

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2021, 25 (1): 173-194

## İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma

*A Comparison Between Avicennian Dualism and Cartesian Dualism*

**Aykut Alper Yılmaz**

Dr. Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Res. Assist. PhD., Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Studies,  
Department of Philosophy and Religious Sciences  
Ankara / Turkey  
[alper.yilmaz@asbu.edu.tr](mailto:alper.yilmaz@asbu.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-3905-018X](https://orcid.org/0000-0003-3905-018X)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 13 January / Ocak 2021

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 June / Haziran 2021

**Published / Yayın Tarihi:** 15 June / Haziran 2021

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** June / Haziran

**Volume / Cilt: 21 Issue / Sayı: 1 Pages / Sayfa: 173-194**

**Cite as / Atıf:** Yılmaz, Aykut Alper. "İbn Sînâci ve Kartezyen İkiciliğe Dair Bir Karşılaştırma [*A Comparison Between Avicennian Dualism and Cartesian Dualism*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/1 (June 2021): 173-194.

<https://doi.org/10.18505/cuid.860096>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Copyright ©** Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

### A Comparison Between Avicennian Dualism and Cartesian Dualism

**Abstract:** Today, when it comes to soul-body dualism, the view that comes to mind is the substance dualism that Descartes systematized. As the name suggests, this dualism implies that there are two different types of substances. Similarly, although Ibn Sînâ also adopted a kind of substance dualism by stating that the soul is a different type of substance than matter, his dualism differs from Descartes' in important aspects. It can be said that the most important reason for this difference is that both ideas belong to different traditions. While Ibn Sînâ's dualism carries the traces of Aristotelian hylomorphism, Cartesian thought is built on the post-Newtonian understanding of the mechanical universe. This significant difference has deeply affected soul-body conception of both philosophers. The aim of this study is to reveal the fundamental differences between the dualistic understandings of these philosophers in the context of soul-body. Thus, it will become clearer where the Avicennian dualism stands in terms of contemporary philosophy of mind. In this context, the first question to be addressed here is whether, according to both philosophers, the immaterial part of man means the same thing. The answer to this question is negative. The functions that Ibn Sînâ and Descartes attribute to the immaterial substance are quite different from each other. According to Descartes, it can be said that the soul is actually identical with the mind. Because, he describes the soul as the substance whose essence is to think. Here, Descartes is not only referring to theoretical calculations by thinking. It also includes phenomenal consciousness, that is, conscious phenomena, which is also called qualia in contemporary philosophy of mind. Thus, according to the Cartesian tradition, the fundamental distinction between soul/mind (the immaterial substance) and body is phenomenal consciousness: A thing is a soul only if it can have phenomenal consciousness. Whereas, Ibn Sînâ does not see phenomenal consciousness, which is the most basic function that the present Cartesian dualist tradition attributes to the soul, as the basic function of the immaterial substance. In fact, he does not even see it as a function of the human nafs. In other words, according to him, the main function of the human nafs is not to feel/experience or to have phenomenal consciousness. Such functions can also be performed by animals that do not have an immaterial substance. According to Ibn Sînâ, the main functions of the human soul are theoretical or universal thinking and being self-conscious. One of the places where this distinction can be seen most clearly is their thoughts about animal souls. Both philosophers argue that animals do not have an immaterial substance in addition to their material bodies. However, while this means that animals are unconscious automatons for one philosopher (Descartes), it does not mean anything like that for the other. Because, according to Avicenna, an immaterial substance is not necessary to have consciousness or feeling. However, according to Descartes, for a being to be conscious or sentient requires it to have an immaterial substance. Since animals do not have such (substantial) souls, Descartes saw them as unconscious robots. Another point where the same difference can be observed is an argument put forward by Avicenna to prove this immaterial substance, which he addresses as the human soul. According to Avicenna's argument, the existence of an immaterial substance is necessary for man's access to universal knowledge, not for having consciousness. However, according to the argument used in the Cartesian tradition and known as the unity of consciousness argument, the existence of immaterial substance is necessary for the unity of consciousness (not knowledge). The aim of this study is to reveal the basic differences between the dualistic understandings of these philosophers in the context of soul and body. In order to reveal these differences, the following points will be discussed: The question of whether animals are conscious and Avicenna's argument mentioned above. Because the differences in the handling of these two issues by both philosophers will guide us to reveal the fundamental differences in their dualistic understanding. In this study, it will be argued that the dualistic understanding of Avicenna and Descartes in the context of soul-body are radically different from each other, especially over these two issues.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Philosophy of Mind, Dualism, Nafs, Soul, Ibn Sînâ, Descartes.

### İbn Sînâci ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma

**Öz:** Günümüzde ruh-beden ikiciliği/düalizmi denilince akla gelen görüş Descartes'ın (öl. 1650) sistematize etmiş olduğu cevher ikiciliğidir. Adından da anlaşılacağı gibi cevher ikiciliği, iki farklı türde cevherin var olduğu imasında bulunur. Benzer şekilde İbn Sînâ (öl. 428/1037) da nefsin maddeden farklı türde bir cevher olduğunu ifade ederek bir tür cevher ikiciliği benimsemişse de onun ikiciliği Descartes'ınkinden önemli açılardan ayrılmaktadır. Bu önemli ayrılığın, her iki düşüncenin de bambaşka geleneklere ait olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın ikiciliği Aristocu hilomorfizmin izlerini taşıırken, Kartezyen düşünce ise Newton sonrası mekanik evren anlayışı üzerine inşa edilmiştir. Bu önemli fark, her iki filozofun ruh-beden anlayışını da derinden etkilemiştir. Bu çalışmanın amacı da farklı geleneklere bağlı olan bu filozofların ruh-beden bağlamındaki ikici anlayışları arasındaki temel ayrılıkları açığa çıkarmaktır. Böylelikle İbn Sînâci bir düalizmin çağdaş zihin felsefesi açısından nerede durduğu da daha açık bir hale gelecektir. Bu bağlamda, burada üzerinde durulacak ilk soru, her iki filozofun da insanın gayri-maddi cevheri ile kastettikleri şeyin aynı olup olmadığıdır. Bu sorunun cevabı olumsuzdur. Yani İbn Sînâ ve Descartes'ın gayri-maddi cevhere atfettikleri işlevler, birbirinden oldukça farklıdır. Descartes'a göre, ruh, aslında zihinle özdeşdir. Zira o, ruhu, özü düşünmek olan cevher şeklinde tarif eder. Descartes'ın düşünme ile kastettiği şey, yalnızca teorik düşünme tarzı değildir. Aynı zamanda o, çağdaş zihin felsefesinde *qualia* olarak da isimlendirilen, fenomenal bilinci yani bilinçli deneyimleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla, Kartezyen geleneğe göre ruh/zihin (gayri-maddi cevher) ile beden arasındaki temel ayrım, fenomenal bilinçtir. Bir şey, ancak ve ancak fenomenal bilince sahip olabiliyorsa ruhanidir. Oysa İbn Sînâ, günümüz Kartezyen düalist geleneğin ruha atfettiği en temel işlev olan fenomenal bilinci, gayri-maddi cevherin temel işlevi olarak görmemektedir. Diğer bir ifadeyle, ona göre, insan nefsinin asıl işlevi hissetmek/deneyimlemek veya fenomenal bilinç sahibi olmak değildir. Zira bu tür işlevleri, gayri-maddi bir cevhere sahip olmayan hayvanlar da yerine getirebilmektedir. İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin asıl işlevi, teorik veya tümel düşünmek ve öz-bilinçtir. Bu sebeple İbn Sînâ, maddi bir cevherin de fenomenal bilince sahip olabileceğini düşünmüştür. Bu ayrımın en net görülebileceği yerlerden biri de söz konusu iki filozofun hayvan ruhları hakkındaki düşünceleridir. Her iki filozof da hayvanların, maddi bedenlerine ek olarak gayri-maddi bir cevhere daha sahip olmadıklarını öne sürerler. Ancak bu durum, bir filozof için (Descartes) hayvanların bilinçsiz birer otomat oldukları anlamına gelirken, diğeri için ise böyle bir şey ifade etmez. Zira İbn Sînâ'ya göre, bilinç veya his sahibi olmak için gayri-maddi bir cevher gerekli değildir. Oysa Descartes'a göre, bir varlığın bilinçli ya da his sahibi olabilmesi, onun gayri-maddi bir cevhere sahip olmasını gerektirir. Hayvanlarda da bu türden (cevhersel) ruhlar olmadığından, Descartes, onları bilinçsiz birer robot olarak görmüştür. Yine aynı hususun gözlemlenebileceği diğeri bir nokta da İbn Sînâ'nın, insandaki gayri-maddi cevheri kanıtlamak için öne sürdüğü bir argümandır. Bu argümana göre, gayri-maddi cevherin varlığı, insanın tümel bilgilere erişimi için gereklidir, bilinç sahibi olmak için değil. Oysa Kartezyen gelenek içerisinde kullanılan ve "bilincin birliği argümanı" olarak isimlendirilen argümana göre, gayri-maddi cevherin varlığı, (bilginin değil) bilincin birliği için gereklidir. Elinizdeki çalışma, İbn Sînâ ve Descartes'ın ikiciliğindeki bu tür farklılıklar üzerine odaklanmaktadır. Bu farkları açığa çıkarmak için şu iki nokta üzerinden hareket edilecektir: Hayvanların bilinçli olup olmadıkları meselesi ve İbn Sînâ'nın yukarıda bahsi geçen argümanı. Zira her iki filozofun da bu iki meseleyi ele alışındaki farklılıklar, onların ikici anlayışlarındaki temel farkları ortaya koymamız için bize yol gösterecektir. Bu çalışmada, özellikle bu iki mesele üzerinden, İbn Sînâ ile Descartes'ın ruh-beden bağlamındaki ikici anlayışlarının radikal bir biçimde birbirinden farklı olduğu iddia edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Zihin Felsefesi, Düalizm, Nefs, Ruh, İbn Sînâ, Descartes.

## Giriş

Çağdaş felsefede *ikicilik* (düalizm) denince akla gelen görüş, Descartes'ın sistematize etmiş olduğu Kartezyen cevher ikiciliğidir. Zihin Felsefesi kitaplarının hemen hepsi, ikicilikten bahsederken doğrudan Descartes'a gönderme yapar.<sup>1</sup> Yaygın olan bu ikici anlayışa göre insan, iki farklı cevherden meydana gelir: Gayri-maddi ruh ve maddi beden. Descartes'ın ikici anlayışına göre beden ya da beyin, bilinçsiz işleyen bir makine gibidir ve herhangi bir zihinsel niteliğe sahip olması imkânsızdır.<sup>2</sup> Dolayısıyla insanda düşünme ve hissetme gibi zihinsel faaliyetleri yerine getiren şey, gayri-maddi bir cevher olan ruhtur ve bu ruh ölümsüzdür. Bu nedenle Kartezyen düşünceye göre ruhu olmayan bir varlığın bilinçsiz<sup>3</sup> bir otomattan fazlası olması mümkün değildir. Madde ve ruh arasında keskin bir ayırım yapan bu anlayış, maddeyi tümüyle mekanik, ruhu ise tümüyle zihinsel olarak tasvir etmesi sebebiyle Gilbert Ryle tarafından *makinedeki-hayalet dogması* olarak nitelendirilmiştir.<sup>4</sup>

Benzer şekilde İbn Sînâ da bu ikici söyleme uygun olarak iki farklı cevherin mevcudiyetinden söz etmiştir. Tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, ona göre de yalnızca gayri-maddi cevherler ölümsüzdü ve insan dışındaki canlılarda/hayvanlarda bulunmuyordu. Bu bağlamda, ona göre, yalnızca insanların ölümsüz oldukları ve diğer canlıların (hayvanlar ve bitkiler) ise fani oldukları ifade edilebilir. Bu durum, İbn Sînâ'nın, hayvanları maddi/cismani varlıklar olarak gördüğünün işaretlerinden biridir.<sup>5</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, Descartes'ın *ruh* dediği gayri-maddi cevhere İbn Sînâ'nın *nefs* olarak hitap etmesidir. Ancak nefis kelimesini İbn Sînâ, hayvan ve bitkiler için de kullandığından, Descartes'ın ruh dediği şeyin her zaman İbn Sînâ'nın nefis dediği şeye tekabül etmediği akılda tutulmalıdır. Zira insan nefsinin aksine bir cevher olmayan bitki ve hayvan nefislerini, Kartezyen ruh kavramının, İbn Sînâ'da insan nefsi veya nefsi natika kavramına denk geldiği söylenebilir. Bu çalışmada da söz konusu kavramlar, Descartes veya İbn Sînâ bağlamında hangi filozoftan bahsediliyorsa ona göre okunmalıdır. Metin içerisinde de söz konusu farklara yeri geldikçe dikkat çekilecektir.

Bu temel benzerliklerine rağmen, burada, İbn Sînâci ikiciliğin Kartezyen ikicilikten önemli yönlerden ayrıldığını iddia edeceğim. İbn Sînâ'yı ikici olarak nitelemek doğru olsa bile, ikiciliğin günümüzde anlaşıldığı haliyle (Kartezyenizm) İbn Sînâci anlayışı değerlendirmenin son derece yanıltıcı olacağı kanaatindeyim. İlerde de ortaya koymaya çalışacağım üzere, İbn Sînâci ikiciliğin temelini oluşturan Aristocu madde/cisim anlayışı, Kartezyen madde-zihin ayrımları açısından keskin bir fark içerir. Aristocu madde anlayışı, maddeyi tümüyle mekanik bir yere koymaz. Tam tersine evrendeki her şeyde olduğu gibi maddi varlıkların da gayfı nedeni vardır. Hatta onların -ileride göreceğimiz üzere- bir ölçüde zihinleri bile olabilir. Oysa Descartes'a ve benimsediği mekanik evren anlayışına göre, maddi hiçbir şeyin gayeli oluşundan bahsedilemez.

<sup>1</sup> John Heil, *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2013), 17–30; William Jaworski, *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction* (New York: Wiley-Blackwell, 2011), 34–67; Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind* (Boulder: Westview Press, 2011), 31–58; Ian Ravenscroft, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide* (New York: Oxford University Press, 2005), 9–22.

<sup>2</sup> Gary Hatfield, "René Descartes", *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*, ed. Steven M. Emmanuel (Malden: Blackwell Publishers, 2001), 18.

<sup>3</sup> Bilinç kavramı günümüzde fenomenal bilinç ve yönelimsel (*intentional*) bilinç gibi bazı ayrımlara tabi tutulduğundan, buradaki bilinç kullanımının fenomenal bilince yani bilincin dile getirilemeyen deneyimsel ve öznal yönüne işaret ettiğini belirtmeliyim. Bu meseleye ileride metin içerisinde de değineceğim.

<sup>4</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition* (London, New York: Routledge, 2009), 5.

<sup>5</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 38.

İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki bu temel farkın gözlemlenebileceği önemli noktalardan biri, hayvan bilinci meselesidir. Kartezyen anlayışa göre tümüyle maddi olan bu canlılar bilinçsiz otomatlardan ibaretken, İbn Sînâ açısından böyle bir iddia geçerli değildir. O, hayvanları yalnızca birer maddi varlık olarak görmesine rağmen onların duyu algıları, ve-him ve tahayyül gibi zihinsel niteliklere sahip olduğunu ifade eder.<sup>6</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre bilinçli olmak, ileride açıklayacağımız üzere, gayri-maddi bir cevhere sahip olmanın bir göstergesi değildir.

İbn Sînâ'nın gayri-maddi cevher kavramı (nefs-i nâtika) ile klasik Kartezyen ikiciliğin gayri-maddi cevher kavramı (ruh) arasında önemli farklar vardır. İbn Sînâ'nın nefsi-i nâtika kavramı, genel anlamıyla bir bilinç öznesi olmaktan ziyade, tümel düşünmenin ve saf ben-bilincinin (öz-bilinç/*şuûru' n bi' z-zât*) merkezidir.<sup>7</sup> Bu durumu belki de en net olarak gözlemlediğimiz yerlerden biri, nefsi-i nâtikanın basit ve dolayısıyla gayri-maddi olduğunu ispattamada kullandığı bir argümandır. İleride detaylandıracağımız bu argüman özetle şöyledir: Tümel bilgiler ve/veya makulat bölünemez. İbn Sînâ'ya göre bölünemeyen bilginin bulunduğu mahal de bölünemez olmalıdır. Maddi varlıklar ise -ona göre- bölünebilen şeyler olduğundan, bölünemeyen bilgilere mahal olamazlar. Dolayısıyla tümelleri kavrayabilen nefsi-i nâtika, gayri-maddi bir varlıktır. Bu argümanın önemi, bilincin değil, tümel bilgilerin basitliği gerektirdiğine işaret etmesidir. Dolayısıyla argüman, hayvanlarda da mevcut olan bilince değil, yalnızca insanlarda bulunan nefsi-i nâtikanın gayri-maddiliğine vurgu yapmaktadır. Oysa ileride göreceğimiz üzere Kartezyen düşünce, fenomenal bilincin de gayri-maddi varlığa ait olması gerektiğini ifade ederek, bu argümanı başka şekilde kurgulayacaktır.<sup>8</sup>

Kısaca bu çalışmada, hayvanların bilinci ve tümel bilgilerin bölünemezliği argümanı olmak üzere iki temel noktadan hareketle İbn Sînâci ve Kartezyen ikiciliğin önemli bazı farklılıkları üzerinde duracağım. Aradaki bu farklar, İbn Sînâcılığın bağlı olduğu Aristocu geleneği ve Kartezyen geleneğin temel düşünsel ayrılıklarını da yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu ayrılıkları ortaya koyabilmek adına öncelikle Kartezyen ikiciliğin bazı karakteristik özelliklerine değineceğim. Akabinde ise İbn Sînâci ikiciliğin zeminini oluşturan Aristo (M.Ö. 322) ve Platon'un (M.Ö. 347) ruh anlayışları üzerinde kısa bir değerlendirmede bulunacağım. Sonrasında ise İbn Sînâ'ya göre 'nefs-i nâtikanın bilinçle ilişkisinin ne olduğu' ve 'hayvanların bilinçsiz makineler olup olmadıkları' soruları üzerinden, İbn Sînâci ve Kartezyen ikiciliğe ilişkin bir karşılaştırma yapacağım. Baştan belirtmeliyim ki bu karşılaştırma, oldukça sınırlı bir açıdan yapılacaktır. Zira aradaki tüm farkları her yönüyle ortaya koyma çabası bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Burada gayri-maddi cevherin, İbn Sînâci ve Kartezyen düşünce açısından ne anlama geldiğine ilişkin bir değerlendirme sunmaya çalışacağım. Sınırlarına rağmen bu çalışmanın iki düşünce arasındaki önemli yol ayrımlarını vurgulaması ve İbn Sînâci ikiciliğin günümüz zihin teorileri arasında yerinin belirlenebilmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyim. Yine de belirtmeliyim ki İbn Sînâ'nın ruh anlayışı, diğer birçok konuda olduğu gibi, birden fazla yoruma yer bırakacak derecede karmaşıktır. Dolayısıyla buradaki yorumlarımın İbn Sînâci ruh anlayışına ilişkin tek doğru yorum olma iddiası taşımadığını ifade etmeliyim. En kötü ihtimalle buradaki iddialarım -ciddi hatalar içermiyorlarsa- güncel bir İbn Sînâ yorumu olarak da değerlendirilebilir.

Bu bağlamda Türkçe literatürde İbn Sînâ'nın nefsi anlayışına ilişkin pek çok çalışma bulunmakla birlikte, buradaki gibi İbn Sînâci nefsi anlayışı ile Kartezyen ikiciliğin temel farklarını ortaya koyma amacı güden bir çalışmaya rastlanmamaktadır.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *Danışnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 438.

<sup>7</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 39. Aslında bu öz-bilinci, İbn Sînâ'nın, maddeyle karışık (*mahlût* -bununla tam olarak ne kastedildiği belli değil) bir biçimde hayvanlara da attettiğini iddia eden yorumlar bulunsa da burada bunlara değinmeyeceğimi belirtmeliyim. bk. Ahmede Alwishah, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (2016), 74-77.

<sup>8</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 47-55.

### 1. Kavramsal Bir Karşılaştırma

Yeni-Aristocu felsefecilerden Edward Feser, Thomas Aquinas'ın ruh görüşünü anlamının önündeki en büyük engelin *ruh* kavramı olabileceğini belirtir. Ruh kelimesini duyan insanlar Feser'in ifadeleriyle "... hayaletler, ektoplazmlar veya Descartes'ın *düşünen şey* (res cogitans) kavramını düşünmeye meyyaldirler. Tabii ki bunların hiçbirinin Aquinas'ın ruhtan anladığı şeyle bir alakası yoktur."<sup>9</sup> Benzer biçimde İbn Sînâ'nın ruh/nefs kavramını bitkiler, hayvanlar ve insanlar için ortak bir biçimde kullandığı pasajların da benzer bir karışıklığa yol açtığı söylenebilir.<sup>10</sup> İbn Sînâ'nın kendisi de bu farklı nefsler arasında yalnızca bir isim benzerliği olduğunu ve bu isim benzerliğinin ötesinde bir anlam benzerliğinin bulunmadığını dile getirir.<sup>11</sup> İleride de açıklayacağımız üzere, İbn Sînâ'nın hayvanî ve bitkisel nefis olarak adlandırdığı ruhlar, natik nefsten (nefs-i nâtıkadan) önemli bir açıdan farklılaşır ve bunların hemen hiçbirinin –nefs-i nâtika hariç– Descartes'ın düşünen cevheriyle bir alakası bulunmamaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın nefis-i nâtika olarak adlandırdığı varlığın, Kartezyen ruh kavramıyla önemli benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Bunlardan en önemlileri, nefis-i nâtikanın bedenden ayrı, gayri-maddi, basit ve ölümsüz bir cevher olmasıdır. İbn Sînâ'nın ifadeleriyle:

Nefs-i nâtika/düşünen nefis, kendi zatiyla kaim/varlığa gelen bir cevherdir, insan bedeninde de yerleşmiş değildir (yani, insan bedeninin doğal tabiatı içerisinde de değildir) ve insan bedeni dışında cisimlerden herhangi bir cisim içerisinde de değildir; bilakis, nefis-i nâtıkaya ait cevher, maddelerden ve cisimlerden ayrık ve onlardan soyutlanmıştır ve bu cevherin canlı olduğu müddetçe insan bedeni ile bir tür ilgisi/alakası vardır. Bu ilgi, bir şeyin bulunduğu mahalle olan ilgisi gibi değildir; bilakis, bir aletin başka bir aleti kullanması biçiminde gerçekleşen ilgi türündendir. Bu anlamda (nefs-i nâtikanın cevheri) bedenle birlikte olup, ondan önce olmaksızın, varlığa gelir; beden bozulması ve ölümü ile bozulmaya uğramaz; bilakis ne ise o hâl üzere var olduğu gibi varlığını sürdürür.<sup>12</sup>

Nefs-i nâtika'ya dair bu anlatımın Kartezyen ikicilikteki karşılığının *ruh* olduğu söylenebilir. Ancak tersi doğru değildir. Yani İbn Sînâ hayvan ve bitkilerin nefslerinden de bahsettiği için "ruh/nefs gayri-maddi bir varlıktır/cevherdir" şeklindeki bir ifade İbn Sînâ açısından karışıklığa yol açabilecektir. Dolayısıyla bu çalışma bağlamında gayri-maddi bir cevherden bahsedildiğinde, bu kavram İbn Sînâci bir çerçevede kullanılıyorsa nefis-i nâtika olarak anlaşılmalıdır; eğer Kartezyen bağlamda ise ruh olarak anlaşılabilir.

### 2. Kartezyen İkcilik ve Zihin-Madde Ayrımı

Bilinç kavramı günümüzde bazı ayrımlara tabii tutulmakta ve onun deneysel ve öznel yanına referansta bulunmak için genellikle "fenomenal bilinç" veya "bilincin fenomenal durumları ifadesi" kullanılmaktadır –bu çalışmada bilinç kavramıyla yalnızca bu fenomenal yönü kastedeceğim.<sup>13</sup> Çağdaş zihin tartışmalarının temel sorularından biri de beynin fenomenal bilince yani öznel deneyime nasıl sebep olduğudur. Diğer bir ifadeyle, laboratuvarında veya bir beyin ameliyatında gözlemleyebildiğimiz bir buçuk kilogramlık gri ve jölemsi et yığını, nasıl olup da renkli ve anlam dolu bir bilinç dünyasını ortaya çıkarabilmektedir? Bir tarafta bilincin öznel yönü, diğer tarafta ise herkese açık bir biçimde deneye ve gözleme konu olan nesnel dünya vardır. Birçok bilim insanı ve filozofun uğraşısı da bu alanlardan birini diğeriyle

<sup>9</sup> Edward Feser, "Aquinas on the Human Soul", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. Jonathan Loose vd. (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018), 88.

<sup>10</sup> İbn Sînâ'nın nefis ve ruh ifadelerini nasıl kullandığına ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 677–686.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, ed. Ahmed Fu'ad el-İhwâni (Paris: Dâr Byblion, 2007), 49.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, "Nefs-i Natika Üzerine Söz", çev. İsmail Hanoğlu, *Ahvâlu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 166.

<sup>13</sup> Timothy O'Connor - Kevin Kimble, "The Argument from Consciousness Revisited", *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan L. Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3/111.

açıklama yani bilince maddi bir açıklama sunma çabasıdır. Ancak barındırdığı zorluklar sebebiyle bu duruma, önemli zihin felsefecisi David Chalmers'ın isimlendirmesiyle "bilincin zor problemi" (hard problem of consciousness) denilmiştir.<sup>14</sup>

Fenomenal bilinci tanımlamak oldukça zor olsa da, ona ilişkin bazı tarif edici tanımlama çabaları mevcuttur. Bunlardan biri John Searle'e aittir: "Bilinç derken, tipik olarak sabah rüyasız bir uykudan uyandığımızda başlayan ve tekrar uykuya dalana kadar tüm gün devam eden duygu veya farkındalık durumlarını kastediyorum."<sup>15</sup> Zihinsel fenomenlerin, fiziksel olanlardan ne kadar farklı görüldüğüne ilişkin diğer bir değerlendirme de Thomas Nagel'in, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" isimli meşhur makalesinde ifade edilir. Nagel, bir yarasanın tüm fiziksel yapısının haritasını ortaya çıkarsak bile, bunun bize 'yarasa olmanın öznel hissi'nin nasıl bir şey olduğunu aktaramayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla *yarasa olmak*, yarasanın fiziksel sistemine indirgenemeyen yani ondan farklı bir şeydir.<sup>16</sup> Fiziksel durumlar açıklandıktan sonra bile zihinsel fenomenlerin açıklanmadan kalacağı şeklindeki bu iddiayı Joseph Levine *açıklayıcı gedik* (explanatory gap) olarak isimlendirir.<sup>17</sup>

Bu ayrımların, günümüz Kartezyen ikiciliğinin beden ve ruh ayrımına temel teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Zira Kartezyen ikicilik, maddeyle açıklanamayan öznel durumların, maddi âlemin ötesinde bir ruha ait olması gerektiğini iddia eder. Kartezyen ikiciliğe göre, düşünün bir töz (cevher) olarak ruh, yayımlı olan ve düşünemeyen maddeden tümüyle farklıdır. Ruh, zihinsel niteliklerin toplandığı yer iken, madde ise üçüncü şahıs perspektifiyle incelenebilen kısımdır. Örneğin, bir beynin bilimsel yöntemlerle haritalanan anatomisi, ikiciliğe göre onun maddi yönünü gösterirken, hala erişemediğimiz zihinsel yaşantısı (yarasa olmanın nasıl bir deneyim olduğu) ise zihnine/ruhuna işaret eder. Bu ayrımın daha net bir biçimde açığa çıktığı yerlerden biri, hayvanların bilinçleri meselesidir. Şimdi bu meseleye bir bakalım.

Hayvanların ruhsuz birer makine olduklarını düşündüğümüzde, dünyada bilinçsiz ve mekanik bir biçimde karmaşık davranışlar sergileyen birçok canlının mevcut olduğu söylenebilir.<sup>18</sup> Descartes'ın arkadaşı ve ondan etkilenmiş bir filozof olan Malebranche'ın şu ifadeleri, bu teorinin hayvanlar üzerindeki yansımalarını ortaya koymasına bakımından oldukça önemlidir:<sup>19</sup>

Böylece hayvanlarda sıradan anlamıyla ne akıl ne de ruhlar bulunur. Zevk almadan yer, acı çekmeden ağlar, bilmeden büyürler; hiçbir şey istemez, hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey bilmezler ve eğer zekâ belirten bir biçimde davranırlarsa bunun nedeni, Tanrı'nın, onları sürekliliklerini devam ettirsinler diye meydana getirmesi ve onların bedenlerini, kendilerini yok edebilecek şeylerden mekanik bir biçimde kaçabilecek şekilde yaratmasındandır.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (Oxford University Press, 1996), 1-3.

<sup>15</sup> John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World* (New York: Basic Books, 1999), 40-41.

<sup>16</sup> Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", çev. Füsün Doruker, *Aklın G'özü*, ed. Daniel C. Dennett - Douglas R. Hofstadter (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008), 377-390.

<sup>17</sup> Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarter* 64/4 (1983), 354.

<sup>18</sup> Descartes'ın, hayvanları bilinçsiz varlıklar olarak gördüğü iddiasına ilişkin bazı güncel şüpheler dile getirilmiş olmakla birlikte genel yorumun bu olduğu söylenebilir. O böyle düşünmemiş olsa bile, elinizdeki çalışma Descartes'tan ziyade çağdaş Kartezyen düalizmle bir karşılaştırmayı hedeflediğinden -ki kendisini Kartezyen saymayan çoğu düalizmlerin de hemen hepsi dâhil edilebilir- ve çağdaş Kartezyen anlayış, fenomenal bilinci ruha iliştiirdiğinden, buradaki tezim açısından bir problem olmayacaktır. Descartes'ın hayvanlara da fenomenal bilinç attettiğine ilişkin bir tartışma için bk. Michael R. Miller, "Descartes on Animals Revisited", *Journal of Philosophical Research* 38 (2013), 89-114.

<sup>19</sup> Nicholas Jolley, "Malebranche on the Soul", *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. Steven Nadler (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), 42.

<sup>20</sup> Nicholas Malebranche, *The Search After Truth*, çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp (New York, NY: Cambridge University Press, 1997), 494-495.

Bu ifadeler, Kartezyen açıdan ruhun işlevlerini ve ruha sahip olmadığı takdirde bir canlının dönüşeceği hali veciz bir biçimde ortaya koymaktadır. Hayvanlardaki mekanik yapının bir benzeri, Descartes'a göre insan bedeni için de geçerlidir. Ona göre canlılığını sürdürebilecek kadar otomatik hareketlere sahip bir makine olan insan bedeni, ruh tarafından kontrol edilir. O, *Duygular ya da Ruh Halleri* adlı kitabında bedeninin yapısını açıklamaya şöyle başlar: "...burada birkaç kelimeyle şu beden makinamızı meydana getiren bütün düzeneğin nasıl kurulduğunu anlatacağım."<sup>21</sup> Yine Descartes, beden makinesi ile ruh arasındaki etkileşimin gerçekleştiği yerin beyindeki (pineale) 'gudde' olduğunu ifade eder.<sup>22</sup> Ruh, bu yer üzerinden bedende bir takım mekanik hareketler silsilesini başlatarak beden üzerinde kontrol sağladığı gibi bedenden gelen dürtüleri de buradan almaktadır.<sup>23</sup> Ruh-beden etkileşimine ilişkin bu resim, Descartes'ın mekanik bir evren ile anlamlı dünya arasını ruh sayesinde nasıl ayırdığını gözler önüne sermektedir.

Ruh kavramının Descartes açısından farklı bir önemi daha bulunuyordu: ölümsüzlük.<sup>24</sup> Ruha sahip varlıklar, aynı zamanda sonsuz bir hayata sahiptiler. Her bir canlının ruha sahip olduğu varsayılırsa, bu durumda onların da ölümsüz olduğu kabul edilmek durumunda kalıncaktı. Bu durumda Descartes, hayvanların da ruhlara sahip olduğunu ifade ettiği takdirde, onların da ölümsüz olduklarını kabullenmeliydi. İnsanların ölümsüz bir hayata sahip oluşu, teistik inançlarla uyumlu ve istenebilir bir durum oluştursa da insan dışı canlıların da böyle olduğunu kabul etmek pek de istenir bir sonuç değildi. Fakat onların ruhsuz olduğunu iddia etmekse, bilincin ruhla alakalı olduğu düşünülürken, hayvanları bilinçsiz saymak gibi istenmeyen diğer bir duruma yol açıyordu. Descartes, bu noktada, hayvanların bilinçli varlıklar oluşunu reddederek bu meseleyi çözüme kavuşturmuş olsa da günümüz Kartezyen ikicilerinin böyle bir çözüme sıcak bakmadığını belirtmek gerekir. Çağdaş Kartezyenler, daha ziyade ruhun ölümsüzlüğü fikrinden vazgeçmeyi daha makul görürler. Bu sebeple Richard Swinburne, Charles Taliaferro ve William Hasker gibi çağdaş ikiciler, hayvanların da bilinçli olduklarını iddia edebilmek adına, onlarda da ruhların bulunduğunu ifade ederken, onların ölümsüz olduklarını reddederler.<sup>25</sup>

Pekâlâ, aynı ayrımları İbn Sînâ için de uygulayarak, zihinsel olan kısmı tümüyle ruha (veya gayri-maddi cevher her neyse ona – *nefs-i nâtıkaya*) atfederek, geriye kalan üçüncü-şahıs perspektifiyle açıklanabilen kısımları bedene/maddeye bırakmak mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle tüm öznel algılarımızın (duyular, hisler, düşünceler vd.) zihne ait olduğu, öte yandan maddi bedenin ise bilinçsiz bir makine olduğu ifade edilebilir mi? Bu sorulara cevap verebilmek için daha öncelere giderek Aristo'nun ruh anlayışına ilişkin bazı açıklamalarda bulunmak oldukça önemlidir.

### 3. Antik Yunan'da Zihin-Beden Ayrımı Var mıydı?

Wallace Matson, "Neden Zihin-Beden Problemi Antik Değil?" adlı makalesinde yukarıda bahsi geçtiği şekilde bir ayrımın yani fenomenal hisler ve fizyolojik süreçler arasındaki

<sup>21</sup> René Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015), 25.

<sup>22</sup> Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 44–45.

<sup>23</sup> Ruh-beden etkileşimi hakkında daha detaylı bilgi için bk. Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, 44–56.

<sup>24</sup> Michael Hickson, "Soul Immortality of the", *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. Lawrence Nolan (New York: Cambridge University Press, 2016), 686–690.

<sup>25</sup> Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (New York: Oxford University Press, 1997), 10; Dean W. Zimmerman, "From Property Dualism to Substance Dualism", *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 135; Charles Taliaferro, *Consciousness and the Mind of God* (New York, NY: Cambridge University Press, 1996), 15.



ilişkiye dair soruların antik Yunan'da bulunmadığını ifade eder.<sup>26</sup> Sorunu daha açık hale getirmek adına duyular ve fiziksel süreçler arasındaki ayrımı netleştirelim. Örneğin saf acı hissi ile acının neden olduğu inleme veya acıya neden olan darbeyi birbirinden tümüyle ayıralım. Bunun için yalnızca acı hissine "acının ham hissi" (raw feeling) diyebiliriz. Şimdi şu sorulabilir: Bedensel darbe ve inleme gibi fiziksel süreçlerle, ham acı hissi arasındaki ilişki nasıldır? Matson'a göre, ham hissini fizyolojik süreçler tarafından nasıl üretildiğini veya bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusu Aristo'yu şaşkına uğratacaktır. Zira ona göre, Yunan filozofları "ham hisler" veya zihin hakkında kendi başına bir şeymiş gibi konuşmazlar.<sup>27</sup> Bunlar fiziksel süreçlerle doğrudan alakalı şeylerdir. Yunanlılar her ne kadar bedenden ayrı bir zihin kavramına sahip olsalar dahi, Matson'a göre, onlar bu kavramı bedensel süreçlerinden tümüyle ayırarak birinin diğerine nasıl neden olduğunu sorgulamamışlardır.<sup>28</sup>

Matson'a göre, dışsal/fiziksel dünyadan ayrı bir duyudan kendi başına bahsetmek Yunan filozofların alışık olmadıkları bir düşünme biçimidir. Ona göre Aristo, hiçbir duyudan, bedensel neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız bir "ham duyu" olarak bahsetmemiştir. Matson örnek olarak Aristo'nun öfke hissinden, "kanın kaynaması" olarak bahsetmesini gösterir.<sup>29</sup> Onun, iddialarını desteklemek adına Aristo'nun *Ruh Üzerine (De Anima)* kitabından yaptığı bazı alıntılar şöyledir: "Duyu hareket etme ve ettirmeden oluşur... O bir durum değişimi gibi gözüküyor." Bir diğer alıntı şöyledir, "... hissetme bedensel bir işlevdir (bodily function)."<sup>30</sup> Yine diğer bir alıntı da şu şekildedir:

Duygulanımlar maddesel bir şeyle ilgili olan ifadelerdir. Dolayısıyla bütün tanımlar şöyle olmalı: "öfkelenmek şu amaçla şunun tarafından şöyle bir beden ya da şöyle bir kısmının veya şöyle bir gücünün değişmesidir." İşte bunlar nedeniyle her ruh ya da bu türden ruh üzerine şimdilerde felsefe bakmak bir doğabilimciye düşüyor. Doğabilimci ve diyalektik ruhun etkenimlerinin her birini, sözgelişi öfkenin ne olduğunu farklı biçimde betimleyebilirler: nitelik beriki ölçme istahı ya da benzeri bir şey olarak, ilki ise yürek çevresindeki kanın kaynaması ya da sıcaklığın artması diye tanımlayabilir.<sup>31</sup>

Richard Rorty de Matson ile paralel olarak zihinsel/bilinçsel ve bedensel şeklindeki ayrımların John Locke ve Descartes'la birlikte ortaya çıktığını öne sürer.<sup>32</sup> Her ne kadar Yunan filozoflar, akıldan bahsetse ve hatta Platon bu aklın bedenden bağımsız gayri-maddi bir şey olduğunu iddia etse de, bu aklın işlevi bilinçli/zihinsel fenomenleri algılamak değil, tümellere ulaşmaktır.<sup>33</sup>

Descartes "düşünmeden başka bir şey" olmayan "duygu"nun "kesin anlamını" bulunca, evrensel-lerin [tümellerin] kavranması olarak akıl ile duyularla ve hareketle ilgili canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrımla bağlantımızı yitirmeye başladık. Yeni bir zihin-beden ayrımı gerekiyordu – "bilinç ile bilinç olmayan arasında" dediğimiz bir ayrım.<sup>34</sup>

Rorty burada üç önemli noktaya vurgu yapmaktadır: (1) Aristo'da "bilinç ve bilinç olmayan" gibi bir ayrım bulunmamaktadır; (2) Akıl, tümellerin kavranmasıyla alakalıdır; (3) Beden ise hareketle alakalıdır. Descartes, fenomenal bilinçli algılar ve fizyolojik süreçlerin arasını koparıncaya, zihin-beden tartışmaları Aristocu çizginin ötesine taşınmış oldu. Böylece bedenin veya beynin zihne nasıl nedensel etkide bulunduğu şeklindeki sorular da açığa çıktı. Bu bağlamda zihin-beden problemlerinin yeniliğini vurgulayan William Jaworski de şöyle der:

<sup>26</sup> Wallace I. Matson, "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient", *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, ed. Paul K. Feyerabend - Grover Maxwell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966), 93, 101.

<sup>27</sup> Matson, "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient", 96.

<sup>28</sup> Çevirinin alındığı yer: Richard Rorty, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", çev. Doğan Şahiner, *Cogito* 10 (1997), 188. Orijinal metin: Matson, "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient", 101.

<sup>29</sup> Matson, "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient", 93-94.

<sup>30</sup> Matson, "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient", 92.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019), 10.

<sup>32</sup> Rorty, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", 188-189.

<sup>33</sup> Rorty, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", 189, 196.

<sup>34</sup> Rorty, "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi", 189. Köşeli parantez bana ait.

“Zihin-beden problemleri Kartezyen bir mirastır.”<sup>35</sup> Bu bağlamda, daha önce sözü geçen “bi-lincin zor problemi” de Kartezyen sonrası bir problemidir.

Aristo’ya göre insanda gayri-maddi bir cevherin bulunup bulunmadığı meselesi tartışmalı ise de, antik Yunan’da bu tür bir ikiciliğe sahip olduğundan kuşku duyulmayan başka bir filozof mevcuttur: Platon. Gayri-maddi bir cevher anlayışını kabul etmesi sebebiyle Platon’un görüşlerini Descartes’inkilerle kıyaslamak daha kolay olabilir. En azından her ikisinindeki gayri-maddi varlığın da aynı işlevleri yapıp yapmadığı sorgulanabilir.

Platon’un ruha ilişkin açıklamaları incelendiğinde, onun düşüncesinin, yukarıda Aristo’ya dair çizilen anlatımdan çok da farklı olmadığı gözlemlenebilir. Ona göre ruhun işlevi, bilinç fenomenini ya da fizikle açıklanamayan bir bilinç dünyasını açıklamak değil, tümelleri düşündürmektir. Bu sayede ruh, maddeden farklılaşmakta ve ölümsüz olan tümellere benzemektedir. Platon’un ifadeleriyle:

“Ya şunlara ne demeli, Simmias? ‘Adilin kendisi’ diye bir şeyin var olduğunu söyler miyiz, söylemez miyiz?”

“Zeus aşkına, tabii ki söyleriz.”

“Ya ‘güzelin kendisi’, ‘iyinin kendisi’ var mı?”

“Nasıl olmaz?”

“Peki böyle bir şeyi kendi gözlerinle gördün mü hiç?”

“Hiç görmedim,” dedi.

“Peki bedensel bir duyu aracılığıyla mı kavradın onları?”<sup>36</sup>

Açıktır ki bu son soruya Platon’un cevabı “hayır”dır. Çünkü “güzellik, iyilik” gibi tümeller, beden tarafından ve bedensel/maddi olan duyular tarafından kavranamazlar –Descartes’a göre ise duyuların da ruha ait olduğunu hatırlayalım. Tümelleri kavramak için onlara benzeyen (basit ve gayri-maddi) bir ruha (İbn Sînâci açıdan nefis-i nâtikaya) ihtiyaç vardır. Bedensel duyuların yanıltıcılığı ve bedeninin saf olmayışı üzerinde duran Platon, şunu iddia eder: “Saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir.”<sup>37</sup> Çünkü ona göre “ruhun, tanrısal olana, bedeninin ise ölümlü olana benzediği çok açık”tır.<sup>38</sup> Yine Platon’un ifadeleriyle ruh ve beden arasındaki temel farklar şöyledir: ‘Tanrısal,’ ‘ölümsüz,’ ‘düşünülür,’ ‘tekbiçimli,’ ‘çözülmez,’ ‘hep kendisiyle bir ve aynı kalır’ olana en çok benzeyen ruhtur; ‘insani,’ ‘ölümlü,’ ‘çokbiçimli,’ ‘düşünülür olmayan,’ ‘çözülür,’ ‘kendisiyle asla aynı kalmayan’a en çok benzeyen bedendir.<sup>39</sup>

Platon, ruhu düşünülür (akledilebilir), ilahî, ezeli olan tümellere (ide) benzetirken, bedeni ise bunların tam tersiyle niteleyerek onun ‘düşünülür olmayan’a benzediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Platon’da ruhun, duyulardan ziyade aklı/düşünülür olan ve ezeli varlıklarla ilişkili olduğu görülmektedir.

Kısaca toparlarsak antik Yunan’da insanın gayri-maddi cevheri, tüm bilinçli fenomenlerin öznesi değil, tümellere erişebilen varlıktır. Dolayısıyla Kartezyen bir ayırımla, zihinsel fenomenlerin ruha ait olduğu iddiası, Yunanlı filozoflar için anlaşılmasız bir durumdur. Zira çoğu tikellere ilişkin olan duyu, hayal gibi çoğu bilinçli hal, onlara göre bedene aittir. Rorty’nin ifadeleriyle “Antik filozoflar, Descartes’ın uzamlı olmayan tözünün yalnızca evrenselleri [tümelleri] kavrayan parçasını ‘kendi başına var’ kabul ederken”<sup>40</sup> bilince ait kısımlarının ise bedenle birlikte var olduğunu düşünmektedirler. Yani Yunanlı filozofların, zihin-beden ayırımından ziyade (tümellere erişen) akıl ve beden arasında bir ayırma gittikleri söylenebilir. Şimdi

<sup>35</sup> William Jaworski, “Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80/1 (2006), 89.

<sup>36</sup> Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kocabacı Yayınevi, 2012), 63–65.

<sup>37</sup> Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 69.

<sup>38</sup> Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 123.

<sup>39</sup> Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 125. Vurgu bana ait.

<sup>40</sup> Rorty, “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”, 196.

akıl-beden arasındaki ayrımların nasıl olduğuna ışık tutabilmesi açısından Aristocu psikolojiye kısa bir göz atabiliriz.

#### 4. İbn Sînâci İkiciliğin Kökenleri: Aristo'nun Ruh Anlayışı

İbn Sînâ düşüncesinin –aradaki farklılıklarına rağmen– Yunan düşüncesinden ve özellikle de Platon ve Aristo'dan önemli ölçüde etkilendiğini ifade etmekte bir beis bulunmamaktadır. Özellikle ruh/nefs ayrımları ve bunların kuvvelerine (faculty) ilişkin sınıflandırmaları noktasında İbn Sînâ'nın, Aristo'yu takip ettiği görülmektedir –yalnızca takip etmekle kalmayıp nefsin kuvvelerine ilişkin daha detaylı yorumlarda bulunduğu da belirtilebilir.<sup>41</sup>

Aristo üç farklı ruhtan bahseder. Bunlar: beslenen (nutritive – nuzuî), algısal (perceptual) ve aklı (intellectual) ruhtur. Her bitki beslenen ruha, her hayvan hem beslenen hem de algısal kuvveye (ruha değil), her insan da bu üçüne birden kuvve olarak sahiptir.<sup>42</sup>

Aristo'nun (tümel düşünen) 'aklı' ölümsüz veya maddeden bağımsız bir şey olarak görüp görmediği tartışmalıdır ve bu tartışmanın kaynağı olan pasajlardan biri şöyledir:

Us [akıl] kimileyin düşünür de kimileyin düşünmez değildir. Yalnızca ayrılmış iken ne ise odur ve yalnızca bu us ölümsüzdür ve bengidir, ama bunu anımsamayız çünkü etkilenimden bağımsızdır, işlenen-etkilenime uğrayan us ise bozulabilir ve bu beriki olmaksızın hiçbir şey düşünmez.<sup>43</sup>

Yine bu meseleyle alakalı başka bir pasaj da şöyledir:

Us ve teorik olanak ile ilgili olarak henüz hiçbir şey açık değil, ama öyle görünüyor ki, başka türden bir ruh var ve yalnızca onun, tıpkı bengi olanın yitip giden bir şeyden ayrı olması gibi, ayrılmaması olası. Ruhun geri kalan yanlarının ise, kimilerinin söylediği gibi ayrı başına olmadıkları açık...<sup>44</sup>

Aklın gayri-maddi ve ölümsüz olduğu şeklinde yorumlanabilecek bu pasajların yorumları ihtilafli olsa da bunlar, ileride İbn Sînâ'yı anlamamız bağlamında yardımcı olacaktır. Zira Aristocu ruh anlayışını büyük oranda devralan İbn Sînâ, ileride göreceğimiz üzere aklın gayri-maddi bir cevher olduğunu ifade etmektedir. Onun Aristo'yu böyle yorumlayarak mı, yoksa Aristo'ya karşı çıkararak mı bu sonuca ulaştığı ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak aklın maddi olmadığı şeklindeki Aristocu bir yorumu destekleyen diğer bir pasaj da şöyledir:

Ruhun us diye adlandırılan kısmı (ruhun onunla ayrıntılı düşündüğü ve bir şeyin öyle olduğunu yakaladığı şeye us adını veriyorum) düşünme ediminden önce etkinlik halinde bir var olan değildir. Bunun için onun bedenle karışmış olması da akla uygun değil... Usun kendisi de düşünülmüş şeyler gibi düşünülebilir. Çünkü maddeden bağımsız nesnelere düşünen ile düşünülen aynıdır... Maddeye iye olanlardan her biri olanak halinde düşünülebilen şeylerdendir. Dolayısıyla onlarda us bulunmayacaktır.<sup>45</sup>

Burada ruhun tamamının değil ama yalnızca akıl kısmının maddeden ayrı olduğu açığa çıkmaktadır. Bir önceki pasajla da birleştirildiğinde, yalnızca akıl kısmının bedenden ayrı ve ölümsüz olabileceği gibi bir yorum yapmak mümkün hale gelir. Fakat bu akıl, Aristo'ya göre bilincin veya bilinçli duyuşsal algıların değil, kendini bilmenin ve kavramları düşünmenin yeridir. Aristo'nun ifadeleriyle "Demek ki ruhun kavramların yeri olduğunu söyleyenlerin dediği yerinde: ama ruhun tamamı değil de düşünmeye yetili kısmı böyledir."<sup>46</sup>

Aristo'nun ruh anlayışına ilişkin bu genel tablo, onu takip eden İbn Sînâ ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi filozoflarda ruhun hangi kısımlarının maddi cevhere ve hangi kısımlarının

<sup>41</sup> Alfred Ivry, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2012).

<sup>42</sup> Christopher Shields, "Aristotle's Psychology", ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016).

<sup>43</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 79.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 36-37.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 77-79.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 177.

ise gayri-maddi cevhere karşılık geldiğini görmemiz açısından önemlidir. Bu tabloda göreceğimiz üzere Aristo, yalnızca aklın maddeden ayrık ve ölümsüz olabileceğini ifade etmektedir. Her ne kadar Aristo yorumcuları bu noktada ihtilaf etmişlerse de, İbn Sînâ'nın konuyu değerlendirmesi veya eğer Aristo gerçekten akli maddi görmüşse bile, ondan ayrıştığı noktayı görmemiz açısından bu yorum önemlidir. Zira İbn Sînâ, daha önce de ifade edildiği üzere, ruhun yalnızca akleden ve kavramlara/tümellere erişen bu parçasını yani nefs-i nâtıkayı ölümsüz ve gayri-maddi olarak görmektedir.<sup>47</sup> Onun gayri-maddilik ve ölümsüzlük atfettiği bu parçanın ise Aristo'daki akla denk geldiğini görmek zor değildir. Bunun neden böyle olduğu, birazdan ele alacağımız İbn Sînâ ve Kartezyen ikicilik karşılaştırması bağlamında daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır.

##### 5. Urve b. İbn Sînâci ve Kartezyen İkililik Arasında Bir Karşılaştırma

Bu kısımda, İbn Sînâci ikiciliğin, günümüzde ikicilik denince akla gelen Kartezyen ikicilikten ziyade Yunan düşüncesi ekseninde değerlendirilmesi gerektiğini iddia edeceğiz. Yani bugünkü; zihinsel ve öznel olan her fenomeni gayri-maddi cevhere, maddi olan her şeyi ise bedene atfeden Kartezyen anlayış, İbn Sînâci ikiciliği yansıtmamaktadır. Bu bağlamda şu iki hususu temel olarak ortaya koymaya çalışacağız: İbn Sînâ'ya göre nefs-i nâtika; (1) tıpkı Platon ve Aristo'da olduğu gibi tümellere erişimin bir aracıdır, ayrıca onlardan farklı olarak (2) öz-bilincin yani kendini bilmenin merkezidir.<sup>48</sup>

Kartezyen ve İbn Sînâci ikicilik arasındaki farkı en açık olarak gözlemleyebildiğimiz yerlerden biri, onların gayri-maddi cevherin varlığına ilişkin benzer argümanlarında kendini göstermektedir. Kartezyen düşüncede, zihinsel algılara sahip olan bir varlığın maddi olamayacağını ve dolayısıyla gayri-maddi olması gerektiğini ortaya koymak adına geliştirilmiş argümanlardan biri "bilincin birliği argümanı"dır (unity of consciousness argument). Söz konusu argüman, zihinsel algılarımızın zorunlu olarak bir bütünlüğe sahip olduğunu ama maddi yapıların böylesine bir bütünlüğü ortaya çıkarabilecek basitlikte olmadığını iddia eder. Bu nedenle basit bir varlık yani parçalardan oluşmamış gayri-maddi bir cevher var olmalıdır. Bilincin birliği argümanının ikonik anlatımlarından biri Gottfried Leibniz'e aittir. Leibniz, düşüncenin yalnızca basit bir varlıkta gerçekleşebileceğini iddia ederken düşünebilen bir makinenin imkânsız olduğuna ilişkin bir düşünce deneyi inşa eder. Bu düşünce deneyi şöyledir:

Yapısı gereğince, düşünen, duyan, algısı olan bir makineyi varsayalım: Bu makine, içine bir değirmene girildiği gibi girilecek şekilde orantıları değiştirilmeden büyütülmüş tasarlanabilir. Bu kabul edildikten sonra içerisi gezilince, birbirini iten parçalardan başka bir şey asla bulunmayacak ve bir algıyı açıklayacak bir şey asla görülmeyecektir. Böylece algıyı bileşiklikte veya makinede değil, basit tözlerde aramak gerekir.<sup>49</sup>

Leibniz'in örneğindeki içini dolaşabileceğimiz denli büyütülmüş düşünen makine örneği, bilincin basit bir varlıkta bulunması gerektiğine ilişkin temel sezgiyi çarpıcı bir biçimde aktarmaktadır. Günümüzde her ne kadar böylesine büyük bir makine yapamamış olsak da, çoğu bilim insanına göre düşünen bir makine olan beynin işleyişini görüntüleyebilmekte ve bu görüntüyü istediğimiz gibi büyütebilmekteyiz. Yine de, tıpkı Leibniz'in düşünce deneyinde olduğu gibi herhangi bir bilinç durumuna rastlayabilmemiş değiliz. Eğer Leibniz'in argümanı geçerliyse ve bilinç bir bileşiklikte gerçekleşmeyen bir şeyse, hiçbir zaman da rastlamamız mümkün olmayacaktır. Zira argümana göre düşünce veya bilinçli durumlar, bileşik bir nesnenin parçaları arasındaki ilişkide bulunamazlar. Bu nedenle basit bir varlıkta bulunmalıdırlar. Bu argümanı şöyle formüle edebiliriz:

- 1- Bilinçli algılar bölünemezler.
- 2- Bölünemeyen şey, bölünebilen bir mahalde gerçekleşemez.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, "Nefs-i Nâtika Üzerine Söz", 166.

<sup>48</sup> Ivry, "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind" (2012).

<sup>49</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suut Kemal Yetkin (Ankara: MEB Yayınları, 1962), s.4

- 3- İnsanlar bilinçlidir.
- 4- İnsan bölünemez bir varlıktır (veya insanda bölünemeyen bir parça mevcuttur).

Buradaki temel mantık şöyle özetlenebilir: Bölünemeyen zihinsel durumlar, bölünebilen bir nesnede olamazlar. Zira bölünebilen bir nesnede bulunan şeyin buna bir şekilde dağılması gerekir. Bu öncülde yola çıkan Kant<sup>50</sup> ve Leibniz gibi filozoflar, bilinçli olan varlığın basit bir varlık olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ancak beden, beyin veya bedenin görünen herhangi bir parçası, onlara göre bilinçli olabilmek için fazlasıyla karmaşıktır. Bu sebeple, argümana göre insan, beden dışında basit ve gayri-maddi bir cevherdir veya böyle bir parçaya sahiptir. Bu parça klasik isimlendirilmesiyle "ruh" olarak bilinmektedir.

Bölünemezliğe veya birliğe dayalı bu argümanın benzer bir versiyonunu da İbn Sînâ'da bulmak mümkündür. Hatta Jon McGinnis'e göre "açıkça İbn Sînâ'nın en çok geliştirdiği kanıtı"<sup>51</sup> olan bu argüman, yukarıdakinden farklı olarak bilincin değil, tümellerin birliği veya basitliği üzerine kuruludur. İbn Sînâ'ya göre tümeller, yani birçok varlıkta ortak olabilen "insanlık, kırmızılık, iki sayısı" gibi tümeller, maddi bir varlık tarafından düşünülemezler - tartışılan argümanın ortaya koyduğu üzere.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu argümanı 'tümellerin basitliği argümanı' olarak isimlendirelim. Bu argüman kısaca şöyledir: Tümeller (makulat/akılsallar/düşünümler) bölünmezler. Dolayısıyla bu tümellerin mahalli yani konumu da bölünemeyen bir yer olmalıdır. Bu sebeple, tümellere erişim sağlayabilen bir varlık (nefs-i nâtika) mevcut olmalıdır.<sup>52</sup> İbn Sînâ'nın ifadeleriyle:

Bir tek olan düşünümler ve birlik bakımından birleşik olan düşünümler [akledilir/makulat/tümel bilgi] vehimle bölünme kabul etmezler. O zaman onlar cisimde ve cisme yayılmış bir şeyde değildirler. Öyleyse onların kabul edicisi, vehimle bölünme kabul etmekten ve cisme karışmaktan uzak duran bir cevherdir.<sup>53</sup>

Yine başka bir pasajda İbn Sînâ şunları söylemektedir:

Eğer şimdi sen kendin için akledilir anlamın bölünende ve konumu olanda resm olunmadığının açıklanmasını istiyorsan iyi dinle! (...) Şüphesiz akledilirler içinde bölünmeyen anlamlar vardır. Akledilirlerde bilfiil Bir olan bulunduğu zaman ve bilfiil Bir olması bakımından da akledildiği zaman, o ancak bölünmemesi bakımından akledilir. Öyleyse o, konumda bölünen şeyde resm olunmaz; zira her cisim ve cisimdeki her bir kuvve bölünendir.<sup>54</sup>

Bir diğer pasajda ise o, şöyle söyler:

Bu önermenin tersi ise "Tümel suretin cisimlerden bir cisme hulul etmediği" şeklindeki sözü müdür ki (bu sözün) doğru olduğu (ortaya çıkmaktadır). O hâlde, tümel aklî suretin kendisine hulul ettiği cevher, cisimlerin sıfatlarıyla nitelenmeyen ruhani bir cevherdir. İşte bu ruhani cevheri nefs-i nâtika/düşünen nefis olarak isimlendiriyoruz.<sup>55</sup>

İbn Sînâ, bir/tek/bütün olan tümellerin yalnızca basit bir varlıkta bulunabileceğini ifade etmekte, bu sebeple onları kavrayan nefs-i nâtika'nın da basit olması gerektiğini ifade etmektedir. Bilincin birliği argümanı ile benzerliği itibarıyla bu argümanın oldukça anlaşılır olduğunu varsayarak detayları üzerinde durmayacağız.

İki argüman arasındaki görünür fark, aslında İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki farkı çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Kartezyen düalistler, tüm zihinsel durumları kapsayacak şekilde bunların ruha ait olması gerektiğini ortaya koyma amacıyla bir argüman ge-

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993), 197.

<sup>51</sup> Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 121.

<sup>52</sup> McGinnis, *Avicenna*, 121.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Danişnâme-i Alâî*, 455-456.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 119.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, "Nefsâni Kuvvetler Hakkında Araştırma", çev. İsmail Hanoğlu, *Ahvâlu'n-Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 145.

## 186 | Aykut Alper Yılmaz. İbn Sînâci ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma

liştirirken, İbn Sînâ ise yalnızca tümel düşünmenin gayri-maddi cevhere ait olması gerektiğine ilişkin olarak argümanını kurgular. Bu bağlamda onun *en-Necât* isimli eserinin bölüm başlıklarından biri şöyledir: “Tikel olarak idrak edilen hiçbir şeyin soyut (*mücerred*) olana, tümel olarak idrak edilen hiçbir şeyin de maddî olana ilişkin olmadığı hakkında.”<sup>56</sup> Nefs-i nâtikanın yalnızca tümelerle (ve öz-bilinçle) ilgili olduğu şeklindeki tespiti destekleyen hususlardan biri de, İbn Sînâ’yı eleştiren kelimcilerin konuya ilişkin bazı itirazlarıdır. Örneğin, bilinçli algıların da bölünen bir mahalde olamayacağını savunan Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Sînâ’nın argümanını şöyle eleştirmektedir:

Zira “düşmanlık”ın parçası yoktur ki onun bir parçası bilinsin, bir parçası bilinmesin. Hâlbuki siz [filozoflara] göre düşmanlığın bilinmesi cismanî bir güçte gerçekleşmiştir. Nitekim hayvanların nefislerinin cisimle iççe (muntabi) olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdüremeyeceği konusunda [filozoflar] görüş birliği halindedir. Onlar zorlanarak da olsa duyu, ortak duyu ve hafıza gücündeki sùretlerin bölünmesini mümkün görseler de maddede bulunması şart olmayan bu gibi kavramların bölünebileceğini varsaymaları imkânsızdır.<sup>57</sup>

Burada Gazzâlî, maddi varlıklar olan hayvanların bilinçli algılarının da bölünemeyen şeyler olduğu şeklinde bir itirazı filozoflara yöneltmektedir. Yine aynı argüman diğer bir kelamcı olan Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) tarafından şöyle dile getirilir:

Aristo ve Ebu Ali’nin hilâfına, bize göre düşünen nefis (nefs-i nâtika) cüzileri kavrayabilir. Delilimiz şudur: Burada tümeli (külli) tikele (cüzi) yükleyen bir şey vardır. O şey ikisini kavrar. Tümel kavrayan, nefis olduğu gibi tikeli kavrayan da odur.<sup>58</sup>

Râzî, Kartezyen düşünceye daha yakın bir tutum sergileyerek, duyuvarın ve bilinçle ilgili diğer olguların da nefis-i nâtika tarafından kavranabilmesi gerektiğini savunur. Yine başka bir kelamcı olan İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (öl. 751/1350) filozoflara itirazı ise şöyledir:

Vehmî ve fikrî güçler, hocanız İbn Sina’ya göre cismânî güçlerdir. Bunların cüzleri, parçaları olmalıdır. Bu imkânsızdır... Dostluk ve düşmanlık (algıları) da bölünmeyi kabul etmez.<sup>59</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ’nın yalnızca tümel bilgilerin bölünemeyeceği şeklindeki iddiası, diğer bilinçli algıların nasıl olup da bölünebildiği sorusuna yol açmıştır. Gazzâlî, Râzî ve Cevziyye gibi düşünürlerin soruları da bu minvalde bir eleştiri olarak görülebilir. Ayrıca bu eleştirilerin İbn Sînâ’yı kasıtlı olarak yanlış yorumladığını iddia etmek de doğru olmayacaktır. Zira İbn Sînâ’ya yakınlığıyla bilinen İbn Rüşd de Gazzâlî’nin filozoflara yönelik eleştirilerine cevap olarak yazdığı *Tehâfutu t-Tehâfut* adlı eserinde bu eleştiriye kabullenmekte ve ona cevap vermeye çalışmaktadır.<sup>60</sup> İbn Rüşd’un cevabının detaylarına burada girmeyeceğiz. Zira konumuz, duyuvarın veya tümelere ilişkin olmayan (tikel) algıların nasıl bölünebilen bir yapıda var olabildikleri değil, Kartezyen ve İbn Sînâci ikicilik arasındaki bazı temel farklılıkları ortaya koymaktır.

Ekleme gerekir ki İbn Sînâ’ya göre gayri-maddi cevherin yalnızca tümelere erişimi sağladığını ve bilinçle hiçbir ilişkisinin olmadığını ifade etmek doğru olmayacaktır. Tümelere erişim, gayri-maddi cevherin belki de en önemli rollerinden biri olsa da, onun diğer bir önemli işlevi de, öz-bilinç yani kendilik-bilincinin kaynağı olmasıdır. İbn Sînâ’nın “uçan adam” veya “boşlukta asılı adam” argümanı da öz-bilincin nefis-i nâtıkaya ait olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu argüman kısaca şöyledir: Boşlukta, bir anda ve hiçbir duyuvar veriyeye maruz kalmayacak şekilde (gözleri kapalı, uzuvları birbirine veya başka hiçbir yere değmeyen, kokuya ve sese maruz kalmayan) bir insanın yaratıldığını düşünün. İbn Sînâ’ya göre bu

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013), 158.

<sup>57</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: TYEK Yayınları, 2014), 368.

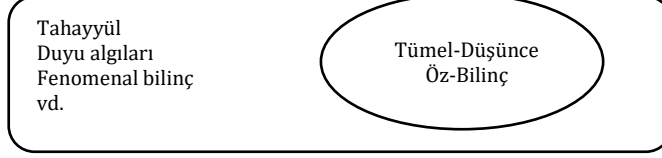
<sup>58</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 235.

<sup>59</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûb*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 283-284.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut*, ed. Muhammed 'Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyyeh, 1998), 530.

kişi, hiçbir duyuşal veriye sahip olmasa da kendi varlığını bilir. Zira gayri-maddi akılların bir özelliği de kendini bilmektir – tümelleri düşünenebilmenin yanı sıra.<sup>61</sup>

Şekil 1: Descartes ve İbn Sînâ Açısından Ruhani Cevherin İşlevi Arasındaki Fark (Büyük şekil Kartezyen, küçük ise İbn Sînâci düşünceyi temsil ediyor)



Burada bilincin birliği ve tümellerin basitliği arasındaki farkların, aslında her iki düşüncedeki zihin-beden anlayışının farklılıklarını yansıttığı ifade edilebilir. İbn Sînâci anlayışta gayri-maddi cevher, bilinçli ve zihinsel olguların bir merkezi değil, yalnızca tümellere erişim sağlayan bir yerdir. Bu durumu daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek adına tartışabileceğimiz bir mesele, hayvanların bilinçleri meselesidir. Zira nefis-i nâtika sahibi olmayan bu canlılar (hayvanlar) ile nefis-i nâtika sahibi varlıklar (insanlar) arasında bir karşılaştırma, bilincin bedene ait olup olamayacağına ilişkin önemli bilgiler sunacaktır.

#### 6. Hayvanlar Karmaşık Makineler miydi?

İbn Sînâ'nın hayvanlara bilinçli algılar (duyular ve hisler) atfettiğinden bahsetmiştik. Onun örnek olarak vermiş olduğu bir koyunun kurtta düşmanlığı sezmesine ilişkin ifadeleri de bu durumu daha açık hale getirmektedir: Nitekim koyun, kurdun suretini dış duyu ile görünce onun düşmanlığını iç duyu ile görür. Bu iç duyuya vehim denir. Bu, hayvanlarda akıl gibidir.<sup>62</sup>

İbn Sînâ'nın bu örneği, onun hayvanlarda bilinçli bazı hallerin bulunduğunu açıkça gösteren ifadelerinden biridir. Bu örnek Orta Çağ'da önemli tartışmalara konu olmuş ve zihnin işleyişine ilişkin birçok farklı yorum bağlamında yeniden değerlendirilmiştir.<sup>63</sup> Bu tartışma bir şekilde Descartes'a kadar ulaşmış olacak ki o, bu örnek bağlamında koyunun mekanik bir biçimde kurttan nasıl kaçabileceğini açıklamaya çalışmıştır. Onun bu çabasını şu ifadelerinde gözlemleyebiliriz:

İçimizde gerçekleşen devinimlerden birçoğu hiçbir biçimde zihne bağlı değildir. Bunlar, zihin onlara dikkat etmezken gerçekleşen kalp atışı, sindirim, beslenme, uyurken nefes alma, hatta uyanırken gerçekleşen yürüme ve şarkı söyleme gibi eylemleri de içerir. İnsanlar düşerken başlarını korumak için ellerini siper ettiklerinde, bunu yapmalarını söyleyen akıl değil; basitçe, düşmek üzere olma görüsünün beyne ulaşarak hiçbir zihinsel irade olmaksızın bu hareketi üretmek üzere hayvan ruhlarını sınırlara yollamasıdır, tıpkı bunun bir makinede olabileceği gibi. Tecrübemiz güvenilir bir şekilde bize bunun böyle olduğunu bildirdiğinden, niçin aynı şekilde 'kurdun bedeninden koyunun gözüne yansıyan ışığın' kaçma davranışını koyunda uyandırmaya yetkin olmasına bu kadar şaşıralım?<sup>64</sup>

Bir Descartes uzmanı olan John Cottingham'ın ifadeleriyle, "Sonradan güvensizlik dolu şu soru yöneltilmiştir Descartes'a: Bir koyun kurdu görüp de kaçtığında bu eylemin hiçbir

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima (Kitābu'n-Nefs), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, ed. Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1959), 16.

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *Danışnâme-i Alâi*, 438.

<sup>63</sup> Kurt ve koyun örneğine dair Ortaçağ'daki tartışmalar için bk. Dominik Perler, "Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions", *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. Martin Pickavé - Lisa Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2012), 32-52.

<sup>64</sup> René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes II*, çev. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 2005), 161.

“duyarlı ruh” a bağlı olmadığına inanacak mıyız gerçekten? Cevap kesindir: Evet.”<sup>65</sup> Ancak pasajda “hayvan ruhları” ifadesinin bizi yanıltmasına izin vermemeliyiz, bunlar yalnızca bedendeki organların mekanik hareketlerin iletiminde rol oynar. Fakat beden için ortada bilinçsiz bir makinenin yapabileceğinden fazlası yoktur.<sup>66</sup> Canlı olmak için de gayri-maddi bir cevher gerekli değildir.<sup>67</sup> Descartes’ın ifadeleriyle, “... en önemli husus, hem bizim hem de hayvanların bedenlerinde, aynı hareketleri bir makinenin de gerçekleştirebilmesini sağlayabilecek biçimde tüm organlar veya araçlar bulunmaksızın hiçbir hareket gerçekleşmez.”<sup>68</sup> Burada da insan bedenlerinin ve hayvanların, Descartes’a göre makineden öte şeyler olmadığı görülmektedir. En azından, aynı araçlara veya organlara sahip bir makinenin da aynı davranışları sergileyebileceği burada vurgulanmaktadır.

İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek adına şöyle bir düşünce deneyine başvurabiliriz. Varsayalım ki her iki filozofa göre de gayri-maddi bir cevher barındırmayan ama buna rağmen yaşamını sürdürmeyi başaran bir insan bedeni düşünelim. Tümüyle maddi olmasına rağmen yaşayabilen bu bedeni “maddi-insan” olarak adlandıralım –muhtemelen İbn Sînâ ve Descartes böyle bir canlıya insan bedeni demezdi ama argüman hatrına bu tür ayrıntıları göz ardı ederek düşünce deneyimizi sürdürelim. Tıpkı hayvanlar gibi bu “maddi-insanların” (veya insan şeklindeki hayvanların) da gündelik faaliyetlerine devam ettikleri ama gayri-maddi bir cevhere sahip olmadıklarını varsaymakta bir sakınca görünmemektedir. Düşünce deneyimizin bu noktasında, her iki filozofa göre de bu varlıkların bilinç durumlarının nasıl olacağını sorgulamaya geçebiliriz. Bu maddi-insanlar, yaptıkları eylemleri bilinçli bir biçimde mi gerçekleştirmektedirler?

Öyle gözüküyor ki Descartes’a göre bunun cevabı “hayır” olacaktır. Daha önce kendisinden alıntıladığımız pasajda da görüldüğü üzere insan bedeni, zihne/ruha ihtiyaç duymaksızın “kalp atışı, sindirim, beslenme, uyurken nefes alma... yürüme, şarkı söyleme” gibi birçok eylemi gerçekleştirebildiğinden yaşamına devam etmektedir. Malebranche’ın ifadeleriyle dile getirirsek bu canlılar (hayvanlar);

zevk almadan yer, acı çekmeden ağlar, bilmeden büyürler; hiçbir şey istemez, hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey bilmezler ve eğer zekâ belirten bir biçimde davranırlarsa bunun nedeni, Tanrı’nın, onları sürekliliklerini devam ettirsinler diye meydana getirmesi ve onların bedenlerini, kendilerini yok edebilecek şeylerden mekanik bir biçimde kaçabilecek şekilde yaratmasındandır.<sup>69</sup>

Öte yandan maddi-insanın İbn Sînâ’ya göre bilinçsiz olduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. Zira ona göre, gayri-maddi cevherin yokluğu, bilinç kaybına değil, yalnızca tümel düşünme ve öz-bilinç gibi niteliklerin kaybına yol açacaktır. Dolayısıyla maddi-insanın, normal bir insana göre mahrum olduğu zihinsel olgular, tümel düşünme ve öz-bilinç olacaktır. Fakat ruhsal-cevherden mahrum olan maddi-insan, bilinçsizce davranan bir makineye dönüşmeyecektir. Malebranche’ın daha önce alıntıladığımız ifadeleriyle karşılaştırırsak, İbn Sînâ’ya göre, nefis-i natikadan mahrum bir insan bedeni (maddi-insan), fenomenal bilinçten yoksun bir şekilde mekanik davranışlar sergileyen bir robot haline gelmez. Bu bağlamda Malebranche’ın ifadelerini İbn Sînâci perspektife göre uyarlırsak bu maddi-insan;

zevk alarak yer, acı çektiği için ağlar, tikellere ilişkin algılara sahiptir, korkar ama tümellere ilişkin hiçbir şey bilmez yani tümel düşünemez, öz-bilinci yoktur ve eğer zeka belirten bir biçimde davranırsa bunun nedeni, maddi yapıların da Aristocu geleneğe bağlı olarak tümüyle mekanik ve bilinçsiz olmamasından kaynaklanmaktadır.

<sup>65</sup> John Cottingham, “Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim”, çev. Özden Arıkan, *Cogito* 10 (1997), 284.

<sup>66</sup> Cottingham, “Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim”, 281.

<sup>67</sup> Stewart Goetz - Charles Taliaferro, *A Brief History of the Soul* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 68-71.

<sup>68</sup> René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes II*, 161.

<sup>69</sup> Malebranche, *The Search After Truth*, 494-495.



Dolayısıyla maddi-insanların (veya hayvanların) normal insanlardan farkı; kavramlara, tümel bilgilere ve kendilik bilincine sahip olmamalarıdır. Fakat bu durum, onların bilinçsiz makineler olduğunu göstermez.

Bu bağlamda Kartezyen ikicilerin karşılaştığı şekliyle bir “hayvan ruhları” problemi, İbn Sînâ açısından ortaya çıkmamıştır. Zira hayvanlarda ruhun olmadığını söylemek, İbn Sînâ’ya göre onları bilinçsiz birer makineden farksız görmek anlamına gelmemektedir. Ya da o, hayvanların bilinçli olduğunu savunabilmek adına, günümüz Kartezyenleri gibi, onların da gayri-maddi ruhani cevherlere (nefs-i nâtıkaya) sahip olduğunu iddia etmek zorunda kalmaz. Böylece İbn Sînâ, yalnızca insanların ölümsüz varlıklar olduğu inancını, hayvanları makineleştirmeksizin tutarlı bir biçimde koruyabilmiştir.

### 7. Olası Bir İtiraz ve Değerlendirme

İbn Sînâ’nın nefis kelimesine dair kullanımlarının karmaşıklığına değinmiştik. Burada yapılabilecek bir itiraz hayvanlardaki nefis kavramını yanlış anladığımıza ilişkin olabilir. Belki de İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi birçok düşünürü de içine alan geniş bir yelpazeyle birlikte İbn Sînâ’yı yanlış aktarıyor olabiliriz ve bizim burada İbn Sînâ’ya atfettiğimiz hayvanların tümüyle “maddi cevherler” olduğu iddiasını o savunmuyor olabilir. Zira İbn Sînâ’nın, hayvanlarda ve bitkilerdeki nefse ait kuvvelerin, gayri-cismani olduğu şeklinde ifadeler de bulunmaktadır. Onun, cisimlerde cismani olmayan yönlerinin bulunduğuna ilişkin ifadelerinden biri şöyledir: Çevremizde hisseden ve iradeyle hareket eden cisimler gözlemleriz. Hatta beslenen, büyüyen ve benzerini doğuran (üreyen) cisimler görürüz. Fakat bu onların cismani yönleriyle (veya yönleri nedeniyle) değildir. Geriye kalan seçenek, onların zatlarında cismaniliklerinden başka ilkelerinin olduğudur.<sup>70</sup>

İbn Sînâ’nın bu ve benzeri ifadeleri, hayvanların ve bitkilerin gayri-maddi bir yönlerinin olduğunu vurgulamaktadır. Fakat bizim buradaki iddiamız, cismani varlıkların gayri-cismani yönlerinin olup olmamasıyla alakalı değildir. Daha ziyade nefs-i natıkanın, fenomenal bilinç gibi zihinsel niteliklere konu olabilmenin şartı olmadığıdır. Bunun en bariz göstergesi ise maddi birer varlık olan hayvanlardır. Bazı zihinsel niteliklere sahip olan bu canlılar, sahip oldukları nitelikleri bedenlerinden ayrı bir gayri-maddi cevherlere borçlu değildirler –zaten böyle bir cevhere de sahip değildirlere. Onların gayri-maddi yönlerinin/cihetlerinin olması ise, nefs-i nâtıka sahibi oldukları anlamına gelmez. Günümüzde de “nitelik ikiciliği/düalizmi” (*property dualism*) olarak bilinen bir düşüncenin savunurlarına göre de maddi bir cevher (insan veya hayvan gibi), fiziksel olmayan niteliklere de sahip olabilir.<sup>71</sup> Yani zihinsel niteliklere sahip maddi bir varlık, yalnızca fiziksel niteliklerden müteşekkil değildir. Zira nitelik ikicilerine göre o varlıkta, fiziksel niteliklere indirgenemeyen nitelikler mevcuttur. Yine de nitelik ikicileri, kendilerini Kartezyen (cevherci) ikicilikten ayırırlar. Çünkü onlara göre insan, maddi bir cevherdir ve zihinsel niteliklere sahip olmak için gayri-maddi bir cevhere ihtiyaç duymamaktadır.<sup>72</sup>

Dolayısıyla İbn Sînâ’nın hissetme gibi bazı bilinçli algıların, cismani yöne ait olmadığını ifade etmesi, ona göre hayvanlarda da gayri-maddi bir cevher bulunduğu anlamına gelmez. Kaldı ki İbn Sînâ’nın tümellere dayalı argümanında da görüldüğü üzere o, yalnızca insanlarda böyle bir cevherin mevcut olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Bu sebeple burada bahsi geçen “cismanilikten başka olan ilkeler” ifadesinden (bitkiler ve hayvanlar bağlamında düşünüldüğünde) ayrı cevherlerin var olduğu anlaşılmalıdır. Bu yönüyle hayvanlar ve bitkiler cismani olmayan bir yöne sahip olsalar da bu durum onları maddi cevherler ol-

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, 4.

<sup>71</sup> Kim, *Philosophy of Mind*, 56–58.

<sup>72</sup> Ravenscroft, *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*, 18–20.

maktan çıkarmaz. Yani hala hisseden hayvan, maddi bir varlıktır. Tıpkı İbn Sînâ'nın ifadesinde geçen "hisseden ve iradeyle hareket eden cisimler gözlemleriz" ifadesinde olduğu gibi onlar duyum sahibi olsalar bile hala cisimdirler.

Bu çalışmada ortaya konulan karşılaştırmanın kritik noktası, zihinsel fenomenlerin – en azından hayvanlarda – maddi bir cevher tarafından gerçekleştirildiği yani gayri-maddi bir cevhere ihtiyaç duymaksızın hayvanların zihinsel algılara sahip olduğu düşüncesidir. Günümüz zihin felsefesi tartışmalarına hâkim olan Kartezyen ve diğer ikicilik türleri ise bilinçliliğin her hali için gayri-maddi bir cevherin zorunluluğunu öne sürerler. Fakat bu iddia İbn Sînâci ikiciliğin Aristocu yapısına aykırıdır.

### Sonuç

Bu çalışmada iki farklı düşünür açısından (Descartes ve İbn Sînâ) maddi ve maddi-olmayan arasındaki temel ayrıma ilişkin farklılıklara değindik. Bu farkı ortaya koyabilmek adına sorduğumuz temel sorulardan biri şöyleydi: Evrendeki hiçbir varlığın gayri-maddi bir cevhere sahip olmadığı düşünülürse evrende geriye kalan nedir? Bu soruya verilecek cevap, iki düşünürün görüşleri arasındaki farkı net bir biçimde ortaya koyması açısından önemlidir. Descartes açısından bu sorunun cevabı oldukça basittir. Ona göre zihin ile aynı anlama gelen ruhu dünyadan sildiğinizde, geriye bilinçsiz ve mekanik bir evren kalır. Bu evrende yine canlılar vardır; yerler, içerler, büyürler vd. Fakat bunları bilinçli bir şekilde yapabilen yani yediğinden haz alabilen, acı çekebilen bir canlıya rastlamak mümkün olmaz. İbn Sînâ'ya göre ise böyle bir evrende hala bilinçli canlılar vardır. Belki de bu evrende bulamayacağınız tek şey kendilik-bilincine sahip ve tümel kavramlarla düşünebilen varlıklar olacaktır.

Kartezyen ve İbn Sînâci ikicilik arasındaki temel fark, 'ruh' kavramının Descartes'la birlikte 'zihin' kavramıyla özdeşleştirilmesinde yattığı söylenebilir. Oysa Descartes'tan önce ruh/nefs; insanlar, hayvanlar ve hatta bitkiler için kullanılıyordu. Fakat Descartes, bu kavramı zihinle özdeşleştirince, yalnızca zihinsel niteliklere sahip varlıkların ruha sahip olduğu ifade edildi. Ayrıca zihin/ruh artık yalnızca gayri-maddi cevherle özdeşleştiriliyordu. Bu çerçevede Descartes, yalnızca insanların ruhları olduğunu iddia etti. Ancak daha sonraki cevher ikicileri –Swinburne, Hasker, Dean Zimmerman vd. gibi<sup>73</sup> hayvanların da zihinlere sahip olduğunu dolayısıyla ruhlarının bulunduğunu ifade etti. Fakat bitkiler, ruhsuz varlıklar olarak maddi ve mekanik âleme itelendi.<sup>74</sup>

Bilinçli olabilmek için gayri-maddi bir cevhere sahip olmak gerektiği şeklindeki bir iddianın, Kartezyen ikicilikten önemli bir ayrılmayı beraberinde getirdiğini görmek zor değildir. İbn Sînâ psikolojisinde cismani varlıklar olan hayvanların da duyu ve vehim gibi niteliklere sahip olması, Kartezyen çerçeveden önemli bir farklılığa işaret eder ve böyle bir tutumun çağdaş zihin tartışmaları bağlamında da önemli sonuçlar doğuracağını görmek zor değildir. Belki de ilk akla gelen sonuç, son dönemlerde daha da yoğun bir biçimde gündeme gelen bilinç tartışmaları bağlamında olacaktır. Bilinç sahibi olabilmek için gayri-maddi bir cevherin gerekmediği ve maddi cevherlerin de bilinçli olabileceği iddiası, zihinsel fenomenlerin ortaya çıkışında maddenin de bir şekilde rol oynadığına işaret eder. Zira fenomenal bilince sahip olan maddi cevherler (hayvanlar), bir şekilde bilince neden olmaktadır – bilincin varlığı kabul edildiği takdirde. Burada ortaya çıkacak sorulardan biri şöyledir: Bilinçli durumlar ve maddi cevher arasındaki ilişki nasıldır? Her ne kadar bu soru, görece yeni olması sebebiyle İbn Sînâ'yı –ve Yunan filozoflarını– doğrudan ilgilendirmemişse de, en azından günümüzde İbn Sînâcılık açısından önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>73</sup> Dean W. Zimmerman, "From Experience to Experienter", *The Soul Hypothesis*, ed. Mark C. Baker - Stewart Goetz (New York: Continuum, 2011), 174-175.

<sup>74</sup> Nancey Claire Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (New York: Cambridge University Press, 2006), 45.

Elbette ki bilinçli durumların maddi bir cevherde aranıyor olması, bilincin maddeye indirgenmesi anlamına gelmemektedir. Zihinsel nitelikler, maddi bir cevhere ait olmakla birlikte maddi süreçlerle özdeş olmayabilir. Günümüzde de oldukça popüler olan “indirgemeci-olmayan materyalizm” türleri, zihinsel niteliklerin (bilinçlilik gibi) maddeye indirgenemez olduğunu kabul etmekle birlikte, ikiciliği reddederek materyalizm sınırları içerisinde kalırlar. Yine “nitelik ikiciliği” olarak bilinen diğer bir görüş de, maddi bir cevherin, maddi olmayan niteliklere de sahip olabileceğini savunur. İndirgemeci olsun ya da olmasın, İbn Sînâcılığın fenomenal bilinç noktasında, en azından Kartezyenizme göre daha maddeci bir görüş ima ettiği söylenebilir. Maddeye indirgenemiyor bile olsa, en nihayetinde bu bilinçli olgulara sahip olan şey maddi bir cevherdir – hayvanlar üzerinden tartışıldığı gibi.

Fenomenal bilinç konusunda Kartezyenizme göre daha materyalist bir tutum benimsemek, günümüzde materyalizmin bilim ve felsefe çevrelerindeki yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda, olumsuz bir çağrışımında bulunmak zorunda değildir. Örneğin burada aktarılan İbn Sînâci görüşün bir benzerini Thomas Aquinas üzerinden benimsemiş olan Feser, bu görüşün Kartezyen ikicilikten daha bilimsel olduğunu savunmaktadır. O, bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu, duygular ve beyin arasındaki sıkı bağın Aquinasçı ikicilik ile daha uyumlu olduğunu ifade eder. Feser’ın ifadeleriyle:

Descartes, bilinci tümüyle *res cogitans*’ta (düşünen şey) gördüğü ve *res cogitans*’ı da ölümsüz saydığından, onun pozisyonu duyu ve tahayyülün gayri-maddi olduğunu varsaymaktadır... Aristocu geleneğin baştan beri duyu ve vehmi/tahayyülü cismanî kabul etmesi ve akıl ile özel bir alakası olmadığını varsayması nedeniyedir ki bizim ayırıcı *aklı* fiillerimiz *gayri-cismanidirler*. Onlar, çağdaş filozof ve bilim insanlarının en azından felsefi olarak problematik buldukları cansız ve tümüyle niceliksel Kartezyen madde kavramını kabul ederler. Bu yüzden de duyu ve vehmin özel olarak bedensel karakterine ilişkin her delilden etkilenirler. Aristocu ise kendisini sıkıcı bir esneme içerisinde bulur. “Ne büyük gelişme. Biz bunu yüzyıllardır söylüyorduk.”<sup>75</sup>

Feser’ın vurguladığı nokta, duyu ve tahayyül gibi bilinçli hallere ilişkin bilimsel gelişmelerin bir Aristocu için tehdit oluşturmadığıdır. Hatta tüm bunların maddi şeyler olduğu ortaya çıksa bile, onlar açısından sorun yoktur. Zira onların savundukları görüşte de bu içerilmiştir –Bu sebeple İbn Sînâci gibi filozoflar, Feser’ın ifadeleriyle “Biz bunu yüzyıllardır söylüyorduk”<sup>76</sup> diyebilirler. Kartezyenler –ya da cüz’î/tikel algıların da nefis-i nâtikaya ait olduğunu ifade eden er-Râzî gibi düşünürler– ise duyuvarın maddeye indirgenmesi veya maddi cevhere ait olduğunun anlaşılması durumunda görüşlerinden vazgeçmek durumunda kalamazlardır.

Diğer taraftan Kartezyenler ise bilinçli algılara ilişkin problemlerin (bilincin zor problemi gibi) henüz çözülemediğine ve zorluğuna işaret ederek, Feser gibi Aristoculara itiraz edebilirler. Ya da bilinç mevzusu açıklandıktan sonra ruha inanmanın bir anlamı kalmayacağı şeklinde itiraz edebilirler. Fakat bu tartışmayı, konumuzun sınırlarını aşacağından, burada bırakabiliriz.

Kısaca toparlarsam, bu çalışmadaki genel iddiam, İbn Sînâci ikiciliğin, özellikle hayvan ruhları bağlamında olsa olsa bir nitelik ikiciliği ima ettiğiidir. Dolayısıyla İbn Sînâci ikicilikte, iki farklı cevherin varlığı, fenomenal bilincin mevcudiyetiyle değil akılla alakalı bir husustur. Gayri-maddi cevherlerin varlığı, akıl olana yani külli/tümel bilgilere erişimin bir göstergesidir. Hayvanlarda olduğu gibi, tümelere erişim imkânı bile olmayan canlıların, gayri-maddi nefslere sahip oluşundan söz edilemez. Kanaatimce, İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik arasındaki temel ayrımın yapılması gereken nokta da burasıdır.

Son olarak burada sunulan tartışmanın, İbn Sînâci ve Kartezyen ikicilik bağlamında oldukça sınırlı bir noktaya dikkat çekme çabasında olduğunu tekrar belirterek çalışmayı bitir-

<sup>75</sup> Edward Feser, “Animals are Conscious! In Other News, Sky is Blue, Water Wet” (2012). Url: <http://edwardfeser.blogspot.com/2012/08/animals-are-conscious-in-other-news-sky.html> (29.09.2019).

<sup>76</sup> Bir önceki alıntı.

### 192 | Aykut Alper Yılmaz. İbn Sînâcî ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma

rebilirim. Sınırlarına rağmen bu çalışma, İbn Sînâcî ikiciliğın anlaşılması için Kartezyen çerçeveden çıkılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Evreni mekanik ve zihinsel şekilde ikiye bölen bu ikicilik kavramı kapsamında İbn Sînâcî ikiciliği anlamaya çalışmak mümkün gözükmemektedir. Onu anlamak için ikicilik kavramının yeniden yorumlanmasına ve belki de Kartezyen ikiciliğın dışında bir ikicilik kavramına ihtiyaç vardır. En azından, Kartezyen sonrası evren anlayışından ziyade, Aristocu evren anlayışı dikkate alınarak İbn Sînâcî ikiciliğın yeniden yorumlanması, daha doğru bir İbn Sînâcî anlayış ortaya koyacaktır. Aksi takdirde yapılan çalışmalar İbn Sînâcî'dan ziyade Descartes'ın bir yorumu olmaktan öteye gitmeyecektir. Elinizdeki çalışma, İbn Sînâcî ikiciliği tekrar Aristocu çerçevede anlamak için yapılan bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

**Kaynakça**

- Alwishah, Ahmed. "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity". *Arabic Sciences and Philosophy* 26/ (2016), 73–96.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, 1996.
- Cottingham, John. "Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim". çev. Özden Arıkan. *Cogito* 10 (1997), 273–286.
- Descartes, René. *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- El-Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitābu'r-Rūh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- El-Ğazālî, Ebū Hâmid Muḥammed. *Tehāfutu'l-felāsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014.
- Er-Rāzî, Faḥruddîn. *Kelām'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Feser, Edward. "Animals are Conscious! In Other News, Sky is Blue, Water Wet". 2012. Erişim 29 Eylül 2019. <http://edwardfeser.blogspot.com/2012/08/animals-are-conscious-in-other-news-sky.html>
- Feser, Edward. "Aquinas on the Human Soul". *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. ed. Jonathan Loose vd. 87–101. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2018.
- Goetz, Stewart - Taliaferro, Charles. *A Brief History of the Soul*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011. <https://books.google.com.tr/books?id=kPmDdzQ7BscC>
- Hatfield, Gary. "René Descartes". *The Blackwell Guide to the Modern Philosophers: From Descartes to Nietzsche*. ed. Steven M. Emmanuel. 1–28. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- Heil, John. *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2013.
- Hickson, Michael. "Soul Immortality of the". *The Cambridge Descartes Lexicon*. ed. Lawrence Nolan. 686–690. New York: Cambridge University Press, 2016.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velîd Muḥammed. *Tehāfutu't-Tehāfut*. ed. Muḥammed 'Âbid El-Câbirî. Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l-'Arabiyyeh, 1998.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. *Aḥvâlu'n-Nefs: Risâle fî'n-Nefs ve Beḳâ'ihâ ve Me'âdihâ*. ed. Ahmed Fu'âd El-İhwânî. Paris: Dâr Byblion, 2007.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. *Avicenna's De Anima (Kitābu'n-Nefs), being the Psychological Part of Kitāb al-Shifâ'*. ed. Fazlur Rahman. London: Oxford University Press, 1959.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. *Danişnâme-i Alâf*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. *En-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. "Nefs-i Natika Üzerine Söz". çev. İsmail Hanoğlu. *Aḥvâlu'n-Nefs*. 165–173. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ, Ebū 'Alî Huseyn. "Nefsâni Kuvvetler Hakkında Araştırma". çev. İsmail Hanoğlu. *Aḥvâlu'n-Nefs*. 111–151. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Ivry, Alfred. "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2012. Erişim 05 Ekim 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/>
- Jaworski, William. "Hylomorphism and Post-Cartesian Philosophy of Mind". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80/ (2006), 209–224.
- Jaworski, William. *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. New York: Wiley-Blackwell, 2011.

**194 | Aykut Alper Yılmaz. İbn Sînâci ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma**

- Jolley, Nicholas. "Malebranche on the Soul". *The Cambridge Companion to Malebranche*. ed. Steven Nadler. 31–58. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press, 2011.
- Levine, Joseph. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarter* 64/4 (1983), 354–361.
- Malebranche, Nicholas. *The Search After Truth*. çev. Thomas M. Lennon - Paul J. Olscamp. New York, NY: Cambridge University Press, 1997.
- Matson, Wallace I. "Why isn't the Mind-Body Problem Ancient". *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*. ed. Paul K. Feyerabend - Grover Maxwell. 92–103. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Miller, Michael R. "Descartes on Animals Revisited". *Journal of Philosophical Research* 38/1 (2013), 89–114.
- Murphy, Nancey Claire. *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* New York: Cambridge University Press, 2006. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802805>
- Nagel, Thomas. "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" çev. Füsün Doruker. *Akılın G'özü*. ed. Daniel C. Dennett - Douglas R. Hofstadter. 377–390. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- O'Connor, Timothy - Kimble, Kevin. "The Argument from Consciousness Revisited". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan L. Kvanvig. 3/110–142. New York: Oxford University Press, 2011.
- Perler, Dominik. "Why is the Sheep Afraid of the Wolf? Medieval Debates on Animal Passions". *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. ed. Martin Picakavé - Lisa Shapiro. 32–52. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*. çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012.
- Ravenscroft, Ian. *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. New York: Oxford University Press, 2005.
- René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes II*. çev. John Cottingham vd. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Rorty, Richard. "Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi". çev. Doğan Şahiner. *Cogito* 10 (1997), 187–197.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. London, New York: Routledge, 2009.
- Searle, John R. *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books, 1999.
- Shields, Christopher. "Aristotle's Psychology". ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Erişim 05 Ekim 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>
- Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Taliaferro, Charles. *Consciousness and the Mind of God*. New York, NY: Cambridge University Press, 2. Basım, 1996.
- Taşçı Yıldırım, Emine. "İbn Sînâ'da Ruh-Nefs Kavramı ve Ruh Kasidesi Bağlamında Ruhun Bedenle Olan Münasebeti". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 671–692.
- Zimmerman, Dean W. "From Experience to Experiencer". *The Soul Hypothesis*. ed. Mark C. Baker - Stewart Goetz. 168–202. New York: Continuum, 2011.
- Zimmerman, Dean W. "From Property Dualism to Substance Dualism". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 84/1 (2010), 119–150.