünyadan edinilen figürlerin sınırlarında ve beyin gözeneklerinde izlediği yolları genişletir. Bu eylem tekrarlandıkça figürler, beyinde ilk kez yol aldıkları hallerine nispetle daha güçlü hale gelirler ve artık kolay kolay silinmezler. Böylece bu figürler dış dünyada karşılık geldikleri nesnelere varlığına ihtiyaç duymaksızın yeniden oluşturulabilecek şekilde korunurlar.⁵³⁶ *Ruhun Tutkuları*'ndeki açıklama ise şöyledir: Zihin bir şeyi hatırlamayı irade ettiğinde, bu irade epifiz bezinde hareketlenmeye neden olur ve can ruhları nesnenin beyinde bıraktığı izleri buluncaya kadar çeşitli

⁵³⁴ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 92.

⁵³⁵ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 106, (177).

⁵³⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 107, 108, 316.

yönlere dağılır. Gerçekte beyindeki gözeneklerden başka bir şey olmayan bu izler, daha önceki deneyimler esnasında can ruhları tarafından oluşturulmuş olduklarından, sonraki deneyimlerde can ruhları bunlara daha kolay bir şekilde ulaşarak⁵³⁷ epifiz bezinde hatırlamak istenen nesnenin tanınmasını sağlayan özel bir harekete neden olurlar.⁵³⁸ Kısacası, zihin ve beden birbirine bağlı olduğu sürece, zihnin geçmişte sahip olduğu düşünceleri hatırlayabilmesi, bu düşüncelerin beyinde bıraktıkları izlerin okunmasıyla mümkün olur. Bu yüzden bir bebeğin, ya da uyku, baygınlık veya koma halindeki yetişkin birinin bu izleri okuyamaması şaşırtıcı değildir.⁵³⁹

D. Clarke'ın Kartezyen bellek hakkındaki önemli bir tespiti; bellek tarafından saklanan düşüncelerin beyinde zihinsel bir homunkulus'un ziyaretini bekleyen bir resim galerisi şeklinde olmadığıdır. Descartes'a göre, beyin boşluklarında muhafaza edildiği söylenen düşünceler gerçekte beyindeki gözeneklerin duyum sonrası değişime uğramış halleridir. Bu değişime uğramış gözenekler başlangıçta beyni etkileyen algısal izlenime benzer fikirler ortaya çıkmasına yönelik bir eğilime yol açarlar. Üstelik Kartezyen teoriye göre fikirlerin epifiz bezinde yeniden izlenimini kolaylaştıran bu eğilimler sadece beyinde değil, bedenin tamamında bulunur. Descartes'ın, Mersenne'e yazdığı *1 Nisan 1640* tarihli mektubunda; lavta çalan bir müzisyenin kaslarının müzisyenin ezgiyi hatırlamasına yardımcı olduğunu belirtmesi bunun açık bir ifadesidir. Descartes'a göre, hiçbir belleğin bilgi saklama kapasitesi sınırsız değildir. Bununla beraber, hatırlanması istenen bir düşüncenin izleri beyin kıvrımlarında aranırken, bu düşünceyle bağlantılı olan başka düşüncelerin izleri de bellek tarafından okunur. Belleğin, az önce bahsedilen negatif yönünün yanında böyle bir pozitif yönü de vardır.⁵⁴⁰

Descartes'ın ifadelerinden, belleğin, zihnin özünde zorunlu olarak bulunması gereken bir güç olmayıp, bedensel bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Şu durumda bazı hayvanların da belleğe sahip olduklarını savunabiliriz. Nitekim Descartes saksığan ve papağan gibi bazı hayvanların sözcükleri bilinçsizce tekrar edebildiklerini ve

⁵³⁷ Descartes, bu durumu, Meysonnier'e yazdığı 1640 tarihli mektupta, bir kez katlanmış bir kağıdı, üzerinde oluşan kat izlerinden dolayı, ikinci kez katlamanın daha kolay olmasına benzetir. Bkz. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 94.

⁵³⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 343-44, (P1, 42).

⁵³⁹ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 95.

⁵⁴⁰ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 96.

bunun zihinsel bir yetiyi çağrıştırmaması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴¹ Her ne kadar açıkça belirtmese de muhtemelen Descartes bu hayvanların, işittikleri sözcükleri bellek sayesinde taklit edebildiklerini düşünmektedir.

Peki ama bellek bedensel bir güçse Descartes niçin bunu aksiyonlar sınıfına dahil etmektedir? Bunun sebebi belleğin iradi olarak da kullanılabilmesidir. Belleğin irade dışı kullanımı rüya ve gündüz düşleri sırasında hayal gücüne veri aktarımıyla ve alışkanlık haline gelmiş bazı davranışların mekanik olarak tekrar edilmesiyle sınırlıdır. Belleğin iradeli kullanımında ise beyin gözeneklerine işlenmiş eski duyuşal izler zihnin komutuyla yeniden etkinleştirilir. Bunun yanında, duyuşal olmadığı halde iradi olarak hatırlanan bazı soyut fikirler de vardır. Zihindeki apriori idelerden yola çıkılarak tümdengelimle elde edilen fikirler böyledir:

“Tümdengelimde belirli bir ilerleyiş ve sıralama olmasından, sezgide ise bunun söz konusu olmamasından hareketle bu ikisini birbirinden ayırıyoruz. Ayrıca tümdengelimde, sezgide olduğu gibi, doğrudan apaçıklık şartı aranmaz. Dolayısıyla tümdengelim bir anlamda kesinliğini bellekten alır.”⁵⁴²

Üstelik bu tür durumlarda beden tamamen devre dışıdır çünkü apriori ideler bedende değil zihindedir. O halde, soyut idelerin belleğe işlenmesi ve geri çağırılması durumunda, duyuşal verilerin saklanması ihtiyacı duyulan bedensel aktivitelere ihtiyacı duyulmamalıdır. Peki, bu durumda, bedensel ideleri ayrı, zihinsel ideleri ayrı bir bellek mi saklamaktadır? Descartes’ın sözlerinden öyle olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Descartes, beyne ve bedenin diğer bölümlerine bağlı olan bedensel bellekten başka, tüm insanlarda “entelektüel bellek” adını verdiği ikinci bir bellek türü bulunduğunu savunmaktadır. Descartes, 11 Haziran 1640’ta Mersenne’e yazdığı bir mektupta bu konuya temas etmektedir:

“...Entelektüel belleğin, [beyindeki] bu kıvrımlara hiçbir şekilde bağlı olmayan kendi ayrı izlenimleri vardır. Bu yüzden [beyindeki] bu izlerin sayıca çok fazla olması gerektiğini düşünmüyorum.”⁵⁴³

Huygens’a yazdığı 10 Ekim 1642 tarihli taziye mektubunda ise Descartes, entelektüel belleğin ölüm sonrasında bile yok olmayacağını savunmaktadır:

⁵⁴¹ Descartes, CSM, 1985, Cilt I, s. 140, (P5, 58).

⁵⁴² Descartes, CSM, 1985, Cilt I, s. 15, (R3/370).

⁵⁴³ Descartes, CSMK, Cilt III, s. 148.

“Ölenler bizimkinden daha tatlı ve dingin bir hayata geçerler; aksini hayal edemiyorum. Bir gün onları bulmaya gideceğiz ve geçmişi hala hatırlayacağız; çünkü bence bedenden kesinlikle bağımsız bir entelektüel hafızamız var.”⁵⁴⁴

Şu durumda denilebilir ki duyu verilerini saklamaya yarayan bedensel bellek hayvanlarda ve insanlarda; tündengelimde ve külli manaları saklamada kullanılan zihinsel bellek ise yalnızca insanlarda bulunmaktadır. Belleği bu şekilde ikiye ayırmadığımız takdirde, saksığan ve papağan gibi taklit yeteneği olan hayvanların da zihin sahibi olduklarını iddia etmemiz gerekir ki Descartes’ın bunu kabul etmeyeceği açıktır. Zira Descartes’a göre dil yeteneği yalnızca insanlarda bulunur. Bir kelimeyi beyin gözeneklerine izler şeklinde kaydedip tekrar tekrar hatırlayabiliriz fakat bu kelimenin içerdiği evrensel manayı beyindeki gözeneklere değil, entelektüel belleğe kaydederiz. Bu nedenle zihinden yoksun hayvanlar, taklit ettikleri kelimelerin manasından yoksundurlar.⁵⁴⁵

Belleğin önemi, der Descartes, hayal gücüyle tasarlanabilen sayısız farklı boyuttan ikiden fazlasını aynı görsel veya zihinsel bakışla kavrayamayacağımızdan, diğerlerini hemen hatırlayabileceğimiz şekilde saklamasıdır; doğa bize belleği tam da bu amaçla bağışlamış gibi görünüyor.⁵⁴⁶ Ancak Descartes’a göre, belleğin zayıflığı sebebiyle, sürekli akılda tutulması gereken şeyler dışında, düşüncelerin yazıya geçirilmesi yerine bellekte tutulmaya çalışılması yanlıştır; zaten yazı bu yüzden icat edilmiştir.⁵⁴⁷

Descartes, kimi zaman belleği hayal gücü ve duyularla beraber, idraki engelleyen ve yanlış hüküm vermenin kaynağı olan bir güç olarak, olumsuz bir bağlamda kullanırken,⁵⁴⁸ kimi zaman onu aklın yardımcısı olarak görmektedir. Bu bir çelişki değildir. Zira Descartes’a göre zihnin bilgi elde edebilmek için dört aracı vardır: İdrak, hayal gücü, duyular ve bellek. Bunlardan sadece idrak gücü gerçekleri kavrayabilir. Bununla birlikte Descartes, gücümüz dahilinde bulunan hiçbir şeyin atlanmaması için hayal gücü, duyular ve bellekten de yardım alınması gerektiğini belirtir. Belleğin buradaki fonksiyonu; var olan bilgilerden yeni bilgilerin

⁵⁴⁴ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 216.

⁵⁴⁵ Clarke, *Descartes’s Theory of Mind*, s. 102.

⁵⁴⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 67, (R16, 455).

⁵⁴⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 69, (R16, 458).

⁵⁴⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 32, 207, 208.

türetilmesi için saklanan verilerin sırası geldikçe geri çağrılmasını sağlamak ve hayal gücünün işlemesi için ihtiyaç duyulan imgeleri muhafaza etmektir.⁵⁴⁹

4.3.3.1.3. Düşünme/Anlık (Müdrike)

Kartezyen felsefede “düşünmek” fiilinin ne anlama geldiğini daha önce pek çok defa zikrettik. Görmek, koklamak, işitmek, hayal etmek, istemek, istememek, kavramak, hatırlamak, şüphe etmek ve hissetmek gibi, bilinçli bir öznenin varlığını gerektiren fiillerin tamamının Descartes tarafından düşüncenin kipleri olarak ele alındığını bilmekteyiz. Descartes, Meditasyonlar’ın II. Yanıtlar serisinde “düşünce” ve düşüncenin biçimi olarak “fikir” kavramlarını şöyle tanımlamaktadır:

“Düşünce. Bu terimi, içimizdeki -hemen farkına varacağımız- her şeyi kapsayacak şekilde kullanıyorum. Böylece iradenin, aklın, hayal gücünün ve duyuların tüm işlemleri düşüncelerdir. Düşüncelerin sonuçlarını dışlamak için 'hemen' diyorum; örneğin, iradeli bir hareket düşünceden kaynaklanır ama kendisi bir düşünce değildir.

Fikir. Bu terimi, dolaysız algısı düşüncenin farkına varmamı sağlayan herhangi bir verili düşüncenin biçimi olarak anlıyorum. Dolayısıyla, ne zaman bir şeyi kelimelerle ifade etsem ve ne söylediğimi anlasam, bu gerçek, söz konusu kelimelerin neyi ifade ettiğine dair içimde bir fikir olduğunu kesinleştirir. Bu nedenle, 'fikirler' dediğim sadece hayal gücünde tasvir edilen görüntüler değildir. Nitekim bu görüntüler bedensel imgelemde olduğu, yani beynin bir bölümünde tasvir edildiği sürece, onlara 'fikir' demiyorum; ben onlara, beynin o kısmına yönlendirildiği zaman, yalnızca zihnin kendisine biçim verdikleri ölçüde 'fikirler' diyorum.”⁵⁵⁰

Descartes’a göre, kipler bir tözün kurucu öğeleri arasında olmadığından, ondan ayrılabilirler. Nitekim Descartes’ın “düşünce” adı altında saydığı bu kiplerin büyük çoğunluğu zihnin bedenle olan ilişkisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Descartes’ın “saf akıl” (intellectus purus) adını verdiği öyle bir düşünce türü vardır ki o gerçekten bedenden bağımsızdır ve özü gereği zihinde bulunması zorunludur. Başka bir ifadeyle, zihnin bedenle birliğinden dolayı ortaya çıkan kiplerin tamamı kendisinden soyutlandığında geriye sadece bu “saf akıl” kalır. Nitekim Descartes,

⁵⁴⁹ Descartes, CSM, 1985, Cilt I, s. 39, (R12, 411).

⁵⁵⁰ Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 113.

Meditasyonlar'da her şeyi şüpheli hale getirerek geriye kendisinden şüphe edilemeyecek neyin kaldığını görmek istediğinde “ben varım” yargısına ulaşmanın “saf akıl” olduğunu tespit eder. Descartes'ın, bu tespitini dile getirdiği ifadelerden biri de “*Sum igitur praecise tantum res cogitans*” şeklindedir, yani "Bu nedenle, ben tam anlamıyla yalnızca düşünen bir şeyim."⁵⁵¹

Descartes, Altıncı Meditasyon'un başında “saf düşünce” ile “hayal gücü” arasındaki farkı ortaya koyar. Hayal gücü bedenseldir ve çoğu şeyi idrak etmede yetersizdir (bin kenarlı bir şekil gibi) fakat saf düşünce tam anlamıyla zihinseldir ve her ne kadar bin kenarlı bir şekli resmedemese de onun nasıl bir şekil olduğunu, açılarının kaç derece olması gerektiğini vb. soyut bir biçimde anlar.⁵⁵² Peki, saf düşüncenin gerçekten saf olduğundan, yani bedenden tamamen bağımsız olduğundan emin olabilir miyiz? Örneğin, Tanrı fikri zihinde apriori olarak bulunduğu için, onun hakkında düşündüğümüzde bedene ihtiyaç duymayız fakat aynı şeyi dış dünyadan elde ettiğimiz, beyindeki gözeneklere işlenen fikirler konusunda da söyleyebilir miyiz? Birincisi, bu tür fikirler bedene bağlı olduklarından dolayı saf düşünce sayılmazlar. Sözelimi, diş ağrısı çeken birinin yaşadığı acı deneyimi bir tür düşüncedir ama saf değildir. Buna karşın, bu kişinin dişinin ağrıdığını bilmesi saf bir düşüncedir. Bir diş hekiminin, hastasının dişinin ağrıdığını bilmesi ile hastanın kendisinin dişinin ağrıdığını bilmesi arasında fark yoktur. Zira acı deneyimi öznelken, acının bilgisi nesnelidir. Saf düşünceyi güvenilir kılan da budur. Descartes, bu tür bir bilginin “gemicinin, gemisinin hasar aldığını bilmesi” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Eğer algılara sahip olmasaydık, bedenimizde acıya neden olan fiziksel durumları bu tür bir bilgiyle bilecektik, yani saf bir düşünceyle. İkincisi, diş ağrısı gibi beden kaynaklı algılar karşısında zihin pasif durumdadır ve bu duruma katlanmak zorundadır. Saf düşünce ise iradeye bağlıdır ve kontrolü tamamen zihnin elindedir. Bu nedenle saf düşünce, algılardan farklı olarak “aksiyonlar” sınıfına dahil edilmektedir.⁵⁵³

⁵⁵¹ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 182-83.

⁵⁵² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 50-51, (M6).

⁵⁵³ Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, s. 202.

4.3.3.1.4. İrade

Zihnin seçme yetisi olarak tanımlayabileceğimiz irade, zihinde veya bedende sonuçlanması açısından iki bölümde incelenir.⁵⁵⁴ (1) Örneğin, zihin, Tanrı sevgisini arzuladığında, bedene ihtiyaç duymaksızın ona sevgi duyabilir ve bu sevgi yine zihinde sonuçlanır. Elbette Tanrı sevgisi, dua etmek ya da sadaka vermek gibi bedensel bir eylemi doğurabilir. Fakat bu doğrudan değil, ikinci bir iradeyle olur. (2) Zihin yürümeyi irade ettiğinde ise bunun sonuçları doğrudan bedende görülür. Bu süreç şöyle işler: Zihin ayakları hareket ettirmeyi irade eder; zihnin bu emri epifiz bezine ulaşır; bu bez, emri yerine getirmek üzere can ruhlarını hareket ettirir; can ruhları ayakları hareket ettirmek üzere sinirlerde yol alır; kaslar gerilir ve yürüme eylemi gerçekleşir.⁵⁵⁵

Görüldüğü üzere irade gücü hem zihinde hem de bedende eylemde bulunabilmektedir. Bu da zihin-beden etkileşimi açısından onu özel yapar. Düşünme, hayal etme, öğrenme, hatırlama gibi zihinsel fonksiyonlar irade gücüyle gerçekleşir. Bunun yanı sıra bedendeki istemli kas hareketlerinin tamamı iradenin sorumluluğu altındadır. Descartes iradeyi düşünmenin bir kipi olarak aldığından, hayvanlarda irade bulunmadığını ve hayvan bedenlerinde gerçekleşen bütün eylemlerin istemsiz ve mekanik olarak ortaya çıktığını savunur.

Descartes, iradeyi Tanrı'nın insana bahşettiği bir lütuf olarak görmektedir. Zihnin hiçbir yetisi sınırsız ve mükemmel değildir fakat anlık, hayal ve belleğe nispeten irade çok daha geniş bir yetki alanına sahiptir. Descartes, iradenin hiçbir kuvvetin güdümünde olmadığını ve tamamen özgür olduğunu savunur. Hatta Tanrı insanı iki şey arasında seçim yapmaya zorlamış olsa bile, özgürce seçebilmek ve seçilen yolu benimseyebilmek, ona göre, iradenin özgür olduğunu gösterir.

İrade sadece herhangi bir eylemi yapıp yapmamayı belirleyen güç değildir; anlığın önerdiği şeyleri onaylama, yadsıma, izleme ve bunlardan kaçınma da iradenin sorumluluğu altındadır. İradenin en düşük mertebesi kararsızlıktır. Bu ise iradenin zayıflığından ziyade bilgi eksikliğinden kaynaklanır. Neyin doğru, neyin yanlış

⁵⁵⁴ Descartes'a göre irade ve özgürlük bir ve aynı kavramlardır. Bkz. Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 194, 204-5, (6, 35); İrade esasen bir aksiyon olmakla beraber, iradenin algısı bir tutkudur. Bkz. Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 335-36, (19).

⁵⁵⁵ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 341, (34).

olduğu kesin olarak bilindiği takdirde iradenin iki şey arasında kararsız kalması söz konusu değildir.

Descartes'a göre, irade duyular gibi yanılmaz. Bu, iradenin doğru-yanlış ve iyi-kötü gibi kavramlar karşısında nötr durumda olması gereği böyledir. Yanılığlar, iradenin idrakten daha geniş bir etki alanına olmasından kaynaklanır. İradeye idrakle aynı ölçüde hakim olunamadığı takdirde, irade anlaşılmayan şeyler üzerine yönlendirilmiş olur ki bu durumda hata kaçınılmazdır. Mademki irade değer yargıları konusunda nötrdür, onu doğru olana yönlendirmek için diğer güçlerden yardım olmak gerekir. Bu da iradenin seçim yapabilmek için idrak, hayal, bellek ve duyuşsal algılar gibi düşüncenin diğer kiplerinden dolayı olarak etkilenebileceğini gösterir.⁵⁵⁶

4.3.3.2. Pasiyonlar (Tutkular)

Pasiyonlar (tutkular),⁵⁵⁷ bedenden kaynaklanan⁵⁵⁸ fakat etkileri ruhta görülen duygu ya da algılara denir. Pasiyonlar her ne kadar bedene bağlı olarak ortaya çıksalar da düşüncenin kipleri olmaları sebebiyle zihinseldirler. Fiziksel nedenler, zihinde ortaya çıkan algıların zorunlu koşulu değildir, bu yüzden bedensel hareketler zihin sahibi olmayan canlılarda algılara neden olmaz. Muhtemelen Tanrı, fiziksel nedenlere bağlı olarak zihinde ortaya çıkan algıları bedenimiz olmadan da zihnimizde yaratabilirdi. Zira töz düalizmine göre bu algılar beden olmadan ortaya çıkabilirlerse de zihin olmadan ortaya çıkamazlar.⁵⁵⁹ O halde denilebilir ki “mavilik” diye adlandırdığımız algının zihinde ortaya çıkmasını sağlayan fiziksel nedenler zihindeki “mavilik” algısıyla nedensel olarak uyumlu olmakla birlikte, bu algının niçin “mavilik” şeklinde olup “gıdıklanma” şeklinde olmadığını açıklamaz. Eğer Tanrı öyle dilemiş olsaydı, zihnimizdeki “mavilik” algısını tetikleyen fiziksel

⁵⁵⁶ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 39-42.

⁵⁵⁷ Zihin, aksiyonların tersine, tutkular karşısında edilgin durumdadır. “Tutku” (passion) sözcüğü Latince “pati” sözcüğünden gelir, yani “acı çekmek” ya da (pasif olarak) “katlanmak”. “Passion” sözcüğünün etimolojisi, tutkular söz konusu olduğunda, zihnin edilgin durumda olduğu hakkında ipucu verir. Bkz. Roger Ariew v.dğr., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, USA: Rowman & Littlefield, 2015, s. 260; Roger Ariew v.dğr., *The A to Z of Descartes and Cartesian Philosophy*, UK: The Scarecrow Press Inc., 2010, s. 203.

⁵⁵⁸ Aksiyonlar ve pasiyonlar arasındaki ayrımı ortadan kaldıran Paul Hoffman yorumunun aksine Joel A. Schickel gibi bazı yorumcular pasiyonların tanımı gereği bedenden kaynaklandığını savunarak bu ikisi arasında ayrıma gitmektedirler. Bkz. Joel A. Schickel, “Descartes on the Identity of Passion and Action”, *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 19, Sayı 6, (2011), s. 1073.

⁵⁵⁹ Schickel, “Descartes on the Identity of Passion and Action”, s. 1075.

nedenleri “gıdıklanma” algısını tetikleyecek şekilde düzenleyebilirdi. Descartes, bu görüşüyle Aristoteles ve onun takipçisi olan İbn Sina’dan ayrılmaktadır. Zira Aristotelesçi anlayışa göre “mavilik” algısını deneyimleyen nefis olmakla beraber, “mavilik” bizzat dış dünyadaki nesnenin kendisinden alınır. Yani “mavilik” nefsin ürettiği bir şey değildir, nesnenin gerçek bir niteliğidir. İbn Sina nesneden alınan niteliklerin duyu organlarının nitelikleriyle karışmış biçimde nefse iletilmesinden kaynaklanan modifikasyonları hesaba katmış olsa da nefis tarafından algılanan nitelikleri yine de dış dünyaya ait maddi bir nitelik olarak kabul eder. Dolayısıyla, İbn Sina’ya göre, gerçekte mavi olan bir nesnenin yeşil gibi algılanması nefsten değil, ancak bedensel bir kusurdan kaynaklanır. Descartes ise bu açıklamayı tersine çevirir. Ona göre dış dünyada gerçek nitelikler bulunmadığından, fiziksel nedensellik, zihindeki algıların ortaya çıkma tarzını ancak dolaylı bir biçimde belirler. Tabii ki bu gelişigüzel bir belirlenim değildir; can ruhlarının epifiz bezinde yaptığı aynı etkilerin zihinde her zaman aynı duyuşsal algıları meydana getirmesi Tanrı’nın aldatmazlığı gereğidir. Descartes’ın vurgulamak istediği; bunun bir zorunluluk olmadığıdır.

Descartes, beden kaynaklı algıları, yani pasiyonları ikiye ayırır: (a) ilki, sınırlar vasıtasıyla meydana gelen algılar, (b) diğeri, sınırlara bağlı olmayan ve beyinde rastgele meydana gelen algılardır. Algının bu ikinci türü, tipik olarak, rüyalarda ve başıboş halde, uzaklara dalıp giderken görülen gündüz düşlerinde ortaya çıkar. Bu algılar hayalden farklıdır çünkü hayal iradeye bağlıyken, bunlar rastlantısaldır.⁵⁶⁰ Sınırlar vasıtasıyla meydana gelen algılar ise atfedildikleri şeyler itibarıyla (i) dışsal, (ii) bedensel ve (iii) zihinsel olmak üzere üçe ayrılır. (i) Dışsal algılar, bedenin dış dünyayla etkileşiminden meydana gelen algılardır. Beş duyu organıyla edilen algılar bu türdendir. (ii) Bedene atfedilen algılar, bedenin kendi fizyolojik yapısıyla ilgili olan ve zihinde acıkma, susama, ağrıma gibi çeşitli biçimlerde kendini gösteren algılardır. (iii) Zihne atfedilen algılar ise Descartes’ın “altı tutku” şeklinde sıraladığı aşk-sevgi, nefret-kin, hayranlık, arzu, neşe-sevinç ve keder-hüzünden ibarettir.⁵⁶¹ Bu tutkuların sayıları çoğaltılabilmekle beraber, temel tutkular bunlardır ve diğerleri bunların türevleridir. Zihne atfedilen bu tutkuların, diğer algılar gibi kesin bir sebep-

⁵⁶⁰ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 336, (21).

⁵⁶¹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 336-38, (22-25).

sonuç ilişkisi içerisinde ele alınması zordur.⁵⁶² Örneğin göz bir nesneyi algıladığında, zihinde derhal görsel bir deneyim meydana gelir fakat bu görsel deneyimin aşkı mı, nefreti mi, hayranlığı mı yoksa kederi mi doğuracağı, bu nesnenin kendi fiziksel durumundan kaynaklanan bir şey değildir. Benim zihnimde hayranlık uyandıran bir algı, başka zihinlerde nefreti doğurabilir. Bu, her beynin aynı şekilde düzenlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁶³ Tutkuların hem zihinde hem de bedende çeşitli tezahürleri bulunur. Örneğin, zihindeki korku hissi kaçmaya; sevinç, yüz kaslarının gerilmesine; keder, gözyaşlarının akmasına sebep olur. Fakat bu eylemler irade ya da çeşitli tutkular tarafından bastırılabilir. Bunun yanında, bir tutku zihinde başka bir tutku ya da eyleme de sebep olabilir. Örneğin, zihnin iyi bir şeye yönelme arzusuna genellikle önce sevgi, sonra da umut ve neşe; zihnin kötü bir şeyden kaçma arzusuna ise genellikle nefret, korku ve keder eşlik eder.⁵⁶⁴

Tutkular bazen kalpteymiş gibi hissedilir. Descartes'a göre bu, beyinden kalbe doğru inen sinirlerden kaynaklanmaktadır. Nitekim beyinden ayağa doğru uzanan sinirlerin uyarılması, acının ayakta gibi hissedilmesini sağlar; nasıl ki acının ayakta hissedilmesi ruhun ayakta olmasını gerektirmiyorsa, tutkuların kalpteymiş gibi hissedilmesi de ruhun kalpte olmasını gerektirmez. Dolayısıyla, kalbi tutkuların merkezi olarak görmek büyük bir hatadır. Ruhta cesaret ve korku gibi tutkuların uyanması bazen beyni öyle etkiler ki beyinden kalbe giden sinirler can ruhlarıyla dolar; bu da kalpteki kanın şiddetini artırdığı için kalp daha hızlı atar ve korku duygusunun ruhta daha da canlanmasını sağlamak için beyne doğru uzanan sinirleri can ruhlarıyla doldurur. Böylece korku hissi kalpteymiş gibi hissedilir. Ruhta güçlü bir sevgi hissedildiğinde de süreç aynı şekilde işler.⁵⁶⁵

Descartes'a göre ruh bedene irade ile hükmeder. Her irade, epifiz bezinde bir hareket meydana getirir, buradan yayılan can ruhları da sinirler ve kaslar vasıtasıyla bedende istenilen organı hareket ettirir. Ancak irade bedende gerçekleşmesi istenen eylemi tüm ayrıntılarıyla planlanmasını gerektirmez. Eylemler çoğu zaman otomatik olarak gerçekleşir. Örneğin, yürümek istediğimizde, ayaklarımızı kaç derece açıyla hareket ettirmemiz gerektiğini hesaplamayız veyahut uzaktaki bir nesneye bakmayı

⁵⁶² Descartes, genellikle bunlara yüklenebilecek bir yakın neden bilmiyoruz, der. Bkz. Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 337-38, (25).

⁵⁶³ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 343, (39).

⁵⁶⁴ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 359, (87).

⁵⁶⁵ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 340-41, 342, 364, (33, 36, 102).

irade ettiğimizde gözbebeklerimizi büyütmeyi de irade etmiş olmayız, beden bunları kendisi ayarlar. Bazen de ilk seferinde her aşamasını tek tek irade ettiğimiz eylemler, tekrarlandıkça alışkanlık haline gelir ve beden tarafından otomatikleştirilir. Örneğin, yeni bisiklet sürmeye başlayan biri çoğu eylemi ayrı ayrı irade etmek zorundayken, usta bir binici sadece bisikleti sürmeyi irade eder ve beden otomatik olarak bisikleti sürer. Şu halde Descartes, bedende olup bitenlerin çok az bir kısmının bilincimize dahil olduğunu düşünmektedir.⁵⁶⁶

Descartes, tutkuları epifenomenalistlerin iddia ettiği gibi, yalnızca bedendeki fiziksel süreçlere eşlik eden zihinsel fenomenler olarak görmemektedir. Tutkuların başlıca etkisi ruhu istemeye teşvik etmektir. Genel olarak korku hissi kaçmayı, cesaret hissi mücadele etmeyi teşvik eder. Ancak irade özgür olduğundan, bu bir zorunluluk olarak görülmemelidir. Descartes'a göre iradenin beden üzerinde yaptırım gücü vardır. Fakat tutkular, kaynağını bizzat ruhtan aldığı durumlar dışında, bedensel süreçlere bağlı olduklarından dolayı, irade tarafından doğrudan uyandırılmaz, değiştirilemez ve yok edilemezler.⁵⁶⁷ Beden kaynaklı tutkular karşısında ruh edilgin durumdadır. Nitekim ruhun iradeye sahip olması, cesareti uyandırmak veya korkuyu yok etmek için yeterli değildir fakat ruh bu tutkulara dolaylı yoldan müdahale edebilir. Örneğin, kuvvetli bir düşman ordusu karşısında ruhta meydana gelen korku ve cesaretsizlik, savaştan kaçmanın doğuracağı utancın ve savaşı kazanmanın getireceği sevincin hayal edilmesiyle dolaylı yoldan yok edilebilir. Böylece savaşma isteği ruhta ağır basar. Korku hissini doğrudan yok edemeyen ruh, utanç ve sevincin hayalini irade etmek suretiyle, dolaylı yoldan korkuyu yok etmeyi başarır. Ancak bazı durumlarda tutkuların bazıları o kadar güçlü hale gelir ki diğer tutkular geçici bir süre algılanamaz olur. Örneğin, öfke halinde küçük bir yara alan biri, çoğu zaman bunun acısını hissetmez. Bu tür durumlarda kalp damarları ve beyin can ruhlarıyla dolu olduğundan, iradenin beden üzerindeki yaptırım gücü epey azalır ve can ruhlarının hareketi normale dönmedikçe tutkular baş edilemez hale gelir. Descartes'ın kendi ifadesiyle; "*ruh, bu tür durumlara yeterince hazırlıklı olmadığı sürece bunlara direnç gösterebilecek bir insani bilgelik yoktur.*" Dolayısıyla, iradenin özgür olması, onun bedene dilediği gibi hükmedebileceği anlamına gelmez.

⁵⁶⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 334-35, (44).

⁵⁶⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 343, (40-41).

Peki, tutkularla başa çıkabilmenin bir yolu yok mudur? Descartes'a göre bunun tek yolu; tutkular sebebiyle kanın hareketlendiği ve kalbin daha hızlı attığı hissedildiği anda, coşkun haldeki tutkuların, ruhu ikna etmeye yönelik olarak hayal gücünü ve iradeyi aldatmak için olayları olduğundan farklı göstermeye çalıştığını hatırlamak ve hüküm vermek için acele etmeden, tutkunun sunduğu sebeplere karşı makul sebepleri zihninde canlandırmaya çalışmak ve iradeyi bu doğrultuda kullanmak gerekir.⁵⁶⁸

Descartes, ruhun üç bölümden oluştuğu ve her bir bölümünün bir diğeriyle çatışma halinde olduğu şeklindeki Platoncu ruh anlayışını⁵⁶⁹ eleştirerek, ruhun bölümleri olmadığını ve gerçekte her ruhun tek olduğunu söyler. Platon'un, ruhun yüksek bölümüyle alçak bölümü arasında meydana geldiğini savunduğu çatışmalar, Descartes'a göre, rasyonel ruh ile can ruhlarının, epifiz bezine eşzamanlı olarak yüklenmeleri sonucunda meydana gelen karşıtıktan kaynaklanır. Descartes, bu hataya düşme sebebini, ruhun fonksiyonlarının bedeninkilerden iyice ayrılmamış olmasına bağlar. Ruh ve beden birbirinden kati surette ayrı tözler olsa da bu iki tözün etkileşim noktası bedende bulunan epifiz bezidir. Ruh, bir şeyi irade ettiğinde epifiz bezi bir yandan can ruhlarını sinirlere aktarmaya çalışırken, diğer yandan bedenden ruha tutkuları aktarmaya çalışır. Tutkular yeterince kuvvetli olduğunda irade ve tutkular arasında çatışma meydana gelir. Bu çatışmanın ortaya çıkmasının nedeni; iradenin doğrudan tutkulara yol açma yetkisinin bulunmamasıdır, ruhun sözde bölümleri arasında meydana gelen mücadele değil.⁵⁷⁰

Tutkuların çoğunun beden kaynaklı olduğunu belirten Descartes, hayattan lezzet alabilmek için yalnızca ruhun değil, bedeninin de iyi tanınması gerektiğini savunur. Ona göre, tutkularını iyi yönetmeyi bilmeyen insanların büyük acılarla karşılaşmaları kaçınılmazdır. Bilgelik, tutkulara hakim olmayı ve onları ustalıkla yönetmeyi öğrettiğinden dolayı önemlidir. Ayrıca, tutkuların neden olduğu olumsuz durumlara katlanma gücü de verir. Böylelikle kişi en kötü durumda bile kendisine mutluluk payı çıkarabilir.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 345, 403-4, (45, 46, 211).

⁵⁶⁹ Platon, *Devlet*, s. 168, (IV/436).

⁵⁷⁰ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 345-47, (47).

⁵⁷¹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 404, (212).

Görüldüğü üzere Descartes, meseleye bir ahlakçı gibi değil, bir fizikçi gibi yaklaşmaktadır.⁵⁷² Ruhun beden üzerindeki tek yaptırım gücü “irade” olduğundan, beden kaynaklı tutkular karşısında ruha düşen tek şey, onları iyi yönetebilmektir. Beden özünde iyi ya da kötü değildir. İyi, kötü ve çirkin gibi kavramlar tutkuların iyi yönetilip yönetilmemesiyle alakalıdır. Bu yönüyle Descartes, ruh ve beden arasında mutlak bir karşıtlık gören ve bedenin ruhu daima kötülüğe sürüklediğini düşünen filozoflardan ayrılmaktadır.

4.3.4. Zihin-Beden İlişkisi Bağlamında Descartes Epistemolojisi

Descartes, her ne kadar zihin ve beden arasında mutlak bir karşıtlıktan söz etmemiş olsa da bizzat zihnin kendisiyle elde edilen “kesin bilgi” karşısında bedensel algıları “sanılar” olarak değerlendirmekte ve duyu organlarının dış dünyaya dair zihne taşıdığı verileri, matematiğin kesin ilkeleriyle birebir örtüşmediği gerekçesiyle, güvensiz bulmaktadır. Zihin, dış dünyadaki nesnelere hakkındaki fikirleri, tıpkı soyut varlıklara dair bilgi elde etme sürecinde olduğu gibi, duyu organlarına ihtiyaç duymadan, bizzat kendi etkinliğiyle edinir. Apaçıklık, bölme, sıralama ve sayma şeklinde belirlenen bu dört matematiksel ilkeye uyulduğu sürece, zihnin elde ettiği bilgilerden şüphe etmeye gerek yoktur, duyusal algılar tersini gösterse bile. Descartes’a göre, birçok insan, duyusal algıları kesin bilgi olarak kabul etme gafletinde bulunur. Bunun sebebi, çocukluk çağından itibaren duyu algılarına olan alışkanlığın ve dolayısıyla güvenin gitgide pekişmiş olmasıdır. Descartes’a göre, duyu algısı matematiksel temellere dayanan bilgi ile çeliştiğinde, duyu algısının yanıltıcılığı akla getirilmeli ve irade kesin bilgiye yöneltilmelidir. Halbuki duyusal algıların matematiksel ilkelerle doğrulandıkları ölçüde kabul edilebilmeleri de bir seçenektir fakat Descartes kesin bilgiye olan takıntısından dolayı böyle bir yola asla başvurmamıştır. Bu da Descartes felsefesinde deneyciliğin bir yöntem olarak değerli görülmediği şeklinde bir kanıya sebep olmaktadır.⁵⁷³

Bilginin kaynağı konusunda filozoflar genellikle iki görüş etrafında toplanırlar:

⁵⁷² René Descartes, *Ruhun Tutkuları*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. xi, (Sunuş içinde).

⁵⁷³ Bu kanıyı haklı çıkaran nedenler vardır. Bkz. Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 143, (P6).

1. Zihinde doğuştan idelerin var olduğu savunan rasyonalistler (akılcılar) ya da diğer adıyla inneistler (doğuştancılar).
2. Zihni, içeriğini insanın hayatı boyunca peyderpey oluşturduğu boş bir levha olarak gören ampiristler (deneyciler).

Descartes, zihinde doğuştan idelerin varlığını kabul eden ve tüm yeni bilgilerin bunlardan türetildiğini savunan rasyonalistlerin başında gelmektedir.⁵⁷⁴ Doğuştan idelerin varlığı, bedensel algılara ve sonradan türetilen bilgilere ihtiyaç duymaksızın zihnin bazı temel bilgilere erişebileceğini gösterir. Bu yaklaşıma göre, zihnin bilgi edinme sürecinde duyuların tek katkısı, zihinde doğuştan bulunan düşüncelerin açığa çıkmasını sağlamaktır.⁵⁷⁵ Bu yüzden Descartes, duyular yoluyla ortaya çıkan zihinsel fenomenlere bilgi değeri atfetmemekte ve bunlara “algılar” adını vermektedir.

Descartes epistemolojisi, yöntem olarak matematiği ve tümdengeliyi esas alır. Zira rasyonalizm açısından bilginin kesinliği, doğruluğundan şüphe edilemeyecek öncüllerden kesin sonuçların elde edilebileceği tümdengelsel bir sistemin varlığına bağlıdır. Bu itibarla zihin kesin bilgiye iki farklı yolla ulaşabilir: Birincisi, zihinde doğuştan bulunan ve doğruluğu tartışmaya kapalı olan apaçık ilkelere ulaşmayı sağlayan *entelektüel sezgi* yöntemidir.⁵⁷⁶ İkincisi ise sezgi yoluyla bilinen apaçık bilgilerden yeni bilgilerin türetilmesini sağlayan *tümdengelim* yöntemidir. Sezgi, kesin bilgiye aniden ve bütüncül bir şekilde ulaşılmasını sağlarken; tümdengelim, zihnin kesintisiz bir eylemi sonucunda açık ve seçik bilgilerin elde edilmesini sağlar.

Descartes’a göre, zihindeki idelerin üç farklı kaynağı vardır:

1. Zihinde doğuştan bulunan ideler
2. Dış dünyadan elde edilen ideler
3. Hayal (imgelem) yoluyla oluşturulan kurgusal ideler.

⁵⁷⁴ İbn Sina’nın ise rasyonalist mi, ampirist mi olduğu konusunda görüş birliği sağlanamamaktadır. Fazlur Rahman, Herbert A. Davidson, Deborah L. Black, Olga Lizzini, Cristina D’Ancona, Richard C. Taylor, Jari Kaukua, Muhammed Saleh Zarepour gibi yorumcular İbn Sina’nın rasyonalist olduğunu savunurken; Dag Nikolaus Hasse, Jon McGinnis ve kısmen Tommaso Alpina gibi yorumcular ampirist olduğunu iddia etmektedir. Bkz. İsmail Kurun, *İslam Felsefe Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası: İbn Sina Epistemolojisi Örneği*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, s. 2-3.

⁵⁷⁵ Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 31.

⁵⁷⁶ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 13, (R3).

(1) Doğuştan ideler, zihne Tanrı tarafından konulmuş apaçık fikirlerdir. Bu idelere entelektüel sezgi yoluyla ulaşılır. Benlik (cogito), Tanrı bilgisi, mantık ve matematik ilkeleri ile temel metafizik ilkeler, zihinde doğuştan bulunan bilgilerdir.

(2) Dış dünyadan elde edilen ideler duyuşsal algılardır. Renk, koku, tat ve sıcaklık gibi ikincil niteliklerden elde edilen algılar görelî olduklarından, açık olsalar bile seçik olamazlar. Bu nedenle Descartes bu algıları güvenilir bulmaz. Bununla beraber, duyular aracılığıyla dış dünyadaki varlıkların nesnel olarak ölçülebilen birinci nitelikleri de algılanabilir. Fakat bunlar zihinde algılandıkları biçimde değil, ancak matematiksel ilkelerle açıklandıklarında açık ve seçik bilgi verebilirler ki bu durumda zaten duyulara gereksinim yoktur. Dolayısıyla duyular, Descartes'a göre, gerçek bir bilgi kaynağı sayılmaz.⁵⁷⁷

(3) Hayal yoluyla oluşturulan kurgusal ideler ise ne açık, ne de seçik olabilirler. Bu yüzden Descartes bu ideleri gerçek anlamda bilgi olarak görmez.⁵⁷⁸

Görüldüğü üzere, Descartes, kesin bilgiyi yalnızca zihinde doğuştan bulunan idelerle ve bu idelerden tümdengelimsel olarak türetilen fikirlerle sınırlı tutmaktadır. Çünkü doğuştan gelen ideler zihne Tanrı tarafından konulmuştur ve onun garantisi altındadır. Dolayısıyla, bu idelerden türetilerek elde edilen tümdengelimsel fikirler de aynı şekilde kesindir. Peki, duyular da insana Tanrı tarafından bahşedildiğine göre, Descartes, bunları neden aldatıcı sanılar olarak görmektedir? Çünkü duyular insana kesin bilgiye ulaştırmak için değil; bedeni koruma ve onu hayatta tutmaya yarayan şeylere yönelme gibi pratik amaçlara hizmet etmesi için verilmiştir.⁵⁷⁹

Yüzeysel bir okumayla bazı benzerlikler tespit edilebilse de gerçekte İbn Sina ve Descartes'ın bilgi anlayışları arasında büyük bir uçurum vardır. Descartes'a göre duyu algıları da düşüncenin kipleri sayılmakla beraber, kendilerine bilgi değeri atfedilebilecek düşünceler sadece zihinde doğuştan bulunan ideler ve bunlardan türetilen fikirlerdir. Ayrıca, zihnin tümelleri akletmek için Faal Akıl gibi dışarıdan bir güce başvurması gerekmez; bunlar zihinde doğuştan beri bulunan idelerden entelektüel sezgi yoluyla çıkarılır. Descartes, elbette küçük bir çocukla bir yetişkinin aynı derecede bilgi sahibi olduğunu düşünmez. Zihindeki doğuştan ideler küçük bir

⁵⁷⁷ Ariew v.dğr., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, s. 182; Tom Sorell, *Descartes: A Very Short Introduction*, NY: Oxford University Press, 2000, s. 75.

⁵⁷⁸ Sara Çelik, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2015, s. 33-35.

⁵⁷⁹ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 60-62.

çocukta da vardır fakat bunların sezilebilmesi belli bir olgunluk düzeyini gerektirir. Tümdengelim ise daha çok kişisel çabayla ilgilidir. Bu yüzden her zihnin bilgi derecesi bir diğerinden farklıdır. Bununla beraber, İbn Sina'nın bilkuvve, bilmeleke, bilfiil ve müstefad akıl şeklinde kategorize ettiği teorik akıl dereceleri Descartes felsefesinde hiçbir şekilde yer almaz.

Aristotelesçi geleneğin bir temsilcisi olarak İbn Sina, duyu algılarının -bedende bir kusur olmadığı sürece- nesnelere hakkında yanıltıcı bilgi vermeyeceğini savunur. Zira İbn Sina'ya göre duyu bilgisi, dış dünyadaki maddi tözlerin niteliklerinin (araz) maddeden soyutlanmak suretiyle nefse alınmasıdır. Bu maddi nitelikler, Aristotelesçi geleneğe göre, varlık kategorilerinde yer alırlar; yani gerçek birer varlığa sahiptirler. Bu niteliklerin maddeden soyutlanması demek, maddeye biçimini veren gayri maddi unsurların akıl tarafından kavranması demektir. Dolayısıyla duysal idrak güvenilir bir bilgi biçimidir. Descartes ise niteliklerin tözlerden ayrı bir gerçekliği olmadığını savunmaktadır. Ona göre, birincil nitelikler zaten tözle özdeşdir. İkincil nitelikler ise madde parçacıklarının uzaydaki konumlarının zihin tarafından yorumlanmasıyla ortaya çıkan zihinsel fenomenlere karşılık gelirler ve dış dünyada bulunmazlar. Daha net bir ifadeyle, dış dünyada yalnızca renk, tat, koku gibi algıların zihinde ortaya çıkmasını sağlayan fiziksel nedenler bulunur. Beden bu fiziksel nedenlerle tepkimeye girerek can ruhlarını hareketlendirir, bunlar da beyindeki epifiz beziyle etkileşime girerek zihindeki duysal imgeleri canlandırır, yoksa zihin dış dünyadaki nesnelere niteliklerini alarak herhangi bir duyum elde etmiş değildir. Oysa İbn Sina, niteliklerin dış dünyada gerçekten bulunduğunu savunur. Bu düşünceye göre nefis uzamsal tözlerden “kutsal bir düzenleme” ya da “bir tür sihirle” zihinsel fenomenler üretmez; bizzat dış dünyadan aldığı nitelikleri duyumsar. Bu, iki filozofun konuya yaklaşımı arasında son derece önemli bir ayrımdır.

4.3.5. Bilinç

İbn Sina'nın bilinç konusundaki görüşlerini incelediğimiz geçmiş bölümde, birbirinden farklı birçok bilinç tanımı bulunduğunu ve bizim kişisel tercihimizin bilincin “farkındalık” şeklinde anlaşılması yönünde olduğunu belirtmiştik. Söz konusu tercihimizi Descartes'ın bilinç konusundaki görüşlerini inceleyeceğimiz bu bölümde de sürdüreceğiz. Descartes'ın bilinç kuramında düşünceyi önceleyen

primitif bir bilincin bulunmayışı, tüm düşüncelerin reflektif oluşu ve duyu algılarının düşüncenin kiplerinden sayılması sebebiyle İbn Sina'nın bilinç kuramını tartıştığımız bölümde yer alan "primitif öz-bilinç", "reflektif öz-bilinç" ve "duyusal bilinç" başlıklarına bu bölümde yer vermeyeceğiz. Ayrıca, Descartes'ın, bilinci rasyonel ruha has kılması ve hayvanların bu ruhtan mahrum olması sebebiyle "hayvan bilinci" konusuna da girmeyeceğiz.

Descartes'ın bilinç kuramının temelleri "düşünce" terimine dayanmaktadır. İbn Sina'dan farklı olarak Descartes bu terimi çok geniş bir anlamda kullanır. Yalnızca aksiyonlar değil, pasiyonlar da düşüncenin kapsamına dahildir; görme, işitme, koklama, isteme, istememe, acı çekme, haz alma, şüphe etme, akıl yürütme vb. zihin durumlarının tamamı düşüncenin kiplerindedir. Peki, bu kadar çeşitli ve çok sayıda zihinsel edimi "düşünce" adı altında birleştirmemize olanak veren nedir? Bilinç.⁵⁸⁰ Bunun doğru olup olmadığını görmek için Descartes'ın "düşünce" ve "fikir" terimlerine nasıl bir anlam yüklediğine yeniden bakalım:

*"I. Düşünce. Bu terimi, içimizdeki, hemen farkına varacağımız, her şeyi kapsayacak şekilde kullanıyorum. Böylece iradenin, aklın, hayal gücünün ve duyuvarın tüm işlemleri düşüncelerdir. Düşüncelerin sonuçlarını dışlamak için 'hemen' diyorum; örneğin, gönüllü bir hareket bir düşünceden kaynaklanır ama kendisi bir düşünce değildir."*⁵⁸¹

*"II. Fikir. Bu terimi, dolaysız algısı düşüncenin farkına varmamı sağlayan herhangi bir verili düşüncenin biçimi olarak anlıyorum. Dolayısıyla, ne zaman bir şeyi kelimelerle ifade etsem ve ne söylediğimi anlasam, bu, söz konusu kelimelerin neyi ifade ettiğine dair içimde bir fikir olduğunu kesinleştirir. Bu nedenle, 'fikirler' dediğim sadece imgelemde tasvir edilen görüntüler değildir. Gerçekten, bu görüntüler bedensel imgelemde olduğunda, yani beynin bir bölümünde tasvir edildiğinde onlara 'fikirler' demiyorum; ben onlara yalnızca beynin o kısmına yönlendirildiği zaman, zihnin kendisine biçim verdikleri ölçüde 'fikirler' diyorum."*⁵⁸²

Descartes'ın "düşünce" ve "fikir" tanımlarından anlaşıldığı üzere, zihinde farkında/bilincinde olunmayan hiçbir düşünce yer alamaz. Tersten okunacak olursa,

⁵⁸⁰ Alison Simmons, "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness", *The Philosophical Review*, Cilt 110, Sayı 1, (2001), s. 34.

⁵⁸¹ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 113.

⁵⁸² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 113.

sadece farkında/bilincinde olunan şeyler düşünce sayılabilir. Duyu organlarımda ve beynimde meydana gelen fiziksel etkileşimler “düşünce” değildir çünkü zihnimde bulunmadıkları sürece bunların asla farkında olamam. Bunlar, sadece zihnimde ne tür bir düşünce oluşacağını belirleyen tetikleyicilerdir. Descartes’ın tanımı gereği düşünce, yalnızca zihnimde bulunan ve hemen farkında olduğum şeylerdir. Örneğin, gökyüzüne baktığımda gördüğüm mavilik, yediğim yemeğin tadı, ayağımdaki ağrı hissi ya da üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğuna dair fikrim birer düşüncedir. Çünkü (1) zihnim düşünen bir tözdür; onda düşünceden başka bir şey yer almaz, (2) zihnimde yer alan her şeyin hemen farkında olurum; zihnimdeki hiçbir şey bu farkındalığının dışında kalmaz.⁵⁸³ Çünkü “*Zihin, düşünen bir şey olduğu sürece, farkında olmadığı hiçbir şeyin onun içinde bulunamayacağı gerçeği bana apaçık görünüyor.*”⁵⁸⁴

Söz konusu düşünce tanımından, Descartes’ın bilinçle kastettiğinin farkındalık olduğu anlaşılmaktadır. Peki, farkındalık tam olarak nedir? Özniteliği düşünmek olan zihnimde düşünceden başka hiçbir şeyin bulunmayacağını biliyorum. Dolayısıyla, farkındalığın düşünceden başka bir şey olamayacağı açıktır. Bu durumda, düşünce ve farkındalığın bir ve aynı şey olduğunu söyleyebilir miyim? Gilson, Laporte ve Alquié gibi Kartezyen yorumcular Descartes’ın söz konusu düşünce tanımından, düşünce ile bilincin eş-anlamlı olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Fakat Koyré’e göre, burada düşünceyle kastedilen bilinç değil, düşüncenin kapsamına giren şeylerin Meditasyon I/II’de verilen listesidir: “*Şüphe eden, anlayan, doğrulayan, inkar eden, isteyen, reddeden, aynı zamanda hayal eden ve hisseden bir şey.*” Robert McRae ise düşünceyle bilincin eş-anlamlı olduğunu ileri süren birinci tezin geçersiz olduğunu savunur. Ona göre “düşünüyorum” ve “düşüncemin bilincindeyim” ayrı şeylerdir.⁵⁸⁵ Haksız da sayılmaz. Evet, farkındalık/bilinç bir düşüncedir fakat ne tür bir düşünce? Muhtemelen, görmek, işitmek, şüphe etmek, istemek ya da hayal etmek türünden bir düşünce değildir. Bu düşüncelerin hepsine aynı anda sahip olabilirim, buna rağmen bunların hepsinin farkında olan yalnızca tek bir bilincim vardır. Düşünceyle bilincin eş-anlamlı olduğu kabul edildiğinde, her bir düşüncenin ayrı bir bilinç olduğu kabul

⁵⁸³ Bkz. Janet Broughton, John Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, USA: Blackwell, 2008, s. 187-88.

⁵⁸⁴ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 335.

⁵⁸⁵ R. J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*, Oxford: Blackwell, 1972, s. 55-57.

edilmiş olur. Halbuki bilinç, düşünülen şey ya da bu şeyin içeriği hakkındadır, yani bilince her zaman bir düşünce nesnesi gerekir. Bir şey gördüğümde, gördüğümün, yani görme edimiyle elde ettiğim fenomenal içeriğin hemen bilincinde olurum; bu fenomenal içerik düşüncenin bir kipi olsa da bilinçli olan, bu fenomenal içeriğin kendisi değildir. Bu içerik, bilincimin öznesi değil, ancak nesnesi olabilir. Mavi bir şeye baktığımda “mavilik” görürüm ve gördüğüm bu şeyin bilincinde olurum. Zihnimin dışında bir “mavilik” bulunmadığını biliyorum, zihnimde düşünceden başka bir şeyin bulunamayacağını da. Dolayısıyla, gördüğüm mavilik bir düşüncedir. Ancak bu maviliğin bilincinde olan bu maviliğin kendisi midir? Hayır, daha ziyade, bu maviliğin bilincinde olan başka bir düşüncem varmış gibi görünmektedir. Aksi takdirde, görme, koklamanın; koklama da görmenin bilincinde olurdu. O halde, bilinçli olan düşüncem (conscientia), bilincimin nesnesi olan düşüncemden (cogitatio) farklı bir düşünce olmalıdır.⁵⁸⁶

Mavi bir şeye baktığımda gördüğüm maviliğin yalnızca zihinsel bir fenomen olduğunu; herhangi bir yargı içermediğini göz önünde bulundurmalıyım. Bu aşamada henüz yalnızca “gördüğüm maviliğin” bilincindeyim; “mavilik gördüğümün” değil. İki arasındaki fark açıktır: Birincide yalnızca duyuşsal algıya ilişkin bilincim söz konusudur; gördüğümü bilmeden mavilik görmek. İkincisinde ise hem görürüm, hem de gördüğümü, yani görenin “ben” olduğunu bilirim. Bu aşamada cevaplanması gereken şudur: Mavilik gördüğümün bilincinde olmadan bir mavilik görebilir miyim? Başka bir ifadeyle, öz-bilince sahip olmadan, fenomenal bilince sahip olabilir miyim? Yoksa İbn Sina’da olduğu gibi, Descartes’ta da fenomenal bilinç zorunlu olarak öz-bilinci gerektirir mi?

Şimdi, kısa bir süreliğine İbn Sina’ya dönelim. İbn Sina, insan nefsinin kesintisiz ve bağımsız olarak kendilik bilincine sahip olduğunu düşünmekteydi. Biz buna, Kaukua ve diğerlerinin yaptığı gibi, “primitif bilinç” adını verdik. Primitif bilince sahip nefis, duyumsama anında, duyumun içeriğinin de bilincinde olmaktadır. Bu yüzden duyuşsal bilince bağımsızlık vermedik ve onu primitif bilince bağladık. Bilinçli olmanın bilincini ise “reflektif bilinç” olarak adlandırdık ve bunun, primitif bilinçten farklı olarak, ek bir düşünme eylemi (yansıma/reflection) gerektirdiğini

⁵⁸⁶ Krş. Radner Daisie, “Thought and Consciousness in Descartes”, *Journal of the History of Philosophy*, Cilt 26, Sayı 3, (1988), s. 440-41; Ayrıca Bkz. Gordon Baker, Katherine Morris, *Descartes’ Dualism*, Routledge, 1996, s. 101, 112-13.

belirttik. Böylece, İbn Sina'nın iki-düzeyle bir bilinç kuramı ortaya attığını savunduk. Descartes'ta ise durum farklıdır. O, zihnin özneliliğinin düşünme olduğunu ve zihinde düşünce haricinde hiçbir şeyin bulunamayacağını savunduğundan, İbn Sina'nın düşünceden bağımsız ve onu önceleyen bir farkındalık olarak nefse has kıldığı primitif bilinci kabul etmemektedir. Dolayısıyla, İbn Sina'nın ikinci-düzeyle bir bilinç durumu olarak gördüğü reflektif bilinç, Descartes'ta birinci-düzeyle bilince denk gelmektedir. Descartes, bunu her düşüncenin yansıtıcı/öze-dönüştürücü/reflektif oluşuyla temellendirmektedir.

Kartezyenler arasında düşüncenin yansıtıcılığı konusunda bazı önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin, La Forge, zihnin, kendi içinde gerçekleşen eylemlere yönelik tanıklığı olarak tanımladığı fenomenal bilinci, zihnin kendi üzerine yoğunlaşmasını gerektiren ek bir düşünce eylemi içerdiğini savunduğu reflektif bilinçten ayırır. Arnauld, fenomenal bilince "sanal yansıma" (virtual reflection) dediği şey tarafından reflektif olarak ulaşıldığını savunur ve düşüncenin başka bir düşünce tarafından iç gözlem yoluyla incelendiği yansıma eylemine "açık yansıma" (explicit reflection) adını verir. Malebranche ise La Forge'un fenomenal bilinç tanımını "içsel duygu" biçimi olarak benimser. Bu bakış açıları arasında farklılıklar olmakla beraber, Kartezyenler arasında fenomenal bilincin, ikinci-düzeyle bir yansıtıcı düşünce gerektirmediği konusunda görüş birliği olduğu söylenebilir.⁵⁸⁷

Bu noktada akla gelen kritik bir soru, diğer bazı Kartezyenler gibi, Descartes'ın da reflektif bilinci önceleyen bir fenomenal ya da pre-reflektif bilinç kabul edip etmediğidir. Hemen belirtelim ki bu konuda bir görüş birliği yoktur. Schmaltz, Descartes'ta böyle bir ayrımın bulunmadığını ve bilincin sadece yansıtıcı düzeyde ortaya çıktığını savunmaktadır. Bizim de kabul ettiğimiz görüş budur. Rodis-Lewis ise Descartes'ta reflektif bilinci önceleyen bir pre-reflektif bilinç bulunduğunu kabul etmektedir.⁵⁸⁸ Eğer Descartes reflektif bilinci önceleyen bir fenomenal bilinç türünün varlığını kabul ediyorsa bu, hayvanların da bilince sahip olabilecekleri anlamına gelir; kendi varlıklarının farkında olmaksızın, yalnızca duyumsadıkları şeylerin farkındalığına ilişkin bir tür fenomenal bilinç. Fakat ben, Descartes'ın kurduğu denklemin böyle bir bilinç türüne izin vermeyeceğini düşünmekteyim.

⁵⁸⁷ Simmons, "Changing the Cartesian Mind", s. 36-37.

⁵⁸⁸ Simmons, "Changing the Cartesian Mind", s. 36, (dipnot 13).

17. yüzyılda, Skolastik tarafta yer alan ve hayvanlarda duyuşal bilincin bulunduğunu savunan *Ignace-Gaston Pardies* ile Kartezyen tarafta yer alan ve hayvanların tamamen bilinçsiz canlılar olduğunu savunan *Antonie Dilly* arasında geçen bir tartışma, Kartezyen düşünce biçiminin hayvan bilincine niçin olumlu bakmadığı noktasında bir fikir verebilir. Pardies, hayvan ruhlarının akıldan yoksun olmaları sebebiyle, onların düşünceleri üzerine yansıyan entelektüel bir bilgiye sahip olamayacaklarını, dolayısıyla kendilik bilincine hiçbir şekilde sahip olamayacaklarını savunmaktadır. Ancak bu eksiklik, Pardies'e göre, hayvanların duyuşal bilince sahip olmalarına engel değildir; hayvanlar "ben" algısına sahip değildirler fakat yine de duyumsadıklarının farkındadırlar, yani kendilik bilincinden bağımsız bir duyuşal bilince sahiptirler. Çünkü Pardies'e göre, bilincin varlığı için yansıma şart değildir. Antonie Dilly ise hayvan ve insan ruhları arasında yansıtma kapasitesi açısından yapılan bu ayrımın doğru olmadığını savunmaktadır. Çünkü Descartes'a göre, duyu bilgisi bile olsa her bilgi bir düşünce unsurudur ve yansıma içerir. Dolayısıyla, kendilik bilincine sahip olmaksızın duyuşal bilince sahip olmak mümkün değildir. Bu yaklaşım, Descartes ve pek çok Kartezyen filozofun hayvanları niçin biyolojik makineler olarak telakki ettiğini açıklamaktadır.⁵⁸⁹ Bununla beraber, Descartes'ın, bilincin ikinci-düzy bir zihinsel eylem olmadığını; yansımanın, bütün düşüncelerin kendisinde içkin olarak bulunduğunu kabul ettiğini ima eden pasajlar da bulunmaktadır. Descartes'ın Bourdin'in yedinci itiraz grubuna verdiği yanıtlarda şöyle bir metin karşımıza çıkmaktadır:

*"Eleştirmenim, bir tözün maddeden üstün ve tümüyle tinsel olmasını sağlamak için (ve 'akıl' terimini yalnızca bu sınırlı anlamda kullanmakta ısrar ediyor), onun düşünmesinin yeterli olmadığını; ayrıca refleksif bir eylem aracılığıyla düşündüğünü düşünmesi veya kendi düşüncesinin farkındalığına sahip olması gerektiğini söylüyor."*⁵⁹⁰

Descartes'ın bu sözleri, bilincin varlığı için ikinci-düzy bir yansıma eyleminin gerekli olmadığını savunanlar için delil niteliğindedir.⁵⁹¹ Ancak metnin devamına baktığımızda, zihnin maddeden üstün olması için ikinci-düzy bir düşünceye gerek olmadığı fakat ikinci-düzy düşüncenin birinciye eşlik ettiği anlaşılmaktadır:

⁵⁸⁹ Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 49-50.

⁵⁹⁰ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

⁵⁹¹ Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 46-47.

“Düşünen bir tözün maddeden üstün olması için böyle bir tefekkür veya yansımaya gerek yoktur. Bir şeyin farkına varmamızı sağlayan ilk düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkına vardığımız ikinci düşünceden farklı değildir; bu ikinci düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkında olduğumuzun farkında olduğumuz üçüncü düşünceden farklıdır. Cismani bir şeyin birinci tür düşünceye sahip olduğu kabul edilirse, o zaman ikincisine sahip olabileceğini reddetmek için en ufak bir neden yoktur.”⁵⁹²

Konunun ana hikayesinin geçtiği Meditasyonlar’a döndüğümüzde, fenomenal bilincin zorunlu olarak öz-bilinci gerektirdiğine dair kesin ifadelerle karşılaşırız. Descartes’ın şüpheyle başlayan yolculuğunun “cogito ergo sum” ile son bulduğu VI. Meditasyon’da her düşünce (cogito) eyleminin zorunlu olarak “ben varım” (sum) ile sonuçlandığına dikkat edelim. Descartes, cogito’ya mantıksal bir çıkarım sonucunda ulaşmış olsaydı, o zaman “ben” algısının bir zorunluluk olmadığını iddia edebilirdik. Fakat Descartes, üzerine basa basa, bunun bir mantıksal çıkarım olmadığını, bilakis her düşünceden zorunlu olarak yansıyan ani bir sezgi olduğunu belirtmişti. Şimdi biz şu sorunun cevabını arıyoruz: Eğer bu ani sezgi ortaya çıkmıyorsa, yine de kendilik bilincinden bağımsız olarak, düşüncemizin içeriğine dair fenomenal bilince sahip olur muyduk? Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Descartes, VI. Meditasyon’u kaleme aldığı ve “cogito” fikrine ulaştığı 1639 yılına kadar bilinçsiz miydi? Eğer cogito’yu İbn Sina’nın boşlukta uçan adam metaforuyla aynı statüde görürsek, hatalı olarak, buna evet cevabı verebiliriz. Ancak İbn Sina’nın boşlukta uçan adam düşünce deneyini bilincin varlığını ispat etmek için kurgulamadığını, bununla zaten var olduğundan emin olduğu bilincin varlığına ek bir düşünce eylemiyle dikkat çektiğini; buna karşılık Descartes’ın cogito’yu bilincin varlığının sezgisel bir kanıtı olarak sunduğunu biliyoruz. Descartes bilincin varlığına elbette başka bir yolla da ulaşabilirdi. Örneğin, “düşünüyorum, öyleyse varım” yerine “görüyorum, öyleyse varım” dediğimizde de aynı sonuca ulaşabiliriz. Çünkü Descartes’a göre, bir şeyi gördüğümde ki görmek de bir düşüncedir, hemen ikinci bir düşünceye sahip olurum; görüyor olduğumun düşüncesi. Bu düşünceye de “ben varım” düşüncesi eşlik eder ve bu iki düşünce eş-zamanlı olarak sezgiyle ortaya çıkar. Buradaki karışıklık, ikinci ve üçüncü düşüncenin bir yargı sonucu ortaya çıktığına dair zannımızdan kaynaklanmaktadır. Eğer bu düşünceler Descartes’ın dediği gibi sezgisel ve eş-

⁵⁹² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

zamanlı olarak ortaya çıkıyorsa burada bilinçli olduğum üzerine düşünmüş ve bir yargıda bulunmuş olmam. Cogito bir akıl yürütme değil, bir sezgidir fakat cogito üzerine düşünmek bir akıl yürütmedir. Descartes'ın bilinçli olmak için bir akıl yürütmeye gerek olmadığını ve bir şeyin farkına varmamızı sağlayan ilk düşüncenin, onun aracılığıyla farkında olduğumuz farkına vardığımız ikinci düşünceden farklı olmadığını fakat üçüncü düşüncenin bundan farklı olduğunu söylemesi bu sebeplerdir.⁵⁹³ Descartes'ın bahsettiği bu üçüncü düşünce; cogito üzerine düşünmek, yani bilinçli olmanın bilincine varmaktır. Benim bilinçli olmam için, düşündüğümün farkında olmam yeterlidir. Ancak üçüncü şahıslar benim bu içsel deneyimime tanıklık edemediklerinden, onların benim bilinçli olduğumu anlayabilmeleri benim bunu “düşünüyorum” şeklinde ifade edebilmeme bağlıdır. “Düşünüyorum, öyleyse varım” ifadesi bu yüzden benim bilinçli bir varlık olduğumun kanıtıdır. Buradaki ayrıntı önemlidir: Cogito'yu deneyimlediğimde düşündüğümün bilincinde olurum (ikinci düşünce); cogito'yu iç veya dış sesimle dile getirdiğimde ise düşündüğümün bilincinde olduğumun bilincinde olurum (üçüncü düşünce). Düşündüğümün bilincinde olduğum ikinci düşünce ani bir sezgiyle ortaya çıkarken; düşündüğümün bilincinde olduğumun bilincinde olduğum üçüncü düşünce özel bir akıl yürütme sonucunda ortaya çıkar ve ben ancak bu üçüncü düşünceye sahip olan üçüncü şahısların bilinçli olduğunu bilebilirim.⁵⁹⁴

Bu verilenler ışığında, bilinçli olan birinin, eğer gerçekten bilinçliyse, bunu “düşünüyorum” şeklinde ifade edebilmesi, yani bilinçli olduğunun bilincinde olduğunu dile getirebilmesi gerekir. Zira düşünebilen bir varlık olduğumun kanıtı, bunu “düşünüyorum” şeklinde ifade edebilmemdir. Burada “natık nefis” kavramına örtük bir gönderme var gibidir; düşünebilen bir nefis, aynı zamanda düşündüğünü ifade edebilen bir nefistir. İnsan nefsi diğer nefislerden bu yolla ayrılır. Konuşabilme yetisi Descartes için de özeldir; o, zihne özgüdür ve zihinden yoksun varlıklar buna güç yetiremez. Bu da onu zihnin varlığının ölçütü haline getirir. Bu itibarla Descartes'ın, hayvanları niçin bilinçsiz makineler olarak telakki ettiğini anlayabiliriz. Hayvanların duyu organlarına sahip olmaları, beslenip büyümeleri veya iradi-görünümlü bazı fiillerde bulunmaları onları bilinçli saymamız için yeter sebep

⁵⁹³ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

⁵⁹⁴ Bkz. Markus Werning, “Descartes discarded? Introspective self-awareness and the problems of transparency and compositionality”, *Consciousness and Cognition*, Sayı 19, (2010), s. 754-55.

değildir. Bunları nispeten gelişmiş makineler de yapabilir. Buna mukabil Descartes, anlamlı ve tutarlı cümleler kurabilen ve kendisini bu yolla ifade edebilen bir makinenin var olabileceğine kesinlikle ihtimal vermemektedir. Zira konuşma yeteneği yalnızca bilinçli bir zihne özgüdür. Dolayısıyla, Descartes’a göre, hayvanlar bilinçli olduklarını ifade edemedikleri sürece onların bilinçli olduklarından emin olamayız. Özetleyecek olursak; Descartes’a göre fenomenal bilince sahip olmak öz-bilince sahip olmayı gerektirir. Öz-bilince sahip olduğumun kanıtı ise bunu “cogito” şeklinde ifade edebilmemdir.⁵⁹⁵

Descartes’ın bilinç kuramının bu karmaşık yapısı birçok problemi beraberinde getirir. Bunlardan biri, düşüncenin şeffaflığı (transparency) hakkındadır. Descartes’ın zihinde farkında olunmayan hiçbir şeyin yer alamayacağına dair görüşünü eleştiren Arnauld, zihinde farkında olunmayan pek çok şeyin bulunabileceğini savunarak Descartes’a karşı çıkmaktadır. Arnauld’a göre, rahimdeki bir bebeğin, düşündüğünün bilincinde olmaksızın düşünme yeteneğine sahip olması, bu konuda verilebilecek sayısız örnekten yalnızca biridir.⁵⁹⁶ Descartes, bu itiraza şöyle cevap verir:

“Zihin, düşünen bir şey olduğu sürece, onda farkında olmadığımız hiçbir şeyin bulunamayacağı gerçeğine gelince, bu bana apaçık görünmüyor. Bu şekilde ele alındığında, akılda olduğunu anlayabileceğimiz, düşünce veya düşünceye bağlı olmayan hiçbir şey yoktur. O bir düşünce olmasaydı veya bir düşünceye bağlı olmasaydı, düşünen şey olarak zihne ait olmazdı. İçimizde, tam da bize sunulduğu anda farkında olmadığımız hiçbir düşünce yoktur. Bu nedenle, zihnin bir bebeğin vücuduna yerleşir yerleşmez düşünmeye başladığından ve daha sonra hatırlamasa bile düşüncelerinin hemen farkına vardığından şüphem yok. Ne var ki bu düşünceler hafızada kalmaz. Fakat zihnimizin eylemlerinin veya işlemlerinin her zaman bilfiil farkında olmamıza rağmen, zihnin yetilerinin veya güçlerinin bilfiil değil, bilkuvve farkında olduğumuza dikkat edilmelidir. Bununla demek istediğim; güçlerimizden birini kullanmaya odaklandığımızda, söz konusu güç zihnimizde yer alıyorsa, bunun bilfiil farkına varıyoruz. Bu nedenle, eğer onun farkına varma yeteneğine sahip değilsek, onun zihinde olduğunu inkar edebiliriz.”⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Descartes, CSMK, Cilt III, s. 303; Bkz. Werning, “Descartes discarded?”, s. 759; Petr Glombíček, “Descartes on the Nature of Language”, *Acta Comeniana*, Cilt XLII, Sayı 18, (2004), s. 121-23.

⁵⁹⁶ Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 150.

⁵⁹⁷ Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 171-72, (vurgu eklendi).

Descartes'ın bu sözlerinden, rahimdeki bir ceninin bile, zihin sahibi olduğu andan itibaren, hem düşündüğü, hem düşündüğünün farkında olduğu anlaşılmaktadır. Bilinçle ilgili böyle bir iddianın fantastik ve gereksiz olduğunu savunan filozoflar bulunmakla birlikte, bu düşüncüyü Descartes'a atfetmemek için geçerli bir neden yoktur. Çünkü Descartes pek çok yerde bilincin ikinci-düzey bir yansıma eylemi içerdiğini ima etmektedir.⁵⁹⁸

Eğer her düşüncenin bilincin kapsamına dahil olduğu fakat her düşüncenin başlı başına bilinçli olmadığı şeklindeki baştaki iddiamız doğruysa zihinde meydana gelen her düşünceye zorunlu olarak eşlik eden bilinçli bir düşüncenin varlığını kabul etmemiz gerekir. Bu durumda, bilincin nesnesi olan tüm düşüncelerin öze-dönümlü veya yansiyıcı (reflexive) düşünceler olduğunu savunabiliriz.⁵⁹⁹ Her ne zaman bir düşünceye sahip olsam -duyu algıları da dahil- bu düşüncem derhal bilincime yansır. Descartes'a göre bu yansıma bilincin karakteristik özelliklerinden biridir. Yani, bilinç bu yansıma sonucunda ortaya çıkar. Ancak burada halen bir sorun var gibi görünmektedir. Eğer her düşüncemin bilincindeysem ve bilincim de bir düşünceyse bilincimin de bilincinde olan bir düşünce ve onun da bilincinde olan bir düşünce [...] gerekmez mi? Eğer Descartes'ın iddiası buysa düşüncelerim sonsuz bir gerileme döngüsüne girer, bu yüzden de muhtemelen hiçbir şeyin bilincinde olamazdım. Aslında Hobbes, bu sorunu çoktan gündeme getirmiştir.⁶⁰⁰ Descartes'ın Hobbes'a yanıtı şöyledir:

“Bu filozofun yaptığı gibi, bir düşüncenin başka bir düşüncenin öznesi olamayacağını söylemek yersizdir. Onun dışında kim bunun öyle olabileceğini düşündü ki?”⁶⁰¹

Descartes'ın ilk cümlede vurgulamak istediği şey; farkında olan ile farkında olunanın (özne/nesne) her ikisinin de düşünce türünden olmasının herhangi bir sorun teşkil etmediğidir. Ancak Hobbes'un öne sürdüğü problem henüz çözülmüş değildir.

⁵⁹⁸ Bkz. Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 46.

⁵⁹⁹ Krş. Alison Simmons, “Cartesian Consciousness Reconsidered”, *Philosophers' Imprint*, Cilt 12, Sayı 2, (2012), s. 6.

⁶⁰⁰ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 122-23; Bkz. George Macdonald Ross, “Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness”, *Synthese*, Cilt 75, Sayı 2, (1988), s. 224-28.

⁶⁰¹ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 124; Curley'e göre ikinci cümle belirsizdir. Bu, ya Hobbes'tan başka hiç kimsenin bir düşüncenin bir başka düşüncenin öznesi olabileceğini düşünmediği ya da yalnızca Hobbes'un bunun olabileceğini düşündüğü anlamına gelebilir. Bkz. Daisie, “Thought and Consciousness”, s. 442.

Problem, düşüncenin yansıtıcılığından (reflexivity) kaynaklanır; “z” bir düşünce, “y” de bu düşüncenin bilincinde olan başka bir düşünce ise bunun da bilincinde olan bir “x” ve bunun da bilincinde olan bir “w” [...] düşüncesi olmalı değil midir? İbn Sina’nın bilinç kuramını hatırlayalım. İbn Sina, primitif bilinci düşünceyle özdeş görmediği için sonsuz regresyon (geri gidiş) problemi onu etkilemez. Ancak bilincin bilinci (şu’ûr bi’ş-şu’ûr) söz konusu olduğunda akıl, yani düşünce devreye girer ve sonsuzluk kapısı açılır. Zira bilinçli olduğumun bilincinde olabiliyorsam bilinçli olduğumun bilincinde olduğumun bilincinde de [...] olabilirim. Yine de İbn Sina için ortada bir problem yoktur. Zira sonsuz regresyon problemi sadece düşünce düzeyinde ve teoride söz konusu olabilir. İbn Sina’nın bilinç kuramında ilkel farkındalık (primitif bilinç) düşünce türünden bir şey olmadığı için o her halükarda bu regresyonun dışında kalacaktır. Descartes’ı bu regresyona sokan ise farkındalığın da bir düşünce olduğu iddiasıdır. Peki, bu problem nasıl bertaraf edilebilir? Hobbes’un itirazına verdiği yanıtın devamında Descartes şöyle demektedir:

“Bir cismin şeklin, başka bir cismin ise yerel hareketin vb. öznesi olduğu düşünülemez. Çünkü bütün bu fiiller ortak bir uzam kavramının kapsamına girer. Anlama, isteme, hayal etme, duyuşsal algılara sahip olma gibi 'düşünce eylemleri' dediğimiz başka eylemler de vardır. Bunların tümü, ortak düşünce, algı veya bilinç kavramına girer ve bizler, bunların içinde buldukları töze 'düşünen şey' veya 'zihin' deriz. Bu tözü maddi tözle ile karıştırmamak kaydıyla sizin istediğiniz başka bir terimi de kullanabiliriz.”⁶⁰²

Descartes’in burada yapmaya çalıştığı, bilincin birliğini vurgulamak suretiyle sonsuz regresyondan kurtulmaktır. Zihin, aynı anda görme, işitme, isteme, hayal etme gibi çok sayıda düşünceye (cogitatio) sahip olabilir. Yine de bunların tümünün derhal farkında olan tek bir bilinç (conscientia) vardır. Eğer her zihnin tek bir bilinci varsa bilincin bir düşünce olmasından hareketle onu önceleyen bilinçler varsaymak kural dışıdır. Bu durumda, regresyonu durdurmak için en azından bazı düşüncelerin reflektif olmadığı, yani yansımanın bir noktada durması gerektiği kabul edilmelidir. Aksi takdirde Hobbes, itirazında haklı olur.⁶⁰³ Descartes’in yanıtının, söz konusu problemi çözmede ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açıktır. Ancak biz problemin

⁶⁰² Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 124.

⁶⁰³ Daisie, “Thought and Consciousness”, s. 442-43.

çözüldüğünü varsayalım ve yansıma (reflection) ile birinci dereceden ilişkisi bulunan öz-bilinç üzerine yoğunlaşalım.

İbn Sina'nın bilinç kuramının tartışıldığı bölümde reflektif öz-bilinci önceleyen primitif bir öz-bilincin varlığından söz edilmişti. Dolayısıyla İbn Sina psikolojisinde öz-bilincin varlığı için yansımaya gerek duyulmamakta; yansıma, ikincil-düzey bir öz-bilinç durumunu ifade etmekteydi: Bilincin bilinci. Descartes'ta ise öz-bilincin varlığı için yansıma zorunludur.

İbn Sina gibi Descartes da herhangi bir şeyin bilincinde olmak için öncelikle kendilik bilincine sahip olmak gerektiğini savunmaktadır. Ancak İbn Sina'da öz-bilinç, duyuşal bilinci zamansal açıdan öncelerken, Descartes'ta bu, eş-zamanlıdır. Descartes'ın VI. Meditasyon'daki meşhur sözünü hatırlayalım: “Düşünüyorum, öyleyse varım.” Burada düşünülen şeyin ve doğruluğunun önemi yoktur; herhangi bir duyu algısı, hayal, yargı, şüphe, istek... Kişi ne düşünürse düşünsün, her düşünce zorunlu olarak kendilik bilgisini içerir. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: İbn Sina'da öz-bilinç için herhangi bir düşünce gerekmezken, Descartes kendi varlığına dair bilgiye, yani öz-bilince, düşünce sayesinde ulaşmaktadır. Her düşüncenin öze-dönüştürücü/yansıyıcı (reflexive) olduğu iddiası buradan gelmektedir.⁶⁰⁴

Descartes ve Burman arasında geçen bir diyalog, düşüncenin öze-dönüştürücülüğü hakkında önemli detaylar içermektedir. Descartes, Meditasyonlar'da şöyle der:

“Zihin, düşünülen bir şey olduğu sürece, farkında olmadığı hiçbir şeyin onda bulunamayacağı gerçeği bana apaçık görünüyor.”⁶⁰⁵

Burman, farkındalığın, üzerine düşünülen şeyden ayrı bir düşünce olduğuna göre zihnin tüm düşüncelerin aynı anda nasıl farkında olabileceğini sorar:

“[Burman] Ama o nasıl farkında olabilir, çünkü farkında olmak düşünmektir? Farkında olduğunuz düşünceye sahip olmak için başka bir düşünceye geçmelisiniz. Lakin bunu yaparsanız az önce düşündüğünüz şeyi artık düşünüyor olamazsınız. O halde siz [şimdi] düşündüğünüzün farkında olamazsınız, sadece [az önce] düşündüğünüzün farkında olursunuz.”⁶⁰⁶

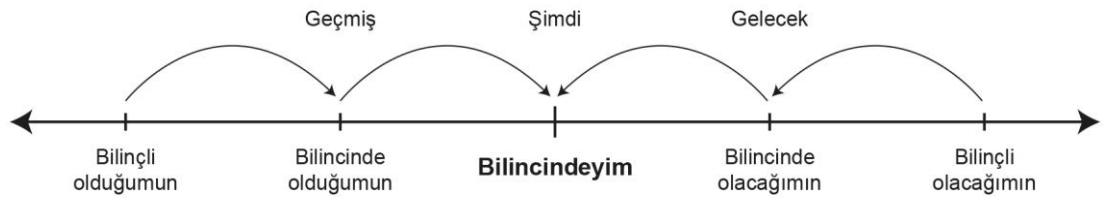
Burman'ın son cümlesindeki zaman kaymasına özellikle dikkat edelim: “[şimdi] düşündüğünüzün farkında olamazsınız, sadece [az önce] düşündüğünüzün

⁶⁰⁴ Bkz. Broughton, Carriero, *A Companion to Descartes*, s. 187-88.

⁶⁰⁵ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 171.

⁶⁰⁶ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 335.

farkında olursunuz.”⁶⁰⁷ Buna göre, “bilinçli olduğumun bilincindeyim” dediğimde aslında geçmişte yaşanmış bir bilinç durumunun bilincinde olduğumu ifade etmiş olurum. Geçmişte olup bitmiş bir şeye “düşünce” diyebilmemiz için onun hafızada yer alması yetmez; hafızadan çıkarılıp [şimdi] düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla, teorik olarak sonsuz sayıda geçmiş düşüncenin bilincinde olabilsem de bu, gerçekte, hafızanın gücüyle sınırlı görünmektedir. Bu nedenle bilinçli olduğumun bilincine vardığımda iki kez bilinçli olmuş olmam; şu anda, geçmişteki bilinç durumumun bilincinde olurum. Bu yorum doğruysa aynı şey gelecek için de söz konusu olabilir.



Şekil 4: Burman yorumuna göre yansıma ve öz-bilinç

Burman’ın yorumu mantıklı görünebilir. Ancak Descartes, bilinçli olduğumuz ilk düşünceyle bilinçli olduğumuzun bilincinde olduğumuz ikinci düşünce arasında bir zaman kayması olmadığını belirterek bu yorumu reddeder:

*“[Descartes] Farkında olmanın, hem düşünmek hem de düşünce üzerine düşünmek (reflect on one’s thought) olduğu doğrudur. Ancak önceki düşünce hala oradayken bu yansımanın gerçekleşmeyeceği yanlıştır. Bunun nedeni, daha önce de gördüğümüz gibi, ruhun aynı anda birden fazla şeyi düşünebilme ve sahip olduğu belirli bir düşünceye devam edebilme yeteneğidir. O, düşüncelerini dilediği kadar yansıtmaya ve bu şekilde düşüncesinin farkında olma gücüne sahiptir...”*⁶⁰⁸

Yedinci Cevaplar’da yansımanın daha net bir açıklaması verilir. Ancak bu kez devreye ikinci bir yansıma fikri girer:

*“Bir şeyin farkına varmamızı sağlayan ilk düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkına vardığımız ikinci düşünceden farklı değildir; bu ikinci düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkında olduğumuzun farkında olduğumuz üçüncü düşünceden farklıdır.”*⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ “It follows that you cannot be aware that you are thinking, but only that you were thinking.” Bkz. Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 335.

⁶⁰⁸ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 335.

⁶⁰⁹ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

Metinde geçen birinci, ikinci ve üçüncü düşüncenin yerine hangi düşünceleri koyabiliriz? Şimdi, mavi bir şeye baktığımı ve sıfırıncı düşüncemin bir mavilik algısı olduğunu farz edelim. Henüz gördüğümü bilmiyorum; sadece görüyorum, bu yüzden bu bilinçsiz düşünceme sıfırıncı düşünce dedim. Bu mavilik algısından yansıyan birinci düşüncem ise mavilik gördüğümün farkında olmamdır. Şimdi “cogito” demiş oldum, yani mavilik gördüğümü fark ettim. Bu farkındalığım da bir düşünce olduğuna göre bundan hemen ikinci bir düşünce yansıyacaktır: “Ben maviliği fark ettiğimin farkındayım.” Bu ikinci düşünceye sahip olduğumda ise “sum” demiş oldum. İşte, Descartes’a göre bilinç tam anlamıyla bu ikinci düzeyde gerçekleşir ve aslında sıfırıncı düzeyle ikinci düzey arasında hiçbir şekilde zaman farkı yoktur. Ancak üçüncü bir düşünceye sahip olduğumda, yani bilinçli olduğumun bilincinin bilincine vardığımda bir zaman kayması olur; artık şimdiki düşüncemden değil, geçmişteki bir düşüncemden bahsetmiş olurum. Bu aşamadan sonra sonsuz regresyon hakkında endişe etmeme gerek yoktur. Çünkü üçüncü, dördüncü hatta bininci düşüncem bile, farkında olduğumun farkında olduğum “ikinci” düşünceye bağlanır. Yani, bilincim üzerine her düşündüğümde bir kat daha bilinçli olmam; bilincimden sonsuz sayıda düşünce yansıyacak olsa bile halen tek bir bilincim vardır. Bunu daha basit bir dille ve maddeler halinde yeniden ifade edecek olursak:

- (1) Her ne düşünürsem düşüneyim, buna öz-bilincim zorunlu olarak eşlik eder.
- (2) Öz-bilincim de bir düşüncedir.
- (3) Öz-bilincim, herhangi bir düşünceden yansıma eylemiyle ortaya çıkar.
- (4) Öz-bilincim, (a) fenomenal bilince sahip olduğumun (b) bilincini de içerir.
- (5) a ve b eş-zamanlı ve sezgisel olarak ortaya çıkar ve birbirinden ayıramaz.
- (6) a ve b üzerine düşündüğümde ise bu, yeni bir düşüncedir ve yargı içerir.

Görüldüğü üzere, Descartes, öz-bilincin, aynı zamanda, bilincin bilincini de içerdiğini savunmaktadır. Bu noktada küçük bir karşılaştırma yapacak olursak, herhangi bir düşünme eylemi gerektirmeyen İbn Sinacı primitif öz-bilincin aksine, Descartesçı öz-bilinç, düşüncenin yansıması yoluyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina’nın bilinç kuramında yer alan reflektif öz-bilinç ikinci-düzyer bir öz-bilinci ifade ederken; Descartes’ta birinci-düzyer bir öz-bilinci ifade etmektedir. Bunun nedeni, İbn Sina’nın aksine Descartes’ın, bu metinde, reflektif öz-bilinci önceleyen

başka bir bilinç türünü kabul etmemesidir. Bu da iki filozofun bilinç kuramlarını birbirinden ayıran en önemli farkı teşkil etmektedir.

Eğer İbn Sina ve Descartes'ın bilinç kuramlarını adil bir şekilde karşılaştırmak istiyorsak öncelikle şartları eşitlemeliyiz. Daha önce, boşlukta uçan adam düşünce deneyi ile cogito'nun görünüşteki benzerliklerine rağmen bunların farklı konseptler olduğunu belirtmiştik. Çünkü İbn Sina, boşlukta uçan adamı hem duyu, hem de akıl gücünden mahrum bırakmak suretiyle ondan geriye ne kaldığını görmek istemişti. Descartes ise cogito'yla zihni hiçbir şeyden yoksun bırakmış değildi. Öyleyse Descartes adına bunu biz yapalım ve zihni olabildiğince farklı düşüncelerden arındırmaya çalışalım. Böylece, cogito'nun halen çalışır durumda olup olmadığını görelim. Eğer Descartes iç ve dış duylardan mahrum biri olsaydı “düşünüyorum, öyleyse varım” yargısına nasıl ulaşabilirdi? Öncelikle, “düşünüyorum” diyebilmem için en az bir düşünceye sahip olmam, yani bilincime bir nesne bulmam gerekir ki bu düşünce bilincime yansiyabilsin. İç ve dış duylara sahip olmadığımı farz ettiğim için artık düşüncelerim oldukça sınırlıdır. Bu durumda, herhangi bir şeyi düşünmeyi başarabilirsem kendimi yansımayla bilebilirim; örneğin, Tanrı'yı ya da zihnimde doğuştan bulunan ideleri düşünebilirim. Peki, doğuştan ideler hakkında düşünmeyi bıraktığımda geriye ne kalır? Kendi varlığım mı? Var olduğumu zaten biliyorsam bunun hakkında ikinci defa düşünmeme gerek var mıdır? Descartes, cogito sürecinde her şeyi tek tek eledikten sonra kendinden şüphe etmeyi dener ve şüphe edenin “ben” olduğundan hareketle kendi varlığından şüphe edilemeyeceği garantiler. Ancak şunu gözden kaçırmamalıyız: Şüphe edeceğim bir “ben” bilgisine zaten sahipsem düşüncelerimin yansıtıcılığına ihtiyaç duymadan primitif bir öz-bilince sahip olurum ve bu bilinç İbn Sinacı primitif öz-biliçten sadece düşünce olmak bakımından ayrılırdı. Eğer Descartes'ın öz-bilinçten anladığı buysa düşüncelerimin yansımaya gerek kalmazdı ve diğer tüm düşüncelerim bilincin bu kapsamına zorunlu olarak dahil olurdu. Ancak Descartes'ın denklemi bu şekilde kurmadığını görmekteyiz. Ona göre, kendilik bilincine yansıma sayesinde ulaşılmakta, bu nedenle her zaman ikinci bir düşünce nesnesine ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer duyu güçlerine sahip olsaydım yansıma duyu düşüncesi üzerinden gerçekleşirdi. Fakat ben duylara sahip olmadığımı farz ettiğim için yansımanın nesnesi ile öznesinin bir ve aynı şey olduğunu kabul etmek zorundayım. Bu durumda, bilinçli olmam, garip bir biçimde,

bilinçli olduğumun bilincinde olmama bağlı gibi görünmektedir. Bu, Descartes'ın fenomenal bilinci tek başına yeterli görmeyerek ikinci-düzyer bir bilincin ona zorunlu olarak eşlik etmesi gerektiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

4.3.6. Zihnin Metafiziği ve Zihin-Beden İlişkisi

Kartezyen felsefenin zihin ile bedeni birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki farklı töz olarak kabul etmesi, zihin ile beden arasında ne tür bir ilişki olduğunun açıklanmasını gerekli hale getirmektedir. Bu ilişkinin üç unsuru vardır: Beden, zihin ve birlik. Aristoteles'ten Skolastik felsefeye miras kalan hilomorfik birliği reddeden Descartes, zihin ve bedenin bazı ortak işler yürütmek üzere sınımsız birleştiğini savunur. *Etkileşimcilik* (interactionism) olarak bilinen bu yaklaşım, zihnin bedeni, bedenin de zihni karşılıklı olarak etkileyebileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Ancak töz düalizmi zihin ve bedenin birbirinden bağımsız olarak ayrı ayrı var olabileceğini savunduğundan, zihin-beden etkileşimine geçmeden önce biz bu iki unsuru ayrı ayrı incelemenin daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

4.3.6.1. Beden

Descartes felsefesinde “beden” genellikle üç başlık altında tartışılır: (1) Genel anlamda beden, (2) bireysel bedenler (3) zihinle birliği içinde ele alınan insan bedeni.

(1) Descartes'a göre, genel anlamda “beden” bir bütün olarak evreni ifade eder. Hatırlanacağı üzere, Descartes, uzayda boşluk bulunmadığını; madde parçacıklarının birbirine bitişik olduğunu savunmaktaydı. Buna göre, bütün bedenler, hatta bütün maddi şeyler fiziksel olarak birbirine bitişiktir. “Benim bedenim” dediğim şey, birbirine karışmış halde bulunan sonsuz sayıda maddi parçacıktan sadece birbirine komşu olan ve birlikte hareket eden belirli bir uzamsal bölümü ifade eder. Bu yüzden Descartes'ın metinlerinde “beden” ve “madde” çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılır. O halde, denilebilir ki evrenin tamamı, genel anlamda, tek bir bedendir.

(2) Bununla beraber, benim de savunmakta olduğum plüralist bakış açısına göre, Descartes, maddi tözlerin çokluğunu kabul etmekte; böylece, bireysel bedenler arasında yapılan ayrımı da caiz görmektedir. Zira zihinle yapılan ayrım, ona göre,

gerçek bir ayırmadır. Tanrı aldatıcı olmadığından, zihin, iki bedeni birbirinden ayırt edebildiğinde, bunların gerçekten ayrı bedenler olduğu kabul edilmek durumundadır.

Descartes, bireysel bedenlerden zaman zaman “maddenin parçaları” olarak da bahseder. Bu, Descartes’ın fizik anlayışından kaynaklanır. Bireysel bir beden, sınırları yakın komşularına göre hareketi tarafından belirlenen belirli bir uzay bölgesidir. Benim bedenimi diğer bedenlerden fiziksel olarak ayırmamı sağlayan ölçüt, bedenimi meydana getiren parçaların birbirlerine komşu olmaları ve birlikte hareket etmeleridir. Bununla beraber, bireysel bedenlerin varlığı, evrenin bir bütün olarak tek bir beden şeklinde düşünülmesine engel değildir. Nasıl ki bireysel bir beden, kalp, karaciğer ve mide gibi kendileri de töz olan sonsuz sayıda maddi parçadan meydana gelen bileşik bir töz ise aynı şekilde evren de ağaç, masa, Ahmet, David, Susan gibi sonsuz sayıda tözden meydana gelen bileşik bir tözdür; devasa boyutta bir bedendir. Ne var ki tek bir zihin bu devasa bedeninin tamamıyla etkileşime geçebilecek kadar güçlü değildir. Dolayısıyla bireysel bir beden, belirli bir zihnin etkileşime girebildiği, belirli bir uzay parçasıdır.

(3) Bazı yorumcular, insan bedeninin ruhsuz bedenlerden ayrı bir şekilde ele alınması gerektiğini savunurlar. Bu yaklaşıma göre, belirli bir zihnin, belirli bir zamanda, belirli bir bedenle kurduğu birliğin yeni bir töz ortaya çıkardığı kabul edilir. Nitekim Descartes, *Denis Mesland*'a yazdığı 9 Şubat 1645 tarihli mektupta⁶¹⁰ zihnin bedenle tözsel bir birlik oluşturduğundan söz eder. Bu mektubu dualist ya da hilomorfik bakış açısının lehine kullanan yorumculara göre “beden” zihinle birlik kurduğunda “insan” adında yeni bir töz oluşturur.⁶¹¹ Ancak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, biz, zihnin bedenle kurduğu birliğin, tözsel bir birlik olarak değil, izafi bir birlik olarak anlaşılması gerektiğini savunmaktayız.

İbn Sina’ya göre, nefisle ilişkisi olmayan bir beden cesetten başka bir şey değildir. Ona “beden” denmesi sadece ağız alışkanlığından dolayıdır. Canlıların diğer nesnelere farklı olarak çok yönlü hareket kabiliyetine sahip olmaları, beslenmeleri, üremeleri ve bedenlerini istedikleri yöne doğru hareket ettirebilmeleri nefisle kurdukları tözsel birlikle ilişkilidir. Descartes’a gelindiğinde ise işler değişir. Ona göre bedene hayat vermesi gereken bir nefse gereksinim olmadığı gibi, beslenme,

⁶¹⁰ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 243.

⁶¹¹ Arieu v.dğr., *The A to Z of Descartes*, s. 41.

üreme ve hareket etme gibi fonksiyonları gerçekleştirebilmek için, Tanrı dışında, gayri maddi bir varlığın desteğine de ihtiyaç yoktur. Evren, Tanrı'nın ezelde koyduğu kanunlar çerçevesinde kendiliğinden işleyen kapalı bir sistem olarak kendi kendine yetmektedir. Bu sistemin parçaları hükmünde olan bedenler de kendi kendine işleyen mekanik otomatlar olarak düşünüldüğünden, İbn Sina'nın bitkisel ve hayvansal nefsleri Descartes'ta kullanım dışıdır. Evreni devasa boyutta bir makine olarak kabul ettiğimizde, içinde bulunan tüm nesnelere bu makinenin parçaları olarak görmemiz gerekir. Buna insan bedeni de dahildir. Bu yüzden Descartes, bedenin sıcaklığının ve bedensel hareketlerin nefsten kaynaklandığını savunan Aristoteles ile takipçilerini eleştirir. Descartes'a göre zihne yüklenebilecek tek şey düşünmedir. Cansız nesnelere görülen şeylerin ise sadece bedene yüklenmesi gerekir. Böylece, Descartes'ta canlılar ve cansızlar arasındaki ayrım da belirginliğini kaybeder; hayvanların, daha girift yapıda olmaları dışında, diğer nesnelere aralarında bir fark yoktur. Bedene canlılık veren nefis olmadığı gibi, bedenin ölmesinin sebebi de nefis-beden birliğinin bozulması değildir. Bilakis, organların tamamı işlemez hale geldiğinde ölüm gerçekleşir ve zihinle beden arasındaki ilişki kesilir. Dolayısıyla, canlı bir bedenle cansız bir beden arasındaki fark, işler durumdaki bir saatle bozuk bir saat arasındaki fark gibidir.⁶¹²

Descartes, zihin ile bedenin hilomorfik tarzda bir birlik kurabilmesine ihtimal vermediğinden, onun felsefesinde zihinsel ve bedensel şeyler birbirinden tamamen ayrılır. Bu şu anlama gelir: Belirli bir zihinle belirli bir beden etkileşime girmeksizin, beden kendi başına hayatta kalabilir, beslenip büyüyebilir, üreyebilir ve düşünmek dışında günlük hayattaki tüm fonksiyonları yerine getirebilir. Gayri maddi bir töz olarak zihnin hiç var olmadığını düşünelim. Dünya nasıl bir yer olurdu? Descartes'a göre böyle bir dünya, insanın düşünce ürünü olarak ortaya koyduğu gelişmeleri saymazsak, şimdikinden pek de farklı olmayacak; insanlar, diğer hayvanlar gibi, ruhsuz bedenlerde yaşamlarını sürdüreceklerdi. İşte, Descartes'a göre hayvanlar tam olarak böyle canlılardır; nesnelere etkileşime giren, beden bütünlüğünü koruyan, duyuşsal uyarıcılara tepki veren, "davranış" diye adlandırdığımız eylemlerde bulunan, zeki gibi görünen fakat ne yaptığından habersiz, "bilinçsiz" robotlar. Descartes'ın bu görüşü, geçmişten günümüze çok sayıda düşünürü etkilemiştir. Örneğin, Descartes'ın

⁶¹² Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 329-30, (4-7).

çağdaşı ve aynı zamanda kendisi de bir Kartezyen olan *Nicolas Malebranche* (1638-1715) hayvanlar hakkında şöyle der:

“Hayvanlarda, bildiğimiz anlamda, ne akıl ne de ruh bulunur. Onlar, tat almadan yer, acı çekmeden ağlar, büyüklerini bilmeden büyürler; hiçbir şey arzulamaz, hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey bilmezler. Eğer zeka göstergesi olan bir biçimde hareket ederlerse bu, Tanrı'nın onları, kendilerini korusunlar diye, kendilerini yok edebilecek şeylerden mekanik olarak kaçınabilecek şekilde yaratmış olmasındandır.”⁶¹³

Hayvan ve insan bedenleri arasındaki benzerlikler bu durumun anlaşılmasını zorlaştırabilir. Birçok hayvan, insanda olduğu gibi, göz, kulak, burun vb. duyu organlarına ve nispeten gelişmiş bir beyne sahiptir. Ben, mavi bir nesneye baktığımda “mavilik” görürüm ve doğal olarak bunu gözüm ve beynimle ilgili bir süreçle ilişkilendiririm. Peki, sözgelimi, tavus kuşunda da bu organlar olduğuna göre, onu bu maviliği görmekten mahrum kılan nedir? Cevabı, Descartes'ın töz düalizminde aramak gerekir. Descartes'a göre uzayda mavilik, pürüzlülük, acı, korku, sevgi gibi şeyler bulunmaz. Bunlar zihinsel fenomenlerdir, dolayısıyla zihin tarafından meydana getirilirler. Dış dünyada sadece mavilik, pürüzlülük, acı, korku, sevgi vb. fenomenlerin zihinde meydana gelişini tetikleyen maddi sebepler bulunur. Eğer zihinle beden arasında bir bağ kurulmamışsa bu sebepler tek başlarına zihinsel fenomenleri ortaya çıkaramazlar. Dolayısıyla, tavus kuşunun gözü, eğer makinelerin duyuusal bilince sahip olduklarını düşünmüyorsak, televizyonun kızılötesi alıcısından ya da dizüstü bilgisayarın kamerasından pek de farklı değildir.

Çağdaş zihin felsefesinde “zombi argümanı” olarak bilinen düşünce deneyi, her ne kadar töz düalizmini desteklemek amacıyla kurgulanmış olmasa da, Descartes'ın ruhsuz bedenler konusundaki görüşlerini destekler niteliktedir. Bu argümana göre, zeki davranışlar sergileyen ve duyuusal uyarıcılara mantıklı tepkiler veren bir canlının “bilinçli” olup olmadığı yalnızca bu davranışlarına bakılarak anlaşılabilir.⁶¹⁴ Zira böyle bir canlı bu tür tepkileri, pek tabii, bilinçsiz olarak da verebilir. Örneğin otonom bir otomobil, kameraları, sensörleri, GPS sistemi ve yazılımı sayesinde sürücünün müdahalesi olmadan seyredebilir. Ancak sağduyulu hiç kimse böyle bir

⁶¹³ Nicolas Malebranche, *The Search After Truth*, (çev. Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp), Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 494-495.

⁶¹⁴ Revonsuo, *Bilinç*, s. 155-59.

otomobilin bilinçli olduğunu düşünmez. Çünkü makinelerin veri işleme sürecinde fiziksel etkileşimden başka bir gerçekleşmez. Böyle bir makinenin saniyeler içinde binlerce işlem yapmaya muktedir olması, sihirli bir şekilde, onda bilincin ortaya çıkabilme ihtimalini düşündürebilir fakat unutulmamalıdır ki sıradan bir molekül çok daha kısa zamanda çok daha fazla sayıda fiziksel etkileşim gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla makinelerin şu halleriyle bilinçli olabileceğini düşünen birinin, sıradan bir molekülün de bilinçli olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurması gerekir.

Ne yazık ki tıp tarihinde zombi argümanını destekleyen bazı talihsiz vakalar da bulunmaktadır. 1970’lerde, İngiliz nöro-psikolog *Lawrence Weiskrantz*’ın (1926-2018), beyindeki birincil görme merkezinin (striate cortex) hasarı sonucunda ortaya çıkan *körgörü* (*blindsight*) agnozisinden muzdarip DB adında bir hasta üzerinde yaptığı deney, şaşırtıcı bir keşifle sonuçlanmıştır. *Weiskrantz*, deney süresince, DB’ye, çeşitli görüntüler göstererek bunların ne olduklarını sormuş, DB ise kör olduğunu hatırlatarak, hiçbir fikri olmadığını söylemiştir. Ancak *Weiskrantz*, ısrarla DB’nin kendisine gösterilen görüntüler hakkında tahminde bulunmasını isteyince DB, şaşırtıcı bir şekilde, bunları doğru tahmin etmeyi başarmıştır. *Weiskrantz*, DB’nin, kendisinin sürekli kör olduğunu tekrarlamasına rağmen, deneysel verilerin onun görebildiğini doğruladığı bu paradoksal duruma “körgörü” adını vermiştir. Deney, daha sonra pek çok hasta üzerinde uygulanmış ve hep aynı sonuçlar elde edilmiştir.⁶¹⁵ Körgörü agnozisi üzerine yapılan deneyler, görsel bir deneyim yaşamaksızın görebilmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Böyle bir görme edimi, qualiasız, bilinçsiz, mekanik bir görme edimidir. İşte, Descartes’a göre zihinsiz bir beden bu şekilde görür. Dolayısıyla, zihinden mahrum olan ve karmaşık makinelerden pek de farklı sayılmayan hayvanların gözleri kameralar gibi, görme korteksleri ise grafik işlemciler gibi çalışır. Böylece hayvanlar hiçbir fenomenal deneyim yaşamadan görsel uyarıcılara tepki verebilirler.⁶¹⁶

Descartes, eserlerinde çoğu zaman bedeni hidrolik otomatlara ve mekanik saatlere benzetir. Bu, Descartes’ın yaşadığı dönem için pek de sürpriz değildir. Nitekim *Georges Canguilhem*, Descartes’tan önce, bedendeki parçaları imbiklere,

⁶¹⁵ Körgörü agnozisi ve deneyleri hakkında Bkz. Blackmore, *Bilinç*, s. 36-37; Revonsuo, *Bilinç*, s. 194-96; Solms, Turnbull, *Beyin ve İç Dünya*, s. 89.

⁶¹⁶ Genel kabulün aksine, Descartes’ın hayvanlara da fenomenal bilinç atfettiğine dair bir tartışma için Bkz. Michael R. Miller, “Descartes on Animals Revisited”, *Journal of Philosophical Research*, Sayı 38, (2003), s. 89-114.

hidrolik tüplere ve borulara benzeten ve hayvan bedeninin ruhu olmadığını savunan İspanyol doktor *Gómez Pereira* (1500–1567) ile İtalyan doktor *Giorgio Baglivi* (1668-1706)'ye atıfta bulunarak, Descartes'ın bu kişilerden etkilenmiş olabileceğini savunur.⁶¹⁷ Ancak hiçbir keşif, makine-hayvan fikrinin gelişimini Harwey'in kan dolaşımını keşfi kadar etkilememiştir. Bununla beraber, Descartes için Galen halen vazgeçilmezdir. Harwey'in iddiasının aksine kalbin bir “çaydanlık” gibi çalıştığını savunan Descartes, bedenın ısıısını sağlayan şeyin nefis değil, kalp olduğunu belirterek; kalpte ısıtılan kanın en ince parçacıklarının beyne gönderildiğini; bu parçaların beyinde “can ruhlarına” dönüştürüldüğünü ve bu maddi ruhların sinirler aracılığıyla tüm bedende dolaştığını iddia etmektedir.⁶¹⁸ Descartes'ın bu açıklaması, onun İbn Sina ile aynı kaynaktan, yani Galen'den beslendiğini göstermektedir. Her iki filozof da “ruh” terimini, genellikle, tıbbi anlamda kullanarak, bizim bildiğimiz anlamdaki ruhu, sırasıyla, nefis ve zihin olarak adlandırmayı tercih etmiştir. Ne var ki Descartes İbn Sina'nın bitkisel ve hayvansal nefislerini kabul etmeyerek, bedenın canlılığa ait fonksiyonları gerçekleştirebilmek için kendi kendine yetebileceğini savunmaktadır. Bunun dışında kalan tek şey zihindir. Dolayısıyla Descartes için nefis diye bir şey varsa bu, özneliği düşünmek olan zihinden başka bir şey değildir.

4.3.6.2. Zihin (Rasyonel Ruh)

“Ruh” kavramı felsefe tarihi boyunca birçok filozof tarafından kullanılmış ve bu kavrama pek çok farklı anlam yüklenmiştir. “Ruh” denilince biz genellikle bedene hayat veren ve onu yöneten veyahut insanın özünü teşkil eden gayri maddi cevheri anlarız. Ancak bu kavram tarih boyunca çok fazla modifikasyona uğramıştır. Üstelik bu kavram sadece felsefi de değildir. Ruhun felsefi ve dini literatürdeki kullanımının yanı sıra, tıp ve kimya alanındaki kullanımı da göz önüne alındığında, bu kavramın tanımında uzlaşmanın bile oldukça zor olduğu görülür.

Galenci fizyolojiye göre ruhun en ayırıcı özelliği kalpten çıkarak damarlar ve sinirler aracılığıyla tüm bedeni dolaşması, böylelikle bedenın hayatta kalmasını sağlamasıdır. Tabii ki ruh hakkındaki bu açıklamanın onu maddi bir statüye koyduğu

⁶¹⁷ Georges Canguilhem, *Knowledge of Life*, (ed. Paola Marrati, Todd Meyers, çev. Stefanos Geroulanos, Daniela Ginsburg), New York: Fordham University Press, 2008, s. 78-79.

⁶¹⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 331-34, (10-15); Westfall, *The Construction of Modern Science*, s. 93-94.

açıktır. İbn Sina bu yüzden “ruh” kavramını “tıbbi” anlamda kullanmayı tercih ederek; bedene hayat veren, onu yöneten, zihinsel ve bedensel faaliyetleri yürüten gayri maddi bir cevher olarak “ruh” yerine “nefs” kavramını kullanmayı yeğler. Bu sayede maddi bir cevher olan ruh ile gayri maddi bir cevher olan nefis birbirinden ayrılır. Böylece ruh nefsin hakimiyeti altına girer ve nefsin bedeni yönetmede kullandığı bir vasıta haline gelir.

Nefs konusunda Aristotelesçi geleneği sürdüren İbn Sina, bedene hayat verme, organları hareket ettirme, beslenme, büyüme ve üreme gibi fonksiyonları nefse yüklerken; mekanikçi felsefenin etkisinde kalan Descartes, nefsin düşünmek dışında herhangi bir fonksiyonu bulunmadığını savunmakta ve bir isim değişikliğine giderek bu gayri maddi töze “zihin” demeyi tercih etmektedir. Bu doğrultuda Descartes, Meditasyonlar’ın Latince baskısından *anima* (ruh) kelimesini kaldırarak yerine *mens* (zihin) kelimesini koymuş fakat eserin Fransızca baskılarında buna her zaman riayet etmemiştir. Ancak bu iki sözcük arasında vurgu farkı bulunmakla beraber, kastedilen anlam her zaman aynıdır.⁶¹⁹ Descartes’ın “can ruhları” veya “hayvansal ruh” diye bahsettiği ise İbn Sina’nın “tıbbi” anlamda kullandığı ruh kavramına karşılık gelir. Bu yüzden “rasyonel ruh” ya da “zihin” felsefenin; “can ruhları” ya da “hayvan ruhları” felsefeden ziyade fizyolojinin konusudur:

“Zihin, düşüncenin aracısız olarak içinde bulunduğu töze denir. Ruh (spiritus) sözcüğü belirsiz olduğu ve genellikle bedensel bir şeye uygulandığı için ‘ruh’ yerine ‘zihin’ terimini kullanıyorum.”⁶²⁰

17. yüzyılda mevcut hakim paradigmalara geçerliliğini birer birer yitirmesiyle birlikte, yüzyıllar boyunca neredeyse tüm dünyada hakim olan klasik nefis görüşünde çatlaklar oluşmaya başlamıştır. Mekanikçi düşüncenin ay-altı/ay-üstü alem ayrımını ortadan kaldırmasıyla, nefis, göklerle olan bağlantısını yitirmiş, İbn Sina’nın, nefsin bedenle etkileşime girdiği tek organ olarak kabul ettiği kalp, William Harwey’in kan dolaşımını keşfiyle birlikte bir kan pompasına dönüşmüş; mekanizmin ve bilimsel keşiflerin etkisiyle beden bir makine olarak görülmeye başlamıştır. Mekanizmin yükselişe geçtiği böyle bir dönemde Descartes’ın zihni bedene indirgemek yerine, bedenden tamamen farklı bir doğaya ait düşünen bir töz (*res cogitans*) olarak kabul

⁶¹⁹ Kambouchner, de Buzons, *Descartes Sözlüğü*, s. 135; Descartes, *Meditasyonlar*, s. 39.

⁶²⁰ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 114.

etmesi, klasik nefis-beden ikiliği açısından olumlu bir sonuç olarak görülebilir. Ancak bu görünüm yanıltıcıdır. Skolastik felsefeye karşı olduğu bilinen ve bilimsel gelişmeleri yakından takip eden Descartes, düşünen töz ve uzamsal tözünü birbirinden kesin olarak ayırmak suretiyle bedeninin cansız varlıklardan hiçbir farkı olmadığını savunmakta, bitkisel ve hayvani nefsi devre dışı bırakmakta ve nefsi düşünce dışındaki bütün niteliklerden soyutlamaktadır.⁶²¹

Descartes felsefesinde “zihin” veya daha az tercih edilen adıyla “rasyonel ruh”, özneliliği sadece düşünmek olan gayri maddi tözdür. Zihin, doğası gereği maddi nitelikler göstermez; tamamen saf ve bağımsızdır, uzamdan, hareketten, birleşmeden ve ayrışmadan uzaktır. Bu yönüyle bedeninin tam karşı kutbunda yer alan zihin, varlığı apaçık bir biçimde kavranan ilk hakikattir. Bu yüzden, Descartes’a göre, zihni kavramak, bedeni kavramaktan çok daha kolaydır.⁶²²

Beden konusundaki monist ve plüralist tartışmalar, zihin söz konusu olduğunda önemini yitirir. Çünkü Descartes, çok sayıda zihnin var olduğunu açık bir dille ifade eder. Ancak maddi tözlerin aksine zihinler parçalanamaz olduklarından, birbirleriyle birleşerek yeni tözler, yani bileşik zihinler meydana getiremezler. Dolayısıyla, her bir zihin, doğası gereği birbirinden kesin olarak ayrıdır. Aynı durum, İbn Sina’nın nefis adını verdiği gayri maddi töz için de geçerlidir. Şu farkla ki İbn Sina’ya göre nefisler ve bedenler hilomorfik bir birlik oluşturmak üzere aynı anda yaratıldıklarından, nefislerin bedenlerden önce var olmaları söz konusu değildir. Descartes ise zihinle beden arasında hilomorfik tarzda bir birlik kurmadığından, onun felsefesinde zihinlerin ne zaman, neye göre, hangi bedenle etkileşime geçmek üzere yaratıldıkları bir muamma olarak kalmaktadır.

Descartes, yayılımın kipleri olan beslenme, büyüme, üreme, hareket etme gibi fiziksel olan her şeyi bedene yüklerken; düşüncenin kipleri olan zeka, irade, bilme, isteme gibi zihinsel şeylerin tamamını zihne yüklemektedir. Bu zihinsel fonksiyonlar birbirinden farklıymış gibi görünse de zihnin saflığı ve bölünmezliği nedeniyle bunların hepsi zihnin sürekli eylemi olan düşünmenin biçimleri olarak ele alınır. Descartes, aynı nedenden ötürü, zihnin belirli güçlerinin bedendeki belirli organlarda bulunduğu dair İbn Sinacı görüşü reddeder. Zira Descartes’a göre, zihnin yarısını

⁶²¹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 134.

⁶²² Kambouchner, de Buzons, *Descartes Sözlüğü*, s. 133.

ya da üçte birini kavramak mümkün olmadığı gibi, irade, algılama ve bilme gibi zihinsel fonksiyonları birbirinden ayrı olarak kavramak da mümkün değildir; zihnin hangi eylemi ele alınır sa alınsın, bunların hepsi düşünmeye karşılık gelir. Düşünme, zihnin özniteliği olduğundan, zihin hiçbir zaman düşünmekten geri kalmaz; uyku, sarhoşluk, baygınlık ve koma halinde, hatta anne rahminde ve beden öldüğünde bile her daim düşünür. Descartes'a göre düşünme tüm bilinçli zihinsel süreçleri kapsadığı için "düşünce" sözcüğü sadece akıl yürütme şeklinde ele alınmamalıdır. Elbette yetişkin bir insanla bir ceninin düşünmesi arasında fark vardır. Hatta iki yetişkin insanın düşünmesi arasında da fark vardır. Fakat zihin her halükarda varlığının farkındadır. Bu da zihnin her daim düşündüğünü söylemek için yeterlidir.

Peki, Descartes'ın zihin kavramı İbn Sina'nın nefis teorisindeki neye karşılık gelmektedir? Hemen belirtelim ki aradaki benzerliklere rağmen insani nefis ile zihin en az iki sebepten dolayı birbirinin karşılığı değildir:

(1) Öncelikle, İbn Sina her ne kadar insani nefsin ayırıcı özelliğinin "akıl" olduğunu belirtmişse de insani nefsin temel fonksiyonu bitkisel nefsininkiyle aynıdır: Bedene hayat vermek. Descartes ise tüm yaşamsal fonksiyonları bedene yüklemekte ve zihnin etki alanını düşünme ile sınırlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında insani nefis zihinden çok daha geniş bir kapsama sahiptir. Dolayısıyla bu iki kavramın birbirine indirgenmesi düşünülemez.

(2) Nebati ve hayvani nefsten farklı olarak insani nefste "tümelleri akletme", yani "düşünme" gücü bulunur fakat düşünme gücü insani nefsin güçlerinden sadece biridir. Descartes ise zihnin saflığı ve bölünmezliğiyle çelişeceği gerekçesiyle zihne çeşitli güçler atfedilmesini uygun bulmaz. Aslında İbn Sina da nefsin saflığı ve bölünmezliğini savunur fakat Aristotelesçi kuvve/fiil ayrımını nefse uygulamakta ve nefse bilkuvve halde bulunup bilfiil hale geçmeyi bekleyen çeşitli güçler atfetmekte sakınca görmez. Descartes felsefesinde ise zihinle düşünce arasında bir özdeşlik ilişkisi kurulduğundan, zihnin kuvve halinde bulunan herhangi bir fonksiyonundan söz edilemez. Bilakis zihin, özniteliği gereği, düşünmeyi hiçbir zaman bırakmaz. Bu da göstermektedir ki insani nefsin güçlerinden biri olan aklın da zihinle özdeş kabul edilmesi mümkün değildir.⁶²³

⁶²³ Ayrıca Bkz. Aykut Alper Yılmaz, "İbn Sînâcî ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, (2021), s. 176.

Bilindiği gibi, İbn Sina, cevherleri maddi ve gayri maddi olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Maddi cevherler maddeden bağımsız olarak düşünülemezken; gayri maddi cevherler, maddeyle kısmen ilgisi bulunmaları ve maddeden tamamen mufarık olmaları bakımından yine ikiye ayrılırlar. Bunlardan ilki nefisler, ikincisi ise göksel akıllardır.⁶²⁴ Göksel akıllar maddeden tamamen mufarık olduklarından, her türlü maddi nitelikten uzaktırlar; herhangi bir bozulmaya uğramazlar ve yok olmazlar. Tek yaptıkları sürekli olarak düşünmektir. Buna mukabil insani nefis kesintisiz olarak kendi varlığının farkında olmakla birlikte, insani nefsin akıl gücü sürekli olarak düşünmez. Çünkü akıl başlangıçta bilmeleke haldedir ve nefis, düşünme melekesini bedenle birlikteliği süresince geliştirir.⁶²⁵ Descartes'ın zihin kavramı, ilginç bir biçimde, insani nefsin akıl gücünden ziyade Peripatetik gelenekte ay-üstü alemde buldukları sanılan göksel akılları anımsatır. Ancak maddeyle hiçbir şekilde etkileşime girmemeleri nedeniyle zihnin göksel akıllarla özdeşleştirilmesi de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kartezyen “zihin” kavramının İbn Sina felsefesindeki hiçbir kavrama tam olarak karşılık gelmediğini kabul ederek, bunun içeriği değiştirilmiş bir “ruh” kavramına denk geldiğini belirtmemiz gerekir.

4.3.6.3. Zihin-Beden Etkileşimi

Descartes, sıklıkla zihin ve beden arasında bir birlik olduğundan söz eder. Bu birlik, halen tartışmalı olan bir konudur. Bazı Descartes uzmanları zihinle beden arasındaki birliği hilomorfik tarzda yorumlar. Bu görüşü savunanlara göre, zihnin bedenle birleşerek “insan” denilen tözü meydana getirebilmesinin kanıtı, maddi tözlerin bir araya gelerek “beden” adında yeni bir töz oluşturmaları ve belirli bir zihnin şu ya da bu bedenle değil de belirli bir bedenle ilişki kurmasıdır. Bana göre bu yorumcuların gözden kaçırdıkları iki husus vardır: Birincisi, Descartes fiziğinin formları gereksiz kılmasıdır ki zihinle beden arasında hilomorfik birliğin mümkün olabilmesi için zihni beden formu olarak kabul etmek gerekir. İkincisi ise bu birliği meydana getirdiği iddia edilen öğelerin farklı doğalara sahip olmalarıdır. Zihinle beden bir araya gelerek “insan” adında üçüncü tür bir tözü meydana getirmesi, iki ya da daha fazla sayıda maddi tözün birleşerek yeni maddi tözler meydana

⁶²⁴ İbn Sina, *el-İlâhiyyât*, s. 60-61.

⁶²⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 246-49.

getirmesiyle karşılaştırılmaz. Aynı doğaya sahip oldukları ve bölünebilir oldukları için maddi tözlerin birleşerek bedeni oluşturmasında sorun yoktur fakat farklı doğaya sahip iki tözün hilomorfik bir birlik oluşturabilmesini düşünmek, Descartes'ın “gerçek töz” dediği Tanrı ile evrenin birleşebileceğini ya da birden fazla zihnin bir araya gelerek “mega-zihin” adında beşinci bir tözü meydana getirebileceğini düşünmek kadar uçuktur. Descartes, yalnızca iki temel töz kabul eder: Zihin ve beden. Bunlar kendi aralarında çoğalabilirler fakat bir araya gelip üçüncü bir tözü meydana getiremezler. Aksini savunmak, Descartes ile Skolastikler arasındaki düşünce farkının yok sayılması anlamına gelir. Bu nedenle, zihinle beden arasındaki birliği bir çeşit ortaklık şeklinde ele almak, bize göre, en doğrusudur.⁶²⁶

Peki, zihin niçin bedenle böyle bir ortaklık kurar? Descartes, bunu cevaplamak için öncelikle zihin ve bedenin kendine has eylemlerini ortaya koyar. Fizik bilimiyle açıklanabilecek her türlü eylem bedenden; bunun dışında kalan eylemler ise zihinden kaynaklanır. Bazı eylemler ise zihinle bedenin ortak çalışmasının ürünüdür. Örneğin, iradeli bir hareket, zihnin beden üzerinde gerçekleştirdiği bir etkileşimin sonucunda meydana gelir. Benzer şekilde, beden kaynaklı bir durum da zihinde acı, haz ya da öfkeye sebep olur. Burada, zihinden bedene, bedenden zihne çift taraflı bir etkileşim söz konusudur. İşte, zihinle beden arasındaki ortaklık böyle bir etkileşimi mümkün kılmak içindir. Ancak farklı doğaya sahip iki tözün birbirleriyle nasıl olup da etkileşime girebildikleri sorusu “zihin-beden problemi” olarak bilinen sorunsalı doğurmuştur. Töz düalizminin en fazla eleştiri aldığı ve Descartes'ın hayatı boyunca ikna edici bir çözüm üretilmediği husus da budur.

Descartes, zihnin bölünmezliğini savunduğundan, onun bedenin bölümlerinden diğerlerini dışlayarak tek bir noktada bulunduğu fikrini reddeder ve buna karşılık onun bedenin bütününe kenetlenmiş olduğunu savunur. Buna da bedenin herhangi bir bölümü kesildiğinde zihnin de bölünüp küçülmemesini delil gösterir.⁶²⁷ Bununla beraber Descartes, bedende, zihnin kendisiyle etkileşime girebilmesini sağlayan özel bir organ bulunduğunu kabul eder. Bu organ İbn Sina'nın iddia ettiği gibi kalp değil, beyindir. Ancak zihin beynin bütünüyle değil, özel olarak, beynin ortasında bulunan kozalaklı bezle (pineal gland), diğer adıyla epifiz beziyle etkileşir. Descartes'ın

⁶²⁶ Krş. Ariew v.dğr., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, s. 321.

⁶²⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 337-38, (30).

zihin-beden etkileşiminin merkezi olarak epifiz bezini seçmesindeki temel sebep, beyindeki tüm bölümlerin çift olmasına karşın, epifiz bezinin tek olmasıdır. Buradan, Descartes'ın epifiz bezini monoblok ve kompakt bir yapı olarak gördüğü anlaşılır. Descartes'ın kendi ifadesiyle: *“Bu bez, beyin ön boşluğundaki can ruhlarının arka kısımdakilere bağlanmalarını sağlayan kanala o kadar yakındır ki bu bezdeki en küçük bir hareket, can ruhlarının akışında büyük bir değişime yol açabilir. Aynı şekilde, can ruhlarının akışında meydana gelen küçücük bir değişim bu bezin hareketlerinde büyük bir değişime sebep olabilir.”*⁶²⁸ Buradan anlaşılmaktadır ki epifiz bezi, zihin ve beden arasında bir gümrük vazifesi görmektedir. Bu düşüncenin en zayıf noktası, sinir sisteminde gerçekleşen hareketlerin bu gümrüğün diğer tarafında renk, koku, ses ve tat gibi zihinsel fenomenlere; düşüncelerin ise bedendeki eylemlere nasıl dönüştüğüdür. Sorell, Descartes'ın bu soruyu *“kutsal bir düzenleme ile”* şeklinde yanıtladığını ve bunun oldukça muğlak bir ifade olduğunu söyler.⁶²⁹ Ben, epifiz bezinin fizikselden zihinsel bir dönüştürme işlemi gerçekleştirmediği, sadece zihni tetiklediği konusunda ısrarcıyım. Çünkü Descartes, bugün *“qualia”* dediğimiz öznel duyu algılarını *“ruhun tutkuları”* olarak gördüğünden, bu algıların zihinde canlanmasını tetikleyecek bir bedensel hareket yeterlidir. Fakat zihinden bedene doğru gerçekleşen etkileşimde bir tür dönüştürme işlemi gerekli gibi görünmektedir. Örneğin, zihin bedenin bir bölümünü hareket ettirmeyi irade ettiğinde, iradenin bedende eyleme dönüşmesi için bu zihinsel emrin epifiz bezi tarafından tanınması ve bunun gereği olarak da can ruhlarının harekete geçirilmesi gerekmektedir. Epifiz bezinin uzamlı, iradenin ise uzamsız olduğu göz önüne alındığında, zihin ve beden arasındaki bilgi alışverişinin gerçekten de *“kutsal bir düzenleme”* olarak kabul edilmesi dışında bir seçenek görünmemektedir.

4.3.6.4. Zihin-Beden problemi

Descartes, zihin ve dış dünya arasındaki ilişkiyi *“çift-yönlü etkileşim”* fikriyle kurmaya çalışır. Ancak Descartes'ın bu düşüncesinde önemli bir açıklama boşluğu vardır. Eğer epifiz bezi bedenin dış dünyayla girdiği fiziksel etkileşimleri bizzat yorumlamayıp, sadece algıları üretmesi için zihni tetiklemeyle yetiniyorsa bu

⁶²⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 340, (31).

⁶²⁹ Sorell, *Descartes*, s. 86.

tetikleme işinin fiziksel mi yoksa zihinsel mi olduğu asla açıklanamayacak bir gizem olarak kalacaktır. Çünkü epifiz bezi maddi bir tözdür, zihin ise gayri maddi bir töz. Bu durumda, ikisi arasındaki bu etkileşim hangisinin bildiği dilden gerçekleşecektir? Bunu belki bir tür dil alegorisiyle çözmeyi deneyebiliriz. Biri İngilizce, diğeri Türkçe konuşan iki insan düşünelim. Bunlar kendi dillerinden başka hiçbir dili bilmiyor olsun. Ancak aynı zamanda bu iki kişinin çok iyi bir şekilde anlaştığını düşünelim. Bu nasıl mümkün olur? Belki bir çevirmen yardımıyla... Fakat bu iki kişinin anlaşabilmesi için çevirmenin her iki dili de bilmesi gerekir. Yani, eğer epifiz bezi böyle bir çevirmenlik görevini üstlenmişse hem bedenini, hem de zihnin dilini biliyor demektir. Bu ise çok daha büyük bir sorun doğurur. Eğer epifiz bezi dış dünyadaki fiziksel etkileşimleri yorumlayarak duyu algılarını bizzat üretip zihne aktarıyorsa yani uzamsal olanı zihinsel kalıba sokuyorsa bu durumda zihnin varlığı da tehlikeye girer. Şuna dikkat edelim: Az önceki varsayımda maddi bir töz olan epifiz bezinin gayri maddi algıları bizzat ürettiğini iddia ettik. Eğer epifiz bezinin böyle bir yeteneği varsa “zihin” denilen şeyin bizzat onun tarafından üretilmediğini nereden bilelim? Fiziksel bir şeyden zihinsel bir şey üretebilen, bizzat zihnin kendisini niçin üretebiliyor olmasın? Descartes’ın “kötü cin” dediği karakter epifiz bezi olamaz mı? Görünen o ki Descartes’ın bu soruya Tanrı’nın aldatmazlığından başka verebilecek bir cevabı yoktur. Descartes, her nasılsa, İbn Sina’nın Ay-altı alemle Ay-üstü alem arasında aracılık yaptığını ve insana tümellerin bilgisini verdiğini savunduğu Faal Akıl’a benzer olarak, zihinle beden arasında aracılık yapma görevini epifiz bezine tahsis etmiştir. Bunlar görünüşte çok farklı karakterler olsa da aslında aynı işi yaparlar: Etkileşmesi mümkün olmayan iki şey arasında etkileşimi sağlamak. Bugün bu düşünce kulağa ne kadar garip geliyorsa epifiz bezinin doğal yollarla etkileşim kurması imkansız olan iki farklı töz arasındaki etkileşimi sağladığını düşünmek de en az o kadar gariptir. Bugün hiç kimse Ay-altı ve Ay-üstü şeklinde bir ayrıma gidip, Faal Akıl’ın bu iki alem arasında aracılık yaptığını düşünmez. Peki, epifiz bezinin bundan farkı nedir? Onun görevi biri maddi, diğeri gayri maddi iki şey arasında aracılık yapmak değil midir? Üstelik İbn Sina’ya göre insan Faal Akıl’dan etkilenirken, Faal Akıl insanın fiillerinden etkilenmez. Bu durum, İbn Sina’nın üst mertebedekinin altındakine etki edebileceği fakat alt mertebedekinin üstündekine etki edemeyeceği şeklindeki varsayımından kaynaklanır. Yine aynı varsayımdan

ötürü nefis bedeni yönetir, beden nefsi değil. İbn Sina'ya göre, nefis ve beden arasındaki etkileşim nefsin güçleri vasıtasıyla gerçekleştiğinden, bu ikisi arasında tercümanlık yapan bir organa ihtiyaç yoktur. Descartes ise zihin ve bedenin birbirini beyindeki epifiz bezi vasıtasıyla etkileyebileceğini savunmakla zihin felsefesine yeni bir problem eklemiş olur: Zihin-beden problemi. Descartes'ın hayatı boyunca çözemediği bu problem, "Kartezyenler" olarak bilinen Descartes takipçileri arasında görüş farklılıkları doğurmuş fakat problemin çözülmesi şöyle dursun, yapılan her açıklama onun daha da büyümesine sebep olmuştur.

Zihin-beden probleminin iki ciheti vardır: Zihinden bedene doğru gerçekleşen etkileşim ve bedenden zihne doğru gerçekleşen etkileşim. Descartes'a göre, zihin bedeni irade yoluyla etkiler. Buna mukabil, bedende düşüncenin varlığı söz konusu olmadığından, bedenin zihni etkilemesi sadece duyu yoluyla olur. Problem tam da burada kendini gösterir. Duyu organları insan yapımı makineler gibi çalışır. Onlar, dışarıdaki nesnelere fiziksel olarak etkileşirler ve bedende farklı eylemler meydana getirirler. Bu aşamada henüz hiçbir zihinsel fenomenin varlığından söz edilemez. Örneğin, görme olayında göz ışıkla etkileşime girer fakat ışık beynin içine alınıp işlenemeyeceğinden, retinada bir tür çevirme işlemi gerçekleştirilir ve görüntü bu yolla beyne iletilir. Bugün bu çevirme işleminin elektrokimyasallarla gerçekleştiğini bilmekteyiz. Descartes ise bunu can ruhlarıyla açıklamaya çalışır ki aslında bu ikisi arasında fonksiyonel olarak pek de fark yoktur. Sorun şu ki biz beynimizin içindeki elektrokimyasalları değil, renkleri algılarız. O halde, Descartes'ın dış dünyada var olmadığını savunduğu bu renkler, algı dünyamızda birden nasıl ortaya çıkar?

Bilindiği gibi, Aristotelesçi duyu kuramını benimseyen İbn Sina, görüntünün algılanmasını sağlayan renk ve ışık gibi niteliklerin (form), duyu organları tarafından dış dünyadaki nesnenin kendisinden elde edildiğini, dolayısıyla görsel algının dış dünyadaki gerçekliğe benzediğini düşünmekteydi. Aristotelesçi duyu kuramını reddeden Descartes ise duysal temsile dayalı yeni bir duyu kuramı geliştirmiştir. Representayonalizm olarak adlandırılan bu duyu kuramına göre, duyu algıları dış dünyadaki nesnelere temsil etmekte fakat zihinde düşüncenin kipleri olarak bulunan bu algılar, dış dünyadaki fiziksel gerçekliğe hiçbir şekilde benzememektedir.⁶³⁰ Duyu algılarının düşüncenin kipleri olarak zihinde yer almaları, İbn Sinacı duyu kuramının

⁶³⁰ Muhammet Gözütok, "Descartes'ın Görme Kuramı", *Felsefe Arkivi*, Sayı 48, (2018), s. 10-11.

aksine, bunların bedende hiçbir şekilde bulunamayacakları anlamına gelir. Zira aksi takdirde bedenin düşünce üretmeye elverişli olduğu kabul edilmiş olur. Duyumsama, duyu organının dış dünyayla girdiği fiziksel etkileşimin neticesi olarak, bağlı olduğu sınırların içinde bulunan ruhları hareketlendirmesiyle bu ruhların epifiz bezini zihni uyarmak üzere tetiklemesi sonucunda zihinde meydana gelmektedir. Gözün fiziksel olarak etkileşime girdiği nesnenin, gözün bağlı olduğu sınırlardaki ruhta X hareketini meydana getirdiğini düşünelim. Bu X hareketi epifiz bezinde Y hareketini meydana getirmiş olsun ve Y hareketiyle tetiklenen zihinde Z algısı oluşsun. Eğer zihindeki Z, mavilik olarak algılanıyorsa göz, epifiz bezi ve zihin arasındaki bu nedensellik aynı şekilde işlediği sürece Z her zaman mavilik olarak algılanacak ve Z her zaman X'i temsil edecektir. Zihin ve beden arasındaki bu ilişkiyi Descartes'ın representasyonist olmadığı yönünde yorumlayanlar bulunmaktaysa da⁶³¹ bize göre asıl önemli olan, bu algıların bedendeki epifiz bezi tarafından yaratılmadığı, bilakis zihinde ortaya çıktığıdır. Ancak bu açıklama Descartes'ın zihin felsefesiyle genel bir tutarlılık arz etmekle beraber, maddi bir töz olan epifiz bezinin gayri maddi zihni nasıl olup da tetikleyebildiği sorusunu yanıtsız bırakmaktadır. Normal şartlarda bu iki şey arasında olmaması beklenen etkileşimin varlığının kabul edilmesi, zihin-beden probleminin en tipik örneğidir.

Zihin-beden etkileşimi, Descartes'ın bizzat kendi bilimsel kabulleriyle de çelişmektedir. Önceki bölümlerde Descartes'ın bir çeşit kapalı evren modelini benimsediğini belirtmiştik. Bu yaklaşıma göre Tanrı, evrendeki toplam hareket miktarını ezelde belirlemiş olduğundan ve dışarıdan herhangi bir müdahalenin bu hareket miktarını artıracığından dolayı evren tüm dış müdahalelere kapatılır. Ay-altı-Ay-üstü alem ayrımını da ortadan kaldıran bu yaklaşım, göksel akıllar ve Faal Akıl gibi sözde metafiziksel varlıkların yanı sıra, ezeli müdahale hariç, Tanrı'nın bile evrene müdahale edemeyeceğini tazammum eder. Bugün bu düşüncenin materyalist versiyonu bir fizik kanunu olarak bilim çevrelerince kabul edilmektedir: Enerjinin korunumu yasası.⁶³² Descartes'ın hareket üzerinden temellendirdiği bu düşünce, günümüzde, evrendeki toplam enerji miktarının sabit olduğu ve hiçbir şekilde artırılıp eksiltilemeyeceği şeklinde ifade edilmektedir. Daha basit bir ifadeyle,

⁶³¹ Gözütok, "Descartes'ın Görme Kuramı", s. 13.

⁶³² Bkz. Jaime Wisniak, "Conservation of Energy: Readings on the Origins of the First Law of Thermodynamics. Part I", *Educación Química*, Cilt 19, Sayı 2, (2008), s. 159-65.

evrende durup dururken bir enerji açığa çıkmaz ve hiçbir enerji durup dururken ortadan kaybolmaz; enerji sadece farklı formlara dönüşür ve yer değiştirir. Yani bu fizik yasasına göre evrene dışarıdan bir müdahale söz konusu değildir. Peki, en, boy, derinlik ve hareket gibi fiziksel niteliklerden yoksun olan ve özneliliği yalnızca düşünme olan zihin ya da rasyonel ruh, bu özellikleriyle maddi evrenin sınırları dışında değil midir? O halde, maddi evrenin dışındaki bir varlık nasıl olup da maddi bir varlığı hareket ettirebilmektedir? Descartes'ın kendi bilimsel kabulleri itibarıyla zihnin beden üzerindeki her etkisi evrendeki toplam hareket miktarını artıracak, bu da Descartes'ın hareketin korunumu fikriyle bir tezat oluşturacaktır.⁶³³ Eğer zihnin beden üzerinde meydana getirdiği etkinin sonucunda ortaya çıkan hareketin ezelden Tanrı tarafından belirlenmiş olduğu iddia edilirse bu kez de iradenin özgürlüğü tehlikeye girecektir.

Zihin-beden problemi, Descartes'ın sağlığında en yakınındaki kişiler tarafından fark edilmiş ve kendisine eleştiriler yöneltilmiştir. Kartezyenler tarafından meselenin çözümü için çeşitli teoriler de ortaya atılmıştır. Descartes'ın önerdiği teoriyle birlikte en az dört farklı görüş mevcuttur. Bu görüşler şöyle sıralanabilir:

1. Etkileşimcilik (interactionism)
2. Epifenomenalizm (epifenomenalism)
3. Paralelizm (parallelism)
4. Ara-nedencilik (occasionalism)

(1) Etkileşimcilik. Zihin ve bedeni birbirinden tamamen farklı doğaya sahip iki töz olarak kabul eden ve bunlar arasında çift yönlü bir etkileşim olduğunu ileri süren görüştür. Bu görüşün savunucularına göre fiziksel fenomenler, zihinsel fenomenlere; zihinsel fenomenler ise fiziksel fenomenlere neden olabilmektedir. Örneğin, patlama sesi zihinde korkuya, bu korku ise bedende titremeye neden olabilir. Descartes, zihin ile beden arasındaki bu etkileşimin beyindeki epifiz bezi vasıtasıyla gerçekleştiğini iddia etmekte fakat bu iddia bilimsel olarak doğrulanmamaktadır.⁶³⁴

(2) Epifenomenalizm. Descartes'ın çift yönlü etkileşim kuramının aksine, yalnızca bedenden zihne doğru, tek yönlü bir etkinin gerçekleşebileceğini ileri süren

⁶³³ Bkz. John Heil, David Robb, "Mental Properties", *American Philosophical Quarterly*, Cilt 40, Sayı 3, (2003), s. 175-96.

⁶³⁴ Revonsuo, *Bilinç*, s. 42-46.

görüştür. Bu görüşün savunucularına göre, bedensel eylemler zihinsel fenomenlere neden olabilirken, zihinsel fenomenler bedensel eylemlere neden olamamaktadır. Descartes'ın etkileşimcilik kuramının aksine, patlama sesinin ardından bedende meydana gelen titremenin nedeni zihindeki korku hissi değil, bedenine sese karşı gösterdiği fiziksel tepkimedir. Epifenomenalistler, zihnin her zaman pasif durumda olduğunu ve zihinsel fenomenlerin bedeninin bir yan ürünü olarak ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Bu açıdan bakıldığında, epifenomenalizmin özne ve nesne arasındaki nedenselliği reddederek insanı adeta bilinçli bir kukla gibi mülhaza ettiği ve düalist teoriler arasında yer almakla beraber, monizme yakın bir pozisyonda durduğu göze çarpmaktadır.⁶³⁵

(3) Paralelizm. Zihin ile bedeninin birbirini etkileyemeyecek kadar farklı yapıda olduğunu savunan, zihinsel ve bedensel fenomenler arasında nedensel bir ilişkinin varlığını kabul etmeyen fakat bunlar arasında bir tür paralellik olduğunu ileri süren görüşdür. Paralelistlere göre, zihinle beden aynı zamanı gösteren iki ayrı saat gibidir. Bu itibarla, patlama sesinin duyulmasıyla birlikte, zihindeki korku hissi ve bedendeki titreme, aralarında nedensellik ilişkisi bulunmadığı halde, birbirine paralel olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zihin ve beden arasında sürekli bir korelasyon söz konusudur. Ancak gerçekte bu korelasyon çoğu defa ihlal edilir. Sözgelimi, uyuyan birinin alarm sesiyle uyanması, paralelizmin doğru olmadığını gösterir. Zira iki saat de aynı şekilde işliyorsa beden uykuda iken zihnin de uykuda olması beklenir. Fakat alarm sesi her nasılsa zihni uyandırır, zihin ise bedeni. Dolayısıyla paralelizm de diğer düalist zihin teorileri gibi birçok açıklama boşluğu içermekte ve gerçeği yansıtmamaktadır.⁶³⁶

(4) Ara-nedencilik. Farklı doğalara sahip olmaları nedeniyle zihin ile beden arasında herhangi bir etkileşim gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, zihin ve bedendeki değişimlerin sebebinin sürekli yaratma halinde olan Tanrı'nın müdahalesi olduğunu savunan görüşdür. Ara-nedencilere göre, patlama, zihin ve beden arasında herhangi bir nedensellik ilişkisi bulunmamaktadır. Daha net bir ifadeyle, patlamanın kendisi de zihindeki korku da bedendeki titreme de Tanrı tarafından yaratılmakta fakat insan hatalı olarak bunlar arasında nedensellik ilişkisi olduğunu düşünmektedir.

⁶³⁵ Mehtap Doğan, *Yapay Zeka Felsefesinde Bilinç Problemi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020, s. 53-54.

⁶³⁶ Jerome A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, USA: Prentice Hall Inc., 1968, s. 62-68.

Gazzali'nin sürekli yaratma düşüncesini çağrıştıran bu yaklaşımın elbette doğruluk payı olabilir fakat bu görüşün zihin-beden ilişkisini felsefi olarak açıklanabilir bir olgu olmaktan çıkarıp bir inanca dönüştürdüğü de yadsınamaz bir gerçektir.⁶³⁷

Oldukça kısa bir özetini sunduğumuz düalist zihin teorilerinin bu kadarı bile problemin büyüklüğünü gösterebilmek adına yeterlidir. Bütün bunlar, zihin ile beden tamamen farklı iki ayrı töz olduğu halde bunların etkileşim halinde olduğunu savunan Descartesçi yaklaşımın çıkmazlarından kurtulabilmek için geliştirilmiş teorilerdir. Görünen o ki Descartes'ın bu yaklaşımının doğurduğu zihin-beden problemi hiçbir zaman çözüme kavuşturulamayacak ve töz düalizminin en büyük çıkmazı olarak kalacaktır. İbn Sinacı düalizmin bu probleminden etkilenmemiş olması ise bir başarı olarak görülmemelidir. Aksine, onun zihin-beden probleminden muaf olmasının sebebi 17. yüzyıldan itibaren geçersiz sayılan Aristotelesçi felsefeye olan bağlılığıdır. Ben, İbn Sina'nın nefis teorisini Aristotelesçi unsurlardan temizleyip, 17. yüzyıl mekanikçi felsefe anlayışının temel prensipleri dahilinde modernize etmeye çalıştığımızda, Descartesçi zihin felsefesinden çok da farklı bir sonuç elde edemeyeceğimiz kanaatindeyim. Sonraki bölüm, bunu daha da belirgin hale getirecektir.

⁶³⁷ Jordan Taylor, "Occasionalism: Causation Among the Cartesians", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 20, Sayı 3, (2012), s. 627-30.

V. BÖLÜM: İBN SİNA - DESCARTES PSİKOLOJİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

5.1. Nefs Kavramının Zihin Kavramına Dönüşümü

İbn Sina'nın nefis teorisinin arkaplanına ayrılan bölümde, İbn Sina'nın Platon, Aristoteles, Plotinus, Galen ve Batlamyus gibi birçok filozof ve bilim insanının görüşlerinden etkilendiğinden bahsetmiştik. Aynı şeyin Descartes için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zira Descartes'ın ilk öğrencilik yıllarını geçirdiği La Flèche'de Skolastik tarza eğitim verilmekteydi ve Descartes'ın aldığı eğitim Antik Yunan felsefesinin Hristiyanlıkla harmanlanmış bir biçimiydi. İbn Sina ve Descartes arasındaki fikir benzerliklerinin birçoğu onların ortak bir kaynaktan beslenmiş olmasından kaynaklanıyordu. Ancak her iki isim de kendi çağının en önemli filozoflarındandı ve düşünceleri beslenmiş oldukları kaynaktan pek çok açıdan ayrılmakta ve onu aşmaktaydı. İki filozof da Antik Yunan'dan devşirilen kavramları kullanmaktan çekinmedi fakat bu kavramlar filozoflarımızın elinde çeşitli modifikasyonlara uğradı. Bu kavramların başında "ruh" gelmekteydi. Ruh kavramının zaman içinde belirliliğini yitmiş olması ve genellikle bedensel şeylere uygulanması filozoflarımızı başka bir kavram arayışına itti. Zira her iki filozof da insanın özünün gayri maddi bir cevher olduğunu düşünmekteydi ve ruh kavramı bu anlamı tam olarak karşılamıyordu. İbn Sina, bir Aristotelesçi olarak "nefis" kavramını kullanmayı yeğledi. Descartes ise bu gayri maddi cevhere "zihin" ya da "rasyonel ruh" adını verdi.⁶³⁸

Nefis kavramı İbn Sina tarafından çok geniş bir kapsamda kullanıldı. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar nefis sahibi varlıklardı. Böyle olmak zorundaydı çünkü Aristoteles fiziği doğal cisimlerin çok yönlü hareket kabiliyetine sahip olabileceğine ihtimal vermiyordu. Canlıların böyle bir ayrıcalığa sahip olmasının nedeni nefsten başka bir şey olamazdı. Hilomorfik anlayışa göre nefis, canlının formu ve yetkinliği sayılıyordu. Canlıların yaşamlarından, iradi eylemlerinden, algı ve düşüncelerinden

⁶³⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 264-66; Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 114.

nefs sorumluydu. Zihin ise bundan farklıydı. Descartes'ın içinde yaşadığı 17. yüzyıla gelindiğinde Aristoteles fiziği temelden sarsıldı ve evren matematik yasalarına göre işleyen, dış müdahalelere kapalı, devasa bir makine şeklinde telakki edilmeye başladı. Bu yeni evren anlayışında canlılardan sadır olan çok yönlü hareketleri açıklamak için nefis adında bir kavrama ihtiyaç yoktu. Çünkü evrende olup biten her şey artık kendi içinde açıklanabiliyordu. Yalnız zihin ve zihnin kapsamına giren şeyler bunun dışında gibi görünüyordu.

5.2. Nefsin & Zihnin İspatı

Nefs ve zihin kavramları, tanım ve kapsamaları açısından farklı düşüncelere ait olsa da insanın gayri maddi özünü ifade etmek bakımından ortak bir kullanım alanına sahiptir. İbn Sina'ya göre bu önemli bir iddiadır ve yapılması gereken ilk iş onun ispatıdır. Descartes'ın zihin kavramından farklı olarak nefsin kapsamına bitki ve hayvanlar da dahil olduğu için İbn Sina, büyük ölçüde Aristoteles fiziğine dayanan, dış gözleme dayalı bir ispat metoduna başvurmaktadır. Aslında bu metodun temel işlevi canlıları cansızlardan ayırmaktır. Buna göre, canlıların beslenme, büyüme, üreme ve çok yönlü hareket kabiliyetine sahip olmaları nefis sahibi olmalarından kaynaklanır. Felsefe dünyasında uzun bir süre kabul gören bu metot, 17. yüzyılda gelindiğinde, Aristoteles fiziğinin yıkılmasıyla geçerliliğini tamamen yitirmiştir.

İbn Sina'nın nefsin varlığını ispat etmek için geliştirdiği ikinci ve asıl metot ise iç gözleme dayalı ispat metodudur. Bu metot, bedensel faktörlerin tümünün askıya alınması durumunda bile kişinin bilinçli olacağı iddiasını içeren “boşlukta uçan adam” düşünce deneyi üzerinden temellendirilir. Benzer şekilde Descartes da Meditasyonlar'da “cogito” adıyla meşhur olan iç gözleme dayalı bir metotla zihnin varlığının ispatına çalışır. Descartes, zihnin ispatı için dış gözleme dayalı bir metoda başvurmamakla birlikte, yer yer insana has kıldığı dil yeteneğine yaptığı vurgular, zihnin varlığının üçüncü şahıs bakış açısıyla da bilinebileceğine dair bir önemli fikir vermektedir. Ona göre, sözcüklerle veya işaret diliyle anlamlı ve tutarlı bir biçimde kendini ifade edebilme yeteneği zihnin varlığına işaret eder. Çünkü yalnızca düşünebilen varlıklar anlamlı bir söz dizgesi üretebilirler. Hayvanlar ya da makineler

insan davranışlarını taklit edebilseler de dili gerçek anlamda taklit edemezler. Bu nedenle Descartes, hayvanların bilinçsiz makineler olduğunu savunur.⁶³⁹

İbn Sina ve Descartes'ın insanın özünü teşkil eden cevherin gayri maddi yapıda olduğunu ispat etmek için geliştirdikleri iç gözleme dayalı argümanlar yapısal olarak birbirine benzer görünür. Hatta bu benzerlik sebebiyle Descartes'ın İbn Sina'dan haberdar olduğu ve söz konusu argümandan etkilendiği şeklindeki yorumlara sıkça rastlanmaktadır. Ne de olsa İbn Sina bedeni ve bedensel şeyleri askıya alarak, Descartes ise bunları şüpheli hale getirerek insanı insan yapan özün gayri maddi bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ancak görünüşteki bu benzerlik bize göre yanıltıcıdır. Zira her iki argüman da ayrıntılı bir biçimde incelendiğinde bedeni askıya almak ve bedenden şüphe etmenin aslında farklı yöntemler olduğu ve oldukça farklı sonuçlara ulaştırdığı görülür.

Descartes'ın cogito argümanı İbn Sina'nın boşlukta uçan adam argümanından ziyade, bir Ortaçağ Hristiyan filozofu olan Aziz Augustinus'un şüpheciliği çürütmek, ruhun gayri maddi bir cevher olduğunu temellendirmek ve Tanrı'nın varlığını ispat etmek amacıyla geliştirdiği başka bir argümanı andırır. Augustinus'un argümanı ile Descartes'ın cogito'su arasındaki aşırı benzerlik gerçekten dikkat çekicidir:

*"(...) Çünkü eğer yanıtlıyorsam, ben varım. Gayet açıktır ki var olmayan biri yanılmaz. O halde, yanıtlıyorsam, aynı şekilde, ben varım"*⁶⁴⁰

*"(...) [Kötü cin] beni ne kadar aldatırsa aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, o benim bir şey olmadığımı asla ortaya koyamayacaktır. O halde, her şeyi etraflıca değerlendirdikten sonra, ne zaman 'benim, varım' önermesini ileri sürsem veya zihnimde kavrasam, onun zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmalıyım."*⁶⁴¹

Bu iki argüman arasındaki aşırı benzerliğin sebebi kendisine sorulduğunda Descartes, Augustinus'un bu argümanı farklı bir amaç için kullandığını belirterek konuyu kapatmıştır.⁶⁴² Peki, benzer bir durum boşlukta uçan adam argümanı için de

⁶³⁹ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 303; Bkz. Werning, "Descartes discarded?", s. 759; Glombíček, "Descartes on the Nature of Language", s. 121-23.

⁶⁴⁰ Augustine, *The City of God*, s. 484.

⁶⁴¹ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 17.

⁶⁴² Öktem, "Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito", s. 52 (dipnot içinde); Copleston, *A History of Philosophy*, Cilt IV, s. 90-91; Jaspers, *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*, s. 71.

geçerli olabilir mi? Bunu görmek için cogito ile boşlukta uçan adam argümanını ayrıntılı bir şekilde karşılaştıralım:

(1) İbn Sina, nefsin varlığını ispat etmek için iç ve dış duyuları aktif olmayan fakat akıl ve beden sağlığı yerinde bir yetişkin olarak, çevreden yalıtılmış bir ortamda, bir anda yaratılmış bir insan vehmetmemizi ister.⁶⁴³ Onun iddiasına göre böyle bir insan her şeyden habersiz olduğu halde, kendi varlığından asla habersiz olmayacaktır. Descartes ise böyle bir varsayıma hiçbir şekilde başvurmaz. Bunun yerine, bedenini ve bedensel güçlerinin tamamını şüpheli hale getirir. Peki, bunlar aynı şey değil midir? Kanaatimizce hayır.

(2) Öncelikle, İbn Sina'nın bedeni şüpheli hale getirmek yerine, beden sağlığı yerinde ve akli olarak yetkin bir insan vehmetmemizi istemesi boşuna değildir. Eğer bedenden şüphe etmemizi isteseydi şüphe edebilmek için aklımızı kullanmamız gerekecekti. Halbuki İbn Sina, öz-bilincin nefsin aracısız ve kesintisiz bir eylemi olduğunu gösterebilmek için bedenle birlikte aklın da askıya alınmasına ihtiyaç duymaktaydı.⁶⁴⁴ Buna mukabil Descartes'ın ihtiyaç duyduğu, tam da İbn Sina'nın kaçındığı şeydi. Descartes, zihnin düşünceyle özdeş olduğunu ispat etmek istiyordu, bu yüzden aklın kullanımına ihtiyaç duyuyordu. Zihni kendi düşüncesiyle baş başa bırakmanın tek bir yolu vardı: Şüphe etmenin kendisi dışında her şeyi şüpheli hale getirmek. Bu yüzden Descartes bir düşünce deneyi kurgulamadı; bizzat düşündü.⁶⁴⁵

(3) Peki, İbn Sina niçin boşlukta uçan adamın bedenini işlevsiz hale getirmek yerine onu tamamen yok saymadı? Çünkü beden hilomorfik birlik için gerekliydi ve bedensiz bir insan vehmetmek nefis ile bedeninin aynı anda yaratılmış olması gerektiği ilkesine aykırı bir durumdu. Daha önemlisi, böyle bir varsayımı kabul etmek demek, nefsin bedenden ayrılabilceğini peşinen kabul etmek demektir. Bu durumda, böyle bir düşünce deneyini kurgulamaya zaten ihtiyaç olmayacaktı. Öte yandan, aklın yok sayılması da benzer bir sonuca yol açacaktı. Akıl, insani nefsin ayrılmaz bir parçası olduğundan, onun yok sayılması boşlukta uçan kişinin insan değil, hayvan olduğunu

⁶⁴³ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 36.

⁶⁴⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16; İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161; Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 36; López-Farjeat, "Self-Awareness in Human and Non-Human Animals", s. 133.

⁶⁴⁵ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 17.

farz etmek demektir. Bu nedenle İbn Sina, boşlukta uçan adamı ne bedenden, ne de akıldan tam olarak sıyıramadı.

(4) Bütün bu farklılıkların yanında, her iki argüman da insanı insan yapan özün gayri maddi bir cevher olduğunu temellendirmek için geliştirilmiştir. Her iki filozof da bilincin beden kaynaklı olmadığı konusunda hemfikirdir. Bu bakımdan, ikisi de materyalizm karşıtı ve düalizm savunucusu olarak görülebilir. Düşünceleri arasındaki farklılıklar nefsin/zihnin gayri maddi cevher oluşu hakkında değil, bunların mahiyeti hakkındadır. Dolayısıyla, bu mesele dönüp dolaşp “bilinç” üzerinde düğümlenir. Filozoflarımızın bilinç konusuna yaklaşımları ve sundukları çözüm önerileri, insanın özünün gayri maddi oluşu hakkındaki iddialarının geçerliliği üzerinde belirleyici rol oynayacaktır. Bu nedenle konuyu şimdilik sonlandırıp, bilinç konusunun işleneceği ileriki bölümde yeniden ele almak en doğrusu olacaktır.

5.3. Nefsin Güç ve Fiilleri & Zihnin Aksiyon ve Pasiyonları

Aristotelesçi geleneğe uygun olarak nefsi “hayat niteliğine sahip doğal organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlayan İbn Sina, yine Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımına dayanarak nefse çeşitli güçler ve fiiller yüklemektedir. Buna göre güç, belli bir türün fiillerinin kendisinden kaynaklandığı ilke; fiil ise nefse ait belirli bir gücün bedende bilfiil ortaya çıkması olarak tanımlanabilir.⁶⁴⁶

Descartes, Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımını kabul etmediği için zihnin güçleri ve fiilleri şeklinde bir ayrıma başvurmamaktadır. Eserlerinde zaman zaman, dikkatsiz bir biçimde kullanılmış “zihnin güçleri” ifadesine rastlansa da Descartes bu ifadeyi “düşüncenin kipleri” anlamında kullanmaktadır.⁶⁴⁷ Elbette, aradaki fark belirtildikten sonra böyle bir kullanımın mahzuru yoktur. Öte yandan, İbn Sina’nın kuvve-fiil ayrımına karşılık Descartes, zihin felsefesinde aksiyonlar ve pasiyonlar şeklinde bir ayrıma başvurmaktadır. Aksiyonlar zihnin bedeni etkilediği iradi fiiller; pasiyonlar ise beden zihni etkilediği; zihnin irade yoluyla doğrudan müdahale edemediği ve katlanmak zorunda olduğu beden kaynaklı fiillerdir.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 113.

⁶⁴⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 39, (R12).

⁶⁴⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 204, (32); Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 335, (17).

İbn Sina, nefsin ait olduğu bedenle eşzamanlı olarak yaratıldığını ve her türün kendi fizyolojik yapısına uygun bir nefsi kabul edebildiğini savunduğundan, her nefis, ait olduğu türün fizyolojik yapısının gerektirdiği belirli sayıda güce sahip olabilir. Dolayısıyla hangi türün hangi güçlere sahip olacağını beden belirler. Buna göre, bitkisel nefsin güçleri beslenme, büyüme ve üremeyle sınırlıyken, hayvansal nefis buna ek olarak duyu güçlerine, insani nefis ise akıl gücüne sahiptir.⁶⁴⁹

Aristoteles fiziğinin doğal cisimleri tek yönlü hareketle sınırlandırmış olması, çok yönlü hareket gerektiren beslenme, büyüme ve üreme gibi fiillerin nefis kaynaklı olduğu iddiasının temel dayanağıdır. Akla gelince, onun bedenden kaynaklanmadığı İbn Sina'ya göre çok açıktır ve bunun delilleri eş-Şifa'da uzun uzadıya açıklanır.⁶⁵⁰ Aklın gayri cismaniliği konusunda Descartes, İbn Sina ile hemfikirdir. Ancak İbn Sina'nın bitkisel ve hayvansal nefslere nispet ettiği güçler Descartes'ın zihin felsefesinde yer almaz: İnsan haricinde hiçbir canlı zihin sahibi olmadığı için zihnin güçleri diyebileceğimiz aksiyon ve pasiyonlar yalnızca insanla sınırlıdır.⁶⁵¹ Ayrıca, 17. yüzyıl ortalarında tırmanışa geçen mekanizm anlayışı, daha önce nefse nispet edilen beslenme, büyüme ve üreme gibi yaşamsal fonksiyonları fizikle açıklama imkanı sunmakta ve nefsin varlığına olan gereksinimi ortadan kaldırmaktadır.⁶⁵²

Descartes'ın aksiyon ve pasiyonları zihne has kılması, İbn Sina tarafından bakıldığında, ilginç bir sonuç doğurur: Hayvanlar zihinden mahrum oldukları için duyumsama yeteneğinden de mahrumdurlar. Bu düşüncenin gelişiminde 17. Yüzyıl mekanistik evren anlayışının ve bunun bir uzantısı olan makine-hayvan fikrinin de etkisi vardır. Descartes'a göre hayvanlar, tıpkı günümüzde kullanılan otonom araçlar ve programlanabilir makineler gibi, insan davranışlarını taklit edebilmekte ve iradi-görünümlü fiillerde bulunabilmekte fakat tüm bunları bilinçsiz ve içsel deneyimden uzak bir şekilde yapmaktadırlar. Kısacası, Descartes, hayvanları etten ve kemikten yapılmış biyolojik robotlar olarak görmektedir. Dolayısıyla hayvanların sahip olduğu duyu organları bugün elektronik cihazlarda kullandığımız kameralar, mikrofonlar, hoparlörler ve sensörler gibi çalışır. Böylece hayvanlar hiçbir fenomenal deneyim yaşamadan fiziksel uyarıcılara tepki verebilirler. İnsanda ise durum farklıdır: Fiziksel

⁶⁴⁹ McGinnis, *Avicenna*, s. 92.

⁶⁵⁰ İbn Sina, *De Anima*, s. 209-19.

⁶⁵¹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 204, (32); Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 335, (17).

⁶⁵² Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 183.

uyarıcılar duyu organlarını tetiklediğinde beyindeki epifiz bezi, içeriye alınan datayı işleyerek zihne iletir ve zihin bu dataları düşüncenin kiplerinden olan duyu algılarına (qualia) çevirir. Böylece zihin, dış dünyadaki maddi tözlere hiç benzemeyen fakat onları temsil eden zihinsel imgelere sahip olur. Aksiyonlarda ise süreç bunun tersine işler ve bu kez zihinden bedene doğru bir etkileşim gerçekleşir. Her iki durumda da zihin ve beden arasındaki iletişimi sağlayan epifiz bezidir.⁶⁵³

İbn Sina'ya göre, nefsin güçleri bedende çeşitli organlara yayılmış durumdadır. Nefsin duyu ve hareket güçlerini ilgili organlara taşımaya elverişli olan ruh beyinde yer alır. Beslenme gücünün bedendeki üssü ise karaciğerdir. Bununla beraber, nefsin doğrudan etkileşime geçtiği biricik organ kalptir.⁶⁵⁴ Descartes ise İbn Sina'nın nefse yüklediği ve bedende üsler tayin ettiği güçlerin hepsini "düşünce" adı altında birleştirir. Düşünce ise bedenden tamamen ayrı olduğundan, bedende bu güçlerden sorumlu organlar bulunmaz. Hatta Descartes, bir bedene sahip olmadığı farz edildiğinde bile insanın, teoride, iç ve dış duyu algılarına sahip olabileceğini savunur. Çünkü Descartes, bu algıları zihnin özneliği olan düşüncenin kipleri olarak görür; duyu organları bedende bulunsada da duyu algıları zihindedir ve nedensellik açısından duyu algısı ve duyu organı arasında zorunlu bir bağıntı yoktur. Duyu algısı bir düşünce kipi olarak zihinde yaratılır; duyu organının duyumsamadaki fonksiyonu ise duyu algısının ne zaman, ne şekilde ortaya çıkacağına dair zihne veri sunmaktır. İbn Sina'da ise durum farklıdır. Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımını benimseyen İbn Sina, nefsin ortaya koyabileceği eylemlerin kendisinde potansiyel olarak bulunduğunu ve bu eylemlerin hayata geçirilebilmesi için bedenin şart olduğunu belirtmektedir. Örneğin, nefis bedeni iradi olarak hareket ettirebilme gücüne sahiptir fakat bu gücün eyleme dönüşebilmesi için bedenin buna hazır durumda olması gerekir. Eğer beden, iradi olarak hareket ettirilmeye uygun bir surette yaratılmamışsa, örneğin bu bir bitki bedeni olabilir, bu durumda bu beden zaten hayvani nefse sahip olamaz. Çünkü bir bedenin bir nefse sahip olabilmesi için o nefsi almaya uygun halde yaratılmış olması gerekir, yani daha en başında nefisle beden arasında bir mutabakat olması şarttır.⁶⁵⁵ Descartes'ın ise zihnin aksiyon ve pasiyonları için bedeni gerekli görmediğinden emin olabiliriz. Bu ilk bakışta garip görünebilir fakat cogito bunu desteklemektedir.

⁶⁵³ Schickel, "Descartes on the Identity of Passion and Action", s. 1075.

⁶⁵⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 264-66.

⁶⁵⁵ McGinnis, *Avicenna*, s. 92.

Elbette reel hayatta gözü görmeyen birinin görsel algıya sahip olmasını beklemeyiz. Descartes'ın da böyle bir iddiası yoktur. Ancak Descartes, teorik olarak, görsel algının bedenden kaynaklanmadığı konusunda ısrarcıdır. Alışkanlık gereği biz bu algıların bedene bağımlı olduğunu düşünsek de bütün algılar bir tür düşüncedir, düşünce zihinsel bir eylemdir, zihin ise bedene bağımlı değildir. Dolayısıyla, töz düalizmine göre bu algılar beden olmadan ortaya çıkabilirlerse de zihin olmadan ortaya çıkamazlar.⁶⁵⁶ Buraya kadar pasiyonların zihinselliğinden bahsettik. Peki ya aksiyonlar? Onlar zihinden kaynaklanan fakat etkileri bedende görülen eylemlerdi ve Descartes bu eylemleri hayal (muhayyile), bellek (hafıza), anlama (müdrıke) ve irade olarak belirlemiştir. O halde bedene sahip olmayan biri nasıl olur da bu aksiyonlara sahip olabilir? Descartes, ilginç bir şekilde, bunu da mümkün görmektedir. Onun, her insanın zihninde doğuştan bazı fikirlerle dünyaya geldiği iddiasını hatırlayalım. Örneğin, bedene ihtiyaç duymaksızın, zihnimde doğuştan var olan Tanrı fikrini düşünebilir (müdrıke), Tanrı'yı hayal edebilir (muhayyile) ve onunla ilgili fikirlerimi belleğime (hafıza) aktarabilirim. Peki, bedenimdeki bir organımı hareket ettirmek istediğimde ne olacak? Bu durumda zihnim beden varlığına ihtiyaç duymaz mı? Teorik olarak hayır çünkü zihin bedeni doğrudan hareket ettiremez, sadece hareket ettirmeyi irade edebilir. Herhangi bir şeyi irade etmem için ise bedene ihtiyacım yoktur. Sözgelimi, durup dururken uçmayı irade edebilirim. Elbette bunu irade etmiş olmam bedenimin uçmasını sağlamaz ama uçmayı irade etmem için kanatlarım olmasına gerek yoktur. Eğer bir rüyadaysam bedenim uçmadığı halde zihnen uçuyor olabilirim. Descartes'a göre reel hayat da bundan pek farklı değildir. Diyelim ki bedenim yürüyor, fakat uyurgezer olduğum için bunun farkında değilim. Descartes'a göre, böyle bir durumda gerçekten yürüdüğümü söyleyemem. Çünkü herhangi bir beden yürümesiyle benim bilincimin dışında kendi bedenimin yürümesi arasında bir fark yoktur. Öte yandan, yürümeyi irade edebilirim ve yürüdüğüme inanabilirim fakat rüyada olduğum için bedenim yatakta hareketsiz bir şekilde duruyor olabilir. Her iki durumda da yürüdüğüme olan inancım açısından bedenimin fiziksel olarak ne durumda olduğu beni ilgilendirmez. Özetle, bir bedene sahip olsam da olmasam da, teorik olarak, aksiyon ve pasiyonlara sahip olabilirim. Bununla beraber, Descartes'a göre zihnim bedenimle sıkı sıkıya birleşmiştir ve bu nedenle reel hayatta bedenimde

⁶⁵⁶ Schickel, "Descartes on the Identity of Passion and Action", s. 1075.

ortaya çıkan fiziksel etkinlikler zihnimde düşüncelere; zihnimde gerçekleşen zihinsel etkinlikler ise bedenimde davranışlara neden olur. Bizim vurgulamaya çalıştığımız, bu nedenselliğin zorunlu olmadığıdır.

İbn Sina ise bu konuda daha realist düşünmektedir. Ona göre, insani nefsin yaşamsal, hareket ettirici (muharrike) ve bilişsel (müdrike) güçleri bulunur ve nefis bu güçleri bilfiil hale getirebilmek için bedene ihtiyaç duyar. Eğer bende bu güçlerden biri varsa bedenimin bu güçleri eyleme dönüştürebilecek şekilde yaratılmış olduğundan emin olabilirim. Çünkü İbn Sina'ya göre nefis ve beden birbirine uygun biçimde, aynı anda yaratılmıştır. Hiçbir bitki fazladan bir hayvani ya da insani güce sahip olmayacağı gibi, hiçbir insan eksik bir güçle dünyaya gelmez. Eğer bedeninde bir kusur varsa nefsin ilgili gücü bilkuvve halde kalır ve bu kusur giderilinceye kadar bilfiil hale gelemez, adeta ıskarpelasını kaybeden ve sanatını icra edemeyen bir marangozun durumu gibi. Burada dikkat edilmesi gereken, bedende ortaya çıkıyor olsalar bile, bu güçlerin bedene ait değil, nefse ait olduklarıdır. İbn Sina, bu konuda Aristotelesçi geleneği sürdürürken Descartes, Aristotelesçi madde/form ve kuvve/fiil ayrımını reddederek, zihin ve beden arasındaki etkileşimi aksiyonlar ve pasiyonlar üzerinden açıklamaktadır. Filozoflarımız arasındaki bu görüş ayrılıkları epistemoloji anlayışları söz konusu olduğunda daha da belirginleşecektir.

5.4. Epistemoloji Anlayışları

İbn Sina epistemolojisi, nefsin güçleri ve fiilleri konusuyla birinci dereceden bağıntılıdır. Epistemolojiyi nefsin bilişsel güçleri (müdrike) içerisinde tartışan İbn Sina, bilgi elde etme yöntemlerini duyusal, hayali, vehmi ve akli idrak olmak üzere dörde ayırır. Bunlardan ilk üçü hayvani nefsin idrak türlerindedir. Dolayısıyla, hayvanlar tikelleri bilebilirler. Tümel bilgi ise Ay-altı alemde yalnızca insanın elde edebileceği bir bilgi türüdür.

Aristotelesçi hilomorfizmin bir yansıması olarak bütün nesnelere madde/suret ikilisinden meydana geldiğini savunan İbn Sina, nesnelere ilişkin ikincil niteliklerin dış dünyadaki reel varlığını da kabul etmektedir. İbn Sina psikolojisinde akli idrak dışındaki tüm idrak türleri dış dünyadaki nesnelere bulunan bu birincil ve ikincil niteliklerin (suret/araz) duyu organları tarafından alınmasıyla gerçekleşir. Ancak duyu organları dış bu nitelikleri bir kez aldıktan sonra hayal gücü devreye girer ve

artık bu nitelikler yeni bir soyutlanmaya gerek duyulmadan, her istendiğinde duyumsanabilir.⁶⁵⁷ Vehim gücü ise maddeden soyutlanan bu niteliklerden “şu kurt zararlıdır”, “şu bal tatlıdır” vb. tikel anlamlar üretir.⁶⁵⁸ Bu tikel anlamlar nesnelere kendilerinde bulunmayıp, vehim gücü tarafından meydana getirilirler. Duyusal ve hayali idrakte ise nitelikler bizzat duyumsanan nesnenin kendisinden alınır. Bu, pürüzsüz ve sıcak bir nesneye dokunulduğunda meydana gelen pürüzsüzlük ve sıcaklık algısının nefis tarafından yaratılmadığı, bilakis nesnenin kendinde bulunan niteliklerden elde edildiği anlamına gelir. Ancak nesnede bulunan niteliklerin bedene olduğu gibi aktarılmadıklarının da altını çizmek gerekir. İbn Sina, duyunun idrak ettiği suretin, duyu organının dış dünyadaki nesneyle girdiği etkileşim sonucunda uğradığı infialin kendisinde meydana getirdiği temsili bir suret olduğunu özellikle belirtmekte, hatta bu yüzden niteliklerin dış dünyadaki varlığının ispatının zor olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁹ Yine de İbn Sina’yı bir representasyonist olarak kabul etmekte acele etmemeliyiz. Çünkü duyumsanan suret her ne kadar nesnenin kendi suretiyle birebir aynı olmasa da duyumsanan nesneyi temsil etmek üzere duyuda yaratılmış değildir.

Descartes’in, Aristotelesçi kuvve-fiil ayrımı bağlamında, zihne çeşitli güçler ve fiiller atfetmekten kaçındığını bilmekteyiz. Ona göre zihnin tek bir özneliği ya da fonksiyonu vardır; o da sürekli olarak düşünmektir. İbn Sina’nın duyusal idrak ve akli idrak şeklinde yaptığı ayrımı Descartes “düşünce” adı altında birleştirir. Benzer şekilde, Descartes, İbn Sina’nın dış duyular ve iç duyular şeklinde yaptığı ayrımı da terk eder. O, iç duyular yerine aksiyonlar; dış duyular yerine pasiyonlar kavramını getirir. Böylece hem görme ve işitme gibi beden kaynaklı algılar (pasiyonlar), hem de hayal ve hafıza gibi zihin kaynaklı algılar (aksiyonlar) düşüncenin kipleri olarak zihne yüklenir.⁶⁶⁰ Zira teorik olarak, aksiyon ve pasiyonlar bedenden bağımsız olarak zihinde yer alabilir ve kaynağı ne olursa olsun bütün algılar zihinde gerçekleşir.⁶⁶¹ Dolayısıyla, İbn Sina yalnızca akıl gücünü insana has kılarken, Descartes, bütün algıların düşünce kipleri olduğu gerekçesiyle akli idrakte beraber, duyusal idraki de

⁶⁵⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 59-61.

⁶⁵⁸ Black, “Imagination and Estimation”, s. 60.

⁶⁵⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 62.

⁶⁶⁰ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 517.

⁶⁶¹ Schickel, “Descartes on the Identity of Passion and Action”, s. 1075.

insana has kılmaktadır. Bu da Descartes'a göre, hayvanların yalnızca akli idrakten değil, duyuusal idrakten de mahrum oldukları anlamına gelmektedir.⁶⁶²

İbn Sina epistemolojisinde önemli bir yere sahip olan soyutlama kavramına niteliklerin dış dünyadaki reel varlıkları reddedildiğinden dolayı Kartezyen felsefede yer verilmemektedir. Yine de Descartes, önceleri niteliklerin ortaya çıkardığı düşünülen çeşitliliğin meydana gelmesinde rol oynayan kip, san ya da tarz adında başka bir kavrama ihtiyaç duymaktadır. Bu kavram Skolastik felsefedeki araz kavramına benzemektedir. Ancak arazlar nesneye ilişen ikincil nitelikler olarak tanımlanırken, kipler nesnede reel olarak bulunmayan fakat nesneyi meydana getiren parçaların uzamdaki konumları gereği oluşturduğu çeşitli şekillerde kendini gösteren farazi bir öge olarak karşımıza çıkar. Bu itibarla Descartes, dış dünyadan bilgi edinmenin soyutlama (abstraction) yoluyla değil, bir çeşit yorumlama (interpretation) yoluyla meydana geldiğini savunmuş olmaktadır. Bu, İbn Sina ile Descartes epistemolojisi arasında önemli bir ayrım noktasıdır. Şöyle ki İbn Sina'ya göre bir nesnenin kırmızı görünmesi o nesnede kırmızılık niteliğinin bulunmasından ve bu niteliğin maddeden soyutlanarak duyu organına aktarılmasından kaynaklanır. Descartes ise duyumsanan niteliğin ne dış dünyada, ne de duyu organında olduğunu kabul eder. Ona göre, bir şeyin kırmızı görülmesinin sebebi o şeyi meydana getiren madde parçacıklarının uzamsal konumlarının zihinde kırmızılık algısını meydana getirecek şekilde yorumlanmasından ibarettir. Daha net bir ifadeyle, Descartes'a göre, kırmızılık dış dünyada bulunmaz; sadece zihinde bulunur. Zihindeki algılar dış dünyadaki nesnelere temsil etmekle beraber, gerçekte onlara hiç benzemezler.⁶⁶³ Bu yönüyle Descartes, tam anlamıyla representasyonist bir filozoftur.

Descartes epistemolojisinde tüm algılar düşüncenin kipleri olarak kabul edilir; bir şeyi görmek, bir şeye dokunmak ya da bir şeyi hissetmek bir anlamda düşünmek demektir. Bunun sebebi algıların ortaya çıkmasını sağlayan niteliklerin dış dünyadaki nesnelere bulunmadıkları ve esasen zihinsel oldukları varsayımıdır. Bu itibarla Descartes, duyumsanan nesnelere tamamının zihinde düşünce ile temsil edildiğini savunmaktadır. İbn Sina'da ise bilginin nesnesi ister duyuusal, ister akli olsun, her zaman suretle temsil edilir. Duyusal, hayali ve vehmi idrakte suret maddeden tam

⁶⁶² Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 49-50.

⁶⁶³ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 337; Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 97; Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, s. 107-8.

anlamıyla soyutlanamadığı için bu idrak türleri bedensellik içerir ve sadece tikel bilgi elde etmede kullanılır. Akli idrakte ise suret maddeden tamamen soyutlanır ve akıl gücü bu suretten tümel bilgiye ulaşır.⁶⁶⁴ İbn Sina'nın gerçek anlamda düşünme olarak gördüğü şey budur. Ancak burada çok önemli bir detay daha vardır: İbn Sina, diğer idrak türlerinin bedene bağımlı olarak gerçekleştiğini düşündüğünden dolayı nesneden kısmen soyutlanmış suretlerin hayal ve hafıza gücünde depolanabilmesini caiz görür.⁶⁶⁵ Böylece, nesnenin özne karşısında hazır bulunmadığı durumlarda hayal gücünün depoladığı maddi suretler hatırlanarak tikel bilgiye istenildiği zaman ulaşılabilir. Akıl gücünün kullandığı suretler ise maddeden tamamen soyutlanmış olduğundan dolayı beyinde özelleşmiş bir bölgeyi kullanan maddi hafıza gücünde depolanamaz. Aynı şekilde akıl gücünün de suretleri depolama fonksiyonu bulunmamaktadır. Ancak öğrenilen bir şeyin yeniden akledilebilmesi için bu suretlerin depolandığı bir yer olmalı ve ihtiyaç anında buradan çıkartılmalıdır. İbn Sina, maddeden tamamen soyutlanmış suretlerin ancak Faal Akıl'da bulunabileceğini ve akletme sırasında akıl gücünün bu suretleri Faal Akıl'la ittisal ederek alabileceğini savunur. Başka bir ifadeyle, İbn Sina, tümel bilgi elde etmenin, yani öğrenmenin aslında Faal Akıl'la ittisal etmeyi öğrenmek olduğunu ifade eder.⁶⁶⁶ Bu suretler Faal Akıl'da zaten hep vardır fakat bu suretleri ondan almayı öğrenmek için duyuşal soyutlamadan tam soyutlamaya giden yolu adım adım takip etmek gerekir. Descartes ise Faal Akıl'ın varlığını kabul etmez, bilgi edinme sürecinde böyle bir aklın varlığına gerek de duymaz. Zira onun epistemoloji anlayışında soyutlanması ve depolanması gereken suretler yoktur.⁶⁶⁷ Descartes'a göre, dış dünyadan elde edilen maddi ideler soyutlamayla değil, temsille oluşturulur ve insan bir şeyi hatırlamak istediğinde, zihin ilk öğrenmede beyne kazınan izleri takip ederek, geçmiş deneyimlere çağrışım yoluyla ulaşır.⁶⁶⁸ Dış dünyadan elde edilmeyen soyut ideler ise her insanda doğuştan mevcuttur ve onlara tündengelimle ulaşılır.⁶⁶⁹ Descartes, bu soyut idelerin entelektüel bellekte yer aldığını savunur. Beden öldüğünde maddi

⁶⁶⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 59-61.

⁶⁶⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 169-70.

⁶⁶⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 246-47.

⁶⁶⁷ Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, s. 97.

⁶⁶⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 336, 338.

⁶⁶⁹ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 15, (R3/370).

bellek yok olurken, entelektüel bellek baki kalır.⁶⁷⁰ Böylece Descartes, insanın ölüm sonrasındaki bireyselliğini de garanti altına almış olur.⁶⁷¹

5.5. Bilinç, Türleri ve Dereceleri

İbn Sina'nın bilinç kuramı, boşlukta uçan adam düşünce deneyinde iç gözleme dayalı olarak ispat edilen insan nefsinin tüm fiziksel etkilerden bağımsız olarak kendi zatının bilincinde (consciousness/awareness) olduğu savı üzerine kuruludur. İbn Sina bu düşünce deneyinde insanın bedensel özelliklerinin tümünün askıya alındığında bile kendi varlığının farkındalığına sahip olacağı sonucuna ulaşır. Benzer şekilde Descartes da bedensel özellikleri şüpheli hale getirmek suretiyle insanda bedensel olmayan bir cevher bulunduğunu ve bu cevherin bedenden bağımsız olarak kendi varlığından haberdar olduğunu belirtmektedir. Şunu özellikle ifade etmek gerekir ki her iki filozofun da ortak çabası, insanın özünün bedenden bağımsız ve soyut bir cevher olduğunu felsefi açıdan temellendirebilmektir; ne İbn Sina, ne de Descartes bugün bildiğimiz anlamda bir bilinç kuramı geliştirmeye çalışmıştır. Filozoflarımızın görüşlerinden bir bilinç kuramı oluşturmaya çalışan biziz. Dolayısıyla, modern bir bilinç kuramında bulunması gereken öğeleri filozoflarımızın görüşleri içerisinde bulamadığımızda veya bilinç hakkında bazı açıklama boşluklarına rastladığımızda onları suçlamamalıyız. Bununla beraber, felsefe tarihinin en eski ve en köklü bilinç kuramlarından ikisinin filozoflarımıza ait olduğu gerçeğiyle yüz yüze olduğumuzu da gözden kaçırmamalıyız. Modern öncesi bilinç kuramlarına günümüzde her ne kadar fazla itibar edilmese de filozoflarımızdan birinin ya da her ikisinin kısmen de olsa görüşlerinde isabet etmiş olması muhtemeldir. Zira aradan yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen günümüzde bilinç meselesi halen tam olarak çözülebilmemiş değildir.

Başta belirttiğimiz gibi, filozoflarımızın asıl amacı bilinç meselesini çözmek olmadığı için bize bir bilinç tanımı dahi sunmamaktadırlar. Ancak her iki filozofun da bilinci farkındalığı çağrıştıracak kavramlarla (şu'ûr/conscientia) ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz. İbn Sina adına bilinç, zatın kendi varlığına ve fiillerine ilişkin farkındalığı olarak tanımlanabilir. Bu farkındalığın tam olarak neye karşılık geldiği açık değildir ama ne olmadığı az çok bellidir. O, insan bilincinin duyusal, hayali,

⁶⁷⁰ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 148.

⁶⁷¹ Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 216.

vehmi ve akli idrakten farklı bir şey olduğunu ve nefste gerçekleştiğini net bir biçimde ifade etmektedir.⁶⁷² Bununla beraber, insanın kendi benliğine dair bilinci, boşlukta uçan adam argümanında dikkat çekildiği gibi, bedenden bağımsız, aracısız ve kesintisizken; fiillerine ilişkin bilinci, bedene bağımlı, aracılı ve kesintilidir. En nihayetinde insanın sahip olduğu güç ve fiiller nefse aittir, dolayısıyla kendi benliğinin farkında olan insani nefsin kendi fiillerinin de bilincinde olması olağan bir durumdur. Burada vurgulanması gereken en önemli husus, bu ilkel bilincin akıl gücünün bir fiili olmadığı ve yansıma içermediğidir. İbn Sina, insani nefsin bu ilkel bilinçten başka ikincil düzey bir bilince daha sahip olabileceğini savunur. Esasen bu ikincil düzey bilince sahip olmak, insanı ikinci kez bilinçli yapmaz, sadece bilinçli olmanın bilincine varılmasını sağlar. İşte bu ikincil düzey bilinç akıl gücü sayesinde yansıma (reflection) yoluyla ortaya çıkar. Bilincin bu iki düzeyi arasındaki fark, birincide bilfiil olarak bilinçli olmak, ikincide ise bilkuvve olarak bilinçli olmanın da bilincinde olmak şeklinde karşımıza çıkar. Burada teorik olarak bir sonsuzluk kapısı açılır; kişi bilinçli olduğunun bilincinde olduğunun bilincine de varabilir fakat o her halükarda tek bir bilince sahiptir.⁶⁷³

Descartes, bilinç kuramını “düşünce” üzerine temellendirmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere, Descartes’a göre zihnin düşünmek haricinde herhangi bir eylemi yoktur, dolayısıyla İbn Sina’nın düşünceden farklı bir şey olduğunu söylediği zati farkındalık, Descartes’ta doğrudan düşünceyle ilişkilendirilmektedir. Görme, işitme, koklama, isteme, istememe, acı çekme, haz alma, şüphe etme, akıl yürütme vb. zihin durumlarının tamamını düşüncenin kipleri olarak gören Descartes’ın zati farkındalığı da bir düşünce türü olarak kabul etmesi şaşırtıcı değildir.⁶⁷⁴ Hal böyle olunca, İbn Sina’nın ikincil düzey bir bilinç olarak gördüğü reflektif öz-bilinç, Descartes’ta birincil düzey öz-bilince karşılık gelmektedir. İbn Sina’nın bilinçli olmanın bilincine varılmasını sağlayan ayrı bir bilinç düzeyi kabul etmesine mukabil Descartes, her düşüncenin yansıyıcı (refleksif) yapıda olduğunu belirterek, bilinçli olmanın zorunlu olarak bilinçli olmanın bilincini de içerdiğini kabul etmektedir. Kendi ifadesiyle, bilincin bilincini sağlayan ikinci düşünce, bilinci sağlayan birinci düşünceden farklı değildir. Bilincin bilincinin bilincini sağlayan üçüncü düşünce bundan farklıdır fakat

⁶⁷² İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16, 255.

⁶⁷³ İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 160-61.

⁶⁷⁴ Simmons, “Changing the Cartesian Mind”, s. 34.

bu ve daha sonraki düşüncelerin ilk iki düşünceye bilinç açısından herhangi bir katkısı yoktur.⁶⁷⁵

Boşlukta uçan adam ve cogito arasındaki benzerliğin ön plana çıkarılmasıyla yapılan yüzeysel karşılaştırmaların filozoflarımızın bilinç kuramlarını doğru anlama açısından istenmeyen sonuçlar doğurabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü bu iki argüman görünüşte benzer olsalar da aslında çok farklıdır. Öncelikle şu hususa dikkat edilmelidir: Boşlukta uçan adamın kendisi yalnızca ilkel bilince sahip hayali bir varlıktır. Ancak bu düşünce deneyi boşlukta uçan adamın kendisi için değil, üçüncü şahıslar için kurgulanmıştır. Herhangi biri bu argüman üzerinde düşündüğünde, onda boşlukta uçan adamın sahip olmadığı ikincil düzey bir bilinç türü ortaya çıkar: Bilincin bilinci.⁶⁷⁶ Cogito ise bir düşünce deneyi olarak değil, bir düşünce etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes bu düşünce etkinliğinin öznesi olarak kendisinin düşünen ve düşündüğünün farkında olan bir varlık olduğunu ortaya koyar. Evet, cogito ikincil düzey bir bilincin varlığını doğrular fakat bu herhangi bir düşünce etkinliğinden farklı değildir; bilinçli olduğumuzun bilincine varmak için her şeyi kuşkulu hale getirmeye ve kendisinden kuşku duyamayacağımız bir benin varlığına ulaşmamız gerekli değildir. Zira Descartes'a göre bütün fikirler zorunlu olarak ben algısını ortaya çıkarır. Bu durumda cogito ikincil düzey değil, üçüncül düzey bir düşünceyi içerir ve kendisinin de belirttiği gibi, bu üçüncül düzey düşünce ikincil düzeyden farklı olsa da bilince en ufak bir katkı sağlamamaktadır.⁶⁷⁷

Buraya kadar aktardıklarımızdan yola çıkarak, İbn Sina ve Descartes'ın bilinç kuramları arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz:

(1) İbn Sina, ilkel (primitif) öz-bilincin nefsin güçleriyle elde edilmediğini, bilakis onun nefsin kendine özgü ve kesintisiz bir fiili olduğunu ifade etmektedir. Descartes ise zihnin düşünmeden başka bir fiilin olamayacağından hareketle, öz-bilinci düşünceyle özdeşleştirmektedir.

(2) İbn Sina, her insanın ilkel öz-bilincine sahip olduğunu fakat her insanın bilinçli olduğunun bilincinde olmadığını; bunun farkına varabilmesi için dikkatini bu konu üzerine yoğunlaştırması gerekebileceğini ifade etmektedir. Örneğin, boşlukta

⁶⁷⁵ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

⁶⁷⁶ İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

⁶⁷⁷ Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

uçan adam düşünce deneyi üzerinde düşünen biri dikkatini bu konuya yoğunlaştırmış olur ve böylece bilinçli olduğunun farkına varır. Bu ikincil düzey farkındalık akıl gücünün varlığını ve yansımayı gerektirir, dolayısıyla ilkel öz-bilinçte akıl gücüne ihtiyaç duyulmazken, ikincil düzeyde akli bir çıkarım söz konusudur. Descartes ise ilkel öz-bilinç ve ikincil düzey öz-bilinç arasında fiilen bir fark görmemektedir. Ona göre bilinçli olduğumuz her an, bilinçli olduğumuzun bilincine de sahip oluruz. İbn Sina'nın aksine Descartes, bilinçli oluşumuzun bilincine varmak için herhangi bir akli çıkarımın gerekmediğini; bunun ani bir sezgiyle ortaya çıktığını savunmaktadır.

(3) İbn Sina, kendi zatının bilincinde olan insanın, doğal olarak kendi fiillerinin de bilincinde olacağını belirtmektedir. Bu denklemi tersten kuracak olursak; fiillerin bilincine sahip olmak benlik bilincine de sahip olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ilkel öz-bilinç, duyumsama veya akletme esnasında duyumsamanın ve akletmenin fenomenal içeriğinin de farkındalığına sahip olacak şekilde genişleyecektir. Benzer şekilde Descartes da öz-bilince sahip olan düşüncenin aynı zamanda zihindeki tüm düşüncelerin bilincine sahip olacağını ifade etmektedir. Bu noktada, duyu algılarının da düşünce türünden olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Şu durumda, Descartes'a göre, duyumsadığının bilincinde olmak, aslında düşündüğünün bilincinde olmak demektir. Zira duyu algıları, zihinde düşüncenin kipleri olarak yer almaktadır.

(4) Descartes'ın duyu algılarının düşüncenin kipleri olarak zihinde yer aldığına dair ifadeleri iki filozof arasındaki çok önemli bir ayrım noktasını daha gündeme getirmektedir: Hayvan bilinci. İbn Sina, duyumsama olayını, duyumsanan nesnenin suretinin duyuda temessül etmesi; Descartes ise dış dünyayla etkileşime giren duyu organının sinirler vasıtasıyla epifiz bezini uyarması sonucunda, duyumsanan nesneyi temsil eden fakat onlara benzemeyen duyu algılarının zihinde ortaya çıkması olarak açıklamaktadır. İbn Sina'nın açıklamasına göre duyumsamanın fiilen gerçekleştiği yer bedendir.⁶⁷⁸ Descartes ise bunun bizzat zihinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina, hayvanların duyu algılarına sahip olmalarının önünde bir engel görmemekte; Descartes ise zihin sahibi olmamalarından ötürü hayvanların bilinçten mahrum oldukları gibi duyu algılarından da mahrum olduklarını; onların duyusallarla

⁶⁷⁸ İbn Sina, *De Anima*, s. 59-61; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 98; McGinnis, *Avicenna*, s. 95.

sadece fiziksel olarak etkileşime girebildiklerini düşünmektedir.⁶⁷⁹ Görüldüğü gibi, Descartes'ın bilinci düşünceyle ilişkilendirmiş olması hayvanların ruhsuz ve bilinçsiz makineler olarak telakki edilmesi sonucunu doğurmuştur. İbn Sina ise duyu algısına sahip olan bir canlının aynı zamanda algıladığı şeyin farkındalığına da sahip olması gerektiği varsayımından hareketle hayvanlara bilinç atfetmekte herhangi bir sakınca görmemekte, üstelik hayvanların vehim gücü sayesinde kendilik bilincine de sahip olabileceklerini ifade etmektedir. Bu da İbn Sina'nın bilinç sahibi varlıklarda nefsin soyut cevher olma veya akıl gücüne sahip olma şartı aramadığını göstermektedir. Öte yandan, İbn Sina, insan nefsinin soyut bir cevher olduğu için bedenden bağımsız ve kesintisiz bir bilince sahip olduğunun altını çizerken, hayvan bilincinin bedene bağımlı ve kesintili olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁰

Bazıları zeki davranışlar sergiledikleri halde Descartes'ın bütün hayvanları ruhsuz ve bilinçsiz makineler olarak telakki etmesi genellikle aşırı bir yorum olarak görülmektedir. Bazı Descartes yorumcuları hayvanların öz-bilince sahip olmadıkları halde fenomenal bilince sahip olduklarını düşünmektedirler.⁶⁸¹ *Richard Swinburne, Charles Taliaferro ve William Hasker* gibi çağdaş Kartezyenler ise hayvanların da ruh sahibi olduklarını fakat ölümsüz olmadıklarını savunmaktadırlar.⁶⁸²

İbn Sina'nın bilinç kuramına dönecek olursak, onun ilkel (primitif) öz-bilincin insani nefsin kendisine has bir farkındalık durumu olduğunu ve bu farkındalığın ne duyu ne de akılla bağdaştırılabileceğini belirtmesi, insan bilincini bilimsel araştırma yöntemleriyle çözülemeyecek bir konuma yerleştirmektedir. Hayvan bilincini vehim gücüyle ilişkilendirmesi ise onu insan bilincinden daha az gizemli kılmaktadır. Öte yandan, Descartes'ın bilinci düşünceyle özdeş görmesi onun gizem perdesini biraz daha aralamış gibi görünse de ben bu yaklaşımın bir yerde tıkanıldığını görmekteyim. Bu husus, Descartes'ın bilinç kuramının işlendiği bölümde açıklandı: İbn Sina ilkel öz-bilince nefsin tüm güçlerini askıya almak suretiyle varmıştı. Descartes ise böyle bir yola hiç başvurmadı. Cogito bir düşünce etkinliği idi ve düşünen öznenin düşündüğünün farkında olduğu sonucunu veriyordu. Cogito'nun çalışması için düşüncenin öznesi konumunda olan bir bilinçli düşünce, bir de bu düşüncenin

⁶⁷⁹ Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 49-50.

⁶⁸⁰ İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 176, 179.

⁶⁸¹ Bkz. Simmons, "Changing the Cartesian Mind", s. 36-37.

⁶⁸² Yılmaz, "İbn Sînâcî ve Kartezyen İkililiğe Dair Bir Karşılaştırma", s. 180.

nesnesi konumunda olan ikinci bir düşünce gerekliydi. Eğer şüphe edimi bir düşünceyse ve bu şüpheden yola çıkılarak, kendisinden şüphe edilemeyecek bir varlığa ulaşılabaksa bu şüphenin bir nesnesi olması zorunluydu. Zira hiçbir şey hakkında düşünmeyen bir düşünce var olamazdı. Peki, her şeyi şüpheli hale getirdikten sonra şüphemi kendi varlığıma yönelttim diyelim. Eğer şu anda bu şüphenin nesnesi kendi varlığımsa kendimin var olduğunu zaten biliyorum demektir. Düşünceme hiçbir şekilde konu olamayacak bir şeyden nasıl şüphe edebilirim ki? Peki, zaten var olduğunu bildiğim bir şeyden şüphe ederek, şüphenin de bir düşünce kipi olduğunu söyleyerek kendi varlığımı düşünceyle özdeş kılmam adil midir? Bu, zaten bilinçli olan bir varlığa, bilinçli olduğunun bilincine sahip olmayı zorla dayatmak değil midir? Kim bilir, belki de bugün bilinci halen çözmemiş olmamızın sebebi, zihnimizin bir köşesinde duran Kartezyen düşünce yapısından halen kurtulamamış olmamızdır.

5.6. Cevher/Töz Düalizmi ve Nefs-Beden/Zihin-Beden İlişkisi

İbn Sina ve Descartes, insanın biri maddi, diğeri gayri maddi iki cevherin ortaklığından meydana gelen bir varlık olduğu konusunda hemfikirdir. İbn Sina'da bu ortaklık Aristotelesçi hilomorfizme dayanırken, Descartes'ta mahiyeti tam olarak anlayamayan izafi bir ortaklık şeklindedir. En nihayetinde, her iki filozofun da insanın özünün bedene indirgenmesi mümkün olmayan soyut bir cevher olduğunu ve bu soyut cevherin bedenle bir arada bulunduğu sürece onunla sürekli etkileşim halinde olduğunu iddia etmeleri, onların hem cevher/töz düalizminin (substance dualism), hem de etkileşimcilik (interactionism) fikrinin savunucuları konumunda olduğunu göstermektedir.

İbn Sina, nefsi Faal Akıl'dan feyezana eden ve maddeyle ilişkiye girebilen gayri maddi bir cevher; bedeniye gök cisimlerinin dairesel hareketlerinin Ay-altı alemdeki etkileri sonucunda, doğal unsurların birleşmesiyle meydana gelen maddi bir cevher statüsünde görmektedir. Bununla beraber, İbn Sina, ne nefsin, ne de bedenin bir diğerrinin varlık sebebi olduğunu kabul etmekte; bilakis bunların aynı anda, birbirleri için yaratılmış olduklarını savunmaktadır.⁶⁸³ Bu ikisinin bir araya gelmesi hilomorfik

⁶⁸³ İbn Sina, *De Anima*, s. 259-60.

tarzdadır, yani insan da Ay-altı alemdeki diğer varlıklar gibi madde-suret ikilisinden müteşekkildir. Ancak İbn Sina, nefsi bir suret/form olmaktan ziyade, bir yetkinlik (entelekheia) olarak tanımlamayı tercih etmektedir.⁶⁸⁴ Descartes ise Ay-altı ve Ay-üstü alem ayrımını reddetmekte, dolayısıyla zihnin ontolojik olarak bir üst aleme ait olduğu şeklindeki iddiayı kabul etmemektedir. Descartes bunun yerine, biri uzamsal, diğeri zihinsel iki ayrı töz kabul ederek, bedeni bunlardan birincisine, zihni ise diğerine ait görmektedir. İbn Sina'nın nefis ve beden arasında kurduğu hilomorfik ilişkiyi Descartes kabul etmediği için onun zihin-beden birliğini nasıl tesis ettiği konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ancak hilomorfizmi kabul etmemekle birlikte Descartes'ın zihin ve beden arasında çok sağlam bir birlik olduğunu düşündüğü kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁶⁸⁵

Filozoflarımız, insanın özünün gayri maddi cevher olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte bu cevherin mahiyeti konusunda ayrılmaktadırlar. İbn Sina'nın nefis adını verdiği gayri maddi öze Descartes'ın zihin adını vermesi bu mahiyet farkının en somut örneklerindedir. İbn Sina, nefsi Ay-üstü alemde feyzan eden,⁶⁸⁶ maddi olmayan ama güçleri aracılığıyla maddeyle etkileşime girebilen, bedene hayat veren ve onu yöneten bir cevher olarak betimlemekte;⁶⁸⁷ Descartes ise zihni, özneliği düşünmek olan uzamsız bir cevher olarak tanımlamakta ve onun bedenle olan etkileşiminin beyindeki epifiz bezi aracılığıyla gerçekleştiğini savunmaktadır.⁶⁸⁸

Aristoteles ve takipçisi İbn Sina'da Faal Akıl nefsten ayırdır ve nefis ancak onunla ittisal ederek tümelleri akledebilir. Üstelik İbn Sina vehim ve müfekkire gibi düşünceden sorumlu güçleri nefse nispet etmekle beraber, bunların bilkuve akledici olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁹ Descartes'ta ise ruh ve akıl aynı şeydir. Dolayısıyla, ruh bilfiil akledicidir ve onun düşünmediği bir an bile yoktur. Bu nedenle İbn Sina'nın bir düalist olduğunu belirtirken, onun düalizminin Kartezyen düalizmden farklı olduğunu özellikle altını çizmek gerekir.⁶⁹⁰ Bununla beraber, İbn Sina, insani nefsin soyut cevher olduğunu kanıtlamaya giriştiği her yerde onun tümelleri

⁶⁸⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 7-9; İbn Sina, *Nefsin Halleri*, s. 22.

⁶⁸⁵ Yandell, "Did Descartes Abandon Dualism?", s. 217.

⁶⁸⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 231.

⁶⁸⁷ İbn Sina, *De Anima*, s. 252-53, 259-60.

⁶⁸⁸ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 210-12, 336, 338.

⁶⁸⁹ İbn Sina, *De Anima*, s. 247-49.

⁶⁹⁰ Andrea Christofidou, "Self and Self-Consciousness: Aristotelian Ontology and Cartesian Duality", *Philosophical Investigations*, Cilt 32, Sayı 2, (2009), s. 147.

akledebilen bir akıl gücüne sahip olduğunu delil gösterir.⁶⁹¹ Ancak İbn Sina'da akıl, insani nefsin güçlerinden biriyken, Descartes'ta ruhun kendisidir. İbn Sina, salt tümelleri akleden gücün bedenden mufarık olduğunu söylerken, tikelleri akleden vehim gücünün diğer duyu güçleri gibi bedene bağımlı olduğunu belirtir. Descartes ise duyuları da zihnin kapsamına dahil eder, yalnızca uzam ve hareketi bedene has kılar. Dolayısıyla, İbn Sina'nın insani nefsin soyut cevherliğini temellendirmede kullandığı akıl kavramı ile Descartes'ın zihin kavramı birbirinden farklı şeylere tekabül eder.

Descartes'ın duyu algılarını düşüncenin kipleri olarak görmesi, iki filozofun düalizm anlayışı arasındaki farkı daha da belirginleştirir. İbn Sina duyu güçlerini hayvani nefse nispet eder, dolayısıyla hayvanların da duyu algılarına sahip olduğunu düşünür. Halbuki hayvani nefis soyut bir cevher değildir; bedene bağımlıdır ama İbn Sina bunu bir sorun olarak görmez. Descartes ise hayvanların düşünceden yoksun olmaları sebebiyle duyu algılarından da yoksun olduklarını savunur. Descartes'a göre her zihin gayri maddi cevherdir fakat İbn Sina'ya göre her nefis gayri maddi cevher değildir. Dolayısıyla, İbn Sina'nın cevher düalizmi Kartezyen cevher düalizminden bu açıdan da farklıdır.⁶⁹²

İbn Sina, nefsin bedenle hilomorfik olarak birleştiğini ve nefisle beden arasındaki etkileşimin nefsin güçleri aracılığıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Buna göre, nefsin güçleri bedende çeşitli organları üs olarak kullanmaktadır. Örneğin, nefsin beslenme gücü karaciğerde, duyu güçleri beyindedir. Öte yandan, İbn Sina nefsin bölünmezliği uyarınca bedenle tek bir noktadan bağlantı kurması gerektiğini ve bu güçlerin bedene bu noktadan dağılması gerektiğini savunur.⁶⁹³ O da Aristoteles gibi, nefsin bedendeki merkez üssünü (hegemonikon) kalp olarak belirlemektedir çünkü kalp bedende ilk oluşan organdır, yaşamdan birinci dereceden sorumludur ve tektir.⁶⁹⁴ Nefsin güçleri, kalpten çıkan damar ve sinirlerden geçen latif, ince ve son derece hızlı bir cisim olan ruh aracılığıyla bedendeki diğer organ, kas ve dokulara dağıtılmaktadır. Nefis, bedene bu güçlerle hayat verir, organları bu güçlerle hareket ettirir ve duyuları bu güçlerle işler duruma getirir. Nefis olmaksızın beden bu fiillerin

⁶⁹¹ İbn Sina, *De Anima*, s. 209-19.

⁶⁹² McGinnis, *Avicenna*, s. 94-95; Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 134.

⁶⁹³ İbn Sina, *De Anima*, s. 262.

⁶⁹⁴ İbn Sina, *De Anima*, s. 264-66.

hiçbirine sahip olamaz. Diğer taraftan, bedeninin hasta veya kusurlu olması nefsin güçlerini eyleme dönüştürmesini zorlaştırır, bazen de imkansız hale getirir.⁶⁹⁵

İbn Sina, nefis ve beden arasında çift yönlü bir etkileşimin mümkün olduğunu; yani nefsin bedeni etkileyebildiği gibi, bedeninin de nefsi etkileyebildiğini savunur. Örneğin, korku, gam ve hüznün öfke gücüne; hırs, oburluk, şehvet ve aşırı cinsel istek hayvani arzu gücüne; dostluk ve sevinç ise idrak güçlerine ilişkin arazlardır. Nefsin bedenle ortaklığından dolayı ortaya çıkan bazı haller öncelikle bedene ait olup, bedeninin nefis sahibi olmasından, bazıları öncelikle nefse ait olup, nefsin beden sahibi olmasından, bazıları ise nefis ve bedeninin eşit derecede birbirine ait olmasından kaynaklanan hallerdir. Uyku, uyanıklık, sağlık ve hastalık gibi haller birincisinden, tahayyül, arzu ve öfke gibi haller ikincisinden, çarpmadan ve mizacın değişmesinden kaynaklanan acı vb. haller ise sonuncusundan kaynaklanır. Nefse ilişkin bazı arazlar mizaçları da dönüştürürler; bazı insanların sinirli, bazı insanların endişeli ya da korkak bir yapıya sahip olmaları nefse ilişkin bu fiil ve arazlar sebebiyledir. Nefsin bedenle ortaklığı bozulduğunda ise bu fiil ve arazlar artık nefse ilişemezler. Nefsin bir şeyi tahayyül etmesiyle bedende sıcaklığın veya soğukluğun ortaya çıkması mümkün olduğu gibi hasta olan kişinin sağlıklı olduğunu vehmetmesiyle iyileşmesi ya da sağlıklı bir kişinin hasta olduğunu vehmetmesiyle kötüleşmesi mümkündür.⁶⁹⁶

İbn Sina gibi Descartes da zihin ve beden arasında çift yönlü bir etkileşimin mümkün olduğunu savunur. Ancak bu, İbn Sina'nın etkileşim anlayışından oldukça farklıdır. Zira Descartes, İbn Sina'nın nefse yüklediği beslenme, büyüme ve üreme güçlerini uzamın kipleri olarak bedene; duyu ve idrak güçlerini ise düşüncenin kipleri olarak zihne yüklemek suretiyle bedensel ve zihinsel fenomenleri birbirinden kesin olarak ayırmaktadır. Bu itibarla beden, İbn Sina'nın iddiasının aksine, zihin sahibi olmadan da hayatta kalabilmekte, beslenme, büyüme ve üreme gibi çok yönlü hareket gerektiren fiillerde bulunabilmekte, iç ve dış duylara sahip olabilmekte fakat düşünceden mahrum olduğu için bunları bir makine gibi hissiz ve bilinçsiz bir şekilde yapabilmektedir. Aynı şekilde zihin de bedene ihtiyaç duymadan kendisinde fitri olarak bulunan soyut ideleri düşünebilmekte, bunlar üzerine akıl yürütebilmekte ve çıkarım yapabilmektedir. Zihin ve beden birleştiğinde ise Descartes, zihinsel

⁶⁹⁵ İbn Sina, *De Anima*, s. 219-20.

⁶⁹⁶ İbn Sina, *De Anima*, s. 197-99.

fenomenlerin bedene; bedendeki fiziksel fenomenlerin ise zihne etki edebileceğini savunur. Descartes, bu etkileşimi mümkün kılmak için İbn Sina'nınkinden benzer bir açıklamaya başvurur. Descartes da tıpkı İbn Sina gibi insanın gayri maddi özünün bölünmezliğini savunduğundan, zihin ve beden arasındaki etkileşimin bedendeki tek bir noktadan gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. Ancak hegemonik kalp olarak belirleyen İbn Sina'nın aksine Descartes, beyindeki epifiz bezinin bu iş için daha uygun olduğuna karar verir. Epifiz bezi beyin ortasındadır ve tektir, üstelik bütün sinirler burayla bağlantılıdır. Descartes, tıpkı İbn Sina gibi, bu sinirlerin akışkan bir ruhla dolu olduğunu ve organlar arasındaki veri akışının bu ruh sayesinde gerçekleştiğini düşünür. Zihin ve beden arasında bir gümrük vazifesi gören epifiz bezi hem zihinden, hem de bedenden etkilenebilen bir yapıya sahiptir. Zihin, bedende bir eylem gerçekleştirmeyi irade ettiğinde epifiz bezi zihinden etkilenir ve kendisine bağlı olan sinirlerdeki ruhun akışını değiştirerek onu harekete geçirir. Sinirlerde yol alan bu ruh, ilgili kas, doku ve organları harekete ettirir ve böylece zihin, bedeni dilediği gibi kontrol eder.⁶⁹⁷ Bedenden zihne doğru gerçekleşen etkileşimde ise bunun tersi olur. Örneğin, ayağa bir dikenin batması, ayaktaki sinirlerde bulunan ruha şekil verir, bu ruh kendisine ulaştığında epifiz bezi zihinle etkileşime girer ve zihinde acı hissi oluşur. Burada dikkat çeken ayrıntı, İbn Sina'da acı hissini bedendeki acı suretiyle özdeş olmasına karşın, Descartes'ta zihindeki acı hissini dış dünyadaki hiçbir şeye benzemediğidir. Descartes, zihinsel fenomenlerin fiziksel fenomenleri temsil edebileceğini düşünür fakat bunları asla özdeş görmez. Bu, Kartezyen töz düalizminin en karakteristik özelliklerindedir. İbn Sina ise duyu algılarının dış dünyadaki nesnelere tam olarak benzememesini, duyu organına alınan suretin bedende biçim değiştirmiş olmasına bağlar, zihinsel dönüştürülmesine değil. İbn Sina'da hiçbir duyu algısının fizikselden zihinsel dönüştürülmesi diye bir işlemden bahsedilmez. Bilakis, İbn Sina'da duyumsanan nitelik, nesnenin sahip olduğu niteliğe benzer. Dolayısıyla, İbn Sina'da nefsin güçlerinin bedendeki üssü olarak kabul edilen kalp, Kartezyen etkileşim kuramında zihin ile beden arasında gümrük vazifesi gördüğü düşünülen epifiz bezi gibi fizikselden zihinsel, zihinselden fiziksel bir dönüştürme işleminden sorumlu değildir. Böyle bir dönüştürme gerekli de değildir çünkü Kartezyen psikolojide yer alan zihinsel ve fiziksel fenomenler

⁶⁹⁷ Descartes, *CSM*, 1985, Cilt I, s. 340, (31).

ayrımı İbn Sinacı psikolojide bulunmamaktadır. İbn Sina'nın dış dünyada örneği bulunmayıp Faal Akıl'da bulunduğunu söylediği tek şey tümel bilgidir ki Faal Akıl zaten nefsten ayrıktır. Nefs, tikelleri beden, tümelleri ise Faal akıl aracılığıyla algılar. Her iki durumda da bir dönüştürme/yorumlama işlemine başvurulmaz. Bu itibarla İbn Sina, Kartezyen zihin felsefesinin en önemli ve can sıkıcı problemi olan zihin-beden probleminden de muaf sayılır.

5.7. Zihin-Beden Problemi Karşısında İbn Sinacı Nefs Teorisinin Konumu

Zihin-beden problemi, zihin ile bedenin birbirine indirgenmesi mümkün olmayan; biri maddi, diğeri gayri maddi iki farklı cevher olarak sunulmasına karşın, bunların etkileşim halinde olduklarını ileri süren Kartezyen düalizmin tipik bir çıkmazıdır. Descartes'ın bu etkileşimi sağladığını düşündüğü epifiz bezi maddi bir töz olmasına rağmen, onun zihinle nasıl etkileşime girebildiği konusunda halen ikna edici bir açıklama bulunmamaktadır. Descartes'ın çift yönlü etkileşim fikrinin bir yere varamayacağını anlayan bazı Kartezyen yorumcular söz konusu problemi çözebilmek adına epifenomenalizm, paralelizm ve ara-nedencilik gibi çeşitli teoriler geliştirmişler, bu problemin hiçbir zaman aşılamayacağını düşünen diğerleri ise monizm ve türevlerine yönelmişlerdir.

Descartes'ın zihin felsefesindeki çıkmazlara rağmen, Çağdaş Zihin Felsefesi ve Modern Bilim, 17. yüzyıldaki gelişmelerden ve Kartezyen felsefeden çok şeyi miras almıştır. Bugün hiçbirimiz fiziksel evreni açıklarken Ay-altı-Ay-üstü, cevher-araz, kuvve-fiil gibi ayrımlara başvurmamaktayız. Descartes'tan bu yana fizikte büyük devrimler gerçekleşmiş olmasına rağmen, fiziksel evrene bakışımızda halen 17. yüzyıl mekanizminin izleri bulunmaktadır. İster düalist, ister monist bakış açısına sahip olalım, hiçbirimiz öznel deneyimlerin dış dünyada bulduklarını düşünmeyiz. Descartes, bu öznel deneyimlerin zihne ait fenomenler olduğunu savunmakla büyük bir gizemi çözmüş gibi görünse de zihin ve beden arasındaki etkileşim sorunu çözülemediği sürece bu iddia temellendirilemeyecektir. Öte yandan, bilinç de dahil, Descartes'ın zihne atfettiği tüm olguları beyindeki nöral aktivitelere indirgeyen bazı monizm taraftarları da Chalmers'ın "zor problem" adını verdiği başka bir problemle yüz yüze gelmektedirler. Çünkü tamamen fiziksel yapıya sahip bir organ olarak beynin, dış dünyada nesnel olarak bulunmayan acı, haz, sevgi, korku gibi bilinçli

öznel deneyimleri nasıl üretebildiği, en az Kartezyen zihin-beden problemi kadar büyük bir problemdir.⁶⁹⁸ Madde dışında ikinci bir varlık alanını kabul etmediği halde, öznel deneyimlerin fiziksel süreçlere indirgenmesinin doğru olmadığını öne süren “indirgemeci olmayan monist teoriler” ve töz düalizminin yumuşatılmış bir versiyonu olan nitelik düalizmi de aynı şekilde zor problemle karşı karşıyadır. Zira dış dünyanın varlığını reddeden ve gerçekliğin zihin tarafından yaratıldığını savunan idealizm gibi monist teorileri hariç tutarsak, bu teorilerin hemen hepsi ya öznel deneyimlerin fiziksel süreçler tarafından meydana getirildiğini ya da madde dışında bir gerçeklik alanı bulunmadığı halde öznel deneyimlerin bir şekilde ortaya çıktığını savunmaktadırlar. Tabii ki çağdaş zihin felsefecilerinden Daniel Dennett’in yaptığı gibi, komik duruma düşmek pahasına, öznel deneyimlerin yokluğu da savunulabilir. Ancak bu bir çözüm olmaktan ziyade problemi ötelemek gibi görünmektedir.

Görüldüğü gibi, meselenin odak noktası öznel deneyimler ve bu deneyimlerin kaynağıdır. Felsefe tarihi boyunca öznel deneyimlerin varlığı ve kaynağı konusunda ortaya atılan yüzlerce teori bulunmaktadır. Bunlardan biri de Descartes’ın cevher düalizmidir. Nesnellik ve öznellik arasındaki ayrım Descartes’ın zihin felsefesinde çok belirgindir. Üç boyutlu uzayda maddi tözler ve aralarındaki fiziksel etkileşimden başka herhangi bir olgu kabul etmeyen Descartes, ikinci bir varlık alanı olarak zihni ortaya atmakta ve zihinsel tözlerle uzamsal tözlerin varlığının asla bir diğerine bağlı olmadığını savunmaktadır. Descartes, öznel deneyimlerin hangi varlık alanına ait olduğu ve nasıl ortaya çıktığı hakkında bir fikre sahiptir. Dolayısıyla, az önce sözünü ettiğimiz “zor problem” Descartes’ın problemi değildir. Tüm öznel deneyimleri düşüncenin kipleri olarak zihne atfeden Descartes, monist zihin felsefecilerine ter döktüren bu zor problemden muaf olsa da belki de hiçbir zaman çözülemeyecek olan zihin-beden probleminin muhatabıdır.

Zihin-beden probleminin çözümsüzlüğü yönündeki karamsarlığımızın haklı sebepleri bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, zihnin varlığına dair Kartezyen delilin Tanrı’nın aldatmazlığına dayanması ve zihnin bedenden bağımsız oluşunun bilimsel yöntemlerle ispatlanamamasıdır. Descartes’ın zihinle etkileşim halinde olduğunu öne sürdüğü epifiz bezini bugün hangi bilimsel tekniklerle incelersek inceleyelim, onun gayri maddi bir varlıkla etkileşim halinde olup olmadığını asla tespit edemeyeceğiz

⁶⁹⁸ Doğan, *Yapay Zeka Felsefesinde Bilinç Problemi*, s. 4.

çünkü bilim yalnızca maddi alanla sınırlıdır. İkincisi, zihin-beden etkileşiminin Descartes'ın kendi evren görüşüyle çelişmesidir. Zira Descartes, evrendeki toplam hareketin sabit olduğunu savunmakta fakat zihnin dışarıdan bir kuvvet uygulayarak beden üzerinde etkide bulunmasının evrendeki hareket miktarında artışa sebep olacağını göz ardı etmektedir. Üçüncüsü, Descartes'ın töz düalizminin metafiziksel açıklama boşlukları içermesidir. Hangi zihnin hangi bedenle ortaklık kuracağı, bu eşleştirmenin ne tür bir nedensellikte belirlendiği, eğer bir nedensellik söz konusu değilse bunun kim tarafından düzenlendiği gibi sorular Descartes'ta yanıtızsızdır.⁶⁹⁹ Descartes, İbn Sina gibi, fiziksel evrenin üzerinde hiyerarşik üstünlüğü olan bir Ay-üstü alemin varlığını kabul etmediği için zihin-beden eşleşmesini bir nedenselliğe bağlamamış olsa gerektir. O, muhtemelen zihin-beden ortaklığının ezelden Tanrı tarafından düzenlenmiş olduğunu düşünmektedir. Eğer öyleyse işin bu kısmı sadece Tanrı'ya inananları bağlamaktadır.

Peki, İbn Sinacı düalizm zihin-beden probleminin neresindedir? Daha önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere, İbn Sina, insani nefsin tümelleri akletme yetisine sahip olması ve tümellerin Ay-altı alemde bulunmaması sebebiyle onun esasen bir üst aleme ait olan gayri maddi bir cevher olduğunu öne sürmekteydi. Bitkisel ve hayvani nefslere ise yine bir üst alemdeki Faal Akıl'dan feyezana etmekle beraber, tümelleri akletme yetisine sahip olmadıkları için gayri maddi sayılmamaktaydı. Şunun iyi bilinmesi gerekir ki İbn Sina, yalnızca insani nefis söz konusu olduğunda düalist düşünceyi savunmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina'nın nefis teorisini bütünüyle düalist bir teoriymiş gibi yansıtmak yanlıştır. Descartes'ın düşüncenin kipleri olarak gördüğü ve bu nedenle zihne atfettiği duyu algıları İbn Sina düşüncesinde hayvani nefsin güçlerine tahsis edilmekte ve bedenden bağımsız, gayri maddi bir cevherin varlığını gerektirmemektedir.⁷⁰⁰ İbn Sina her ne kadar duyuların kuvve olarak nefse ait olduğunu belirtse de duyumsamanın fiilen gerçekleştiği yerin beden olduğunu ifade etmektedir. Hayvan bilinci konusundaki genel kanaat ise onun vehim gücünün organı olan beyinde ortaya çıktığıdır. O halde, İbn Sina zihin-beden probleminden sorumlu tutulacaksa bunun yalnızca insani nefisle sınırlı tutulması gerekir. Yine de ben, İbn Sina'nın bu probleminden tamamen muaf olduğunu savunacağım.

⁶⁹⁹ Aykut Alper Yılmaz, "Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk", *Journal of Islamic Research*, Cilt 30, Sayı 2, (2019), s. 328-29.

⁷⁰⁰ Yılmaz, "İbn Sînâcî ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma", s. 175.

İbn Sina'nın iddiasına göre insani nefis, bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme gücüne; hayvani nefsin ise hareket ve idrak güçlerine sahiptir. Hayvanlardan farklı olarak tümelleri idrak edebilme yetisine sahip olan insani nefis, bu özelliğinden dolayı gayri maddi cevher statüsünde görülmektedir, Descartes'ın düşüncenin kipleri olarak gördüğü duyu güçlerine sahip olduğu için değil. Descartes'ın zihin dediği şey ile İbn Sina'nın nefis dediği şey aynı değildir ki İbn Sina zihin-beden probleminin muhatabı olsun. Zihin-beden problemi, esasen, fiziksel olanla zihinsel olanı bağlama problemidir; fiziksel süreçlerin zihinsel süreçleri (veya tersi) nasıl tetikleyebildiğine dair bir soruşturmadır. Oysa İbn Sina hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunmamıştır. Ay-altı alemdeki tüm nesnelere gibi insan da madde ve formdan (suret) müteşekkildir. İbn Sina nefsi bir yetkinlik olarak tanımlamayı tercih etmekle beraber, onun bedeninin formu olduğunu reddetmez. Dolayısıyla nefis ve beden birbirine hilomorfik olarak bağlıdır. Nefis beden üzerindeki hakimiyetini güçleri vasıtasıyla gerçekleştirir ve bu güçler bedende bilfiil hale gelir. Dolayısıyla nefis ve beden arasında bir bağlantı sorunu yoktur.

İbn Sina'nın zihin-beden probleminden muaf olması, bilinçli bir özne olarak insanı Descartes'tan daha iyi açıkladığı ve kusursuz bir nefis-beden teorisi geliştirmiş olduğu anlamına gelmemektedir. Bu muafiyet, daha ziyade onun Aristotelesçi hilomorfizme olan bağlılığından kaynaklanmaktadır. Evet, hilomorfizm, yapısı gereği bu probleme bağlıdır. Ancak bu durum, ruh-beden probleminin yalnızca modern zihin felsefesini ilgilendiren bir problem olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Eğer İbn Sina Platoncu geleneğe bağlı kalarak, ruhların bedenlerden önce yaratılıp, daha sonra bunlarla eşleştirildiklerini savunmuş ve ruh-beden ilişkisini hilomorfik tarzda açıklamamış olsaydı bu problem onu da doğrudan ilgilendirecekti. Nitekim Descartes'tan yüzyıllar önce Kindi bu konuya dikkat çekmiş ve gayri maddi ruhla maddi beden "doğrudan" etkileşemeyeceğini savunarak düalizmi eleştirmiştir.⁷⁰¹ İbn Sina, bu doğrudan etkileşimin doğuracağı sorunları öngörmüş olacak ki Platoncu düalizmi reddederek, nefis teorisini Aristotelesçi temeller üzerine bina etmiştir. Ne var ki bunun geçerliliği de en fazla 17. yüzyıl ortalarına kadar sürebilmiştir.

⁷⁰¹ Bkz. Ebubekir Alan, *Kindî, Razî ve Farabî'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016, s. 57-66.

SONUÇ

Ruh-beden düalizmi, felsefe tarihinin başından günümüze kadar birçok filozof tarafından savunulmuş ve birbirinden farklı çok sayıda düalist teori ortaya atılmıştır. Düalizmin felsefi temelleri genellikle Platon'a dayandırılır ve Descartes ile modern görünümüne kavuştuğu kabul edilir. Buna mukabil düalizmin Ortaçağdaki teorisyenleri genellikle görmezden gelinir. Nitekim çağdaş monist zihin felsefecilerinin eleştirilerinin odağında Kindi, Farabi, İbn Sina gibi filozoflar değil, Descartes bulunmaktadır. Elbette bunun haklı bir nedeni vardır: Ortaçağ düşünce geleneğini sürdüren bu filozofların savunduğu felsefi-bilimsel paradigmalarda esasen Antik Yunan felsefesine dayanmaktadır ve XVII. yüzyılda bilim ve felsefe alanında meydana gelen köklü değişimler, artık eski tarzda bilim ve felsefe yapmanın imkanını geri döndürülemez biçimde yok etmiştir. Dolayısıyla, neredeyse hiçbir çağdaş zihin felsefesi Ortaçağ filozoflarını muhatap kabul etmemekte ve onları doğrudan eleştirmemektedir. Çağdaş zihin felsefesi problemlerinin Ortaçağ düşüncesine geri dönülerek çözülemeyeceği açıktır. Çünkü bunu yaptığımızda doğal olarak Ortaçağ felsefesini modern felsefeye tercih etmemiz ve bugünkü bilimsel birikimimizi yok sayarak, çözümü artık hiçbir geçerliliği olmayan paradigmalarda aramamız gerekecektir. Fakat bu durum, geçmişte bize ilham verecek değerli fikirlerin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Çağdaş materyalist zihin kuramlarının öznel deneyimlerin doğasını anlamaya yönelik başarısızlığı, her şeyi mevcut bilimle çözebileceğimize dair inancımızı ve bu inancımızdan doğan kibrimizi biraz olsun kırabilmiş ve çözüme bir adım daha yaklaşabilmemizi sağlayacak en ufak bir bilginin bile değerli olduğunu anlamamızı sağlamıştır. İslam felsefesinin Antik Yunan düşüncesinin bir devamı olduğuna ve Müslüman filozofların özgün fikirler geliştirmediklerine dair önyargılar, Yunan felsefesinin bilinmesiyle İslam felsefesinin de bilinmiş olacağı gibi kısır bir algıya yol açmıştır. Bu algı yüzünden ruh-beden düalizminin Antik Yunan'daki temsilcisinin Platon, modern çağdaki temsilcisinin Descartes olduğu düşünülmüş ve ikisi arasındaki yüzlerce düalist filozof adeta yok sayılmıştır. Halbuki Ortaçağda, düşünceleri hem Antik Yunan filozoflarından, hem de Kartezyen filozoflardan ayrılan özgün düalist kuramcılar

bulunmaktadır. Bu kuramcılarının başında Ortaçağın en büyük hekim ve filozoflarından biri olan İbn Sina gelmektedir.

Meşşai bir filozof olmasına karşın İbn Sina'nın psikoloji anlayışı Aristoteles'in bir taklidi olmaktan çok uzaktır. Aristoteles'te belirsiz olan Faal Akıl'ın mahiyeti ve insani nefsin ölümsüzlüğü gibi konular İbn Sina'da sistematik olarak açıklanmıştır. Aristoteles'te beyin, vücudun ısınıpı dengeleyen basit bir organ olarak görülürken, Anatomi bilgisiyle çağlara meydan okuyan İbn Sina'da beyin, duyu algılarının, hafızanın, tikel düşüncenin ve hayvansal bilincin organı olarak kabul edilmiş ve bunların beyindeki alanları tek tek gösterilmiştir. Hayvanların vehim gücü sayesinde tikel düşüncelere sahip olabileceği fikri ise ne Aristoteles'te ne de Descartes'ta görülmüş bir şeydir. Çağdaş Kartezyenler, Descartes'ın hayvanların bilinçsiz robotlar olduğu iddiasını tevil ederek daha tutarlı bir zemine oturtmaya çalışırken, İbn Sina, bundan yüzyıllar önce, hayvanların duyusallardan tikel anlamlar çıkarabileceklerini savunmuş ve onların bilinçli varlıklar olduğunu öne sürmüştür. Descartes'tan bu yana zihin felsefecilerinin büyük çoğunluğu bilinci düşünceyle ilişkilendirmişse de İbn Sina bilincin asla düşünceye indirgenemeyeceğini, bilakis onun düşünceyi de önceleyen bir fenomen olduğunu savunarak bilince farklı bir bakış açısı sunmuştur. Fenomenal bilinç, öz-bilinç ve reflektif bilinci ayrı ayrı inceleyen ve açıklayan İbn Sina, bilinci düşüncenin zihindeki yansımaya bağlayan Descartes'tan çok daha kapsamlı ve tutarlı bir bilinç kuramı geliştirmiştir. Descartes yorumcuları, zihin ve beden arasındaki ortaklığı tutarlı bir biçimde açıklayabilmek için bin bir yola başvurmak zorunda kalırken, İbn Sina nefis ve bedeni kusursuz bir biçimde birbirine bağlayan hilomorfik yaklaşımı savunarak hem zihin-beden probleminden kurtulmuş, hem de Tanrı-alem-insan ilişkisini sistematik bir biçimde açıklama imkanına sahip olmuştur. Nefsin ispatında ontolojiyi merkeze alan İbn Sina, zihin felsefesini epistemolojiye dayandıran Descartes'ın mücadele etmek zorunda kaldığı solipsizme bir an olsun düşmemiş ve idealizm çıkmazına hiçbir zaman girmemiştir.

Çalışmamızda İbn Sina'nın nefis kuramıyla Descartes'ın zihin felsefesini ortak bir zeminde karşılaştırdık ve iki filozofun görüşleri arasındaki ortaklık ve ayrılıkları tespit ettik. İster Descartes'ın İbn Sina'dan ilham aldığını, ister böyle olmadığını savunalım, bu iki filozofun görüşleri arasında bir benzerlik olduğu aşıkardır. Boşlukta uçan adam düşünce deneyinin cogito ile olan benzerliği özellikle son

zamanlarda birçok felsefecinin dikkatini çekmektedir. Ancak bu zahiri benzerlik yanıltıcıdır. Descartes, boşlukta uçan adamdan haberdar olmuş olsa bile, İbn Sina'nın savunduğundan çok farklı bir tezi savunmaktadır. Eğer cogito ile boşlukta uçan adam arasında gerçek bir benzerlik olsaydı Descartes dış dünyayı şüpheli hale getirmez, solipsizme düşmez ve bilinci düşünceyle özdeşleştirmezdi. Halbuki Descartes'ın izlediği metot tam da böyledir ve bu metot, İbn Sina'nın boşlukta uçan adam düşünce deneyinden ziyade, Descartes'tan on iki yüzyıl önce yaşamış bir Ortaçağ Hristiyan filozofu olan Aziz Augustinus'un şüpheciliği reddetmek üzere geliştirdiği metodu anımsatmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina, iddia edildiği gibi, Descartes'ın görüşlerini etkilediği için değil, Descartes'ı birçok konuda aştığı ve onun düştüğü hatalara düşmediği için büyük bir filozoftur.

İbn Sina ve Descartes, düalizmin farklı çağlardaki iki büyük savunucusudur. Fakat İbn Sina'nın savunduğu düalizmle Descartes'ın savunduğu düalizm birbirinden tamamen farklıdır. İbn Sina, nefis-beden ikiliğini insani nefsin tümelleri düşünebilme yetisi üzerine temellendirirken, öznel deneyimlerin böyle bir ikiliği gerektirmediği konusunda ısrar etmektedir. İbn Sina, açıkça, hayvanların öznel deneyimlere sahip olmalarına rağmen nefslerinin bedenlerinden ayrılabilir olmadığını ifade etmektedir. Bu da İbn Sina'nın gayri maddi nefse sahip olmayan canlıların öznel duyu algılarına ve tikel düşüncelere sahip olabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Descartes ise İbn Sina'nın aksine duyu algılarını da düşüncenin kipleri olarak kabul etmekte ve her türlü öznel deneyimin bedenden ayrı bir soyut cevherin varlığını gerektirdiğini öne sürmektedir. Bu nedenle İbn Sina hayvanlara bilinç atfederken, Descartes onları haz duymayan, acı çekmeyen ve hiçbir fenomenal algıya sahip olmayan mekanik robotlar olarak görmektedir. Descartes'ın sağduyuyla bağdaşmayan bu fikirlerini hiçbir zaman savunmayan İbn Sina, hayvan bilinci konusunda çağdaş zihin felsefesinin fizikalist ekollerine yakın bir mesafede durmaktadır. O kadar ki İbn Sina insani nefsin ölümsüzlüğünü savunmamış olsaydı onun fizikalist bir kuramcı olduğunu öne sürmemek için çok az nedenimiz olurdu. Ancak çağdaş felsefe için bir problem bile sayılmayan tümeller meselesi İbn Sina'nın çağında büyük bir meseleydi ve mutlaka çözülmesi gerekiyordu. İbn Sina söz konusu problemi Faal Akıl'la ittisal ve insani nefsin ölümsüzlüğü fikriyle çözebilmişti.

Düalist ruh kuramlarının çoğunun baş etmek zorunda olduğu önemli bir mesele ruh-beden etkileşimidir. Descartes, tıpkı İbn Sina gibi, insanın özü olan gayri maddi cevherin bölünmezliğini savunduğundan, bu cevherin bedenle tek bir noktadan etkileşime geçebileceğini öne sürmektedir. İbn Sina'nın kalp olarak belirlediği bu merkezi organ, Descartes'ta epifiz bezidir. İbn Sina'nın nefsin bedendeki üssünü kalp olarak belirlemesindeki etken, kalbin hayati organ olmasıdır. İbn Sina, nefsin diğer güçlerinden önce hayati gücünün bedende aktif olarak yer alması gerektiğini düşünmektedir. Descartes ise bedenin hayatta kalması için böyle bir varlığa gerek olmadığını savunmakta; zihnin bedenden bağımsız olarak düşünme yetisine sahip olduğu gibi, bedenin de zihinden bağımsız olarak hareket etme özelliğine sahip olduğunu düşünmektedir. İbn Sina, nefssiz bir bedenin ölü bir beden olacağını savunmakta, Descartes ise zihinsiz bir bedenin canlı olmakla beraber, hiçbir algıya sahip olamayacağını öne sürmektedir. İbn Sina'da nefis bedenin canlılığı, hareketi ve duyuşal/bilişsel algılarından sorumluyken, Descartes'ta zihin yalnızca düşünceden ve düşüncenin kapsamına giren öznel deneyimlerden sorumludur. Dolayısıyla, İbn Sina'da kalp, nefsin kendisiyle doğrudan etkileşime girdiği tek organ olarak, güçlerin bedendeki merkezî organlara yayılmasını sağlayan bir üs mesabesinde. Kuvve-fiil ayrımını reddeden ve bunun yerine aksiyon-pasiyon ayrımını getiren Descartes, epifiz bezinin zihin ile beden arasındaki etkileşimi sağlayan tek organ olduğunu öne sürmekte ve nefsin bedende farklı merkezleri kullandığına dair İbn Sinacı tezi kabul etmemektedir. Filozoflarımızın etkileşim fikri bu noktada radikal biçimde birbirinden ayrılmaktadır. İbn Sina, bedenin yetkinliğinin nefis olduğunu düşündüğü için daha çok nefsin merkezde olduğu bir etkileşim fikrini savunurken, Descartes, zihin ve bedenin birbirini eşit düzeyde etkileyebileceklerini savunmaktadır. Sözelimi, İbn Sina'da görme gücü nefse aitken, görme fiili bedende gerçekleşir ve bazen nefis-beden birlikteliğinden ötürü görülen şey nefse öfke, neşe, korku gibi arazlar ilişirir. Descartes ise arazların, yani ikincil niteliklerin dış dünyadaki reel varlığını kabul etmez. Ona göre görme olayının fiziksel süreci zihinden bağımsız olarak bedende gerçekleşir; zihin-beden birliğinin bir sonucu olarak epifiz bezi bu fiziksel etkileşimi yorumlayarak zihni tetikler ve zihinde görme algısı meydana gelir. Zihinden bedene doğru olan etkileşimde ise bunun tersi olur. Bu da İbn Sina psikolojisinde olmayan bir meseleyi doğurur: Zihin-beden etkileşimi.

Kartezyen düalizmin en büyük çıkmazlarından birini teşkil eden zihin-beden problemi İbn Sina'nın nefis ile bedeni hilomorfik olarak bağlamasından ötürü problem olmaktan çıkmaktadır. İbn Sina'da zihinsel ve uzamsal tözler ayrımı bulunmadığından, fiziksel fenomenlerin zihinsel fenomenlere, zihinsel fenomenlerin fiziksel fenomenlere neden olması gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla, İbn Sina zihin-beden probleminden muaf olduğu gibi, beyindeki nöral aktivitelerin öznel deneyimleri nasıl meydana getirebildiği konusunda ortaya çıkan çağdaş zihin felsefesinin zor problemini de bir şekilde atlatmış gibi görünmektedir. Monist teorisyenler algıların beyindeki fiziksel süreçler sonucu ortaya çıktığını savunmak suretiyle zihin-beden problemini atlatmakta fakat zor problemle karşı karşıya gelmektedirler. Zira bir algının meydana gelmesini sağlayan fiziksel süreçleri bilmek, algının niçin öznedeyimlendiği biçimde olduğunu (qualia) bilmemizi sağlamamaktadır. Descartes ise bu algının zihne has bir düşünce biçimi olduğunu savunarak zor problemin muhatabı olmamakta, öte yandan zihin-beden problemiyle yüz yüze gelmektedir. İbn Sina'ya gelince, o tümelleri akletme haricinde hiçbir öznel deneyimin bedenden bağımsız bir gayri maddi tözü gerektirmediğini öne sürerek zihin-beden problemini, öznel deneyimlere konu olan niteliklerin dış dünyadan alındığını savunarak da zor problemi bertaraf etmiş gibi görünmektedir. Çünkü İbn Sina, algıların ne beyin, ne de zihin tarafından yaratıldığını savunmaktadır. Ancak yine de zor problemin İbn Sina'da tam olarak çözüldüğünü iddia etmek zordur. Zira İbn Sina duyu algılarını ortaya çıkaran niteliklerin dış dünyadan alındığını söylese de Behmenyar'ın bu nitelikleri kendilerinde bulunduran cansız varlıkların niçin bilinçli olmadığı sorusuna kesin bir cevap verememiştir. Üstelik İbn Sina vehim gücünün duyusallardan elde ettiği anlamların dış dünyada reel olarak bulunmadığını açıkça ifade etmiştir. Vehim gücü ise bedensel bir güçtür ve beyinde yer almaktadır. Eğer vehim gücü dış dünyada bulunmayan anlamları beyinde üretebilme kapasitesine sahipse İbn Sina farkında olmadan zor problemle yüz yüze gelmiş demektir. Çağdaş zihin felsefesindeki "öteki zihinler problemi" ise İbn Sina'yı etkilememektedir. İbn Sina, beynin duyu organlarının dış dünyadan alınan reel niteliklerle çalıştığını savunarak, teoride, özdeş bedenlerin özdeş algılara sahip olacağını ima etmekte ve kişiler arasındaki algı farklılıklarının fizyolojik nedenler veya hastalıklardan kaynaklandığını öne sürmektedir.

Çalışmamız boyunca, İbn Sina'nın, Descartes'ın yaptığı gibi, düşünen töz (res cogitans) ve yayılan töz (res extensa) şeklinde bir ayrıma başvurmadığını vurguladık ve düalist bir filozof olmasına rağmen onun Kartezyen düalizmi doğrulamadığının altını çizdik. İbn Sina ve Descartes psikolojisi arasındaki farkların çoğunun, XVII. yüzyıl'da meydana gelen köklü değişimlerden kaynaklandığını ve Ortaçağ düşünce sisteminin temel paradigmasını yansıtan İbn Sinacı nefis kuramının, modernize edilmediği sürece, bugün savunulamayacağını ifade ettik. Bununla beraber, bilincin ve öznel deneyimlerin doğasını anlamaya yönelik geliştirilen teorilerin tarihi seyrini, gelişimini, doğrularını ve yanlışlarını ortaya koyarak, çözüme bir adım daha yaklaşmamızı sağlayacak en ufak bilgiyi bile değerlendirme çalıştık. İbn Sina'nın Descartes'ı birçok yönden aştığını ve bazı fikirlerinin çağdaş zihin felsefesi kuramcılarına bile ilham verici nitelikte olduğunu gördük. Ancak İbn Sina psikolojisi ne kadar modernize edilirse edilsin, onun ne insani nefsin ölümsüzlüğü konusunda, ne de Tanrı-alem-insan arasındaki kesintisiz bağın korunması hususunda asla taviz vermek istemeyeceği akıldan çıkarılmamalıdır. Dolayısıyla, İbn Sina psikolojisinin Kartezyen düalizmle ve fizikalist kuramlarla olan benzerliği bir yere kadardır. Bu nedenle İbn Sina psikolojisinin modernize edilmesi söz konusu olsa bile onun bugünkü materyalist kuramları doğrulayıcı nitelikte olmayacağı açıktır. Çünkü onun varlık anlayışı, gerçekliğin yalnızca fizikle açıklanabilen bir varlık alanından ibaret olduğu fikriyle örtüşmemektedir. O, gerçekliğin tamamen maddi olan fiziksel dünya ile tamamen soyut olan Tanrı arasında geçişli fakat kesintisiz bir varlık alanının mevcudiyetini savunmaktadır. Fizikte yeni bir devrim gerçekleşmedikçe böyle bir anlayışın yeniden savunulabilmesi mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Adolphs, Ralph, “What Does The Amygdala Contribute to Social Cognition?”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, Cilt 1191, Sayı 1, (2010), s. 42-61.
- Afnan, Soheil M., *Avicenna, His Life And Works*, London: George Allen And Unwin Limited, 1958.
- Alan, Ebubekir, *Kindî, Razî ve Farabî’de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Alwishah, Ahmed, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cilt 26, Sayı 1, (2016), s. 73-96.
- Annas, Julia, Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, New York: Cambridge University Press, 1997.
- Ariew, Roger v.dğr., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, USA: Rowman & Littlefield, 2015.
- , *The A to Z of Descartes and Cartesian Philosophy*, UK: The Scarecrow Press Inc., 2010.
- Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- , *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), 5. bs., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014.
- , *Ruh Üzerine*, (çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Armstrong, A. H., *Plotinus*, New York: Collier Books, 1962.
- Arp, Robert, “Plotinus, Mysticism, and Mediation”, *Religious Studies*, Cilt 40, Sayı 2, (2004), s. 145-63.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, İstanbul: İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aster, Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev. Vural Okur), İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1999.
- Augustine, *The City of God against the Pagans*, (ed. R. W. Dyson), New York: Cambridge University Press, 2013.

- Baker, Gordon, Katherine Morris, *Descartes' Dualism*, Routledge, 1996.
- Bedevî, Abdurrahman, "el-Mübâhasât", *Aristû inde'l-Arab*, Kuveyt: Vekaletü'l-matbuât, 1978, s. .
- Berke, Zeynep, *Çağdaş Zihin Felsefesinde Qualianın Ontolojik Statüsü Problemi*, (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022.
- Black, Deborah L., "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Sayı 11, (2008), s. 63-87.
- , "Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue*, Sayı 32, (1993), s. 219-58.
- , "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi*, Cilt 19, Sayı 1, (2000), s. 59-75.
- Blackmore, Susan, *Bilinç: Çok Kısa Bir Başlangıç*, (çev. Oğuz Akçelik), İstanbul: İKÜ Yayınevi, 2019.
- Block, Ned, "On a Confusion about a Function of Consciousness", *Behavioral And Brain Sciences*, Sayı 18, (1995), s. 227-87.
- Bréhier, Emile, *The Philosophy of Plotinus*, (çev. Joseph Thomas), Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- Broughton, Janet, *Descartes's Method of Doubt*, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Broughton, Janet, John Carriero, (ed.), *A Companion to Descartes*, USA: Blackwell, 2008.
- Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales To Plato*, London: Macmillan, 1968.
- Butler, R. J., (ed.), *Cartesian Studies*, Oxford: Blackwell, 1972.
- Caluori, Damian, *Plotinus on the Soul*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Canguilhem, Georges, *Knowledge of Life*, (ed. Paola Marrati, Todd Meyers, çev. Stefanos Geroulanos, Daniela Ginsburg), New York: Fordham University Press, 2008.
- Cevizci, Ahmet, "Mekanik Materyalizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- , "Mekanizm", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Chalmers, David J., *The Conscious Mind In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Christofidou, Andrea, "Self and Self-Consciousness: Aristotelian Ontology and Cartesian Duality", *Philosophical Investigations*, Cilt 32, Sayı 2, (2009), s. 135-62.
- Churchland, Paul, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, (çev. Ekrem Berkay Ersöz), İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

- Clarke, Desmond M., *Descartes: A Biography*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- , *Descartes's Theory of Mind*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Copleston, Frederick S. J., *A History of Philosophy: Modern Philosophy from Descartes to Leibniz*, New York: Image Books, 1994.
- Corrigan, Kevin, *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana: Purdue University Press, 2005.
- Çelik, Sara, *Yeniçağda Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Doruk Yayınları, 2015.
- Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, s. .
- Daisie, Radner, "Thought and Consciousness in Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, Cilt 26, Sayı 3, (1988), s. 439-52.
- Damasio, Antonio, *Descartes' Error - Emotion, Reason and the Human Brain*, New York: Avon Books, 1994.
- Damasio, Hanna v.dğr., "The Return of Phineas Gage: Clues About the Brain from the Skull of a Famous Patient", *Science*, Cilt 264, Sayı 5162, (1994), s. 1102-5.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, NY: Oxford University Press, 1992.
- Derbeder, Fazıl, *Platon ve Aristoteles' te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Dereko, Ayhan, *Merleau-Ponty'de Kartezyen Özne Eleştirisi ve Tensel Özne*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Descartes, René, *Meditasyonlar*, (çev. Engin Sunar), İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- , *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, (ed. John Cottingham), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- , *Ruhun Tutkuları*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- , *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- , *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- , *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*, (çev. John Cottingham v.dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- , *Yöntem Üzerine Konuşma*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Doğan, Mehtap, *Yapay Zeka Felsefesinde Bilinç Problemi*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.
- Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 3. bs., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Erişirgil, Mehmet Emin, *Descartes ve Kartezyenler*, (ed. Erdoğan Erbay, Ali Utku), Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Fancher, Raymond E., Alexandra Rutherford, *Pioneers of Psychology*, New York: W. W. Norton & Company Ltd., 2016.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitabü'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn*, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.
- Fazlurrahman, "Avicenna", *Encyclopædia Iranica*, Cilt III/1, ss. 83-84 (erişim tarihi: 01.12.2022), <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-vi>.
- , *Avicenna's Psychology*, London: Hyperion Press Inc., 1981.
- Ferris, C. F. v.dğr., "Oxytocin in the Amygdala Facilitates Maternal Aggression", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Cilt 652, Sayı 1, (1992), s. 456-57.
- Fuchs, Thomas, *The Mechanization of the Heart: Harvey and Descartes*, (çev. Marjorie Grene), NY: The University of Rochester Press, 2001.
- Gaukroger, Stephen, *Descartes: An Intellectual Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Geneviève, Rodis-Levis, *Descartes: His Life and Thought*, (çev. Jane Marie Todd), New York: Cornell University Press, 1999.
- Glombíček, Petr, "Descartes on the Nature of Language", *Acta Comeniana*, Cilt XLII, Sayı 18, (2004), s. 116-31.
- Goodman, Lenn E., *Avicenna*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.
- Gorham, Geoffrey, "Mind-Body Dualism and the Harvey-Descartes Controversy", *Journal of the History of Ideas*, Cilt 55, Sayı 2, (1994), s. 211-34.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Gözütok, Muhammet, "Descartes'in Görme Kuramı", *Felsefe Arkivi*, Sayı 48, (2018), s. 1-20.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Boston: Brill, 2014.
- , *İbn Sina'nın Mirası*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik, 2004.
- , *Orientations of Avicenna's Philosophy, Essays on His Life, Method, Heritage*, NY: Taylor & Francis, 2014.
- Gündoğan, Ali Osman, "Descartes'ta Mekanizm", *Felsefe Dünyası*, Sayı 16, (1995), s. 49-55.
- Haldane, Elizabeth S., *Descartes His Life and Times*, London: BiblioLife, 2009.

- Harris, R. B., *The Significance of Neoplatonism*, Albany NY: Sunny Press, 1976.
- Heil, John, *Zihin Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, (çev. Seda Akbıyık, Merve Bilgili), İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Heil, John, David Robb, “Mental Properties”, *American Philosophical Quarterly*, Cilt 40, Sayı 3, (2003), s. 175-96.
- Henry, John, *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Høffding, Harald, *A History of Modern Philosophy*, (çev. B. E. Meyer), London: Macmillan, 1908.
- İbn Ebî Usaybi’a, *Uyûnü’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etubba*, (ed. August Müller), Kahire, 1882.
- İbn Rüşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, (çev. R. C. Taylor), New Heaven: Yale University Press, 2009.
- , *Psikoloji Şerhi*, (çev. Atilla Arkan), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Sina, *Avicenna’s De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, (ed. Fazlurrahman), London: Oxford University Press, 1959.
- , *el-Mübâhasât*, (ed. Muhsin Bîdârfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- , *en-Necât*, (ed. Macit Fahri), Beyrut, 1985.
- , *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, (ed. İbrahim Medkûr), Kahire, 1961.
- , *et-Ta’likât*, (ed. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Daru’l-İslâmiyye, 1973.
- , *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), 5. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- , *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*, (çev. Ömer Ali Yıldırım), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- , “Risâle fî Ma’rifeti’n-Nefsi’n-Nâtika”, *Ahvâlü’n-Nefs*, ed. Ahmed Fuâd Ehvânî, Paris: Dar Byblion, 2007, s. .
- Jaspers, Karl, *Leonardo, Descartes, Max Weber: Three Essays*, (çev. Ralph Mannheim), UK: Routledge, 2009.
- Kambouchner, Denis, Frédéric De Buzons, *Descartes Sözlüğü*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Kaukua, Jari, *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2007.
- , *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, UK: Cambridge University Press, 2015.
- Kaukua, Jari, Taneli Kukkonen, “Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna”, *Consciousness - From Perception to Reflection in the History of Philosophy (Studies in the History of Philosophy of Mind)*, Netherlands: Springer, 2007, s. .

- Kaya, Mustafa, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, (2014), s. 91-98.
- Kaya, Mustafa, "Platon'un Ruh Kuramı", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, (2013), s. 171-82.
- Kıllıoğlu, İsmail, "Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı 5, (2015), s. 333-59.
- Koyré, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.
- Kurun, İsmail, *İslam Felsefe Tarihinin Eleştirel Yeniden-İnşası: İbn Sina Epistemolojisi Örneği*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, (çev. Mehmet Karasan), Ankara: Maarif Basımevi, 1959.
- Lagerkvist, Ulf, *The Enigma of Ferment: From the Philosopher's Stone to the First Biochemical Nobel Prize*, New Jersey: World Scientific Publishing, 2005.
- López-Farjeat, Luis Xavier, "Self-Awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings", *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, ed. Ana Marta González, Alejandro G. Vigo, New York: Georg Olms Verlag AG, 2012, s. 121-40.
- Magner, Lois N., *A History of Medicine*, 2. bs., NW: Taylor & Francis, 2005.
- Malebranche, Nicolas, *The Search After Truth*, (çev. Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Marmura, M., "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist*, Cilt 69, Sayı 3, (1986), s. 383-95.
- McGinnis, Jon, *Avicenna*, USA: Oxford University Press, 2010.
- Miller, Michael R., "Descartes on Animals Revisited", *Journal of Philosophical Research*, Sayı 38, (2003), s. 89-114.
- Nagel, Thomas, "What is it like to be a Bat?", *The Philosophical Review*, Cilt 83, Sayı 4, (1974), s. 435-50.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in İslam*, Chicago: ABC International Group, Inc., 2001.
- Okur, Mesut v.dğr., "Kluver-Bucy Syndrome Developed After Convulsion: A Case Report", *Eastern Journal of Medicine*, Sayı 16, (2011), s. 215-17.
- O'Malley, John W. v.dğr., *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Canada: University of Toronto Press, 2000.
- O'Meara, Dominic J., *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, New York: Oxford University Press, 1995.

- Öktem, Ülker, “Descartes’ta İlk Hakikat: Cogito”, *Dört Öğe*, Sayı 18, (2020), s. 51-71.
- Özden, H. Ömer, *İbn Sînâ-Descartes Metafiziği*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Özel Öztanrikulu, Nurten, “Descartes Neden Gerçek Bir Skeptik Değildir?”, *Beytülhikme*, Cilt 9, Sayı 2, (2019), s. 419-36.
- Park, Katharine, Lorraine Daston, (ed.), “Early Modern Science”, *The Cambridge History of Science*, Cambridge University Press, 2008, s. .
- Paz, Emilio Bautista v.dğr., *A Brief Illustrated History of Machines and Mechanisms*, Netherlands: Springer, 2010.
- Platon, *Devlet*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- , *Menon*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- , *Parmenides*, (çev. Saffet Babür), Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- , *Phaidon*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- , *Phaidros*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- , *Timaios*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Plotinus, *Dokuzluklar I*, (çev. Zeki Özcan), Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2006.
- , *Enneadlar*, (çev. Zeki Özcan), Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- , *The Enneads*, (çev. Stephen MacKenna), London: Faber and Faber Limited, 1962.
- Priest, Stephen, *Zihin Üzerine Teoriler*, (çev. A. Dereko), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Pumfrey, Stephen, Paolo L. Rossi., Maurice Slawinsky, (ed.), *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, UK: Manchester University Press, 1991.
- Râzî, Fahreddin Er-, *Mefâtihu'l-Ğayb*, İstanbul, 1307.
- Revonsuo, Antti, *Bilinç: Özneliğin Bilimi*, (çev. Selim Değirmenci), İstanbul: Küre Yayınları, 2010.
- Rich, Audrey N. M., “Body and Soul in the Philosophy of Plotinus”, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, Sayı 63, (1961), s. 1-12.
- Rist, John, *Plotinus: The Road to Reality*, London: Cambridge University Press, 1967.
- Rocca, Julius, *Galen on the Brain*, (ed. John Scarborough v.dğr.), Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Ross, George Macdonald, “Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness”, *Synthese*, Cilt 75, Sayı 2, (1988), s. 217-29.
- Ross, W. David, *Aristotle*, New York: Routledge, 1995.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London: Routledge, 2004.

- Schickel, Joel A., "Descartes on the Identity of Passion and Action", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 19, Sayı 6, (2011), s. 1067-84.
- Scott, William Henry, "Consciousness and Self-Consciousness", *The Philosophical Review*, Cilt 27, Sayı 1, (1918), s. 1-20.
- Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, New York: Routledge, 2002.
- Searle, John, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- , *The Mystery of Consciousness*, NY: The New York Review of Books, 1997.
- , *The Rediscovery of the Mind*, London: A Bradford Book, 1992.
- Sev, Y. Gurur, "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine", *Metazihin: Yapay Zeka Ve Zihin Felsefesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, (2019), s. 255-65.
- Shaffer, Jerome A., *Philosophy of Mind*, USA: Prentice Hall Inc., 1968.
- Simmons, Alison, "Cartesian Consciousness Reconsidered", *Philosophers' Imprint*, Cilt 12, Sayı 2, (2012), s. 1-21.
- , "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness", *The Philosophical Review*, Cilt 110, Sayı 1, (2001), s. 31-75.
- Skirry, Justin, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, London: Continuum, 2005.
- Slowik, Edward, "Descartes and Individual Corporeal Substance", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 9, Sayı 1, (2001), s. 1-15.
- Smart, Ninian, "Tarih Öncesine Ait Dinlerle İlk Dinler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Günay Tümer), Cilt 25, Sayı 1, (1982), s. 297-323.
- Solms, Mark, Oliver Turnbull, *Beyin ve İç Dünya Öznel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, (çev. Hakan Atalay), İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Sorell, Tom, *Descartes: A Very Short Introduction*, NY: Oxford University Press, 2000.
- Şaman, Burak, "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak", *Kutadgubilig*, Sayı 34, (2017), s. 421-34.
- Şekerci, Ahmet Erhan, "Aydınlanma ve Bilim: Bilimsel Zihnin Yeniden İnşası ve Dönüşümü", *Bilim Tarihi ve Felsefesi: Tarih ve Problemler*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 353-72.
- Tarlacı, Sultan, *Bilinç: Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Taylor, Jordan, "Occasionalism: Causation Among the Cartesians", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 20, Sayı 3, (2012), s. 627-30.

- Temizkan, Vedit, *Platon'un Felsefesinde Ruhun Doğası ve İşlevleri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi S.B.E. Felsefe A.B.D. Felsefe Tarihi B.D., 2015.
- Thiel, Udo, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat*, Cilt 4, Sayı 2, (2018), s. 73-115.
- , "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat*, Cilt 6, Sayı 1, (2020), s. 1-38.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, "Aristoteles'in Doğa-Fizik-Felsefesi", *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 39, (2004), s. 3-19.
- Tusi, Nasiruddin, *The Nasirean Ethics*, (çev. G. M. Wickens), London: George Allen And Unwin Limited, 1964.
- Üçer, İbrahim Halil, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilin-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat*, Cilt 4, Sayı 2, (2018), s. 1-53.
- Watson, Gerard, "Phantasia in Aristotle, De Anima 3.3", *The Classical Quarterly*, Cilt 32, Sayı 1, (1982), s. 100-113.
- Werning, Markus, "Descartes discarded? Introspective self-awareness and the problems of transparency and compositionality", *Consciousness and Cognition*, Sayı 19, (2010), s. 751-61.
- Westfall, Richard S., *The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics*, New York: Cambridge University Press, 1977.
- Wisniak, Jaime, "Conservation of Energy: Readings on the Origins of the First Law of Thermodynamics. Part I", *Educación Química*, Cilt 19, Sayı 2, (2008), s. 159-71.
- Yandell, David, "Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 7, Sayı 2, (1999), s. 199-217.
- Yılmaz, Aykut Alper, "Günümüzde Ruh-Beden Düalizmine Yöneltilen Eleştiriler ve Alternatif Bir Düalizm Olarak Zuhurculuk", *Journal of Islamic Research*, Cilt 30, Sayı 2, (2019), s. 324-37.
- , "İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, (2021), s. 173-94.
- Yurtoğlu, Bilal, *Keşfü'z-Zünûn ve Katip Çelebi'nin Bilim Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Zaldivar, Eugeno E., "Descartes's Theory of Substance: Why He was not a Dualist?", *British Journal for the History of Philosophy*, Cilt 19, Sayı 3, (2011), s. 395-418.
- Zerbudis, Ezequiel, "Descartes on Corporeal Substances", *Quaderns de Filosofia*, Cilt II, Sayı 2, (2015), s. 29-54.