

İBN SÎNÂ VE DESCARTES'DA ZİHNİN KENDİNİ İDRAKİ OLARAK BEN İDRAKİ

Zübeyir OVACIK ^(*)

Öz

Bu çalışmada, İslam felsefesinin klasik döneminin parlak ismi olan İbn Sina ile Batı felsefesinin modern döneminin kurucu ismi sayılan Descartes'in insan zihninin kendine dair idrakini nasıl ele aldıkları tartışılmaktadır. Felsefe tarihinin kilometre taşı niteliğindeki bu iki filozofunun da probleme yaklaşımları birbirlerini hatırlatmaktadır. Bu anlamda her iki filozofun da ruhu ayrı bir cevher olarak değerlendirdikleri ve saf bir bilinçle ruhun varlığının ispatını öne çıkardıkları görülmektedir. Descartes'dan yüzyıllar önce düşünce tarihi sahnesinde varlık göstermiş olan İbn Sina, insan ruhunun temel niteliği olarak rasyonel soyutlama yeteneğini öne çıkartmaktadır. Aynı şekilde Descartes da insan benliğiyle özdeş saydığı düşünceyi, insanın ayırt edici özelliği olarak tayin etmektedir. Böylelikle her iki filozof da, saf bir bilinçle ruhun varlığına dair ispatın imkânını öne çıkartmışlardır. Bu çalışma, her iki filozofun probleme yaklaşımındaki benzerlikleri gündemine almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Descartes, Ruh, Zihin, Ruh- Beden Dualizmi, Öz Bilinç, Ben İdraki.

Sense of Self as Self-Consciousness in Avicenna and Descartes

Abstract

In this study, it has been discussed how Avicenna, the brilliant name of the classical age of the Islamic philosophy and Descartes, the founder of the modern age of the Western philosophy, deal with the self-cognition of human mind. The approach to the problem of these two philosophers who are considered as the milestones of the history of philosophy are very alike. In this sense, it is seen that both philosophers assume the soul a distinct gem and put forward the proof of the existance of soul with a pure consciousness. Avicenna, who made his presence felt in the stage of history of thought many centuries before Descartes, drives forward the rational abstraction skill as the basic characteristic of the human soul. Descartes likewise, sees the thought as indetical with human's ego and places it as the differantial feature of human. Thus, both philosophers bring to the fore the possibility of the proof of the existance of soul with a pure cognition. This study puts on the agenda the similarities of the approach of these two philosophers to the problem.

Keywords: Avicenna, Descartes, Soul, Mind, Mind-Body Dualism, Self-Consciousness, Sense of Self.

^{*)} Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
(e-posta: zubeyirovacik@gmail.com)

Giriş

İnsanın aklî sorgulama kapasitesine yaslanarak gerçekleştirilen bir etkinlik olan felsefe, varlığın bütününe yönelik bir soruşturma faaliyeti olmasının yanı sıra, insanın kendi varoluşuna dair farkındalığı sağlama vaadinin de bir aracı olma iddiasındadır. Felsefi düşünsel etkinliğin öznesi olarak insanın kendi varoluşuna dair sorabildiği öncelikli ve temel soru, kendisinde taşıdığı öz bilinçle ilgili bir sorudur. Esasında öznenin kendine dair bilinci, felsefe yapmanın imkânına da kapı açmaktadır. Zira öznenin kendisini temel kıldığı böylesi bir merkezden yola çıkarak ontolojik, epistemolojik ve de aksiyolojik sorgulamalar gerçekleştirilebilecektir. Felsefe tarihine bakıldığında insan zihnini, bilincini, ruhunu ele aldığı felsefi problemlerin temel problemi olarak konumlandırılan pek çok düşünürü görmemiz mümkündür. Bu bağlamda genel olarak insanın idrak kapasitesini araştırmanın yanı sıra, daha özelden insanın kendine dair idrakini, ben bilincini felsefi bir problem olarak ele alan bazı filozofların olduğu da görülmektedir.

Felsefe tarihinde ruhu, benliği felsefi bir problem olarak tartışan ve onu gayri cismani bir cevher olarak tanımlayarak bu konuda öne çıkan üç filozof, İlkçağ'da daha çok Platon, Ortaçağ'da İbn Sînâ iken, Modern çağda ise Descartes olmuştur (Kutluer, 2008, s. 195). Bu çalışmada İslâm felsefesinin klasik ismi İbn Sînâ (ö.: 1037) ve Batı felsefi düşüncesinin modern döneminin öncüsü ismi olarak nitelendirilebilecek Descartes'ın (ö.: 1650) ben idrakleri tartışılacaktır. Ben idrakini tartışmadan önce genel olarak insan ruhuna ve onun idrak kapasitesine her iki filozofun da nasıl baktığına yakından bakmak faydalı olabilecektir.

İbn Sina ve Descartes'da İdrakin Merkezi Olarak Ruh ve Akıl

İnsan zihninin, bilincinin, düşüncesinin veya daha genel bir ifadeyle ruhun felsefi bir problem olarak belirlendiği bir tartışmada zihinsel olguları veya ruhu farklı açılardan konumlandırılan iki temel bakış açısının olduğunu söyleyebiliriz. Materyalist ve düalist akımlar şeklinde ortaya çıkan bu iki ana güzergâhtan her birisi, insan ruhunu, dolayısıyla insan zihnini, insan bilincini farklı yapılarla açıklamaktadırlar. Söz konusu her iki bakış açısının insan bilincine nasıl yaklaştığını görebilmek için sorulması gereken öncelikli soru şudur: İnsanın ben bilincini merkeze alan bir tartışmada bu bilinç, bedenden ayrı olarak ruhun bir fonksiyonu olarak mı değerlendirilecek; yoksa sadece maddi yapıdaki beynin bir fonksiyonu olarak mı görülecektir? Birinci ihtimal düalist yaklaşımlara işaret ediyor olsa gerekir. İkinci ihtimal ise materyalist akımları gündeme getirecektir (Reçber, 2000, s. 203). Felsefi düşüncenin tabiatı gereğidir ki, her iki bakış açısına yönelik de eleştirel yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Öyle ki dualizmin ruh ile beden arasında büyük bir mesafe açmış olması eleştirileriyle karşılaşmasına karşılık, materyalizmin de indirgemecilik içerisindeki tutumu tatminkâr görünmemektedir. Nitekim Searle'nin de sorduğu gibi "Kafatasımızın içindeki vıcık vıcık madde, nasıl olur da bilinçli olabilir?" (Searle, 1996, s. 19).

İnsan ruhuna ilişkin kavramsallaştırmanın genellikle nefis terimiyle karşılanmış olduğu (Kutluer, 2008, s. 195) İslam felsefesinde ruhla ilgili meseleler, dolayısıyla insanın

idrak kapasitesi pek çok tartışmaya konu olmuştur. Nitekim bu çalışmanın merkezine aldığı iki isimden ilki ve İslam felsefesinin en önemli sistem filozofu olan İbn Sina, insan ruhunun yapısına ve onun bilme kapasitesine sisteminde geniş yer ayırmaktadır. *eş-Şifa* adlı felsefe-bilim ansiklopedisi niteliğindeki klasik eserinde mantıkiyyât (mantık bilimleri), tabî'yyât (doğa bilimleri), rıyâziyyât (matematik bilimleri) ve ilâhiyât (metafizik) şeklinde dördü bir ana tasnif ortaya koyan İbn Sina, insan ruhunu, dolayısıyla bilincini, zihnini ele aldığı *Kitabu'n-nefs'e* (psikoloji), tabî'yyat bölümünün altıncı kitabı olarak yer vermektedir. Böylelikle o, Aristoteles gibi psikolojiyi ('ilmu'n-nefs) tabiat bilimlerinin içerisinde ele almaktadır. Bu durum, İbn Sînâ'nın ruhu tamamen tabii bir fenomen olarak incelediği anlamına mı gelmektedir?

İnsan ruhuyla ilgili indirgemeci bakış açılarını doğru bulmayan İbn Sina, felsefi sisteminin inşasında temel felsefi bir yöntem olarak benimsediği analitik-eleştirel bakış açısını kendisinden önceki filozofların (kudemâ) nefis tanımlarında da devreye sokar ve kendisinden önceki filozofların nefis tanımlarını nakzeder. Ona göre önkilerin bir kısmı, nefis ilmini 'hareket' açısından temellendirirken, kimisi de 'idrak' açısından temellendirmiştir, bazıları da bu iki bakış açısını birleştirerek hem 'hareket' hem de 'idrak' açısından nefis olgusunu açıklamışlardır. Yine bir kısım düşünür de 'hayatı'(canlılığı) merkeze alarak nefsi tanımlamaya çalışmışlardır (İbn Sina, 1970, s. 17). Empodokles'in adını da vererek nefsin unsurlardan oluştuğunu söyleyenlerin olduğuna dikkat çeken İbn Sînâ, insanlardan bazılarının da "nefs Tanrı'dır" diye bir zannın içerisinde olduklarını belirtir. Öyle ki, bunlara göre Tanrı, her şeyde bir açıdan bulunur, kimi şeyde tabiat olarak bulunurken; kimi şeyde akıl olarak bulunur ve kimi şeyde de nefis olarak bulunur.¹ Böylesi bir anlayışın sahiplerini mühlidlikle nitelendiren İbn Sina, Yüce Allah'ın onların ortak koşmalarından uzak olduğunu belirtmektedir (İbn Sina, 1970, s. 19). Nefse ilişkin yukarıdaki bütün bu bakış açılarının eleştirisini yapan İbn Sina, nefse ilgili ileri sürülen yukarıdaki yaklaşımların hepsinin bâtil olduğunu belirtir (İbn Sina, 1970, s. 17-27). Peki İbn Sînâ'nın kendisi nasıl bir nefis tanımı ortaya koymaktadır?

Psikoloji (Kitabu'n-nefs) kitabına öncelikli olarak nefsin ispatıyla giriş yapan ve *Kitabu'n-nefs'in* birinci faslının başlığını "Nefsin ispatı ve nefsin nefis olması bakımından sınırlarının tayin edilmesi hakkındadır" şeklinde belirleyen İbn Sina'ya göre öncelikle "nefs" diye adlandırılan şeyin varlığının ispatı hakkında konuşmamız gerekir, daha sonra nefse ilişkin konular hakkında konuşabiliriz (İbn Sina, 1970, s. 4). O halde İbn Sina'ya göre öncelikle nefsin varlığına ilişkin temel argümanlara bakmak gerekmektedir. Problemi geniş bir çerçevede ele alan İbn Sina, tartışmaya varlık kavramının tahliliyle başlamaktadır.

Bu çerçevede "... ister cevher ister başka bir şey olsun varlık, her şeye yüklem olabilen bir doğadır." (İbn Sina, 2004, s. 57) şeklindeki ifadeleriyle varlığın cevherden daha

1) Tanrı - âlem ikiliğini ortadan kaldıran, Tanrı'nın dışında başka bir müstakil varlık kabul etmeyen böylesi anlayışa, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini ileri süren panteizm anlayışının bir versiyonu olan "pan-psişizm" denilmektedir. Bkz.: (Ayдын, 2002, s. 186-187).

kapsamlı bir kavram olduğuna işaret eden İbn Sina'ya göre bir şeyin varlığından ya bi'z-zat varlık olarak; ya da bi'l-araz varlık olarak söz edilebilir. Nitekim, insanın insan olması, bi'z-zat varlığa bir örnek iken; Zeyd'in beyaz olması bi'l-araz varlığa bir örnektir (İbn Sina, 2004, s. 53). Kendi başına var olanları tartışan İbn Sînâ'ya göre bi'z-zat mevcut varlık kısımlarının ilki olan cevher, ya cisimdir, ya da cisim değildir. Şayet cevher, cisim değilse, bu durumda ya cismin bir parçasıdır ya da cismin bir parçası değildir. Cevher, cismin parçası olması durumunda ise, ya onun suretidir ya da maddesidir. Söz konusu cevher, cismin parçası değilse, bu durumda cisimden tamamen ayrıktır (müfarakan) ki böylesi cevher, ya hareket ettirmek (tahrik) şeklindeki bir tasarrufla cisimlerle ilişkilidir ki bu durumda **nefs** diye isimlendirilir veyahut her açıdan maddelerden uzaktır ki **akıl** diye isimlendirilir (İbn Sina, 2004, s. 56). Görüldüğü üzere İbn Sina, nefisle akıl arasında bir ayırım yapmakta ve aklın tamamen maddeden, cisimden ayrı bir yapıda olmasına karşılık, nefsin bedenle, cisimle ilişkili olduğunu belirtmektedir.

Böylelikle İbn Sina, insanı, nefsin içerdiği anlam katmanlarının hepsine sahip olmanın ötesinde, nefsin en yetkin formu niteliğindeki akli kapasiteye sahip bir varlık olarak tasvir etmektedir. Bu anlamda nefsi, yani ruhu beslenme, büyüme ve üreme yetilerini kapsayan nebati nefis, tikelleri idrak ve iradi hareketlere sahip olmak yetilerini içinde taşıyan hayvani nefis şeklinde kısımlara ayıran (İbn Sina, 1970, s. 39 vd.) İbn Sina, insani nefsin kendisinden önceki nefis türlerinin yetilerini kapsamasının yanı sıra, tümellerin idraki gibi hususiyetinin olduğuna dikkat çeker. Böylelikle insan ruhunun alamet-i farikasını tümellerin idraki olarak belirlemektedir (İbn Sina, 1970, s. 39-40, 58-61, 206).

Yukarıda da belirtildiği üzere nefisle akıl arasında bir ayırmda bulunan ve aklın tamamen maddeden, cisimden ayrı olmasına mukabil nefsin bedenle, cisimle ilişkili olduğuna dikkat çeken İbn Sina'ya göre beden, dolayısıyla cisim, nefsin tanımında (hadd) yer alır ki, bu tıpkı “bina ustası”nın tanımında “bina”nın yer alması gibidir (İbn Sina, 1970, s. 10, 11, 209, 210). Şu var ki nefse bu ad, tözü itibarıyla değil, cisimleri, bedenleri yönettiği ve onlarla ilişkili olduğu için verilmiştir; yoksa nefis, elbette cisim değildir, cisimden farklı bir tabiata sahiptir. Nefis, cisim olmadığı gibi bedensel bir yetinin veya cismani bir suretin bedende bulunması gibi de bedende bulunmaz. Şu da var ki İbn Sînâ'ya göre, tikel, duyulur suretleri alan bedensel yetiler maddeseldir, maddeyle ilişkilidirler; tümel suretleri alan insan nefsinin, daha teknik bir ifadeyle aklın ise maddeyle hiç bir ilişkisi yoktur, maddi olmayan bir tözdür. Esasında İbn Sînâ'ya göre, biz, dış dünyada duyularla algılayan, iradeyle hareket eden, hatta beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görürüz ki, onların bu durumu, cisim olmalarından dolayı değildir. O halde onların özlerinde (zevatiha) cisim olmanın dışında ilkelerinin bulunması söz konusudur. İşte kendisinden bu fiillerin çıktığı ve bütün fiillere ilke olan o şeye nefis deriz. Bu isim ona cevher olmasından dolayı olmayıp kendisinden kaynaklanan fiillere kaynaklık etmesinden dolayı verilmiştir (İbn Sina, 1970, s. 4).

Suretler yetkinlik arasında da bir ayırım yapan ve bu hususta Aristo'dan ayrılan (Dağ, 1984, s. 334) İbn Sînâ'ya göre bir başka açıdan nefis, bir yetkinliktir. Daha doğru bir

ifadeyle nefis, filine nispetle kuvve (yeti); bileşik maddesine nispetle suret; hayvan ve insan türüne nispetle de yetkinliktir. Bu çerçevede nefis, bitki ve hayvanın fiil halinde bir bitki ve hayvan haline gelmelerini sağlayan, yani eksik, belirsiz cinse türsel ayırımı veren bir **yetkinlik**dir. Nefis, bedenle birlikte bulunması ve birlikte hayvansal ya da bitkisel tözü oluşturması bakımından **surettir**. Yine kendisinden belirli fiillerin çıkmasının yanı sıra, duyulur (mahsus) ve akledilir (ma'kul) suretleri almasıyla nefis bir **kuvvedir**, yetidir (İbn Sina, 1952c, s. 51). Nefsin bedenle ilişkisini göz ardı etmese de İbn Sina, nihâyetinde ruhu bedenden ayrı, soyut bir cevher olarak benliğin ta kendisi olarak tasarlar ve bu bağlamda onun ölümden sonra da ferdi varlığını sürdüreceğini belirtir (Kutluer, 2008, s. 194). Bununla birlikte İbn Sina'ya göre ruhani bir cevher olsa da nefsi nefis olarak incelemek, onu madde ve hareketle ilişkisi açısından ele almak demektir. Dolayısıyla nefsin incelenmesi bir açıdan tabii bilimlerin bir konusudur (İbn Sina, 1970, s. 10-11, 55; 1952 a, s. 183).

Bir anlamda İbn Sînâ, ruhun varlığına ilişkin ortaya konulabilecek argümanların öncelikle fiziki bir zeminden hareket etmek zorunda olduğunu var saymaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre nefsin manevi bir cevher olarak varlığı, metafiziğin konusuna girerken; cisimle, bedenle birlikte ortaya çıkan güç ve fiilleri ise fiziğin konusuna girmektedir (İbn Sina, 1970, s. 10, 212). Böylelikle, diğer meşşâî İslam filozoflarında olduğu üzere – örneğin Kindî'ye göre Allah, nefsi latif olmayan madde ile latif yapıdaki metafizik varlık sahası arasına koymuştur ki, Kindî'ye göre psikoloji, fizik ve metafizik disiplinleri arasında bir eşik oluşturmaktadır (Kaya, 2002, s. 44). - İbn Sina'da da nefis konusu, fizikten metafiziğe geçişte önemli bir istasyon görevi görmektedir (Özden, 1996. s. 106.; Durusoy, s. 83). Bu bağlamda, İbn Sînâ metafiziğine nefisle giriş yapıldığı görülmektedir. İbn Sina'nın ruhla ilgili ortaya koyduğu yaklaşımlar, klasik düşünencinin ruh anlayışının olgun bir sistematığı niteliğindedir.

Modern dönemde ise ruh beden tartışmaları Descartes'in açtığı çığır üzerinden devam edecektir. Öyle ki kartezyen düalizmi kavramının geçmediği bir ruh tartışmasına modern felsefede rastlamak neredeyse olası değildir. Bugün bile modern felsefede ruh, zihin, düşünce, ruh-beden ilişkisi gibi felsefi problemler, Descartes felsefesinin bıraktığı yerden başlayarak devam etmektedir. Epistemolojinin temel problem olarak tartışıldığı bir felsefe olan modern felsefede Descartes ismi ile birlikte varoluşun temeline düşünen özne yerleştirilmiştir. Bilinçli, düşünen öznenin ön plana çıkartılmasında Descartes öncülük yapmıştır (Çotuksöken, 2002, s. 29). Öyle ki Descartes *cogito ergo sum* ilkesiyle düşünceyi varlığın temeline yerleştirmiştir. Düşünürümüz, maddi cevher ve zihni cevher şeklindeki ayırımı esas alarak bir düşünce sistematığı geliştirmiştir.

Skolastik felsefenin cevher kavramını Tanrı ve yaratıklar için farklı anlamda değerlendiren yaklaşımını onaylayan Descartes, yaratılmış varlıklar açısından cevheri, zihni cevher (düşünce) ve maddi cevher (cisim) olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre ruhun niteliği düşünmek iken; cismin ise uzamdır (Descartes, 1997b, s. 57, 60). Tümellerin ve sayıların zihnin dışında dış dünyada ayrı bir varlıklarının olmadığı altını çizerek Sko-

lastik felsefeyle arasındaki mesafeyi de izhar eden Descartes'e göre her birimiz, düşündüğünü fark eder ve düşünürken, düşünen veya uzamla başka her cevheri kendimizden, ruhumuzdan ayrı tutarız. Böylelikle her birimiz, diğer düşünen cevherlerden veya uzamla cevherlerden ayrı bir varlık olduğumuzun ayırıcına varırız. Hatta Tanrı, ruhla bedeni mümkün olduğu şekilde birleştirip iki farklı cevherden bir mürekkep teşkil etse de yine de Tanrı'nın bunları ayırdığını fark etmekteyiz (Descartes, 1997b, s. 64). Descartes, bedene ait niteliklerle ilgisi bulunmayan ve temel niteliği düşünce olan insan ruhu hakkında edindiği bilginin herhangi bir cisimli şey hakkında edindiği bilgiden çok daha seçik olduğunu belirtir (Descartes, 1998, s.203). İnsan ruhunu düşünceyle özdeşleştiren, bu anlamda insanın ayırt edici özelliği olarak düşünceye vurgu yapan Descartes, hayvanları farklı bir konuma yerleştirmektedir. Onun, hayvanların ruhlarını ayrı bir manevi bir cevher olarak tasarlamadığı anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede insan ruhu ile hayvan ruhunun birbirlerinden tamamen farklı olduğunu ve insan ruhunun ölümsüz olduğunu belirten (Descartes, 1994, s. 55) Descartes, hayvan ruhlarını otomatlar, hareketli makinalar olarak nitelemektedir. Elbette ki, hayvan bedenini oluşturan makine, Tanrı tarafından yapıldığı için mükemmeldir (Descartes, 1994, s. 52). Fakat hayvan ruhları cisimden başka bir şey değildir. Hayvan ruhunun beyine giden kanın en hareketli ve ince parçalarından ibaret olduğunu belirten Descartes: "benim burada "ruhlar" dediğim şeyler, aslında "cisimlerdir. Bunların cismin özelliklerinden başka özellikleri yoktur; sadece, alev parçaları gibi, pek hızlı hareket eden pek küçük cisimlerdir." ifadelerini kullanmaktadır (Descartes, 1997c, s. 13). Esasında Descartes, insan ve hayvan organizmalarını, otomatlar olarak mekanik bir işleyişle açıklarken, insanın hayvandan ayrıldığı temel niteliğin düşünce olduğunu vurgulamak amacındadır (Kutluer, 2008, s. 195). İnsanın canlılık ve hareket noktasında hayvanla aynı düzlemi paylaştığını hesaba katan ve bu anlamda hareketin ve hararetin bedeninin bir fonksiyonu olduğunu belirten Descartes, yüreğimizdeki sürekli sıcaklığa dikkat çeker. Ona göre uzuvlarımızın bütün hareketlerinin bedeni veya cismani ilkesi, damarlardaki kan ile beslenen bu ateştir. (Descartes, 1997c, s. 11). Böylelikle organizmanın canlılığı ile rasyonel ruhu ayırmakta olan Descartes'in bu yaklaşımı, İbn Sina'nın yukarıda yer verilen nefis ve akıl arasındaki ayrımını hatırlatmaktadır.

Şüpheden yola çıkarak ulaştığı kendi varlığına dair apaçık çıkarımı, *Metafizik Düğünceler* adlı eserin ikinci düşüncesinde ayrıntılı olarak açıklayan Descartes, *Felsefenin İlkeleri* adlı eserinde de insan bilgisinin ilkelerini tartışırken yedinci ilke olarak "Var olmasaydık şüphe edemezdik, bu ise edinebildiğimiz ilk doğru bilgidir."(Descartes, 1997b, s. 28) ifadelerini kullanmaktadır. Varlığa yönelik felsefi bir sorgulamada öncelikle şüpheden hareket edilmesini salık veren Descartes'a göre en ufak bir şüpheye konu olabilecek her şeyi yanlış kabul edip reddetme imkânı söz konusu olabilmektedir. Bu çerçevede örneğin Tanrı'nın, yer ve göğün var olmadığını, yine bedenimizin var olmadığını kolayca kabul edebiliriz. Fakat bütün bunların hakikatine ilişkin yaşadığımız şüphe sürecinde var olmadığımızı var sayamayız. Zira düşünen şeyin düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize çok aykırı gelmektedir. Dolayısıyla *düşünüyorum, öyle ise varım* çıkarımını ilk temel ilke olarak kabul etmekten kendimizi alamıyoruz. Böylelikle ruhun beden-

den büsbütün ayrı bir cevher olduğu da ortaya çıkmış olmaktadır (Descartes, 1997b, s. 28-29). İnsan varlığının başlıca bölümünün ruh olduğunu belirten (Descartes, 1997b, s. 7) Descartes, ruhun temel niteliğinin düşünmek olduğunu belirtir. Ruhla düşünmeyi birbirinden ayırmayan Descartes, beden ve ruhun ise ayrı, hatta birbirlerine zıt cevherler olduğunu belirtmektedir. Ruh bedene göre daha saf bir cevherdir. Ruhta bedendeki gibi bir arazlar topluluğu yoktur (Descartes, 1998, s.137.; 2015, s. 28 vd.).

Elbette ki Descartes, ruhla beden arasındaki etkileşimi tamamen yok saymamaktadır. Bu anlamda o, tabiatın kendisine en açık ve en canlı duyarlılıkla öğrettiği şeyin, acı duyduğunda rahatsız olan ve acıkıp susadığında yemek ve içmek isteği duyan bir bedene sahip olması olduğunu belirtir. Böylelikle tabiat, bu duyular ile bana neredeyse bedenimle kaynaşmış olduğumu öğretmektedir. O, bunun, bir kaptanın gemisinde oturduğu gibi değil de ruhun bedenle sınıksız bağlı hale gelmiş, neredeyse onunla tek bir bütün oluşturacak şekilde karışmış ve kaynaşmış olarak gerçekleştiğini belirtir. Böyle olmazdı, beden yaralandığında, ancak düşünen bir şey olan ben'in, bundan hiç acı duymaması gerekirdi. Öyle ki, bir kaptanın gemisinde bir şeyin kırılıp bozulduğunu gözü ile görmesi gibi, ruh da söz konusu yarayı veya açlık ve susuzluk hissini ancak müdrike ile idrak etmiş olacaktı (Descartes, 1998, s.249-250). Nihayetinde Descartes, ruhumuz üzerinde kendisi ile birleşmiş olan beden kadar hiçbir etkenin tesir edemeyeceğinin altını çizmektedir (Descartes, 1997c, s. 6). Bununla birlikte o, ruh ile beden arasında keskin bir ayrıma gitmektedir.

Yukarıda yer verildiği üzere fizikten metafiziğe geçişte insan ruhunu böylesi bir geçişin imkânı olarak değerlendiren İbn Sina, insan ruhuna ilişkin bir tartışmayı aşama aşama sürdürmekte, öyle ki, nebati nefis, hayvani nefis aşmalarından insan nefsi aşamasına geçmektedir. Buna mukabil Descartes, hayvan ruhunu cisme indirgemektedir. Bu anlamda eserlerinde çok ayrıntılı olarak hayvan ve insan anatomisine dair bilgiler veren Descartes, matematik fizik yönteminin kesinlik arayışı çerçevesinde esasında madde ile düşünceyle özdeş saydığı ruhu birbirinden kesin olarak ayırmak amacındadır.

Böylesi bir perspektifle yürüten Descartes, elbette ruh beden düalizminin sınırlarını da keskinleştirecektir. Bu bağlamda Descartes; “beden ile ruh arasında, beden mahiyeti icabı daima bölünür, ruhunsa tamamıyla bölünmez olması yüzünden, büyük bir fark görüyorum. Zira gerçekten ruhumu, yani yalnız düşünen bir şey olan kendimi, gözden geçirdiğim zaman, onda hiçbir bölüm göremiyorum; tersine kendimi tek ve tam bir şey olarak idrak ediyorum. Her ne kadar bütün ruh tamamıyla bedenle birleşmiş gibi görünse de, bununla beraber bir ayak, bir kol veya vücudumun başka bir parçası bedenimden ayrıldığı zaman, bu yüzden, ruhumdan hiçbir şeyin ayrıldığı muhakkaktır. Ve istemek, duymak, anlamak ve ilh... melekelerinin de gerçekten ruhun bölümleri olduğu söylenemez; zira aynı ruh, istemekte, duymakta, anlamakta, ve ilh... de, bütün varlığı ile kendisini tam olarak kullanır. Halbuki cisimli veya uzamlı olan şeylerde bunun tam aksi olur; zira bunlar arasından düşüncemle kolayca parçalara ayırmadığım ve dolayısıyla bölünür olduğunu bilmediğim tek bir tanesi yoktur.” (Descartes, 1998, s.256-257).

Şu halde Descartes’da ruhun bedenden ayrı bir varlık oluşu, ruhun, daha net bir ifadeyle zihnin veya bilincin bedensiz olarak da ispatını kendiliğinden gündeme getirecektir. Peki, her iki filozofumuzun da, ruhun kendi kendini idrakini bedensiz olarak tasarladığı söylenebilir mi? İbn Sînâ ve Descartes’da insanın kendi varlığına ilişkin bilinci, bir başka ifadeyle ben idraki, nasıl temellendirilmektedir?

İbn Sînâ ve Descartes’da Zihnin Kendini İdraki Olarak Ben İdraki

Ben kavramıyla ifade edilmek isteneni, “Akıl sahibi öznenin, bilinçli kişinin, kendisini başkalarından ayırmasına ve kendisini öne sürmesine yarayan güç.” (Cevizci, 2005, s. 225) şeklinde ortaya koymak mümkündür. Ben’in işaret ettiği bileşenlerin içerisinde kişi, bilinç, zihin ve özne kavramlarını da bulabiliriz. Yine ben ile tüm zihinsel faaliyetlerin gerisindeki temel dekor olan varoluşun bütün aşamalarındaki değişme boyunca varlığını koruyup, birliğinin farkında olan birlik ifade edilmektedir. Ben’in varoluşu doğrudan doğruya içe bakış yoluyla bilinmeyen, fakat içebakışın içeriğinden çıkarsanmak durumunda olan, elle tutulamaz, gözle görülemez, maddi olmayan, değişmez varlığa ya da ruh veya tine *saf ben* denilir. *Transendental ben* ise bilincimizin birliği tarafından önceden varsayılan öznedir (Cevizci, 2005, s. 225).

Ben bilincinde, insanın kendi bilincini belli bir bilginin konusu yapması, öznenin kendisi için nesneleşebilmesi söz konusudur (Cevizci, 2005, s. 225, 280). Zira bilinç, bilen varlığın kendisi dışındaki başka bir varlık hakkındaki veya kendisi hakkındaki nesneleştirme durumu olarak zihinsel bir fonksiyondur. Nihayetinde bilincin gerçekleşebilmesi için bilinç sahibi özne, hakkında bilinç sahibi olunan nesne ve bu ikisi arasındaki ilişkiden olan bilincin kendisi şeklindeki üçlü bir sacayak gerekli olmaktadır (Urhan, 2002, s. 21-22).

Ben idraki ile zihinsel, dolayısıyla ruhi bir durumdan söz ediyorsak öncelikli sorumuz gereken soru şu olsa gerektir: Ben bilincini, fiziksel veya bedensel bir zemini en azından zihnen yok sayarak temellendirebilir miyiz? Bir başka ifadeyle insan bilinci, zihni, düalist bir varsayımla ifade edersek insan ruhu, fiziksel olandan tamamen bağımsız bir şekilde ortaya konulabilir mi?

Bu soruya birinci filozofumuz İbn Sînâ açısından baktığımızda, yukarıda da görüleceği üzere o, insan ruhunu bedenle ilişkisi açısından ele almaktadır. Tam bu noktada onun nefle akıl arasında bir ayrım yaptığını hatırlamamız gerekmektedir. Öyle ki düşüncümüz, nefsi beden bağlamında tartışmayı tercih ederken; zihni, bilinci ise maddeden, dolayısıyla cisimden, bedenden tamamen ayrı olarak ele almaktadır. Böylelikle o, ruhun düşünme fonksiyonunun bedenden ayrı olarak ortaya konulabileceğini düşünmektedir.

Bu çerçevede İbn Sina, “uçan insan teoremi” (insan-ı tâir/floating man) şeklinde adlandırılan özgün bir bakış açısıyla, iç ve dış duyumların aracılığına başvurmaksızın, doğrudan çıplak bilinçle ruhun, nefsin ispatını öne çıkarmıştır. Şöyle ki İbn Sina, ‘ben’in, el, ayak, kaburga kemiği gibi dış uzuvlar ve beyin, kalp, ciğer gibi iç uzuvların toplamından oluşmadığını, bunların ötesinde bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Zira bir an

için insanın dış âlemden soyutlandığını farz etsek, insan dış âlemi görmese, hava kendisine dokunmasa ve kendi uzuvlarının da farkında olmasaydı, yani onda uzunluk, genişlik ve derinlik olarak kendisine ilişkin bir algı sabit olmasa da (ve la yesbüti leha tûlan vela arzan vela amîkan) o, yine de kendi benliğinin bilincine varacaktı. İbn Sina, insan kavramında asıl öne çıkan şeyin de, insanın kendi kendisine 'ben' derken işaret ettiği bu mana olduğunu belirtmektedir. Bu mana, onun hakiki zatıdır ve işte bu nefstir (İbn Sina, 1970, s. 16, 255; 1949, s. 127-129; 2005 b, s. 107-108). Görüldüğü üzere İbn Sina, ben ile iç ve dış organlarının dışında olan, dolayısıyla değişime uğramayan ve bölünemeyen bir birlik durumunu kast etmektedir. İbn Sina'ya göre insanın mahiyeti gündeme geldiğinde de asıl kastedilen de bu benlik olup, insan, kendi benliğine dair bu bilgiyi bedeni ve onun organları olmaksızın elde edebilir.

İnsanın kendi bilincine dair bu bilgiyi sadece uyanık bir bilinç haliyle sınırlandırılmayan İbn Sînâ, benliğin öz bilincine uykuda olan kimsenin ve/veya sarhoş olanın bile sahip olacağına dikkat çekmektedir. İbn Sînâ'ya göre uyuyan kişi, uykusunda, sarhoş kimse sarhoş olduğu esnada bile, kendi kendisinin varlığından, varlığının farkındalığından uzaklaşmaz (La ya'zubu zatehu an zatihi) (İbn Sina, 2005 b, s. 107).

İbn Sina, insan nefsinin, daha özelde zihninin, bilincinin kendi varlığını tasavvur ettiğinde tasdikini hemen vaki olacağına dikkat çekmektedir (İbn Sina, 2005 b, s. 42). Nitekim onun "uçan insan" (insan-ı tâir/floating man) teoremi de asıl olanın nefis, bilinç olduğunu bize bildirmektedir (İbn Sina, 1970, s. 255). Nefs düşünebilir, düşündüğünü düşünebilir ve düşündüğünü düşündüğünü düşünebilir. İbn Sina, nefsin bu çerçevede bilfiil bunu yapmasa da bil kuvve izafetler içerisinde izafetler oluşturabildiğine dikkat çeker (İbn Sina, 2004, s. 185).

O halde, İbn Sînâ öz bilince sahip olan ben'in bedenle ilişkisini nasıl açıklamaktadır? Yukarıda da belirtildiği üzere nefsin tanımında bedeninin yer aldığını belirtse de o, nefisle akıl arasında bir ayrıma gitmekte ve akıl denilen nefsin bilinç fonksiyonuyla beden arasındaki ilişkiyi ayrılmaz bir ilişki olarak görmemektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre nefis, bedene nispetle bedende ve beden dolayısıyla ortaya çıkan bir yetkinlik değildir. Bedenden ayrı haldeki nefsin kendi kendini bilmesi, uçan insan anlayışında da ortaya çıkmaktadır (Dağ, 1984, s. 334). Nihâyetinde insan nefsi bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. İnsanın bazı organları olmasa veya sonradan yok olsa da insan, aynı insan olarak kalmaktadır. Çünkü bedensel organlar tevabilerdir. Bunlar ancak gereksinimlerince gündeme gelmektedirler (İbn Sina, 1970, s. 255).

Bu çerçevede İbn Sina, organları giydiğimiz giysilere benzetmektedir. Nasıl ki elbiseleri uzun süre giydiğimizde, onları bedenlerimizin bir parçası gibi algılarız. Yine kendimizi giysiler olmadan çıplak olarak düşünemeyiz. Aynı şekilde bilincimiz, sürekli olarak bedenimizi göz önünde bulundurmaktadır. Giysilerin organlardan farkı ise, giysileri çıkarabilme imkânına sahip iken; organları ise çıkaramayız. Dolayısıyla organlar giysilerden daha çok bize aitmiş gibi gelirler (İbn Sina, 1970, s. 255).

Birliğin her şeyde bulunduğu ve bulunduğu şeyin mahiyetinden farklı olduğuna dikkat çeken İbn Sînâ'ya göre sudaki birlik nasıl ki sudan başka bir şey ise, insanlardaki

birlik de insanlardan başka bir şeydir (İbn Sina, 2004, s. 85). Bu çerçevede insanın bölün-
düğünde doğası bakımından, yani insan olması bakımından çoğalmadığını, dolayısıyla bö-
lünemediğine, fakat başka bir açıdan ise nefis ve beden şeklinde bölünüp çoğalabildiğine
dikkat çeken İbn Sînâ, nefis ve bedenin hiçbirisinin insan olmadığını belirtir. Zira birlik,
bulunduğu cevherden ayrılmaz (İbn Sina, 2004, s. 88, 96).

İbn Sina'nın ben idrakine ilişkin ortaya koyduğu argümanlar, Descartes'in cogitosunu
akla getirmektedir. Nitekim İbn Sina'nın öz bilincin kendi benliğine dair idraki konu-
sundaki yaklaşımlarının Descartes'a kaynaklık etmiş olabileceğini pek çok araştırmacı
gündeme getirmektedir. Bu çerçevede İbn Sina'nın uçan insan metaforuyla Descartes'in
"düşünüyorum o halde varım" (cogito ergo sum) (Descartes, 1998, s. 154) şeklindeki
meşhur önermesinin benzerliğine dikkat çekilmiştir (Fazlurrahman, 1990, s. 106-107;
Ülken, 1995, s. 204; Keklik, 1996, s. 179.; Özden, 1996, s. 238;).

Descartes, felsefi sistemini inşa ederken kullandığı malzemenin kati ve bedihi olması
konusunda özel bir hassasiyet geliştirmektedir. Öyle ki o, metafizikte dahi ileri sürdüğü
delillerin geometrinin delilleri gibi kesin ve açık olmasına, hatta ondan daha kesin ve açık
olmasına dikkat etmektedir. Böylelikle matematik-fizik yöntemini esas alarak felsefeyi
spekülatif bir yapıdan uzaklaştırıp kesin sonuçlara ulaşan bir felsefe kılma çabasında olan
Descartes, işe evvela şüpheyle başlamaktadır. Bu bağlamda kesin bir ilkeye ulaşmak için
apaçıklık şartını ileri süren Descartes, öncelikle kendilerinden en ufak bir şekilde şüp-
he edilebilecek her şeyi yanlış diye reddetmeyi salık vermektedir. Bu noktadan itibaren
Descartes, tetkik edildiğinde reddedilmesine imkân olmayan şeylerin, insan aklının bile-
bileceği şeylerin en açığı olduğunu belirtir: "Böylece, her şeyden şüphe etmek isteyen bir
kimsenin, şüphe ederken kendinin var olduğundan da şüphe edemeyeceğini ve bu şekilde
düşünenin, yani kendinden şüphe edemediği halde geri kalan diğer bütün şeylerden şüp-
he edenin, beden dediğimiz şey değil de, ruh veya düşünce dediğimiz şey olduğunu göz
önüne alarak, bu düşüncenin varlığını ilk ilke olarak kabul ettim..."(Descartes, 1997b, s.
12-13).

Hakikatin bilgisine iç görüş, tecrübe (intuition, experience) ve çıkarış (deduction) şek-
linde iki yolla vardığımızı söyleyen (Descartes, 1997a, s.8, 12) Descartes'a göre benliğe
ilişkin hakikate cogito tecrübesinden varlığa ilişkin bir sonuç çıkarmayla ulaşılmaktadır:
"Bence *içgörü* (*sezgi*), ne duyuların değişen şahitliği, ne de yalancı bir muhayyilenin
aldatıcı hükmüdür, fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır. Öyle kolay ve seçik bir
kavrayış ki, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe bırakmaz (...) saf ve dikkatli bir zihin-
de, yalnız aklın ışığı ile meydana gelen ve çıkarıştan daha basit olduğundan, ondan daha
emin olan, sağlam bir kavrayıştır (...)" (Descartes, 1997a, s. 12) Descartes, böylece her-
kesin iç görüşle, kendinin var olduğunu, düşündüğünü fark edebileceğini belirtmektedir
(Descartes, 1997a, s. 12). O, iç görüşün, önermenin açık olarak anlaşılması ve ardı ardına
değil bütünüyle aynı zamanda birden anlaşılması şeklinde iki şartı karşılaması gerektiği-
ne dikkat çeker. Çıkarım ise aynı anda gerçekleşmemektedir (Descartes, 1997a, s. 51).

Descartes'a göre düşüncemizde dış dünyada gerçekten mevcut olan hiçbir şeyin bu-
lunmadığı varsayımını esas aldığımız bir anda ne olduğumuza bakarsak, var olmak için

ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene atfedilen bu kabilden şeylere ihtiyaç duymadığımızı görürüz. Nihâyetinde “sırf düşündüğümüz için var olduğumuzu” da açıkça biliyoruz. Ruhumuzdan veya düşüncemizden edindiğimiz kavram, bedenden edindiğimiz kavramdan önce gelir. Çünkü dünyadaki her hangi bir cismin varlığından şüphe ediyor oluşumuza karşın, şüphesiz olarak biliyoruz ki düşüncüyü (Descartes, 1997b, s.29-30.; 1998, s.152 vd.). Görüldüğü üzere Descartes’in şüpheyile başladığı yolculuğunda öncelikli olarak bulduğu şeyin “şüphe eden ben” olduğu görülmektedir.

Arşimed’in yer yuvarlağını bulunduğu yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sabit ve sağlam bir noktadan başka bir şey istemediğini hatırlatan (Descartes, 1998, s.152) Descartes, zihnin kendine dair bilincini de adeta böylesi bir Arşimed noktası olarak konumlandırmaktadır. Bu çerçevede “beden ve duyulara, onlar olmaksızın var olmayacak kadar, bağlı mıyım?” sorusunu soran Descartes, dünyada ne yer ne gök, ne ruh ne beden hiçbir şeyin var olmadığına inandığını fakat kendinin var olmadığına asla inanmadığını belirtir (Descartes, 1998, s.153-154). Zira ona göre, inanmak, düşünmek, aldanmak hep kendi varlığına dair semptomlar olarak belirmektedir. Böylelikle kendi ruhumuza ilişkin bilginin diğer şeylere ilişkin bilgiden daha açık olduğunu ve daha kolay elde edildiğini belirten Descartes, insanın kendi ruhundan daha kolay bilebileceği başka hiç bir şey olmadığını belirtir (Descartes, 1998, s. 152, 166).

Descartes: “Şimdi gözlerimi kapayacak, kulaklarımı tıkayacak, bütün duygularımı sapıtacağım, hatta zihnimden maddi şeylerin bütün hayallerini silecek veya hiç değilse, çünkü bunu yapmak hemen hemen imkânsızdır, bu hayallerin hepsini yanlış ve boş diye geri atacağım; böylece kendi kendimle konuşarak ve içimi gözden geçirerek, yavaş yavaş kendimi kendime daha belli ve daha tanıdık kılmağa çalışacağım. Ben düşünen bir şeyim, yani şüphe eden, tasdik eden, inkâr eden, pek az şey bilen, pek çok şey bilmeyen, seven, sevmeyen, isteyen, istemeyen, tahayyül de eden ve duyan bir şey.” (Descartes, 1998, s. 171).

Descartes’a göre ister uykuda olalım, isterse uyanık olalım, bizi ikna edecek olan şey, yalnızca aklımızın apaçıklığıdır. Yoksa duyularımız ve hayal gücümüz değil (Descartes, 1994, s. 39). Bu anlamda saf düşüncüyü temellendirme çabasında olan Descartes, zihnin anlama gücünü tahayyül etme gücünden ayırmaktadır. Ve tahayyül etme gücünün kendi mahiyetine, özüne, ruhunun özüne lazım olmadığını belirtmektedir. Tahayyül etme yetisininin maddi şeylerle ilgili olduğuna, dolayısıyla bedene bağlı olduğuna dikkat çekmektedir: “zihin anlarken kendi üzerine dönüyor ve kendisinde bulunan fikirlerden birini gözden geçiriyor, halbuki tahayyül ederken bedene doğru dönüyor.” (Descartes, 1998, s.239). Descartes, kendisine pek sıkıca bağlı olduğu bir bedene sahip olsa da kendisi hakkında, düşünen ve uzamlı olmayan bir şey olarak açık seçik bir fikre sahip olduğunu; bedeninin ise uzamlı ve düşünmeyen bir şey olarak seçik bir fikre sahip olduğunu belirtir. Böylelikle ben denilen, kendisiyle ne ise o olan ruhun bedenden büsbütün farklı olduğu, dolayısıyla bedensiz de var olabileceği ortaya çıkmaktadır (Descartes, 1998, s.245.; 2015, s. 59).

Descartes ruhla düşüncüyü özdeşleştirmekle insan zihnini, bilincini de insanın asıl kuruca özü olarak tayin etmektedir. Böylelikle Descartes, insanın düşünme kapasitesiyle

ulaştığı kendi benliğine dair idrakini felsefesinin temeline yerleştirmektedir: “(...) her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu “Düşünüyorum Öyleyse Varım” hakikatinin şüphecilerin (sceptiques) en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim” (Descartes, 1994, s. 33).

Descartes, var olduğunu kesinlikle bildiğini ve ancak düşünen bir şeyin zaruri olarak mahiyet veya özüne ait olduğunu gördüğü için özünün yalnız ve yalnız düşünen bir şey veya bütün mahiyet ve özünün ancak düşünmek olan bir cevherden ibaret olduğunu pek iyi bir şekilde çıkardığını belirtir (Descartes, 1998, s.245). Peki, düşünen bir cevher olarak tanımlanan ben'in öz bilinç durumunda bedenle ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir?

Descartes, düşünmek ile kastettiği şeyin bedenden ayrı olarak sadece ruhun bir fonksiyonu olduğunu özellikle vurgular. Bu anlamda gözün görmesi veya bacakların yürütmesi gibi bedensel bir fonksiyonu, var olduğumuza ilişkin bir kanıt olarak ileri sürmemiz, kendisinde şüpheye mahal vermeyecek kadar yanlışsız bir önerme olmayacaktır. Zira gözlerimi açmadığım veya yürümediğim halde, hatta vücudum olmadığı halde kendimi görüyor veya yürüyor olarak sandığım olabilir ki rüyada bu durum yaşanabilir. Fakat görme veya yürümekten söz ederken bedenimden ayrı olarak gördüğümü veya yürüdüğümü sanmayı böylesi bir düşünmeyi, bilgiyi gündeme getirmem halinde burada şüpheye yer kalmayacak şekilde mutlak olarak doğru bir durumdan söz ediyorum. Bu ruhla ilgili bir durumdur ki, düşünmek gücü yalnız ruhta vardır. Düşüncemizden elde ettiğimiz bilgi, bedenimizden yola çıkarak edindiğimiz bilgiden daha önce gelir ve ondan daha apaçıktır (Descartes, 1997b, s. 31-32). Görüldüğü üzere Descartes, zihnin kendini idrakini tamamen ruhun bir fonksiyonu olarak değerlendirmektedir. Bedensel faktörlerin devreye girmesi zihnin ben idrakinin şüphe içermeyecek şekildeki kesinliğini ortadan kaldıracaktır.

Cogito ergo sum ilkesini ortaya koyduktan sonra Descartes, tekrar kendisinin ne olduğu üzerinde dikkatle yoğunlaştığını belirtir. Bunun üzerine İbn Sina'yı hatırlatırcasına hiçbir bedeninin olmadığı, yine içinde bulunduğu ne bir dünyanın ne de bir yerin olmadığı şeklindeki varsayımlara sahip olabildiği halde kendisinin var olmadığını farzedemediğini, tam aksine kendi dışındaki şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmesinden kendisinin var olduğunun sonucunun pek açık ve pek kesin bir şekilde çıktığına dikkat çeker. Bu çerçevede o, düşünmekten kesilmesi halinde, hayal ettiği bütün şeyler doğru olsalar bile, var olduğuna inanmak için elinde hiçbir neden kalmayacağını belirtir. Nihayetinde o şunu anladığını açıklar: “ Ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isim o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz.” (Descartes, 1994, s. 33).

Ruhun sanıları (attribut) olarak yemenin, yürümenin ve duymanın bedensiz mümkün olmadığına, ancak düşüncenin bedenden bağımsız olarak söz konusu olabileceğine dikkat çeken Descartes, *ben-im* (je suis), *ben varım* (j'existe) yargılarını ancak düşünen bir

varlık olduğumu kabul ederek kurabileceğimizi belirtir. Zira o, düşünmekten kesildiğinde var olmaktan da kesileceğini belirtir: “ (...) Şu halde açıkça söylemek lazım gelirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike (anlayış) veya bir akılım (...) Ben ne insan denen şu uzuvlar topluluğu, ne de bütün bu uzuvlara işlemiş ve yayılmış ince bir hava, ne bir yel, bir soluk, bir buğu ve ne de tasavvur ve tahayyül edebileceğim şeylerin hiç birisiyim(...)” (Descartes, 1998, s. 157). “...her şeyi inceden inceye gözden geçirdikten sonra; nihayet şu: *ben-im, ben varım* sözünün onu söylediğim veya zihnimde kavradığım her defada zaruri olarak doğru olduğunu çıkarmak ve bu neticenin sabit olduğunu kabul etmek lazımdır.” (Descartes, 1998, s. 154). Descartes, benliğine dair edindiği bilginin ne dış dünyadaki varlıkla ne de muhayyile ile ilgili olduğunu belirtir (Descartes, 1998, s. 158).

Descartes ruhla düşünceyi özdeşleştirmekle insan zihnini, bilincini de insanın asıl kuruca özü olarak tayin etmektedir. “...Düşünen düşünürken var olmaktan geri kalmaz...” (Descartes, 1997b, s. 58) diyen Descartes, *düşünüyorum öyle ise varım* önermesini ilk ve en temel epistemolojik bir ilke olarak ortaya koyarken epistemolojiyi ontolojiye önelemiş olmakla bir probleme yol açmıyor mu? Descartes, bu çerçevede düşünmek için var olmak gerektiğini hiçbir zaman göz ardı etmediğini vurgular (Descartes, 1997b, s. 32). Bütün varlık tasarımı ben bilinciyle inşa etmekte olan Descartes’ın bu yaklaşımını onun epistemolojik tutumunu açıklarken geçici olarak yaslandığı ilkelerle ilgili verdiği bir örnekle açıklayabiliriz. Ona göre oturduğumuz evi yeniden yapmaya karar vermişsek, önce mevcut evi yıkmak, sonra malzeme biriktirmek ve mimar bulmak ya da bizzat mimar olmak, ayrıca da dikkatle onun planını yapmak gerekmektedir. Bütün bunlar yeterli olmayıp bu işlerle uğraşırken rahatça oturulabilecek bir evde lazımdır (Descartes, 1994, s. 25). Esasında Descartes, ontolojisini inşa etmek için ben bilincini söz konusu ev olarak tasarlamaktadır.

Paul Valery, Descartes’in hakiki metodunun, bilincin, bilgi amaçları uğrunda geliştirilmesi anlamına gelen *egotisme* kelimesiyle ifade edilebileceğini belirtir. Zira Valery’ya göre *cogito*’da herhangi bir kıyas yoktur, hatta kelime anlamı bile yoktur. Burada olan zihnin bir refleks eylemidir (Valery, 1994, s. 123, 124). Bu anlamda Descartes’in *cogito*’su bir usavurum olmaktan ziyade kendiliğinden apaçık bir önermedir. Öyle ki Descartes’in *cogito*’yu *sum*’a temel yapmasına bile gerek yoktu. Bir anlamda totoloji olmaktadır bu. Zira düşünen ben, özne, *cogito* ile kurulmuş oluyor (Urhan, 2002, s. 18).

Kendi şüphesini kendine dair taşıdığı bilincin kanıtı sayan Descartes’a göre dış dünyadaki varlıklar konusunda düşüncemizin bizi aldatmayacağını teminatını nerede aramız gerekmektedir? Varlığa ilişkin şüphe durumunu tartışırken Descartes, aldatıcı ve kurnaz kötü bir cinin bütün dış dünyayı kendisini aldatmak için kurgulamış olabileceğini varsayar. Hatta kendisiyle ilgili de böylesi bir aldatma söz konusu olabilir: “Kendime de ne bir eli, ne gözleri, ne eti, ne kamı ve ne de bir duygusu olmadığı halde bütün bunlara yanlış olarak malik olduğunu sanan biri gözüyle bakacağım ve bu fikre inat edercesine bağlı kalacağım...” (Descartes, 1998, s.150).

Descartes, tabiat ışığı olarak nitelendirdiği bilmek gücünün açık ve seçik olarak bilindiğinde doğru olmayan bir şey kavramayacağını teminatının Tanrı olduğunu belirtmektedir. Zira Tanrı, kavramıyla aldatmaktan zevk alan bir varlığı kastetmiyoruz. Yine o, bilmenin şüphe etmekten daha büyük bir mükemmellik olduğunu ve daha mükemmel olanı düşünmeyi de daha mükemmel bir varlıktan öğrenilmesi gerektiğini hatırlatarak Tanrı'ya işaret eder (Descartes, 1997b, s. 46.; 1994, s. 34, 35.; 1998, s. 169 vd.).

Doğru bilginin ilk şartı olarak belirlediği ap açıklıktan sonra doğru bir çıkarımı da ikinci ilke olarak kabul etmekte olan Descartes, şüpheyi kendi varoluşunun açıklamasının temeli kıldıktan sonra, bu apaçık ilkeden dünyada var olan bütün şeylerin yaratıcı bir Tanrı vardır ve Tanrı bütün hakikatlerin kaynağı olduğundan düşüncemizi de pek açık bir şekilde kavradığı hakikatler üzerinde verdiği hükümlerde hiçbir zaman aldanmayacak bir tabiatta yarattığı ilkelerini çıkartmaktadır. Descartes, söz konusu iki ilkenin metafizik ilkeler olduğunu ve bunlardan çeşitli şekilleri olan, çeşitli tarzda hareket eden, uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı bulunan cisimlerin var olduğuna dair fizik ilkelerine ulaştığını da belirtmektedir (Descartes, 1997b, s. 13, 35, 36, 77.;1994, s. 34). Nihayetinde zihnin ben idrakini kendisine Arşimed noktası olarak tayin eden Descartes, buradan hareketle bir sistem inşası gerçekleştirecektir. Bilindiği üzere, Rönesans dönemi yeni bir insan anlayışıyla, kendini coşkun ve güçlü bir özne olarak konumlandıran insan anlayışıyla yani hümanizmle belirmiş bir dönemdi (Gökberk, 1999, s. 167 vd.). Esasında Descartes'da özne olarak ben'in kurgulanışı böylesi bir arayışın olgunlaşması olarak da değerlendirilebilir. Descartes'in ben idrakine ilişkin bu tavrı modern bir tavrı olsa da, esasında gerek İbn Sina'nın gerekse de Descartes'in probleme yaklaşımlarına Plotinos'un ruhun bedenden ayrı bir varlık oluşunu temel alan varlık metafiziğine dair argümanlarının kaynaklık etmiş olabileceği de hesaba katılabilir (Fazlurrahman, 1996, s. 106).

Sonuç

Felsefi düşüncenin tarihinde zihnin veya ruhun idrak kapasitesi tartışılırken daha çok süjenin kendi dışındaki objeye yönelimi gündeme alınmıştır. Bunun ötesinde süjenin bizzat kendi varoluşunu objeleştirmesi, bu anlamda süjenin kendi benini öteki bir obje olarak ele alması ise, daha dikkat çekici bir tartışma olarak değerlendirilmektedir. İnsanın öz bilincinin kendine dair idrakini tartışan İbn Sina ve Descartes, öncelikle insanın tümel-leri idrak şeklindeki hususiyetine, soyutlama yapma yeteneğine dikkat çekmektedirler. İnsanın böylesine bir idrak kapasitesine sahip olması, onun kendi benine ilişkin bir şura ulaşmasının bir kısmını da aralamaktadır.

Zihnin ben idrakine ilişkin bir tartışmada epistemolojik ve ontolojik boyutlarının birbirlerine sarmalandıkları görülmektedir. Bu anlamda insan varlığının kendi özsel varoluşunun idrakine dair bilgiyi gündemine alan iki filozofumuzdan İbn Sina, insanın ben bilincinin ispatını ontolojik perspektifi daha çok ön plana çıkartan bir tutum sergilerken; Descartes, epistemolojik kaygılardan yola çıkan bir arayış içerisinde ben bilinci, bir başka ifadeyle zihnin varoluşunu ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Sînâ, ruhla beden arasındaki ilişkiyi fizikle metafizik arasındaki geçişin bir deneğe unsuru olarak kurgularken Descar-

tes, insanın kendine dair bilincini dış dünyaya ulaşmanın ana istasyonu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu anlamda her iki düşünürümüz de zihnin öz bilinç olarak ben idrakini, ruhun bedenden ayrı olarak varlığının ispatının imkânı çerçevesinde tartışmaktadırlar. Bu anlamda benin ispatı, her iki filozofta da dış dünyadan alıkoyacak bir solipsizmle sonuçlanmamaktadır. Tam tersine saf bir bilinçle, düşünceyle izah edilen ben bilinci dış dünyanın varlığını onaylamaktadır.

İbn Sinâ'nın ruh beden dengesini hesaba katmasına karşılık Descartes, ruh beden düalizmini keskin bir şekilde ortaya koymaktadır. Kartezyen felsefenin açtığı bu yarı modern felsefe boyunca sürekli tartışılmıştır. Ben idraki konusunda Descartes'in cogito'suna felsefe tarihinde çokça yer verilmesine karşılık İbn Sina'nın insanın kendine dair idrakini nasıl ele aldığı üzerinde yeterince yoğunlaşılmalıdır.

Descartes'in cogito'su bütün bir modern felsefenin üzerinde inşa edileceği bir sütun şeklindedir ki, modern öznenin böylesi bir kuruluşundan sonra Locke, Hume ve Kant gibi filozoflar bu imkânı değerlendirmiş görünmektedir. İbn Sina'nın uçan insan teorisi bir felsefi geleceğin inşası açısından dikkat çekici bir şekilde değerlendirilememiştir. Hâl-buki İslam felsefesi geleneğinin yeniden inşası açısından böylesi önemli bir varsayımın üzerinde düşünce sistemleri inşa etme imkânları mevcut olsa gerektir.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet S. (2002). *Din felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Cevzici, A. (2005). *Paradigma felsefe sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Çotuksöken, Betül. (2002). *Felsefe: özne-söylem*, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Dağ, M. (1984). İbn Sina'nın psikolojisi, *İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, (der.: Aydın Sayılı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Descartes. (1994). *Metot üzerine konuşma*, (Çev.: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes. (1997a). *Aklın idaresi için kurallar*, (Çev.: Mehmet Karasan), İstanbul: MEB.
- Descartes. (1997b). *Felsefenin ilkeleri*, (Çev.: Mehmet Karasan), İstanbul: MEB.
- Descartes. (1997c). *Ruhun ihtirasları*, (Çev.: Mehmet Karasan), İstanbul: MEB.
- Descartes. (1998). *İlk felsefe üzerine metafizik düşünceler*, (Çev.: Mehmet Karasan), İstanbul: MEB.
- Descartes. (2015). *Ahlak üzerine mektuplar*, (Çev.: Sanem Sollers), İstanbul: Say Yayınları.
- Durusoy, A. (2008). *İbn Sina felsefesinde insan ve âlemdeki yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fazlurrahman. (1996). İbn Sina, *İslam düşüncesi tarihi*, C. 2 (Ed. M. M. Şerif.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Gökberk, Macit. (1999). *Felsefe tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi.

- İbn Sina. (1949). *er- Risâletü'l-Adhaviyye fi emri'l-me'ad*, (Thk. Süleyman Dünya), Mısır: Daru'l-fikri'l-a'rabi.
- İbn Sina. (1952 a). *Risale fi ma'rifet en-nefs en-natuk ve ahvaliha*, (Ahval en-Nefs içinde Nşr.: Ahmed Fuad el-Ehvani, Kahire.
- İbn Sina. (1952 b). *Mebhas 'ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, Nşr: Ahmed Fuad el-Ehvani, Ahvalü'n-nefs içinde, Kahire.
- İbn Sina. (1952 c). *Risale fi'n-nefs ve bekaiha ve meadiha*, Ahval en-Nefs içinde nşr.: Ahmed Fuad el-Ehvani, Kahire.
- İbn Sina. (1959). *Risâletü 'fi'l-Havf mine'l-Mevt (Ölümlük Korkusundan Kurtuluş Risalesi)*, Çev. M. Hazmi Tura, İstanbul: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirket, 1959.
- İbn Sina. (1970). *Avicenna's De anima* (Nşr.: Fazlurrahman), London: Oxford University Press.
- İbn Sina. (1983). *ed-Du'â ve 'z-ziyâre*, Nşr: Hasen 'Asî, et-Tefsîrû'l-Kurânî ve'l-Lügatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sina, Beyrut.
- İbn Sina. (1985). *en-Necat*, Thk.: Macit Fahri, Beyrut.
- İbn Sina. (2004). *Kitâbu's-Şifâ*, Metafizik I (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina. (2005). *Kitâbu's-Şifâ*, Metafizik II (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina. (2005). *el-İşârât ve't-Tenbîhât, metin ve çeviri*, (Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayınları.
- Kaya, M. (2002). Kindî (hayatı ve şahsiyeti), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 26, s. 41-58, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Keklik, N. (1996). *Türk-İslam felsefesi açısından felsefenin ilkeleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kutluer, İ. (2008). Ruh (felsefe), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, C. 35, s. 193-197, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Özden, Ö. (1996). *İbn-i Sînâ-Descartes, metafizik bir karşılaştırma*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Reçber, M. S. (2000). Dualizm, Swinburne ve Foster, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 13, 203-208.
- Searle, J. (1996). *Akıllar beyinler ve bilim*, (Çev.: Kemal Bek), İstanbul: Say Yayınları.
- Urhan, V. (2002). *İnsanın ve Tanrı'nın kişiliği, bilinçlerarası ilişki*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1995). *İslam düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Valery P. (1994). *Metot üzerine konuşma*, (Çev.: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları.