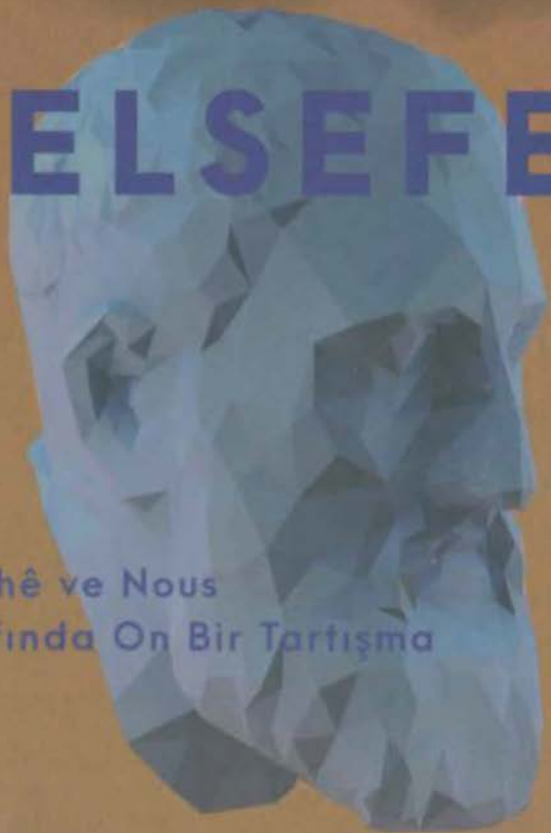
RUHUN FELSEFESİ



Psykhê ve Nous
Etrafında On Bir Tartışma

Editör
İhsan Berk Özcangiller

ISBN: 978-625-6999-83-1
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 883 | **Düşünce**

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Yayına Hazırlayan
Abdullah Enes Özel

Düzelti
Ahmet Zarifoğlu

Kapak
Harun Tan

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Temmuz 2023
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212 612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Sertifika No: 47939
My Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Maltepe Mah. Yılanlı Ayazma Sk.
No: 8/F Zeytinburnu / istanbul
Tel: 0212 674 85 28

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ye aittir. İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Ruhun Felsefesi

-Psykhê ve Nous Etrafında On Bir Tartışma-



EDİTÖR

İHSAN BERK ÖZCANGİLLER

KETEBE

İhsan Berk Özcangiller

İhsan Berk Özcangiller 24.09.1982 tarihinde İstanbul'da doğdu. 2000 yılında Liseyi Fenerbahçe Süper Lisesi'nde bitirdikten sonra aynı yıl İstanbul Üniversitesi'nde Latin Dili ve Edebiyatı bölümüne başladı. 2006 yılında buradan mezun olduktan sonra 2007 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Latin Dili ve Edebiyatı'nda yüksek lisans yaptı ve 2009 yılında "Seneca'nın *De Ira* Adlı Eserinde Akıl ve Öfke" başlıklı tez ile yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl içerisinde İstanbul Üniversitesi'nde Felsefe doktora programına başladı ve "Hegel'in *Fenomenolojisi*'nde Özne Sorunu" adlı tezi 2016 yılında savundu ve doktor ünvanını aldı. 2012 ile 2014 yılları arasında Maltepe Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde Latince okutmanı olarak görev aldı. 2014-2017 yılları arasında okutman olarak İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Felsefi Latince derslerini verdi. 2017 Nisan itibarıyla İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Dr. Öğr. Üyesi olarak çalışmaya devam etmektedir. Latinceden ve İngilizceden Türkçeye kazandırdığı çeviriler mevcuttur. Hristiyan Yeni-Platonculuğu üzerinden çevirilerine devam etmektedir. Çalışmalarını yoğunlaştırdığı alanlar Hegel ve Alman İdealizmi, Hristiyan Yeni-Platonculuğu ile Stoa Felsefesidir. Bu alanlarda birçok makalesi bulunmaktadır. Son dönemde ise Hegel ile Orta Çağ Yeni-Platonculuğu arasındaki ilişki üzerine çalışmalarını yürütmektedir.

İÇİNDEKİLER

Giriş 7

Sokrates-öncesi Yunan Düşüncesinde *Psykhê* Kavramı 25
Şahan Evren

Antik Yunan'da Psykhê'nin Dönüşümü: Homeros, Platon, Aristoteles 47
E. Burak Şaman

Stoa Felsefesinde Ruh 83
Nihal Petek Boyacı

İbn Sînâ: Maddi Olmayan Bir Cevher Olarak Nefs 119
Mehmet Zahit Tiryaki

Bir Kelâm Eserinde Canlılık(?) Tanımı ve Kısımları:
Şerhu'l Mevakıf Örneği 145
Mustafa Yavuz

Modernliğin Eşiğinde: Cusanus'un Zihin Anlayışı
Üzerine Bir İnceleme 179
İhsan Berk Özcangiller

Cogito 219
Engin Koca

Hume'da Ruhun *Kavranamazlığı* *249*
Nurten Öztanrikulu Özel

Kant'ın Ruhun Ölümsüzlüğü Argümanı:
Felsefi Kökeni ve Ahlakla İlişkisi 275
Saniye Vatansever

Hegel'in Tin Felsefesi'nde Teorik Tinin Faaliyetlerine Giriş 315
Arif Yıldız

Posthüman: Transhümanizm Versus Posthümanizm 345
Yaylagül Ceran Karataş

GİRİŞ

Felsefenin en önemli soruları nedir diye sorulsa, ilk akla gelecek sorulardan bazıları muhakkak ki şunlardır: Hayatın anlamı nedir? Niçin yaşıyoruz? Nasıl yaşamalıyız? Öldükten sonra ne olacak? Bu sorular birbirinden çok farklı gibi görünse de aslında ortak bir özellikleri vardır, bu da onlara cevap verebilmek için öncelikle daha temel bir soruya cevap vermemiz gerektiğidir. Zira tüm bu soruların gizli öznesinin ne olduğunu soran "biz kimiz?" sorusuna cevap vermeden diğer sorulara tam olarak cevap vermek mümkün değildir. Örneğin hayatın anlamından söz edebilmek için bize hayat ya da canlılık veren şeyin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Benzer şekilde nâsıl yaşamamız gerektiğini anlamak için bizi diğer canlılardan ayıran unsurun ne olduğunu netleştirmek ve dolayısıyla o unsura uygun yaşamın nasıl olacağını belirlememiz gerekir. Ölümden sonra ne olduğu konusunda fikir yürütebilmek için ölümle yok olan, ortadan kaybolan şeyin ne olduğu ve neyin devam ettiği konusunda net olmak gerekir. Dolayısıyla bu soruların kısa bir analizi bizi "ruh" ve kimi zaman onunla eş anlamda kullanılan "zihin" kavramlarına götürür.

Ruh kavramının felsefeciler tarafından nasıl ele alındığına geçmeden önce, felsefe tarihi boyunca bu kavramın hangi

dillerde hangi terimlerle ifade edildiği ve etimolojileri ile ilgili fikir sahibi olmak faydalı olacaktır. Latince *animus* kelimesine karşılık gelen ruh, dişil formda nefes, esinti, rüzgâr ve hayat anlamlarına gelen *anima* kelimesiyle ilişkilidir. *Animus* sadece ruh değil, aynı zamanda akıl ya da ruhun akılsal kısmı anlamlarında da kullanılır. Latince *mens* kelimesi ise zihin anlamına gelmekle birlikte akılsal ruh veya ruhun akılsal kısmı anlamlarına da gelmektedir. Latincede ruh anlamındaki bir diğer kelime ise nefes almak, üflemek, canlı olmak gibi anlamlara gelen *spirare* fiilinden türeyen ve nefes, üfleme ve yaşam anlamlarını da içinde barındıran *spiritus* kelimesidir. Eski felsefi metinlerde kullanılan ve genellikle ruh olarak tercüme edilen Eski Yunanca terim ise *psykhê*'dir ve o da *spirare* gibi nefes almak anlamına gelen *psykhêin* fiilinden türetilen bir isimdir. Yunanca *psykhê* kelimesine karşılık gelen ruh, ilkçağ Yunan felsefesi metinlerinde yaşamın temel ilkesi olarak görülmüş ve can, bedene can veren, yaşama gücü, canlılık ilkesi ve zihin anlamlarında da kullanılmıştır.

Felsefi metinlerin yanında, dini kitaplarda da Tanrı'nın ruhundan üflemesiyle insan bedenine canlılık vermesi ve nefes alıp vermenin durmasıyla insanın ölmesi, hava, rüzgâr, nefes ve ruh arasında ne gibi bir bağlantı kurulduğunu anlamamıza yardımcı olur. Örneğin İncil'de insanın yaratılışıyla ilgili "RAB Tanrı, Adem'i topraktan yarattı ve burn ına yaşam soluğunu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu."[1] diye yazar. Arapça ruh kelimesi, çoğulu '*ervâh*' olan *revh* kökünden türetilmiş olup hava, rüzgâr, nefes ve soluk anlamlarına gelir.[2] Kuran'da insanın Allah tarafından yaratılışı şöyle anlatılır; "İlk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden

1 *Kutsal Kitap* (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008, Yaratılış 2.7.3.

2 Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s.182.

yaratıp sürdürmüştür. Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiştir."[3]

Ruh kelimesi sadece nefes ya da hava değil aynı zamanda deniz kelimesi ile de ilişkili görülmüştür. Günümüz İngilizcesinde ruh için kullanılan soul kelimesinin eski İngilizcedeki *sawel/sawol* kelimelerinden türediği, Proto-Germen kaynaklı ve deniz anlamındaki *saiwaz* kelimesinden geldiği düşünülmektedir. Modern Almancada ruh için kullanılan bir diğer kelime olan *Seele* kelimesinin de *soul* gibi antik dönem Kuzey Avrupa'sında, ruhların ölmeden önce bulunduğu ve öldükten sonra gittiği yer olduğu düşünülen denizle ilgili olduğu iddia edilir. Bu bakımdan *soul* ve *Seele* kelimeleri, denizden gelen veya denize ait anlamlarıyla ilişkilendirilmiştir.[4]

Farklı dillerde ruh anlamında kullanılan terimlerin kökenine baktığımızda onların sadece hayat ve canlılık ile değil, hava ve su gibi maddesel tözlerle de ilişkilendirildiğini görüyoruz. Günümüzde genel olarak maddesel olmayan tinsel bir töz olarak tasvir edilen ruhun, hava ve su ile ilişkilendirilmesi bize aykırı gelse de Antik Yunan'da özellikle Sokrates öncesi dönemde yaşamış materyalist filozoflar tarafından ruh, maddesel bir dünyanın maddesel bir parçası olarak ele alınmıştır. Mesela Herakleitos ruhun maddesel olduğunu, ancak hava veya ateş gibi alışılmadık derecede ince veya nadir bir madde türünden oluştuğunu düşünmüştür. Buradaki önemli nokta, ruh ve maddenin birbirinden bambaşka iki töz olarak düşünülmeyip, ruhun diğer maddesel objelerden daha ince ve daha hareketli olması bakımından sadece derece olarak farklı olduğunun düşünülmesidir.

Ancak bu materyalist ruh anlayışı yerini zamanla tinsel bir töz olarak tanımlanan ruh anlayışına bırakacaktır. Örneğin

3 Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin (haz.), "Secde Suresi 7-9", *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.

4 Robert K. Barnhart (haz.), *The Barnhart Dictionary of Etymology*, New York: H.W. Wilson Company, 1988, s. 1037.

ruhun Platon'da tinsel ve ölümsüz bir varlık olarak tasvir edildiğini görürüz. Platon'un ruh üzerine en ayrıntılı analizinin yer aldığı *Phaidon* (*Ruh Üzerine*) diyaloğuna göre, ruh bir şeyin bedenine hayat veren ve onu yaşatan şeydir.[5] Ayrıca ruh ölümsüzdür, çünkü ateşin özünde ısıya sahip olması gibi, ruh da özünde yaşama sahiptir ve dolayısıyla yaşamını yitiren bir ruh düşünülemez.[6] Ruhun ölümsüzlüğüne dair çeşitli argümanlar sunan Platon, bedenin ölümünden sonra ruhun başka bir insan ya da hayvan bedenine göç edebileceğini düşünür.

Ruhun doğasını ve farklı kısımlarını incelediği *Devlet* (*Politeia*) diyaloğunun dördüncü kitabında Platon, insan ruhunun akılsal (*logistikon*), duygusal (*thumoeides*) ve arzu duyan (*epithumetikon*) olmak üzere üç kısma sahip olduğunu savunur.[7] Platon'un ruh öğretisi ile birlikte, birbirinden farklı zihinsel/akılsal ve duyusal işlevlerin tek bir öznede birleşmesinin nasıl mümkün olduğunu görürüz. Zira Platon'un öğretisinde ruh farklı psikolojik etkinliklerin ve dolayısıyla öznenin birliğini sağlayan bir şey olarak tasvir edilmiştir. Ruhun doğasını anlamak aynı zamanda bize ruhumuzun en ideal durumda olmasının ne şekilde mümkün olduğunun ve bu duruma erişebilmek için yapmamız gerekenlerin bilgisini verir. Platon'a göre ruh her bir kısmın kendi doğasına uygun olarak eylediği, yani akılsal kısmın yönettiği ve duygusal ile arzu duyan kısımların ise akla hizmet ettiği durumda adil ve idealdir.

Platon'un ruh öğretisi sadece insan ruhuna odaklansa da hayvanların da ruhu olabileceğini inkâr etmez. Aristoteles ise bunu biraz daha genişleterek bütün canlıların bir ruhu olduğunu iddia eder. Zira ona göre ruh, canlılara hayat veren ya-

5 Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı. 105c.

6 A.e., 105c-e.

7 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası, 2010, 435a-441c, 580d-583a. Ayrıca bkz.: Plato, *The Republic*, çev. Paul Shorey, C.I, Loeb, Harvard University, Londra, 1937; Plato, *The Republic*, çev. Paul Shorey, C.II, Loeb, Harvard University, Londra, 1942.

şam ilkesidir. Ruh üzerine düşüncelerini ortaya koyduğu *Ruh Üzerine* (*Peri Psykhês/De Anima*) metninde Aristoteles ruhu potansiyel olarak hayata sahip olan doğal cisimlerin formu olarak tanımlar.[8] Bir başka deyişle ruh, maddeden bağımsız var olabilen tinsel bir töz değil, bedenin formudur. Platon'da öznenin çeşitli psikolojik etkinliklerinin birliğini sağlayan bir varlık şeklinde tasvir edilen ruh, Aristoteles'te bedenin birlik ve bütünlüğünü sağlayan ilkedir. Bedenin formu olarak var olan ruh, tam da bu sebeple bedenin ölümünden sonra bedenden bağımsız olarak var olamaz. İnsan ruhunun farklı kısımlarından bahseden hocası Platon'a ek olarak, Aristoteles bitkilerin ve hayvanların da ruhları olduğunu iddia eder ve onların ruhlarının hem birbirinden hem de akılsal olan insan ruhundan farklılıklarını ortaya koyar. Aristoteles için bitkisel ve duyusal ruhun bedenden ayrı olması düşünülemez olsa da insan ruhunun en yüksek yanı olarak değerlendirilen etkin/faal aklın (*poiêtikos nous*) saf form olarak ilahi ve ölümsüz olması mümkün gibi görünmektedir.[9] Aristoteles için ruhun ölümsüz olup olamayacağı halen bir tartışma konusu iken, Antik Yunan'da ölümsüz bir ruh fikrine en kararlı şekilde karşı çıkan filozoflar Epikurosçulardır diyebiliriz.[10]

Ruhun doğasına ve bedenle ilişkisine dair sorulara Antik Yunan felsefesini özgün bir şekilde yorumlayıp geliştirmiş olan İslam filozofları da yanıt aramışlardır. Platon'un rasyonalizmini Aristoteles'in deneyciliği ile birleştirip İslami gelenek ile uyum içerisinde harmanlayan İbn Sînâ, ruhun doğasını ve yetilerini sistematik bir şekilde ele almıştır. İbn Sînâ, Platon gibi ruhun bedenden ayrı ve bağımsız bir şekilde

8 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, II.1.412a. Ayrıca bkz.: Aristoteles, *Aristotle: De Anima*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961.

9 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III.4.

10 Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983, s. 95.

düşünülebilmesinin mümkün olduğunu iddia eder. Meşhur uçan adam (insan-ı tair) düşünce deneyi ile kendimizi hiçbir duyusal temas olmaksızın, tüm duyularımızdan yalıtılmış halde, gökte havada asılı olarak hayal edebileceğimizi, yani bedenimize hiçbir maddi temas olmadığı ve bedenimize ait hiçbir duyumsama olmadığı halde halen kendimizin varlığını idrak edebileceğimizi gösterir. Kendiliğimize dair farkındalığımızın tüm bedensel duyumsamalardan bağımsız olarak düşünülebileceğini gösteren bu düşünce deneyi sayesinde hem kendilik bilincinin bedenden bağımsızlığını hem de bizi biz yapan şeyin ya da "ben" dediğimiz şeyin bedensel duyumsamadan bağımsız bir şey olduğunu gösterir. Ruhu bedene birlik ve form veren yaşam prensibi olarak ele alan Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ uçan adam düşünce deneyi ile ruhun bedenden bağımsız düşünülebileceğine ve bilinebileceğine işaret eder.

İbn Sînâ'dan yaklaşık 600 yıl sonra Descartes *Meditasyonlar*'da benzer şekilde bizi biz yapan şeyin bedenden bağımsız olarak var olabilen ve düşünen töz olarak tanımladığı ruh olduğunu iddia etmektedir. Aristoteles'ten farklı olarak Descartes için ruh yaşam ilkesi ya da bedenin formu değil, daha üst ve akılsal bir yetidir. Aristoteles'in bitkisel ve duyusal ruhlar olarak tanımladığı etkinlikler, Descartes'a göre bedenin mekanik etkinlikleridir. Hatta akıl yetisi ve dolayısıyla ruhları olmadığını düşündüğü için Descartes'ın hayvanlar üzerinde hiçbir anestezi kullanmadan çeşitli deneyler yaptığı bilinmektedir.[11] Descartes ruhu ya da zihni maddesel doğadan bağımsız ve doğanın dışında konumlandırmıştır. Tam da bu sebeple birbirinden bağımsız iki töz olarak Descartes'ın ruh-beden arasındaki nedensellik ilişkisini açıklama çabası çok da tatmin edici bulunmamıştır.

Doğanın dışında olduğu düşünülen ruhun esasına, yetilerine ve bedenle ilişkisine dair metafizik sorular, Aydınlanma çağı-

11 René Descartes, "Correspondence", *The Philosophical Writings of Descartes*, C. 3, çev. John Cottingham; Robert Stoothoff, Dugald Murdoch ve Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 79-85.

nın etkisiyle yerini insan aklının ve deneyiminin sınırları içerisinde ruhun varlığının ve doğasının bilinip bilinemeyeceğine dair natüralist epistemoloji sorularına bırakmıştır. *Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair* başlıklı kısa makalesinde Hume, ruhun ölümsüzlüğüne dair ortaya koyulan farklı argümanları ele alarak aynı zamanda ruhun doğasına dair varsayımları da değerlendirir. Hume ruhun, doğası gereği maddeden bağımsız, bölünemez ve yok edilemez olduğunu iddia eden metafizik argümanlara karşı çıkar. Hume'a göre, nasıl ki bedenlerimizi oluşturan madde ölümden sonra da var olmaya devam ettiği halde onun ölümsüz olduğunu düşünmüyorsak, benzer şekilde ruhun yok olmaması da onun ölümsüz olduğu anlamına gelmez. İlahi adaletin gerçekleşmesi için ahiret hayatının ve dolayısıyla ruhun ölümsüz olması gerektiğine dair ahlak argümanlarına gelince, Hume, insanların işlediği sonlu büyüklükteki suçların sonsuza dek süren bir ceza ile cezalandırılmalarının adil olmayacağına ve bu sebeple ahlak argümanlarının ruhun sonsuza dek var olmasına yeterli bir gerekçe oluşturamayacağına işaret eder. Kısaca mistik ögelerden bağımsız bir şekilde sadece kendi aklımıza ve deneyime yaslanarak ruhun ölümsüz olduğunu bilemeyeceğimizi, hatta aksine doğadaki her şey gibi insan zihninin de değişim geçirip yok olacağına dair empirik delillerin mevcut olduğunu öne sürer.

Felsefede Kopernik Devrimini gerçekleştirmeyi amaçlayan Kant, nesne merkezli bilgi anlayışını terk edip, neyi bilebileceğimiz sorusuna ancak özneyi, daha doğrusu ruh ile eş anlamlı olarak da kullanılan insan zihninin yapısı ve yetilerini inceleyerek cevap verebileceğimizi savunur. Zira Kant matematik ve doğa bilimlerindeki ilerlemenin, bu alanlardaki bilme etkinliğine insan zihninin kendi katkısının net olarak ortaya konulmasıyla mümkün olduğunu düşünür. Bu sebeple felsefede ilerleme kaydetmek istiyorsak benzer şekilde zihnin kendi yetilerinin bilme etkinliğindeki rolünün anlaşılması gerektiğini söyler ve üç *Kritik*'te de üç farklı zihin yetisini, yani

biliş (*Erkentnissvermögen*), arzu (*Begehrungsvermögen*) ve haz (*Gefühl der Lust und Unlust*) yetilerinin sırasıyla bilme, ahlaklı eyleme ve umut etme etkinliğindeki a priori katkılarını incelemeye girişir. Her ne kadar Kant'ın eleştirel felsefesi zihnin yetilerini ve her bir yetinin farklı zihin etkinliğindeki rolünü ayrıntılı bir şekilde ortaya serse de Kant bu farklı yetilerin birliğini sağladığı düşünülen ruhun varlığı ya da yapısına dair bilgi sahibi olamayacağımızı iddia eder. Kant birinci *Kritik*'te rasyonel psikolojinin argümanlarının bize ruha dair teorik bilgi veremeyeceğini savunsa da ruh idesinin, farklı duyum ve görünüşleri birleştirme ve onları nesnelerin empirik kavramlarından ayırt etmede düzenleyici bir role sahip olduğunu savunur.[12] Birinci *Kritik*'te ölümsüz bir ruhun varlığına dair teorik bilgiyi reddedip ruh idesine düzenleyici bir rol atfetse de ikinci *Kritik*'te ölümsüz ruhun varlığını pratik aklın bir postulatı olarak kabul etmemiz gerektiğini savunur. Dogmatik filozofların eleştirel bir süzgeçten geçirmeden bazı ilke ve olguları aklın zorunlu hakikatleri olarak kabul etmelerini eleştiren Kant'ın ikinci *Kritik*'te ruhun ölümsüzlüğünün bir postulat olarak varsayılması gerektiğini öne sürmesi Kant'ın bu metinde kendi eleştirel felsefesiyle çatıştığı yorumlarına yol açmıştır. Ancak Kant ruhun doğasını teorik olarak bilemeyeceğimizi kabul ederken, ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için rasyonel sebeplerimiz olabileceğini kabul eder. Ruhun bilgi nesnesi olmadığını ancak bir inanç nesnesi olduğunu savunarak kendisiyle çelişmez, aksine birinci *Kritik*'te iddia ettiği gibi inanca alan açmak için bilgiyi kısıtlamak Kant'ın eleştirel felsefesinin başlıca mottosudur.

Çoğunlukla materyalist dünya görüşünün egemen olduğu günümüz felsefi tartışmalarında, insan ruhundan, ruhun doğasından ve yetilerinde çok da bahsedilmez. Bunun yerine, bir

12 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. ve haz. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1998, A682-84/B710-12.

zamanlar insan ruhunun en üst yetisi olarak görülen ve zamanla ruh ile özdeşleştirilen zihin ile ilgili sorular gündemdedir. Ancak zihnin tinsel bir töz ya da ruhun bir parçası olarak değil de beynimiz ile özdeş olduğu varsayıldığından tüm zihinsel yetilerin beynin nöral etkileşimiyle ve fonksiyonlarıyla bir olduğu düşüncesi egemendir. Bu sebeple de biyolojik ve nöral etkileşimlere eşlik eden bilincin, öznel deneyimin (*qualia*) ve yönelimsellik (*intentionality*) gibi olguların varlığının bu materyalist görüş içerisinde açıklanması zihin felsefesinin zor soruları olarak tanımlanmıştır.[13] Bu materyalist bakış açısına bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğüne dair tartışmalar da yerini bedenin ve kimi zaman bedenin işletim sistemi olarak tasvir edilen zihnin ölümsüzlüğüne dair tartışmalara bırakmıştır. Teknoloji ve bilimin nimetlerinden yararlanarak hastalıkların ve acılarının ortadan kaldırılması, zekâ da dahil olmak üzere tüm bilişsel yetilerin geliştirilmesi ve kısaca insan yaşamını uzatarak çeşitli biyolojik sınırları zorlamanın mümkün olduğunu savunan transhümanist düşünürler, yine teknoloji sayesinde insan bedeninin ya da bilincinin ölümsüzlüğünün de mümkün olabileceğine işaret etmektedirler. Böylece transhümanist hareket ile birlikte insan zihninin ölümsüz olabilmesi için doğa dışı bir töz olması gerektiğine dair felsefe tarihi boyunca süregelen kanı da ortadan kalkmıştır.

Görüldüğü üzere, Sokrates öncesi düşünürler tarafından maddesel bir ruh anlayışıyla başlayan ruh üzerine teoriler, zamanla yerini ruhu maddenin ayrılamaz bir formu, maddeden bağımsız bir töz, bilinemeyen bir inanç nesnesi ve son olarak da yine çoğunlukla materyalist bir dünya görüşünün etkisiyle maddesel bir olgu olarak ele alan teorilere bırakmıştır.

Kitapta yer alan makalelere geldiğimizde, "Sokrates Öncesi Yunan Düşüncesinde *Psykhê* Kavramı" başlıklı çalışmasında Şahan Evren, Homeros'tan başlayarak Thales, Miletoslu

13 David Chalmers, "Facing up to the problem of consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 1995, 2(3): s. 200–219.

Anaksimenes, Herakleitos, Pythagorasçılar, Anaksagoras, Apollonialı Diogenes, Demokritos ve Leukippos gibi filozoflarca ruhun ne şekillerde tasvir edildiğini ve ona hangi özellikler atfedildiğini açıklar. Bu çalışma ruh kavramının Sokrates öncesi dönemde ne şekilde ele alındığını ve nasıl bir değişim ve dönüşüme uğradığını bize göstermektedir. Bu yazıda Homeros metinlerinde ele alınan ruh (*psykhê)* kavramının giderek nasıl düşünme, algılama, hissetme, bireyleştirme, harekete geçirme gibi işlevlere sahip olan ve aynı zamanda da ölümsüzlük, ilahilik ve sürekli hareket gibi özelliklerle anılan kompleks bir yapıya dönüştüğünün evreleri ortaya serilmektedir.

Burak Şaman, "Antik Yunan'da *Psykhê*'nin Dönüşümü: Homeros, Platon, Aristoteles" adlı makalesinde Homeros'un ruh kavrayışının Platon ve Aristoteles'in ruh kavrayışlarından farkını ortaya koyarak, Arkaik Yunandan sonra Helenistik ve Geç Antik Çağ'da ruh üzerine tartışmaların ne şekilde değiştiğini ele alır. Şaman, Arkaik Yunandaki dualist ruh anlayışını takiben Platon'da üç parçalı ve bedenden tümüyle ayrı olup bedenin 'yöneticisi' olan bir ruh anlayışının ortaya çıktığına işaret eder. Bunun ardından da Aristoteles'te madde-suretçi (*hylomorphist*) ruh kuramı ile ruhun *entelekheia* kavramı üzerinden nasıl bedenle 'birlikte' düşünüldüğünü ortaya koyar. Şaman'ın da belirttiği üzere, Aristoteles ruhu bedenin yetkinliği (*entelekheia*) olarak tanımlar. Ancak bu tanımlama ile birlikte Aristoteles'in ruh öğretisinde temel bir tartışma alanı olarak etkin aklın beden ile ilişkisi problemi ortaya çıkar. Şaman makalesinde bu problemin çözümüne dair görüşlerini ortaya koyar. Ardından da bu problemin Helenistik ve Yeni-Platoncu yorumcular tarafından nasıl yorumlandığını ve İslam filozofları üzerinden bunun felsefe tarihine olan etkilerini gösterir.

Nihal Petek Boyacı, "Stoa Felsefesinde Ruh" başlıklı makalesinde Stoacılıkta ruh kavramını, ruhun kısımlarını, yetilerini ve ruh-beden ilişkisini inceler. Bunun ardından Stoacı ruh anlayışı ve determinist görüş çerçevesinde eylemlerimizin ne

derece iradi olduğu sorusunu yanıtlar. Boyacı'nın belirttiği üzere, insanı doğanın bir parçası olarak gören Stoacılar, aynı zamanda insanı bütünüyle rasyonel olabilen bir ruh varlığı olmak bakımından diğer canlılardan ayırırlar. Boyacı insanı diğer canlı ve cansız varlıklardan ayıran kendine özgü ruhun kısımlarını incelemenin yanı sıra, ruhun dört farklı güç (*dynamis*) veya işleyiş biçimi olan *phantasia* (izlenim), *sunkatathesis* (onay), *hormê* (dürtü) ve *logos*'u (akıl) ele alarak stoacı ruh anlayışını çözümler.

Mehmet Zahit Tiryaki, Antik Çağ Batı felsefesinde önde gelen filozofların ruh kuramlarına değinen makalelerin ardından İslam felsefesi geleneğinde nefs anlayışına en yetkin halini kazandıran ve sonrasına da etkileri uzanan İbn Sînâ'nın nefs teorisini "İbn Sînâ ve Nefsin Cevherliği Üzerine" başlıklı makalesinde ele almaktadır. İbn Sînâ İslam felsefesinde ruhun yapısı ve ruh-beden problemine yaklaşımıyla bize farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Zahit de bu makalesinde İbn Sînâ'nın kendine özgü nefs teorisiyle, klasik ruh-beden problemine hem Platoncu ruh-beden düalizminden hem de Aristotelesçi hilomorfik ruh anlayışından farklı bir çözüm bulmaya çalıştığını göstermektedir. Zahit bu makalesinde ayrıca, Yeni-Platoncu felsefi geleneğin etkisiyle nefs-beden ilişkisinde hem düalist hem de idealist yönleri ortaya koyarak, İbn Sînâ'nın nefs teorisi ile cağdaş düalist yaklaşımlara alternatif bir teori öne sürdüğünü ortaya koymaktadır.

Mustafa Yavuz, "Bir Kelâm Eserinde Canlılık(?) Tanımı ve Kısımları: Şerhu'l Mevakıf Örneği" başlıklı makalesinde canlılık ve yaşam kavramları arasındaki ilişki ve farklılığı incelemiştir. Canlılık ve yaşam kavramlarının incelenmesi ruh kavramının incelenmesinde farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Yavuz, bu çalışmasında çağdaş biyoloji felsefesinden yola çıkarak, Kelâm ve tabiat felsefesinde bu tanımların kullanımlarını analiz ederek, biyoloji felsefesinin güncel tartışmalarında kullanılabilecek bir felsefî araç bulunup bulunamayacağı ve

tarihsel tecrübenin dikkate alınıp alınamayacağını araştırır. Böylece bu çalışmadaki ana sorulardan biri geçmiş zamana ait metinlere dayanarak canlılık tartışmalarındaki genel durum hakkında derinlemesine bir görüş elde edilip edilemeyeceğidir. Yavuz çağdaş dönemde geçerli olan belli başlı canlılık tanımlarını verdikten sonra on beşinci yüzyıla ait bir kelam eseri olan *Şerhu'l Mevakıf* özelinde canlılık ve kısımlarını tartışarak bunun günümüz tartışmalarında derinleşmekte etkili olup olamayacağını bize göstermektedir.

İ. Berk Özcangiller, "Modernliğin Eşiğinde: Cusanus'un Zihin Anlayışı Üzerine Bir İnceleme" adlı makalesinde kimi yorumcular tarafından ilk modern düşünür kimi yorumcular tarafından Kant'ın eleştirel felsefesinin önceli ve kimi yorumcular tarafından da bir geçiş düşünürü olarak nitelendirilen Cusanus'un zihin anlayışını *De Mente* eseri çerçevesinde ele almaktadır. Özcangiller, bu makalesinde, Cusanus'un ilk modern, Kant'ın önceli ya da modern felsefeye bir geçiş düşünürü olarak adlandırılmasında onun epistemolojisinin ve bunun da temelinde zihin anlayışının yattığını ileri sürmektedir. Cusanus'ta zihin bir yanıyla ruh ile eş anlamlı bir yanıyla da ona aşkındır. Özcangiller'in belirttiği üzere Cusanus'un klasik Orta Çağ düşüncesinden farkı insan zihninin yaratıcı özelliğine yaptığı vurguda yatmaktadır. Bu makalesinde Özcangiller, Cusanus'un insan zihninin yaratıcılığını öne çıkartan *assimilatio* (benzeşim) öğretisiyle birlikte modern bir düşünür olarak adlandırılıp adlandıralamayacağını tartışmaktadır.

Engin Koca, "Cogito" başlıklı makalesinde insanı ruh varlığı olarak kabul eden ve insan benliğini bedenle değil ruh ile tanımlayan rasyonalist felsefenin temel varsayımlarını ve yöntemini inceler. Bunun içinde temelde yatan kişi klasik dünyadan modern dünyaya adımın atılmasını sağlayan Descartes'tır. Koca'nın nitelendirmesiyle varlık tasavvurunun nesne ontolojisinden olgu ontolojisine yönelmesine olduğu kadar insanın doğa, kültür ve Tanrıyla ilişkisinin önemli bir biçimde

değişikliğe uğramasına da sebep olan Descartes'ın düşüncelerinin çekirdeğinde ruh-beden ya da akıl-doğa düalizmi yatmaktadır. Bu sebeple de söz konusu değişimleri anlayabilmek adına Koca, Descartes'ın keskin bir şekilde ortaya koyduğu ruh-beden ayrımını anlamanın zorunluluğuna vurgu yapar. Makalesinin ilk bölümünde insan ruhu ile Tanrı ilişkisi, ruh, akıl ve irade ilişkisi ile ruhun bilme yetilerini ve ihtiraslarını inceleyen Koca, ikinci bolümde doğada olup biten her olayın fiziksel nedenlerle ve mekanik yasalarla açıklanmaya çalışıldığı günümüzde, Descartes'ın tasvir ettiği şekilde bir ruha yer olup olmadığını sorgular.

Nurten Öztanrıkulu Özel, "Hume'da Ruhun Kavranamazlığı" başlıklı makalesinde deneysel akıl yürütme yöntemi etkisinde ruhun immateryalliği ve tözselliğine ilişkin argümanlara itiraz eden filozoflardan David Hume'un ruhun doğası, etkinlikleri ve sınırları üzerine düşüncelerini ele almıştır. Özel'in bu çalışmasında ruhun doğasının bilinebileceğini iddia eden felsefelerin argümanlarını çürüten Hume'un ruh üzerine düşünceleri ve ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşı argümanları incelenmiştir. Akılcı felsefecilerin aksine Hume, metafizik ve teolojiye ait konuları felsefi soruşturmanın dışında bırakarak bu konulardaki yargıları felsefe ve bilimle bağdaşmaz bulmaktadır. Benzer şekilde ruhun doğasıyla ilgili olarak deneyime dayalı bilgi edinemeyeceğimizden, ruhun yapısı, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğüne dair bilgi sahibi olamayacağımızı savunmaktadır. Bu doğrultuda Özel bu makalesinde, ruhun materyalliğini savunan felsefelerin argümanlarını olduğu kadar immateryalliğini savunanlarınkileri de çürüten Hume'un ruh hakkındaki düşüncelerini ve ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşı itirazlarını ele almaktadır. Ardından da Hume'un kendi ruh görüşünün materyalist ve immateryalist argümanların bir birleşimi olduğunu ileri sürmektedir.

Saniye Vatansever, "Kant'ın Ruhun Ölümsüzlüğü Argümanı: Felsefi Kökeni ve Ahlakla İlişkisi" başlıklı makalesinde,

Kant'ın ruh öğretisinin tarihsel gelişimini üç aşamada incelemektedir. İlk olarak, Kant'ın felsefesini etkilediği bilinen Christian Wolff, Georg Friedrich Meier ve Christian August Crusius'un ruh öğretilerini açıklayarak Kant öncesi konuyla ilgili tartışmaların felsefi zeminini ve varsayımlarını ortaya koyan Vatansever, daha sonra Kant'ın kritik öncesi döneminde ruh ile ilgili düşüncelerini inceler. Son olarak, Kant'ın ikinci *Kritik*'te ortaya koyduğu ruhun ölümsüzlüğü argümanını ele alan yazar, Kant'ın var olan tartışmalara katkısını ortaya serer. Kant'ın *Kritik* döneminde öne sürdüğü argümanı her ne kadar öncüllerinden etkilenmiş olsa da tartışmaya önemli yenilikler katmaktadır. Crusius ve Meier'den farklı olarak, Kant'a göre ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için Tanrı'nın adil doğası ya da bizim psikolojik motivasyonumuzdan kaynaklanan pratik sebepler bulunmamaktadır. Aksine Kant'ın argümanında, ruhun ölümsüzlüğüne inanç bize sadece ulaşabileceğimiz amaçları ve en yüksek derecede erdeme ulaşmamızı buyuran pratik aklın kendiyle tutarlılığının *a priori* koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arif Yıldız, "Hegel'in *Tin Felsefesi*'nde Teorik Tinin Faaliyetlerine Giriş" başlıklı makalesinde, Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü cildi olan *Tin Felsefesi* eserinde zihnin teorik faaliyetlerini ve teoriden ayrı düşünmediği pratik faaliyetlerini görü, temsil ve düşünce olmak üzere üç bölümde ele almıştır. *Tin Felsefesi*'nin öznel tin kısmının üçüncü bölümü olan *Psikoloji* kısmında ele alınan zihnin görü, temsil ve düşünce biçimindeki teorik faaliyetlerinde, zihnin diyalektiğine dayalı olarak aslında bir yanılsamadan ibaret olduğu anlaşılacak olan özne ile nesne arasındaki karşıtlığın ve de başkalığın görüden düşünceye doğru gerçekleşen harekette nasıl kademeli olarak aşıldığı ortaya konulmaktadır. Yıldız'ın bu makalede ortaya koyduğu üzere, teorik tinin hakikati, *düşünülen* ile *düşünenin* birliğini ilan eden "*kendini bilen akıl*"dır. Kendini tanıyıp bilerek özgürleşen tin, artık iradenin konusu

olan pratik faaliyetlere geçer ve böylece Tinin, teorik bilme faaliyetlerini tamamlayarak pratik faaliyetlerine geçişi sağlanmış olur. Yıldız bu çalışmasıyla Hegel'in zihin teorisinde, zihnin önce dış dünyayla, sonra da kendi kendisiyle kurduğu diyalektiği genel hatlarıyla ortaya koymaktadır.

Yaylagül Ceran Karataş, "Posthüman: Transhümanizm *versus* Posthümanizm" adlı çalışmasında transhümanizmin ve posthümanizmin posthüman anlayışlarını ruh-beden, içsel-dışsal gibi karşıtlıklar ve ikiliklerden bağımsız olarak ele almayı amaçlayan yeni teorilerin neler olduğunu ve bu teorilerin nasıl temellendirildiğini ölüm, beden, bilinç ve cinsiyet bağlamında ele almaktadır. Karataş'ın belirttiği üzere bir zamanlar insanı insan, diğer var olanları da canlı yapan ruh çağdaş dönemde modern bilimlerin bir getirisi olarak makinedeki hayalete dönüşmüş ve en nihayetinde insanın kendisini yazması olarak posthüman karşımıza çıkmıştır. Karataş, bu makalede posthümana dair ortaya çıkan temel yaklaşımlar olarak transhümanizmin ve posthümanizmin farklı varsayımları, bakış açıları ve yöntemlerine rağmen kesişim noktalarına ve ortaklıklarına da değinmektedir. Her iki görüşte ortak olan düşünce, ruh bir yana kültür ve tarih içinde inşa edilen bedenin bile aşılıp tarihsiz, bağlamsız ve hatta hayatsız viral bir bedene doğru ilerlendiğidir. Böylece Karataş bu makalede en genel anlamda, transhümanizm ve posthümanizm açısından bu ilerlemenin gerekçelerini ve anlamını ortaya koymakta ve de bu ilerlemede ortaya çıkan sorunlara işaret etmektedir.

Hem günümüz tartışmalarını daha iyi anlayabilmek hem de ruh üzerine kendi düşüncelerimizi oluşturabilmek adına daha önce konuyla ilgili ortaya konmuş farklı teorilerin ve argümanların bilinmesini elzem bulduğumuzdan felsefe tarihinin önemli filozoflarının ruh üzerine düşüncelerini inceleyen ve günümüzdeki tartışmalara ışık tutan makaleleri sizin için derledik. Amacımız hem konuyla ilgili akademik literatüre katkı sağlamak hem de bunu yaparken herkesin

anlayabileceği bir dil kullanarak, akademinin dışında felsefeyle ilgilenenlere de ulaşabilmektir. Bu kitap ile meslektaşlarımızın ve felsefe öğrencilerinin yararlanacağı bir kaynak ve felsefeye ilgi duyan herkesin okuyup konuya dair merakını giderebileceği kapsamlı bir çalışma ortaya koymayı diliyoruz.

Bu eserin yayımlanmasını başlangıçta mümkün kılan Sn. Yusuf Genç ve metnin gözden geçirilmesinde emeklerini esirgemeyen Sn. Abdullah Enes Özel şahsında tüm Ketebe Yayınevi çalışanlarına, eserin yayımlanma sürecinde destek olan kıymetli hocam İhsan Fazlıoğlu'na, birbirinden değerli yazılarıyla bu projenin gerçekleşmesini sağlayan sevgili yazar arkadaşlarıma, tüm yaşamım boyunca desteklerini her daim hissettiren sevgili annem Nuriye Özcangiller ile sevgili babam Erdal Özcangiller'e ve varlığıyla bana her daim güç katan sevgili eşim ve meslektaşım Saniye Vatansever'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Keyifli okumalar dileriz.

Saniye Vatansever
Berk Özcangiller

Kaynakça

Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer (haz.) (2011). "Secde Suresi 7-9", *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Aristoteles (1961). *Aristotle: De Anima*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan.

Barnhart, Robert K. (haz.) (1988). The Barnhart Dictionary of Etymology, New York: H.W. Wilson Company.

Bremmer, Jan N. (1983). The Early Greek Concept of the Soul, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chalmers, David (1995). "Facing up to the problem of consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 2(3): 200–219.

Descartes (1991). "Corresponddence", *The Philosophical Writings of Descartes*, Cilt 3, çev. John Cottingham; Robert Stoothoff; Dugald Murdoch ve Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, çev. ve haz. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil) (2008). *Yaratılış 2.7.*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

Platon (2012). *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı.

Plato (1937). *The Republic*, çev. Paul Shorey, c.I, Loeb, Harvard University, Londra, 1937.

Plato (1942). *The Republic*, çev. Paul Shorey, c.II, Loeb, Harvard University, Londra, 1942.

Platon (2010). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası.

Yavuz, Yusuf, Şevki (2008). "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 187-192.

SOKRATES-ÖNCESİ YUNAN DÜŞÜNCESİNDE *PSYKHÊ* KAVRAMI[1]

ŞAHAN EVREN*

Eski Yunan düşüncesinde ruh konusu ile ilgili Sokrates ve Platon'un ayrıntılı sorgulamalarının ve Aristoteles'in öğretilerinin evvelinde, Homeros metinleriyle başlayan ve Sokrates-öncesi filozoflar tarafından geliştirilen bir tartışma mevcuttur. Bu tartışmaya vakıf olmak, felsefi psikolojinin gelişimini izleyebilmek kadar Platon ve Aristoteles'in ve tartışmayı onlardan devralan sonraki filozofların görüşlerini hakkıyla anlamak açısından da önem arz etmektedir. Sokrates öncesi felsefenin geneli için olduğu gibi ruh konusunda da bize Aristoteles'in oluşturduğu felsefe tarihi anlatısı yol gösterici olacaktır. Ruhun anlam haznesi, Platon ve Aristoteles'in dönemine geldiğimizde, hareketin kaynağı olması, ölümden sonraya kalması, ölü ile canlıyı birbirinden ayırması, insanları birbirinden ayıran yapı olması, hislerin, düşüncelerin, duyu ve algıların merkezi olması, beden ve cisim ile giderek karşıt

1 Metindeki Yunanca alıntılar Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library adlı web sitesindendir (erişilme tarihi 25 Ekim 2020). Yunanca ve İngilizceden çeviriler bana aittir. Bu çalışmada Doç. Dr. Samet Bağçe'ye ve ve Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu'na teşekkür etmeyi borç bilirim.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

olarak konumlanması gibi belirlenimlerle epistemolojik, etik ve ontolojik açıdan muazzam ölçüde genişlemiştir. Atina felsefesinde artık başlı başına teorize edilmeye başlanan ruh kavramının Homeros'tan itibaren nasıl peyderpey serpildiğinin izini sürmek bu makalenin amacıdır. Platon ve Aristoteles'e yer yer değinmeler kaçınılmaz olsa da onlar bu makalenin çerçevesinin dışındadırlar.

I. Homeros

Homeros'taki ruh öğretisi bizim anladığımızdan ya da Platon'un kavrama kattığı anlamdan büyük farklılıklar barındırmaktadır. Modern ve klasik zamanlarda ruhu genellikle bir birleşik bütün olarak düşünme eğilimi vardır. Ruh bir düşünme, karar verme, bilinç, algı, duyular, acı ve haz merkezi olarak düşünülür. Homeros'ta ise bütün bu fonksiyonlar tek bir merkeze yüklenmez. Ruhun çeşitli fonksiyonları *psykhê, thymos, noos/nous, phren, kardia, ker ve etor* gibi çeşitli kelimelerle ifade edilir. Bununla birlikte Bruno Snell'in *Zihnin Keşfi* başlıklı klasikleşmiş çalışmasında belirttiği gibi bizim beden ile karşıtlığı üzerinden oluşturduğumuz birleşik bir ruh kavramına Homeros'ta rastlanmaz.[2] Snell'e göre Homeros'ta birleşik bir ruh kavramı bir tarafa bir ruh kavramı dahi bulamayız; psikolojik fonksiyonlar beden fonksiyonlarından ayrı düşünülmez. Psikolojik fonksiyonları anlatan kelimelerin bazıları organ isimleridir ve beden organlarından bağımsız bir anlam ifade etmezler. *Kardia*, *ker* ve *etor* organ olarak kalbi ifade eder; *phren* bedendeki bazı dokuları anlatır (tam olarak hangileri olduğu kesin olmasa da dalak iyi bir seçenektir). *Thumos* bir his ve kızgınlık merkezidir ve insanları harekete geçirir; bir 'his ve iç tartışma' birimidir.[3] Homeros'un *thumos*

2 Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, çev. R.G. Rosenmeyer, New York: Dover, 1982, s. 6.

3 Padel Ruth, *In and Out of the Mind*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, s. 28-29.

fikri daha sonra Platon'un üç parçalı ruh düşüncesinde yerini alacaktır; Platon'da insan ruhunu oluşturan öğelerden biri yürekli kısım diye adlandırabileceğimiz *thumetikon* kısmıdır. Konuyla ilgili önemli bir makale yazmış olan David Furley'e göre "*kardia* ve *fren* bir yanda, *thumos* ve *psykhê* diğer yanda olmak üzere aralarında önemli bir fark vardır: önceki çift bazen hissi, zihni ya da hayati faaliyetlere referans verseler dahi bazen vermeyip sadece bedenin organlarına referans verebilirlerken sonraki çift, soyuttan ziyade somut isim olmalarına rağmen hiçbir zaman sadece fiziksel aktiviteyi işaret etmezler".[4] *Nous* ise düşünmek, algılamak, anlamak gibi anlamlara gelen bir fiilden türemiştir (*noein*); bu haliyle organ isimlerinden daha az maddi görünür ve beden aktivitesi olmaksızın düşünülmeye en yakın olanıdır. *Psykhê*, *thymos* ve *nous*'un faaliyetleri hepten göğüs içinde gerçekleşir. Beynin düşünce merkezi olmak için *Timaios*'ta Platon'un sunduğu anlatıyı beklemesi gerekecektir; tanrı insan başını, içindeki *nous*'u bedene ilmikleyerek onu diğer organlara yararlı kılmak için mevcut biçimiyle şekillendirmiştir.

Son olarak not edilmelidir ki, Homeros'taki *psykhê* daha sonraları felsefi düşüncede kavramın hayatla ilgili edineceği tüm konotasyonları kazanmış olmaktan uzaktır. Ama bunun izleri de kendisinde görülebilmektedir. Homeros'un kahramanlarının ruhları Hades'e, yeraltı dünyasının tanrısına giderler. *Psykhê*'ler canlıları ölülerden ayıran şeydir. *Psykhê*'ler iki savaşçının uğruna savaştığı şeylerdir ve bedendeki bir yaradan çıkıp giderler, bu da Homeros'ta *psykhê*'nin sıcak kan ile ilgili olduğunu düşündürür.[5] Homeros'ta ölümden sonraki yaşam güzel bir şey olarak düşünülmez; *Odysseia* 11. Kitaptaki (547–558) Akhilleus'un yeryüzünde sıradan bir köylüye

4 David Furley, "The Early History of the Concept of the Soul", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 1956, 3: 2.

5 Bkz.: Liddell H.G., R. Scott ve H.S. Jones, "Psykhê", *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

kölelik yapmayı Hades'te bütün ölülere hükmetmeye yeğlediği ünlü deyişi bunu gösterir. Bu anlamda *psykhê* farklı insanları bireyselleştiren rolü ile de karşımıza çıkar. Biz insanları organ olarak kalplerine ya da *thumos*'larına bakarak ayıramayız. Sözgelimi *psykhê* ölümden sonrasına kalan bir bütün olduğu için Platon'u Sokrates'ten ya da diğer insanlardan ayıran şeydir. Homeros'un destanlarında *psykhê* "insanın ölümünden sonra kalan bir gölge ya da hayalettir".[6] Yaşamla ölüm arasında belirleyici olması ve yaşamın ardından varlığını sürdürmesi bakımından felsefi düşünce ilerledikçe sonsuzluk fikri ile bağlantılandırılan bir kavram olmuştur. Onians'a göre "*psykhê* peyderpey Homeros ve Hesiodos'taki sadece yaşam ya da yaşam-ruhu anlamlarından sıyrılarak, daha önceleri göğüste konumlanan *thumos*, *phren* ve *ker*'in görevleri arasında sayılan algılama, düşünme ve hissetme edimleri ile ilgili bir şey olarak tasarlanır. Daha önceden bölünmüş olarak kafa ve göğüste temerküz eden 'yaşam' ve bilinç, tek bir varlık olarak onda şimdi birleşmiştir".[7]

Onians'ın görüşüne karşı olarak J. Bremmer antropolojik çalışmasında Homeros'un ruh kavramını başka okuryazar-olmayan toplumlardaki ruh anlatılarıyla karşılaştırır.[8] Bremmer, Homeros'un ruh anlayışını anlamlandırmak adına, ruh ve bedeni ayrı ayrı ve birlikte düşünmek için önerdiği hür ruh ve beden ruhu gibi kavramları kullanıma sokar. Antropolojik detaylara inmeye bu makalede yer olmamakla birlikte biz Homeros'ta felsefe-öncesi ruhu düşünüş şeklinin müphem yapısına işaret etmekle yetineceğiz. Bremmer'e göre "Homeros'ta ruhun herhangi bir fiziki ya da psikolojik bağlantısı yoktur. Bu, (Onians da dahil) kullananların bile kusurlu tanımlaya-

6 Furley, *a.g.e.*, s. 3.

7 R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press. 1951, s. 116.

8 J. N. Bremmer, The Early Greek Concept of the Soul, Princeton: Princeton University Press, 1983.

bildiği yaşam-maddesi ya da yaşam-soluğu değildir. Sadece şunu söyleyebiliriz ki ruh bedeni ebediyen terk ettiği zaman, o ölür".[9] Konotasyon alanını Platon ve Aristoteles'e kadar giderek genişleten ruh kavramının kökeninde bu ikircikli ve problematik durum mevcuttur. Ruh ancak sonraki felsefi düşüncenin doğuşu ile alışık olduğumuz epistemolojik, kişisel, duygusal ve teolojik anlamlarını edinir. "Ancak 5. yüzyıl Atina'sına geldiğimizde, vatandaşın kendi bağımsız hareketini belirleyebildiği fikrini bulmaya başlıyoruz... Ve öyle görünüyor ki, ruh üzerine sistematik refleksiyon da yakinen bu yüzyılın sonunda başlıyor çünkü *psykhê* bilincin merkezi haline geliyor ve bu sebeple evveline göre daha yoğun bir ilgi yaratıyor".[10] Ruhun bilincin makamına dönüşmesinin ve Platon ve Aristoteles'ten bildiğimiz anlamına kavuşmasının izini sürmek için Sokrates-öncesi düşünürlere bakmak gerekecektir.

II. Sokrates-öncesi filozoflar

Sokrates-öncesi düşünürlerin ruh üzerine düşüncelerini ve ruh kavramının Platon'da bulunduğu şekline erişmesini izleyebilmek için fragmanlara ve ardıllarının onlar hakkındaki yazılarına bakmak gerekecektir. Bunların doğrudan alıntı şeklinde olanları ne yazık ki nadirattandır. Doksografi geleneği genellikle özetlerle yetinir ve bize doğrudan alıntı verdiğinde de bu genellikle alıntıyı yapan yazarın amacı doğrultusunda olup alıntılananın görüşünün eksiksiz ve doğru bir temsili için yapılmaz. Aristoteles Sokrates-öncesi düşünürler için en önemli doksografi kaynağıdır. Diğer eserlerinden alışık olduğumuz üzere, *Ruh Üzerine* (*Peri Psykhês*) adlı eserinde de konu ile ilgili kendinden önce gelenlerin görüşlerini betimlediği bir giriş bölümü mevcuttur.[11]

9 *A.e.*, s. 16.

10 *A.e.*, s. 68.

11 W.D. Ross, *Aristotelis: De Anima*, Oxford: Oxford University Press, 1956.

Başka alanlarda olduğu gibi ruh araştırmalarında da felsefi düşüncenin ilk örneğini Aristoteles'in izinde giderek Thales'te buluyoruz. Thales'in düşüncesinin tutarlı bir inşasını yapabilmek adına elimize geçen fragman ve tanıklıklar oldukça azdır. Bu minvalde felsefe tarihinin eşiğinde yarı-mitik bir figürdür. Bununla birlikte Aristoteles'in tanıklığı sayesinde ruh üzerine bazı düşüncelerine sahibiz. "Thales de hakkında kaydedilenlere bakılırsa, ruhu harekete geçirici bir şey olarak tasarlamıştır; çünkü der ki mıknatısın ruhu vardır, demiri çektiğinden ötürü."[12] Burada ruh ile hareketin ilişkilendirilmesinin ilk örneğini görüyoruz. Hareketsiz bir nesne gibi duran bir taş, başka bir nesneyi harekete geçirebiliyor. Aristoteles'e göre Thales mıknatısı canlı bir şey olarak düşünmüş olmalıdır; ancak bu şekilde o bu harekete geçirici özelliğe sahip olabilir. Aristoteles'in aynı eserinde Thales'e yapılan başka bir atıf ruhun ilahilikle alakasını kurar: "Bazı düşünürler ruhun bütün evren ile iç içe geçmiş olduğunu söylerler ve herhalde bu yüzden Thales her şeyin ilahlarla dolu olduğunu düşünüyordur."[13] Aristoteles'in bu tanıklığı, bu daha sonra Platon'un *Timaios*'unda kadim ruh kavramının bir belirlenimi olarak karşımıza çıkacak Dünya Ruhu kavramının ilk ifadesi olarak düşünüldüğünde ayrı bir önem kazanıyor. Burada ayrıca ruh ilahilik ile ilgilidir. Thales'in 'panenteizm'i, ruhun her yerde olduğu düşüncesinin bir implikasyonu gibi gözüküyor. Ruhun canlılıkla ve hareketle ilişkisi, ruhun her yerde olması fikriyle düşünülünce bir çelişki varmış gibi gözükebilir. Eğer ruh canlıyı cansızdan ayıran şeyse ve her yerdeyse, o zaman ölü bir şey olamaz, çünkü içinde ruhun olmadığı bir şey olamaz. Bu yüzden taşta bile ruh vardır. Bu problemi klasik eserleri *The Presocratic Phi-*

12 *"ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ·"*. Bkz. Ross, *De Anima*, 405a19-20.

13 *"καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δή τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι."* Bkz.: *A.e.*, 411a8-9.

losophers'da ele alan G.S. Kirk, J.E. Raven ve M. Schofield, Thales'in muhtemelen şeylerin çoğunda ruh olduğunu düşündüğünü; bizim sandığımızdan daha çok şeyin canlı olduğunu düşündüğünü; 'ile doludur' demenin hem her şey hem de çoğu şey anlamına gelebileceğini ortaya atarlar.[14] Bu net olmayan haliyle Thales animistik Homeros dünyası ile felsefi dünya arasındaki bağdır. W.K.C. Guthrie'nin dediği gibi "...eğer Thales her şeyin ilahlarla dolu olduğunu söylemişse, söylediği yepyeni ve biricik bir şeydir demek doğru olmaz. Bu kolayca Yunanlıların animizminin ya da animatizminin silinemeyen bir kalıntısı olarak görülebilir, ki bu durumda Thales'in de bu görüşü paylaşması daha da ihtimal dahilindedir".[15] Thales'te ruh üzerine aktarılabilecekler kabaca bunlar olmakla birlikte, ilk burada düşünüldüğünü gördüğümüz ruh-hareket, ruh-canlılık ve ruh-ilahilik gibi ilişkiler sonraki antik filozoflar için temel konular olacaktır.

Thales'in her şeyin yapıtaşı (*arkhe*) olarak düşündüğü nem ile ruh arasında doğrudan bir bağın kurulduğu bize kalan fragman ve tanıklıklardan görülmemektedir. Bununla birlikte kanıtın yokluğu yokluğun kanıtı değildir ve böyle bir bağ araştırılabilir. Nitekim böyle bir bağ Thales'in halefi olan ve ruh üzerine öğretileri olan Anaksimenes'te mevcuttur. Aetius doksografisi şöyle demektedir: "Eurystratos oğlu Anaksimenes, Miletoslu, havanın var olan şeylerin ilkesi olduğunu söyledi; çünkü her şey ondan meydana geldi ve tekrar ona parçalanarak döndü. Tıpkı ruhun, der, hava olduğu için bizi bir arada tutması gibi, nefes ve hava da *kosmos*'un bütününü çevreler."[16] Burada Anaksimenes *psykhê*-insan ilişkisi ile

14 G. S. Kirk, J. E. Raven ve M. Schofield. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 95-98.

15 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy:The Early Presocratics and the Pythagoreans*, C. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, s. 66.

16 Aetius, *De placitis reliquiae (Stobaei excerpta)* (278. 5-11): *"Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο, ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ*

arkhe-kosmos ilişkisi arasında paralellik kurar. Hava her şeyin kendisinden geldiği ve onları oluşturan ilkesel maddedir. Her şeyin varoluşunu kontrol etmesi sebebiyle her şeyin ilkesidir. Bu anlamda da var olanları bir arada tutar. Benzer durum, Anaksimenes'e göre ruhumuzun bizi bir arada tutmasında da görülür, yani ruh bizim varoluşumuzu kontrol eder. Her şeyin ilkesel maddesinin aynı zamanda insanın da ilkesel maddesi olduğunu ileri süren Anaksimenes, insan ile *kosmos*'u aynı biçimde düşünmenin yolunu açar. Bu anlamda Eski Yunan felsefesi tarihçisi F.M. Cronford erken dönem filozoflarının araştırma konusu olan *physis*'in bu 'canlı ve ilahi töz'den başka bir şey olmadığını söyler: "Yunan filozoflarının ruh bedenle nasıl bir ilişki içindeyse *physis*'in de evren ile aynı ilişkide olduğunu söyledikleri genel bilgidir".[17] Bunun Anaksimenes'te böyle olduğunu görebiliyoruz. İnsanlar ve *kosmos* aynı ilke ile yönetiliyorlar, yani *makrokosmos* için geçerli olan *mikrokosmos* için de geçerlidir. Bunun sadece farklı dünyalar arasında bir analojik düşünme biçimi olduğunu söyleyemeyiz; bu daha ziyade, farklı alanlar olarak düşünülegelen *mikrokosmos* ve *makrokosmos*'un birleştirilmesidir. Kirk, Raven ve Schofield'ın ifade ettiği gibi "ruhun bedeni bir arada tutması fikri başka bir Sokrates-öncesi kaynakta, hatta Aristoteles'ten önce herhangi bir Eski Yunan kaynağında karşılaşılmamış bir düşüncedir" ve ilk psikolojik fragmanlardan biri olarak ayrıca önem taşımaktadır.[18]

Anaksimenes'in evrenin ilkesi ile insanın ilkesinin birliği fikrini Herakleitos sürdürür. Kosmolojik düşüncesiyle uyum içerisinde olacak şekilde Herakleitos'a göre ruh ateştir. "Ruhlar için su olmak ölümdür, su için toprak olmak ölümdür; top-

ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει." Bu alıntıyı aktaran için bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 158.

17 F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1991, s. 129.

18 Kirk vd., *a.g.e.*, s. 160.

raktan su olur ve sudan ruh".[19] "Kuru ruh en bilge ve en iyisidir".[20] "Sarhoşken bir adam büyümemiş bir oğlan tarafından götürülür, sendeler, bilmez nereye gittiğini, çünkü ruhu nem kapmıştır."[21] Herakleitos ruhu materyalist bir biçimde düşünür. Ona göre evrende sürekli bir çatışma vardır ve her şey bu çatışmanın içinden varlığa gelir. Elementler de birbirleriyle mücadele içindedirler. Ruhun evreni oluşturan ilkeyle, yani ateşle aynı yapıda olduğu düşünüldüğünden su onun için yıkıcı karakterdedir.[22] Burada da *makrokosmos* ile *mikrokosmos* arasındaki ilişki görülmektedir. Eğer *makrokosmos*un birbirleriyle çatışan kuvvetlerden oluştuğu düşünülürse, aynı şeyin ruh için de geçerli olması gerekir.[23] Kuru ve ıslak ile su ve ateş ruh için karşıt kuvvetlerdir. Bu sebeple 'nemli bir ruh' içkiden dolayı güçsüz düşmüş bir ruhtur. Diğer taraftan kuruluğun ateşin ayrılmaz bir özelliği olmasından ötürü 'kuru bir ruh' en iyisidir. "Gözler fena şahitlerdir insanlar için ve kulaklar, eğer onların dillerini anlamayan ruhlara sahipseler."[24] "Kızgınlıkla kavga etmek zordur, çünkü istediği şeyi ruh pahasına satın alır."[25] Bu fragmanlar ışığında M. Schofield'ın, Herakleitos'un epistemolojik ve etik fonksiyonlar ekleyerek Homerosçu ruh kavramını genişlettiğine dair saptaması önemlidir:

19 "*ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆγενέσθαι ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.*" Bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 203.

20 "*αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.*". Bkz.: *A.e.*, 203.

21 "*ανὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.*" Bkz.: *A.e.*, s. 203.

22 Ruh-ateş birliği konusundaki tartışmalar için bkz.: C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 238-240.

23 E. Hussey, "Heraclitus", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, haz. A.A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 101-2.

24 "*κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.*" Bkz.: Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicus Vii*, 126.

25 "*θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.*" Bkz.: Kirk vd. *a.g.e.*, s. 208.

"Her halükarda Herakleitos insan doğasını felsefe için en az *kosmos* kadar önemli bir konu yapmakta öncüdür, bu yüzden orijinallik atıfı bu noktada onun hakkında elimizde olan diğer delillerle örtüşmektedir".[26] Ruh üzerine düşüncesinin orijinalliğinin yanı sıra, Herakleitos'la birlikte ruh üzerine felsefi tartışmanın sınırının olmadığı ilan edilmiştir: "Ruhun sınırlarını bulamazdın, gidilecek bütün yollardan geçsen bile; o denli derin bir ölçüsü vardır."[27]

Anaksimenes'te şeylerin ilkesi ile bir olduğu iddia edilen ruh fikri akla şu soruyu getirir: Eğer ilke yokedilemez bir yapıysa, ruh da öyle olabilir ve bu ruhun ölümsüzlüğü fikrine kaynaklık edebilir. Lakin görülen o ki yokedilemez olan ilkenin kendisidir, ruh ya da o ilkenin meydana getirdiği başka nesneler değil. Herakleitos için de aynı akıl yürütme geçerli gözüküyor. Bununla birlikte ilk kez Pythagoras'ta ruh göçü (*metempsykhosis*) fikri ile karşılaşırız. Bu tam olarak sonraları Sokrates ve Platon'un ruhun ölümsüzlüğü şeklinde formüle ettikleri problem olmasa da konunun belki ilk ele alınış biçimi olarak görülebilir. Laerteli Diogenes tarafından aktarılan Pythagoras'a dair bir anlatıda, onun yavru bir köpeği döven bir adam gördüğünden, onu durdurduğundan çünkü o yavru köpeğin sesinde bir dostunun sesini fark ettiğinden bahsedilir.[28] Burada ruh ile ilgili iki önemli belirlenim var gibi gözüküyor. İlk olarak ruhun bireysel olduğunu ve yaşam ile alakalı olduğunu; ikincisi, ruhun bir his, acı ve haz merkezi gibi konumlandığını görebiliriz. Furley bunu insan *psykhê*'sinin anlamının genişlemesi olarak okur, epistemolojik genişlemenin de habercisi olarak görür.[29] Aynı dönemde Yunan şiirindeki

26 M. Schofield, "Heraclitus' theory of soul and its antecedents", *Psychology*, haz. Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press. 1991, s.24.

27 "*ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*" Bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 203.

28 *A.e.*, s. 219.

29 Furley, *a.g.e.*, s. 11.

Homeros sonrası gelişmeleri de dikkate alırsak, 7. ila 5. yüzyıllarda Sappho, Alkaios, Anacreon gibi Eski Yunan lirik şairlerin ruhu hislerin merkezi olarak konumlamaları hasebiyle bu hissi tarafın gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunduğunu görebiliriz.[30] Bu hissi anlam genişlemesiyle daha sonra Platon'da hislerin merkezi ruhun yürekli kısmı (*thumetikon*) diye ifade edilen ve öfke, korku ve diğer hisleri kapsayan kısıma atfedilecektir. Bununla birlikte Pythagoras'ın kendisine dair olmasa da tilmizi Alkmaion üzerinden Pythagorasçılığa dair daha önemli bir tanıklığı yine Aristoteles'te buluruz: "Alkmaion'un da ruh hakkında [ruhun hareketle ilişkisine dair Thales, Apollonialı Diogenes ve Herakleitos'a] benzer bir görüşe sahip olduğu gözüküyor. Diyor ki, o ölümsüzdür çünkü ölümsüzlere benzer; bu [özellik] onda sürekli hareket etmesinden ötürü bulunur, çünkü bütün ilahi varlıklar ay, güneş, yıldızlar ve bütün gökyüzü sürekli hareket ederler."[31] Burada Pythagoras okulu öğretisinde ruhun ölümsüzlükle ilk kez ilişkilendirilmesini görüyoruz. Bu bağ ise hareket fikri sayesinde kuruluyor. Aristoteles'in yorumuna göre, ilahi olan durmaksızın hareket ediyorsa ve aynı zamanda ölümsüzse, ruhun da ilahi olana hareket yönünden benzerliği bizi onun ölümsüz olduğu sonucuna götürüyor.

Aristoteles'in Pythagorasçılar için bir başka önemli saptaması da şöyledir: "Pythagorasçıların öğretisi de [Demokritos ile] aynı fikirler üzerine kurulu gibi gözüküyor; bazısı havadaki toz taneciklerinin, diğerleri bunları hareket ettirenin ruh

30 A. Laks, "Soul, sensation, and thought", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, haz. A.A. Long, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s.251; Konu üzerine bir söyleşi için Azra Erhat ve Cengiz Bektaş 1999 giriş söyleşisine bkz.: A. Erhat ve C. Bektaş, *Safo: Şiirler*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 1999.

31 "*παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς· φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.*" Bkz.: Ross, *De Anima*, 405a29-b1.

olduğunu söylüyor. Bu toz taneciklerinden bahsederler çünkü bunlar hep hareket halinde gözükürler, hava tamamen rüzgârsız olsa dahi."[32] Burada Aristoteles'in tam olarak kimleri kastettiğini bilmemekle birlikte Pythagorasçılara bireyler olarak değil bir tarikat gibi yaklaştığını söyleyebiliriz. Her halükârda ruh bir kez daha havadaki toz tanecikleri üzerinden sonsuz hareket ile ilişkilendiriliyor. Aristoteles bu görüşü Pyhtagorasçılara atfetse de başkalarının da bu görüşte olduğunu gözden kaçırmaz: "Aynı eğilim ruhu kendini hareket ettiren olarak tanımlayan başkaları tarafından da gösterilir; onların hepsi hareketi ruha en uygun şey olarak düşünürler ve diğer her şey ruh tarafından hareket ettirilirken sadece kendisi kendini harekete geçirebilir; çünkü hiçbir şey görülmemiştir ki kendisi harekete geçirilmemişken bir hareket başlatsın."[33] Aristoteles daha sonra Platon'un *Phaidros* ve *Kanunlar* 12. Kitapta bahsettiği ve bu makalenin tarih olarak dışında kalan bu fikrin, ruhun kendini harekete geçiren şey olarak tanımlanması fikrinin ilk nüvesi olarak bazı Pythagorasçıları işaret ediyor. Bu noktada Platon'un kendi felsefesinde önemli bir yer tutan bu fikri Pyhtagorasçılardan almış olma ihtimalini gözardı etmemek gerektiğini söylemekle yetiniyoruz.

Pythagorasçılar hakkında Aristoteles'in son olarak şu tanıklığına da başvurmak durumundayız: "Ruh hakkında bir görüş daha var ki birçoklarına daha önce bahsettiklerimizden daha az akla yatkın gelmiyor ve kamuda söylenen sözler gibi düzeltilmiş. Bunu savunanlar ruhun uyum olduğunu söylüyorlar, çünkü uyum karşıtların karışımı ya da sentezidir ve

32 *"ἔοικε δὲ καὶ τὸ παρὰ τῶν Πυθαγορείων λεγόμενον τὴν αὐτὴν ἔχειν διάνοιαν· ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν, περὶ δὲ τούτων εἴρηται ὅτι συνεχῶς φαίνεται κινούμενα, κἂν ᾖ νηνεμία παντελής."* Bkz.: *A.e.*, 404a17-20.

33 *"ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν· ἐοίκασι γὰρ οὗτοι πάντες ὑπειληφέναι τὴν κίνησιν οἰκειότατον εἶναι τῇ ψυχῇ, καὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχήν, ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς, διὰ τὸ μηθὲν ὁρᾶν κινοῦν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται."* Bkz.: *A.e.*, 404a21-24.

beden de karşıtlardan oluşmaktadır."[34] Bu görüşler Pythagorasçılığa atfedilse de bir kez daha en iyi ifadesini Platon'un *Timaios* diyaloğunda İlah Demiurgos'un Aynılık ve Farklılık idealarını konusu müzik olan matematiksel harmoni biliminin öngördüğü ölçüler dahilinde karıştırıp ayarlayarak Dünya Ruhu'nu (ve insanların bireysel ruhlarını) oluşturması anlatısında bulur. Burada da karşıtlar bulunmaktadır ve uyum karşıtların karışımı olarak tanımlanmaktadır. Diyalogda Timaios karakterinin kendisinin de Pythagorasçılara yakın bir bölgeden, Güney İtalya'nın Lokri şehrinden olması bu düşünceye dışarıdan destek sağlamaktadır. Bu durumda Aristoteles neden açıkça Platon'un diyaloğundan bahsetmez? Bunun hakkında şöyle bir açıklama getirilebilir: Yukarıdaki alıntıda sadece ruhun değil, bedenin de karşıtlıklardan oluştuğu bildiriliyor. Buradan hareketle henüz Platon'un diyaloglarında savunulan ruh-beden ayrımının yapılmadığını söyleyebiliriz; bu durumda Platon'un düşüncesi dışarıda kalmış olur. Her ne kadar Pythagorasçılar ruhun ölümsüzlüğünü savunmuşlarsa da ruhun gayrı-maddi olması konusunda sessiz kalmışlardır ve ruh-beden dikotomisini onlara atfetmek doğru olmaz.[35] Bedenden de bahsedilmesi bizi Platon'un görüşünden uzaklaştırıp Sokrates-öncesi düşünüş tarzına yaklaştırır. Platon Pythagorasçılardan ruh üzerine bir düşünüş tarzı devralmış olsa da beden-ruh karşıtlığını daha derin bir biçimde araştırır.

Pythagorasçılığı geride bırakırken şu notu da düşmeliyiz ki M.Ö. 5. yüzyılın sonunda ancak görebileceğimiz ruh-beden ayrımının felsefi olduğu gibi dini kökleri de vardır. Bunun için dini fikirlerin filozoflarca hangi şekilde ele alınıp

34 *"Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἧττον τῶν λεγομένων, λόγον δ' ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κἀν τοῖς ἐν κοινῷ γεγενημένοις λόγοις. ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων."* Bkz.: *A.e.*, 407b27-31.

35 J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londra & New York: Routledge, 1982, s.476.

mitolojik unsurlarından arındırıldığının izini sürmek gerekmektedir. Ünlü Eski Yunan felsefe tarihçisi Gregory Vlastos bu konuda şöyle der: "Ruh kavramına Sokrates-öncesi felsefenin katkısını tarihsel perspektifte anlayabilmek için Tanrı fikrinde olduğu gibi, burada da dini bir fikri rasyonel araştırma ortamına aktarırken onun beraberinde getirdiği dini değerleri dönüştüren ama yok etmeyen o özgün dehayı görmeliyiz".[36] Orfeusçu kültün bireysel ruh göçü öğretisi ve bedeni ruhun hapishanesi olarak ifade etmesi ruh-beden ayrımı konusunda felsefe dışı dini alanın getirilerini gösterir. Dini anlatılar da ruhun bireysel olduğu konusunda katkıda bulunmuşlardır; Orfeusçu kültün ruhu bedenin hapishanesi olarak konumlaması Homerosçu değerler dünyasının baş aşağı edilmesi anlamına gelmektedir. Homeros'ta bedenden ayrılan ruh Hades'te sönük ve acılı bir varoluş halindeyken, Orfeusçuluk ile birlikte bedeni terk eden ruh hapishaneden kurtularak gerçek yaşamına başlar.[37] Homeros'ta, hatırlamalıyız ki, ruh bedenin bir hayaleti gibidir ve ölümden sonraki hayatı dünyadakine göre bir tür dekadanstır; Orfeusçulukta ise cisme bürünmüş ruhun dünyadaki hayatı dekadans olup saf yaşama bedenden kurtulduğunda kavuşacaktır. Bu tersyüz edişi Platon da örneğin *Phaidon* 67e'de felsefeyi 'ölmeye hazırlanmak' olarak tanımlayarak benimseyecektir.[38]

Miletoslulardan Thales ve Anaksimenes'ten bahsederken Anaksimandros'u ruh bahsinde bize elle tutulur bir şey bırakmadığı için geçmiştik. Benzer şekilde Parmenides de bu bahiste önemli bir yer kaplamamaktadır. Lakin Parmenides'in epistemolojik ve ontolojik görüşlerinin ruh konusundaki imalarından kısaca bahsetmek gerekir. Parmenides, Varlık ve

36 G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, C. 1, Princeton: Princeton University Press, 1995, s. 30.

37 Laks, *a.g.e.*, s. 251-2.

38 "*Τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὦ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι...*" Bkz.: Platon, *Phaidon*, 67e.

Oluşa ilişkin en önemli katkıyı yapmış filozoflardan biridir ve Varlık bilgi alanında da birincildir. Varlığı *noos* ve *phronein* ile kavrarız.[39] Varlığı görmek için elimizde sadece *noos* vardır. Bununla birlikte Parmenides'in değişmeyen, ebedi, yaratılmamış ve yokedilemeyen, bir ve süreğen ve mükemmel Varlık anlayışı bu kavramların bazılarının sonraları ruh ile birlikte düşünülmesi açısından dikkate değerdir.

Parmenides gibi Empedokles'ten de ruh üzerine bize gelenler sınırlıdır. Empedokles'in *Doğa Üzerine* ve *Arınmalar Üzerine* başlıklı eserlerinde algılama ve düşünme, dini arınma, ruh göçü üzerine düşünceleri yer alsa da *psykhê*'den ayrıca bahsetmez. Kendisinin ruh göçü yaşamış olduğundan bahseder: "Çünkü ben bir zamanlar bir oğlan ve bir kız idim, bir çalı ve bir kuş ve atlayan seyahat eden bir balık."[40] Empedokles için ölümden sonraya kalan şey *daimon*'dur.[41] Ruh göçünden bahsetse de ruhun gayrı-maddi bir şey olduğunu düşünmez, çünkü onun algılama ve bilgi teorisi dikkat çekecek derecede materyalisttir. "Benzer benzeri bilir" ilkesi burada iş görür. "[Empedokles] hem düşünce hem de cehalet için aynı şekilde düşünür. Düşünme benzerlerce yapılır, cehalet benzemeyenlerce; düşünce algı ile aynı ya da onunla yakından akrabadır. Her bir şeyin her bir şeyi nasıl bildiğini saydıktan sonra şunu ekledi: Bu şeylerden her şey uyumla inşa edilmiştir / bunlarla düşünür, duyar, acı çekerler. Bundan ötürü özellikle kan ile düşünürler, çünkü diğer kısımlardan çok asıl kanda bütün elementler karıştırılmıştır."[42] Dört elementin her biri duyu organlarımızda kendilerine karşılık gelen benzer elementler

39 Furley, *a.g.e.*, s. 12-3.

40 "*ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς.*" Bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 319.

41 "*...δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο...*" Bkz.: *A.e.*, s. 314.

42 "*ὡσαύτως δὲ λέγει καὶ περὶ φρονήσεως καὶ ἀγνοίας. τὸ μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δ' ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις, ὡς ἢ ταὐτὸν ἢ παραπλήσιον ὂν τῇ αἰσθήσει τὴν φρόνησιν. διαριθμησάμενος γὰρ ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν ἐπὶ τέλει προσέθηκεν ὡς*

sayesinde algılanırlar. Cornford'a göre bu eğer ruh dünyayı algılayacaksa ruh ile dünya aynı tözden olmalı demektir.[43] "Gel şimdi, bak bütün gücünle her bir şey nasıl apaçık, ne görmeyi duymadan üstün tut, ne de gürültülü duymayı dilin açıkladıklarından, ne de başka bir uzuvdan güvenini sakın, hangi geçit olursa olsun anlamaya götüren, her bir şeyi onu açık kılacak şekilde anla."[44] Şu halde ruh göçünden bahseden biri nasıl olur da psişik fenomenler için materyalist bir açıklama getirebilir? Bu soru 19. yüzyıldan itibaren, Antik felsefe uzmanı Eduard Zeller'dan başlayarak araştırmacılar için bir tartışma konusu olmuştur. Charles Kahn ise Yunan felsefesinde *psykhê*'nin bir taraftan ölümden sonra süregiden, ölümsüz ve ilahi olan, diğer taraftan da his, düşünme ve arzunun toplamı olacak şekilde iki anlamı olduğunu vurgulayarak bu tartışmaya katılır.[45] Ama bu bile bizim elimizdeki sorunu çözmez. Empedokles'e göre bir şeyi doğru kavramanın yolu onun duyu organlarımız aracılığıyla bizde yarattığı algıdan geçer. Dünya ile temasımız bizim bilgi birikimimizi oluşturur. Empedokles'te de bedenden ayrı bir ruh düşünmek mümkün değildir.

Anaksagoras da *psykhê* olarak ruhtan bahsetmez ama *nous* onun düşüncesinde, İlah Demiurgos'un Platon'un *Timaios* diyaloğunda anlatılan kozmolojik hikâyede tuttuğu yere benzer merkezi bir yer tutar. Aristoteles'e göre "Anaksagoras, daha önce belirttiğimiz üzere, düşünce ile ruhun ayrı

ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἡδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.
διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαί ἐστι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν." Bkz.: *A.e.*, s. 310.

43 Cornford, *a.g.e.*, s. 133.

44 *"ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσηι παλάμηι, πῆι δῆλον ἕκαστον,*
μήτε τι ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσηι πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει θ' ἦι δῆλον ἕκαστον." Bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 284.

45 C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 436.

olduğunu söylermiş gibi görünür, ama ikisini tek bir doğa şeklinde kullanır ve her şeyin ilkesi olarak düşünceyi koyar. Her halükârda dediği şudur: sadece düşünce bütün her şeyden önce basittir, karışmamış ve saftır. Bütünü hareket ettiren düşüncedir diyerek iki özelliği yani bilmeyi ve harekete geçirmeyi de aynı ilkeye atfeder".[46] Buradan hareketle düşüncenin bütün diğer şeylerden saflığı bakımından farklı olduğunu görüyoruz. Bu *nous*'u maddi varlıklardan ayırmak için Sokrates-öncesi felsefede atılan önemli bir adım olarak görülebilir. Ama yine de onun gayrı-maddi olduğunu iddia etmekten geri durmak gerekmektedir. "Diğer bütün şeylerde her şeyden bir parça vardır ama Düşünce sonsuzdur ve kendi kendini yönetir ve hiçbir şeyle karışmış olmayıp kendi başına yalnızdır."[47] "Şeyler arasında en rafine olandır ve en saf, her şey hakkında bütün bilgiye sahiptir ve en büyük güce; ve Düşünce ruhu olan gerek büyük gerek küçük her şeyi yönetir, bütün döngüyü yönetti ki en başında dönmeye başladı."[48] Anaksagoras ile birlikte ruhun düşünce ve hareket ile birleştiğini ve ruhun cismani şeylerden arınması yönünde önemli bir adımın atıldığını görüyoruz. *Nous*'un döngüsel hareketi başlatması bir kez daha Platon'un *Timaios* diyaloğunda döngüsel hareketin yedi hareketten en rafine olanı şeklinde düşünülmesinin nereden kaynaklanabileceği konusunda bizim için öğretici oluyor. *Nous*'un kozmik aktivitesi ile rasyonel bir ilah olarak Demiurgos'un ve yine yukarıda bahsedilen rasyonel-

46 "*Ἀναξαγόρας δ' ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ νοῦν, ὥσπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων· μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν. ἀποδίδωσι δ' ἅμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.*" Bkz.: Ross, *a.g.e.*, 405a14-19.

47 "*ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι...τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενί.*" Bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 362.

48 "*ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον, καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ μείζω καὶ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ. καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν.*" Bkz.: Kirk vd., *a.g.e.*, s. 362.

matematiksel ölçülerle ürettiği Dünya Ruhu'nun kozmik düzeni sağlamaktaki rolü paralellikler göstermektedir. *Kosmos*'u kaotik yapıdan ortaya çıkarmak için *nous*'un düzenleyici hareketi öncelikli olmakla birlikte, astronomik olayları ve insan düşünüşünü mümkün kılan döngüsel hareket de mevcut düzeni açıklayıcıdır. Anaksagoras'ın Platon'un doğa felsefesi üzerindeki etkisini tartabilmek için genç Sokrates'in önceleri *Nous*'a merkezi rol biçmesi hasebiyle Anaksagoras'ın felsefesine nasıl heyecanla kapıldığının ve sonra arzu ettiği derecede aktif bir *nous*'u bulamayınca bu felsefeyi terk edişinin anlatıldığı biyografik pasaj[49] önemlidir. Sokrates'e göre Anaksagoras doğayı açıklarken *nous*'a yeterince geniş bir tesir alanı açmamış olup bunları daha çok dört element aracılığıyla açıklamakla yetinmiştir.

Aristoteles kendinden öncekilerin ruh üzerine düşüncelerini kapsayan anlatısında yukarıda saydıklarımızdan başka bir de Apolloniali Diogenes'ten bahseder. "Diogenes (ve başkaları) ruhu hava olarak düşünürler çünkü ona göre hava, tanesi bakımından en rafine olandır ve ilkedir ve ruhta bilme ve harekete geçirme özelliklerinin sebebi budur. Bir taraftan en başta olandır ve geri kalanlar bundan gelir, bu sayede o bilir; diğer taraftan da en rafine olandır ve harekete geçiricidir."[50] Diogenes'e göre bilgi ve hareket, en önemli iki özellik olarak ruhta birleşirler. Bu anlamda Diogenes de ruhun ve *kosmos*'un yapıtaşının hava olduğunu ileri süren ilk filozoflardan Anaksimenes'e benzemektedir. Lakin Anaksimenes'te ruhun biliş kapasitesi yoktur. Diogenes'te bilen ruhun *kosmos*'un temel yapıtaşı ile aynı olması aynı zamanda *kosmos*'un doğasının rasyonel ve bilinebilir olduğunun da göstergesidir. Bu da rasyonel doğa felsefesini mümkün kılar. Ruh sebebiyledir ki

49 Platon, *Phaidon*, 97b-98d.

50 Ross, *a.g.e.*, 405a 21-24 *Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ἥ μὲν πρῶτόν ἐστι, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ἧ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.*

bütün, bir *kosmos*'tur. Bir kere daha burada ruhun hala gayrı-maddi olmadığını not etmek gerekiyor. Furley'e göre Diogenes'in *psykhê* bahsi bir yanda yaşam, duyu ve düşünceyi, diğer yanda Homeroscu psikolojik kavramlar olan *nous*, *phronesis* olarak *phren*'i (*thymos* rasyonel kısım tarafından geri planda bırakılmıştır) kapsayarak Sokrates-öncesi bu alanda felsefeyi sentezler.[51] Dahası ilke olarak hava ve bundan ötürü ruh ilahidir. Bununla birlikte ruhtan maddi bir anlamda söz edilmeye devam edilir.

Platon ve Aristoteles döneminden önceki ruh bahsinde son olarak Atomculardan, Demokritos ve Leukippos'tan bahsetmek gerekir. Atomcular Platon ve Aristoteles'in felsefeyi ve kozmolojiyi sistemleştirdikleri biçimle taban tabana zıt olduklarından onlar tarafından yoğun eleştiriye maruz kalmışlardır.[52] Demokritos için ruh da evrendeki diğer her şey gibi atomlardan oluşmuştur. Diğer şeylerin hareketine kaynaklık eder. Empedokles'in teorisine benzer biçimde, atomların duyu atomlarıyla girdiği etkileşim olan düşünce ile ruh aynıdır. Ruhun güçleri onun atomlarının fiziki şekliyle ilgilidir. Aristoteles'in tanıklığı şu şekildedir: "Bu iki özelliğin ruha atfedilmesi hususunda Demokritos öncekilere göre kendisini çok daha zekice ifade etmiştir. Ruh ve düşünce der, bir ve aynı şeydir ve bu şey ilk ve bölünemez cisimlerden biri olmalıdır ve onun harekete geçirici gücü onun tanelerinin rafineliğinden ve atomlarının şeklinden geliyor olmalıdır; o der ki bütün şekiller arasından küre olanı en hareketlidir ve hem ateşin hem de düşüncenin taneciklerinin şekli bu olmalıdır."[53]

51 Furley, a.g.e., s.16.

52 Bu konuda bkz.: David Furley, "Two pictures of the world", *The Greek Cosmologists*, s. 1-8, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; Arda Denkel, *Demokritos Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Kalamış Yayınevi, 1986.

53 "*Δημόκριτος δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφαινόμενος διὰ τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, τοῦτο δ' εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων, κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν καὶ τὸ σχῆμα· τῶν δὲ*

Bu minvalde Demokritos, atom düşüncesinin açıklayıcı gücünü, diğer alanlarda olduğu gibi harekete geçirme ve düşünme güçlerini ruha atfedebilmek ve makul bir ruh teorisi ortaya atmak için kullanmıştır. Ruh atomlarının küre şekilleri onları harekete geçmeye/geçirmeye ve düşünceye uygun kılar. Demokritos ruhu tamamıyla maddi düşünür ve ateş ile aynılığını iddia ederek Platoncu gayrı-maddi düşünme biçimiyle tamamen karşıt bir pozisyon ortaya koyar. Lakin ruhun en rafine maddeden oluştuğu şeklindeki teorik eğilimin önceki materyalist doğa felsefecilerinde olduğu gibi Demokritos'ta da devam ettiğini görürüz.

III. Sonuç

Demokritos, ruhun Homeros'la başlayıp Platon ve Aristoteles zamanında artık tamamen edinmiş olacağı epistemolojik, etik, psikolojik ve ontolojik anlam genişlemesinin son durağıdır. Homeros metinlerinde Hades'te sönük ve acılı bir varoluşu ifade eden ve müphem bir kullanımı olan *psykhê* kavramı, gitgide, düşünme, algılama, hissetme, bireyleştirme, harekete geçirme gibi fonksiyonları karşılayan ve ölümsüzlük, ilahilik ve sürekli hareket gibi özelliklerle bir arada düşünülmeye başlayan kompleks bir yapıya bürünmüş olarak klasik dönem felsefesinin en önemli konularından biri olarak yerini alacaktır.

σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τόν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ." Bkz.: Ross, *a.g.e*, 405a8.

KAYNAKÇA

Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*, Londra § New York: Routledge.

Bremmer, J.N. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press.

Cornford, F. M. (1991). *From Relïgion to Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

Denkel, A. (1986). *Demokritos Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Kalamış Yayınevi.

Erhat, A ve Bektaş C. (1999). *Safo: Şiirler*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Furley, David (1987). "Two pictures of the world", *The Greek Cosmologists*, ss. 1-8, Cambridge: Cambridge University Press.

Furley, David (1956). "The Early History of the Concept of the Soul", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 3: 1-18.

Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy: The Early Presocratics and the Pythagoreans*, Cilt I, Cambridge: Cambridge University Press.

Hussey, E. (1999). "Heraclitus", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, haz. A.A. Long, ss. 88-112, Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, C. H. (1979). *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, C. H. (1993). "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul" *The Presocratics*, haz. A. P. D. Mourelatos, ss. 426-58, Princeton: Princeton University Press.

Kirk, G. S.; J. E. Raven ve M. Schofield (1983). *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.

Laks, A. (1999). "Soul, sensation, and thought", *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, haz. A.A. Long, ss. 250-270, Cambridge: Cambridge University Press.

Liddell H.G.; R. Scott ve H.S. Jones (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Pantelia, M. C. haz. *Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library*. (Erişilme tarihi: 25 Ekim 2020) University of California, Irvine. (http://www.tlg.uci.edu).

Onians, R.B. (1951). *The Origins of European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Padel, Ruth (1992). *In and Out of the Mind*, New Jersey: Princeton University Press.

Ross, W.D. (1956). *Aristotelis: De Anima*, Oxford: Oxford University Press.

Schofield, M. (1991). "Heraclitus' theory of soul and its antecedents", *Psychology*, ss. 13-34, haz. Stephen Everson. Cambridge: Cambridge University Press.

Snell, Bruno (1982). *The Discovery of the Mind*, çev. R.G. Rosenmeyer, New York: Dover.

Vlastos, G. (1995). *Studies in Greek Philosophy*, Cilt 1, Princeton: Princeton University Press.

ANTİK YUNAN'DA PSYKHÊ'NİN DÖNÜŞÜMÜ: HOMEROS, PLATON, ARİSTOTELES

E. BURAK ŞAMAN*

Giriş

Psykhê'nin Yunan'daki anlamı canlılıkla yakından ilişkilidir. Bu sebeple *psykhê* terimini Türkçede en iyi *can* sözcüğünün karşıladığı söylenebilir. Örneğin Yunanlar tıpkı Türkçedeki gibi canlıları cansızdan ayırmak için *psykhê*'yi temele alarak canlılar için *ta empsykhâ* (ruhlular); cansızlar için *ta apsykhâ* (ruhsuzlar) derler.[1] Bununla birlikte *psykhê* canlılığın ötesine uzanan anlamlara haizdir. Bunu görebilmek için bugün *psykhê*'nin bilimi olan psikolojinin canlıları incelemediğini hatırlamak yeterli olabilir. Can kelimesinin Türkçede aşkınlık çağrışımlarından kopmuş olması ve 'biyolojik can'lılığın *psykhê*'yi karşılamakta yetersiz olması, 'can' yerine 'ruh'u kullanmamızın temel sebeplerinden biri olabilir. Ne var ki terime dair işaret etmeye çalıştığımız anlam genişlemesi sadece sözcük düzeyinde ele alınacak bir sorun değildir. Yazımızdaki temel iddia tam da bu olacak: *psykhê*'nin canlılıkla bir yan-

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1 David Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1986, s. 22.

dan ilişkili olması ama canlılığın dışında bir anlam kazanması felsefe tarihindeki dönüşümlerle ilişkilidir. Bu dönüşümün başlangıcının da Antik Yunan'da olduğunu iddia edebiliriz.

Bu bağlamda öncelikle Arkaik Yunan'daki ruh kavrayışını Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'daki dizelerinden örneklerle Bremmer'ın yorumunu takip ederek ele alacağız. Bu bölümde ruha ait söz dağarcığını ve ruha ait çeşitli yetiler arasındaki ayrımların *psykhê*'yle nasıl ilişkilendiğini tartışacağız. İkinci bölümde Platon'un bu dağınık haldeki kavramları nasıl telif ettiğini ve buradan nasıl bir bütüncül ruh kuramı ortaya koyduğunu soruşturacağız. Bu soruşturmada bilhassa ruhun bedenden bağımsızlığının ele alındığı Platon'un *Phaidon* diyaloğu üzerinden ilerleyeceğiz. Ardından üçüncü bölümde Aristoteles'in ruh beden ilişkisini nasıl düşündüğünü irdeleyeceğiz. Peşine düştüğümüz sorunsal bağlamında asıl dönüşümü gerçekleştiren ruh kavrayışı Aristoteles'inki olduğu için daha derinlemesine incelediğimiz isim Aristoteles olacak. Buradaki ilk kısımda *Ruh Üzerine* (*Peri Psykhês*) eserinde Aristoteles'in ruhu nasıl tanımladığını önermeler halinde gösterdikten sonra ruh-beden ilişkisini kendi icadı olan *entelekheia* (yetkinlik) kavramı üzerinden nasıl düşündüğünü ele alacağız. Platon'daki bedenden tümüyle ayrı olan ruhtan farklı olarak, bedenin yetkinliği olarak düşünülen ruh kavrayışı Aristoteles'e ruh ile bedeni birlik halinde düşünmenin imkanını sunar. Ne var ki ruha ait yetilerin hepsi bedenin yetkinliği olarak tanımlanabilirken bedenin yetkinliği olmayan bir etkin akıl (*poiêtikos nous*) Aristoteles'te ruh-beden ayrılığını gündeme getirir. Bedenden bağımsız olarak ruha özgü görünen bu etkin aklın ruhla ilişkisi Aristoteles'in ruh kuramının temel gerilimini ve en kapalı yanını teşkil eder. Dördüncü bölümde kısaca bu kapalılığın Aristoteles'in Helenistik ve Geç Antik Çağ yorumcuları tarafından nasıl şerh edilmeye çalışıldığına ve İslam filozofları üzerinden bunun felsefe tarihine olan etkisine değineceğiz. Son olarak *psykhê* kavramındaki bu dönüşümlerin Batı felsefesi için ne anlam ifade ettiğini kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

1. Yunan'ın Erken Döneminde Ruhun İkili Yapısı

Bremmer'ın aktardığına göre karşılaştırmalı dinler tarihi uzmanı Ernst Arbman Hindistan'daki Vedacı ruh kavramına ilişkin analizinde kavramın eskatolojik ve psikolojik veçhelerinin henüz birleştirilmediği bir ikilikten (*duality*) söz eder ve bunun Klasik Yunan anlayışı için de geçerli olduğunu belirtir.[2] Bu ikilik bedene canlılık ve bilinç veren *beden ruhu* (*body soul*) ile bireysel kimliği veren *bağımsız ruh* (*free soul*) ayrımıdır.[3] Bremmer bu ayrımın Homeros ve Arkaik Yunan için de geçerli olduğuna katılır. Homeros'ta da *psykhê* olarak ifade edilen bağımsız ruh ile *thymos*, *noos* ve *menos* olarak ifade edilen beden ruhu şeklindeki ikili ayrım karşımıza çıkar.[4] Homeros'ta sıklıkla 'insanın kendisi' olarak maddi bedenin *psykhê*'den farkı vurgulanır ve *psykhê*'nin bedenin bir parçasından başka bir şeyi ifade ettiği düşünülür.[5]

Homeros'ta fiziksel veya psikolojik bağlarla kayıtlı olmayan *psykhê* bayılma anında bedenden ayrılır, ayıldığında geri döner; kişi öldüğündeyse bedeni tümüyle terk eder ve Hades'e gider.[6] Bu kavrayışın bir örneği olarak *İlyada*'da Hektor'un Akhilleus'a son sözlerini söylediği dizeler gösterilmiştir:

> Söyler söylemez Hektor bu sözleri,
> Her şeye son veren ölüm kapladı bedenini.
> Uçtu canı (*psykhê*) gövdesinden, yollandı Hades'e.[7]

Psykhê'nin nerede bulunduğu sorusu hakkında genel kanaat Homeros'ta *psykhê*'nin kafada bulunduğu yönündedir, zira

2 Jan N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983, s. 9.

3 *A.e.*, s. 9.

4 *A.e.*, s. 13.

5 Erwin Rohde, *Psykhê: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. ve sunuş Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, s. 53.

6 Bremmer, *a.g.e.*, s. 15.

7 Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Can, 1998, xxii.360-362: 480.

Homeros bu iki terimi birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Ne var ki haklı olarak Bremmer'a göre bu ikisinin birbirinin yerine kullanılması *psykhê*'nin yerinin kafa olduğu anlamına değil, ancak bu iki terimin aynı şeyi yani kişinin kendisini işaret ettiği anlamına gelir.[8] Zira *psykhê*'ye ve onun yerine dair Homeros'ta bildiğimiz şey onun bedensel bağlarla kayıtlanmadığı, kişinin azalarından[9], ağzından[10], göğsünden[11] veya açık bir yaradan[12] kaçıp gidebileceğidir. Bu nedenle yukarıdaki ikili ayrım bağlamında *psykhê* bağımsız ruha tekabül eder.[13]

Hippokrates de bağımsız ruh olan *psykhê*'yi, rüyalardan bahsederken bedensel ruhla karşıtlık içerisinde ele alır:

> Beden uyanıkken ruh onun hizmetçisidir, hiçbir zaman onun efendisi değildir, fakat onun dikkatini birçok şeye böler, dikkatinin her parçasını bedenin her bir yetisine verir – işitmeye, görmeye, dokunmaya, yürümeye ve bütün bir bedenin faaliyetlerine; ama zihin (*dianoia*) hiçbir zaman ayrılığı tatmaz. Fakat beden dinlenirken harekete geçip uyanık olan ruh kendi evini çekip çevirir ve kendisi bedenin bütün faaliyetlerini icra eder. Zira beden uykudayken herhangi bir idrake sahip değildir; fakat ruh uyanıkken her şeyin bilgisine sahiptir – görülür olanı görür, işitilir olanı işitir, yürür, dokunur, acıyı hisseder, düşünür. Tek kelimeyle bedenin ve ruhun bütün faaliyetleri uyku esnasında ruh tarafından icra edilir.[14]

8 Bremmer, *a.g.e.*, s. 17.

9 Homeros, *a.g.e.*, xvi.856: 383; xxii.362: 480.

10 Homeros, *a.g.e.*, ix.409: 232.

11 Homeros, *a.g.e.*, xvi.505: 373.

12 Homeros, *a.g.e.*, xiv.518: 373.

13 Bremmer, *a.g.e.*, s. 17.

14 Hippokrates, "Regimen IV or Dreams, 4.86", çev. W.H.S. Jones, *Hippocrates*, C. 4, ss. 421-447, Londra, Cambridge ve Massachusetts: Loeb, 1959, s. 421-423. Türkçe tercüme tarafımıza ait.

Bağımsız ruhun bedensel ruhtan farkı onun uykudayken daha etkin halde olmasıdır. Hippokrates'teki fikre benzer biçimde Pindaros ve Ksenophon gibi Arkaik dönem şair ve yazarlarında da böyle bir bağımsız ruh anlayışının bulunduğu gözlemlenir.[15]

Yine Bremmer'ın aktardığına göre Arbman'ın analizindeki ikinci unsur, bağımsız ruhtan farklı olarak canlının uyanıklığı esnasında etkin olan beden ruhlarıdır (*body souls*). Beden ruhu ise iki kısımdan oluşur: sıklıkla nefesle özdeşleştirilen hayat ruhu (*life soul*) ile bilinçle ilişkilendirilen benlik ruhu (*ego soul*).[16] *Psykhê*'nin bir anlamının yaşamsal nefesle ilişkilendirilmesi şaşırtıcı sayılmaz zira birçok dilde olduğu gibi Yunancada da etimolojik olarak *psykhê* kelimesi *psykhô*'dan yani nefes almak veya üflemek fiilinden gelir.[17] Benlik ruhunun ise Yunan destan geleneğindeki en temel kısımları *thymos*, *noos* ve *menos*'tur; bu kavramları Bremmer'ın Homeros'tan örneklendirdiği dizelerle birlikte[18] anlamaya çalışalım.

Thymos insanı fiilde bulunmaya iten güçtür, örneğin Homeros Akhilleus'un Truvalılara zarar verip Aeneas'la buluşacak olmasını betimlerken "öyle kışkırtıyordu Akhilleus'u yiğit yüreği (*thymos*)" ifadesini kullanır.[19] *Thymos* intikam, neşe, hüzün, öfke ve korku gibi duyguların kaynağıdır; örneğin Deiphobos için Homeros'un kullandığı ifade "yiğit Meriones'in kargısından korkmuştu yüreği (*thymos*)" olur.[20] *Thymos* bazen de zihinsel seçimlere kaynaklık eder[21], tıpkı "kargısıyla ün salmış Odysseus'un" savaşta tek başına kaldığında yüreğinde yani "*thymos*'unda şunları düşünmesi" gibi:

15 Bremmer, *a.g.e.*, s. 51.

16 Bremmer, *a.g.e.*, s. 53.

17 Henry Georg Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, New York: Oxford University Press, 1996, s. 2026, 2028.

18 Bremmer, *a.g.e.*, s. 54-63.

19 Homeros, *a.g.e.*, xx.174: 441; Bremmer, *a.g.e.*, s. 54.

20 Homeros, *a.g.e.*, xiii. 163: 303; Bremmer, *a.g.e.*, s. 54.

21 Bremmer, *a.g.e.*, s. 55.

Vay başıma gelen, ne yapayım şimdi?
Kalabalıktan korkup kaçarsam çok kötü.
Ama burada kalır da yakalanırsam ya?
Bütün Danaoları kaçırttı Kronosoğlu.
Ama ne diye tartışır dururum bunu *yüreğimde (thumos'umda)*?
Bence kavgalardan korkak adamlar kaçar,
Yiğit adam olanca gücüyle dayanır,
Sonunda ya vurur ya da vurulur.[22]

Homeros'un dizelerinde görüldüğü üzere *thymos* özellikle Türkçede "yürek" kelimesinin işaret ettiği anlamların neredeyse hepsini taşır ve göğüste bulunan maddi bir güç olarak benliğin parçasını oluşturur. Erken dönem Yunan'da benlikle ilişkili ruhta karşımıza çıkan ikinci temel kavram *noos* veya *nous*'tur. Homeros "Böyle almışlardı kentleri, kaleleri bizden öncekiler/göğüslerinde bu düşünce vardı, bu yürek"[23] derken *nous*'un da *thymos* gibi göğüste bulunduğunu ifade etmiş olur. *Thymos*'un aksine maddi olmayan bu kavramın etimolojik olarak tam bir açıklaması verilememiş olsa da akıl, zihin veya düşünce ile eşleştirildiği takip eden dizelerde açıktır.[24]

Ama insan aklından üstündür Zeus'un aklı,
İsterse atılgan eri uğratır bozguna[25]

Nous gibi bir diğer fiziksel olmayan ve belirli bir faaliyete yönelmiş zihinsel ve fiziksel organlara ait bir itki anlamına gelen *menos* da Homeros'ta benliğe ait bit kavram olarak karşımıza çıkar.[26] Yaralı Glaukos Apollon'a acılarını dindirmesi ve yeniden çarpışması için güç vermesini yakardıktan sonra tanrı

22 Homeros, *a.g.e.*, xi. 403-410: 269.

23 *A.e.*, iv. 309: 137.

24 Bremmer, *a.g.e.*, s. 57.

25 Homeros, *a.g.e.*, xvi. 688-689: 378.

26 Bremmer, *a.g.e.*, s. 58.

"taptaze bir güç (*menos*) saldı yüreğine (*thymos*'una)" diye ifade eder *menos*'u Homeros.[27]

> Hektor da tıpkı onun gibi işte,
> Söndürülmez bir öfkeyle (*menos*) yana yana,
> Parlak kalkanı duvarın çıkıntısına dayalı,
> Öylece bekler, gerilemez bir adım.[28]

Yukarıdaki dizelerde görüldüğü üzere *menos*'un bir güç olduğu ama daha çok savaşçının öfkesiyle ilişkili bir anlama geldiği düşünülür.

Saydıklarımıza ek olarak Arkaik Yunan'da benlikle ilişkili bir dizi bedensel organdan da bahsedilebilir. Bunların başında sevinç, hüzün, korku gibi duyguları barındıran *phrenes* gelir. Daha çok vücuttaki diyaframla ilişkilendirilen *phrenes* tıpkı diyaframın organları ayırt etmesi gibi bir ayırt etme işlemi yapar gibidir. Akılla ilişkili bir yeti olarak *nous*'a benzese de *nous* olguları fark etmekle, *phrenes* ise onlar üzerine akıl yürütmekle ilişkili gibidir.[29] *Phrenes* dışında benlik ruhuyla ilişkili ama bedende bulunan daha ikincil kavramlar arasında daha çok duygularla ilgili olan *safra* (*kholos*) ve *kalp* (*kardia*/*kêr*/*êtor*) sayılabilir.[30]

Yukarıda ifade ettiklerimizden sonuç olarak Arkaik Yunan'da ikili (*dualist*) bir ruh anlayışı olduğundan bahsedebiliriz[31]: *psykhê* ile ifade edilen bir bağımsız ruh ve *thymos, noos, menos* gibi kavramlarda karşımıza çıkan bedensel ruh.[32] Homeros

27 Homeros, *a.g.e.*, xvi. 529: 374.

28 *A.e.*, xxii. 96-99: 473.

29 Bremmer, *a.g.e.*, s. 61.

30 *A.e.*, s. 62-63.

31 *A.e.*, s. 66.

32 *Psykhê*'nin Homeros'ta diğer bahsedilen güçler gibi bir yaşam gücü (*life force*) olduğunu vurgulayan Claus yine de *psykhê*'nin daha çok ölümle ilişkili bir bağlamda kullanıldığını teslim eder, bkz.: David B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, 1981, s. 61.

sonrası şiir ve tragedya geleneğinde de ruha dair ikircikliğin devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bazı araştırmacılar Homeros'ta *psykhê*'nin tıpkı diğer ruhsal güçler gibi bir yaşam gücü olduğunu vurgulayarak onun ölüm sonrasında tıpkı diğer güçler gibi baki kalmayacağını vurgulamışlardır.[33] Ölüm sonrasına dair tartışmayı bir kenara bıraksak bile bağımsız *psykhê* ile diğer yaşamsal güçler arasında yaşayanı ölüden ayıran *psykhê* ve onun bedensel güçleri şeklinde kabaca yapabileceğimiz bir ayrım olduğu tartışılmaz görünmektedir. Bir sonraki bölümde ele alacağımız Platon'un, ruha dair çözümlemelerinde kendini bu parçalı yapı karşısında bulduğunu düşünebiliriz. Ruhun bu ikili yapısı hem Platon'un ruh kuramı özelinde hem de makalemizde ifade etmeye çalışacağımız problemler açısından önemli olacak.

2. Platon'da Yönetici Olarak Ruh

İlkin Platon'un Arkaik dönemden ruha dair miras kalan dağınık kavramları toparlayacak isim olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda bazı terimlerini andığımız dağınıklık, esasında Platon'un başladığı nokta olacaktır: ruh ile diğer ruhsal güçleri birbirinden ayırmak. Filozofun bu ayrımının esasını teşkil eden iki gerekçe olduğunu düşünebiliriz. Bu gerekçelerin birincisi ruh-beden ayrımı; onunla birlikte düşünülmesi gereken ikincisi ise ruhun ölümsüzlüğüdür. Platon'un bu iddiaları nasıl temellendirdiğini *Phaidon* diyaloğu üzerinden kısaca hatırlayalım. Her zaman "ruha ihtimam göstermeyi" (*epimeleia tês psykhês*) öğütleyen Sokrates'in tam da ölmeden önceki son vakitlerini konu edinen *Phaidon*, Platon için Sokrates'in olduğu kadar ruhun da ölümsüzlüğünü vurgular.

Platon'a göre[34] filozof, ruhla (*psykhê*) bedeni (*soma*) birbirinden ayırmalı ve bedene değil ruha yönelmelidir.[35] Zira

33 *A.e.*, s. 68.

34 "Platon'un Sokrates'e söylettiklerine göre" şeklinde anlayalım.

35 Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı, 2012, 64e-65d.

bedensel olan, Platon için hakikatin peşindeki filozofu hakikatten uzaklaştırır. Beden tutku, korku, heyecan gibi bize yaşattığı duygularla, arzularıyla, hastalıklarıyla ve hazlarıyla hakikatin peşine düşmemize engel olur.[36] Duyulur (*aisthêton*) ve akledilir (*noêton*) ayrımını felsefesinin temeline yerleştiren Platon için bedensel olan duyulurla ilişkili; ruh ise akledilirle ilişkilidir. Duyulur olanlar, şeylerin taklitleri; akledilir olanlarsa "şeylerin kendileri" (*auta ta pragmata*) anlamına geldiğinden, yaşarken de hakikate yaklaşmak için bedenden ve bedensel olandan uzaklaşıp zorunlu ihtiyaçlar dışında bedenin aptallıklarına (*aphrosynê*) kapılmamak gerekir.[37] Hakikate bedensel yani duyulur olanlar yoluyla ulaşılamaz. Zira Platon için saf olanı (*katharos*) ancak saf olan kavrayabilir.[38] Hakikatin saf haliyle temaşası ancak öldükten sonra ruh bedenden arınıp Hades'e ulaştığında tam anlamıyla mümkün olacaktır.[39] Tüm bu nedenlerle hakikate hiç değilse yaklaşmak için "gerçek filozoflar ölmek için uğraşırlar".[40]

Buraya kadar Platon'un ruha dair en önemli tespitinin ruhun bedenden ayrılığı olduğunu hatırlattık. Bu ayrımla paralel olan ruha dair bir başka tespit, meşhur hatırlama (*anamnesis*) kuramıdır ve ruhun hatırlayan olduğudur.[41] Platon'a göre iyilik, güzellik, eşitlik gibi idealar var oldukları için ve duyulurları ancak bu idealar sayesinde bildiğimiz için ruhun 'eşitlik' fikrine doğmadan önce sahip olması gerekir ki bu dünyada gördüğü şeylerin birbirine 'eşit olduklarını' bilebilsin. Dolayısıyla Platon, ontolojisinin temeline yerleştirdiği akledilir olan şeylerin özleri ve o özlerden pay alan duyulur nesneler

36 *A.e.*, 66b-d.

37 *A.e.*, 67a.

38 *A.e.*, 67b.

39 *A.e.*, 68a-c.

40 "*oi orthôs philosophountes apothnêskein meletôsi*", bkz.: *A.e.*, 67e.

41 *A.e.*, 72e-77d.

ayrımını ruh-beden ayrımıyla birleştirerek, ruhun bu idealara sahip olduğunu ve hatırlayan olduğunu belirtir.

Platon ruh ile akledilir olan arasındaki ilişkiye dair sözlerini, literatürde benzerlik delili (*affinity argument*) olarak bilinen akıl yürütme üzerinden temellendirir.[42] Ruh görülmeyene (*aoraton*), beden ise görülene (*horaton*) benzerdir (*homoios*). Ruh ancak görme, işitme veya diğer başka bir duyu üzerinden görülebilir olanla ilişki kurar. Bu duyum esnasında ruh şeyleri incelemek için bedeni kullanır.[43] Oysa duyulur olanla gerçekleşen temasta ruh kendine yabancılaşmıştır, zira kendi haline bırakılsa ruh ancak saf, daimî, ölümsüz ve aynı kalan şeylere yönelir; ruhun bu haline bilgelik denir.[44] Beden ise bu özelliklerin tam aksini gösterir. Ruh ile bedenin bir arada bulunmaklıklarında, aralarındaki ilişki ise Platon'a göre bedenin boyun eğmesi (*douleuein*) ve yönetilmesi (*arkhesthai*); ruhun ise buyurması (*despozein*) ve yönetmesidir (*arkhein*). Bu bakımdan ruh tanrısal olana benzer; bedenle ilişkisinde ruha düşen yönetmek (*arkhein*) ve ona yön vermektir (*hêgemoneuein*).[45]

Sokrates'in *Phaidon*'daki muhatabı Simmias'ın ruhla beden arasındaki ilişkiye dair şüpheleri bu ruhu ahenk (*harmonia*) olarak düşünüp düşünemeyeceğimiz sorusunu ortaya atar.[46] Tıpkı bir lirden çıkan görülmeyen, tanrısal ve ölümsüz ahengin ölümlü ve maddi tellerden gelmesi gibi ruhla beden arasındaki ilişki de ölümlü bedendeki öğelerin itidalli bir karışımından ortaya çıkan bir ahenk gibi olamaz mı? Bu noktada tıpkı lirin tellerinin kopması sonucu ondan çıkacak ahengin ortadan kalkması gibi bedendeki bozulmadan dolayı ruh da yok olur diyemez miyiz? Sokrates ahenk iddiasını çürütme-

42 *A.e.*, 77e-80b.

43 *A.e.*, 79c.

44 *A.e.*, 79d.

45 *A.e.*, 80a.

46 *A.e.*, 85e-86d.

ye hatırlama kuramı üzerinden başlar.[47] Hatırlama kuramına göre ruh suretlerin bilgisine sahiptir ve bu suretler ancak maddesiz olanda bulunabilir. Dolayısıyla ruh bedenden önce gelir. Ahenkte ise önce teller ve ahenkli olmayan sesler vardır, ahenk onlardan ortaya çıkar. Dolayısıyla hatırlama kuramıyla ahenk iddiası birbiriyle çelişir.

Sokrates ruhla beden arasındaki ilişkiyi ahenk ve ahengin kendisinden geldiği teller üzerinden düşünmeye olan itirazını başka argümanlarla da destekler.[48] Sokrates'in bu maddeci görüşe diğer bir itirazı[49] ahengin dereceli olmasıyken ruhun böyle derecelerinin bulunmamasıdır.[50] Ayrıca ruh ahenk ise ve herhangi bir ruhun erdemli ya da erdemsiz olması tellerin payıysa ruhun bu konuda hiçbir müdahalesi olamayacaktır. Oysa Sokrates'e göre ruhun erdem ya da erdemsizlikte bir payı olmalıdır, zira ruhun bedenin arzularına karşı koyduğunu biliriz; beden susuz kaldığında ruh su içmek veya içmemek konusunda belirleyicidir.[51] Dolayısıyla beden ruh üzerinde belirleyici değil, aksine ruh onu oluşturan kısımlar üzerinde belirleyicidir. Bununla Platon'da ruhun esas vurgulamak istediğimiz anlamına varmış oluyoruz. Platon'a göre bedende yönetici olan ve insanı oluşturan bedensel öğeleri yöneten insanın *psykhê*'sidir.[52] "İlahi şair" dediği Homeros'tan bir alıntıyla[53] görüşünü desteleyen Sokrates'e göre ruh bazen fiziksel

47 *A.e.*, 91c-92d.

48 *A.e.*, 93a-95a.

49 Sokrates'in çürütmelerine dair eleştirel bir tartışma için bkz.: David Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press, 1986, s. 125-134.

50 Platon, *a.g.e.*, 93e.

51 *A..e*, 94c.

52 *A.e.*, 94b.

53 "Çattı yüreğine şu sözlerle, göğsüne vura vura:

Katlan, yüreğim, katlan, atlattıydın sen daha korkuncunu." Bkz.: Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Sander Yayınları, 1970, xx. 17-18: 347). Platon bu dizelerin ilkini *Devlet*'te bir daha alıntılayarak şöyle

alıştırmalar ve cezalarla, bazen teşviklerle kendisini oluşturan öğeleri yönetir; onlar arzu, tutku ve korkularla sanki kendisinden ayrı varlıklarmışçasına konuşan bir kimse gibi onlara seslenerek onları yönetir.[54]

Platon'da ruhun beden üzerindeki yöneticiliğini anlamak için esasında ruhun üç parçalı olarak düşünülen yapısını incelememiz gerekir. En meşhur haliyle *Phaidros*'taki at arabası örneğini hatırlayalım. Platon ruhu iki kanatlı at ve bir arabacıdan oluşmuş şekilde düşünür. Arabacı, biri asil, güzel ve iyi, diğeri ise karakterce bunun tersi olan bir çift atı yönetmeye çalışmaktadır.[55] Bu arabacı ve atlardan oluşan üçlü yapının neye karşılık geldiğini *Devlet*'te daha iyi anlarız. Platon biri bilgi edinmeye, biri taşkınlığa ve öfkeye, sonuncusu ise yeme, içme gibi isteklere sürükleyen üç yanımızdan bahseder.[56] Ruhtaki iyi ve kötü atlardan biri isteyen, yani itici güç olan kısım *epithymêtikon*, diğeri istemeyen, arzulamayan, yani itici, alıkoyucu öfke gücü olan kısım *thymoeides*; diğeri ise hesaplayan, düşünen taraf olarak *logistikon*dur.[57] Bu üç parçanın sırasıyla arzu, irade ve akla karşılık geldiği söylenebilir. Tek bir şeyin aynı zamanda aynı yönden iki ayrı şeyi yapması veya bu iki şeye birden uğraması mümkün olmadığı için Platon bunların ayrı ilkeler olduğunda karar kılar.[58] Tıpkı arabacının biri uslu diğeri huysuz iki atı gibi ruhumuzdaki çekişmede tutkularla onları bastırmaya çalışan öfkenin iç savaşında öfke gücü tutkulardan yana değil akıldan yanadır.[59] Filozofa göre

yorumlar: "Bu sözde de insanın içindeki bir yan başka bir yanını azarlıyor; iyiyle kötüyü ayırt eden akıl, aklı dinlemeyen öfkeye çatıyor." Bkz.: Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası, 2010, s. 142.

54 Platon, *Phaidon*, 94d.

55 Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say, 2017, 246b.

56 Platon, *Devlet*, 436a.

57 *A.e.*, 439d-e; 441a.

58 *A.e.*, 436b: 136.

59 *A.e.*, 440b.

öğüt veren akıl ile bu öğüdü tutmak için çabalayan öfke gücü birlikte çalışmalı ve içimizdeki doymak bilmeyen isteklere karşı birlikte hareket etmelidirler.[60] Platon'a göre ruhta olanla devlette olan arasında paralellik olduğu için bahsettiğimiz bu üç kısım devletteki yöneticiler, koruyucular ve üreticilere benzer.[61] Tıpkı devletteki gibi ruhtaki doğruluk (*dikaiosynê*) da bu üç kısmın her birinin kendi üzerine düşeni yapması, birbirinin sınırını aşmamasıdır.[62]

Kısaca ruhun doğası ve üçlü yapısı üzerinden ele aldığımız Platoncu ruh anlayışında altını çizmek istediğimiz nokta Platon'un Homeros'taki bağımsız ruhla bedensel ruh arasındaki ilişkiyi nasıl bir sistem içerisinde ele almaya çalıştığıdır. Platon'un getirdiği yeniliklerın başında aklı (*nous*) *psykhê*'nin içine yönetici olarak dahil etmesinin olduğu söylenebilir; bu sayede *psykhê* artık pasif olmaktan çıkarak bedensel duyguların boyunduruğundan kurtulabilir ve öznel/bireysel olanın dışına çıkarak nesnel/tümel olana yönelebilir.[63] Platon bedensel güçlerle (*epithymia*) onu denetim altında tutacak ve bu açıdan iyi eğitilmesi gereken öfke gücünü (*thymos*) birbirine çarpıştırarak her ikisini de aklî olanın (*logistikon*) denetimine verir. Esasında bu yapı yönetici akıl ile yönetilmesi gereken bedensel arzular arasında bir aracılık görevi gören *thymos* şeklinde okunabilir.[64] *Psykhê* bu üçlü yapının adıdır. Ne var ki *psykhê* aslında *Phaidon*'da belirtildiği üzere ölümsüz ve ilahidir, dolayısıyla bir arada bulunduğu ölümlü beden onun hapishanesinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan Platon *psykhê* ile arabacıyı anlar, arabayı değil; arabacı atlarından

60 *A.e.*, 442a-b.

61 Krş.: *A.e.*, 441a.

62 *A.e.*, 443d.

63 Friedrich Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", *Journal of the History of Ideas*, 1983, 44(3): 362.

64 *Thymos*'un 'aracılığına' dair vurgu ve bu konuda daha geniş bilgi için bkz.: Olivier Renaut, *Platon, la médiation des émotions: l'éducation du thumos dans les dialogues*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2014.

ayrıldıktan sonra yoluna devam edecektir. Zira bedenin hareketinin ilkesi ve canlıyı cansızdan ayırt eden ruh Platon'a göre ölümsüzdür[65]. Bütün bunlardan Platon'un aslında ruh ile akıl arasında sıkı bir eşleştirme kurduğunu tespit edebiliriz.

3. Aristoteles'te Psykhê ve Yetkinlik (entelekheia)

Duyulurun akledilirden nasıl pay aldığını açıklayamaması, Platon'un metafiziğinin en sorgulanabilir yanı olarak görülebilir.[66] Benzer biçimde Platon'un *psykhê* kuramının da akledilir olanla duyulur olan, akılla akıl dışı canlılık faaliyetleri arasındaki ilişkiyi açıklamakta zorlandığı iddia edilebilir.[67] Aristoteles, felsefesini oluştururken metafizik bağlamında Platoncu idealar kuramıyla açıkça ne kadar boğuşuyorsa, ruh kuramının da arka planında benzer bir mücadele veriyor gibidir. Aristoteles'in ruh kuramının Yunan felsefesi bağlamında nerede durduğunu tespit edebilmek üzere öncelikle *Ruh Üzerine*'de (*Peri Psykhês*) *psykhê*'yi nasıl tanımladığına bakalım.

3.a. Ruhun Tanımı

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin I. kitabında ruh araştırmasına dair birtakım soruları ve kendisinden öncekilerin bu konuda neler düşündüğünü ortaya koyduktan sonra eserin II. kitabında ruhun en genel (*koinotatos*) tanımını yapmak ister. Filozofun yapacağı tanım kendisinden sonraki geleneği belir-

65 Platon, *Phaidros*, 246a; Platon'da ruhun ölümsüzlüğü konusunu makalemizin dışına çıkacağı için yalnızca hatırlatmakla yetiniyoruz. Bu konuda detaylı bir okuma için için *Phaidon* (63e-69e ile 80c-84b) ve Bostock, *Plato's Phaedo*'ya müracaat edilebilir.

66 Platon'un da esasında kendi pay alma teorisi ve idealar kuramının zayıflıkları konusundaki yine kendi soruşturması *Parmenides* diyaloğunda okunabilir. Bkz.: Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge, 2018, 130a-134d.

67 Hendrik Lorenz, "Ancient Theories of Soul", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2009), haz. Edward N. Zalta, Erişim Tarihi: 21.12.2020, (https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/).

lemiş olduğu ve bizim üzerinde duracağımız bazı kavramlar açısından temel teşkil ettiği için buradaki akıl yürütmeyi adım adım ele alacağız.

Ruhun tanımını vermek için onun nasıl bir varlık olduğunu ortaya koymak gerekir. Bunun için Aristoteles en önce varlık (ya da cevher, *ousia*) dediğimizde onun kategori bakımından nereye dahil olduğunu ortaya koyar.[68]

Filozofa göre var olan (*to on*) cinslerinden (*genos*) birine 'varlık' ya da sonradan kazandığı anlamıyla cevher (*ousia*) denir. Cevher ise genel olarak üç farklı anlamı ihtiva eder.

i. İlkin cevher, madde (*hyle*) anlamına gelir, yani kendi başına (*kath'auto*) belirli (*tode ti*) olmayandır.

ii. İkinci anlamda şekil veya surettir (*morphe kai eidos*); belirli bir şeyden (*tode ti*) söz edebilmemizi sağlayan işte bu anlamdır.

iii. Üçüncü anlamda ise cevher madde ve suretin bileşiğidir (*to ek touton*).

Ardından Aristoteles kuvve-fiil doktrini bakımından madde ve sureti tanımlamak ister:

iv. Madde kuvve (*dynamis*); suret ise yetkinliktir (*entelekheia*).

Bu noktada birinci ve ikinci yetkinlik ayrımı gelir:

v. Yetkinlik ilk olarak bilgi (*epistêmê*); ikinci olarak da o bilgi ile temaşa edilmesi (*theôria*) biçiminde iki anlamda kullanılır.

Bu belirlemelerin ardından Aristoteles cevherin en çok nelere yakıştırıldığını sorgulamaya devam eder[69]:

68 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, 412a6-11.

69 *A.e.*, 412a11-22.

vi. Cevher/varlık denince en başta aklımıza cisim (*soma*), özellikle de doğal cisimler (*ta physika somata*) gelir. Bunun sebebi doğal cisimlerin örneğin yapay olanların ilkeleri (*arkhai*) olmalarıdır.

vii. Doğal cisimler yaşama (*zoê*) sahip ve yaşama sahip olmayan diye ikiye ayrılır.

Aristoteles yaşam ile şu üç kuvveti anladığını ekler:

viii. Yaşam beslenme (*trophê*), büyüme (*auksêsis*) ve bozulmadır (*phtisis*).

ix. Yaşama sahip doğal cisim bileşik anlamda (*hos synthête)* yani iii. önermedeki anlamıyla madde ve suretin bileşiği anlamında cevher sayılır.

x. Artık herhangi bir cisimden değil belirli bir cisimden (yani yaşama sahip bir cisimden) bahsettiğimize göre cisim ile ruhun aynı şey olmadığı açıktır (*ii* ve *iii*). Zira cisim bir taşıyıcı hakkında söylenen (*kath'hypokeimenon*) değil, bizatihi taşıyıcı (*hypokeimenon*) ve maddedir.

Sonuç 1: Ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin sureti (*eidos*) anlamında cevherdir.

Ekleme: Suretin yetkinlik olduğu söylendiği için (*iv*), ruha bu cismin yetkinliği denebilir.

Ruhun cismin sureti, bir başka açıdan yetkinliği olduğu ortaya konduktan sonra Aristoteles için geriye cismin hangi anlamda yetkinliği olduğunu belirlemek kalır.[70]

xi. Yetkinliğin iki bakımdan (*dikhôs*) söylendiğini (*v*) hatırlayalım: birincisi bilgi, ikincisi ise o bilgi ile temaşa etmek.

xii. Ruh sahibi olmak uyku ve uyanıklığı da içerir.

xiii. Uyanıklık temaşaya (ikinci anlamda yetkinlik), uyku ise o bilgi ile fiilde bulunmadan yalnızca ona sahip olmaya (birinci anlamda yetkinlik) tekabül eder.

70 *A.e.*, 412a22-28.

xiv. Oluş (*genesis*) bakımından bilgi temaşadan öncedir.

Sonuç 2: O halde ruh oluş bakımından önce gelen bilgi gibi, birinci anlamda yetkinliktir.

Buraya kadar Aristoteles ruhun tanımının "doğal cismin birinci yetkinliği" olduğunu gösterdi. Geriye küçük bir ekleme yapmak kalır: Tarif edilen haldeki cismin organlı (*organikon*) bir cisim olacağından hareketle; bitkilerin bile yapraklar, kökler, vb. kısımlarının organlara benzediği örnek gösterilir ve tanıma 'organlı' olma da eklenir.[71] Böylece bitki, hayvan ve insan dahil bütün ruhlar için ortak olan tanıma varmış olur Aristoteles:

Sonuç 3. Ruh yaşama gücüne sahip organlı doğal cismin birinci yetkinliğidir.

3.b. Ruh-Beden İlişkisi

Yukarıda ele aldığımız tanımla Aristoteles madde-suretçi (*hylomorphist*) ruh anlayışını ortaya koymuştur. Burada madde beden, suret ise ruh olarak karşımıza çıkar. Bu ikisi arasındaki ilişki hakkında ise Aristoteles şunları yazar:

> Balmumu ile şeklin, genel olarak da madde ile onun maddesi olduğu şeyin bir olup olmadığını araştırmaya gerek olmadığı gibi, ruh ile bedenin de bir olup olmadığını araştırmaya gerek yoktur: 'bir' ve 'var olmak' birçok anlama geldiğine göre esas anlam [*kyriôs*] yetkinliktir.[72]

Balmumuna bastığımız bir mührü düşündüğümüzde madde olan balmumu ile o maddedeki, yani balmumundaki sureti nasıl birbirinden ayırt edemiyorsak, Aristoteles'e göre ruh ile beden de birbirine göre bu durumdadır. Ne var ki o, aralarındaki birliğin yetkinlik boyutunu işaret eder.[73] Aristoteles

71 *A.e.*, 412a28-412b6.

72 *A.e.*, 412b6-9.

73 Suret ile yetkinliğin farkına bir sonraki kısmın sonlarında değineceğiz.

ruh-beden arasındaki ilişkiyi *entelekheia*, yani yetkinlik olarak tanımlamakla kendinden önceki ruh anlayışından, özellikle de Platon'unkinden kendi yaklaşımını ayrıştıran yanı ortaya koyar.

Suret ve yetkinlik olarak adlandırılan ruh Aristoteles'e göre belirli bir cismin tanım bakımından (*kata ton logon*) "mahiyeti" (*to ti ên einai*), ne olduğudur; bu bakımdan cevherdir.[74] Aristoteles ruhun tanım bakımından mahiyet olmasını balta ve göz üzerinden örneklendirir:

> Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı [:cevheri] ve dolayısıyla da ruhu olurdu.[75]
>
> Eğer göz yaşayan bir şey olsaydı, onun ruhu görmek olurdu, çünkü gözün tanım anlamındaki varlığı [:cevheri] bu: görmek.[76]

Bu örneklerde baltalık, yani baltanın ikinci yetkinliği olarak fiilen "kesmesi" değil birinci yetkinliği ya da "kesebilmesi"; veyahut gözün (yalnızca isim ortaklığıyla *–homonymos* olarak– oyuncak bebeğin gözüne de göz dememiz gibi olmayıp) yetkinlik olarak "görebilmesi" sırayla baltanın ve gözün mahiyetidir, yani baltayı balta, gözü göz yapandır. Ne var ki bu mahiyet, belirli haldeki bir cism*in* (örneğimizde göz veya balta) yetkinliğidir. İşte buradan Aristoteles ruhun beden*in* yetkinliği olduğunu vurgular: görme cisim olarak gözün, baltalık cisim olarak baltanın yetkinliği olduğu gibi, ruh da bedenin yetkinliğidir.

Peki ruhun bedenin yetkinliği olması tam olarak ne anlama gelir? Aristoteles'in bu soru bağlamında pek de net olmayan bir cümlesi bulunur:

> [...] Ruhun bedenin yetkinliği olması gemicinin gemininki olması gibi mi, orası belirsiz.[77]

---

74 Aristoteles, *a.g.e.*, 412b10.

75 *A.e.*, 412b11-13.

76 *A.e.*, 412b18-20.

77 *A.e.*, 413a8-9.

Gemici ile gemi arasındaki ilişkiyi yöneten ve yönetilen ilişkisi olarak anlayarak, geminin kaptanının geminin yöneticisi olduğunu düşünebiliriz. Bu analojiden hareketle ruh da bedenin yöneticisi olacaktır ama Aristoteles tam da bu noktanın belirsiz (*adêlon*) olduğunu söyler. Ross Aristoteles'in bu soruyu gündeme getirmesini dahi şaşırtıcı bulur, zira ona göre gemici-gemi ile ruh-beden arasındaki analoji Aristoteles'in ruh konusunda savunduğu tezle çelişecektir.[78] Ross'a göre Aristoteles bu soruya muhtemelen daha önce böyle bir benzetme ortaya atıldığı için değinmiştir ve buradaki 'belirsizlik' ile henüz bu benzerliği çürütmediğini işaret etmektedir. Aristoteles'in ruhu yetkinlik olarak tanımladığını görmüştük, burada reddetmek üzere olsa dahi gemiciyi de geminin *yetkinliği* olarak konumlandırması, üzerine düşünmemiz gereken bir hususdur. Bu hususu daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'e göre yetkinlik kavramını biraz belirginleştirmek faydalı olabilir.

3.c. *Yetkinlik (entelekheia) ve Ruh*

Aristoteles'in kendisinin icat ettiği düşünülen *entelekheia* terimi tamamlanma, gerçekleşme, mükemmellik (ya da yetkinlik) anlamlarını barındırarak edimselleşme (*actualization*) ya da bilfiilliği (*actuality*) işaret eder ve çoğunlukla Aristoteles'teki bir başka terim olan *energeia*'nın eşanlamlısı olarak kullanılır.[79] Kelime için verilen en yaygın etimoloji *entelês* (tam, eksiksiz) + *ekhein* (sahip olmak) olarak karşımıza çıkar; *entelês* ise içerisinde Aristoteles'in amaçsal evrenini anlamak açısından bir başka önemli kavram olarak *telos* (gaye, amaç, nihayet, anlam) ile ilişkilidir.

Entelekheia teriminin Aristoteles felsefesi ve özel olarak ruh kuramı bağlamında ne ifade ettiğini anlamak üzere Aristoteles'in felsefi sisteminin belkemiğini oluşturan kuvve-fiil

78 Aristoteles, *Aristotle: De Anima*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 214-215.

79 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 104-105.

(*dynamis-energeia*) öğretisini hatırlamamız gerekir. Gerek ay-altı gerekse ay-üstü âlemi, yani fizik ve metafizik sistemini hareket üzerinden tanımlayan Aristoteles'e göre hareket kabaca söylersek kuvve halinden fiil haline geçiş olarak düşünülür. Yani portakal çiçeğinin bilfiil portakal haline gelmesi kuvveden fiile doğru bir oluş hareketidir. Kuvveyi asıl anlamda fiile geçme kuvvesi olarak[80] tanımlayan Aristoteles'e göre, fiilin kuvveye önceliği bulunur.[81] Aristoteles'e göre:

> [...] bilfiillik (*energeia*) cevher (*ousia*) bakımından kuvveden öncedir, oluş (*genesis*) bakımından sonra gelenler suret (*eidos*) ve cevher (*ousia*) bakımından önce gelirler (örneğin yetişkin çocuktan önce gelir, insan da tohumdan; zira biri zaten surete sahipken, diğeri sahip değildir).[82]

Dolayısıyla zamansal olarak portakal çiçeğini önce görsek de dalında "olmuş"[83] haldeki bilfiil portakal, portakal çiçeğini zemin ya da varlık bakımından önceler. Dalındaki portakal, fiil halinde olması bakımından portakallık suretine sahiptir, zira Aristoteles cevherin ve suretin bilfiillik olduğunu açıkça dile getirir.[84]

Buraya kadar kuvve ve fiil arasındaki ilişkiye kısaca değinmeye çalıştık. Kuvve-fiil bağlamında yetkinliği nereye konumlandırmak gerektiğini tespit etmek[85] adına aşağıdaki iki alıntıya göz atalım:

80 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, 1049b13.

81 *A.e.*, 1049b5.

82 *A.e.*, 10504-7. Metnimizdeki tutarlılık açısından alıntıladığımız Türkçe çevirilere çoğunlukla terim düzeyinde müdahalelerde bulunulmuş, terimlerin Yunanca asılları parantez içinde verilmiştir.

83 Türkçede olmak ve olgunlaşmak ile bilfiillik arasındaki bağlantıyı en güzel haliyle Dr. Öğr. Üyesi Ömer Aygün'ün derslerinde dinlemişimdir.

84 Aristoteles, *a.g.e.*, 1050b1.

85 Aristoteles'te fiilin *energeia* ile *entelekheia* şeklindeki ayrımı üzerine epeyce tartışma mevcut olup bu literatürü değerlendirmek yazımızın sınırlarını aşacaktır. Bu ikincil literatüre değinen bir makaleyi ve Türkçede bir yüksek

> Ayrıca her oluşagelen (*gignomenon*), ilkeye, yani gayeye doğru (*ep'arkhên kai telos*) yürür çünkü bir şeyin nedeni (*to hou heneka*) ilkesidir, yani oluş (*genesis*) gaye uğrunadır (*tou telous de heneka*). Bilfiillik (*energeia*) gayedir ve kuvvenin elde edilmesi bunun uğrunadır. Zira hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmez fakat görmek için görme yetisine sahiptirler. Benzer şekilde inşa etme zanaatı, inşa etmeleri içindir ve temaşa etme yetisi de temaşa etmeleri için; fakat temaşa etme yetisine sahip olmak için temaşa etmezler.[86]
>
> Nitekim fiil (*ergon*) gayedir (*telos*), yani bilfiillik (*energeia*) fiildir, bundan dolayı bilfiillik sözcüğü fiil sözcüğüne göre söylenir ve yetkinliğe bağlanır (*synteinei pros tên entelekheian*).[87]

Aristoteles ilk alıntıda oluşa tâbi her şeyin ilkesinin, yani oluşun başlatıcısının (aynı zamanda yöneticisinin) ve bu oluşun gayesinin bilfiillik olduğunu belirtir. Bilfiillik ise fiile göre söylendiği için, fiil bir anlamda hem başlangıç hem de nihayettir. Tıpkı bir önceki kısımda gördüğümüz üzere, balta fiilen kesmek üzere kesebilirliğe sahiptir, inşaat inşa etmek içindir ve insanlar bilfiil temaşa etmek (*theorein*) amacıyla temaşa etme yetisine sahiptir. Fakat bütün bu örneklerde esasen ortak bir zorluk bulunur. Baltanın kesebilmesi zaten bilfiil keskinliğe sahip olmasından gelir. Bir ev inşaatının esas fiili bitmiş haldeki ev değil, ev olmaya doğru devam eden inşaattır, zira ev tamamlandığında inşaat bitmiş olur. İnsanın temaşa yetisi ise zaten bilfiil temaşa edebilen insanın sahip olduğu bir şeydir. Dolayısıyla aslında fiil olan gayeyi belirleyen şey, o şeyin kendisinde mevcut gibi görünmektedir.

lisans tezinin ilgili bölümünü işaret etmekle yetinelim. Sırasıyla bu iki kaynak için bkz.: Thomas Olshewsky, "Energeia and Entelecheia: Their Conception, Development and Relation", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 1997, 277: 1-17; Bilal Öğüt, *Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2019, s. 57-72.

86 Aristoteles, *a.g.e.*, 1050a7-10.

87 *A.e.*, 1050a21-23.

Bu zorluğu biraz daha iyi anlamak adına bir motoru düşünelim (bu bir araba motoru olsun). İkinci alıntıda Aristoteles'in belirttiği üzere motorun bilfiil (*energeia*) çalışması ondan çıkan fiile (*ergon*: motorun çalışması) denk düşer. O halde motorun fiilini devam ettirmesi motorun motorluğunu işletmesi ya da başka bir deyişle motorun çalışmasıdır. Oysa motor her an zaten çalışabilir durumda bir şey olduğu için motor adını alır, çalışmayan motora ancak 'oyuncak motor' (yani *homonymos* olarak motor) derdik. Dolayısıyla motorun çalışması onun gayesi, yani bilfiilliğidir, oysa motorun *t* anındaki çalışması ile motorun bütün anlarda (mümkün bütün *t*'lerde) çalışmasını ayırt etmek gerekir. Motorun gayesi *t* anında çalışması değildir. İşte ikinci alıntıda Aristoteles'in "bilfiillik sözcüğü fiil sözcüğüne göre söylenir ve yetkinliğe bağlanır" derken kastettiği yetkinlik (*entelekheia*) araba motorunun her daim, eksiksizce, tam olarak çalışıyor olması yetkinliğidir. Marşa basıldığında motorun çalışabilir durumda olmasına birinci yetkinlik, fiilen çalışmasına ise ikinci yetkinlik denebilir. Buraya bir önceki paragrafta değindiğimiz zorluğu da uyarlayalım: motorun *t* anında çalışması zaten bütün anlarda çalışabilir olan motor yetkinliğinden gelir ama bu yetkinlik bütün *t* anlarına yayılacak şekilde her an varlığını sürdürüyor olmalıdır. İşte fiil olan gayeyi belirleyen kendinde mevcut olan *bilfiillik* Aristoteles tarafından yetkinlik olarak düşünülür.

Aristoteles'in çoğu zaman yaptığı gibi analojiden yardım alarak hayli tartışmalı *energeia-entelekheia* farkını işaret etmeye çalıştık. Eski ve çağdaş yorumcular arasında *energeia-entelekheia* farkının kolaylıkla çizilemeyeceğine dair kanaat kendine Aristoteles'ten de dayanak bulur. Zira Aristoteles gerçekten de metinlerinde bu iki terimi birbirinin yerine kullanmıştır, örneğin *Fizik* III.1-3'te hareketi (*kinesis*) tanımlarken. Buna rağmen kanaatimize göre Aristoteles'in *entelekheia*'yı *Fizik*'teki *kinesis* tanımında ve de *Ruh Üzerine*'deki *psykhê*'nin tanımında kullanmış olması tesadüf değildir. İlkin hareketin,

tanımda döngüselliğe düşmeden, yani tanımda tanımlanacak olan şeyi kullanmadan tanımlanabilmesi zor kavramlardan olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira hareket tanımı hem harekete başlamadan önceki hali (kuvveliği), hem de hareketin devam etmekte olduğunu içermelidir. Yani dalından düşecek bir portakalın düşme hareketi hem dalda olduğu halini hem de toprağa varıncaya kadarki süreci içermelidir ama toprağa düştüğü andaki halini değil. İşte bu nedenle Aristoteles'e göre hareket "kuvve halinde olanın kuvve halinde bir şey olması bakımından yetkinliği"dir.[88] [Fazla olgunlaştığında] yere düşebilir bir şey olarak portakalın yere düşebilir bir şey olduğu için bu yere düşebilirliğini yetkinleştirmesi/gerçekleştirmesi/tamamlamasına hareket denir. Bu nedenle Aristoteles hareketin tamamlanmamış/yetkin olmayan bilfiillik (*atelês energeia*) olduğunu ifade eder.[89] Burada portakalın düşme hareketi yetkin olmayan bir bilfiilliktir; fakat fazlaca olgunlaşmış portakalın beklendiği üzere yere düşmesi, yani kendindekini gerçekleştirmesi, yetkinleşmesidir.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız analojilerden hareketle, bazı araştırmacıların andıkları üzere *entelekheia,* ürünü (*product*) değil süreci (*process*) işaret eder gibi görünür.[90] Dahası *entelekheia* süreçteki belirli bir bilfiilliği değil, sürecin tamamına yayılan ve tamlıkla, tamamlanmayla ilişkili bir yetkinliği işaret eder.

Aristoteles'in ruhun tanımında da hareketin tanımında olduğu gibi *entelekheia*'yı kullanması boşuna değildir. Ruh da tıpkı hareket gibi hem her andaki fiilliği hem de bu anların hepsinin yöneldiği ve hepsinin toplandığı bir yetkinliği işaret eder. Bu anlamda Blair'in ifade ettiği ayrımı hatırlamak faydalı olacaktır. Blair'e göre Aristoteles canlıların sahip olduğu

88 *"ê tou dynamei ontos entelekheia, ê toiouton, kinesis estin." Bkz.:* Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 201a10-11.

89 *A.e.*, 201b31-32.

90 L. A. Kosman, "Aristotle's Definition of Motion", Phronesis, 1969, 14(1): 40.

yetileri yerine getirebilme istidadı anlamında *yaşayan* olması ile o yetileri bilfiil yerine getirmek anlamında *gerçekten yaşayan* olması arasındaki fiilliği ayırt etmek istemiş; bu nedenle yapabilmekle olabilmeyi ayrıştırmıştır.[91] Bu olabilmek ise gayesinden yoksun olanın gayesine (suretine) kendi içerisinden ulaşabilir hale gelmesidir; Aristoteles işte bu nedenle Blair'e göre "içsel amaca sahip olma"yı (*internal-end-having: entelekheia*) "içsel fiile sahip olma"dan (*internal-activity-having: energeia*) ayırt etmiştir.[92] Gerçekten de *entelekheia* amaçsallık ve canlılık faaliyetleri bakımından filozofun ruh kuramında belirleyici bir yere sahiptir.[93]

Entelekheia-energeia farkına dair bu açıklamalardan sonra *entelekheia-eidos* ilişkisine değinelim. Aristoteles'in ruhun bedenin sureti olduğunu söylemesiyle bedenin yetkinliği olduğunu söylemesi arasında fark var mıdır? Zira buraya kadarki açıklamalarımız aklımıza şunu getirebilir: Motorluk sureti zaten motorun maddesindeki (burada maddi parçalarındaki) her daim çalışmaklık değil midir? Bu çalışmaklığı da az önce fiil olarak ele aldığımız için aslında suretle yetkinlik arasında bir fark kalmamış olmaz mı? Bu soruya cevaben şu söylenebilir: Motorluk sureti her daim hareketli olan (dolayısıyla hareket veren) madde gibi tanımlandığında motorun pistonları, bujileri, vb. maddi bileşenlerinin her daim çalışmaklıklarından suret olarak bahsetmek ile motorun kendisinden bir tür (*species*) anlamında *eidos* olarak bahsetmek aynı şey değildir. Dolayısıyla suret başka türlerle, örneğin arabanın direksiyonundan, lastiklerinden farklı olarak hareket verici parçadır; oysa hareket verici olmaklıkla o hareketin yetkinliği arasında-

91 George A. Blair, "Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on Ἐνεργεία", *Ancient Philosophy*, 1995, 15(2): 567; aktaran Olshewsky, *a.g.e.*, s. 2.

92 *A.e.*, 2.

93 Aristotelesçi ruh öğretisinin temelini kuvve, birinci ve ikinci yetkinlik olarak "üç aşamalı öğreti" olarak isimlendiren ufuk açıcı bir görüş için Ömer Aygün'ün *Giriş* yazısına bakılabilir. Bkz.: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 11-19.

ki ayrım kaçınılmaz görünmektedir. Suret madde karşısında bilfiildir; oysa şeyin suret bakımından bilfiilliği ile o şeyin yetkinliğini ayırt etmek gerekir.

Bu ayrımdan sonra Aristoteles'in yukarıda gemici-gemi arasında andığı ilişkiyi daha iyi anlayabiliriz. Gemici geminin sureti değildir ama geminin yetkinliğidir. Zira gemicisi olmayan bir gemi düşünülemez, dolayısıyla geminin tam fiilini gerçekleştirmesi için gemiciye ihtiyacı vardır. Oysa gemici gemilik suretine dahil değildir veyahut gemici geminin sureti değildir. Bu konuda İbn Sina'nın akıl yürütmesini anımsayalım:

Her suret yetkinlik (*kemâl*), ama her *kemâl* suret değildir. Zira hükümdar şehrin yetkinliğidir ve kaptan geminin yetkinliğidir, ama her ikisi de şehrin ve geminin sureti değildirler.[94]

Ruhla (*nefs*) beden üzerindeki ilişkiyi Aristotelesçi *entelekheia*'nın Arapça karşılığı olan *kemâl* üzerinden düşünen ama nefsi bedenden ayrı gören İbn Sina'nın ruhun beden üzerinde yönetici olmasına bir itirazı olmayacaktır. Oysa Aristoteles'in belirsiz bulduğu kısım bu yöneticilik gibi görünmektedir. Aristoteles Platon'dan farklı olarak bedeni yöneten bir ruh anlayışına sahip değildir, fakat kanaatimizce bu soruyu "belirsiz" bırakması, yazımızın bir sonraki kısmının sonunda tartışacağımız aklın insan ruhu karşısındaki konumuyla ilişkilidir.

3.d. Ruhun Kuvveleri ve Ruh-Beden Ayrılığı

Aristoteles'te ruhun tanımının nasıl yetkinlik üzerinden yapıldığını belirtip fiil, yetkinlik ve surete dair bazı ayrımları işaret ettikten sonra artık Aristoteles'teki bu tanımın ruh kavrayışı üzerindeki etkisini ele alabiliriz. Yetkinlik Aristotelesçi ruh kavrayışının temelini teşkil eder, zira filozof, birbirleriyle örtüşen kuvve-fiil ve madde-suret öğretilerini bu kez ruha ve ruhun kuvvelerine uyarlayarak ruhun yetilerini tanımlamaya buradan başlar.

94 İbn Sînâ, eş-Şifâ/en-Nefs, yay. G. C. Anawati, Said Zayid, Kâhire, 1957, s.7.

Ruh bedenin yetkinliği olduğunda "*x* kuvvesine sahip olmak *bakımından* yetkinlik"ten bahsedilebilir. Aristoteles'in ruh kuramında beslenme, büyüme ve üreme kuvvesine sahip olmak *bakımından* bedenin yetkinliği olan besleyici kuvve bitkilerdeki ruhu[95] oluşturur. Duyumsama ve yer değiştirme kuvvesine sahip olmak *bakımından* bedenin yetkinliği hayvanlardaki ruhu; buna ek olarak akıl yürütme (*dianoêtikon*) ve akıl (*nous*) sahibi olan bedenin yetkinliği ise insandaki ruhu oluşturur.[96] Aristoteles daha sonra "tek tek her biri için ruhun ne olduğunu araştırmalı, örneğin bitki için ve insan için ya da vahşi hayvan için"[97] diyerek bu kuvvelerin izahına girişir. Bütün bu kuvveler bedende olmak bakımından bitki, hayvan ve insan ruhunun yetkinlikleridir, ruh ise bu kuvvelerin bir toplamı gibi düşünülür.

Aristoteles'in ruh konusundaki mutat yaklaşımı ruha dair incelemesinde kısım (*morion*), fiil (*ergon*) ve mütekabil (*antikeimenon*) ayrımını yapmaktır.[98] Filozof şöyle düşünür: ruhun akleden (*noêtikon*), duyumsayan (*aisthêtikon*), beslenen (*thrêptikon*) kısımlarını araştırmak için önce akletme (*noein*), duyumsama (*aisthanesthai*), beslenme (*trophê*) fiillerine bakmak gerekir ama bundan önce de onların nesnelerini/mütekabillerini (*antikeimena*) incelemek gerekir, yani aklediliri (*noêton*), duyuluru (*aisthêton*) ve besini (*trophê*).[99] Dolayısıyla Aristoteles tek tek mütekabiller üzerinden hareket ederek ruhun kuvvelerini ele alır. Burada altını çizmek istediğimiz nokta filozofun ruh-beden ilişkisinde madde-suret ile fiil ve yetkinlik kavramlarına her noktada riayet etmesidir.

Aristoteles, ruh kuramı açısından önemli bir yere sahip olan duyumsamayı da yine kuvve fiil kavramları üzerinden tanım-

95 Bkz.: Aristoteles, *Ruh Üzerine* II, 4.

96 *A.e.*, 414b17-19.

97 *A.e.*, 414b32-33.

98 Krş.: *A.e.*, 402b9-10

99 *A.e.*, 415a19-21.

lar. Esasen duyumsama bir tür hareket ettirilme (*kineisthai*) ve etkilenmedir (*paskhein*).[100] Zira Türkçenin imkanlarından faydalanarak bunu anlamaya çalışırsak: Bir koku burnumuza 'çarpar', güneş gözümüze 'vurur', ses kulağımızı 'tırmalar'. Esasında burada gerçekten de ruh sahibi olan hayvanların koku alma, görme veya işitme gibi duyularının ruhun dışındaki nesne tarafından hareket ettirilmesi ve nefsin de onlara maruz kalması, onlardan 'etkilenmesi' söz konusudur. *Ruh Üzerine*'nin II. kitabında tek tek ele alınarak incelenen beş duyu (sırasıyla görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma), duyulur olan mütekabiller (sırasıyla renk, ses, tat ve dokunulur olan) tarafından etkilenir. Ruh sahibi olmak ise tam da bu etkiyi alabilmekten ibarettir. Duyumsama esnasında hayli mucizevi biçimde nesnenin bilfiil olduğu hal (örneğin elmadaki kırmızılık) onu duyumsayan ruhta olur. Aristoteles'e göre burada bütünüyle maddesel olarak gerçekleşen bir süreç söz konusudur. Kırmızı elmayı görmek, onun maddesini bırakıp duyulur suretini almaktan ibarettir. İşte bu duyumsama kuvvesine sahip olmak ve kırmızı elmayı gördüğünde ondaki duyulur suretleri alabilmek nefsin birinci yetkinlik durumunda olmasıdır, insan kırmızı elmayı bilfiil görmediği durumda da onu görme kuvvesine 'bilfiil' sahiptir, ya da onu görebilecek 'yetkin'liktedir. Ruhun yetkinlik olması, bu duyulur sureti alma kuvvesine, bilfiil elmayı duyumsamadığında da sahip olmasıdır.

Aristoteles ruhun bedenden ayrı olup olmadığı sorusunu da yine yetkinlik kavramı üzerinden düşünür. Filozofa göre ruhun bedenden ayrı olup olamayacağının testi, ruhun bedenle ortaklaşa paylaşmadığı, kendine has bir fiilinin bulunup bulunmadığıdır. Örneğin korkmak, üzülmek, hayal etmek, vb. ruh halleri (*pathê*) bedenle ortak görünmektedir. Oysa ruhun bedenle paylaşmadığı bir şey varsa ruh bedenden ayrılabilir anlamına gelir:

100 *A.e.*, 416b33.

> Ruhun bedenden müstakil [:ayrı, *khôristos*] olmadığı ya da doğasında kısımlı olmak varsa ruhun bir kısmının bedenden müstakil olmadığı konusunda bir belirsizlik yok, çünkü ruhtaki bazı kısımların yetkinliği bedenin bazı kısımlarına aittir. Ancak ruhun öyle kısımları da vardır ki hiçbir bedenin yetkinliği olmadıkları için en azından bunların müstakil/ayrı olmalarına hiçbir engel yoktur.[101]

Ruhun bazı kısımları (*mera*) duyumsamada olduğu gibi bedenin yetkinliğidir, oysa akletme ve özel olarak onun etkin olan tarafı Aristoteles'e göre hiç de bedensel görünmez. *Ruh Üzerine* III. 4-5'te detaylıca tartışılan akıl, maddeden müstakil, yani ondan ayrılabilir görünmektedir. Aristoteles'e göre duyumsayan kısım (*aisthêtikon*) cisimden bağımsız bulunamaz ama akıl (*nous*) cisimden ayrıdır.[102] Duyumsamayı tümüyle maddeyle ilgili gören Aristoteles, bütün duyuları da maddi mütekabiller ve maddi kısımlarla açıklar. Oysa akletme konusunda daha sonra felsefe tarihinde edilgin akıl (*pathêtikos nous*) ve etkin akıl (*poiêtikos nous*) olarak kavramsallaşacak bir ayrım yapar.[103] Bir yanda "her şey haline gelmesi bakımından akıl" vardır; bu, tıpkı duyumsamada olduğu gibi şeyleri akletmek için aklın akledilirlerden etkilenen, akledilir suretleri alan edilgin tarafıdır. Bir de "her şeyi üretmesi bakımından akıl" vardır; bu da aklın spontan faaliyeti diyebileceğimiz, şeyleri meydana getiren tarafıdır. Aristoteles'in kuvve halindeki renkleri bilfiil hale getiren ışığa benzettiği aklın bu etkin tarafı:

> [...] varlığı bakımından bir bilfiillik olması dolayısıyla müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir.[104]

---

101 *A.e.*, 413a4-9.

102 *A.e.*, 429b5.

103 *A.e.*, 430a14-15.

104 *A.e.*, 430a15-18.

Ruha özgü bütün kuvveler bedenin yetkinlikleridir ve bedensel bir kısımla ilişkilidir. Oysa akletmenin organı veya kısmı yoktur. Etkin akıl maddeyle karışmamış (*amigês*) ve etkinlenmezdir (*apathês*). İşte bu nedenle ruhtaki etkin akıl ruhun bedenin bozulmasından sonra var olmaya devam edebileceği konusunu gündeme getirmiştir. Aristoteles'e göre bu etkin akıl "ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu, ölümsüz (*athanaton*) ve ezelidir (*aidion*)"[105]. Ruhun kalıcılığına ilişkin bu konu sonraki Aristotelesçi gelenekte hem ruhun nasıl anlaşılacağını belirlemiş hem de etkin/faal akıl tartışmalarının esasını oluşturmuştur.

4. Aristotelesçi Ruh Kavrayışının Etkisi

Yazımıza Arkaik Yunan'da ikircikli ve müphem kalan ruha ilişkin bazı kavramları Platon'un nasıl bir ruh kuramı içinde tevil ettiğini belirtmekle başlamıştık. Ardından Platon'da bedenden tümüyle ayrı ve bedenin "yöneticisi" olarak düşünülen ruhun Aristoteles'te nasıl *entelekheia* kavramı üzerinden bedenle "birlikte" düşünüldüğünü ifade etmeye çalıştık. Aristoteles'e göre beslenmek, duyumsamak, hayal etmek, istekle hareket etmek gibi ruhun bütün kuvveleri ya da ruhun yetileri bedenin yetkinliği olarak düşünülür. Aristoteles bunun tek bir istisnası olduğunu belirtmiş ve *Ruh Üzerine* III.5'te aklın etkin tarafının bedensellikten azade olduğunu belirtmiştir. O halde "Ruhun yaptığı işlerden veya maruz kaldığı hallerden birisi bile ruha özgüyse o zaman ruh müstakil olabilir"[106] diyen Aristoteles'in kendi akıl yürütmesini takip edersek etkin akıl (*poiêtikos nous*) bedenle karışmamış olduğu için ruha özgü olmalıdır. Bu durumda da esasında ruhtan (insan söz konusu olduğunda) anlamımız gereken etkin akıl olmaz mı?

105 *A.e.*, 430a21-22.

106 *A.e.*, 403a10-11.

İşte yukarıdaki düşünme biçimi Aristoteles sonrası geleneği belirlemiş olan sorudur. Bu soruya verilen farklı cevaplar ve etkin aklın nasıl yorumlanacağı meselesi gerek Peripatetik ve Yeni-Platoncu yorumcular, gerekse de *entelekheia* çerçevesini *kemâl* (yetkinlik) ve *istikmal* (yetkinleşme) terimleri üzerinden temellük edecek olan İslam filozofları üzerinde belirleyici olmuştur.

Tartışılan soruların başında etkin aklın insana mı ait yoksa insanın dışında ve tanrısal mı olduğu sorusu gelir. Maddeden ayrı olduğu düşünülen etkin akıl Aphrodisiaslı İskender (MS. 3.yy) tarafından ilk nedenle (*first cause*) özdeş tutulmuş ve onun "dışarıdan bir akıl" (*intellect from outside*) olarak insanın dışında olduğu belirtilmiştir.[107] Themistios (MS. 4.yy) ve Philoponos (MS.6.yy) etkin aklın kavram oluşturucu boyutunu vurgulamış ama onu insana atfetmişlerdir.[108] Simplikios'tan Porphyrios'a, Iamblikhos'tan Proklos'a kadar bütün Geç Antik Çağ yorumcuları etkin aklın ruhla olan ilişkisini çözümlemeye kafa yormuşlardır.[109]

Ayrıca faal aklın insanın dışında olup olmadığı tartışmaları, özellikle faal aklı ay üstü akıllarla ilişkilendirip bilme sürecini faal akılla bağlantı (*ittisal*) üzerinden açıklayan İbn Sina'dan, çokça tartışılan *monopsychism* yakıştırmalarıyla İbn Rüşd'e kadar İslam felsefesi içerisinde devam etmiştir.[110] Themistios'un aklın mertebelerini bilkuvve (*dynamei*), bilfiil (*energeiai*) ve etkin/faal (*poiêtikos*) olarak birbirini aydınlatan üç mertebe biçiminde düşünmesi daha sonra Farabi ve İbn Sina

107 Sorabji, Richard, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook*, C. 1, Londra: Bristol Classical Press, 2012, s. 104.

108 *A.e.*, s. 104.

109 Helenistik ve Geç Antik Çağ yorumcularınınen ed bu konudaki görüşlerinin birincil kaynaktan alıntılarla birlikte bütünlüklü bir sunumu için bkz.: *A.e.*, s. 102-118.

110 İslam filozoflarının faal akıl görüşleriyle ilgili önemli bir çalışma olarak bkz.: , Herber A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992.

gibi klasik dönem İslam filozoflarının *heyulani*, *bilkuvve*, *bilfiil*, *müstefad* ve *faâl* olmak üzere farklı akıl derecelerine işaret eden kavramlarıyla İslam felsefesinde de yer edinecektir. Sudurcu kozmolojinin sonucu olarak bu farklı akıl dereceleri insandaki ruhun düşünen (*nâtık nefs*) tarafının İlk Akıl'la irtibatını da sağlayacak bir açıklama sunmuş olur. Örneğin İbn Sina ruhun (*nefs*) his ve idrak kuvvelerini soyutlama (*tecrîd*) dereceleri olarak; yani suretin maddeden soyutlanarak kabulü olarak anlar. Fakat İbn Sina'ya göre idrak hep tikelleri idrak eder, esas tümelin idraki ise maddeden tümüyle ayrı olan ruhun faal akılla olan bağlantısı (*ittisâl*) sonucu meydana gelir, diğer soyutlama dereceleri buna bir hazırlık mesabesindedir. Dahası mevzubahis tartışmalar İslam filozofları üzerinden Thomas Aquinas gibi Hristiyan Orta Çağı'nın önemli filozoflarında da karşımıza çıkar.

Bütün bu faal akıl tartışmalarının odak noktasını, bahsettiğimiz üzere, ruh ile akıl ilişkisi oluşturur. Aristoteles'in ortaya koyduğu *entelekheia* kavramının kapalılığı, şarihler tarafından *teleiôsis* (tamamlanma) ve *teleiotês* (tamlık) kavramlarıyla da tefsir edilmeye çalışılmıştır. Öyle ki Aphrodisiaslı İskender'in yaptığı gibi şöyle düşünebiliriz: tür olarak insanın ayrımı (*diaphora*) düşünen (*nâtık*) olmak ise insanın aklını kullanması ve düşünmesi tamlığa yaklaşması anlamına gelir.[111]

Özetle Aristotelesçi ruh kavrayışının en önemli etkisi, insandaki ruhu akılla bir tutmak yönündeki yorumların önünü açmış olmasıdır. Aristoteles'te Tanrı'nın da salt düşünen ve salt kendini düşünen, bu bakımdan düşüncenin düşüncesi (*noêseôs noêsis*) olarak tanımlanmasıyla[112] insan ruhundaki

111 Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010, s. 69. Wisnovsky *İbn Sina Metafiziği* adlı eserinde hususen *entelekheia*'nın şarihler tarafından nasıl ele alındığını bütün detaylarıyla ele almış ve kavramın Yunancadan Arapçaya tercümelerle nasıl dönüştüğünü ve İbn Sina'da nasıl sentezlendiğini ortaya koymuştur.

112 Aristoteles, *Aristotle's Metaphysics*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, C.1-2, Oxford: Clarendon Press, 1975, XII.9.

düşünme de aynı zamanda bir gaye, tanrısal bir hedef olarak görülmeye başlanır. Böylece ruhu tamamlanma, yetkinleşme ve yetkinlik olarak düşünmek esasında insan ruhunun akılla bir tutulması anlamına gelir. Özellikle Platon ve Aristoteles arasında bir uyum (*symphonia*) bulmak isteyen Yeni-Platoncu düşüncenin etkisiyle Aristotelesçi ruhun akılla olan ilişkisi felsefe tarihinde belirleyicilik kazanacaktır. Ruhun Platon'da olduğu gibi belirgin biçimde yönetici olmadığı iddia edilse dahi, bedenden bağımsız olup ruhun kendine özgü tek kısmı olan akıl, bu kez *gaye* olması bakımından bütün ruhsal faaliyetin yöneldiği şey halini alır.

Sonuç

Yazımızda değindiğimiz dört başlığın temel problemlerini kısaca hatırlayarak Yunan düşüncesinde *psykhê*'nin geçirdiği dönüşümleri gözden geçirelim. İlkin Arkaik Yunan'da Homeros üzerinden ruhun ikili yapısını ele almakla başladık. Bu ikili yapı bedenden bağımsız olan ruh ile bedenin farklı yetilerine atfedilen ruhu ayırt etmekten ibaretti. Burada ruha atfedilen yetilerle ruhun kendisi arasında ortaya çıkan gerilimleri, belirsizlikleri ve dağınıklığı işaret etmeye çalıştık. Ardından Homeros'un dizelerinden örneklerle birlikte ruhla ilişkili bir dizi dağınık kavramdan ve Platon'un bu dağınık kavramları nasıl sentezlediğinden bahsettik. Platon ruhun kendisini bedenden tümüyle bağımsız ve ölümsüz olarak koyarken, bedenle kurduğu ilişkiyi parçalılık ve bu parçalar üzerinde ruhun yöneticiliği özelinde açıklıyordu. Bu bağlamda Homeros'ta temelleri bulunmakla birlikte ruhla akıl arasında sıkı bir eşleştirmeyi belirginleştirenin Platon olduğu söylenebilir.

Aristoteles'e geldiğimizdeyse felsefesinin alamet-i farikası olan kuvve-fiil öğretisiyle birlikte *entelekheia* (yetkinlik) kavramını ortaya attığını gördük. Böylece ruhu bedenin yetkinliği olarak tanımlayan Aristoteles'e göre ruhun bedenle ilişkisi suretin maddeyle ilişkisi gibi olup aralarında "birlik"

söz konusudur. Ama birliğin farklı bakımlardan söylendiğini ve buradaki birliğin esasının yetkinlik olduğunu belirten Aristoteles beslenme, duyumsama, hareket gibi ruha ait bütün kuvveleri bu yetkinlik üzerinden açıklamayı denemiştir. Böylelikle Aristoteles *entelekheia* kavramının yardımıyla Platon'a göre bedenden tümüyle farklı olan ruhu bedenle birlikte düşünmenin bir çözümünü bulmuş gibidir. Platon'daki yönetici ruh Aristoteles'te canlılıkla ilişkilendirilerek bedene yerleştirilmiştir. Ama yine Aristoteles ruhun yetkinlik üzerinden tanımıyla insan söz konusu olduğunda bedendeki canlılıktan öte, bedenden ayrı bir kısmı işaret etmiştir. Aristoteles'le birlikte Yunan düşüncesinde en başta olduğunu belirttiğimiz ikilik –yani canlılık ve bilinç veren *beden ruhu* (*body soul*) ile bireysel kimliği veren *bağımsız ruh* (*free soul*)– teke indirilmiş ve *entelekheia* kavramında harmanlanmıştır.

Duyumsama, hayal etme, arzu ve harekete geçme gibi ruhtaki yetilerin tamamının bedensel olduğunu belirten Aristoteles'e göre etkin aklın (*poiêtikos nous*) bedensel olmadığını gördük. Filozofa göre ruhun kendine has bir özelliği varsa bunun bedenden ayrı bir varlığının olması gerekiyordu. İşte kendi deyimiyle "karışmamış ve ezelî" durumda bulunan aklın etkin kısmının bedensel olmadığı, bozulmaya uğramayacağı ve ölümsüz olacağı düşünülmüştür. Böylece Aristoteles aslında ruha özgü bir şey varsa bunun akıl olacağını söylemiş olur. Aristoteles'te Platon'dan farklı olarak ruh bedene yerleştirilmiş ama ruha ait ve bedenden ayrı olan bir kısımdan (etkin akıl) bahsedilmiştir. Bu kez de ruh ile etkin akıl arasındaki ilişkinin nasıl düşünülmesi gerektiği sorunuyla karşılaşılır. Bu sorun karşısında Peripatetik ve Yeni-Platoncu Aristoteles yorumcularının *entelekheia*'nın tamamlanma, yetkinleşme anlamları üzerinden etkin akıl ve ruhu nasıl telif ettiklerine değinerek Aristotelesçi ruh kavrayışının felsefe geleneğine etkisine kısaca değindik. Plotinos'un ruhu, Bir (*to hen*) ve Akıldan (*nous*) sonra üçüncü hipostaz (*uknum*) olarak

tanımlayarak sudur sisteminde akılsal olanla maddi olan arasında bir aracı yapmasından, İslam felsefesindeki *faâl akıl* anlayışına kadar belirleyici olan izlek, Aristoteles'in ruhla akıl arasında kurduğu irtibat olmuştur.

Ele almaya çalıştığımız bütün bu kavramsal dönüşümleri değerlendirirsek, bedenden ayrı olan bağımsız ruhun aslında Batı felsefesi geleneğinde akılla ilişkili hale geldiğini tespit edebiliriz. Bunu yaparken bir yandan canlılık ilkesi anlamını da korumaya ve ruhun bedenle ilişkisini de sıkı tutmaya çalışan Aristotelesçi dönüşüm önem arz eder. Aristoteles'teki ruh anlayışının yorumlanmasını içeren Helenistik ve Geç Antik Çağ, sonrasında İslam felsefesi ve ardından Hristiyan Orta Çağı'na da sirayet eden bu kavrayış aynı zamanda bütün Batı Felsefe tarihi üzerinde etkili olacak bir dönüşüm olarak okunabilir. Klasik felsefedeki ruh-beden tartışmasını bugün çağdaş felsefede zihin-beden sorunu (*mind-body problem*) olarak görmemiz tesadüfi değildir; zira ruhun akılla (veya zihinle) irtibatlandırılması hayli eskiye dayanır. Yazımızda tam da Arkaik Yunan'da bedenden ayrı olduğu düşünülen ama bedenle birlikte bulunan bağımsız ruhun Platon'da nasıl bedenden tümüyle bağımsızlaştırıldığını ama akılla ilişkilendirildiğini, Aristoteles'teyse bedenle birlikte düşünülerek nasıl yine akılla ilişkilendirildiğinin seyrini göstermeye çalıştık.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1961). *Aristotle: De Anima*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles (1975). *Aristotle's Metaphysics*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Cilt1-2, Oxford: Clarendon Press.

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

Aristoteles (2015). *Metafizik*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Blair, George A. (1995). "Unfortunately, It Is a Bit More Complex: Reflections on Ἐνεργεία", *Ancient Philosophy*, 15(2): 565-80.

Bostock, David (1986). *Plato's Phaedo*, Oxford: Clarendon Press.

Bremmer, Jan N. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Claus, David B. (1981). *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press.

Davidson, Herber A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York: Oxford University Press.

Hippokrates (1959). "Regimen IV or Dreams, 4.86", çev. W.H.S. Jones, *Hippocrates*, Cilt 4, ss. 421-447, Londra, Cambridge ve Massachusetts: Loeb.

Homeros (1998). *İlyada*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Can.

Homeros (1970). *Odysseia*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, İstanbul: Sander Yayınları.

İbn Sînâ (1957). *eş-Şifâ/en-Nefs*, yay. G. C. Anawati, Said Zayid, Kâhire.

Klempe, Sven Hroar (2020). *Tracing the Emergence of Psychology, 1520–1750: A Sophisticated Intruder to Philosophy*, Cham: Springer.

Kosman, L. A. (1969). "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 14(1): 40-62.

Liddell, Henry Georg & SCOTT, Robert (1996). A Greek-English Lexicon, New York: Oxford University Press.

Lorenz, Hendrik, "Ancient Theories of Soul", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Yaz 2009), haz. Edward N. Zalta, Erişim Tarihi: 21.12.2020, (https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/).

Olshewsky, Thomas (1997). "Energeia and Entelecheia: Their Conception, Development and Relation", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 277: 1-17.

Öğüt, Bilal (2019). Aristoteles'te Kuvve-Fiil İlişkisi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Platon (2010). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası.

Platon (2012). *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı.

Platon (2017). *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say.

Platon (2018). *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İstanbul: İmge.

Renaut, Olivier (2014). *Platon, la médiation des émotions: l'éducation du thumos dans les dialogues*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Rohde, Erwin (2020). *Psykhê: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, çev. ve sunuş Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Solmsen, Friedrich (1983). "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", *Journal of the History of Ideas*, 44(3): 355-367.

Sorabji, Richard (2012). *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook*, Cilt 1, Londra: Bristol Classical Press.

Wisnovsky, Robert (2010). *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik.

STOA FELSEFESİNDE RUH

NİHAL PETEK BOYACI*

İ.Ö. III. yüzyıldan Roma'nın İmparatorluk dönemine kadar uzanan oldukça uzun bir serüvene sahip olan Stoacılık, felsefe tarihi içinde Helenistik ve Roma döneminin en önemli akımlarından biridir. Adını, Kıbrıslı Zenon'un ders anlattığı Atina'daki bir revak olan *Stoa Poikilê*'den[1] ve orada ders alanları ve öğretenleri için kullanılan *hoi ek tês stoas* veya *stôikoi* tabirlerden almaktadır. Stoacılığın felsefe tarihine, canlı kaldığı süreden daha fazla etkisi olduğu ve özellikle Stoacı etik görüşün Rönesans'tan modern zamanlara kadar ilgi görerek Batı kültürüne nüfuz ettiği söylenebilir.[2] Pek çok önemli filozofun düşünceleri içinde Stoacılık bulunabileceği gibi, yine Romalı düşünürlerin yeniden okunması yoluyla gözden geçirilen Stoacı öğeler her defasında canlılıklarını korumaktadır.[3]

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, npetekb@gmail.com

1 G.W.F. Hegel, *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, C. 2, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019, s. 205.

2 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londra: Duckworth Publ., 1996, 107.

3 Stoacılığın modern dönem felsefi gelenekteki etkileriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz.: A. A. Long, "Stoicism in the Philosophical Tradition Spinoza, Lipsius, Butler", *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, haz. John Miller and Brad Inwood, ss. 7-29. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Her ne kadar öğretileriyle doğrudan örtüşmese de Stoacı bazı etik fikirlerin nüveleri yine Hristiyanlıkta da bulunabilir. Bunu dışında deist, panteist veya natüralist düşüncelerde de Stoacılığın etkilerinin görüldüğü söylenebilir. Long'un Stoacılığın sıradan gündelik dil içinde halen kendine yer bulduğu tespiti, bu felsefi düşüncenin etkilerinin halen aramızda olduğunun da bir göstergesidir. *Stoik* sözcüğünün "acılara katlanan, metanetli, acı ve elemlere dayanıklı" anlamında kullanılması ve İngilizce'deki *philosophical* kelimesinin gündelik dilde Stoacı filozofların kullandığı bir biçimde "hayal kırıklıkları ve zorluklara karşı soğukkanlı olma" anlamına gelmesi, bu akımın pek çok döneme etkisi olduğunu göstermeye yeterdir.[4]

Stoacılık nasıl ki kendilerinden sonraki dönemlerde etkisini büyük oranda devam ettirmişse, başka felsefi düşünceler onlardan etkilenmişse; onlar da kendi sistemlerini ortaya koyarken kendilerinden önceki filozofların ve akımların öne sürmüş oldukları felsefi fikirlerden etkilenmişlerdir. Hegel, Epikourosçuluk ve Stoacılığın aslında Kireneliler ve Kyniklerin muadili olarak onların yerine geldiklerini ve onların felsefelerini benimsemenin ötesine geçerek bu fikirleri daha bilimsel düşünce formuna yükselttiklerini söylemektedir.[5]

Stoacılığın kurucusu olarak görülen Zenon, bir kitapçı sayesinde Krates ile karşılaşmış ve her ne kadar Kynik öğretilerini uygulamakta zorlanmış olsa da felsefeyle tanışması Kynikler aracılığıyla olmuştur. Krates'in etkisi Zenon üzerinde büyüktür.[6] Krates ise Sinop'lu Diogenes'in öğrencisidir. Diogenes, daha sonra Zenon'un da Stoa felsefesine katacak olduğu *kosmopolitês* (dünya vatandaşlığı)[7] kavramını kullanmış ve

4 Long, *a.g.e.*, s. 107.

5 Hegel, *a.g.e.*, s. 203.

6 Karsten Friiis Johansen, *A history of Ancient Philosophy From the Beginnigs to Augusitne*, çev. Henrik Rosenmeier, Londra & New York: Routledge, 1998, s. 441-442.

7 Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, 2020, VI, 63.

monên te orthên politeian einai tên en kosmô, yani tek doğru yönetim biçiminin evrendeki yönetim biçimi olduğunu belirtmiştir. Böylece belli bir *polis*e veya belli bir ırka dahil olmanın öne çıkarılması yerine insanların her birini kapsayıcı bir görüş Kynikler aracılığı ile Stoacıların felsefi düşüncesi içinde yer bulmaktadır. Ayrıca Kyniklerin, sosyal statü, itibar, dış görünüş, gelip geçici hazlar ile ilgili görüşleri ve *nomos*u reddederek insanların bir arada yaşamasının olanaklılığına dair öne sürdükleri doğaya uygun yaşama fikri yine Stoacılığı etkilemiştir. Kyniklere göre her şey bilgelerindir ve tüm şeyler tanrılarındır. Tanrılar ise bilgelerin dostudur.[8] Akıl (*logos*) ve onun içindeki erdem de böylesi bir tutumu belirlemektedir.[9] Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki, Kyniklerin *nomos*un reddini de içeren her türden geleneksel davranışa karşı gelişleri büyük ölçüde olumsuzluk içermektedir. Stoacıların onlardan alıp felsefeleri içinde yer verdikleri insanın ve evrenin doğasına uygun yaşama düşüncesi ise olumlu bir içeriğe sahiptir.[10] Long, Kyniklerle tanışması ve onlardan etkilenmesi neticesinde Zenon'un Stoacılık için temel olarak görülebilecek şu fikri miras aldığını öne sürmektedir: İnsanın salt rasyonel olması.[11] Çünkü Sinoplu Diogenes için de ün ve servetle övünen, bunlar için çabalayan insanlar boş işler yapıyorlardır ve aslolan insanın akıl sahibi olmasıdır.[12]

Stoacılar Kynikler gibi, ahlaki karakterlerini doğru bir biçimde sürdürmeyi kendilerine ödev olarak görürler. Ancak bir Stoacı; ailesini, mülkiyetini, iş bağlantılarını bir kenara bırakarak *kynik* bir hayat süremez. Kynikler radikal bir değişiklikle önceki yaşadıklarından farklı bir yaşam tarzı

8 *A.e.*, VI, 72.

9 Johansen, *a.g.e.*, 443.

10 R. W. Sharples, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Londra & New York: Routledge, 1996, s. 101.

11 Long, *a.g.e.*, s. 110.

12 Laertius, *a.g.e.*, VI, 24.

benimserken,[13] Stoacılar eski hayatlarını sürdürürler ve bunları Kynikler gibi dikkat dağıtıcı olarak adlandırmazlar. Kyniklerin tüm bu gündelik işlerden uzak durması, onları erdemli bir yaşama doğru giden yoldan hiçbir şeyin alıkoymaması içindir.[14] Ancak Stoacılar her ne kadar özel hayatlarına devam ediyor olsalar ve eski yaşamlarını terk etmeden ahlaki bir hayat duruşu sergiliyorlarsa da bu onların edindikleri mal, mülk veya mevkiden bağımsızdır. "Çünkü siz ne malınızla ne de konuşmanızla özdeşsinizdir ."[15] Bunların hiçbiri sizi diğerlerinden daha üstün yapmaz. İnsanı diğerlerinden daha üstün kılacak olan ise onun rasyonel düşünmeye sahip olmasıdır. Bu yolda ise önemli olan bilge olmaktır. Laertius'un aktardığı üzere, Zenon yalnızca erdemli kişileri yurttaş, dost ve özgür kimseler olarak görür ve Stoacıların anne-babaları veya çocukları dahi olsa, bilge olmayan herkese düşman olması gerektiğini düşünür.[16] Cicero'ya göre, insan ve daha aşağı hayvanlar arasında benzerlikler olmasına rağmen insan hayvandan doğanın ona bahşettiği *ratio* yani akla sahip olmak bakımından keskin bir şekilde ayrılır.[17] İnsanı tüm diğer canlılarla birlikte doğanın parçası olarak gören Stoacılar, aynı zamanda akıl, etkin ve keskin bir anlayış sahibi olmak bakımından onun diğer var olanlardan farklı olduğunu düşünmektedirler. Bu hususta aklın nerede olduğu ve aklın nasıl tanımlanacağı, aklın insanlarla diğer canlılar arasında ne türden bir fark yarattığı sorularının yanıtlanması gerekir.

* * *

13 Epictetus, *Arrian's Discourses of Epictetus* (Book III- IV), çev. W. A. Oldfather. Harvard University Press, (Loeb), 1952, 4.8.31-32.

14 Seddon, Keith, *Epictetus' Handbook and The Tablet of Cebe*, Londra & New York: Routledge, 2005, s. 79.

15 Epictetus, *Handbook of Epictetus*, çev. Nicholas White. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1983, s. 26 (44).

16 Laertius, *a.g.e.*, VII, 33.

17 Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, çev. H. Rackham, Great Britain: Harvard University Press (Loeb), 1931, II-45.

Stoacılık ve Epikourosçulukta aklın oldukça yavan bir açıklaması vardır. Bunun temel nedeni ise onların *fizikalizm*idir.[18] Fizikalizm ile materyalizm her ne kadar birbirleriyle ilişkilendirilerek açıklanabilir görünse de fizikalizmin temel materyalist açıklamalardan farklı olduğunu belirtmek gerekir. Annas, Epikourosçu ve Stoacı teorilerin materyalist olmaktan uzak olduğunu, onların fizikalist olarak açıklanabileceğini ileri sürerken, her şeyin fiziksel olarak var olduğunu ve buradaki fizikselliğin de fizik yasalarının altında toplanmasından dolayı materyalizmden farklılık gösterdiğini ileri sürmektedir.[19] Yine Sedley, Stoacıların *pneuma* ve dolayısıyla ruh ile ilgili tanımlamalarının yani onu doğası gereği etkin ve akıllı aynı zamanda da beden üzerindeki etkisinden dolayı fiziksel bir özelliğe sahip olarak görmelerinin onları materyalist olmaktan uzaklaştırdığını düşünmektedir. Burada o, Epikourosçularla ilgili bir tartışmaya girmeden Stoacıların materyalist değil ancak bedeni veya maddi olanı baştan sona, tamamıyla canlı ve hatta akıllı görmelerinden dolayı fizikalist sayılabileceklerini ileri sürmektedir.[20]

Doğa ile akıl arasında ilişki kuran Stoacılardan önce pek çok düşünürün felsefi görüşlerinde bu ilişkinin bulunduğu öne sürülebilir. Bu minvalde Atomcular ve Epikourosçular istisnai durumda yer alırken, Presokratiklerden Anaksagoras'ın doğa ile akıl arasında ilişki kurarak *Nous*u bir fail neden olarak gösterdiği bilinmektedir. *Nous* madden en ince yapıda ve akıllı bir şey olarak hareketin nedeni biçiminde tanımlanır.[21]

18 Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1994, s. 2.

19 *A.e.*, s. 3.

20 David Sedley, "Hellenistic Physics and Metaphysics", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, haz. Keimpe Algra, Jonathen Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 384.

21 David Graham çev., *The Texts of Early Greek Philosophy*, C. 1, haz. David Graham, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, B 13 (33) Simpl. *Physics* 300.27-301.1.

Anaksimenes de doğa ile akıl arasında bir ilişki kurar ve ona göre hava olan ruhumuzun bizi yönetmesi gibi, sıcak nefes (*pneuma*) ve hava bütün kosmosu sarmaktadır.[22] Anaksimenes'e göre yaşayan her canlı *pneuma* veya havadan oluşur. Bu yüzden de canlılar kosmos ile bir bütündür. Bunların dışında Apollonia'lı Diogenes de akıl olmadan tüm bu düzenin ölçülü bir biçimde gerçekleşemeyeceğini, gece ile gündüzün kış ile yazın, yağmurun, rüzgârın bu şekilde olamayacağını belirterek doğa ile akıl arasında ilişki kurmaktadır.[23] Presokratiklerle Stoacılar arasında farklılıklar bulunmasına rağmen, doğa ile akıl, bir diğer deyişle var olanlar ile *pneuma* arasında kurdukları ilişkiler bakımından benzerlik olduğu yadsınamaz. Ayrıca Apollonia'lı Diogenes'in belli bir düzenin varlığını akılla ilişkilendirmesinin de Stoacıların düşünceleriyle paralellik taşıdığı söylenebilir. Bu da Long'a göre onların Presokratik filozofların fikirlerinden etkiler taşıdıklarını söylemeye olanak verir.[24]

Tüm bunların yanı sıra, Stoacılık Platon ve Aristoteles'ten de izler taşımaktadır. Ancak bu onları geçmiş filozofların fikirlerini aynen benimseyerek kullandıkları anlamına gelmez. Felsefi düşünceler daha önce öne sürülen düşüncelerden bağımsız olmadıkları gibi, böylesi etkiler taşımaları yine onların özgün olmadıkları anlamına gelmez. Long'a göre, Stoacıların her ne kadar farklılıkları daha baskın olsa da Platon ve Aristoteles'in düşünceleriyle de benzerlik taşıyan yanları vardır. Yorumcu, Platon açısından bakıldığında onun yaşlılık dönemi diyaloglarından *Nomoi*'da yer alan dünya-ruhu fikrinin veya *Timaios*'ta anlatılan Demiourgos'un işlevinin stoik öğelere sahip olabileceğini ileri sürer.[25] Aristoteles'in doğa nosyonunu "bir şeyden dolayı" olarak açıklamasını stoik olarak tanımlayan Long'a göre, Stoacı fizik ile bu doğa anlayışı arasında

22 *A.g.e.*, B2 (8) Aetius, P 1.3.4, S.1.10.12.

23 *A.g.e.*, B3 (F3) (6) Simpl. *Physics*, 15.12-13.

24 Long, *a.g.e*, s. 150-151.

25 *A.e.*, s. 151.

yüzeysel bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak bunun dışında çok da derinlikli stoik öğeler Aristoteles'in felsefi düşüncesi içinde bulunmaz. Bu minvalde ruhun ne veya nasıl bir şey olduğu düşüncesi açısından da bakıldığında Platon, Aristoteles ve hatta Epikouros'un farklı anlamlarda Stoacılarla ayrılık ve benzerliklerinin olduğu söylenebilir.

Platon düalist[26] olarak adlandırılabilecek derecede bir ruh-beden ilişkisi ortaya koymaktadır. Ruh gayri-maddi ve bedenden ayrı, hatta bedenden öncesinde de var olan, ezeli ebedi bir varlığa sahiptir; yok olup gitmez veya varlığa gelmez. Ölüm ise insanın tamamen yok olması değil, ruhunun (*psykhê*), bedenden (*sôma*) ayrılmasıdır.[27] Ruh bedenden ayrılarak yaşamaya devam eder. Ezeli-ebedi olduğu için de beden gibi yok olup gitmez. Beden olmadan da varlığını sürdürebilir. Bu yüzden ruh, fiziksel veya maddi herhangi bir yapıya sahip değildir. Esasen Platon için maddi beden, ruhun saf ve arınmış olmasını engeller niteliktedir. Beden insanı ancak hırs, tutku, haz, acı, korku gibi hislerle donatır ve onun hakikate ulaşmasını engeller[28] Bir diğer deyişle, Platon'a göre maddi olan, maddi olmayan unsurun bilgeliğe ulaşmasına engel teşkil eder. Bedenin fiziki yanının olmasından dolayı atfedilen bu özelliklerden dolayı ruhun maddi ya da fizikal bir yanının olduğunu söylemek mümkün değildir. Ruh ve beden arasındaki temel yapısal ayrılık ve onlar yoluyla elde edilebilecek sanı veya bilginin farklılığı da Platon'un ne derece düalist bir ruh-beden ilişkisi ortaya koyduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Bu hususta *Timaios* diyaloğunda ruhun yapısının bir karışım olduğu, bölünemez (varlık) ile bölünebilen (varlık)'tan

26 A. A. Long, "Soul and Body in Stoicism", *Classical Philosophy Collected Papers - Hellensitic Philosophy*, C. 8, haz. Terence Irwin, New York & Londra: Garland Publ., 1995, s. 151.

27 Plato, "Phaedrus", *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Loeb Classical Library 36, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914, 64c.

28 *A.e.*, 66c-d.

meydana geldiği açıkça söylenmektedir.[29] Ancak bölünebilen varlıkla kastedilen ruhun oluş alanında da iş görebilmesinin olanağını sağlayan kısımdır. Bu, ruhun fiziksel bir yapıda olduğunu belirlemek gibi görülmemelidir. O, idealarla oluş alanı arasında yer alacak biçimde her ikisi arasında geçiş yapacak türden bir yapıya sahiptir.

Aristoteles'e göre ise ruh ve beden Platon'un düşüncesinde olduğu gibi düalist bir yapıya sahip olmamakla beraber birbirlerine özdeş de değildirler. Ruh bir tözdür ve potansiyel olarak hayata sahip doğal bedenin formudur.[30] İnsanın bedeni madde, ruhu ise onun formudur. İnsan sadece formdan veya sadece maddeden oluşan bir canlı değildir. Ruh ve beden birbirleriyle karşılıklı bir bağ içindedir.[31] Buradaki bağlantıyı Aristoteles, göz ve görme arasında kurduğu ilişki üzerinden anlatır. Ona göre, göz bir hayvan olsaydı görme de gözün ruhu olurdu.[32] Göz görmenin maddesidir ve görme olmadığında gözün de etkinlik halinde olan şey dışında hiçbir anlamı yoktur. İşte göz görme için ne ise, beden de ruh için aynen böyledir.[33]

Aristoteles'e göre, ruhun bedenden ayrı bir biçimde varlığını sürdürmesi ve hatta farklı bedenlere girebilmesi, bedenin formu olmasından dolayı imkân dahilinde değildir. Ruh bedenden ayrılmaz[34], ancak Aristoteles tam da bu hususta ruhun bir bölümüne atıfta bulunarak aslında açık kapı bırakır ve işte bu aşamada akıllara etkin aklın (*nous poiêtikos*) ezeli ve ebedi

29 Plato, "Timaeus", *Timaeus, Critias Cleitophon Menexenus Epistles*, çev. R. G. Bury, Loeb Classical Library 9, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929, 35a.

30 Aristotle, *De Anima*, haz. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1956, 412a 18.

31 *A.e.*, 414a 21-22.

32 *A.e.*, 412b 19-23.

33 Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011, s. 177.

34 Aristoteles, *a.g.e.*, 413a 3-4.

oluşu gelir. O halde Aristoteles için etkin aklın dışında ruhun hiçbir kısmı bedenden ayrı düşünülebilecek bir ebediliğe sahip değildir. Etkin akıl ise ölümsüz ve ebedidir ve o olmadan hiçbir şey düşünülemez. Bilfiil olan bu akıl, soyutlama yoluyla edilgin akıldan ayrılır ve bir defa ayrıldıktan sonra niteliğini kazanır.[35] Etkin aklın ne olduğu pek çok açıdan tartışma konusu olmuş, Aristoteles'in onunla tam olarak ne kastettiği üzerine farklı yorumlar yapılmıştır. Hiçbir şeyle karışmamış ve saf bir form olarak ele alınması, onun Tanrı ve gök cisimlerinin aklı olduğu yorumunu beraberinde getirse de *De Anima*'da açık bir biçimde, ruhun düşünen kısmı olarak edilgin aklı, akılsal yapma gücü olarak görülmektedir.[36] Bu yüzden Arslan'ın da aynı satırlarda belirttiği üzere, akıllar hiyerarşisinde en üst düzeylerden biri olmakla beraber, bu akıl insanın ruhundadır ve Tanrıyla eş değer değildir.

Epikouros'a gelince ruh maddi yapıda olup, bütüne dağılmış haldeki en ince atomlardan oluşan bir *sômadır*.[37] Bedenin diğer yapılarına benzediğinden bedenin bir parçası olarak tanımlanır.[38] Ruhun maddi yapıda olması algı (*aisthêsis*) ve duyguların (*pathê*) ortaya çıkmasını sağlayacak olan bir özelliktir. Çünkü cisimsel olmayanla temas ona göre mümkün değildir. Duygularla nesneler arasında etkileşimin söz konusu olabilmesi için etkileşime girecek olanların maddi yapıda yani atomlardan oluşması gerekir. Nasıl ki boşluk (*kenon*) herhangi bir etkiye uğramıyor ve bir harekette bulunmuyorsa, maddi yapısı olmayan hiçbir şey de etkileşime uğrayamaz. Bu yüzden ruhun maddi olmayan yapısından

35 *A.e.*, 430a 20-25.

36 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Aristoteles*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 223-225.

37 Epicurus, "Pros Herodoton", *Epicurus extant Reading*, haz. Cyril Bailey, Oxford: Clarendon Press, 1926, 63.

38 Lucretius Carius, *De Rerum Natura*, Libri Sex, haz. Sanley Barney Smith William Ellery Leonard. The University of Wisconsin Press, 1942, 94-97.

söz edilemez.[39] Maddi yapıdaki ruh ölümsüz değildir. Bedenin dışında ebediyeti yoktur ve bedenin ortadan kalmasıyla birlikte o da ortadan kalkar.

Stoacılara göre, ruh bedenin dışında yaşayabilir. Buna göre Stoacıların bedenin yok olmasıyla birlikte ruhun ortadan kalkmayacağı biçimindeki görüşleri Epikouros ve Aristoteles'in[40] düşünceleriyle hiçbir benzerlik taşımaz, dolayısıyla ruhun bedenin ortadan kalkmasıyla beraber yaşamaya devam etmesi açısından bu görüşlerin Platon'unkiler ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Ancak Platon'un öne sürdüğü gibi ruh, Stoacılar için maddi olmayan bir yapıda değildir. Onlar bu açıdan yani ruhun maddi bir yapıya sahip olması açısından Epikourosçularla hemfikirdirler.[41]

* * *

Stoacılara göre, "sadece bedenler 'vardır' (...)" ve Epikourosçuların da savunduğu üzere sadece etkileşime sahip öğeler ruhu oluştururlar.[42] Onlar şüphe götürmez fizikalistlerdir; ruh ve beden de fiziki varlıklardır.[43] Yalnızca ruh değil, fakat aynı zamanda adalet gibi ahlaki niteliklerin de bedene etki etmelerinden dolayı maddi yapıları olduğundan söz etmektedirler. O halde onlar için her türlü var olmanın bedensel veya fiziki olması gerektiği ileri sürülebilir.[44] Tertullianus da bunu şu sözüyle anlatır; "*Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res.*" Buna göre beden dışında hiçbir şeye dokunulamaz ve beden dışındaki hiçbir şey dokunulabilir değildir. Birbiri

39 Nihal Petek Boyacı, "Epikouros'ta Özgürlük Tartışması: Libera Voluntas ve Παρ' Ἡμᾶς", *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2018, 37: 78.

40 Aristoteles'in etkin aklını göz ardı edersek.

41 Long, *a.g.e.*, s. 155.

42 Sedley, *a.g.e.*, s. 383.

43 Annas, *a.g.e.*, s. 38.

44 Sedley, *a.g.e.*, s. 383.

ile etkileşim halinde olan her şeyin, nedensellik ilişkisinin tek bir bağlamda kurulabilmesi için mutlak suretle bedensel veya fiziki olması gerekmektedir. Annas'ın aşağıda verilen örneğinde sunduğu gibi Tertullianus'un bu görüşü önermeler halinde ortaya konularak ispat edilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu örnekteki ön kabullerin fizikalist bir bakış açısından sunulduğunu ve her şeyin maddi yapıda olmadığı düşüncesine sahip biri tarafından kabul görmesi zorunlu olamayacağı için tartışmaya açık olduğu ayrıca göz önünde tutulmalıdır. Çünkü ruhun maddi yapıda olmadığını düşünen biri için bu argümantasyon zaten geçerli olmayacaktır.

1. Ölüm ruhun bedenden ayrılmasıdır.
2. Bedensel olmayan hiçbir şey bedene dokunamadığı için, bedensel olmayan hiçbir şey bedenden ayrılamaz.
3. Ruh hem bedene dokunur hem de bedenden ayrılır. Bu nedenle;
4. Ruh bedendir.[45]

Bu argümantasyon her ne kadar tartışmalı da olsa, fizikalist bir bakış açısından bakıldığında tutarlıdır. Burada mümkün mertebe ruh ile beden arasında bir nedensellik ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Aşağıdaki alıntıda da görüleceği üzere, bu görüşün savunucuları fiziksel veya bedensel şeylerin fiziksel veya bedensel olmayan şeylerle etkileşimini anlamanın zorluğuna ve etkileşimin birbirine dokunmayla mümkün olabileceğine vurgu yapmaya çalışmaktadırlar.[46]

1. Bedensel olmayan hiçbir şey bedenle, bedensel olan ise olmayanla birlikte acı duymaz. Sadece bedeni olan bedeni olanla birlikte acı duyar.

45 Annas, *a.g.e.*, s. 40; *Stoicorum Veterum Fragmenta*, "Chrsippi Fragmenta Logica et Physica", C. II, haz. Hans von Arnim, Stvtgardiae in Aedibus, 1964, 790 / Nemesius 81,6-10. Bundan sonraki atıflarda *SVF II* kısaltması kullanılacaktır.

46 Annas, *a.g.e.*, s. 41.

2. Fakat ruh bedenle birlikte acı duyar (örneğin hasta olduğunda veya kesildiğinde) ve beden de ruhla birlikte acı duyar (örneğin utandığı zaman beden kızarır, korktuğu zaman rengi solar vb.).
3. Ruh bedenseldir.[47]

Her iki alıntıda da maddi/bedensel bir etkinin ancak maddi yapıdaki bir şeyden kaynaklanabileceği ve maddi/bedensel şeylerin ancak gene aynı türden şeyler üzerinde etki yaratabileceği varsayıldığından, etkileşim ancak ve ancak iki maddi/bedensel şey arasında olmalıdır. Stoacılar, maddi yapıdaki iki şey arasında gerçekleşen etkileşimin farklı yapılardaki yani bir maddi bir de maddi yapıda olmayan şey arasında aynı nedensellik bağı içinde gerçekleşmeyeceğini düşünmektedirler. Ancak Stoacılara burada getirilen eleştiri, farklı yapıda olsalar dahi, iki şeyin birbirine etki etmesinin olanaklı olabileceğine dairdir. Bu görüşe göre maddi yapıda olmayan bir şey maddi yapıdaki herhangi bir şeye etkide bulunabilir ve bu durum nedenselliği hiçbir biçimiyle ortadan kaldırmaz. Yalnız burada etkileşim, maddi yapıdaki iki şeyin etkileşiminden daha farklı bir biçimde açıklanmaya ihtiyaç duyacaktır. Stoacılar da ruhun ve bedenin farklı yapılara sahip olması sonucunda ikisi arasındaki etkileşimin nedenlerinin de farklı olacağını ve hatta bu etkileşimde birtakım güçlüklerin ortaya çıkacağını düşündüklerinden benzer yapılara sahip iki şeyin etkileşiminin böylesi bir güçlüğü ortadan kaldırabileceğini öngörmektedirler. Buna göre her ikisinin yapısının benzer olması, iki farklı türden şey arasındaki etkileşime dair ortaya çıkacak problemleri önlemekle kalmaz, aynı zamanda ruh ve beden arasındaki ilişkiyi nedensellik üzerinden zor yollara sapmadan daha anlaşılır biçimde açıklamayı olanaklı kılar.

Ruh ile beden arasındaki ilişki her ikisinin benzer yapıya sahip olmasından ileri geliyor olsa da evrenin maddi olan tek

47 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, "Zeno et Zenonis Discipuli", C. 1, haz. Hans von Arnim, Stvtgardiae in Aedibus, 1964, 518 / Nemesius 78.7, 79.2. Bundan sonraki atıflarda *SVF I* kısaltması kullanılacaktır.

bir ilkesi olduğunu söylemek tam anlamıyla mümkün değildir. Stoacılar için evrenin iki temel ilkesinden (*arkhai*) söz edilebilir.

> Stoacılara göre, etkin ve edilgin olmak üzere evrenin iki ilkesi vardır: Edilgin ilke niteliği olmayan tözdür, yani maddedir; etkin ilke ise bu tözün içindeki nedendir, yani tanrıdır. Tanrı sonsuzdur ve maddenin tüm kapsamı içinde her şeyin yaratıcısıdır (...) Stoacılar ilkelerle ögeler arasında fark olduğunu söylerler; çünkü ilkeler yaratılmamıştır ve bozulmazlar; buna karşılık ögeler evrensel yangında yok olur. İlkelerin kütlesi ve biçimi yoktur, ögeler ise biçim almıştır.[48]

Laertius'un, Stoacıların bu düşüncelerini aktarırken kullandığı *theos*, yani etkin ilke (*arkhê poioun*) farklı isimlerle adlandırılabiliyor olsa da *pneuma*dır. *Pneuma,* sıcak nefes veya ateş anlamına da gelir. Ancak yine de tanrı, akıl, hatta kader sözcüklerini *pneuma*yı açıklamak için kullanmak mümkündür.

> Hangi maddenin ruhu oluşturduğuna dair soruya gelirsek, Zenon bunun ateş olduğunu öne sürdü, sonra ayrıntılarda bazıları onun seleflerinden ayrıldı ancak ana soruda bir bütün olarak evrenin ve ana parçalarının tanrısal bir akıl ve töz tarafından yönetildiğini kabul etti.[49]

"*Pneuma, psykhê* olarak yaşayan canlılarda, *physis* olarak da bitkilerde bulunur (...) ve kaya veya kereste parçaları gibi cansız şeylerde de *heksis* veya yapı olarak bulunur."[50] Yaşamın nedenidir. En ince haldeki maddedir. Ateş, sıcak nefes veya hava farklı biçimlerde adlandırılabilir ve tüm maddi dünyayı kendisinden meydana getirir.[51] Bu yüzden de canlı varlıklardaki yaşam kaynağıdır, her şeyde vardır ve her şeye içkindir. Aşkın değildir, doğanın veya evrenin dışında bir yerde bulunmaz.

48 Laertius, *a.g.e.*, VII-134.

49 Cicero, *a.g.e.*, IV-12.

50 Sharples, *a.g.e.*, s. 45.

51 Cicero, *a.g.e.*, xix.

Tümüyle doğadadır. Evrene tüm yapısını ve niteliğini verdiğinden dolayı evrenle bir olandır. Evrende bulunan her bir parçada farklı biçimlerde de olsa bulunur. Canlı veya cansız olsun tüm var olan şeyler bu yüzden bir bütünün parçası gibidirler ve birbirlerinden kopuk bireysel bir var oluşa sahip değildirler. Çünkü her birinde farklı biçimde de olsa *pneuma* bulunmaktadır. Buna göre doğa veya evren, insanlara anlaşılır olması manasında değil, akılcı bir biçimde düzenlenmiş olması ve bir tür tanrısal zihinle işlemesi anlamında akılcı ve kavranabilir bir yapıdadır.[52]

Pneuma, doğada bulunan farklı bir madde değildir. O dönemin Helenistik dünyasında oldukça bilindik ve canlılardaki çeşitli işlevleri açıklamada kullanılan bir maddedir.[53] Stoacılar da o dönemde *pneuma*nın canlılarda gösterdiği özellikle ilgili görüşü alarak, onun tüm doğa ve hatta cansız varlıklarda da bulunduğuna dair daha yaygın bir görüş geliştirmişlerdir. Canlı veya cansız her türden varlıkta bulunan *pneuma*nın, her birinde aynı işleve sahip olduğu söylenemez, bu yüzden de işleyişinde farklılıklar bulunmaktadır. Bu işleyiş farklılığı ise, *tonos* yani gerilim olarak adlandırılır. Bir diğer deyişle, *pneuma* her yerde bulunur fakat aynı işleyiş tarzıyla bulunmaz. Bu işleyişteki farklılıklar ise *tonos*un farklı düzeylerinden ileri gelir.[54] Bedenlerin/maddi şeylerin içe ve dışa doğru olmak üzere iki gerilim hareketi olduğundan söz edilir, içe doğru hareket bir araya gelmenin ve tözün, dışa doğru hareket ise büyüklük ve niteliğin ortaya çıktığı harekettir.[55] Simplicius bunun bir hareketten (*kinesis*) ziyade var olanla-

52 A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2006, s. 240.

53 Annas, *a.g.e.*, 21. Praksagoras'ın atardamarlar ile ilgili anlatmış olduğu sistemde, kalbin vücudu beslemek için damarlar aracılığı ile kan pompalaması işlevini *pneuma* görmektedir. Bkz.: *A.e.*, s. 22.

54 *A.e.*, s. 50.

55 *SVF* II, 451.

rın nasıl meydana geldiklerini açıklayan bir neden, bir güç (*dynamis*) olduğunu belirtir.[56]

Var olanlarla ilgili bir sınıflandırma yapıldığında, onların *pneuma* ile olan gerilim ilişkilerine göre farklı var olma tarzları bulunduğu söylenebilir. Şu üç örnekten yola çıkarak aradaki farklar açıkça görülebilir: taş gibi cansız bir madde, bugün artık canlı kabul edilen bitki gibi bir varlık ve insan ya da hayvan gibi canlı varlıklar. Taş gibi şeyler sadece *pneuma*nın farklı gerilim seviyesi olarak adlandırılabilecek *heksis* (yapı/durum/huy) ile bir arada tutulurlar.[57] Bunun dışında yer alan canlı varlıkların yani hayvanlar ve insanların cansız varlıklardan farkı ise *psykhê* (ruh) ile olan ilişkileridir. Bitkilerin durumu hem cansız hem de hayvanlar ve insanlar gibi canlı olan şeylerden farklıdır. Bitkiler taş gibi bir var olan değildir, çünkü hareketleri içkindir, dışardan bir harekete ihtiyaç duymazlar. Ancak insanlar ve hayvanlar gibi bir varlık tarzına da sahip değillerdir, çünkü ruhları yoktur. Stoacılara göre bitkiler *physis* (doğa) işleyişine sahiptirler. Bu hususta ilgi çekici olan görüş ise insanın anne karnındaki hali yani fetüsün bir ruhu olduğunun Stoacılar tarafından kabul edilmeyişidir. O, *psykhê* değil de tıpkı bitkiler gibi *physis* ile ilişkilidir ve bitki ile aynı sınıflandırma içinde yer alır. Bitkiler *physis* sayesinde büyür ve gelişir. Buna benzer olarak fetüsün büyümesi ve gelişmesi için de *psykhê*'nin işlevine henüz gerek yoktur. Metabolik türden işleyiş bu nedenle *psykhê*'ye ihtiyaç duymaz, onun gelişiminde *psykhê* rol almaz. Ancak Stoacılara göre, doğumla birlikte bitkiye benzeyen fetüs, hayvana benzeyen çocuğa dönüşür. Hayvana benzer olan çocuk ise henüz insan gibi rasyonel değil, irrasyonel durumdadır ve ancak yetişkin olduğunda rasyonel veya egemen ruhun işleyişine sahip olur.[58]

56 *A.e.*, 452.

57 *A.e.*, 368.

58 Michael Frede, "On the Stoic Conception of the Good", *Topics in Stoic Philosophy*, haz. Katerina Ierodiakonou, Oxford: Clarendon Press, 2004, s. 75.

> Eğer tohum doğru zamanda rahme düşer ve haznede sağlıklı bir şekilde tutulursa, artık eskisi gibi aynı şekilde kalmaz, fakat hareketlenir ve kendi işini yapmaya başlar. Hamile vücut maddeyi alarak, embriyoyu kalıplara uygun olarak değişmez amaca ulaşıncaya kadar şekillendirir ve meyvesini doğuma hazır hale getirir. Yine de hamilelikten doğuma kadarki tüm bu zaman boyunca *physis* olarak kalır, aşamalı olarak tohumdan değişerek *pneuma* olur. İlk zamanlar *physis*, daha yoğun bir *pneuma*dır. *Psykhê*'den çok uzaktadır, doğuma yaklaştıkça incelir.[59]

Bu farklılaşma embriyo veya fetüsün gelişiminde *tonos*un nasıl işlediğini göstermektedir. Açıklandığı üzere *tonos*un işleyişinin bebeklerde, çocuklarda ve yetişkinlerde farklı olması, onların var oluş tarzlarını da farklılaştırır. Bir insan doğduğunda ruha sahiptir ancak bu ruh bir hayvanınki gibi irrasyoneldir.[60] Yetişkin olunduğunda ise ruh bütünüyle akla dönüşür. Bu durumda hayvanlarla insanların ortak olarak paylaştığı şey ruh olmasına karşın rasyonellik ve irrasyonellik açısından bu iki varlık türünde ayrım yapılmalıdır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken durum daha sonra ayrıntılı olarak da anlatılacağı üzere, bir yetişkinin ruhunda irrasyonel kısımların bulunmadığıdır.[61] Ruh bütünüyle rasyoneldir. Stoacılar için hayvanlarla insanlar arasında ruhu olmak bakımından bir ortaklık olmasına karşın, *tonos*un derece farklılığı nedeniyle bu iki varlık arasında irrasyonellik veya dürtüsellik ile rasyonellik olmak üzere ayrım bulunduğu söylenebilir.

Ruh ve bedenin birbiri ile olan ilişkisi veya bir arada bulunma durumları Stoacıların fiziğindeki üç yoldan biri ile açıklanır. Fizik görüşlerinde bu üç yolu şu şekilde açıklarlar: İlki fasulye

59 A. A. Long ve D. N. Sedley, *Hellenistic Philosphers - Greek and Latin Texts*, C. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 310-311 (Hierocles: 1.5-33, 4. 38-53).

60 *A.e.*, s. 311 (Hierocles: 1.5-33, 4. 38-53).

61 Frede, *a.g.e.*, 74.

ile buğdayın karışımı gibidir. İkinci karışım ancak bu karışımdan yeni bir şeyin ortaya çıktığı erimedir. Annas'a göre bu tıpkı bir yemek pişirmeye benzer. Örneğin yumurta, un ve diğer malzemelerin birbiri içine kaynaşması ortaya yeni özelliklere sahip yeni bir şey çıkarmaktadır. Üçüncüsü ise toptan karışım/kaynaşmadır. Bu kaynaşmada karışan şeyler kendi doğalarını veya özelliklerini yine de korurlar.[62] Ruh ve bedenin bir aradalığı da üçüncü karışım biçimiyle yani toptan karışımla açıklanır, çünkü ikinci türden karışımda birbirine karışan şeyler artık kendi özelliklerini kaybetmişlerdir.[63] Oysa insanda beden ile ruh kendi özelliklerini kaybetmeksizin bir arada var olurlar. "Şarabın bir damlasının denize karışması gibi (...) bütün kosmosa sıcaklığın sızarak yayılması"[64] üçüncü yol olan toptan karışıma örnektir. Buna göre *pneuma* da evrenin her yerine yayılmış, her şeyde var olan ancak farklı *tonos*larla farklı işleyiş gösteren bir maddedir. Bu yüzden evren canlı veya cansız her türden varlık açısından bakıldığında bir bütündür ancak gerilim farklılıkları nedeniyle de çeşitliğe ve farklı işleyişlere sahiptir.

> Bu gerilim, inorganik varlıklarda, örneğin bir su damlasında veya metalde bu varlıkların kendilerinde meydana geldikleri parçaların yani su zerreciklerinin veya metal parçacıklarının birbirlerinden ayrılmaması, birbirlerine yapışmasını (cohesion) sağlayan 'fiziksel kuvvet' olarak kendini göstermekte ve bu işi yapmaktadır. Aynı gerilim daha üst bir varlık tabakasını meydana getiren bitkilerde 'fiziksel kuvvet'e ek olarak onların beslenme ve büyümelerinin ilkesi olan 'canlılık kuvveti' olarak karşımıza çıkmaktadır. Hayvanlarda o, bu ikisine ek olarak arzu kuvvetini de içine alan 'ruh' olarak kendini göstermektedir. Nihayet akıllı varlıklarda, bütün bunların üstüne düşünen, planlayan, karar veren

62 Long, *Classical Philosophy Collected Papers - Hellensitic Philosophy*, s. 159.

63 Annas, *a.g.e.*, 47.

64 *SVF* II, 480.

kuvvet olarak gerçek anlamda 'akıl' veya 'egemen ruh' (psykhê hegemonikon) olarak kendini göstermektedir.[65]

* * *

Stoacılara göre, insan ruhu üreme, anlamlı konuşma, hissetme ya da bilişsel her türden etkinlik gibi insanın tüm karakteristik etkinliklerinden sorumludur.[66] Ruh bütünüyle rasyoneldir ancak yine de kısımları vardır. Ancak ruhun kısımlarından hiç biri irrasyonel olarak adlandırılamaz. Ruh Stoacılara göre irrasyonelliğe yol açmayan sekiz kısımdan oluşur: Görme (*horatikos*), duyma (*akoustikos*), koklama (*osphrantikos*), tatma (*geustikos*) dokunmadan (*haptikos*) oluşan beş duyuya (*pente aisthesis*) ek olarak üreme (*spermatikos*), ses (*phônêtikon*) ve düşünsel (*logistikon/dianoêtikon*).[67] Platoncu modelde ruhun her biri farklı işlevlere sahip kısımları arasında irrasyonel olanların da bulunduğu açıkça görülmekteyken, stoik ruh modelinde düşünmenin yeri dışında kalan yedi kısmın fiziksel olarak düşünmeye bağlı olduğu ve onun etkinliğinin araçları olduğu belirtilmektedir.[68] Bu yüzden Stoacı öğretide ruhun doğrudan irrasyonel veya aşağı kısımları bulunmaz.

> Ruhun en başta gelen bölümü, yönetici bölümüdür: İmgelem ve dürtüler burada oluşur, konuşma buradan kaynaklanır; yeri de yürektir.[69]

Ruhun yönetici bölümüyle bireyler karar verme, seçim yapma gibi rasyonel yetilere sahiptir. Bu kısım Stoacılara göre kendilerinden önceki filozoflardan farklı olarak kalpte konumlandırılmalıdır. Bunun nedeni ise kalbin bütün organlara yaptığı

65 Arslan, *a.g.e.*, s. 291-292.

66 Ian Hensley, "Stoic Epistemology", The *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, haz. Kelly Arenson, New York & Londra: Routledge, 2020, s. 138.

67 Laertius, *a.g.e.*, VII, 157/ *SVF* II, 827 *Aetius*.

68 Long, *a.g.e.*, s. 167-168.

69 Laertius, *a.g.e.*,VII, 159.

dağılımın ruhun yönetici kısmının diğer tüm kısımlarla ilişkisine benzer olmasıdır. Çünkü *hegemonikon* ile ruhun diğer kısımları arasındaki ilişki yalnızca *pneuma*nın onlar arasında bağ kurması ile açıklanır. Buna göre ruhun yönetici kısmı dışında yer alan yedi bölümünü *pneuma*nın kısımları olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.[70] "Görme, *hegemonikon*dan göze kadar uzanan *pneuma*dır. İşitme, *hegemonikon*dan kulağa kadar uzanan *pneuma*dır."[71] Aetius bu fragmanının birkaç satır öncesinde *hegemonikon* ile ilgili başka bir hususa daha değinir. Buna göre, bu yeti Stoacılardan önceki filozofların kendi ruh düşüncelerinde ileri sürdükleri gibi ruhun yalnızca akıllı kısmını oluşturmaz. *Phantasia* (izlenim), *sunkatatheis* (onay), *aisthesis* (algı), *hormê*ye (dürtü) vb. ruhta gerçekleşen her şeye niteliklerini de kazandırır.[72] Bir diğer deyişle, bilgi ve buna bağlı olarak insanın ahlaki davranışları da yine *hegemonikon* ile ilgilidir. Ruhtaki diğer kısım, güç veya yetiler *hegemonikon* olmaksızın işlevlerini yerine getiremezler. Bu biçimiyle de ruh bütünüyle rasyonel hâle gelmiş olur, çünkü ruhun hiçbir kısmı *hegemonikon* olmaksızın herhangi bir işleve sahip değildir ve bu yüzden ruhta aklın dışında kalan irrasyonel herhangi bir kısım bulunmaz. Bu, bütün insanların irrasyonel davranışlar sergilemediği tamamen rasyonel ve hatta erdemli davrandıkları veya bilgi açısından yanılgı içinde olmadıkları anlamına gelmez. Stoacılara göre insanların irrasyonel davranışlarının veya yanılgılarının nedeni rasyonel *psykhê*nin işlevini yerine getirememesidir.[73]

Duyu organlarına etki eden her şey *hegemonikon*a geçer, iletilir veya ulaştırılır (*diadidonai*). Dışarıdan etkilenen duyu

70 Tamer Nawar, "The Stoic Theory of the Soul", *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, haz. Kelly Arenson, New York & Londra: Routledge, 2020, s. 150.

71 A. Long & Sedley, a.g.e., 314 (Aetius: 4.21.1.4) ; *SVF* II, 836.

72 A. A. Long & Sedley, *a.g.e.*, 314 (Aetius: 4.21.1.4); *SVF* II, 836.

73 Nawar, *a.g.e.*, s. 151.

organı olsa da hissin kendisi *hegemonikon*da gerçekleşir.[74] Bir diğer deyişle, acıyı fiziksel bir etki yoluyla deneyimlesek de onun esasen tam olarak algılanması *hegemonikon*da gerçekleşir. Örneğin ayağımı bir yere çarptığımda acıyı her ne kadar ayağımda hissediyor olsam da acı esasen ayağımda değil, *hegemonikon*dadır. Bir korku, her ne kadar bizlere irrasyonel bir şeymiş gibi geliyor olsa da Stoacılar için *hegemonikon*a aktarılan ve orada hissedilen bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında korku hissinin Stoacılar için rasyonel bir yanı olduğu söylenebilir. Oysa antik dönemde korkunun ruhta hissedildiği yer ile korkunun bilgisinin hatıra olarak kaldığı yer arasında farklılık vardır.[75] Ancak Stoacılar için bilginin hatıra haline geldiği yer ile hissedildiği yer aynıdır ve *hegemonikon*dur.

Stoacı felsefede ruhun kısımlarının yanı sıra, onun dört farklı gücü (*dynamis*), işleyiş biçimi veya yetisi bulunmaktadır: *phantasia, sunkatathesis, hormê, logos. Phantasia,* izlenim, imgelem veya algılama ruhta bir iz bırakma (*tupôsis*), değişim veya başkalaşım (*alloiôsis*)dır.[76] Bir şeyi gördüğümde ruhumda o gördüğüm şeyin etkilenimi ortaya çıkar. Duyu organı, etkilenimin sonucunda, bu etkilenimi *hegemonikon*a aktarır. Duyu organları aracılığıyla izlenimin oluşması için etkilenmenin gerçekleşmesi gerekir. Bir *phantasia*nın oluşması için öznenin dış dünya ile, yani bir duyu organı aracılığıyla öznenin kendisi dışında bir nesneyle karşılaşması gerekir. Bu karşılaşma sonucunda ruhta bir değişiklik meydana gelir. Örneğin karşımda bir kalem bulunuyor, bu kalemi gözümle görüyorum veya bu kalemi tutuyorum. Gözümle gördüğüm bu kalemin görüntüsü veya elimde tuttuğum bu kalemin sertliği ruhta bir değişime, iz bırakmaya yol açar. Bu iz bırakma veya hissiyatın oluşması ise, duyu organının *hegemonikon*a kadar uzanan *pneuma* olmasından dolayı, ruhun yönetici kısmıyla

74 Annas, *a.g.e.*, s. 62.

75 *A.e.*, s. 68-69.

76 Laertius, *a.g.e.*, VII, 50.

ilişkili olarak gerçekleşir.[77] Dolayısıyla bir izlenim duyum yoluyla, doğrudan temas veya deneyim (*periptôsis*) yoluyla elde edilir. Burada insan ruhu, egemen kısmının üzerine yazı yazılabilecek iyi yapılmış bir kâğıt parçası gibidir (*ôsper khartên euergon eis apographên*).[78] Doğrudan temas yoluyla karşılaştığımız her şey bu kâğıt parçası üzerine iz bırakmasıyla edinilir.

Bazı izlenimler daha önce anlatıldığı gibi duyu organları aracılığıyla oluşurken, duyumsal olmayan veya akılla (*logôs*) kavranan izlenimlerin de olduğu yadsınamaz. Örneğin renkleri, şeylerin pürüzlü mü yoksa düz mü olduklarını vs. duyumla kavrarken, kanıtlamalarla ortaya konan bazı sonuçları doğrudan duyumla değil, akılla kavrarız.

> Genel kavramların bir bölümü doğrudan değinimle kazanılır, bir bölümü benzetme yoluyla, bir bölümü oranlama yoluyla, bir bölümü başka yere geçirme yoluyla, bir bölümü bir araya getirme yoluyla, bir bölümü de karşıtlık yoluyla kazanılır.[79]

Ruhta, akıl yürütme yoluyla bir değişiklik meydana gelebilir ve bu değişiklik duyu organlarının dış dünyadaki herhangi bir şeyle doğrudan temasından meydana gelmez. Akıl yürütmeler sonucunda ortaya çıkacak olan izlenimler için elbette öncelikle, duyu organları aracılığı ile oluşan izlenimlere ihtiyaç vardır. Benzetme, oranlama, karşılaştırma, bir araya getirme, yer değiştirme veya karşıtlık kurma türünden her tür zihinsel etkinlik iki veya daha fazla şeyin birbirine benzemesi veya karşıtlığının ortaya konmasını veya karşılaştırılmasını gerektirir. Örneğin, Sokrates heykelini gördüğümüzde, sadece o heykeli değil, ancak daha öncesinde bende var olan Sokrates izleniminden dolayı, benzetme yetisi sayesinde Sokrates'in kendisini düşünürüz.

77 Hensley, *a.g.e.*, s. 138.

78 *SVF* II, 83.

79 Laertius, *a.g.e.*, VII, 52.

> Doğrudan değinimle duyumsal nesneler kavranır, benzetme yoluyla önümüzde durandan çıkan şeyler kavranır, örneğin heykelden Sokrates'in kavranması; oranlama yoluyla büyüterek, örneğin Tityos Kyklops; ya da küçülterek örneğin Pygmaios. Gene oranlama yoluyla dünyanın merkezi daha küçük kürelerden çıkarılır. Yerini değiştirerek, örneğin gözü göğsünün üstünde olan; bir araya getirerek örneğin atadam; karşıtlık yoluyla da ölüm. Bundan başka her tür geçişle, örneğin soyut şeyler ve yer kavranır. Doğru ve iyi kavramları doğal olarak kavranır; olumsuz anlatımla, örneğin elsiz insan.[80]

Her türden işlemin yapılması bu nedenle duyudan gelen birtakım izlenimlerin önceden oluşmasını gerektirir. Bu durum Hensley'e göre onların epistemolojilerinde açık bir biçimde empirizm yanlısı bir tutum geliştirdiklerini göstermektedir.[81] Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, Stoacılar için akılla kavranan bu izlenimlerin oluşmasında rol alan akıl yürütmelerin deneyimden türemediğidir. Bu yüzden benzetme, karşılaştırma, karşıtlık kurma, bir araya getirme gibi zihnin her türden işlemi kişide zaten deneyimden elde edilmemiş şekilde bulunur.

Phantasia veya izlenim edinme, takiben özneden bir onay (*sunkatathesis*) aşamasını gerektirir. Kişi değinimde bulunduğu veya soyutladığı şeyle ilgili olarak onu olumlu veya olumsuz manada onaylar. Bu onaylama süreci edinilen izlenimin inanca dönüşmesine neden olur. Yargıda bulunma da bu aşamada gerçekleşir. Bu yüzden de duyulardan gelen izlenim üzerine onaylama sonucu inanç oluşana kadar aslında herhangi bir yargıda bulunulmadığı açıkça söylenebilir. Bazı onaylar izlenimlerin üzerine çok düşünmeden kendiliğinden gerçekleşir. Ancak bazı izlenimler için özne, onun üzerine düşünerek, bilinçli ve kasıtlı olarak olumsuz veya olumlu bir

80 *A.e.*, VII, 53.

81 Hensley, *a.g.e.*, 139.

biçimde sanı oluşturur. Stoacılara göre, ister bilinçli yani düşünüp taşınarak, isterse de kendiliğinden istemsiz onaylardan söz ediliyor olsun, tüm onaylar öznenin kendisine bağlıdır. Bir düzeyde insanlar herhangi bir izlenimden geri adım atabilir ve onaylamadan vazgeçebilir, olumsuz sanıya varabilir.[82]

Stoacılara göre, doğruluğun ölçütü kavrayıcı izlenim veya algıdır (*kataleptikê phantasia*).[83] İzlenim ile kavrayıcı izlenim arasındaki fark kavrayıcı izlenimde onayın gerçekleşmiş olmasıdır. Kavrama (*katalepsis*) hem bilge insanda hem de sıradan insanda bulunur ve gerçek olanın ortaya konmasının kriteridir.[84] Kavrayıcı izlenim var olan bir şeyden ortaya çıkar, var olan şeye uygun olandır ve ruhta bir mühür gibi iz bırakır. Buradaki var olan şey geçmişte ya da gelecekte değil, anda veya şimdide var olan gerçekteki bir nesnenin karşılığı olarak ele alınmalıdır. A'nın F olduğu izleniminin kavrananabilmesi için kökende veya başlangıçta A'nın F olduğu olgusu bulunmalıdır.[85] Tüm bunların yanı sıra kavrayıcı olmayan izlenimden de (*akataleptikê phantasia*) söz edilebilir. Bu, var olan bir durumdan ortaya çıkmaz, var olandan ortaya çıkıyor gibi görünse de var olan duruma uygun değildir.[86] Tüm bu süreçler yine ruhun *hegemonikon* kısmıyla ilgilidir. Algılamanın kendisi dahi bir düşünme sürecine işaret eder. Bu durumda Stoacılarda izlenim edinmenin kendisi *hegemonikon*dan ayrı işleyen bir düzene sahip değildir. İnsanlar için düşünmeyi içermeyen herhangi bir durumdan bu nedenle söz edilemez.[87]

82 A.e., s. 139.

83 Laertius, *a.g.e.*, VII, 54; *SVF* II, 90.

84 *SVF* II, 90.

85 Michael Frede, "Stoic Epistemology", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, haz. Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield and Keimpe Algra, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 302.

86 Laertius, *a.g.e.*, VII, 46.

87 Annas, *a.g.e.*, s. 75.

Stoacılar bilgi, sanı (kanı) ve bilgisizlik arasında önemli bir ayrım yapar. Epistemik olarak güvenilir olmayan kanı veya sanıdır (*doksa / opinio*).[88] Oysa epistemik olarak güvenli, sağlam bilgi ile sanıdan çok daha fazlası olan kavrayıcı izlenim, ikisi de bilimsel bilginin temelini oluştursa da aynı anlama gelmezler. Bilimsel bilgi akıl tarafından değiştirilemez olan ve bir zaman sonra başka türlü olabileceği düşünülemeyecek bilgidir. Sanı ile aralarındaki en önemli fark, sanının değişebilir olması ve zayıf bir onayla oluşmasıdır. Bu yüzden bir zaman sonra başka türlü olabileceği düşünülebilir. O halde sanı, Stoacılar için bilgi kadar değerli olmayan bilgisizlik kadar da aşağıda görülmeyen ara bir durumdur. Ancak son noktada Stoacıların sanıyı yanılabilir ve onaylanmamış olması, bilgi gibi bir kesinliğinin ve güvenilirliğinin olmamasından dolayı bilgisizlikle eşdeğer olarak görmelerine engel yoktur. Bilgideki bu ayrım onlar için aynı zamanda ahlak alanındaki erdem ve erdemsizlik arasındaki bir başka ayrımın da temelini oluşturmaktadır.[89]

* * *

Stoacılar doğanın düzenini, hayvanlar veya bitkiler arasında hiç fark gözetmeksizin ortaya koyduğunu ileri sürerler. Doğa her yerde bir biçimiyle çalışır. Ancak bu canlı varlıklarda bulunan her şeyin aynı şekilde ve aynı düzeyde olduğu manasına da gelmez. Daha önce de belirtildiği üzere, *pneuma* tüm canlı veya cansız varlıklarda bir biçimiyle bulunmaktadır ve her şeye içkindir. Bu yüzden doğa veya *pneuma*, daha önce de bahsi geçen *tonos* bakımından derece farklılıklarına sahip olmasına karşın her şeyde ortak olandır. Tüm canlı varlıklarda da ortak bir doğaya sahip olmalarından ileri gelen bir kendini koruma güdüsü (*oikeiôsis*) bulunur.

> Canlı bir varlığın ilk içgüdüsü, doğanın daha başlangıçta içine koyduğu kendini koruma içgüdüsüdür (...) "Her can-

88 Nawar, *a.g.e.*, s. 154.

89 Arslan, *a.g.e.*, s. 262.

lının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilincidir"; çünkü doğanın canlıyı kendine yabancı kılması beklenemez. (...) Doğa hayvanlarla bitkiler arasında fark gözetmez, çünkü içgüdü ve duyum dışında bitkilerin yaşamını da düzenler; bizde de bitkisel şeyler olur. Ama hayvanlara fazladan bir de içgüdü verildiği için, ki bunu kullanarak kendilerine özgü besinlerin peşine düşerler, onlar için içgüdü doğrultusunda hareket etmek için akıl verildiğine göre, onlar için akıl doğrultusunda yaşamak haklı olarak doğaya uygun yaşamak olur; çünkü akıl içgüdüyü biçimlendirmek üzere buna eklenmiştir.[90]

Canlılar içgüdüleri sayesinde doğanın kendisine yakın olur ve kendilerine zarar verecek olan her şeyden korunurlar. Böylece yaşamlarını sürdürebilirler. Bu durum onların aynı zamanda doğanın geri kalanına bağlanma biçimidir. Hayvanlarla insanlar arasındaki temel fark ise hayvanların içgüdüleri doğrultusunda doğaya yakın olup, kendilerine zararlı olandan uzaklaşırken, insanların bunu akıl yoluyla rasyonel bir biçimde gerçekleştirmesidir. Bu şekilde insanlar doğal olayların deneyimine uygun yaşadıklarında, yapıları zaten evrenin bir parçası olduğu için evrensel ruha da uygun yaşamış olurlar.[91] İzlenmesi gereken doğa, bireysel olan değil, ortak olandır. İnsan ise tüm ödevlerini yerine getirerek amacına uygun yaşamalıdır. Burada insanın amacı doğaya uygun şeylerin seçiminde akla uygun bir biçimde,[92] yani rasyonel davranmaktır. Rasyonel eylemde bulunmak, insanın doğar doğmaz gerçekleştirebildiği bir etkinlik değildir. İnsanlar fetüs halinde bitkilerle aynı statüdeyken, doğumla birlikte hayvanlarla aynı statüye geçerler ve hâlâ irrasyoneldirler. Herhangi bir eylemi

90 Laertius, *a.g.e.*, VII, 85-86.

91 Amelie Oksenberg Rorty, "The Two Faces of Stoicism: Rousseau and Freud", *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, haz. Juha Sıhvola and Troels Engberg- Pedersen, Dordrecht: Springer Sciencet Business Media, 1998, s. 247.

92 Laertius, *a.g.e.*, VII, 87-88.

doğru veya rasyonel olana uygun biçimde yapıyor olsalar bile, onlar henüz hakikatin bilgisine sahip olmadıkları için bu eylemleri rasyonel olarak kabul edilemez.[93] Bu yüzden ruhunun *hegemonikon* kısmını tam olarak kullanma duruma gelene kadar insan, farklı aşamalardan geçmektedir. İnsanın yapısı, insan aynı kişi olarak kalmasına rağmen, değişme ve gelişme içindedir. Bu yüzden de bir çocuğun benliği ile bir yetişkinin benliği, yapılarının aynı olmamasından veya rasyonel olarak aynı düzeyde olmamalarından dolayı farklıdır.[94]

Çocukluktan itibaren büyüdükçe, yapısı gereği insanın *oikeiôsis*i kendisini aşar ve çevresine doğru genişler. Bir diğer deyişle, kendimizle olan bağımız bizler büyüdükçe başkalarıyla olan bağımız haline gelir. Bizde bulunan bu içgüdü diğerleriyle olan bağımızı güçlendirir ve birbirimizle akrabalık bağı içinde kalmamızı sağlayarak, insanların düşmanlıklarının önüne geçer. Buradaki temel tartışma konusu, insanın bu içgüdüsel durumunun rasyonellikle ilgisi olup olmadığıdır? Çünkü doğuştan itibaren doğal olarak bu şekilde dünyaya gelen insan büyüdükçe bu içgüdü yalnızca farklı yönlere doğru gelişmektedir. O halde bu *oikeiôsis*in genişlemesi ve insanın kendisini aşması, bir rasyonelite sonucu mudur yoksa yalnızca doğanın getirdiği tüm insanlarda kendiliğinden gerçekleşen bir durum mudur? İnsan farklı aşamalardan geçerken çocukluk ile yetişkinlik arasındaki temel farkın rasyonellik olduğu daha önce de belirtilmişti. İnsanların *kathêkon* yani ödeve uygun yaşaması ise doğasına uygun yaşaması anlamına gelir. Yani doğaya uygun yaşam aynı zamanda *oikeôisis*i içermektedir. Bu durum ise insanın ebeveynlerinden başlayarak büyüyen ve kendini aşan içgüdüsünün rasyoneliteden uzak olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Zenon'a göre

93 Rorty, *a.g.e.*, 248.

94 Brad Inwood, Pierluigi Donini, "Stoic Ethics", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, haz. Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield and Keimpe Algra, Cambridge: CUP, 2002, s. 680.

aklın yap dediği eylemler uygundur.[95] Bizler evrenin bir parçası olduğumuz için rasyonel olarak yöneldiğimiz davranışlar aslında içgüdüsel olarak yöneldiklerimizle aynı paydada yer alırlar. İnsanın ereği de doğaya uygun yaşamak yani erdemli yaşamaktır. Bu erek, insanın doğaya uygun olanları seçerken, akla uygun davranmasını da gerektirir.[96] O halde hayvanlar içgüdüsel olarak kendilerini korurken, insanlar hem içgüdüsel hem de akıllarının yol göstericiliğiyle doğaya uygun olanı seçerler.

İçgüdü insanın yetişkin olana yani aklını kullanana kadarki dönemde hayvanlarla ortaklaştığı yerdir. Çünkü yetişkin bir insan hayvandan farklı olarak *hegemonikon*a sahiptir. *Hegemonikon* daha önce de belirtildiği gibi, insanın gelen izlenimleri değerlendirmesini veya iyi, kötü ya da değerli, değersiz yargısını verebilmesini sağlar.[97] İnsanın tüm bunları yapabilmesi ise onayı gerektir, çünkü onay olmaksızın ne hareket (*prattein*) ne de bir içgüdü (*hormê*) gerçekleşebilir. Bu yüzden yetişkin biri onay aşamasını gerçekleştirmezse hiçbir biçimde içgüdüsel de olsa bir eylemde bulunulamaz. İçgüdüler ise bilimsel bilgi gibi değildirler, insanı her zaman doğruya yöneltmez, kanılar gibi yanlış veya doğru olabilirler.[98] İnsan her ne kadar bilgi gibi içgüdülerine de onay veriyor olsa, bilge biri olmadığı sürece bu onaylamalar her zaman zayıf ve sanı düzeyinde kalacaktır. Bu da Özcangiller'in de belirttiği üzere, sanıların bir gerçeklik ifadesi olmaması, yani bir var olana karşılık gelmemesi durumunda insanın da yanlış tarzda bir izlenime onay vermiş olmasına yol açacaktır. Burada insan akla sırtını dönmüştür ve doğaya aykırı davranmıştır.[99] İnsanın doğasına

95 Laertius, *a.g.e.*, VII, 108.

96 *A.e.*, VII, 88.

97 İhsan Berk Özcangiller, "Stoacı Ruh Öğretisi Bağlamında Duygu ve Akıl İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları*, 2019, 39: 198.

98 *A.e.*, s. 198-199.

99 *A.e.*, s. 201.

uygun davranmayışı ise onun mutsuzluğunun nedenidir. Bu aynı zamanda insanın özgürlüğünü de ortadan kaldırmaktadır. Bu yüzden Stoacılıkta insan ancak akla uygun yaşadığı zaman özgür ve dolayısıyla mutlu olur. Tam bu noktada bir başka önemli soru ortaya çıkar. Tüm her şeyin *pneuma* olduğu, evrensel bir doğanın veya ruhun belirlediği bir dünyada doğaya uygun yaşamak veya *hegemonikon*un ışığı altında yargıda bulunmak ve doğru yoldan gitmek ile kişinin özgür olması arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır? Doğanın belirlenmişliği kişiyi özgürlüğünden mahrum bırakmaz mı?

* * *

Determinizmin nedensel, mantıksal ve epistemik olmak üzere üç türünden bahsedilebilir.[100] Nedensel determinizm O'Keefe'nin de belirtmiş olduğu üzere, çağdaş tartışmalarda bir biçimiyle doğa yasalarının evrenin önceki halinin kesin ve tek bir geleceği belirlediği anlamında kullanılmaktadır. Mantıksal determinizm gelecekteki önermeler de dahil olmak üzere önermelerin ya doğru ya da yanlış olduğuyla ilgilidir. Örneğin Epiktetos'un aktardığı üzere Diodorus'un *Temel Argüman*ı (*κύριος λόγος*) buna örnektir.[101] Epistemik determinizm ise önceden bilme olarak adlandırılacak bir şeyi bazı öznelerin bildiğine dairdir. Bu noktada antik kaynaklarda bu tür mantıksal determinizmin bir parçası olarak görülmektedir. Buna göre, örneğin Tanrı bir ön bilendir ve dolayısıyla olacak olanı da bilir.[102]

Stoacılar, determinizme nedensel çerçeveden bakmaktadırlar ancak nedenlerle ilgili tanımlama yaparken de pek çok kez

100 Tim O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge: CUP, 2005, s. 11-12.

101 Geçmişte olan her şeyin zorunlu olduğu doğrudur.
İmkânsız olanı bir mümkün olan takip etmez.

Ne gerçekleşmemiş olan ne de gerçekleşmeyecek olan mümkündür. Bkz.: Epictetus, *Arrian's Discourses of Epictetus* (Book I- II), çev. W. A. Oldfather. Harvard University Press, (Loeb), 1956, II, 19, 1-4.

102 Boyacı, *a.g.e.*, s. 73-74.

*Fatum*un yani kaderin de ne olduğunu tartışırlar. Teleolojik bir evren anlayışlarının olması, her şeyin belli bir amaca uygun bir biçimde işlemesi, nedenlerin belli sonuçlar doğurduğu fikri beraberinde, evrenin farklı türden gelişimlere ve rastlantısallığa alan açmadığı düşüncesini de getirir. Evrensel bir aklın var olması hatta var olan her şeyde bu evrensel akıl veya *pneuma*nın bulunması bizleri tüm olan her şeyin de yine bu evrensel ilkeye göre gerçekleşmesi sonucuna götürür. Rasyonel evrensel doğaya uygun bir şekilde tam olarak olayların tek bir seyri vardır ve tek gerçek olan da olayların (durumların) bu gidişatıdır. Burada vurgulanması gereken en önemli husus, evrensel doğaya yalnızca önemli veya büyük olayların değil, Stoacı fiziğin de bir sürekliliğe sahip olduğu düşünüldüğünde belirlenemeyecek kadar küçük hareket ve durumların da dahil olduğudur.[103] Böylesi bir açıklama sanki her bir hareketimizin veya her bir olayın önceden belirlenmiş bir düzeni olduğu ve başka türlü bir biçimde olamayacağı şeklinde yorumlanabilir. İşte bu hususta teleolojik bir nedensel determinizm olarak da adlandırabileceğimiz bu Stoacı düzende insanın hiçbir seçimde bulunma imkanı yokmuş gibi bir tasavvur ortaya çıkmaktadır. Bir diğer deyişle insan ruhunda irrasyonel olan herhangi bir kısım bulunmaması *hegemonikon*un ise evrensel akılla olan ilişkisi eylemlerimizin sorumluğunun nerede olduğu problemini ortaya çıkarmaktadır.

Stoacılar evrensel determinizmin savunucusu oldukları için, zorunlu olan ile kader arasında herhangi bir ayrım da yapmazlar.[104] Kader zorunludur. Varlıkların birbirlerine bağlı nedenidir ya da dünyayı yöneten akıldır.[105] Evrendeki her şey belirlenmiş olduğuna ve olup biten olaylar arasında ise bir nedensellik ilişkisi söz konusu olduğuna göre insanın

103 Susanne Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 31.

104 *SVF* II, 916.

105 Laertius, *a.g.e.*, VII, 149.

davranışları da bu nedensel belirlenime tabi olmak durumundadır.[106] Bir diğer deyişle, Stoacılar "evrenin bir nedene bağlı olarak maddî nesnelerden oluştuğunu, birbirleriyle olan ilişkilerinin kırılmaz nedenler zinciriyle (εἱμαρμένη) önceden belirlenmiş olduğunu; tüm bunları her şeyin, hatta tanrının da üzerinde yer alan üstün gücün, yani kaderin (fatum) yönettiğini"[107] ileri sürmektedirler.

Cicero kendilerinden önceki filozofları nedensellik görüşü üzerinden iki grupta inceler. İlk grup her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiği ve kaderin kaçınılmaz olduğunu savunanlar; ikinci grup ise kaderin etkisi olmaksızın hareketlerin tamamen zihinlere bağlı olduğunu öne sürenlerdir. Cicero'nun aktardığı bu gruplaşmanın karşısında Khrisippos bu iki görüşün ortasını bulmak isteğindedir.[108] O halde Stoacıların hem nedenselliği sıkı sıkıya belirlenmiş bir nedensellik zinciri zeminindeki bir kaderciliğe bağlı kalmadan benimsediği, ancak bunun yanı sıra insanların zihin hareketlerinin de tercih veya seçimlerinde etkili olduğunu düşündükleri ileri sürülebilir. Cicero, Khrisippos'un nedenler arasında ayrım yaparak orta yolu bulma çabası içinde bulunduğunu belirtir.

> "Bazı nedenler" diyor, "tam ve temel, bazı nedenler ise yardımcı ve ikincildir. Dolayısıyla her şey öncül nedenlerden ötürü kadere bağlı olarak gerçekleşiyor dediğimizde, bundan anlaşılmasını istediğimiz her şeyin tam ve temel değil, yardımcı ve ikincil nedenlerden ötürü gerçekleştiğidir (...) Eğer her şey kadere bağlı olarak gerçekleşiyorsa, kuşkusuz bunu takiben her şey önceden belirlenmiş olan, temel ve tam değil de yardımcı ve ikincil nedenlere bağlı olarak gerçekleşir.[109]

106 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014. s. 504.

107 Elif Burcu Özkan, "Stoa Ahlâkında ve Seneca'da Özgürlük Anlayışı", *Eskiçağ Yazıları* 6 - *Akron 8*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2014, s. 243.

108 Cicero, *Kader Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 2014, XVII, 39.

109 *A.e.*, XVIII 41.

Khrisippos'un nedenler arası yapmış olduğu bu ayrım, onun genel olarak tanımlanan kaderin dışında bir Stoacı kader fikrini ortaya attığını göstermektedir. Keza, tam ve temel olan nedenler kaçınılmaz bir kader anlayışını ortaya koyarken, Khrisippos'un ileri sürdüğü kader tanımında ikincil veya yardımcı nedenler vurgusu, sanki insanın onay veya iradesine, kendisinin seçim yapabilmesine olanak tanımaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere, insan içgüdü veya duygularına göre değil de akılla yönünü bulduğunda mutluluğa ulaşabilir, dolayısıyla özgürlüğü elde edebilir. Burada yine ruh ile beden arasındaki etkileşime geri dönmek gerekebilir. Çünkü ruhun sekiz kısımdan oluşması ve irrasyonel hiçbir kısmının bulunmaması, bizde irrasyonel olanların doğadan kaynaklı olarak var olmadığı anlamına gelir. Dışarıdan gelen *phantasia* veya izlenimin ruhta iz bıraktığı daha önce belirtilmişti. Bu izlenimlere onay verildiğinde ise kavrayıcı izlenimin ortaya çıktığı da daha önceki satırlarda anlatılmıştı. İnsanların bir ve aynı nesneye bakarken farklı izlenimler edinmesinin imkânı açık bir şekilde görülebilir. Stoacılar her birimizin ruhunun aynı biçimde çalıştığını, aynı evrensel akıldan pay aldığını öne sürüyor olsa da izlenimlerimiz aynı nesne üzerinden farklılaşabilir. Buradaki fark onaylamadan kaynaklanır. Onaylama (*sunkatatheis*) elbette ki *hegemonikon* ile ilgili olup ruhun *dynamis*lerinden biridir ve tamamen kişinin kendisine bağlıdır. Kişi onaylayabilir, onaylamadan geri durabilir, onayını bekletebilir. Onaylama mutlak anlamda olumlu olmak durumunda da değildir. Olumsuz olarak da onay gerçekleşebilir. Tüm onay aşaması kişinin kendisine bağlıdır.

Bobzien izlenimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Teorik olan Stoacıların epistemolojisiyle ilgili olan izlenimlerdir. İçgüdüsel veya pratik olarak ortaya çıkan izlenimler ise Stoacıların etik görüşlerinin çerçevesini sunar ve kaçınılması veya istenmesi gereken şeylerin ayırt edilmesine olanak tanır.[110] Aklın onay yetisi bu durumda yalnızca bilgi edinmede değil,

110 Bobzien, *a.g.e.*, s. 240.

aynı zamanda eylemlerimizi nasıl hayata geçireceğimizde de büyük bir öneme sahiptir. Cevizci, insanın iradesinin burada yer aldığını söyler. İlk içgüdü olan kendini koruma güdüsünün dışındaki eğilim veya içgüdünün yani *hormê*nin insanda hayvanlardan farklı olarak biraz daha yayılıp akla tabi olması, onun doğru veya erdemli olarak nitelenebilen ahlaki eylem düzeyine yükselmesine olanak tanır.[111] Bundan dolayı rasyonel içgüdü ve eylem insanın kontrolü altındadır.[112] Buradaki nedensellik ilişkisi ise dışsal bir nedenden dolayı değil de insanın ruhundan kaynaklanan bir nedenden kaynaklanır. Dışardan herhangi bir etki, izlenim veya bir durumla karşılaşmamız bizim hem bilgi elde etmemize hem de eylemde bulunmamıza olanak tanır. Ancak bu dış etki sadece bir hareket ettiricidir. Bizim, karşılaştığımız bir durum karşısında nasıl eylemde bulunacağımızı belirlemez. Burada çok ünlü bir silindir örneği konuyu dış ve iç nedenler açısından açıklığa kavuşturacaktır. Buna göre, "silindirle ilgili söylenildiği gibi, dışarıdan itimin ardından, devamında kendi kuvveti ve doğasına uygun olarak hareket ettirilecektir."[113] Burada silindiri iten kişi dışsal neden, oysa silindirin yuvarlanmasına olanak tanıyacak bir yapıya sahip olmasından dolayı dönmeye devam etmesi ise içsel nedendir. Başka biçimdeki bir şey itilmiş olsa da içsel nedeni yuvarlanmaya olanak tanımayacağı için hareketini de devam ettiremeyecektir.

İnsanların farklı durumlara farklı tepkiler vermesi ise herkesin aynı biçimde yetişmemesi, aynı eğitim sürecinden geçmemeleri veya potansiyel olarak kendilerinde bulunan akıllarını aynı biçimde kullanmamalarından ileri gelir. Stoacılar bu yüzden erdemliler ve erdemsizler, bilge kimselerle bilge olmayan kimseler arasında ayrım yaparlar ve özgür hatta mutluluğa ermiş olan bilge kimseleri de doğaya uygun bir yaşam süren, evrensel *logos*u kavrayan, kendi *logos*larını evrensel *logos* ile uyumlu hale getirip, rasyonel düşünüşle eylemde bulunan erdemli kimseler olarak tanımlarlar.

111 Cevizci, *a.g.e.*, s. 506-507.

112 Bobzien, *a.g.e.*, s. 242.

113 Cicero, *a.g.e.*, XVIII 43.

KAYNAKÇA

Long, A. A. ve Sedley, D. N. (1998). *Hellenistic Philosphers - Greek and Latin Texts*, Cilt 2, Cambridge: Cambridge University Press.

Anaxagoras (2010). "Anaxagoras", çev. David Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Cilt 1, haz. David Graham, ss. 271-325, Cambridge: Cambridge University Press.

Anaximenes (2010). "Anaximenes", çev. Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Cilt 1, haz. Daniel W. Graham, ss. 72-94. Cambridge: Cambridge University Press.

Annas, Julia (1994). *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.

Aristotle (1956). *De Anima*, haz. W. D. Ross, Oxford: Oxford University Press.

Arslan, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Aristoteles.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bobzien, Susanne (2004). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

Boyacı, Nihal Petek (2018). "Epikouros'ta Özgürlük Tartışması: Libera Voluntas ve Παρ' Ἡμάς", *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi*, 37: 71-87.

Carius, Lucretius (1942). *De Rerum Natura, Libri Sex*, haz. Sanley Barney Smith William Ellery Leonard. The University of Wisconsin Press.

Cevizci, Ahmet (2014). *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.

Cicero (1931). *De Finibus Bonorum et Malorum.*, çev. H. Rackham, Great Britain: Harvard University Press (Loeb).

Cicero (2014). *Kader Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık.

Diogenes of Apollonia (2010). *Diogenes of Apollonia*, çev. Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Cilt 1, haz. Daniel W. Graham, ss. 434-461, Cambridge: Cambridge University Press.

Epictetus (1952). *Arrian's Discourses of Epictetus (Book III- IV)*, çev. W. A. Oldfather. Harvard University Press, (Loeb).

Epictetus (1956). *Arrian's Discourses of Epictetus (Book I- II)*, çev. W. A. Oldfather. Harvard University Press, (Loeb).

Epictetus (1983). *Handbook of Epictetus*, çev. Nicholas White. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.

Epicurus (1926). "Pros Herodoton", *Epicurus extant Reading*, haz. Cyril BAiley, ss. 18-55, Oxford: Clarendon Press.

Frede, Michael (2004). "On the Stoic Conception of the Good", *Topics in Stoic Philosophy*, haz. Katerina Ierodiakonou, ss. 71-94, Oxford: Clarendon Press.

Frede, Michael (2008). "Stoic Epistemology", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, haz. Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield and Keimpe Algra, ss. 295-322, Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel (2019). *Felsefe Tarihi Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, Cilt 2, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları.

Hensley, Ian (2020). "Stoic Epistemology", *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, haz. Kelly Arenson, ss. 137-147, New York & Londra: Routledge.

Inwood, Brad, and Pierluigi Donini (2002). "Stoic Ethics", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, haz. Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, Malcolm Schofield and Keimpe Algra, ss. 675-738. CUP.

Johansen, Karsten Friiis (1998). *A history of Ancient Philosophy From the Beginnigs to Augusitne*, çev. Henrik Rosenmeier, Londra & New York: Routledge.

Laertius, Diogenes (2020). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları.

Long, A. A. (1995). "Soul and Body in Stoicism", *Classical Philosophy Collected Papers - Hellensitic Philosophy*, Cilt 8, haz. Terence Irwin, ss. 154-177, New York & Londra: Garland Publ.

Long, A. A. (1996). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londra: Duckworth Publ.

Long, A. A. (2003). "Stoicism in the Philosophical Tradition Spinoza, Lipsius, Butler", *Hellenistic and Early Modern Philosophy*,

haz. John Miller and Brad Inwood, ss. 7-29. Cambridge: Cambridge University Press.

Long, A. A. (2006). *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Nawar, Tamer (2020). "The Stoic Theory of the Soul", *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, haz. Kelly Arenson, ss. 148-159. New York & Londra: Routledge.

O'Keefe Tim. (2005). *Epicurus on Freedom*, Cambridge: CUP.

Özcan, Muttalip (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Özcangiller, İhsan Berk (2019). "Stoacı Ruh Öğretisi Bağlamında Duygu ve Akıl İlişkisi", *Kutadgubilig Felsefe ve Bilim Araştırmaları*, 39: 189-212.

Özkan, Elif Burcu (2014). "Stoa Ahlâkında ve Seneca'da Özgürlük Anlayışı", *Eskiçağ Yazıları 6 - Akron 8*, ss. 225-270, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Plato (1914). *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Loeb Classical Library 36, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Plato (1929). *Timaeus Critias Cleitophon Menexenus Epistles*, çev. R. G. Bury, Loeb Classical Library 9, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rorty, Amelie Oksenberg (1998). "The Two Faces of Stoicism: Rousseau and Freud", *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, haz. Juha Sıhvola and Troels Engberg- Pedersen, ss. 243-270, Dordrecht: Springer Sciencet Business Media.

Seddon, Keith (2005). *Epictetus' Handbook and The Tablet of Cebe*, Londra & New York: Routledge.

Sedley, David (2008). "Hellenistic Physics and Metaphysics", *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, haz. Keimpe Algra, Jonathen Barnes, Jaap Mansfeld and Malcolm Schofield, ss. 355-411, Cambridge: Cambridge University Press.

Sharples, R. W. (1996). *Stoics, Epicureans and Sceptics*, Londra & New York: Routledge.

Stoicorum Veterum Fragmenta (1964). "Zeno et Zenonis Discipuli", Cilt 1, haz. Hans von *Arnim, Stvtgardiae in Aedibus. (SVF I)*

Stoicorum Veterum Fragmenta (1964). "Chrsippi Fragmenta Logica et Physica", Cilt II, haz. Hans von Arnim, *Stvtgardiae in Aedibus. (SVF II)*

Tertullian (1933). *De Anima*, çev. Peter Holmes

https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/01600220, Tertullianus, De Anima [Schaff], EN.pdf erişim: 20.09.2020

İBN SÎNÂ: MADDİ OLMAYAN BİR CEVHER OLARAK NEFS

MEHMET ZAHİT TİRYAKİ*

Giriş

İbn Sînâ, İslam felsefesi geleneğinde nefs teorisine en yetkin halini vermiş filozof olarak öne çıkar. İbn Sînâcı kozmoloji, akıllar ve nefislerden oluşan düalist ve hiyerarşik yapısı itibarıyla ontolojik bakımdan karmaşık bir sistem oluşturur. Bu sistemdeki temel şema ve fiziksel evren resminde tatmin edici sonuçlara ulaşılır ve akletme, akli ittisal gibi konular başarılı şekilde analiz edilir. Dolayısıyla Platon, Aristoteles, Plotinus ve Galen gibi kendisinden önceki düşünürlerin görüşleriyle etkileşime girme, onların eleştirilmesi, söz konusu yaklaşımlarda çözülemeden bırakılmış sorunlara yönelik çözüm arayışı gibi süreçler neticesinde oluşan İbn Sînâcı nefs teorisi bütüncül sistematik yapısı itibarıyla yüksek düzeyde bir açıklama başarısı ortaya koymuştur.[1]

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1 İbn Sînâ'nın söz konusu düşünürlerle ilişkisi bağlamında felsefesinde tam olarak ne yaptığına ilişkin bazı değerlendirmeler için bkz.: Robert E. Hall, "Intellect, Soul and Body in Ibn Sînā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, haz. John McGinnis, Leiden: Brill, 2004, s. 63-64, 70-80; Andre M. Gregori, "The Problem of

Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nihai halini verdiği psikolojik çerçeve, benimsediği düalist pozisyon gereğince ardında çözülmesi güç birtakım sorunlar da bırakmıştır. Özellikle Aristotelesçi ve Yeni Platoncu unsurların İbn Sînâ sistemi içindeki birlikteliği söz konusu çözülemez sorunlardaki asıl başarısızlık noktasını oluşturuyor görünür. Embriyoya nefs verilmesi, bu hayatta akli yükselişin imkânı, göksel nefislerle karşılıklı ilişkiler ve ölümden sonraki hayatın ontolojisi gibi detaydaki bazı meseleler çözülmeden bırakılmış sorunlara örnek olarak verilebilir.[2]

İbn Sînâcı nefs teorisinin genel yapısıyla ilgili sorunların ötesinde bu çalışmanın odak noktası açısından dikkate alınması gereken başka bir hususa daha işaret edilmelidir: İbn Sînâ psikolojisinin, nefsin cevherliğiyle ilişkili temel tutumu gereğince, geleneksel felsefi psikolojiye karşı ileri sürülmüş olan nefsin bütünüyle bir cevher olarak düşünülemeyeceği şeklindeki en güçlü argümanla yüzleşmesi kaçınılmaz bir durum olarak gözükür. Bu argüman paralelinde ifade edilen en radikal itiraz, nefsleri mevcut şeyler olarak düşünmenin filozofların kategorik bir yanlışı olduğudur. Bu itiraza göre nefs kavramına canlı olan ile canlı olmayan, algılayan ve algılamayan varlıklar arasındaki davranış farklılıklarını açıklamak için başvurulmuş fakat bu kavram suistimal edilmiştir. Zira yeterli dayanaklar olmaksızın bu farklılıkların nedeninin cevher olması gerektiği varsayılmıştır. Nefsin bir cevherin adı olmayıp davranışı yaşam ve algıyla ilişkilendiren her neyse ona atıf yapan toplayıcı bir terim olduğu hususu gözden kaçırılmıştır. Fiziksel dünyaya ilişkin zahidane tavır, zihin-beden ayrımının sertliğini keskin bir düalizme dönüştürmüş ve ölümsüzlük illüzyonu nefsin cevherliği mitini beslemiştir. Bu önyargılar, boş inançlar ve nefsin tanrısal kökeni gibi bunlarla ilişkili kur-

Hylomorphism and Dualism in Avicenna: A Guide to Resolving Other Tensions", *CUREJ: College Undergraduate Research Electronic Journal*, University of Pennsylvania, http://repository.upenn.edu/curej/112, 2009, s. 1-3.

2 Hall, *a.g.e.*, s. 69-70.

gular olmasaydı, nefslerin mevcut olmadığı açıkça görülecek, yaşama ve algıya özgü işlevler mizaç veya doğaya özgü yatkınlıklara atfedilecekti. Sonra da özel davranış örneklerine indirgenerek nefsin bedenle ilişkisi tekmenin bacakla ilişkisi gibi düşünülecekti. Dolayısıyla İbn Sînâcı anlamda cevher olarak nefs düşüncesine ihtiyaç olmayacaktı. İbn Sînâ özelinde nefsin cevher olduğu hakkındaki geleneksel yaklaşımlara yöneltilen bu türden itiraz ve eleştirilere göre yaşamsal etkinliklere ilişkin yeterli bir açıklama için yaşamın bizzat kendisi yeterlidir. Eğer bütün gördüğümüz davranıştan ibaretse ve sağduyu, yaşayan varlıkların işlevlerinden başka herhangi bir şey olmadığını iddia ediyorsa, o zaman asla göremeyeceğimiz ve kendi kendine yeterli bir şeyden bahsetmenin anlamı olmayacaktır.[3]

Geleneksel düalist tutumlara yöneltilen itiraz ve eleştiriler, ilk bakışta Gilbert Ryle ve devamındaki davranışçı materyalist yaklaşımın eleştirilerini akla getiren burada bahsedilen en radikal ve en yıkıcı eleştirilerden ibaret değildir. Felsefe tarihinde en belirgin ve keskin biçimine kendisinde şahit olduğumuz ve bu sebeple görüşleri zaman zaman İbn Sînâ'nın görüşleriyle de karşılaştırılan Descartes'ın savunduğu türden bir düalizme düşünce tarihi boyunca çeşitli eleştiriler yöneltilmiş ve keskin zihin-beden düalizminin ortaya çıkardığı sorunları aşmak için alternatif zihin-beden ilişkileri arayışına girilmiştir. Bu eleştirilerde akli olan ile duyusal olan, zihinsel olan ile fiziksel olan arasındaki etkileşimleri açıklamak noktasındaki güçlükler etkili olmuştur.[4] Bununla birlikte İbn Sînâ

3 Lenn Evan Goodman, "A Note on Avicenna's Theory of the Substantiality of the Soul", *Philosophical Forum*, 1969, 1(4): 547.

4 Bazı değerlendirme ve eleştiriler için bkz.: Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayınları, 2011, s. 75-92; Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, USA: Westview Press, 2011, s. 31-58; Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç-Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 11-35; John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2014, s. 16-17, 45; Changeux Jean-Pierre ve Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Metis Yayınları,

ve Descartes'ta olana benzer bir nefs/zihin-beden resmini ve nefsin maddi olmayan bir cevher olduğu fikrini muhafaza ederek çağdaş dönemin bilimsel anlayışı içinde kalan fakat materyalizm karşıtı bir pozisyonu benimseyerek düalist bir zihin-beden etkileşiminin nasıl açıklanabileceğine yönelik yeni soruşturmalar da yapılmaktadır.[5] Nefsin maddi olmayan bir cevher olduğu şeklindeki İbn Sînâcı anlayışa meseleyi zihin-beden düalizmi ve ölümsüzlük gibi tartışmalarla ilişkilendirmeksizin kendinde bir imkan olarak bakan yorumlar da mevcut olmakla birlikte[6] nefsin ya da zihnin maddi veya maddi olmayan bir cevher olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan sonuçların uzantıları, nefsin maddi olmayan bir cevher olduğuna ilişkin kabulün zihin-beden düalizmi ya da ölümsüzlük gibi tartışmalardan çok da ayrı tutulamayacağını ortaya koymaktadır.

Kökeni itibariyle Platoncu bir iddia olan "nefs maddi olmayan, cismani olmayan, bağımsız ve ölümsüz bir cevherdir"

2013, s. 39-46; John Heil, *Zihin Felsefesi-Çağdaş Bir Giriş*, çev. Seda Akbıyık-Merve Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, s. 47-65.

5 Bkz.: Karl Popper ve Eccles John, *The Self and Its Brain*, Londra: Routledge, 1977, s. 51-98, 176-181, 355-373; John Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Londra: Routledge, 1991, s. 1-13, 159-163, 212-219; Roderick M. Chisholm, "On the Simplicity of the Soul", *Philosophical Perspectives*, 1991, 5: 167-169; Daniel Garber, "Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth", *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 168-188; John Foster, "A Brief Defense of the Cartesian View", *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, haz. Kevin Corcoran, NY: Cornell University Press, 2019, s. 15-16, 28-29; Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko, İstanbul: Litera Yayınları, 2018, s. 14-23; M. Jamali,; M. Golshani, ve Y. Jamali, "A Proposed Mechanism for Mind-Brain Interaction Using Extended Bohmian Quantum Mechanics in Avicenna's Monotheistic Perspective", *Heliyon*, 2019, 5(7): 2-3, 7-8; M. Jamali, M. Golshani, ve Y. Jamali, "Avicenna's Ideas and Arguments About Mind and Brain Interaction and Modern Science", https://www.researchgate.net/publication/342947437_Avicenna%27s_ideas_and_arguments_about_mind_and_brain_interaction_and_modern_science, 2020, s. 1-6, 12-15.

6 Goodman, *a.g.e.*, s. 546-547.

önermesinde ifadesini bulan nefsin (i) maddi olmayan, cismani olmayan, bağımsız bir cevher oluşu ile (ii) nefsin ölümsüz bir cevher oluşu şeklindeki iki temel iddia, hem İslam felsefe geleneğindeki nefs teorisinin temel kavramlarını ortaya koyar hem de diğer alt problemlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynar. "Nefs maddi olmayan, cismani olmayan bağımsız bir cevherdir" önermesinde öne çıkan kavramlar, nefs, maddi olmamak, cismani olmamak ve bağımsız cevher oluştur. "Nefs ölümsüz bir cevherdir" önermesi ise bizi ölümsüzlük kavramıyla karşı karşıya getirir. Bu iki önerme, bütün bir nefs teorisini oluşturan temel problem alanlarını da belirler. İbn Sînâ'nın nefs teorisi de bu temel önermeler bağlamında şekillenir.

İbn Sînâ ilk olarak nefsin nefs olması bakımından tanımını netleştirmeye çalışır. İbn Sînâ'nın söz konusu önermelerin ortaya çıkardığı problem alanlarından ilki olan nefsin zatına, cevherine ve mahiyetine yönelik incelemesi esnasında ise karşımıza birisi hatırlatma ve işaret kabilinden, diğeri argümanla temellendirme kabilinden ikili bir açıklama tarzı çıkar. Bunlardan ilki, uçan adam ya da havada asılı adam olarak bilinen ve İbn Sînâ'nın nefsin maddi olmayan bir zât ya da cevher olduğuna yönelik bir tembih olarak kullanmak istediği düşünce deneyinin ifade edildiği açıklama tarzıdır. İkinci açıklama tarzıyla ilişkili olarak ise, nefsin cisim olmadığı ve dolayısıyla maddi olmayan bir cevher olduğu temel bir kabul olarak dikkate alınır ve temellendirilmeye çalışılır.

Buradaki vurgular istikametinde bu çalışmada İbn Sînâ'nın ilk olarak nefsin nefs olması bakımından tanımına yönelik değerlendirmeleri, ikinci olarak da nefsin *zât*ına, *cevher*ine ve *mahiyet*ine yönelik iddiaları incelenerek nefs-beden düalizminin İbn Sînâ'daki görünümü netleştirilecektir. İkinci açıklama tarzının ise birisi uçan adam ve zati şuur meselesiyle, diğeri nefsin bedenden bağımsız, maddi olmayan, ayrık bir cevher olduğuna yönelik argümanlarla ilgili iki boyutu bulunmaktadır.

Nefsin nefs olması bakımından tanımı ile uçan adam ve zati şuurla ilgili meseleler iki farklı çalışmada incelenmişti.[7] Bu çalışmada söz konusu meselelere kısaca işaret edilerek nefsin bedenden bağımsız, maddi olmayan, ayrık bir cevher olduğuna yönelik İbn Sînâcı argümanlara odaklanılacaktır.

1. Nefsin Nefs Olması Bakımından Tanımı

İslam felsefesinde, nefsin tanımı ve mahiyetiyle ilişkili ilk sistematik açıklamalara İbn Sînâ'da rastlarız. İbn Sînâ'nın dikkati öncelikle daha çok nefs lafzının nefs için kullanılma yönünü tespit etmeye yönelmiş durumdadır. İbn Sînâ nefs deyince fiillerin iradi bir şekilde kendisinden ortaya çıkmasının ilkesi olan şeyi anlamaktadır.[8] Bunun ardından güç/kuvve, suret ve yetkinlik kavramları üzerinden nefs olması bakımından nefsin daha tam bir tanımına nasıl ulaşılacağı incelenir.

İbn Sînâ nefse suret denilmesini çok uygun bulmaz. Çünkü suret fiillerin kendisine nispet edilmediği bir şeye, yani maddeye nispeti gerektirmektedir. Oysa nefsi kendisinden fiillerin kaynaklandığı bir şey olarak düşünmek isteyen İbn Sînâ açısından madde kendisine fiilin nispet edilebileceği bir şey olarak gözükmemektedir. Bu durumda suret her halükârda maddeye nispetle anıldığı ve maddeyi gerektirdiği için nefsin suret olarak tanımlanması İbn Sînâ için elverişsiz gözükmektedir.[9]

İbn Sînâ'nın bir adım sonrasında yaptığı tartışma nefse yetkinlik denilmesinin nefsin tanımı için daha uygun olup olmayacağıyla ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre yetkinlik, fiillerin ken-

7 Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sina'nın Kitabü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, haz. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İlem Yayınları, 2019, s. 383-388; Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Razi'de Ben Şuuru", *Nazariyat*, 2020, 6(1): 6-19.

8 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: TÜBA, 2021, s.58.

9 *A.e.*, s. 60-62.

disinden kaynaklandığı yetkin şeye nispeti gerektirir. Çünkü yetkinlik, türe itibarla yetkinliktir. Bundan da nefsin tanımında nefsin yetkinlik olduğunu söylemenin nefsin anlamına daha fazla delalet ettiği ortaya çıkar. Ayrıca nefse yetkinlik denilmesi, bütün yönleri bakımından nefsin bütün türlerini içerir ve maddeden ayrık nefs de bu tanımın dışında kalmaz.[10] Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ'nın nefsin tanımında *kuvve*, *suret* ve *yetkinlik* alternatiflerinden birini seçmesinde de fiille ve dolayısıyla maddeyle, bedenle ilişkili durumlar söz konusudur. Yani İbn Sînâ nefs dediği zaman fiillerin kendisinden kaynaklandığı, hareket ve fiille ilişkili bir şeyi kastetmek istemektedir. Nefsin anlamına güç ve suretten daha fazla delalet ettiği gerekçesiyle yetkinlik kavramının tercih edilmesiyle birlikte nefs, Aristoteles'te olduğu gibi "tabiî organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlanır.[11] Dolayısıyla nefs, hem türün kendisiyle bilfiil tür olduğu cismin ilk yetkinliği hem de beslenme ve büyüme gibi yaşamsal fiillere özgü ikinci yetkinliklerin de kendisinden kaynaklandığı tabii cismin bir yetkinliği olarak gözükmektedir.[12] İbn Sînâ'ya göre nefsin yetkinlik olarak tanımlanması nefsin güç ve suret olarak tanımlanmasından daha fazla nefsin anlamına delalet eder.

İbn Sînâ'nın nefsi nefs olarak tanımlarken onu, bedenle, maddeyle, hareketle ilişkili olarak ele alması ve böylece bedene yaptığı vurgu ve nihai olarak nefs-beden birlikteliği temelinde tanımlanan Aristotelesçi nefs görüşünü kabul etmesi, İbn Sînâ'nın yaklaşımının ilk bakışta yukarıda işaret edilen zihin-beden düalizmi ve ölümsüzlük anlayışının yarattığı sorunlara yöneltilmiş eleştirilerden uzak olabileceği izlenimini uyandırmaktadır.[13] Fakat İbn Sînâ'nın nefse yönelik bir

10 *A.e.*, s. 62.

11 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 89.

12 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 66-68.

13 Goodman, *a.g.e.*, s. 547-549.

sonraki başlıkta incelenecek olan nefsin zatı, cevheri ve mahiyetiyle ilişkili iddiaları İbn Sînâ'nın felsefesinin diğer kısımlarında olduğu gibi psikolojik bağlamda da salt Aristotelesçi bir pozisyonu benimsemediğini ortaya koyar niteliktedir.[14]

İslam filozofları ve özellikle de İbn Sînâ nefsin tanımı ve mahiyeti konusunda "maddi olmayan, cismani olmayan, bağımsız ve ölümsüz bir cevher olarak nefs" şeklindeki Platoncu iddia ile "tabii organik cismin ilk yetkinliği olarak nefs" şeklindeki Aristotelesçi iddia arasındaki uyuşmazlığın üstesinden gelmeye çalışan bir tutum takınmışlardır. Platoncu ve Aristotelesçi nefs tanımları arasında kendisine yol bulmaya çalışan bu tutum İbn Sînâ'nın *Makale fi'n-nefs*, *el-Mebde ve'l-Mead*, *eş-Şifa/en-Nefs*, *Risale fi'n-nefsi'n-natıka* gibi eserleri üzerinden takip edilecek bir gerilime zemin hazırlamıştır. İbn Sînâ nefs teorisiyle ilgili meselelerde Platoncu düalizm ile Aristotelesçi hilomorfik anlayış arasında bir çözüm bulmaya çalışmıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın söz konusu metinlerinin analizi neticesinde karşımıza çıkan şu tablo İbn Sînâcı psikolojik sistem içinde Aristotelesçi hilomorfik nefs anlayışıyla olan ilginin Platoncu düalist nefs anlayışıyla olan ilgiye kıyasla geri planda kaldığını ortaya koymaktadır: 1. Söz konusu farklı metinler dil ve terminoloji açısından farklılaşsalar da sundukları malzeme açısından meselenin özü itibarıyla değil sadece nicelik bakımından farklılık göstermektedirler. 2. İbn Sînâ düalist nefs anlayışını geleneksel hilomorfik nefs anlayışıyla tatmin edici biçimde uzlaştıramadığı gibi hilomorfik nefs anlayışının düalist nefs anlayışı karşısındaki doğruluğunu da kanıtlaya-

14 Buradaki tartışmalarla ilgili olarak ayrıca bkz.: Tiryaki, "İbn Sina'nın Kitabü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik", s. 383-388; Tomasso Alpina, "Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014, 25: 133-134; Tommaso Alpina, "The Soul Of, The Soul in Itself, And The Flying Man Experiment", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2018, 28: 188-202; Tommaso Alpina, *Subject, Definition, Activity-Framing Avicenna's Science of Soul*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2021, s. 58-60, 106-111.

mamıştır. 3. Bu gerilim gitgide daha şiddetli hale gelmiş ve İbn Sînâ açık bir şekilde düalizmi benimser hale gelmiştir. 4. İbn Sînâ'nın söz konusu eserlerinde düalist yaklaşımla gerilimli bir ilişkisi de olsa varlığını hissettiren hilomorfik nefs anlayışı ikincil, felsefî olmayan ve tarihsel sebeplerle açıklanabilir niteliktedir.[15] Çalışmanın kalan kısmında *Şifa*'nın *Nefs* kısmı üzerinden İbn Sînâcı yaklaşımın Platoncu ve düalist yönü netleştirilmeye çalışılacaktır.

2. Zât, Cevher ve Mahiyet Olarak Nefs

İbn Sînâ, bir önceki başlıkta incelendiği haliyle nefs dediği zaman esas itibariyle bedenle ve hareketle ilişkili bir şeyi kastetmekte; bedensel fiillerin ilkesi olan nefs, nefs adını ancak bedenle birlikteliği esnasında almaktadır. Fakat nefsin, birtakım hareket ve fiillerin ilkesi olması ve bedenleri yönetmesi bakımından *nefs* olarak adlandırılması, nefsin *cevher*ini, *mahiyet*ini ve *zât*ını ortaya koyan bir tanım değildir. İbn Sînâ açısından nefse çeşitli hareket veya fiillere sahip olması bakımından nefs adını vermek, hareket ettirici bir şeyin bilinmesi fakat o hareket ettirici şeyin zatının ne olduğunun henüz bilinmiyor olması demektir. Zira nefs olması bakımından nefse yönelik incelemede, fiillerin ilkesi olan şeyin ismi olan nefs lafzı, nefsin cevheri bakımından değil, nefsin bu fiillerin ilkesi olması bakımından kullanılmaktadır. Oysa İbn Sînâ nefsin cevherini ve nefsin ait olduğu kategoriyi tespit etmeye çalışmaktadır. Yani fiillerle ilişkisinden hareketle nefs diye bir şeyin varlığı ispat edilebilse bile bu inceleme nefsin zâtının ve cevherinin ne olduğuna ilişkin bilgiyi vermemektedir.[16] Dolayısıyla İbn Sînâ nefsin *zâtı*, *mahiyeti* ve *cevheri* ile *nefs olması bakımından nefs* arasında bir ayrım yapmaktadır. Zira yetkinliğin anlamı; varlığıyla hayvanın bilfiil hayvan, bitkinin bilfiil bitki

15 Gregori, *a.g.e.*, s. 7-15, 16-31, 31-33.

16 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 58.

olduğu şeydir.[17] Dolayısıyla yetkinlik, suret gibi nefsi cevher kılmaya yetmeyen bir şeydir. Bu sebeple nefs yetkinlik olarak tanımlandığında nefsin mahiyeti henüz tanımlanamamakta; sadece nefs olması bakımından nefsin ne olduğu ortaya konulmuş olmaktadır. İbn Sînâ bu noktadan sonra bedenle, algıyla, hareketle, fiille, bedensellikle ve cisimsellikle ilişkisi içinde nefsin nefs olarak tanımlanmasıdır nefsin mahiyetini tespit etmeye geçmektedir. Nitekim uçan adam olarak bilinen ve İbn Sînâ'nın nefsin maddi olmayan bir *zât* ya da *cevher* olduğuna yönelik bir tembih olarak kullanmak istediği düşünce deneyi de bu noktada gündeme gelmektedir.

a. Uçan Adam ve Zâtî Şuur

Bir önceki başlıkta İbn Sînâ'nın *nefs olması bakımından nefs* ile nefsin *zâtı, cevheri* ve *mahiyeti* arasında ayrıma gittiği ifade edilmiş ve uçan adam örneğinin tam da bu bağlamda *zât, cevher* ve *mahiyet* olması bakımından nefsin bedenden bağımsız maddi olmayan ve cismani olmayan bir varlık olduğunu temellendirmek için ortaya konulduğuna işaret edilmişti.[18] Dolayısıyla İbn Sînâ, uçan adam düşünce deneyini, *nefs olması bakımından nefs*e dolayısıyla bu dünyaya özgü nefse yönelik incelemeden *zât, cevher* ve *mahiyet* olarak kendinde nefse yönelik incelemeye geçişi sağlamanın bir aracı olarak kullanır[19]

17 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 62. İbn Sînâ'nın nefsle ilgili incelemesinde birisi bedenle irtibatlı olması dolayısıyla ilişkisel bir varlık olarak nefse, diğeri kendinde insani nefse yönelik olmak üzere iki tarz bir açıklama yaptığına dair benzer vurgular için ayrıca bkz.: Alpina, "Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background", s. 131-135; Alpina, "The Soul Of, The Soul in Itself, And The Flying Man Experiment", s. 188-190, 222-224; Alpina, *Subject, Definition, Activity-Framing Avicenna's Science of Soul*, s. 68-86, 93-95.

18 İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyindeki amacının ne olduğuna ilişkin çağdaş İbn Sînâ yorumcuları arasındaki bazı yaklaşım farklılıklarına ilişkin bazı değerlendirme ve analizler için bkz.: Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Razi'de Ben Şuuru", s. 12-18.

19 Alpina, "The Soul Of, The Soul in Itself, And The Flying Man Experiment", s. 190-191, 202-209.

İbn Sînâ'nın nefsin mahiyetini idrâk etmek amacıyla kurguladığı uçan adam düşünce deneyinde, insanın ansızın ve yetkin bir şekilde kendisinin yaratıldığını vehmettiği bir durum varsayılır. Bu varsayım esnasında insanın dışsal bütün müşahedeleri devre dışı bırakılır ve insan kendisini hava ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda ve bütün organları birbirinden ayrışmış olarak düşünür. Bu esnada bu kimse için kol, bacak, kalp, beyin gibi dış ve iç organlarından hiçbirisinin varlığı söz konusu değildir. Tam da bu esnada bu kimse zâtının var olup olmadığını düşünür ve zâtının mevcut olduğunu hiçbir şüpheye düşmeksizin kabul eder. İbn Sînâ bu esnada varlığı ispatlanan zât için cisimselliğinden ve organlarından başka bir özellik olduğunu ifade eder. Bu kimse kendi zâtına özgü bu özellikten gafil olsa da söz konusu muhtemel durumda en küçük bir uyarı ve dikkat çekme ile zâtına özgü bu özel şeyin şuuruna varır.[20]

İbn Sînâ aynı düşünce deneyinin ilerideki başka bir versiyonunda da yine aynı doğrultuda analizlerine devam eder. İbn Sînâ'nın bu düşünce deneyi aracılığıyla vurguladığı ve konumuzla ilgili olan esas nokta, yukarıda tasvir edilen durumda kişinin kendi zâtı olarak gördüğü o tek şeyin cisim olmasının ihtimal dışılığıdır. İbn Sînâ'ya göre bunun ilk nedeni, cismin cisim olması itibariyle farklı güçlerin kendisinde toplandığı bu tek şey olamayacağıdır. Buna ilaveten ikinci bir sebep, söz konusu güçlerden bazılarının cisimde yerleşmiş cismani bir şey olmasının mümkün olmamasıdır. İleride nefsin maddi olmayan ve cismani olmayan bir cevher olduğuna yönelik argümanları zikrederken de görüleceği üzere İbn Sînâ'nın burada kastettiği güç akli güçtür. İbn Sînâ'nın her birimizin zât olarak kendisinde bulduğu bu şeyin cisim olamamasıyla ilgili üçüncü gerekçesi, eğer bu şey bedenin tamamı olsaydı bedenin yokluğunda bizim kendisiyle kendimiz olarak şuuruna vardığımız şeyin de ortadan kalkacak olmasıdır. Oysa biz

20 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 72

durumun böyle olmadığına şahit oluruz. Zira herhangi bir insan kendisinin el, ayak ya da başka bir organı hakkında bir bilgiye sahip olmadığı bir durumda da kendisinin yine kendine özgü aynı zât olduğunu bilir ve organlarını kendi asli beninden ayrıştırabilir. Dolayısıyla dışsal bütün organların kendi benindeki yokluğu halinde bile insan kendi benliğinin varlığını tek bir şey olarak bilmektedir.

İbn Sînâ bu noktada sanki gerçek bizi oluşturuyorlarmış hissi uyandırabilecek bu dışsal organlarımızla ilgili bir analoji yapar ve onları elbiselere benzetir. Biz sürekli olarak elbiselere gereksinim duyduğumuz için onlar sanki bizim parçalarımız olmuşlardır. Hatta kendimizi elbiselerimiz olmaksızın pek tahayyül edemeyiz. Oysa elbiseleri çıkarma ihtimalimiz mevcuttur ve nihai noktada onların gerçek bize ait olmadıklarının farkındayızdır. İşte bu noktada İbn Sînâ organlarımızın da tıpkı elbiseler gibi gerçek biz dediğimiz zâtlara ait olmadıklarını, kendimizi hala fiziki varlığımızdan ibaret olarak görmemizin de tıpkı elbiselerimizi kendi asli parçalarımız gibi görmeye benzediğini söyler.

İbn Sînâ bu noktadaki soruşturmasını bedenin tamamından bedenin bazı özel parçalarına doğru da genişletir. Buna göre kendi zâtımız olarak bildiğimiz şeyin bedenin tamamı değil de bazı özel organlarımız olma ihtimalinde de benzer sıkıntılar ortaya çıkar. İbn Sînâ burada da birtakım ihtimallerden söz etmektedir. Bu anlamda kalp, beyin gibi herhangi bir özel organın kendi zâtımız olabilmesiyle ilgili dikkate alınabilecek iki ihtimal vardır. İlk olarak kişi söz konusu özel organın bizzat kendisi olduğuna inanabilir; ikinci olarak ise kişi için böyle bir şey söz konusu olmaz ve kişi kendi zâtı diye bildiği şeyin o özel organ olmadığını düşünür. İlk ihtimalde kişinin uçan adam düşünce deneyinde anlatıldığı şekliyle kendi zâtına yönelik şuurunun o özel organa yönelik bir şuur olması gerekir. Fakat İbn Sînâ durumun böyle olmadığını iddia eder. Zira insan kendisinin kalbini, beynini veya herhangi bir orga-

nını algı, işitme, tecrübe gibi şeyler aracılığıyla dolaylı olarak bilir. Tıpkı uçan adam deneyinde kurgulandığı üzere kendi zâtını bildiği anda bunlar otomatik olarak zat bilgisine ilave bilgiler olarak insana gelmez. Zira hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'nın uçan adamı, her türlü duyusal ve bedensel ilişkiden ve de algıdan izole edilmiş bir konumda varsayılır. Dolayısıyla organlarımız kendi zâtımıza ve doğrudan şuurunda olduğumuz anlama dahil olsalardı, kendi zâtımıza yönelik şuurun gerçekleştiği ilk anda, bu organlara yönelik şuurumuzun da gerçekleşmesi gerekirdi; ancak ortaya çıkan durum bu varsayımı geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ söz konusu organlardan oluşabilecek bir zat ya da ben yanılgısına ikincil (*bi'l-araz*) ve bir anlamda gerçek olmayan ben demektedir. Oysa insan algılama, düşünme gibi pek çok fiili kendisine nispet ederken ben dediğinde söz konusu organlardan başka bir şeyi kastetmektedir.[21]

Netice itibariyle İbn Sînâ burada farklı delillerden hareketle her birimizin zâtı olarak gördüğü bu şeyin cisim, cismanî bir şey ya da bedenin tamamı olmasının mümkün olmadığını temellendirmektedir. Dolayısıyla *nefs olması bakımından nefs* ile nefsin *zâtı*, *cevheri* ve *mahiyeti* arasında yaptığı ayrım dikkate alınırsa, İbn Sînâ'nın bedenle, bedensellikle ve cisimsellikle ilişkili durumları nefsin zâtı, cevheri ve mahiyeti olarak görmediği bir kez daha ortaya çıkar. İbn Sînâ bedensel varlığımız içindeki "ben"i gerçek ben olarak görmemekte, "gerçek ben" dediği şeyin *nefs olması bakımından nefs* değil; *zâtı*, *cevheri* ve *mahiyeti bakımından nefs* olduğunu ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın genel olarak bir şeyin aslı, mahiyeti, bizatihi kendisi olanla; böyle olmayan bi'l-araz arasında yaptığı ayrım, ben denilen şey için de geçerli olmakta, ben İbn Sînâ'da parçalı bir şeye dönüşmektedir. Daha sonra Abdülkahir el-Bağdâdî ve Fahreddin Râzî gibi isimlerin eleştirilerinde belirgin

21 İbn Sina, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. F. Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 442-448.

bir şekilde görülecek olan, tümelleri idrâk eden güçler ile tikelleri idrâk eden güçler arasındaki İbn Sînâcı ayrıma yönelik eleştiriler ile tümel ve tikel bütün idrâklerin nefs gibi tek bir şeye atfedilmesi gerektiğine yönelik teklifler de bu parçalılığı aşmaya yönelik çabalar olarak gözükmektedir.

İbn Sînâ, insanın kendisi, zâtı ve beni olarak göreceğimiz şeyin nefs denilen şey olup olmadığının bilinemeyeceğine yönelik bir itiraza ise her ne kadar nefs ismiyle isimlendirilip isimlendirilmediğini bilmese de insanın kendi zâtı olan nefsi daima nefs olarak isimlendirilen anlama göre bildiğini söyleyerek cevap vermektedir. Yani bizim kendisine nefs ya da başka bir ad vermemizden bağımsız ve bedensel yapımızdan ayrı, zâtımız olarak idrâk ettiğimiz, idrâk ve hareketi gerçekleştiren ve bedensel organları kullanan bir şey bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre adına nefs denilsin ya da denilmesin zât olarak idrâk ettiğimiz şey, kalp ve beyin gibi organların idrâk edilmesinden başka bir şeydir. Zira kalp ve beynin anlamları idrâk edildiği halde bu organların zâtımız olduğunu düşünmemekteyiz. İbn Sînâ nefs ile bir yandan bizzât kendi benimiz olanı öte yandan da idrâk ve hareketlerimizin ilkesi olanı kastederek nefsin aynı anda hem gerçekte ben olduğunu hem de onun bu bedeni kullanan ben olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu noktada, insanın kendi benine ilişkin şuuru ile o benin bedeni kullanan ve bedene bitişik bir şey olduğuna ilişkin karışık şuuru arasında bir ayrım yapamamaktan kaynaklanan bir güçlük söz konusudur. İbn Sînâ aynı bağlamda kendi zâtımızın cisim olmadığını yeniden ifade ederek ve zâtımız olarak kendisine atıf yaptığımız şeyin tahayyülde asla herhangi bir cisim olarak yer etmediğini; aksine cisimden başka bir şey olarak yer ettiğini söyleyerek zâtı ya da beni cisimsellikten uzak tutmaya çalışmaktadır.[22]

İbn Sînâ'nın burada işaret edilen insanın cisimselliğine değil de zâtına özgü benlik bilinci tasavvurunun benin sabit bir

22 *A.e.*, s. 446-448.

şey mi yoksa değişken ve sürekli oluşum halindeki bir şey mi olduğu tartışmalarıyla ilişkili yönleri de bulunmaktadır. İbn Sînâ ben derken, nefs olması bakımından nefs dediği bir bedenle ilişkili şeyi değil; nefsin zâtı diye atıf yaptığı şeyi kastetmektedir. Bu da İbn Sînâcı nefs teorisinin bedenle ilişkili olup onu yöneten nefs ile maddi olmayan bir cevher olarak nefsin zâtı arasındaki temel ayrımından kaynaklanıyor gözükmektedir. Zâtımızı kastederek kendisine "ben" diye atıf yaptığımız şeyden maddi olmayan bir nefsi ve onun zâtını anlarsak "ben" sabit bir şey olurken; bedendeki etkileşim, dönüşüm ve değişimlerden etkilenen bir benden söz edersek, ben dinamik, değişken ve oluş halindeki bir şey olmaktadır.

b. Nefsin Maddi Olmayan-Cismani Olmayan Bir Cevher Oluşuna Yönelik Argümanlar ve Nefs-Beden Düalizmi

Girişte nefsin maddi olmayan bir cevher oluşuyla ilgili ikinci açıklama tarzının nefsin cevherliğine ilişkin *temellendirme* olduğuna işaret edilmişti. İbn Sînâ en ayrıntılı şekilde *Nefs*'in 5. Makale 2. Faslında incelediği nefsin cevher kategorisine ait oluşunu ise, insani natık nefsin maddede intiba etmeksizin kaim olan ve makullerin mahalli olarak onları idrak eden bir cevher olması, makul suretin nicelik, mekan ve konum gibi şeylerle ilişkisizliği, anlam bakımından bölünmez olan şeylerin bölünen bir maddeyle ilişkilerinin olamayacağı, bir olması bakımından tekil olan bir varlığın bölünmüş bir şeyde nasıl resmolunacağı, makulleri tasavvur eden zâtın ve onun fiillerinin bir cisimde kaim olup olamayacağı, aklî gücün bir organla akledip akletmemesi, bir organla idrâk eden güçlerin yorulurken buna karşılık aklın yorulmaması, yaşlılıkla beraber duyusal ve bedensel güçler zayıflarken; aklın ve nâtık nefsin zayıflamadığı ve dolayısıyla onun bedensel olmadığı gibi argümanlar üzerinden temellendirmektedir.[23]

23 *A.e.*, s. 88-95, 368-387. İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyindeki tembihe ilaveten nefsin cevherliği ile ilgili daha ileri temellendirmelere ihtiyaç

İbn Sînâ'nın bu noktada kesinleştirdiği ilk şey, bedenden ayrı bir cevher olan nefsin bedenin koruyucusu ve hem bedene hem de bedensel durumlara hâkim olan bir şey olduğudur. İbn Sînâ, her canlının nefsinin o canlının bedeninin unsurlarını toplayan, o canlının bir bedeninin olmasına elverişli olacak şekilde o bedeni birleştiren ve bir araya getiren bir şey olduğunu düşünür ve nefsi, ait olduğu bedenin koruyucusu ve tamamlayıcısı olarak görerek bedende var olduğu müddetçe beden aleyhindeki dışsal durumların bedeni ele geçirmesine engel olan bir şey olarak kabul eder. İbn Sînâ'ya göre bedenin her bir parçası başka bir yeri ve yakınındaki şeylerden ayrışmayı gerektirdiği için, bedeni bulunduğu hal üzere muhafaza edip birlik ve bütünlüğünü sağlayacak şey, bedenin tabiatının dışında bir şey olmalıdır. İbn Sînâ belki de ilk bakışta bedensel ve fiziksel birleşme ve ayrışmalar gibi gözüken şeylerin bile bizatihi bedensel ve fiziksel zeminde kalarak açıklanamayacağına, aksine bu gibi durumların hepsinde bedensel ve fiziksel düzlemde asıl hakimiyet sahibi şeyin nefs olduğuna vurgu yapmak istiyor gibidir. Netice itibarıyla İbn Sînâ ister idrak gibi doğrudan nefsle ilgili gözüken işlevler olsun ister beslenme gibi bedenle ilgili gözüken işlevler olsun hepsinin de nefs için bir olup nefsten ayrılmayan şeyler olduğunu vurgular. [24]

İbn Sînâ, insani natık nefsin maddede intiba bırakmaksızın kaim olan ve makulleri idrak eden bir cevher olmasının, hakkında şüphe edilemeyecek şeylerden biri olduğunu ifade eder.[25] İbn Sînâ bu ana iddiayla ilgili sekiz argüman ileri sürmektedir.

İbn Sînâ'nın *birinci argümanı*, makûllerin mahalli olan cevher olarak nefsin cisim olmadığı gibi cisimle kaim bir güç de

olduğuna dair, *Hikmetü'l-meşrıkıyye*, *el-İşârât ve't-tenbihât* ve *Risâle Adhaviyye fi'l-meâd* gibi eserleri üzerinden de takip edilebilen vurgular için ayrıca bkz.: Alpina, "The Soul Of, The Soul in Itself, And The Flying Man Experiment", s. 210-218.

24 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, s. 88-95.

25 *A. e.*, s. 368

olmadığı iddiasıdır. Buna göre argüman, makullerin mahallinin cisim veya herhangi bir miktar olması durumunda makul suretin ya bölünür olmayan tek bir şeye ya da bölünebilir bir şeye yerleşeceği ihtimalinden hareket eder. Bu noktada hem cisim cinsinden olup hem de bölünemez şey olarak noktasal uç ihtimali ortaya çıkar. Fakat İbn Sînâ makul suretin mahallinin bölünmeyen bir uç yani nokta olması şeklindeki bu ilk ihtimali imkânsız görür. İkinci bir ihtimal, makullerin mahallinin bölünebilen bir cisim olmasıdır. İbn Sînâ, makul suretin bölünmesini ve miktarların bölünmez ucuna yerleşmesini de imkânsız görür. Bununla birlikte insanda makul sureti kabul eden bir şeyin olması gerektiğinden dolayı makullerin mahallinin cisim olmayan bir cevher olduğuna ve insanda makulü alacak şeyin cisimdeki bir güç de olmadığına hükmetmemiz gerekir. Zira herhangi bir cisimde bulunan herhangi bir güce cisme ilişen bölünme gibi şeyler ilişmektedir. Dolayısıyla insanda makulleri idrak edecek gücün de cisimde mevcut olan cismani bir güç olması durumunda onun da cisme ilişen bölünme ve benzeri fiziksel durumlardan etkilenmesi tehlikesi ortaya çıkacaktır. İbn Sînâ bu gerekçelerden hareketle insanda makul sureti alan şeyin cismani olmayan bir cevher olduğu neticesine ulaşır.[26]

İbn Sînâ akli gücün, makulleri belirli nicelik, mekân, konum ve benzeri şeylerden soyutlamasıyla ilgili *ikinci argümanda* ise nicelik, mekân, konum gibi şeylerden soyutlanmış makul suretin zatının bunlardan nasıl soyutlanmış olduğunu inceler. Burada İbn Sînâ'nın araştırdığı kritik soru, makul bir hakikatin fiziksel şeylerden soyutlanmış gerçek varlığının harici varlıkta mı yoksa akılda mı olduğu sorusudur. İbn Sînâ makul suretin veya hakikatin harici varlıkta nicelik, mekân ve konum gibi şeylerden soyutlanmış olmasının imkânsız olduğunu düşünür ve bu soyutlamanın ancak akılda olduğunu ifade eder. Zira makul bir hakikat ancak akılda olduğu takdirde

26 *A.e.*, s. 368-374.

burada işaret edilen fiziksel durumlardan birine sahip olmayacaktır. Makul hakikat harici bir varlık olarak mevcut olduğu zaman ise ancak söz konusu fiziksel durumlarla birlikte bulunacaktır. İbn Sînâ buradan hareketle makul hakikatin cisimde bulunma ihtimalini bir kere daha ihtimal dışı bırakır.[27] Dolayısıyla söz konusu hakikatin kendisinde bulunacağı, cisim olmayan başka bir gücün varlığı gereklidir.

İbn Sînâ *üçüncü argümanda* ise anlam bakımından bölünmez olan şeylerin bölünen bir maddede nakşolmaları durumundaki nispet ilişkileri neticesinde ortaya çıkan ihtimalleri inceler. Bu durumda bölünebilir şeydeki parçaların maddeden soyutlanmış ve bölünmez tek bir zat olan makul şeyle nispetlerinin ya olduğu ya hiç olmadığı ya da bazı parçaların söz konusu makul şeyle nispetinin olup bazı parçaların böyle bir nispetinin olmadığı şeklinde üç ihtimal ortaya çıkar. İbn Sînâ buradaki son iki ihtimali devre dışı bırakarak cismani bir maddedeki nakşolmuş suretlerin bölünen tikel şeylerin görüntülerinden başka bir şey olmadığı sonucuna ulaşır. Dolayısıyla zâtın bir parçasına bilkuvve ya da bilfiil nispeti olan şeyler, bölünen bir maddedeki parçalar değil onların görüntüleri olur. Bu da bizi bir kere daha maddeden soyutlanmış ve bölünmez tek bir zat olan makul şeylerin maddede nakşolan şeylerle bir nispetinin olamayacağı sonucuna götürür.[28] O halde makul şeylerin kendisiyle ilişkili olabileceği cisim olmayan bir güce ihtiyaç bir kere daha ortaya çıkar.

İbn Sînâ'nın *dördüncü argümanı* ise bir olması bakımından tekil olan bir varlığın bölünmüş bir şeyde nasıl resmedileceğinden hareket eder. Buna göre nasıl ki bölünmeyen bir şey tanımın parçalarında çoğaldığı halde tamlık açısından bölünmez bir birliğe sahipse yukarıdaki argümanlardan anlaşılacağı üzere bölünmez makul suretin bölünebilir bir şeydeki

27 *A.e.*, s. 374.

28 *A.e.*, s. 376.

resmedilme durumu da aynı şekilde olur.[29] Burada aralarında benzerlik ilişkisi kurulan iki şey vardır. Bir tarafta tanımlanan bölünmez bir birlik ile tanımın parçaları arasındaki ilişki yer alır. İnsanın düşünen canlı olarak tanımlanması örneğinde, insanlık hakikati tamamlanmış ve bölünmez bir birliğe sahiptir. Fakat tanımın parçaları olarak düşünmek ve canlı olmak gerçekte öyle olmadığı halde insanın bölünebilir olduğuna dair bir izlenim uyandırır. Diğer tarafta ise bölünmez tekil bir varlık olarak makul hakikat bulunur. Bu tekil hakikatin cisimde resmedilme durumu tıpkı tanımın parçaları gibidir. Onlar nasıl ki ayrı parçalarmış gibi göründükleri halde gerçekte birleşikler ise ve bunun gerçekte kendisinde bulunduğu bir yer varsa söz konusu makul hakikatin durumu da böyledir.

İbn Sînâ'nın *beşinci argümanı*, varsayımsal makullerin bilkuvve sonsuz olduğu, bilkuvve sonsuz şeyleri yapabilen bir şeyin de cisim olmasının ya da cisimdeki bir güç olmasının mümkün olmadığı görüşünden hareket eder. Netice olarak ise makulleri tasavvur eden zâtın bir cisimde kaim olması mümkün olmadığı gibi onun fiilinin de bir cisimde ve bir cisimle olmadığı sonucuna ulaşır.[30]

İbn Sînâ'nın nefsin maddi olmayan ve cismani olmayan bir cevher olduğuna ilişkin son üç argümanı, akli güç ile herhangi bir organ arasında ilişki olup olmadığı noktasından hareket etmektedir. İbn Sînâ *altıncı argüman*da akli gücün kendine özgü fiilinin ancak bedensel bir organın kullanımıyla olması durumunda akli gücün zâtını, organını ve bizzat kendisinin aklettiğini akletmemesi gerekeceğini iddia eder. Zira akli gücün bu her üç idraki gerçekleştirecek bir organı yoktur. Oysa İbn Sînâ'nın kabulüne göre akli güç bu her üç idraki de gerçekleştirmektedir. Bu durumda akli gücün bu türden idrakleri bir organ olmaksızın gerçekleştirdiği neticesine ulaşılır. Bu netice akli güçler ile duyusal güçler arasındaki İbn Sînâcı ayrımın da

29 *A.e.*, s. 376.

30 *A.e.*, s. 378.

temelini oluşturur. Duyusal güçlerin algıları dışsal şeylere yönelmiş olup kendilerine, organlarına ve algıladıklarını algılamaya yönelmiş değildir. Oysa akli gücün idraki duyusal güçlerden farklı olarak bu idraklere de yönelmiş durumdadır.[31]

İbn Sînâ'nın *yedinci argümanı* yine akli güç ile duyusal güçler arasındaki bir ayrımdan hareket eder. Buna göre organlarla idrak eden güçler zamanla yorulur; çünkü sürekli hareket, organları yorar. Üstelik idrak edilmesi zor olan şeyler de organları zayıflatır ve onları hemen sonrasındaki normal idraklerini gerçekleştiremez duruma getirir. İbn Sînâ duyusal idrakleri gerçekleştiren duyusal güçleri buna örnek olarak verir. Oysa akli güçte duyusal güçlerde olandan farklı bir durum ortaya çıkar. Zira akli gücün fiili ne kadar sürekli olursa ve akli güç daha güçlü şeyleri ne kadar çok tasavvur ederse daha sonraki şeylerin idraki için güç ve kolaylık kazanır. Öyle ki İbn Sînâ bazı durumlarda akli güç için söz konusu olabilecek bir yorgunluk ya da bıkkınlık durumunu doğrudan akli gücün yorulması ve bıkkınlığıyla ilgili görmez ve bunun aklın yorulan organı kullanan hayalden yardım istemesi ve hayalin organının akla hizmet etmemesi sebebiyle olduğunu iddia eder.[32]

İbn Sînâ'nın *sekizinci argümanı* yine akli güç ile duyusal güçler arasındaki bir ayrımdan hareket eder. Buna göre bedenin bütün parçaları, kırk yaş civarındaki büyüme ve olgunluk çağından sonra zayıflamaya başlarken makulleri idrak eden akli güç ise çoğu durumda ancak bu yaştan sonra güçlenir. İbn Sînâ'ya göre makulleri idrak eden akli güç bedensel güçlerden olsaydı, bu durumda sürekli zayıflaması gerekirdi. Oysa İbn Sînâ akli güçteki muhtemel bir zayıflama ve yetersizlik durumunun ancak engellerin ortaya çıkması durumunda söz konusu olduğunu iddia eder.[33]

31 *A.e.*, s. 378-381.

32 *A.e.*, s. 382.

33 *A.e.*, s. 382. İbn Sînâ'nın burada işaret edilen argümanlarına yönelik benzer değerlendirmeler için bkz. Alpina, *Subject, Definition, Activity-Framing Avicenna's Science of Soul*, s. 77-85.

İbn Sînâ aynı düşünce doğrultusunda nefsin bedenin hastalığı ve yaşlılık esnasında makulleri unuttuğu ve fiilini yapmadığı, bunun da nefsin fiilinin ancak bedenle tamam olması anlamına geldiği şeklindeki muhtemel görüşü de bir yanılgı olarak ele alır. İbn Sînâ bu itirazı nefsin kendi zatına yönelik fiili ile bedene yönelik fiili arasında bir ayrım yaparak reddeder. Buna göre nefs herhangi bir engel olmaması ve bir şeyin kendisini alıkoymaması durumunda zatına özgü bir fiile sürekli olarak sahiptir. Ancak nefs bedene ilişen bir durum sebebiyle kendine özgü fiilini terk edebilir. Bu durumda kendi fiilini yapmaz ve o fiilden alıkonulmuş olur. Dolayısıyla İbn Sînâ akli gücün çalışmasıyla ilgili ortaya çıkabilecek her türden engeli akli gücün bedene yönelik meşguliyetinden hareketle kendi zatına özgü fiille meşgul olamaması durumu olarak görür. Akli gücün bizzat kendisinden kaynaklanabilecek bir kusur ya da eksikliğe ise asla ihtimal vermez.

İbn Sînâ'nın bu düşüncesinde yukarıda işaret edilen nefsin kendi zatına yönelik fiili olarak akli idrak ile nefsin bedene yönelik fiili olarak ifade ettiği siyaset arasında yaptığı ayrım belirleyicidir. Bu düşünce bir bakıma İbn Sînâcı nefs-beden düalizminin kendisini bir kere daha gösterdiği yer olması bakımından da önemlidir. Zira İbn Sînâ nefsin akli idraki ile bedensel meşguliyeti arasında bir karşıtlık ve birbirine engel olma durumu görür. Nefs ister istemez bu iki fiilden biriyle meşgul olma durumunda diğerinden vazgeçmek zorunda kalır. Çünkü nefsin iki şeyi birden yapabilmesi zordur. İbn Sînâ, duyumsama, tahayyül, arzu, öfke, korku, keder, sevinç ve ağrı gibi durumları nefsin bedenle ilgili meşguliyetleri olarak görür. Bu doğrultuda nefsin makul olana yönelik idraki nasıl ki bedensel meşguliyetlerden insanı uzak kılıyorsa aynı şekilde nefsin duyusal ve bedensel olana yönelmesi durumu da kendisini akli idrakten alıkoyar. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre ilk bakışta nefsin sahip olduğu bir eksiklikten kaynaklanıyor gibi gözüken durumlara daha dikkatli bakıldığında bunların

aslında nefsin sadece bedenle ve bedensel şeylerle meşguliyetinden kaynaklandığı anlaşılır. Zira nefsin zâtına yönelik asli fiili olarak akli idrakten yoksun kalma hali bedensel meşguliyetlerin ortadan kalktığı ana kadar sürmekte ve sonrasında nefs tekrar zatına yönelik fiiline kaldığı yerden devam etmektedir. İbn Sînâ sadece nefsin kendi zatına yönelik fiili olarak akli idrak ile bedensel meşguliyetleri arasındaki birbirine engel olma durumlarını değil nefsin aynı doğrultudaki fiillerinin birbirlerine engel olma durumlarını da hep bu meşguliyet ilişkisi ile açıklar.

Bütün bu açıklamalardaki temel İbn Sînâcı dürtü nefsin herhangi bir şeyle meşgul olması durumunda kendi fiillerinden birini yerine getirmemesinin nefsi, fiilinin gerçek faili yapmaktan alıkoyamayacağı düşüncesidir. İbn Sînâ açısından herhangi bir fiilin yapılması esnasında herhangi bir eksiklik, alıkonulma, kesinti, zayıflık, güç yetirememe gibi bir durum söz konusu ise bu kesinlikle nefsten değil bedenden kaynaklanıyordur.[34] İbn Sînâ buraya kadar işaret edilen argümanların hepsini nefsin bedende yerleşik ve bedenle kaim olmayan bir cevher olduğuna yönelik temel iddiası için gerekçeler olarak ileri sürer.

Sonuç

İbn Sînâ'nın nefse yönelik yaklaşımında Platon ile Aristoteles arasındaki gerilimleri çözmeye çalışan Yeni-Platoncu tasvir etkili olmuştur. İbn Sînâ'nın büyük oranda bağlı olduğu Yeni-Platoncu felsefi geleneğin İbn Sînâ düşüncesindeki etkisi, *nefs olması bakımından nefs* ile *nefsin zâtı, cevheri* ve *mahiyeti* arasında yaptığı ayrımda ve nefsi bedenden bağımsız bir cevher olarak düşünmesinde açık bir şekilde gözükür. İbn Sînâ'nın bedensel ve duyusal olandan başlayarak akli olana doğru gerçekleşen soyutlama sürecinin başında tek yönlü etkileşimci düalist; söz konusu sürecin sonunda ise tekçi idealist olduğu söylenebilir.

34 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 84-387.

Platon'dan Descartes'a, sonrasında da çağdaş felsefeye kadar uzanan dönemde düalist tutumlar oldukça güçlü eleştirilerle karşılaşmışlardır. Bu eleştirilerin temelinde esas olarak düalizmin maddi olmayan ve cismani olmayan bir nefs ya da zihin ile maddi ve cismani beden arasındaki etkileşim sorununa makul bir açıklama getirememiş olması yer alır. Dolayısıyla çağdaş dönemde hem düalist tavır hem de idealist tavır muteber ve fazlaca taraftarı olan bir zihin felsefesi yaklaşımı olarak görülmez. Bununla birlikte hem belirimci maddeciliğin zayıf ve güçlü türlerinin de ifade ettiği zihin ya da bilinçle beden ya da beyin arasındaki ilişkinin doğasındaki gizem hem de fiziksel durumların nasıl olup da zihinsel durumlara neden olduğu meselesinin açıklanmasında çağdaş literatürde "izah gediği", "zor sorun" gibi adlandırmalarla anılan problemler, hala meselenin tam bir kesinliğe kavuşturulamadığını göstermektedir. Tam da bu noktada nefs-beden ilişkisine dair İbn Sînâcı düalist tavır, Descartesçı düalist tavra yönelik eleştirilerden sonra ilk bakışta hiç benimsenemeyecek bir tutum olarak gözükmekle birlikte zihin-beden ilişkisine dair mevcut kuramlardan düalist olmayan kuramların bile meseleyi hala tam olarak netliğe kavuşturamamış olmaları düalizmi hala felsefi bir imkân sahası içinde tutmaktadır. Nitekim çağdaş dönemde bile düalizm lehine argümanlar geliştiren ve düalizm karşıtı pozisyonların argümanlarına eleştiriler yönelten yaklaşımlar bunun bir göstergesidir.

Bununla birlikte zihin-beden ilişkisindeki hemen hemen bütün teorilerin açmazları, başka teoriler kadar düalizm gibi bir teorinin de bütünüyle göz ardı edilemeyeceği fikrini ima etse de mevcut bilimsel işleyiş açısından bu durum biraz sıkıntılar doğuracak böyle bir görüşün kabulü için belki de mevcut bilimsel dünya görüşünün fazlaca değişmesi gerekecektir. Her geçen gün hem sayısı hem yoğunluğu artan fizikalist ve materyalist yaklaşımlara rağmen kapanamayan izah gediği, çözülemeyen zor problem ve bilincin hala gizemini koruyan

bir fenomen oluşu gibi hususlar dikkate alındığında düalist teorilerin fizikalist ve materyalist yeni teoriler ve eleştiriler karşısında ne kadar dayanabileceğini önümüzdeki süreç belirleyecek gibi gözükmektedir. Şu an itibariyle düalist teorilerin fizikalist ve materyalist teoriler karşısındaki direncini sağlayan asıl noktanın fizikalist ve materyalist yönleri baskın çağdaş teorilerin yukarıda işaret edilen izah gediği, zor problem ve bilincin gizemi gibi konularda henüz yeterince güçlü bir açıklama getirememiş olmaları olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâcı düalizm de söz konusu bağlam içinde çağdaş dönemdeki düalist pozisyonlar kadar en azından alternatif bir yaklaşım olarak varlığını devam ettirecek gibi gözükmektedir. Bir teorinin alternatif bir yaklaşım olarak varlığını devam ettirmek noktasındaki başarısının ve yeterliliğinin karşıt teorilerin başarısızlığına bağlı olmasının ne oranda başarı sayılabileceği sorusu ise cevaplanması gereken önemli sorulardan birisi olarak ortada durmaktadır.

KAYNAKÇA

Alpina, Tomasso (2014). "Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 25: 131-183.

Alpina, Tommaso (2018). "The Soul Of, The Soul in Itself, And The Flying Man Experiment", *Arabic Sciences and Philosophy*, 28: 187–224.

Alpina, Tommaso (2021). *Subject, Definition, Activity-Framing Avicenna's Science of Soul*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Aristoteles (2018). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Changeux Jean-Pierre ve Paul Ricoeur (2013). *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Chisholm, Roderick M. (1991). "On the Simplicity of the Soul", *Philosophical Perspectives*, 5: 167-181.

Churchland, Paul M. (2012). *Madde ve Bilinç-Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul: Alfa Yayınları.

Foster John (1991). *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Londra: Routledge.

Foster John (2019). "A Brief Defense of the Cartesian View", *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, haz. Kevin Corcoran, ss. 15-29, NY: Cornell University Press.

Garber Daniel (2001). "Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth", *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press.

Goodman, Lenn Evan (1969). "A Note on Avicenna's Theory of the Substantiality of the Soul", *Philosophical Forum*, 1(4): 547-562.

Gregori, Andre M. (2009). "The Problem of Hylomorphism and Dualism in Avicenna: A Guide to Resolving Other Tensions", *CUREJ: College Undergraduate Research Electronic Journal*, University of Pennsylvania, http://repository.upenn.edu/curej/112.

Hall, Robert E (2004). "Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian,

Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, haz. John McGinnis, ss. 63-86, Leiden: Brill.

Heil, John (2020). *Zihin Felsefesi-Çağdaş Bir Giriş*, çev. Seda Akbıyık-Merve Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları.

İbn Sînâ (2021). *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, İstanbul: TÜBA.

İbn Sina (2011). *Mutluluk ve Insan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. F. Toktaş, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

Jamali, M.; Golshani, M. ve Y. Jamali (2019). "A Proposed Mechanism for Mind-Brain Interaction Using Extended Bohmian Quantum Mechanics in Avicenna's Monotheistic Perspective", *Heliyon*, 5(7): 1-9.

Jamali, M.; Golshani, M. ve Y. Jamali (2020). "Avicenna's Ideas and Arguments About Mind and Brain Interaction and Modern Science", https://www.researchgate.net/publication/342947437_Avicenna%27s_ideas_and_arguments_about_mind_and_brain_interaction_and_modern_science.

Kim, Jaegwon (2011). *Philosophy of Mind*, USA: Westview Press.

Popper Karl ve John Eccles (1977). *The Self and Its Brain*, Londra: Routledge.

Priest, Stephen (2018). *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko, İstanbul: Litera Yayınları.

Ryle, Gilbert (2011). *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayınları.

Searle, John (2014). *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları.

Tiryaki, Mehmet Zahit (2019). "İbn Sina'nın *Kitabü'n-Nefs*'inde Beden ve Bedensellik", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, haz. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer, ss. 371-429, İstanbul: İlem Yayınları.

Tiryaki, Mehmet Zahit (2020). "Uçamayan Adam: Fahreddin Razi'de Ben Şuuru", *Nazariyat* 6(1): 1-38.

BİR KELÂM ESERİNDE CANLILIK(?) TANIMI VE KISIMLARI: ŞERHU'L MEVAKIF ÖRNEĞİ

MUSTAFA YAVUZ*

Giriş

Yaşamın ve canlılığın *ne*liği konusu başlı başına bir tartışma alanıdır. Zira, ölümün aksine yaşamın ve canlılığın tanımı hususunda birbirinden oldukça farklı ve çoğunlukla birbiriyle uzlaşmayan görüşler karşımıza çıkabilmektedir. Genelde yaşam, özelde canlılık[1] söz konusu olduğunda tek ve tatmin edici bir tanım vermek bile her zaman problem olmuştur. Zira yaşam, nesnel açıdan bireyin mensubiyet hissettiği sosyo-kültürel küreye göre farklı tanımlanabilmekte ve öznel açıdan da birey(ler) tarafından yaşama farklı anlamlar yüklenebilmektedir. Oysa ilk bakışta yaşamın karşıtı olarak ölümü anlamlandırmak ve tanımlamak hususunda insan zihni kolayca iki

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü.

Ciddi bazı sağlık sorunlarıyla uğraştığım bir dönemde, bu makalenin yazımı ve derlenip toparlanması hususunda sarf ettiği emekler ve moral desteği için Sevgili Oğlum Oğuz Yavuz'a teşekkürü bir borç bilirim.

1 İngilizce *yaşam* karşılığı olarak *life*, *canlılık* karşılığı olarak da *vitality* kullanılmaktadır.

düşünceden birine meyleder görünmektedir. Kimilerine göre bir mutlak son, kimilerine göre de öte dünyanın kapısı olarak kabul edilen ölüm, daima yaşamın bittiği yerden ve andan itibaren tanımlanmaktadır.

Bu metinde yaşamla oldukça yakın fakat ondan farklı anlamda kullanacağımız canlılık her ne kadar ilk bakışta somut bir tanıma sahip değilmiş gibi görünse de biyolojik açıdan organizmalar ile cansız varlıklar arasında görebildiğimiz en temel fark olduğu için, üzerinde tekrar tekrar düşünülmesi gereken bir kavram olarak değerlendirilmelidir. Tarihi arka-plana göz attığımızda yaşam ve canlılık kelimelerinin birbiri yerine kullanılageldiğini görürüz. Kısaca "canlıları inceleyen bilim" olarak tanımlayabileceğimiz biyolojinin formasyon sürecinde, yaşam ve canlılık gibi kavramlarla ilgili tartışmaların biyoloji bilimindeki birtakım gelişmelerin ardından nicelik ve nitelik olarak yoğunlaştığını fark ederiz.

Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yüzyılımıza doğru giderek artan bir ivmeyle kaleme alınan yüzlerce kitap, makale vb. yazılı kaynak yaşamın kökeni ya da yaşam tanımı üzerine tartışmalara adanmıştır. Nispeten yakın yüzyıllarda gerçekleşen bu nicel artış, yaşam konulu bulmacayı çözme çalışmasının gerek bilim gerekse düşünce insanları arasında revaçta olduğunu gösterir. Acaba modern öncesi dönemde bu durum nasıldı? Orta çağ İslam medeniyetindeki filozoflar ve(ya) tabipler, yaşam ile canlılığı birbirinden ayırmışlar mıydı? Yaşamın tanımını veren ve kısımlarından bahseden eserler ortaya koymuşlar mıydı? Bu metnin amacı, çağdaş biyoloji felsefesinden yola çıkmak suretiyle, kelâm ve tabiat felsefesine doğru bir geçişle, günümüzde de çözmeye çalıştığımız birtakım problemlerde kullanabileceğimiz bir felsefî araç (*philosophical apparatus*) bulunup bulunamayacağı ve tarihsel tecrübenin dikkate alınıp alınamayacağı hususlarını ortaya koymaktır. Bunu yaparken, oldukça dar bir evrende mikro düzeyde çalışıyor görünecektir; zira mikroskobun esas vazi-

fesi budur. Her ne kadar *şimdi*nin sorunları için yüzlerce yıl öncesine bakıyor gibi görünse de bu çalışmada yöntem olarak tarihi metinlerin kendi bağlamlarında incelenmesi ve irdelenmesi benimsenmiş olduğundan, *anakronizm* ve *prezentizm* tuzaklarına düşmekten özellikle kaçınılmıştır.

Yukarıda kısaca işaret edildiği üzere biyoloji -isimlendirmesi on dokuzuncu asırda başlıyor görünse de- kapsamı, içeriği ve metotlarıyla insanoğlunun meşgul olageldiği en eski bilimlerden biridir. *Zira biyoloji, yeryüzünde canlı adında ve canlılık özelliği gösteren her ne varsa onu nesnesi olarak ele alan bir bilimdir.* Dolayısıyla da sıklıkla *canlılığın çalışılması*[2] olarak kabul edilir. Bu haliyle biyoloji, bilim ve teknik olarak insanoğlunun temel ihtiyaçlarına dönük tıp, eczacılık, tarım gibi disiplinleri de kapsar. Biyoloji, ileri teknolojinin de gelişmesiyle; özellikle gözlem araçlarımızın gücü, gözlemlerimizin nitelik ve niceliğinde artışa yol açtığından, yirminci yüzyılın gözde bilimlerinden biri haline gelmiştir. Tarihi olarak *biyoloji* teriminin ilk kez Lamarck[3] tarafından 1802 yılında verilen *Hydrogéologie* isimli eserde müstakil kullanıldığı iddia edilir[4]. Ancak doğrusu Richards[5] tarafından belirtildiği gibi biyoloji terimi 1766'da Hanov[6] tarafından "*Philosophiae naturalis sive physicae: continens geologia, biologia, phytologia ge neralis et*

2 Kastedilen biyoloji bilimi olduğunda, *canlılığın çalışılması* ifadesi yanlıştır. Doğrusu canlıların çalışılması olmalıdır. Çünkü biyoloji bilimi canlılık kavramını değil gözlemlenebilen, ölçülebilen, arazide veya laboratuvarda üzerinde deney yapılabilen somut canlıları nesnesi olarak ele almaktadır.

3 Asıl adı *Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de Lamarck* olan ve 1744 – 1829 yılları arasında yaşamış Fransız doğa bilimci.

4 Bir terim olarak canlı bilimi anlamında biyoloji kelimesi yaklaşık aynı yıllarda Gottfried Reinhold Treviranus tarafından *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur* adlı eserinde kullanılmıştır. Yazar bu eserinde tabiî canlılık (*zoon*) ile politik hayat (*bios*) kelimelerinin anlam ayrımlarını da vermektedir.

5 Robert J. Richards, *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, University of Chicago Press, 2002, s.4.

6 Asıl adı Michael Christoph Hanov olan, 1695-1773 yılları arasında yaşamış Alman asıllı doğa bilimci.

dendrologia" adlı eserin 3. cildinin başlığında kullanılmıştır[7]. Biyolojinin müstakil bir bilim haline gelmesi ise -yaygın kanaate göre- Charles Darwin'in *Türlerin Kökenine Dair* adlı eseri ile 1859 yılında başlatılmaktadır. Oysa esas itibarı ile bu bilimin kökleri Aristoteles'e kadar uzanır. Zira Aristoteles, özellikle hayvanlar üzerine son derece yerinde gözlemler ve sıklıkla da kabul edilebilir çıkarımlar paylaşmıştır. Bu bakış açısından hareketle, tarihin herhangi bir döneminde telif edilmiş, canlılardan ya da canlılıktan bahseden metin(ler)in biyoloji tarihi ve(ya) felsefesi kapsamında yeniden ele alınabileceğini iddia ediyoruz.

Hayat ve canlılık kelimelerinin terim olarak aynı anlamda kullanılıp kullanılamayacağı, aslında bir bakıma biyoloji biliminin, bir bakıma da biyoloji kelimesinin kökeniyle ilgilidir. Bilindiği üzere Grekçe iki kelimeden sentezlenen *biyoloji* teriminde *βιοσ*, "hayat" anlamına gelmektedir. Peki, nasıl bir hayattır bu hayat? Sosyal, kültürel, ekonomik, akademik vb. diye bölebildiğimiz, dilde bile olsa bu şekilde bir tasnif yapabildiğimiz hayat mı? Türkçede "*özel hayat*", "*evlilik hayatı*", "*iş hayatı*", "*kültürel hayat*", "*entelektüel hayat*" gibi deyimleri kullandığımızda örtülü olarak iki şeyi yapmış oluruz. İlki, -istisnalar hariç olmak üzere-, çoğunlukla insan üzerine konuşuruz, ikinci olarak da genellikle biyolojik bir canlılığı odağa koymayız. İlkinin istisnası, insan haricinde diğer canlılardan ve hatta cansızlardan bahsederken hayat kelimesini kullanabiliyor olmamızdır. Bunun sebebi, hayat kelimesinin -en azından günümüz Türkçesinde- "*faaliyet sahası veya süresi*" anlamına gelebiliyor olmasıdır. İngilizce karşılığı olan "*life*" kelimesinin de benzer kullanımları mevcuttur. Her şeyden önce, *βιοσ* kelimesinin böyle bir anlamı bulunmaktadır. Aristoteles'in meşhur "*ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν*

7 Bu bilgilere ilaveten, Biyoloji kelimesinin Alman dilinde ilk müstakil kullanımı, Carolus Linnaeus'un 1771 yılında Almancaya tercüme edilen eseri *Bibliotheca Botanica*'da görülmektedir.

ζῷον"[8] tümcesindeki *πολιτικὸν ζῷον* ifadesinin aslında *βιοσ* gibi toplumsal, kültürel bir anlamı haiz olduğu çıkarılabilir. Buradan hareketle *ζῷον* kelimesine göz attığımızda, "canlı" ya da diğer bir deyişle "can sahibi" (*animal*[9]) anlamıyla kullanıldığını görürüz. Demek oluyor ki, günümüz Türkçesinde hayat ve canlılık farklı anlamlarda kullanılabiliyorken geçmişe gidildiğinde bu ayrım bağlama göre kapanabilmektedir.

Tam da bu konuyla ilgili olarak vefatından hemen önceki son eserinde, Bara[10] "düşünme nimetine sahip olan herkesin" şu titretici soru ile muhatap olduğunu belirtir: "Yaşam nedir?" Her şeyden önce, biz biyologların ve biyoloji felsefecilerinin canlılık ve canlı arasındaki farkı daha da belirgin hale getirmesi gerekmektedir. İşte bu yüzdendir ki, biyoloji felsefesinin bu köklü sorunu yakın zamanda Türkçe olarak yeniden ele alınmış ve bir canlılık tanımı önerilmiştir.[11] Canlılık tartışmalarında akla ilk gelebilecek, "Gerçekten bir canlılık tanımına ihtiyacımız var mıdır? Hâlâ bir canlılık tanımımız yok mudur? Niçin tek bir canlılık tanımı üzerinde hemfikir değiliz? Antik ve klasik dönemlerde filozoflar bu konuda neler söylediler?" gibi sorular, yapay zekânın da gündemimize girmesiyle birlikte, "Yapay zekâyı canlı bir organizma olarak düşünebilir, buna göre yeni davranış normları üretebilir miyiz?" gibi daha çetrefilli ve ilginç soru(n)lar haline evrilmektedir.[12]

8 Bkz.: Aristoteles, *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020, 1253a2; Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2020, 1097b: "ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον".

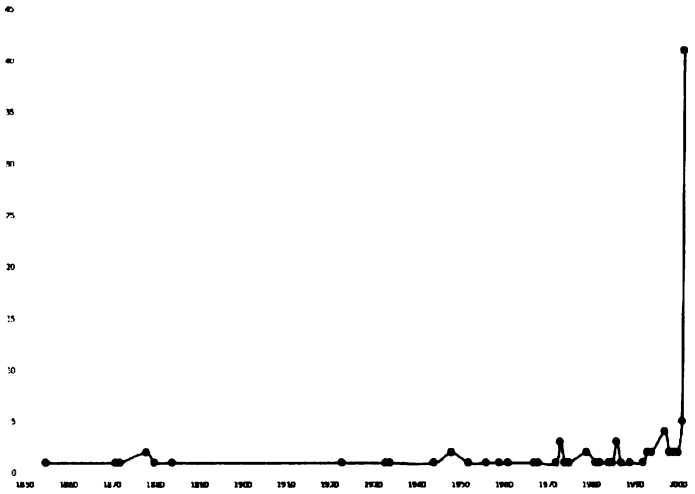
9 Bu kelimenin Arapça muadili *hayevan* (حيوان) şeklindedir.

10 Ion Bara, "What is Life? or α + β + ω = ∞", *Oltenia. Studii i comunicari. Ştiinţele Naturii*. Tom, 2007, 23: 233 Ion I. Bara, 1941-2007 yılları arasında yaşamış olan Romen asıllı ünlü biyolog. Bara'nın çalışmaları özellikle biyolojik sistemler, genetik hastalıklar, evrimsel mekanizmalar üzerinedir.

11 Mustafa Yavuz, "Canlılık ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2019, 1(40): 183-197.

12 Bu ve benzeri sorular, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde verilmekte olan *Biyoloji Felsefesi* derslerinde öğrencilerimizle tartıştığımız sorulardan yalnızca bazılarıdır.

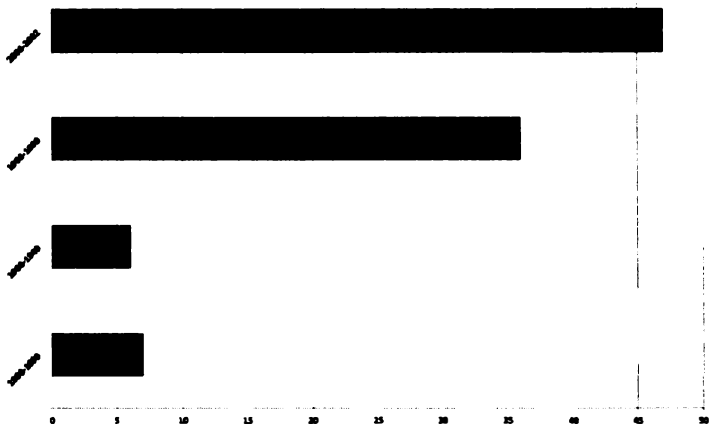
Bir başka Romen araştırmacı Popa,[13] canlılığın kökenini ele aldığı kitabının sonunda, kronolojik sıraya göre canlılık tanımlarını ve yorumlarını verir. Bu listeye hızlı bir bakış, çoğumuzun -canlılığın kendisinin, biyolojik organizmalar ile cansız maddeler arasındaki en temel fark olduğunu biliyor olmasına rağmen- *canlılığın somut bir tanımını* vermenin *ve* bir canlılık ilkesi tespit etmenin ne kadar zor olduğunu anlamasına yarayacaktır. Popa'nın listesindeki verileri görselleştirdiğimizde, canlılık/hayat tanımı veya tartışmalarının onar yıllık dilimlere aşağıdaki gibi dağıldığını görürüz (Şekil 1).



Şekil 1: Onar Yıllık Dilimler

Elimizdeki bu verileri yaklaşık ellişer yıllık dilimler halinde gruplara ayırdığımızda ise Çizelge1'deki ve Şekil 2'deki gibi bir manzarayla karşılaşırız.

13 Radu Popa, *Between Necessity and Probability: Searching for the Definition and Origin of Life*, Berlin: Springer-Verlag, 2004, s. 197-205.



Şekil 1: Ellişer Yıllık Dilimler

Çizelge 1. Ellişer Yıllık Dilimlerde Canlılık Tanımı Sayısı	
1855-1899 yılları arası	7
1900-1949 yılları arası	6
1950-1999 yılları arası	36
2000-2002 yılları arası	47

Buna göre, 1855'ten 2002'ye kadar, yaşamın kökeni veya tanımı hakkındaki tartışmalara adanmış toplam **96** kitap veya makale olduğunu görürüz. Özellikle 1950-1999 yılları arası önceki aralıklara kıyasla canlılık konusunun sıklıkla ele alındığı bir dönem olmuştur. Ancak, 2000 ve 2001 yıllarında canlılık tanımına odaklanan toplam 6 yayın olmasına rağmen, yalnızca 2002 yılında 41 tane vardır. Bu çarpıcı artış, herhangi bir makale veya kitap yazarının (bu örnekte Radu Popa) kitabını ya da makalesini yayına hazırlarken son bilgileri tarama ve derleme kabiliyetiyle açıklanamaz. Ancak biyoloji bilimindeki dikkate değer bir ilerlemeden örneğin İnsan Genom

Projesi'nin tamamlanması ve canlı kopyalama çalışmalarının hız kazanmasından hemen sonra, bilim insanları nezdinde canlılık gibi konuların daha popüler hale gelmesini böyle bir artışın sebebi olarak sayabiliriz. Bu rakamsal artış, bir yandan yaşam bulmacasını çözme tartışmalarının özellikle 2000'den sonra bilim insanları ve felsefeciler arasında revaçta olduğunu gösterirken; öte yandan henüz tek, kapsamlı ve geçerli bir tanım üzerinde anlaşamadığımızın da niceliksel bir ispatıdır. Eldeki literatürde canlılık üzerine ne kadar çeşitli ya da farklı ifadelerin bulunduğunu belirtmek daha doğrusu vurgulamak için, canlılıkla ilgili çok sayıdaki tanım ve yorum arasından, farklı yıllardan *rastgele* seçilmiş birkaç tanesini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Hayat, maddeyi ve olağan gücünü geçici olarak etkileyen, fakat bu ikisiyle hiçbir şekilde bağlantısı olmayan ve bunlardan tamamen farklı, özel ve özgün bir güç, kuvvet veya şeydir.[14]
- Hayatın en geniş ve en eksiksiz tanımı, iç ilişkilerin dış ilişkilere göre sürekli ayarlanması olacaktır.[15]
- Hayat, belirli bir sınır dahilindeki metabolik şebekedir.[16]
- Hayat, iletişim kurabilme yeteneğidir.[17]
- Hayat müzik gibidir; tanımlayabilirsiniz ancak açıklayamazsınız.[18]

14 Lionel Smith Beale, *Disease Germs, their Nature and Origin*, Londra: J. & A. Churchill, 1872, s. 9.

15 Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, C. 1, New York: D. Appleton and Company, 1884, s. 80.

16 Francisco Varela, Maturana Humberto, *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen, 2004, s. 45.

17 Arnold De Loof, "Schrödinger 50 years ago: 'What is life?' 'The ability to communicate', A plausible reply?", *International Journal of Biochemistry*, 1993, 25(12): 1715.

18 Antonio Lazcano, "The transition from non-living to living", *Early Life on Earth*, haz. Bengton, New York: Columbia University Press, 1994, s. 60-69.

- Canlı varlık, bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Öyle bir sistem ki, bileşen üretimi için kendi iç sürecine sahip olsun, adaptif değişikliklerle ortama bağlansın, kendi tarihçesi boyunca devam edegelsin.[19]
- Hayat, enerjiyi ve maddeyi dönüştüren, böylece mutasyonlarla ve evrimle çoğalma kapasitesini gerçekleştiren ve kendi kendini idame ettiren bir moleküler sistem olarak tanımlanır.[20]
- Hayat, sürekli bir şekilde monomer, enerji ve koruma sahibi, nükleik asit ve protein polimeraz sistemi olarak tanımlanmaktadır.[21]

Görüldüğü gibi her biri kendine özgü bir noktaya odaklanan, genel veya özel pek çok canlılık tanımı ya da yorumu yapılagelmiştir. Bu çalışmadaki ana sorulardan biri, geçmiş(imiz) deki (diğer bir deyişle, felsefe, kelâm ve/veya tıp tarihimizdeki) metinlerin "canlılık" tartışmalarındaki genel durum hakkında derinlemesine bir görüş edinmemize yardımcı olup olamayacağıdır. Acaba tarihi metinlerde canlılık konusu ele alınmış mıdır, alınmış ise nasıl? İşte bu yüzden çalışmamızda, yakın tarihli bilimsel literatürde sıralanan, birkaç canlılık tanımı gelişigüzel seçilerek verildikten sonra, bir kelâm eserinde tesadüf ettiğimiz hayat bahsinde canlılığın ve(ya) kısımlarının nasıl değerlendirildiğini ortaya koymak için on beşinci yüzyıla göz atılacaktır.

1. Niçin İlmu'l Kelâm?

Osmanlı entelektüel hayatında bir otorite olarak takdir gören Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö. 1413) tarafından telif edilmiş

19 Pier Luigi Luisi, "About various definitions of life", *Orig. Life. Evol. Biosphere*, 1998, 28: 620.

20 Herrick Baltcheffsky, "Short definitions of life", *Fundamentals of Life*, ed. G. Pályi, C. Zucchi, L. Caglioti, New York: Elsevier, 2002, ss. 17-18.

21 Victor Kunin, "A system of two polymerases – A model for the origin of life", *Orig. Life Evol. Biosphere*, 2002, 30:465.

olan *Şerhu'l Mevakıf* adlı eser, sıklıkla okunmak, çoğaltılmak ve yorumlanmak suretiyle, ulema nezdindeki popülaritesini göstermiştir. Bu kitap, Adududdin el-Îcî (ö. 1355) tarafından yazılmış olan, *el-Mevakıf fî İlmi'l Kelâm* adlı eserin *en meşhur şerhi*dir. Çalışmamızın odak noktasındaki Arapça metin *Şerhu'l Mevakıf*'tan alınmış olup gerek el-Cürcanî gerekse el-Îcî tarafından atıf yapılan diğer yazarların da konuyla ilgili görüşleri kısaca nakledilecektir. Bu meyanda, Batı'da Avicenna olarak bilinen İbn Sina'nın (ö. 1037) *el-Kanun fi't Tıbb* ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı kitaplarından alıntılar yapılarak, *canlılık eylemlerinin teşmil edildiği kuvvetler*e de atıf yapılacaktır. Böylelikle, İbn Sina İslam Felsefî tıbbında Peripatetik (Meşşaî) geleneğin seçkin bir sembolü olduğu için, canlılık hakkında -aralarında yüzyıllar bulunmasına rağmen- Kelâm ve Felsefe okullarının görüşleri mukayese edilebilecektir.

On dördüncü ve on beşinci asırların İslam coğrafyasında, Kelâm da bir *ilm* olarak kabul görmüştür. Kelâm ilmi ile ilgili literatüre göz atıldığında, zamanının âlimleri nezdinde oldukça muteber ve ünlü bir metni seçtiğimiz anlaşılacaktır. Yukarıda kısaca değindiğimiz üzere, bu çalışmada bahsettiğimiz metinler birbirleri ile bağlantılı metinlerdir. Konu incelenirken, öncelikle on beşinci yüzyıldan başlanacak, geriye doğru on birinci yüzyıla gidilecek ve bizim için önemli üç isim üzerinde sıklıkla durulacaktır. Bunlardan ilki olan Seyyid Şerif el-Cürcanî, ve ikincisi Adududdîn el-Îcî, İbn Sina'ya göre daha az tanınır olduğundan, bu çalışmada onlar hakkında oldukça kısa bir biçimde biyografik bir takım bilgiler verilecek, kendi dönemlerindeki ulema ilişkilerine işaret etmekle yetinilecektir.

1.1. Adududdîn el-Îcî

Tam adı Ebu'l Fazl Adududdîn Abdurrahman bin Ahmed bin Abdulğaffar el-Îcî"dir. 1281 yılında Şiraz yakınlarında Îc kasabasında dünyaya gelmiş, 1355 yılında vefat etmiştir.

Kutbuddin-i Şirazî (ö. 1311), Fahruddîn Çârperdî (ö. 1346) gibi isimlerden ders alarak, İlhanlı vezirlerinden Reşiduddîn Fazlullah himayesinde çalışmış, daha sonra Ölceytü[22] Han döneminde de kadılık yapmıştır. Bir dönem Ölceytü'nün seyyar medresesinde ders veren el-Îcî'nin *en* ünlü öğrencileri Şemseddin el-Kirmânî (ö. 1384), Saadeddin et-Teftazanî (ö. 1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcanî'dir.[23]

Bilginin aktarımı hususunda tahkik yönteminin destekçisi olan el-Îcî'nin tahkikin yanında tahlil görüşleri bir konudaki hakiki bilgiye ulaşmak için birer yeniden yapılandırma yolu haline gelmiştir. El-Îcî'nin metodu, bir konu üzerinde çalışmak veya odaklanmak için birtakım ölçütleri de içermekteydi. Bunlardan *Doğruluk* çalışılan şeyin şeriat için uygun olması, *Yararlılık* çalışmanın inanç problemlerinin çözülmesi ile ilgili olması ve *Tutarlılık* çalışmanın mantıklı olması anlamına gelmekteydi. Bilindiği kadarıyla el-Îcî, aynı zamanda çağdaşlarının bir çeşit eleştirmeniydi.[24]

1.2. Seyyid Şerif el-Cürcanî

Asıl adı Ebu el-Hasan Ali bin Muhammed bin Ali el-Seyyid el-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî'dir. 1340 yılında Cürcan yakınlarındaki Taku'da doğmuş ve 1413 yılında ölmüştür. Kutbuddin er-Razî (ö. 1365), Mübarek Şah (ö. 1382'den sonra), Ekmeleddin el-Babertî (ö. 1384), gibi isimlerden dersler almıştır.[25] Akran ve arkadaşları arasında Şemseddin (Molla) Fenarî (ö. 1431), Şeyh Bedreddin (ö. 1420), Celaleddin Hızır Hacı

22 Dilimize yanlışlıkla *Olcayto* olarak yerleşmiş olan bu isim, *Ölceytü* şeklinde yazılmalıdır. Bkz.: Mustafa Uyar, "İlhan Ölceytü'ye Verilen Ḫarbende İsminin Kökeni ve Anlamı Hakkında Yeni Bir Yaklaşım", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 2016, 31(2): 595.

23 Tahsin Görgün, "el-Îcî Adudüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, Ankara: TDV, 2000, s. 441.

24 *A.e.*, s. 411.

25 Gümüş Sadreddin, "Cürcânî Seyyid Şerîf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, Ankara: TDV, 1993, s. 135.

Paşa (ö. 1424 [?]) gibi isimler sayılır ki bu isimler dönemin Osmanlı entelektüel dünyasında tanınmış kişilerdir. Şiraz ve Semerkant'ta dersler vermiştir. Arap Dili ve Edebiyatı, Felsefe, Mantık, Astronomi, Dini Mezhepler, Fıkıh, Hadis, Tefsir ve Tasavvuf'la ilgilenen el-Cürcanî çağdaşları arasında allame olarak tanınmıştır. Anadolu, İran, Türkistan ve Hindistan'daki âlimlerin icazetlerini silsile halinde kendisine dayandırmaktan onur duydukları için bir otorite olarak kabul edilir. Dolayısıyla, on beşinci yüzyıldan itibaren İslam coğrafyasında, özellikle Osmanlı topraklarında bir Cürcanî Geleneğinden söz edilebilir.[26]

1.3. *Şerhu'l Mevakıf*

Şerhu'l Mevakıf, Adududdîn el-Îcî tarafından kaleme alınan *el-Mevakıf fî İlmi'l Kelâm* adlı eserin en meşhur şerhidir. Seyyid Şerif el-Cürcanî tarafından 1404'te Semerkand'da yazılmıştır. Adududdîn el-Îcî'nin *Mevâkıf*'ı neredeyse bütün medreselere dağılmış ve Osmanlı topraklarında en çok okunan Kelâm metinlerinden biri olmuştur. El-Cürcanî'nin *Mevâkıf Şerhi* ise bu kazanımın yaygınlaşmasına ve kurumsallaşmasına katkıda bulunan çalışmalardan en önemlisi olmuştur. Eserin neredeyse üçte ikisi felsefi konuları ele alırken, geri kalan kısmı iman ve inançla ilgilidir.[27] *Şerhu'l Mevakıf*'ın Arapça metni ve Türkçe tercümesi Türker tarafından üç cilt olarak yayımlanmıştır.[28] Asıl metin (*el-Mevakıf*) kırmızı, şerh olan kısımlar da siyah mürekkeple yazılmış olduğu için, okuyucu kırmızı metni takip ederse, sadece *el-Mevakıf*'ı okumuş, eğer metnin tamamını okursa *Şerhu'l Mevakıf*'ı okumuş olacaktır. Bu şekildeki bir yazım, özellikle el yazması eserlerde, yazar ve

26 *A.e.*, s. 135.

27 *A.e.*, s. 135; Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 29, Ankara: TDV, 2004, s. 422.

28 Bkz.: Seyyid Şerif El-Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 Cilt, çev. Ömer Türker, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

yorumcunun metinlerini ayırt edebilmek için bulunmuş oldukça faydalı bir yöntemdir. Türker'in bu eseri, çalışmamızda verdiğimiz Arapça metinler için de ana kaynak olarak kullanılmıştır. Türker de *Şerhu'l Mevakıf*'ın 1850 İstanbul edisyonunu esas alarak tercümesini gerçekleştirmiştir. *Şerhu'l Mevakıf*, el-Cürcanî tarafından şu şekilde bölümlere ayrılmıştır: Giriş, 1. Mevkıf Mukaddimat, 2. Mevkıf Mevcudat, 3. Mevkıf Arazlar, 4. Mevkıf Cevherler, 5. Mevkıf İlahiyat ve 6. Mevkıf Sem'ıyyat. Kitabın ayrıca, Mevkıf, Mersad, Fasıl, Kısm, Nev, Maksat gibi alt bölümleri mevcuttur.

> El-Cürcanî, nefsani nitelikleri beş grupta inceler ve bunları sırasıyla *hayat, bilgi, irade, kudret, haz* ve *acı* şeklinde sıralar. Nefsani nitelikleri ele alırken kast edilenin hayvansal nefs mi bitkisel nefs mi olduğu konusundaki tartışmaya kısaca işaret ettikten sonra bu niteliklerden sağlık (صحة), beslenme (تغذية) ve büyümenin (تنمية) bitkilerde de bulunduğunu belirtir.[29]

Bu eserin *Arazlar*dan bahseden üçüncü bölümünde el-Cürcanî, "hayat hakkında üç maksat vardır" diyerek sırasıyla önce *Hayatın Tanımı*nı, sonra *Hayatın Şartları*nı ve son olarak da *Hayatın Mukabili*ni ele alır. Ayrıca konumuzla ilgili olarak *Cevherler*den bahseden dördüncü bölümde *Bitkisel Nefs* ve *Hayvansal Nefs* terimlerini ele alır ve tartışır.

1.4. *Şerhu'l Mevakıf*'ta Canlılık(?) Tanımı

Giriş kısmında da bahsettiğimiz gibi, hayat ve canlılık kavramları arasında bir ayrım yapmak günümüzde mümkün ise de tarihi metinleri irdelerken bu ayrımı yapmak, söz konusu kelimelerin birer terim olarak kullanıldıkları bağlamın anlaşılması ile mümkün olabilmektedir. El-Cürcanî ve el-Îcî'nin karşılaştırmalı hayat tanımları Çizelge 2'deki gibi verilebilir. Böylece, orijinal metin ile şerhi arasındaki farkın göz ardı edilebilecek

29 *A.e.*, s. 368.

düzeyde olduğu da ortaya çıkar. Dolayısıyla, elimizdeki hayat tanımının aslen el-Îcî'nin olduğu tebarüz etmektedir.

Bu tanım üzerinde biraz daha düşünürsek Arapça cümleyi günümüz kelimeleriyle şu şekilde de tercüme edebildiğimizi görürüz: "Canlılık, türün dengesine (veya ölçüsüne) uyan[30] bir potansiyeldir." Böylece, farklı kelimelerle aynı tanımı yeniden ele aldığımızda el-Îcî ve el-Cürcanî ikilisinin verdikleri *hayat* tanımının oldukça *modern* sayılabileceği ve ayrıca günümüz anlamıyla *canlılık* tanımı yerine kullanılabileceği görülür. Cümlenin devamında el-Cürcanî şu açıklamaları ekler:

> Bunun anlamı şudur: Unsurlardan oluşan bileşik nesnelerin her bir türünün özel bir mizacı (مزاج مخصوص) vardır. Bu mizaç, o türden beklenen eserler ve özelliklerle ilişkilidir. Öyle ki tür bu mizaçtan ayrıldığında o tür varlığını sürdüremez. Nitekim bunun ayrıntısı inşallah ileride gelecektir. Şu hâlde her bir hayvan türündeki hayat, türsel itidal (اعتدال النوعي) adı verilen bu mizaca tabidir. O güçten duyu (الحس), hareket (الحركة) ve gıdalarda tasarruf (التصرف في الأغذية) güçleri gibi diğer hayvanî güçler feyiz olur.[31]

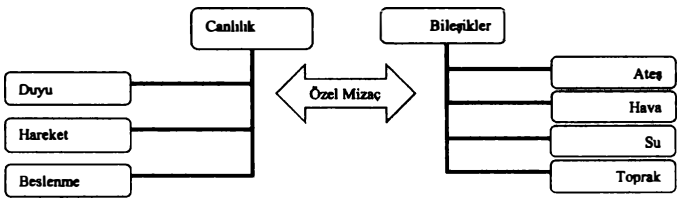
Görünüşe göre el-Cürcanî, tanımından sonra canlılığın açıklanması işine girişir ve Aristotelesçi gelenekteki *canlılık kısımları*na atıf yaparak bunlardan *duyu, hareket* ve *gıdalarda tasarruf* güçlerini sıralar. Canlılığı, -yanlış bir şekilde- canlıların ortak özellikleriyle birlikte ele alma fikri ve gayreti, Aristoteles'e kadar uzanır. Uzanır zira hem nefs/ruh gibi kavramların

30 "تبع" kelimesinin anlamları arasında *izlemek, takip etmek, ardışığı olmak* gibi ifadeler bulunmaktadır.

31 ... ومعني ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار و الخواص المطلوبة منه حتي اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعلي، فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي و تفيض منها اي من تلك القوة سائر القوي الحيوانية كقوي الحس و الحركة و التصرف في الأغذية...

El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 371, 373.

tartışılmasında hem de biyoloji felsefesi kapsamındaki pek çok konuda tarihsel bir bakışta ilk müracaat kaynağı olarak Aristoteles'in ismi rahatlıkla telaffuz edilir. Aristoteles, "yaşamdan kastım, kendi kendine beslenme, büyüme ve bozulma"[32] diyerek, aslında canlılığı canlıların ortak özelliklerinden birkaçına denk tutmuş, ayrıca beslenme yetisinin canlılığın temel ilkesi olduğunu belirtmiştir. Öte yandan, "ruhlunun ruhsuzdan yaşamakla (canlılıkla) ayrıldığı" şeklindeki cümlesi Aristoteles'in muhtemel bir canlılık tanımı vermeye en çok yaklaştığı yerdir.[33] Yazarımız el-Cürcanî, canlının fiillerinden bağımsız, yani müstakil bir hayat (canlılık) tanımı verdikten sonra, duyumsama, hareket ve beslenme gibi eylemlerin canlılıktan çıktığını, köken aldığını belirtir. El-Îcî burada, örtülü bir şekilde *sair kuvvetler feyz olur* demektedir. Dolayısıyla, canlılık ile canlının fiillerini buluşturma gayreti, bu eser için el-Cürcanî'ye has bir tutumdur. El-Cürcanî'nin bu konudaki açıklamaları Şekil 3'teki gibi bir modelde verilebilir:



Şekil 3. Canlılık Temelinin Açıklanması

32 Aristoteles'in bu cümlesi için bkz.: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, 412a12; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, 412a12.

33 Aristoteles, *Ruh Üzerine* 413a20'de geçen bu cümle (*διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν*) Badawi (tarafından Arapçaya şöyle tercüme edilmiştir: إن الحياة فصل بين ذى النفس وما لا نفس له). Bkz.: Abd al-Rahman Badawi, "*Aristotelis de Anima*", Cairo, 1954. Bu tercümede ζῆν için *hayat* (الحياة), ve *ψυχή* için de *nefs* (النفس) kelimelerinin kullanılmış olduğuna da dikkat çekmek isteriz.

Şerhu'l Mevakıf adlı bu eserde, canlılık hakkında daha fazla atıf ya da bahis görmemiz mümkündür. Bir misal olarak, "Hayat (canlılık), yukarıda bahsedilen itidale, canlıdaki diğer kuvveler (potansiyeller) de hayata (canlılığa) dayanır"[34] şeklinde ifade ettiği cümlesiyle, aslında canlılığı, canlı bir entitede merkeze aldığını belirtmiş olur. Böyle yaparak el-Cürcanî, canlılık gibi kavramsal bir meseleyi fiziksel zeminde tartışmaya girişir. Birtakım yazarlar tarafından öne sürülen "canlılığın (sadece) duyum, iradi hareket ve beslenme olduğu"[35] şeklindeki düşünceye de karşı çıkar.

Bu bağlamda, İbn Sina'nın *el-Kanun fi't Tıbb* adlı eserinin *Külliyat*[36] olarak da bilinen ilk kitabına atıfla: "Hayat (canlılık), duyum ve hareket kuvvesi ile beslenme ve büyüme kuvvesinden farklı bir şeydir.[37] Kanıt ise felçli organlardaki canlılığın varlığıdır, çünkü canlılık, temel parçaların dağılmasını ve çürümesini önleyen güçtür, ancak ölü bir organ bunlara tabidir." şeklindeki görüşlerini aktarır. İlaveten şu iki cümlenin de İbn Sina'dan alıntılandığını belirtir: "Bazen kurumuş bir organ canlılık gösterebilir, çünkü hayatta olmasaydı çürürdü. Bununla birlikte, bu tür organ(lar) beslenme gücüne de sahip değildir. Bazen, canlılık olmadığında bile bitkilerin beslenme kuvveti vardır". El-Cürcanî'nin burada İbn Sina tarafından dile getirilen "bitkilerin, canlılık olmaksızın beslenme kuvveti sahibi oldukları" fikrini kabul edip etmediği açık değildir.

34 فالحياة تابعة للاعتدال المذكور و متبوعة لما عداها من القوي الموجودة في الحيوان, Bkz.: El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 373.

35 وقد يتوهم ان الحياة هي قوة الحس و الحركة الارادية و قوة التغذية بعينه, bkz.: *A. e.*, s. 373.

36 Burada, Türker tarafından "*Kanun'un küllîlerinde*" şeklinde tercüme edilen ifadenin doğrusu "Kanun'un külliyat kısmında" şeklinde olmalıdır. Çünkü İbn Sina'nın *el-Kanun fi't Tıbb* adlı eseri *Külliyat, Müfredat, Mualecat, Hummiyat* ve *Mürekkebat* adlı beş kitaptan oluşur. Bariz bir şekilde, el-Cürcanî, külliyat kelimesiyle, *Kanun*'un ilk kitabına atıf yapmaktadır. Bkz.: Ömer Türker, "Önsöz", "Giriş", Şerhu'l-Mevâkıf, 3 Cilt, çev. Ö. Türker, C. 1, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, ss. 13-88.

37 انها اي الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية, bkz.: El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 373.

Ancak beslenme gücünün canlılıktan ayrı mevcut olabileceği ve bu nedenle canlılığın beslenme gücünden farklı olduğu fikrini savunuyor görünmektedir. İbn Sina'nın canlılık kısımları (kuvveleri) meselesini nasıl ele aldığı sorusuna aşağıda ayrı bir başlık altında değinilecektir. Yazarlar, İbn Sina'ya cevaben "felçli organ(lar)da duyu ve hareket kuvvelerinin ve kurumuş organ(lar)da da beslenme kuvvesinin olmadığını kabul etmediklerini" belirtirler ve "bazı engellerden dolayı duyumsama, hareket ve beslenme fiillerinin gerçekleşmeyebileceğini" öne sürerler. Bu noktada el-Cürcanî, -el-Îcî'den bağımsız olarak- kuvve ve fiili birbirinden ayırt etmeye çalışır. Ona göre, beslenme (fiilinin) yokluğu beslenme kuvvesinin yokluğuna delil olamaz.[38] Yine el-Cürcanî "hayat (canlılık), idrak eden ve hareket ettiren kuvvelerden ibaret nefsanî kuvvelerden başka bir kuvvedir, tersi de geçerlidir"[39] diyerek, yukarıda da değindiğimiz gibi, canlılıkla canlının fiillerini -bir kez daha- tefrik eder.

El-Îcî, "canlılardaki (hayvanlardaki) beslenme kuvvesinin bitkilerde mevcut olduğu (fikrine) katılmadığını" belirtir. Ona göre, "bitkilerdeki beslenme kuvvesinin, hayvanlardaki beslenme kuvvesinden -hakikat bakımından- farklı olması" mümkündür.[40]

1.5. *Şerhu'l Mevakıf*'ta Canlılık Şartları

Hayatın (canlılığın) tarifini bildiren birinci maksattan sonra, el-Cürcanî, canlılığın şartlarını ikinci maksatta ele alır[41]:

> Filozoflara göre hayat (canlılık) için özel bir bünye (yapı) gereklidir. Bu bünye unsurlardan (dört elementten) mürekkep bir cisim (جسم) olup özel bir türsel surete (صورة) sahiptir. Bu cismin, özel sureti izleyen özel mizacî itidal

38 ...و ليس يلزم من فقدانها فقدان القوة مقتضية لها..., bkz.: *A.e.*, s. 375.

39 فظهر أن الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحركة, bkz.: *A.e.*, s. 373.

40 *A.e.*, s. 375.

41 *A.e.*, s. 375.

(اعتدال مزاجي) gibi nitelikleri vardır. Buna göre onlar (filozoflar) şunu iddia etmişlerdir: Hayat (canlılık) için dört unsurdan bileşmiş bir cisim ve hayvan türlerinden birine münasip bir mutedil mizaç bulunmalıdır ki ona hayvanî bir türsel suret feyiz olsun ve hayat (canlılık) da bu sureti izlesin. Ayrıca tıp kitabında ayrıntılı olarak açıklandığı üzere onda hıltların buharîliğinden doğan ve hayatı bedenin organlarına taşıyan hayvanî ruhun (الروح الحيواني) itidali bulunmalıdır.[42] Sonra mizacın ve hayvanî ruhun, hayatın bekasında dikkate alınan itidallerini sürdürmeleri, o türsel surete tabidir. Herhangi bir sebeple mizaç değiştiğinde ve itidal ortadan kalktığında hayat ortadan kalkar, bünye yok olur ve suret bozulur. Nitekim hayvanlarda bu durum tecrübeyle bilinmektedir.

El-Cürcanî, daha sonra Mutezilenin hayatla ilgili görüşünü özetle ele alarak Mutezilîlere göre, canlılık için özel bir yapının gerekli olduğunu, ancak bu yapının filozofların kast ettiği şey olmadığını, "onlarsız canlılığın süregitmesinin tasavvur edilemeyeceği parçalar", yani cevher-i fertler[43] tarafından böyle bir yapının oluşturulduğunu belirtir. Böylece, cevher-i fertleri, Mutezilî bir canlılık nazariyesinde *sine qua non* bileşen olarak takdim eder. Ayrıca, bu parçacıklı modele göre, tek bir cevherle hayatın (canlılığın) kaim olmasını (süregitmesini) mümkün görmediklerini belirtir.[44] Bunun hemen ardından "Biz Eş'arîler, hayat (canlılık) için özel bir yapı şartı koşmayız. Allah Teâlâ'nın hayatı (canlılığı) bölünme ve parçala(n)ma yollarının hiçbiriyle parçalanmayan parçalardan yaratması mümkündür."[45] diyerek farklı ihtimallere de kapı açmış, daha doğrusu canlılığı türlü şartlardan bağımsız kılmış olur.

42 Burada ifade edilen düşünce, *el-Kanun fi't Tıbb*'dan alınmış görünmektedir. Çünkü aynı mesele daha önce İbn Sina tarafından aynı şekilde tartışılmıştır.

43 Orijinal metinde من الأجزاء اي الجواهر الفردة şeklinde ifade edilmektedir.

44 *A.e.*, s. 377.

45 Türker tarafından verilen Arapça metinde fiilden önce لا gelmesi gerekirken, muhtemelen dizgi hatası sebebiyle cümle olumlu verilmiştir. Doğrusu التي تتجزا değil, التي لا تتجزا olmalıdır. Bkz.: *A.e.*, s. 376, 377.

1.6. *Şerhu'l Mevakıf*'ta Canlılığın Zıddı

El-Îcî ölüm hususunda şu cümleyi sarf eder: "Ölüm, canlı olabilecek olan şeyde canlılığın yokluğudur."[46] El-Cürcanî ise, birkaç kelime farkla bu cümleyi şöyle şerh eder: "Canlılıkla nitelenen (şeyde) canlılığın yokluğudur."[47] Sonrasında, el-Cürcanî, el-Îcî'den nakille devam eder: "Ölümün Allah Teâlâ'nın canlıda yarattığı varoluşsal bir nitelik (كيفية وجودية) olduğu söyleniyor ki o hayatın (canlılığın) zıddıdır."[48] Bu kısa bölümde, yazarlarımız ölümden kısaca bahseder ve ölümü yaşamın zıddı olarak ele alırlar.

1.7. *Şerhu'l Mevakıf*'ta Canlılığın Kısımları

Arapçada, özellikle canlılık ve canlılığın kısımları gibi konularda karşımıza sıklıkla çıkan iki terim olduğunu görürüz. Bunlardan ilki "nefs", ikincisi de "ruh" olarak dilimize girmiş kelimelerdir.[49] Yazarlarımız canlılık potansiyellerini veya kısımlarını belirtmek için sık sık nefs terimini kullanmaktadırlar. Cevherlerin ele alındığı dördüncü mevkıfın, mizaç sahibi bileşiklerden bahseden dördüncü kısmının, nefis sahibi bileşikler başlıklı üçüncü faslında önce bitkisel, ardından da hayvansal nefsi irdelerler.

46 الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا, bkz.: A.*e.*, s. 379.

47 عدم الحياة عما أتصف بها, bkz.: A.*e.*, s. 379.

48 A.*e.*, s. 378, 379.

49 Nefs İbranice: נֶפֶשׁ (nefeş), Arapça: النفس, Yunanca: *ψυχή* ve İngilizce: *Soul* kelimeleriyle karşılanırken; Ruh İbranice: רוּחַ (roah), Arapça: الروح, Yunanca: *πνεῦμα* ve İngilizce: *Spirit* şeklinde verilir. Bkz.: Michelle Pfeffer, "Christian Materialism and the Prospect of Immortality", *Science Without God?*, haz. Peter Harrison ve Jon H. Roberts, Oxford University Press, 2019, ss. 148-161. Ayrıca bu kavramlar hakkında ileri okumalar için bkz.: Ömer Türker, "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, Ankara: TDV, 2006, ss. 529-531; Süleyman Uludağ, "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV: Ankara, 2006, ss. 526-529; Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, TDV: Ankara, 2018, ss. 187-192; Süleyman Uludağ, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, TDV: Ankara, 2018, ss. 192-193; İlhan Kutluer, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, Ankara: TDV, 2018, ss. 193-197; Ahmet Güç, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, Ankara: TDV, 2018, ss. 197-199.

El-Îcî, konuya giriş yaparken nefsin üç çeşit olduğunu belirtir ve sırasıyla her birini tarif eder: "Birincisi bitkisel (nefstir). Bu, doğal organik cismin **beslenen** ve **büyüyen** olması bakımından ilk yetkinliğidir.[50] İkincisi hayvanî (nefstir). Bu nefs de, doğal ve organik cismin **duyumsayan** ve **iradeyle hareket eden** olması bakımından ilk yetkinliğidir.[51] Üçüncüsü insanî (nefstir). Bu nefs ise, doğal ve organik cismin tümelleri **düşünmesi** ve **görüş çıkarsaması** bakımından ilk yetkinliğidir."[52] Ardından el-Îcî, bu üç çeşit nefse ait tarifi birleştirerek daha genel ve şamil tek bir tarife ulaşır: "Nefs, doğal bir maddenin beslenme ve büyüme veya duyum ve iradî hareketler veya tümeller üzerine akıl yürütme ve bir fikre varma gibi yollarla sergilediği ilk mükemmelliğidir."[53]

El-Cürcanî ise "nefs, doğal, âlî[54] ve bilkuvve hayat sahibi cismin ilk yetkinliğidir." demektedir.[55] Yazarlarımız tarafından nefsin yetkinlik(ler)i üzerine sarf edilen bu sözler, Aristoteles'in nefs tanımı ile birebir örtüşmektedir: "...Bu yüzden nefs, yaşama gücüne sahip doğal bir vücudun birinci yetkinliğidir."[56]

Bir cismin duyu, hareket, beslenme, büyüme ve benzerini doğurma gibi fiilleri sergilemesinin kaynağının gayri cismani bir ilke olması gerektiğini düşünen yazarlarımız, bu ilkeye/ilkelere ise nefs adı verildiğini belirtirler: "Buna göre nefs,

50 المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث، الأولى النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو. bkz.: El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 1033.

51 الثانية النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تحس ويتحرك بالإرادة. , bkz.: *A.e.*, s. 1035.

52 الثالثة النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالراي. bkz.: *A.e.*, s. 1035.

53 كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو او تحس ويتحرك بالإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأي, bkz.: *A.e.*, s. 1035.

54 El-Cürcanî bir sonraki cümlede, "bu tarifteki âlî lafzı, unsurların ve madenlerin suretlerinden sakınmak içindir." der.

55 النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة, bkz.: El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 1035.

56 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a24: "*...διὸ ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*".

sözü edilen eserlerin ilkesi olması bakımından güçtür; onları taşıyan maddeye kıyasla surettir, kendisiyle meydana gelen ve tamamlanan cinsin doğasına kıyasla doğadır." Mutlak olarak nefs için verdikleri bu tanım, felekî nefsleri kapsamamaktadır.

Daha sonra yazarlarımız, "Bitkisel Nefs" başlığına geçerler. İradesiz fiil yapana tabiat denmesine dayanarak bitkisel nefsin kuvvelerine (doğrusu eylemlerine tıpkı İbn Sina'da göreceğimiz gibi) "tabiî" adının verildiğini ve bu eylemlerin tüm bitki ve hayvanlarda ortak olduğunu belirtirler. Buna göre, söz konusu fiillerden *beslenme* ve *büyüme* bireyin yaşayakalmasına hizmet ederken, "üreme ve biçimlendirme"[57] türün süregitmesine hizmet ederler.

"Hayvansal Nefs" başlığında, yazarlarımız nefsin bitkilerde bulunmayan kuvvelerine *nefsanî kuvveler* adını verirler ve bunları ya *idrak eden* ya da *hareket ettiren* kuvveler olarak tasnif ederler. Önce *dış müdrik* (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma), ardından *iç müdrik* (ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve mutehayyile) kuvveleri sıralar, en son olarak *fail* (muharrik) kuvveden bahsedip bir sonraki nefs tipine geçerler.

"İnsanî Nefsin Kuvveleri" başlığında, yazarlarımız yalnızca insanî nefse ait özellik olarak *aklî kuvve*yi sayarlar. Bu kuvveye, tümelleri idrak ederek bu tümeller arasında olumlu veya olumsuz hüküm vermesi itibarı ile **nazarî kuvve** ve **nazarî akıl** dendiğini; fikrî sanatları çıkarsaması, yapması veya terk etmesi gereken tikel şeylerde görüş ve tavsiye (ile ilişkili olması) itibarı ile de **amelî kuvve** ve **amelî akıl** dendiğini kaydederler.[58]

57 Biçimlendirme kelimesiyle karşıladığımız ve Arapça metinde *musavvire kuvvesi* olarak geçen ifadeyle, aynı türe mensup canlı bireylerin fenotip benzerliği de kastedilmiş olabilir.

58 ...تسمى القوة العقلية فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة في الأمور الجزئية مما ينبغي أن تفعل أو تترك تسمى القوة العملية والعقل العملي..., bkz.: El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 1119.

2. İbn Sina Eserlerinde Canlılığın Kısımları

İbn Sina, nefsler ya da kuvvelerle ilgili konuyu Şifa Külliyatında yer alan *Kitabu'l Nefs* adlı eserinde etraflıca tartışır. Bunun yanı sıra, *el-Kanun fi't Tıbb* adlı eserinin *Külliyat* (tıp ilminin küllî ilişkileri) adlı birinci kitabının tıbbın temelini (tıbbın sınırları, konusu ve tabiatla ilişkisi) işleyen ilk bahsinin "Kuvveler ve Fiiller" başlıklı altıncı taliminde de nefs konusunu -dört elementten başlayıp canlı bünyesindeki kısımlar ve işlevlere gelecek şekilde- ele alır. İbn Sina, giriş cümlesinde kuvvelerin ve fiillerin birbirleri üzerinden bilindiğini belirtir. Ona göre, tüm kuvveler bir fiilin kaynağıdır ve tüm fiiller bir kuvveden sudur ederler.[59] Tabiplere göre üç gruba ayrılan bu kuvvelerden ilk grup nefsanî kuvveler (القوي النفسانية), ikincisi tabiî kuvveler (القوي الطبيعية) ve üçüncüsü de hayvanî kuvvelerdir (القوي الحيوانية).

İbn Sina, filozofların ve tabiplerin çoğu, özellikle de Galen tarafından ele alındığı üzere her kuvvenin kendisinden zuhur ettiği birer organ belirtme gereği duyar. Buna göre, tabiî kuvve bireyin *yaşayakalım*ını[60] sağlayacak olan büyüme ve gelişme için karaciğeri ve neslin devamını sağlayacak olan üreme için testisleri, hayvanî kuvve kalbi ve nihayet nefsanî kuvve de beyni mesken tutmaktadır. İbn Sina, burada enteresan olarak hayvanî nefsi ele alırken ruh kelimesini de kullanır ve şöyle der: "Hayvanî kuvve ki o his ve hareketten mürekkep ruhun düzenini yönetir."[61] Böylelikle, İbn Sina, aslında nefs, kuvve ve ruh kelimelerini aynı doğrultuda kullanmış olur.

59 فاعلم أن القوى والأفعال، يعرف بعضها من بعض، إذ كان كل قوة مبدأ فعل ما، وكل فعل إنما يصدر عن قوة، فلذلك جمعناهما في تعليم واحد. bkz.: M. E. Dinnavi, *İbn Sina El Kanun fi't Tıbb*, 3 Cilt, Beyrut: Dar el-Kütüb el-İlmiye, 1999, C. 1., s. 94.

60 Bu kelimeyi doğrudan *survival* kelimesinin Türkçe anlamı olarak kullanıyoruz. Günümüz tıp dilinde *sağkalım* olarak da kullanımı görülmektedir. Her iki kelime de *canlılık* anlamı içerir ve yaşam, hayat gibi terimlerle anlam ayrımları vardır.

61 ...والقوة الحيوانية، وهي التي تدبر أمر الروح الذي هو مركب الحس والحركة, bkz.: Dinnavi, *a.g.e.*, s.98.

Büyük bir ihtimalle, İbn Sina, günümüz Türkçesi ile söylersek nefesi, yani vücuda alınan havayı kastediyor olmalıdır, zira ona göre bu kuvvenin meskeni kana hareketi veren kalptir.

Tabiî kuvveyi iş gördüren (مخدومة) ve iş gören (خادمة) olmak üzere ikiye ayırır. Ardından, iş gördüren kuvveyi de ikiye ayırır birinci grup, gıdaları bireyin yaşayakalması (لبقاء الشخص) için kullanan "besleyici" (الغاذية) ve "büyütücü" (النامية) kuvvelerken, ikinci grup ise gıdaları türün (daha doğrusu popülasyonun) devamı için (لبقاء النوع) kullanan "üreme" (المولدة) ve "biçimlendirme" (المصورة) kuvveleridir. İbn Sina, bu kuvveleri inceledikten sonra, iş gören kuvveleri sayar. Bunları emme (الجاذبة), tutma (الماسكة), sindirim (الهاضمة) ve boşaltım (الدافعة) şeklinde sıralar. Son olarak sıcak, soğuk, yaş ve kuru olmak üzere dört niteliği de ilave ederek, her birinin fonksiyonunu ele alır.

Hayvanî kuvveye gelince, bununla kastedilenin "organlarda ortaya çıktığı zaman onları his, hareket ve hayatın fiillerini kabule hazırlayan kuvvet" olduğunu belirtir.[62] El-Cürcanî tarafından nakledilen "Bazen kurumuş bir organ canlılık gösterebilir, çünkü hayatta olmasaydı çürürdü. Bununla birlikte, bu tür organ(lar) beslenme gücüne de sahip değildir. Bazen, canlılık olmadığında bile bitkilerin beslenme kuvveti vardır." cümlesinin kaynağı bu bölümdedir. Ancak, gerçekte İbn Sina, daha farklı bir cümle kurmaktadır ki o da şudur: "Eğer beslenme kuvvesi, his ve hareketi veren bir beslenme kuvvesi olsaydı, bitkilerde de his ve hareketin kabulünü verecekti. Oysa, has mizacı izleyen (ona tabi olan) başka bir ilke vardır ki ona hayvanî kuvve adı verilir. Eğer gametlerin inceliğinden ruh meydana gelirse, ruhta meydana gelecek olan ilk kuvvet (budur)."[63] Yine bu bölümde, İbn Sina'nın ruh terimini, nefs

62 القوة التي إذا حصلت في الأعضاء، هيأتها لقبول قوة الحس والحركة وأفعال الحياة. bkz.: *A.e.*, s. 98.

63 ولو كانت القوة المغذية بما هي قوة مغذية تعد للحس والحركة، لكان النبات قد يستعد القبول الحس والحركة فيبقى أن يكون المعد أمرا آخر يتبع مزاجا خاصا، ويسمى قوة حيوانية، وهو أول قوة تحدث في الروح إذا حدث الروح من لطافة الأمشاج. bkz.: *A.e.*, s. 99.

terimi ile eşdeğer kullandığı görülür: "Sonra filozof Aristoteles ruhu birincil kaynak ve diğer kuvvelerin kendisinden yayıldığı (ortaya çıktığı) ilk nefs olarak kabul eder."[64] Böylelikle, yukarıda "*Şerhu'l Mevakıf*'ta Canlılık Şartları" başlığında verdiğimiz gibi, İbn Sina tarafından da belirli bir noktada ruh ve nefs terimleri aynı anlamda ele alınmaktadır.

İbn Sina, nefsanî kuvveyi müdrike ve muharrike olmak üzere ikiye, sonrasında da müdrik nefsanî kuvveyi dış ve iç olmak üzere ikiye ayırır, bu dış ve iç kuvvelerin beş farklı türünü sıralayarak inceler. Yine bu bölümleme el-Îcî ve el-Cürcânî tarafından kabul ve tekrar edilmiştir.

İbn Sina, burada saydıklarımızın dışında, *el-İşarat ve't Tenbihat* adlı eserinde tabiattan (الطبيعيات) bahseden *namat*ların üçüncüsünde, nefse değinerek bize kısa bir tanım verir:

> ...mizacı muhafaza eden başka bir şeydir, sen bunu 'nefs' diye isimlendirmelisin ki, işte o senin bedeninin cüzlerinde sonra senin bedeninde tasarruf eden cevherdir. **İşte sendeki bu cevher tektir; dahası hakikatte o sensin!** Ve o cevherin organlara dağılmış dalları ve kuvveleri vardır[65]

İbn Sina'nın *el-İşarat*'ta yer verdiği cümleler, nefs olarak zikrettiği şeyin günümüz ifadesiyle bilinç içeren bir canlılık olabileceğini akla getirmektedir.

3. Allah'ın Diriliği Sorunsalı

İslam tarihine hızlı bir göz atıldığında, kudemânın bir taraftan İslam dininin esaslarına iman ve bağlılıklarını koruyarak, diğer taraftan da yeni karşılaştıkları meselelerin çözümü, fikirlerin tashih ve tadili için türlü telif, terkip ve tevillerle meşgul oldukları

64 ثم إن الروح تقبل بها -عند الحكيم أرسطوطاليس- المبدأ الأول والنفس الأولى التي ينبعث عنها سائر القوى... *A.e.*, s. 99.

65 ...والحافظة للمزاج شئ أخر لك أن تسمية النفس وهذا هو الجوهر الذي تتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق، و له فروع و قوي منبثة في اعضائك..., bkz.: Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, *İbn Sina İşaretler ve Tembihler*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 109.

aşikardır. Bir başka deyişle, Aristotelesçi, Galenci sorular, fikirler ve nazariyelerle, İslam'ın imanî esaslarının çatışmıyor olması gerektiğini vurguluyoruz. İslam dini, Allah'ın diri olduğunu bildirmektedir. İşaret ettiğimiz bağlam dikkate alındığında, "Allah'ın diriliği acaba canlılardaki gibi bir dirilik midir, Müslüman bu dirilikten ne anlamalıdır?" şeklinde bir soru yöneltilebilir. Çalıştığımız metinlerin ilgili kısımlarında göremediğimiz bu ve benzeri sorulara *Kur'an-ı Kerim*'den birkaç ayet delil göstererek cevap verilebilir. İki ayette "Allah, ki O'ndan başka hiçbir ilah yoktur, Hayy ve Kayyum'dur."[66], bir ayette de "O, diridir."[67] buyurulmaktadır. Bu ayetleri "Doğurmamıştır ve doğurulmamıştır."[68] ayeti ile birlikte okuduğumuzda, İslam dinindeki tanrı figürünün, "canlılığı kendinden olan" bir tanrı olduğu açığa çıkar. Allah'ın "El-Hayy" isminin karşılığı olarak "canlılığı kendinden olan" ve "can veren", "El-Kayyum" isminin karşılığı olarak da "sürdürücü" kelimelerini kullandığımızda, Allah'ın "canlılığı başlatan ve sürdüren" anlamına gelebilecek isimlere sahip olduğunu görürüz. Dolayısıyla, dirilik, canlılık, hayat ve benzeri kavramların kelam ilmi içinde de tartışılmasında herhangi bir beis geçmişte bulunmadığı gibi, günümüzde de bulunmamaktadır.

SONUÇ

Bilimin ve özellikle düşüncenin tarihi ile ilgili çalışmalarda birbiri içinde farklı maksatlar bulunabilir. Bunlardan biri Fazlıoğlu tarafından da dile getirilen "kadîm olanın aktarımı, incelenmesi ve yorumunda modern sorunların içeriklerinin dikkate alınması"[69] şeklinde özetlenebilir. Biz bu çalışmada bu

66 Bakara (2)/255 ve Âl-i İmran (3)/2: اللّٰهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ

67 Mü'min (40)/65: هُوَ الْحَيُّ

68 İhlas (112)/3: لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

69 İhsan Fazlıoğlu, "İki Ucu Müphem Bir Köprü: 'Bilim' ile 'Tarih' ya da 'Bilim Tarihi' / A Bridge with Two Vague Edges: 'History' with 'Science' or 'History of Science'", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Bilim Tarihi*, 2004, 2(4):25.

sayılanlara ilaveten birkaç hususun daha altını çizmek istiyoruz. İlk olarak, insan olmanın diğer bir deyişle insanlığın birtakım meseleleri vardır ki tarih boyunca benzer sorular tekrar tekrar sorulur ve her seferinde birbirine benzer veya farklı cevaplar üretilir. Nefs, ruh, canlılık terimleri etrafındaki tartışmayı da böyle görüyoruz. Zira bu cevaplar kolaylıkla yanlışlanabilir, doğruluğu test edilebilir değildir. Belki de kıyamete kadar çözemeyeceğimiz soru(n)lar olarak kalacaklardır. İkinci olarak, geçmişin şimdide canlandırılması gibi muhal ve abes bir işle meşgul değiliz. Bilimde ve felsefede takıldığımız, tıkandığımız, tereddüt ettiğimiz konularda geçmişin metodolojisinin ilham verebileceğini düşünüyor ve iddia ediyoruz. Bu metnin giriş kısmında atıf yaptığımız *philosophical apparatus* ile kastettiğimiz budur. İbn Sina, -konumuz açısından güzel bir örnek olmak üzere- kendisine intikal eden bazı teorik araç ve yöntemleri kullanarak, *el-Kanun fi't Tıbb*'da orijinal bir çalışma yapar: *Genesis* dediğimiz yaratılış, oluş sürecini rasyonel adımlarla açıklamaya girişir. O'nun dört element, dört hılt, dört organ ve üç nefs görüşlerini ele alarak canlılardaki beden teşekkülünü açıklama gayreti bu yüzden takdire şayandır. Demek istiyoruz ki, İbn Sina (ve el-Îcî, el-Cürcanî ikilisi), kendi dönemlerinde carî olan ilmî ve felsefî görüşlerden azamî istifade etmek suretiyle bilgi üretme ve yayma gibi bir yöntemi kullanmışlardır. İşte bu noktadır ki, günümüzde İslam felsefesi gibi, Kelam gibi disiplinlerle iştigal edenlerin dikkate alması gerekir. İçinde bulunduğumuz zamanın icaplarına sırt çevirmemiz düşünülemeyeceğine göre, bu kesinlikle elzemdir.

Canlılık açıklamalarında ve tanımlarında, çağımız literatüründe bir problem olarak, *canlılık* ve *canlılar* terimlerinin bazen birbirinin yerine kullanıldığını görmekteyiz. Canlılık üzerinde söz söylemiş olan tüm yazarların ortak kanaati aslında *canlı olmadan canlılık olmayacağı*dır. Totoloji gibi görünen bu ifadeyle kastedilen, canlılardan bağımsız kendi kendine

var olan bir canlılığın olmadığı iddiasıdır. Demek oluyor ki, canlılıktan bahsettiğimiz her anda, örtülü veya açıkça canlılardan da bahsetmekteyiz. Bununla birlikte bir kez daha vurgulamakta fayda vardır ki, canlılık bir mefhum olarak asla canlı bir entiteye eşitlenemez, zira "canlılar canlılığın mekânı yahut maddesi" hükmündedirler.

Modern öncesi dönemden günümüze intikal etmiş olan düşünce mirasına gelecek olursak, bu kısa çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız üzere, Adududdîn el-Îcî (ö. 1355) tarafından -bize oldukça ilginç gelen- bir *hayat* tanımı yapılmıştır. Bu noktada Arapçadaki hayat kelimesini, *canlılık/dirim* anlamında da ele almamızı mümkün gördüğümüzü yineliyoruz. İlk yazarımızın eserini şerh eden Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö. 1413) ise, yazarımızla hemfikirdir ve verilen tanımı açıklama gayretindedir. Her iki müellif tarafından ele alınan ve bize aktarılan hayat (canlılık) tanımı tür (Ar. *nev*, İng. *kind*, *species*) üzerinden verilmektedir "Canlılık, türün dengesine (veya ölçüsüne) uyan bir potansiyeldir." Öyle ki, metni biraz farklı tercüme ettiğimizde aslında buradaki tür kelimesiyle, taksonomik biyolojideki biyolojik tür kavramının[70] ve belki de popülasyon kavramının anlaşılabileceğini mümkün görüyoruz. Bu nokta önemlidir, çünkü yazarlarımız varsayımsal, farazî veya salt zihinsel bir tanımlama yapmaktansa, fizik âlemde karşılığı olan bir nesneye tanımlarını bağlamaktadırlar. Tıpkı metafiziğin fizikten sonra gelmesi gibi. Günümüz taksonomisinde özellikle zoolojide, -cins kavramına muhalif olarak- tür kavramının fizik-nesneye dayandığını hatırlatmakta fayda görüyoruz.

İbn Sina ile el-Îcî/el-Cürcanî ikilisi tarafından verilen canlılık kuvveleri (nefs) taksimatını ve bu kuvvelere teşmil edilen fiilleri Çizelge 3'teki gibi özetlersek, ilk üç satırdaki fiillerin hem İbn Sina'da hem de el-Îcî/el-Cürcanî ikilisinde ortak olduğunu görürüz.

70 *Biological Species Concept*

Çizelge 3 Canlılık Kısımlarının Adlandırılması

Canlı	Kuvve/Nefs		Fiiller
	İbn Sina	El-Îcî ve el-Cürcanî	
Bitki	Tabiî Kuvve (القوى الطبيعية)	Nebatî Nefs (النفس النباتية)	Beslenme, Büyüme
Hayvan	Hayvanî Kuvve (القوى الحيوانية)	Hayvanî Nefs (النفس الحيوانية)	Hisler, İradî Hareket
İnsan	Nefsanî Kuvve (القوى النفسانية)	İnsanî Nefs (النفس الانسانية)	Tümelleri düşünme, Görüş çıkarma
İnsan+		4. Kuvve (قوة رابعة)	İdrak, Tevessül

Bu çizelgede yer alan fiillerin kökeni, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserine kadar götürülebilir.[71] Çizelgenin son satırında göreceğimiz üzere, el-Îcî'den farklı olarak el-Cürcanî, insanın ek olarak dördüncü bir kuvvesini sayar ve "insan bu kuvve ile makulleri idrak eder ve böylece kendisinden beklenen eserlere (hedeflere) ulaşabilir" der.[72]

Bu noktada -çalışmamız sınırları içerisinde- kelâm geleneğini temsil eden el-Îcî ve el-Cürcanî ikilisinin, kuvvelerin sıfatları, daha doğrusu fiilleri hususunda felsefeyi temsil eden İbn Sina ile hemfikir olup, adlandırmaları hususunda ondan ayrılmaları dikkat çekmektedir. Diğer bir deyişle, yazarlarımızla, kendisinden alıntı yaptıkları İbn Sina'nın konuyu ele alışları terminolojik olarak farklı, semantik olarak aynıdır.

71 Aristoteles bu fiilleri *Ruh Üzerine* 414a28-414b18 arasında tartışır. İleri okumalar için bkz: Özcan, *a.g.e.*, ss. 83-84 ve Sev, *a.g.e.*, ss. 98-101.

72 ومن ههنا تبين أن أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية و جنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الأطباء، وللإنسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها إلى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه. El-Cürcani, *a.g.e.*, s. 373

İbn Sina'nın adlandırması daha soyut, daha "havas" dururken, el-Îcî ve el-Cürcanî tarafından yapılan adlandırma daha somut ve daha "avam" görünmektedir. Böylece, el-Îcî ve el-Cürcanî'deki terminolojinin yaygınlaştığını düşünebiliriz. Kültürümüzde komaya giren ve durumu kötüleşen hastalar için "bitkisel hayat" benzetmesinin kullanılıyor olması, hem hastanın çevresine farkındalığını kaybettiği bir durumu anlatmakta, hem de aslında derinlerde bir yerde yüzlerce yıllık geleneğe bir atıf barındırmaktadır.

Üç parçalı (*tripartite*) nefs görüşü bilindiği üzere Aristoteles ile Galen çizgisi üzerinden İbn Sina'ya ulaşır. Aristoteles'e göre, yeryüzünde canlılar temel olarak üç farklı grupta ele alınabilirdi. Bu gruplar sırasıyla, *bitkisel nefs* sayesinde gelişebilen bitkiler, *duyarlı nefs* sayesinde hareket edebilen hayvanlar ve nihayet *ussal nefs* sayesinde akledebilen insanlar şeklindeydi. Bitkilerde yalnızca *bitkisel nefs* bulunurken, hayvanlarda hem *bitkisel nefs* hem *duyarlı nefs*, insanlarda her üçünün de bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Galen, hiyerarşik dizilim gösteren bu üç farklı canlılık düzeyinin (özellikle insanda) belirli organlarda yer aldığını ve aradaki bağlantıyı *pneuma* (*πνεῦμα*) adı verilen müşterek bir dirim kaynağının sağladığını öne sürmekteydi.[73] Galen zamanının baskın felsefî ekolü Stoacılık öğretilerine göre, hava ve ateş *pneuma* adı verilen *can soluğu*nu oluşturuyordu ki bu can soluğu hem insanı hem de onun içinde yaşadığı kozmosu diri tutan güçtü. Diğer bir deyişle, o zamanlar başat olan Stoacı felsefe okulu havanın, evrenin nefesi veya ruhu olduğunu ve onun, küçük bir evren olan insanın hayatını sürdürmesine yaradığını kabul ediyordu. Büyük bir ihtimalle, *canlılık* anlamına gelen *nefs*, Galen veya Stoacılar elinde *ruh* haline bürünmüştü. Anlaşıldığı üzere, Aristoteles ile Galen çizgisinden tevarüs edilen bu ve benzeri görüşler gerek İbn Sina gerek el-Îcî ve el-Cürcanî

73 Stephen F. Mason, *Bilimler Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 44-45.

gibi isimler tarafından, İslam düşünce tarihinin farklı dönemlerinde yinelenerek intikal etmiştir.

İbn Sina, hayvanî nefsi bitkisel nefsten ayıranın tikellerin idraki ve iradî hareket olduğunu belirtir. Aristoteles, hayvanî nefse besleyici yetiden farklı olarak hissetmeyi atfederken; İbn Sina, hayvanî nefsin ayrımı olarak hissetme kavramı yerine idraki kullanır.[74] İbn Sina'nın getirdiği bir diğer yenilik, bir tür içsellik inşasıdır. Aristoteles'in ortaya koyduğu hissetme *(aisthesis)* ve akletme *(noesis)* arasındaki farkı biraz daha genişleterek hissetme *(ihsas)*, idrak *(idrak)* ve akletme *(ta'akkul)* şeklinde üçlü bir şema ortaya koyar. Bu ve benzeri müdahalelerle İbn Sina, Aristotelesçi kavramlarla düşünmekle birlikte yeni bir nefs kavrayışı ortaya koymaktadır.[75] İbn Sina'daki nefs, "bilmek için herhangi bir organı olmayan, asıl önemlisi insandaki birçok farklı kuvveyi bir araya getiren ve 'ben' ile ifade edilen" bir bilinç türü gibidir. Bu noktada, *el-İşarat ve't Tenbihat* adlı esere tekrar dikkatleri çekerek, İbn Sina'nın nefs olarak zikrettiği şeyin günümüz ifadesiyle bilinç içeren bir canlılık olabileceğini yinelemekte fayda görüyoruz.

İbn Sina'nın *el-Kanun fi't Tıbb*'ın birinci kitabında işlenen canlılıkla ilgili konuda en az iki cümlede nefs ile ruh terimlerini birbirine denk düşecek şekilde kullandığı görülür. Ancak metnin bağlamından anlaşıldığı üzere, İbn Sina bitkisel nefsi bu denklemden hariç tutmaktadır.

Galen'in on bir babdan oluşan *Γαληνου Βιβλιον, Οτι τα τησ Ψυχησ ηθη Ταισ του Σωματοσ Κρασεσιν Επεται* isimli eseri[76], Arapçaya

74 Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak", *Kutadgubilig*, 2017, 34: 430.

75 Burak Şaman, "İbn Sînâ ve Descartes'ta Ben Bilgisi ve Kesinlik", *Felsefi Düşün- Akademik Felsefe Dergisi*, 2018, 10: 307.

76 Eser Latinceye *Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur* adıyla tercüme edilmiştir. Bu eserin bir kısmı Kuşlu ve Aydın tarafından *Nefsin Kuvvelerinin Bedenin Mizâcına Bağlı Olduklarına Dair Galen'in Risalesi* başlığı ile Türkçeye kazandırılmıştır. Çeviri için bkz.: Harun Kuşlu, Metin

كتاب جالينوس فى أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن başlığıyla tercüme edilmiştir. Adududdîn el-Îcî'nin bu eseri okuyup okumadığına dair herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır. Ancak, el-Îcî tarafından verilen hayat/canlılık tanımı[77] için seçilen bir kelime, bize bu tanımın olası kökeninin Galen'e kadar götürülebileceği ihtimalini vermektedir. El-Îcî'ye göre "hayat türün itidaline tabi" olurken, Galen'e göre "nefs kuvveti bedenin mizacına tabi" olur. Her halükârda, el-Îcî tarafından verilen ve el-Cürcanî tarafından şerh edilen bu tanımın orijinalliğinin kendi dönemi ve bağlamı içerisindeki önemi kesinlikle yadsınamaz.

Günümüzde, biyolojik bilimlerle (astrobiyoloji dahil) iştigal eden bilim insanları nezdinde, canlılık konulu çalışmaların -tekrar- odağa alınıyor olması kuru bir tesadüf değildir. Ülkemiz bilim insanlarının ve felsefecilerinin henüz nicelik ve nitelik itibarı ile yetersiz teşebbüslerle de olsa bu akımı takip etmeye çalıştıkları gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte, şöyle bir soru akla gelebilir: "Bir biyolog ya da canlı-bilimci ne için ve ne cüretle beş yüz asırlık kelam metinlerini karıştırıp nefs/ruh/canlılık araştırması yapmaktadır?" Bu sorunun cevabı, iki bin yıldan fazla bir süre önce verilmiştir: "Bedenden bağımsız olmadığı kadarıyla, bir tür ruhu incelemek doğa bilimcinin işidir."[78]

Canlılık tanımı söz konusu olduğunda, geçmişimizdeki tecrübe(ler)den öğrenebileceğimiz şey, bu tarz tanımların biyoloji tarihi çalışmaları açısından kayda değer derecede ilginç olabileceği, biyoloji felsefesi çalışmaları için de günümüzde veya gelecekte ilham verebileceği hususlarıdır.

Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, haz. M. Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

77 Hayat, türün itidalini izleyen bir kuvvettir (الحياة قوة تتبع اعتدال النوع).

78 "*Περι ψυχης ενιας θεωρησαι τον φυσικου οση μη ανευ της υλης εστιν.*" Bu cümle, şu şekilde de tercüme edilebilir: "Diğer bir deyişle, fizikçilerin -maddesiz olmadıkları ölçüde- ruhun bazı yanlarını temaşa etmeleri gerektiği açıktır." Krş. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015, 1026a5.

KAYNAKÇA

Aristoteles (2014). *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Aristoteles (2019). *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık 2019.

Aristoteles (2020). *Politika*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles (2020). *Nikomakos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayuncılık.

Badawi, Abd al-Rahman (1954). *Arislotelis de Anima*, Cairo.

Baltcheffsky, Herrick (2002). "Short definitions of life", *Fundamentals of Life*, ed. G. Pályi, C. Zucchi, L. Caglioti, pp. 17–18, New York: Elsevier.

Bara, Ion (2007). "What is Life? or $\alpha + \beta + \omega = \infty$", *Oltenia. Studii i comunicari. Ştiinţele Naturii.* Tom 23: 233-238.

Beale, Lionel Smith (1872). *Disease Germs, their Nature and Origin*, Londra: J. & A. Churchill.

Darwin, Charles (1859). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londra: John Murray.

De Loof, Arnold (1993). "Schrödinger 50 years ago: 'What is life?' 'The ability to communicate', A plausible reply?", *International Journal of Biochemistry*, 25(12):1715–1721.

El-Cürcani, Seyyid Şerif (1266 H/M1850). *Şerhu'l-Mevakıf fi ilmi'l-Kelâm*, İstanbul: Darü't Tıba'ati'l-Amire.

El-Cürcani, Seyyid Şerif (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 Cilt, çev. Türker, Ö., İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Fazlıoğlu, İhsan (2004). "İki Ucu Müphem Bir Köprü: 'Bilim' ile 'Tarih' ya da 'Bilim Tarihi' / A Bridge with Two Vague Edges: 'History' with 'Science' or 'History of Science', *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Bilim Tarihi*, 2(4): 9-27.

Görgün, Tahsin (2000). el-Îcî Adudüddin, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 21, ss. 410-414, Ankara: TDV

Güç, Ahmet (2018). Ruh, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 35, ss. 197-199, Ankara: TDV.

Gümüş, Sadreddin (1993). Cürcânî Seyyid Şerîf, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, ss. 134-136, Ankara: TDV.

İbn Sina, Ebu Ali (2015). *İşaretler ve Tembihler*, çev. Macit Muhittin, Durusoy Ali, Demirli Ekrem, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Kunin, Victor (2002). "A system of two polymerases – A model for the origin of life", *Orig. Life Evol. Biosphere* 30: 459–466.

Kuşlu, Harun; Metin Aydın (2016). "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, haz. M. Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.

Kutluer, İlhan (2018). Ruh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 35, ss. 193-197, Ankara: TDV.

Lazcano, Antonio (1994). "The transition from non-living to living", *Early Life on Earth*, haz. Bengton, ss. 60–69, New York: Columbia University Press.

Luisi, Pier Luigi (1998). "About various definitions of life", *Orig. Life. Evol. Biosphere* 28: 613–622.

Mason, Stephen F. (2013). *Bilimler Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Pfeffer, Michelle (2019). "Christian Materialism and the Prospect of Immortality", *Science Without God?*, haz. Peter Harrison ve Jon H. Roberts, ss. 148-161, Oxford University Press.

Popa, Radu (2004). *Between Necessity and Probability: Searching for the Definition and Origin of Life*, Berlin: Springer-Verlag.

Richards, Robert J. (2002). *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, University of Chicago Press.

Sinanoğlu, Mustafa (2004). el-Mevâkıf, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 29, ss. 422-424, Ankara: TDV.

Spencer, Herbert (1884). *The Principles of Biology*, Vol I., New York: D. Appleton and Company.

Şaman, Burak (2017). "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak", *Kutadgubilig* 34: 421-437.

Şaman, Burak (2018). "İbn Sînâ ve Descartes'ta Ben Bilgisi ve Kesinlik", *Felsefi Düşün- Akademik Felsefe Dergisi* 10: 294-317.

Türker, Ömer (2006). Nefis. *TDV İslâm Ansiklopedisi.* Cilt 32, ss. 529-531, TDV. Ankara.

Türker, Ömer (2015). "Önsöz","Giriş", *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 Cilt, çev. Türker, Ö., Cilt 1., ss. 13-88, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Uludağ, Süleyman (2006) Nefis. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 32, ss. 526-529. TDV: Ankara.

Uludağ, Süleyman (2018) Ruh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 35, ss. 192-193, TDV: Ankara.

Uyar, Mustafa (2016). "İlhan Ölceytü'ye Verilen Ḫarbende İsminin Kökeni ve Anlamı Hakkında Yeni Bir Yaklaşım", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31(2): 595-607.

Varela, Francisco; Humberto Maturana (2004). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo.* Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen.

Yavuz, Mustafa (2019). "Canlılık ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 1(40):183-197.

Yavuz Yusuf Şevki (2018). Ruh. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 35, ss. 187-192. TDV: Ankara.

MODERNLİĞİN EŞİĞİNDE: CUSANUS'UN ZİHİN ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME

İHSAN BERK ÖZCANGİLLER*

Giriş

Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie*'de Cusanus'tan "15. yüzyılın ilk yıllarında hayatı ve etkisi sonraki yüzyılların getireceği neredeyse her şeyin habercisi olarak görülebilen bir çocuk doğdu." diye bahseder.[1] Cusanus'un (1401-1464) önemi ilkin kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra Giordano Bruno (1548-1600) tarafından teslim edilmiş olup, Descartes ve Leibniz'de adı geçse de esas olarak öğretisinin derinliği ancak 19. yüzyılın sonuna doğru ve özellikle de 20. yüzyıl başlarında Marburg Okulu'nun etkisi ile tekrardan ortaya konmuştur. Cusanus'a olan ilgilinin canlanmasındaki baş aktörlerden biri ise *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*'da onu "ilk modern düşünür" olarak adlandıran Ernst Cassirer olmuştur.[2]

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1 Heinrich Ritter, *Geschichte der Philosophie: Geschichte der neuern Philosophie*, C. 9, Hamburg: Perthes, 1850, s. 141.

2 Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig: Teubner, 1927, s.10; Ernst Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan, Bursa: Verka Yayınları, 2018, s. 21.

Kendinden sonra gelen tüm Alman düşünürleri etkilediği iddia edilen[3] ve hatta daha ileri giderek kimi felsefe tarihçileri tarafından ilk Alman filozofu olarak değerlendirilen[4] Cusanus'un modernliği konusundaki tartışmalar görüleceği üzere temelde onun zihin anlayışından kaynaklanır. Cusanus, epistemolojisinin merkezine yerleştirdiği zihin öğretisinde bir yanda Orta Çağ geleneğini takip ederek zihni Tanrı'nın sureti olarak kabul etmekte öte yandaysa onun bu özelliğine dayanarak geliştirdiği zihin öğretisinde onun etkinliğine ve yaratıcılığına vurgu yapmaktadır. Modern felsefenin ya da düşüncenin ayırt edici özelliği ya da ölçütü öznellik ya da öznenin epistemik merkeziliğine yapılan vurgu olarak kabul edilirse, o halde Cusanus'un zihin anlayışına dayalı epistemolojisinin ne denli bu ölçüte uygun olduğunun araştırılması bize onun modernliği konusunda fikir verecektir. Böylece bu makalenin amacı Cusanus'un *De Mente* (Zihin Üzerine) adlı eserini merkeze alarak zihin anlayışının incelenmesi yoluyla onun modern bir düşünür olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini göstermektir.

Makalenin birinci bölümünde Cusanus'un modernlik ve dolayısıyla öznellik düşüncesinin temelinde yer alan epistemo-

3 Cusanus'un Leibniz ile ilişkisi için bkz.: Robert Zimmermann, *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik*, C. 1, Viyana: W. Braumüller, 1870, ss. 61-83; Kant ile ilişkisi için bkz.: Richard Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau: Koebner, 1880; Josef Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Cologne: Westdeutscher Verlag, 1956; Hegel ile ilişkisi için bkz.: Edmond Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464)*, Paris: H. Champion, 1920; Josef Stallmach, "Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel", *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, ss. 241-255, Firenze, 1970, ss. 241-255. Bu kaynaklara ek olarak Frederick Copleston *Felsefe Tarihi* eserinde Cusanus'u Alman idealizminin öncüsü olarak nitelendirir, bkz.: Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, C. 3, New York: Doubleday, 1993, s. 245.

4 Claudia D'Amico, "Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa", *Brill's Companion to German Platonism*, haz. Alan Kim, Leiden/Boston: Brill, 2019, s. 17.

loji ve zihin anlayışına dair genel hatlar gösterilecektir. İkinci bölümde *De Mente* eserinin temel problemi ile birlikte zihin-beden ilişkisinin önemi ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise yaratıcılık bakımından bilme etkinliğinde insan zihninin merkeziliğini ortaya koyan ve bu sebeple de Cusanus'un modern felsefe ile ilişkilendirilmesinde önemli bir rol oynayan zihnin temel gücü olarak benzeşim (*assimilatio*) edimi incelenecektir. Bu incelemeler sonucunda Cusanus'un neden bir yanıyla ilk modern filozof olarak düşünülürken diğer yanıyla modern felsefesinin eşiğinde kaldığı ortaya konulacaktır.

1. Cusanus'un Modernliği

Giriş kısmında belirtildiği gibi Cassirer, Cusanus'u "ilk modern düşünür" olarak adlandırır. John Hopkins de "Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?" adlı makalesinde Cusanus'un eserlerinde göze çarpan ve çeşitli yorumcular tarafından öne çıkartılan en azından on altı modern temanın olduğunu belirtir.[5] Bu yazısında Cusanus'un epistemolojisinin Kant'ın felsefesinin bir önceli olduğu tezini[6] ele alır. Ancak sonuçta Cassirer'den farklı olarak Cusanus'un epistemolojisinin ne Kant felsefesinin ne de genel olarak

5 John Hopkins, "Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?", *Midwest Studies in Philosophy*, 2002, 26: 14-17.

6 Cassirer *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*'ta Cusanus'un bilgi anlayışının Kant felsefesini önceleyecek veriler sunmasına dair şunları söyler: "...Bu noktada kendilik artık kendisini nesnelere uydurmada ve de kopyalamada onları tanımaz; aksine kendilik nesneleri kendi varlığının benzerliğine göre kavrama ve anlamada tanır. Biz dış nesneleri yalnızca onlarda kendi düşünce kategorilerimizi keşfedebildiğimizde anlarız. Nesnelerin tüm ölçümü temelde zihnin kendisinin ve yetilerinin ölçüsüne varma yönündeki arzusundan doğar." Bkz.: Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, C. 1, Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1922, s. 36. Bu konuda ayrıca Falckenberg de şöyle görüş bildirir: "Yine de Modern Çağ'ın eşiğinde [olan Cusanus'un] öncesinde Plotinus ve Scotus Eriugena tarafından ileri sürülen zaman, sayılar, uzamsal şekiller ve tüm kategoriler zihnin yaratıcı gücünden ortaya çıkar öğretisinin Cusanus tarafından oldukça güçlü bir şekilde yinelendiğini görmek memnun edicidir." Bkz.: Falckenberg, *a.g.e.*, s. 139.

modern felsefenin önceli olduğu sonucuna varır. Lakin bu makalede ileri sürüleceği üzere Cusanus'un zihin anlayışına dayalı gelişen epistemolojisinin onu modern felsefenin kriterlerine yaklaştırdığı da göz ardı edilemez.[7]

Cusanus, bilme zihin ile nesne arasındaki benzerliğe dayanır şeklindeki skolastik Orta Çağ bilgi teorisini devam ettirir gözükse de insan zihnine Tanrı'nın bir sureti olarak biçtiği rolde onun yaratıcı ya da yapıcı gücüne yaptığı vurgu ile öznelliğe ya da bilgide bilen öznenin merkeziliğine kapı aralamıştır. Üçüncü bölümde etraflıca inceleyecek olduğumuz üzere, Cusanus'un zihin anlayışını modern düşünceye yaklaştıran başlıca unsurlardan biri zihnin temel özelliği saydığı benzeşme (*assimilatio*) gücüdür. Cusanus zihnin benzeşim gücüne dayalı inşa ettiği bilgi teorisinde zihin ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi zihnin dolayımı çerçevesinde değerlendirmekle modern felsefenin öznellik anlayışını öncelemiştir. Cusanus'un bilgi anlayışında insan, bir şeyin/nesnenin hakikatinin bilinebilirliğinin nesnel zeminine ya da şeyin kendindeliğine asla erişemez. Ona göre bilinebilirlik tüm bilgi için ön koşuldur ve bilinenin bir nevi sınırıdır. Bu da temelde insan zihninin yapısıyla ilişkilidir. Bu bakımdan Marta Oberrauch, Cusanus'un bilgi teorisinde transendental felsefenin izleri olduğunu savunur.[8] Bir başka deyişle Cusanus'un bilgi teorisinde zihin ya da bilen tözler (*cognoscitivas substantias*)[9] bilme etkinliğin-

7 Cusanus'u modernliğe yaklaştıran ve felsefi sisteminin merkezinde bulunan yanının bilgi teorisi olduğu iddiası aynı zamanda Edmond Vansteenberghe tarafından da savunulmaktadır. Bkz.: Vansteenberghe, *a.g.e.*, s. 279.

8 Martha, M. Oberrauch, *Aspekte der Opreatianalitat. Untersuchungen zur Struktur der Cusaniscjen Denkens*, Frankfurt am Main: Fischer, 1993, s. 1. Cusanus'un bilgi teorisinin ve de zihin anlayışının Alman İdealizmini öncelemesine dair bkz.: Norbert Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues,* Münster: Aschendorff, 1969, ss. 119-124.

9 Cusanus'un eserlerine verilen referanslarda sayfa numarası değil kitap/bölüm ve paragraf numarası olmak üzere numaralandırma sistemi kullanılacaktır. Bu numaralandırma sistemine göre İngilizce kaynak olarak Nicholas of Cusa, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas*

de nesneye dayalı değil de kendi bilme etkinliğinin sınırlarına dayalı olarak bir dünya, daha doğrusu *kavramsal* bir dünya meydana getirirler.

Michael Stadler'e göre de insan zihni, durağan olup bilgiyi dışarıdan olduğu gibi alan tözsel bir güç olmanın aksine bilginin devinimi ya da bir etkinliktir.[10] Etkinliğine vurgu yapılan zihin tam da bu etkinliğinin kaynağı olan benzeşme ve de ölçme güçlerine dayanmakla kendine kavramsal bir dünya inşa eder ve bilme etkinliğini gerçekleştirir.[11] Böylece modern düşünceyi klasik ya da Orta Çağ düşüncesinden ayıran bilgide *inşa etme* ya da *yapma* unsuruna vurgu yapan etkinlik ögesi

of Cusa, Cilt 1-2, çev. Jasper Hopkins, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2001 ve Latince kaynak olarak da Nikolaus von Kues, *Werke: Neuasgabe des Strassburger Drucks von 1488*, Cilt 1, haz. Paul Wilpert, Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Cilt 5, Berlin: Walter de Gruyter, 1967 kullanılmıştır. Buna ek olarak Latince, Almanca ve İngilizce için, Cusanus Portal, Opera: Werke, (https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php) internet kaynağı kullanılmıştır. Makale'de Cusanus'tan kullanılan metinler ve kısaltmaları şu şekildedir: *De Beryllo* (*DB*), *De Mente* (*DM*), *De Sapientia* (*DS*). De *Apice Theoriae* (*DAT*), *De Ludo Globi* (*DLG*), *De Quaerendo Deum* (*DQD*), *De Filiatione Dei* (*DFD*), *De Coniecturis* (*DC*), *Compendium*, *De Venatione Sapientiae* (*DVS*), *Cribratio Alkorani* (*CA*), *De Filiatione Dei* (*DFD*). Cusanus'ta bilen töz ifadesi *De Beryllo* adlı eserinde geçmektedir. Bkz.: Nicholas of Cusa, *De Beryllo*, 4.

10 Burada Stadler zihnin durağan ya da pasif bir töz olmayıp bizzat etkinliğin kendisi olduğu görüşünü zihnin canlı olarak nitelendirilmesine dayandırır ve bu canlı zihin (*viva mens*) bizzat bilme ediminin kendisidir, yani etkinliktir. Böylece Stadler bu canlı zihin anlayışına dayalı olarak öznellik düşüncesinin Cusanus'taki varlığına gönderimde bulunur: "Zihin bizzat bilme ediminin devinimi olarak anlaşılır, onun varlığı yaşamıdır ve yaşamı da düşünmedir." Michael Stadler, "Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre", *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, C. 1, haz. Albert Zimmermann, New York: Walter de Gruyter, 1983, s. 123). Stadler'ın burada öznellik düşüncesi temelinde zihnin etkinliğine yaptığı ve durağan töz karşısında canlı zihin üzerine yaptığı vurguyu, modern düşüncedeki töz olarak özne düşüncesi ile birlikte durağan bir töz şeklinde anlaşılan Mutlak anlayışını eleştiren Hegel'de buluruz. Bkz.: G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011, §17-18, s.18-19.

11 Cusanus *De Mente*'de bilmenin kavramsal benzerliğe göre meydana geldiğini ileri sürer. Bkz.: Cusanus, *De Mente*, 3.72.

Cusanus'un zihin öğretisinde ve buna bağlı olarak bilgi teorisinde mevcuttur. Cusanus'un bilgi teorisinde zihnin oynadığı bu inşa edici rol, Cusanus'u Orta Çağ düşünce dünyasından modern dünyaya ilerlerken önemli bir geçiş figürü kılar.[12] Hatta Cusanus'un bir geçiş figürü olmanın ötesinde ilk modern filozof olarak düşünülmesinin sebebi, Tanrı ile insan ya da dünya ilişkisini açıklarken sonsuz ile sonlu arasında hiçbir oran yoktur görüşünü ontolojik açıklamanın yanı sıra insanın bilme kabiliyeti çerçevesinde de ortaya koymasına dayanır. Bu durumda örneğin Tanrı'nın ya da sonsuzun bilinememesi, zihnin etkinliğinin ortaya konulması sonucu insanın bilme yetisinin sınırlarının gösterilmesinde kanıtlanır.[13] Böylece bilmeyi insan zihninin bilme koşullarına ve yapısına dayandırarak açıklama girişimi, Cusanus'un ilk modern düşünür olarak değerlendirilmesinde öne çıkan unsurlardan birisidir.

Cusanus'un zihin anlayışının modern düşünceyi öncelediği görüşünü destekleyen bir başka tez de kendi bilme koşulları içerisinde şeye yönelen zihnin kendinden türettiği kavramlar ya da semboller aracılığıyla nesneye uyduğu denli aslında nesneyi de kendisine uydurmasıdır. Bu durumda bilmede bir sınır çizilir ve nesneleri kendinde olduğu gibi bilmekten ziyade zihne göre bilme anlayışı doğar. Bu da Cusanus'un zihin anlayışı ile Kant'ın bilgi teorisi arasında bir paralellik kurulmasına yol açar. Hatta kimi yorumcular Kant'ın özne anlayışının ve bilgi teorisinin köklerini Cusanus'un zihin anlayışına kadar geri götürmüşlerdir.[14] Bu yorumculardan biri olarak Cassirer öznelli-

12 Philip Rose, "Nicholas of Cusa: Human Nature and the Image of God", *Dalhousie Review*, 2002, 82(1): 129.

13 Cassirer'in belirttiği gibi Cusanus kendi özgün bilgi teorisi uyarınca Tanrı'nın doğası hakkında soru sormaz; Tanrı hakkında bilgi sahibi olunup olunamayacağını sorar. Bkz.: Cassirer, *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, s. 22 / Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, s. 10.

14 Norbert Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Müns-

ğin kendisini ilkin geç Orta Çağ'da hissettirdiğini ve tam ifadesini Kant'ta bulduğunu belirttikten sonra öznelliğe yol açan düşüncenin tohumunun[15] Cusanus'ta ekildiğini ileri sürer.[16]

Görüldüğü üzere Cusanus'un kimilerince Orta Çağ'dan Rönesans'a geçişte önemli bir figür olarak değerlendirilmesi kimilerince de ilk modern düşünür olarak adlandırılması ve hatta Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği devrimin öncüsü olarak görülmesi onun bilgi teorisine dayanmaktadır. Bu bilgi teorisinin dayandığı zemin ise Cusanus'un zihin öğretisidir. Zihin öğretisini Cusanus'un pek çok eserine serpiştirilmiş olarak bulsak da temel kaynak *De Mente*'dir.[17] İlkin genel hatlarıyla *De Mente*'de ortaya konulan temel probleme ve bununla ilişkili olarak da zihin-beden ilişkisine göz atalım.

ter: Aschendorff, 1975, ss. 2-3; Theo van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden: Brill, 1977, ss. 109-110. Ayrıca Eusebio Colomer de zihnin ölçme etkinliğine ve buna bağlı olarak da kendisinden kavramları, sembolleri ve hatta kategorileri türetmesine dayalı olarak Cusanus'ta zihnin açımlama (*explicatio*) etkinliği ile Kant'ın *transendental a priori*'si arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Bkz.: Eusebio Colomer, "Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis," *MFCG 11*, haz. Rudolf Haubst, Mainz: Grünewald, 1975, s. 220. Cusanus'u Kant'ın önceli olarak gören düşünürlere karşı Hopkins'in ileri sürdüğü argümanlar için bkz.: Hopkins, "Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?", ss. 18-26. Bu konuda orta yolu savunan görüş için bkz.: Clyde Miller, "Nicholas of Cusa and Philosophic Knowledge," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1984, 54:159-160.

15 Bu tohum ise, Cusanus'ta zihnin kendi gücüne dayalı olarak kendi kavramsal dünyasını yaratma ve bu kavramsal dünyanın yaratımında karşılaştığı çokluğu birlik altına alma ya da anlaşılır kılma gücüdür. Bu, çokluğu birlik altına alma gücü Cassirer tarafından Kant'ın tamalgının transendental birliği ile kıyaslanır. Bkz.: Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ss. 21-61.

16 *A.e.*, s. 32.

17 *De Mente*'nin önemine ve Alman İdealizmi ile ilişkisine dair Ekkehard Meffert şunları söyler: "Tam da bu eser [*De Mente*] orta Avrupa Ben-Felsefesinin başlangıcını temsil ediyor ve hem Alman İdealizmi'ne hem de 'Özgürlük Felsefesi'ne yol açıyor görünmektedir'. Ekkehard Meffert, *Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist*, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1982, s. 63.

2. De Mente'nin Temel Problemi ve Zihin ile Beden İlişkisi

2.1. *De Mente*'nin Temel Problemi

Cusanus *De Mente*'de[18] zihin ve bilgi teorisi hakkında ortaya koyduğu yenilikçi görüşleri Hristiyanlığa ait öğretiler ve çeşitli felsefi öğretileri ile harmanlamıştır.[19] Naoko Sato "Cusanus' Epistemology in de mente"de Cusanus'un bilgi teorisini Aristotelesçilik ile Yeni-Platonculuğun bir sentezini elde etme çabası olarak düşünür.[20] Bir başka deyişle *De Mente*'yi özel kılan yan, kendilik-bilgisi ya da zihne dair bilgi yoluyla zihnin Tanrı'ya dönüşünü ortaya koyan Yeni-Platoncu öğretiye[21], bu dönüşün başlangıcının ancak zihnin duyusal bilişle uyarılması sonucu gerçekleşebileceğinin eklenmesidir. Bu da temelde Cusanus'ta ruh ya da zihin[22] ile beden arasındaki ilişkinin zorunluluğuna ilişkin görüşü ortaya koyar. Zihin ile beden[23]

---

18 *Idiota De Mente* Cusanus'un 1450 tarihinde birbirini tamamlayacak şekilde kaleme aldığı üç diyalogdan biridir. Diğer iki diyaloğun adı şu şekildedir: *Idiota de Sapientia, Idiota de Staticis Experimentis.*

19 Miller, *a.g.e.*, s. 156.

20 Naoko Sato, "Cusanus' Epistemology in de mente", *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, haz. Kazuhiko Yamaki, Londra ve New York: Routledge, 2013, s. 83.

21 Krş. Plotinus, *Ennead: VI. 6-9*, çev. A.H. Armstrong, C. 7, Cambridge: Harvard University Press, 1988, VI.9.7.33-34.

22 Cusanus da dahil olmak üzere Augustinus itibarıyla özellikle Hristiyan Yeni-Platoncu gelenekte "*mens*" ruh ile zihnin yanı sıra gönül anlamlarına da gelmektedir. Bkz.: Bonaventure, *The Souls's Journey into God-The Tree of Life-The Life of St. Francis*, çev. Ewert Cousins, New York: Paulist Press, 1978, s. 21; Markus Führer, *Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, New York: Lexington Books, 2014, ss. 110-111. Cusanus'un kendisi *De Mente*'de *mens* (zihin) ile *anima* (ruh) arasında bir fark var mıdır sorusuna şu şekilde cevap verir: "Evet, vardır. Şöyle ki zihin kendinde ve kendisi için olduğunda bedende var olduğundakinden farklıdır. Kendinde ve kendisi için var olduğunda o ya sonsuz ya da sonsuz olanın suretidir .... Onlardan [zihinlerden] bazıları bir insan bedenini canlandırabilir. Buna göre işlevleri bakımından zihinlerin ruhlar olduğunu itiraf ederim." Bkz.: Cusanus, *De Mente*, 1.57.

23 Zihin ile bedenin ayrılmazlığı konusunda Nyssalı Gregorios ile Cusanus ilişkisine dair bkz.: , Nancy J. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington: The Catholic University of America Press, 2007, s. 17.

arasındaki ilişkiye geçmeden önce ise genel olarak *De Mente*'nin temel sorusuna bakalım.

De Mente'deki temel soruyu Cusanus, Delphoi'daki Apollon tapınağının girişinde yazılı olup felsefe tarihi boyunca karşımıza çıkan "kendini bil (*gnóthi seautón/ nosce te ipsum*)" buyruğu ile ilişkili kılar. Cusanus bu buyrukta hem zihnin kendisini bilmesi için hem de kendisinin tanrısal zihin ile bir olduğunu tanıması için bilginin (*cognitio*) emredildiğini ileri sürer.[24] Böylece bu buyrukta temel olan şey bilmektir. Ancak bilmenin iki aşaması vardır. Öncelikle kendini bilmek ve bunun sonucu olarak da kendinin Tanrı ile birliğini tanımak. Buna ek olarak kendini bilecek olup Tanrı ya da tanrısal zihin ile birliği sezecek olan ise insan zihnidir. Böylece kendini bilmek zihnin kendisini bilmesi ve bu yolla da tanrısal zihin ile birliğinin farkına varması amacını taşır.

Kendini bilme edimi ayrıca bir dönüşlülüğe işaret eder. Bu dönüşlülük ise ayrılmayı ve dolayımı içerir. Ayrılma ve dönme hareketi esasen kendini bilmenin ön koşuludur. *De Mente*'de ileri sürüldüğü üzere zihnin kendini bilmesi ancak başkalıktan ya da çokluktan geçerek kendine ya da birliğe[25] dönüş ile mümkündür. Zihin böylece adeta içten gelen bir dürtü ile kendisini bilmek için kendisinin dışındaki çokluğa yönelen ve orada birliği, yani Tanrı'yı arayan arzu olarak karşımıza

24 "*...cum apud delphas precepta sit cognitio ut ipsa se mens cognoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat.*" Bkz.: Cusanus, *a.g.e.*, 1: 52.

25 Cusanus'un eser boyunca hem Tanrı hem de insan zihni için de temel saydığı kavram birliktir (*unitas*). Ancak bu birlik kavramı çoklukta birlik ya da bir başka deyişle teslis öğretisi ile iç içedir. Bunun için de Tanrı'nın olduğu denli insan zihninin birlik olup aynı zamanda çokluk olmasına dair ileri sürdüğü ve Yeni-Platoncu düşüncenin izlerini taşıyan kavram ikilisi olarak *complicatio* (sarma-kuşatma/*enfolding*) ve *explicatio* (açma-açımlama/*unfolding*) öne çıkar. Cusanus'un ontolojisinde olduğu denli epistemolojisinde de bu kavram ikilisi merkezde yer almaktadır. *Complicatio-explicatio* kavramlarının daha detaylı açıklaması için bkz.: Thomas P. McTighe, "The Meaning of the Couple, 'Complicatio-Explicatio' in the Philosophy of Nicholas of Cusa", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1958, 32: 206-214.

çıkar. Bu arzu (bilme arzusu) da merak duygusu (*admiratio*) ile harekete geçer. Aristoteles'e de bir gönderme ile tüm insanları aradıkları şeyi bilmek için harekete geçiren şey temelde meraktır.[26] Böylece başlangıçta merak duygusu ile gerçekleşen ayrılma ya da dışa yönelme ile birlikte bilme etkinliği harekete geçer ve zihnin kendisini bilme ve böylece tanrısal zihne ulaşma yolculuğu başlar. Zihnin kendini bilmesi ve böylece Birliğe dönüş sürecinin başlangıç noktasında bir ön koşul olarak duran ayrılma hareketi ise zihin-beden ilişkisinin zorunluluğunu gündeme getirir. Zira kendini bil buyruğunun önemli bir ögesi olan bilme etkinliğinin başlangıcı ayrılma ya da başkalığa/çokluğa yönelme ile olur. Bunun için de görecek olduğumuz üzere beden bir önkoşuldur. Bu durumda zihnin kendini bilmesi ve sonuçta tanrısal zihin ile birliğini keşfetmesi için buyrulan bilme etkinliği zihin-beden ilişkisinin ortaya konulmasını gerektirir.

Sonuçta *De Mente*'de işlenen temel soru "kendini bil" buyruğu ile özetlenir. Bu buyruk da kendi ile bilme etkinliğinin çözümlemesini gerektirir. Kendi ve bilme etkinliği için ortak olan ise zihin (*mens*) kavramıdır. Böylece insan zihninin incelenmesi bizi kendini bil buyruğunun da çözümlenmesine götürecektir. Bu çözümleme de insan zihni ve onun bilme etkinliğinden oluşur. Bilme etkinliği ise bahsedildiği üzere ilkin zihin-beden ilişkisine değinmeyi gerektirir.

2.2. Bilme Etkinliği Bağlamında Zihin-Beden İlişkisi

Cusanus zihne ya da kendiliğe ve bununla birlikte de Bilgeliğe (Tanrı) dair bir sorgulamanın yaşamdan soyutlanmış bir alanda değil, yaşamın kendisinde aranması gerektiğini vurgular. Cusanus'un *De Sapientia*'da aktardığı üzere, "Bilgelik

26 Aristoteles *Metafizik*'te insanların hem şimdi hem de ilkin felsefe yapmaya başlamalarının sebebinin merak (*thaumazein*) olduğunu söylemiştir. Bkz.: Aristoteles, *Aristotle's Metaphysics*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, C. 1-2, Oxford: Clarendon Press, 1975, 982b11-982b28.

kendisini açıkça sokaklarda haykırır."[27] *De Apice Theoriae*'da da yine aynı düşünceyi yineler: "Hakikat, herkes tarafından kolayca her yerde bulunabileceğini gösterir."[28] Cusanus'un bu ifadelerde vurguladığı temel fikir bilgeliği, hakikati ve kendini bil buyruğunu araştırmanın başlangıç noktasının duyu deneyimi olup her yerde ve herkese açık olduğudur.[29] Bu düşünceyi takiben *De Sapientia* diyaloğunda konuşmacılardan biri olan hatip diyaloğun baş karakteri olan *idiota*'ya[30] bilgisizliğinin bilgisine yani bilgeliğe nasıl eriştin diye sorduğunda, "Senin kitaplarından değil, Tanrı'nın kitaplarından" der ve "bu kitapların yeri ise her yerdir."[31] diye ekler.

Bu kitapların her yerde olmasının amacı Tanrı'nın kendisini herkese açıkça belirtmek istemesidir. Bu konuyu Cusanus *De Beryllo*'da şöyle açıklar: Aklın (*intellectus*) kendisini ifşa edebilmesi için her şey ondan meydana gelmiştir...Görkemi tezahür edebilsin diye Yaratıcı Akıl kendisini kendi işlerinin amacı yaptığından gerçekliğini seyredebilsinler diye bilen tözler yaratmıştır."[32] Burada bilen tözler ile kasıt insan zihinleri

27 Cusanus, *De Sapientia*, 1.3.

28 Cusanus, *De Apice Theriae*, 5.

29 M.L. Fuehrer, "Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa's 'Idiota de sapientia and de mente'", *Vivarium*, 1978, 16(2): 148; Eugene F. Rice Jr., "Nicholas of Cusa's Idea of Wisdom", *Traditio*, 1957, 13: 346.

30 Cusanus'un kendisini temsil eden "*idiota*", *Idiota de Sapientia*, *Idiota de Mente* ve *Idiota de Staticis Experimentis* diyaloglarındaki baş karakterdir. Bu diyaloglarda *idiota*, bir hatip ve bir filozof ile tartışmaya girer. Kabaca söylemek gerekirse, bu diyaloglarda *idiota* okul eğitiminden geçmeyip gündelik hayatın içerisinde deneyim sahibi olmuş olan bir kişiyi temsil etmektedir. Bir bakıma *idiota* aklın dolayımından geçmemiş dolaysız bilginin temsili karakteridir. Lakin *idiota* ne denli dolaysız bilginin temsilcisi olsa da aklın dolayımsal bilgisi de onun işlerinde o denli etkindir. *Idiota* bu diyaloglarda özel bir anlamda kullanıldığından bu terimi Türkçeye çevirmeden bırakmayı uygun gördük.

31 Cusanus, *De Sapientia*, 1.3

32 Cusanus, *De Beryllo*, 4. Cusanus ayrıca ileri tarihli bir eseri olan *De Apice Theoriae*'da Tanrı'yı "olanaklılık" terimi ile nitelendirerek aynı konuyu şu şekilde dile getirir: "Benzer yolda, bizzat Olanaklılık kendisini tüm şeylerde açar.

ya da ruhlarıdır ve insan zihinleri doğal olarak bilmek ister. Bilişin tetikleyicisi ise duyu nesnesidir. Böylece bilen tözlerin ya da zihinlerin kendini bilme yolculuğundaki başlangıç noktası Tanrı'nın niyetinin belirdiği duyusal nesnelerdir: "Duyusal nesneler duyuların kitaplarıdır; bu kitaplarda İlahi Aklın niyeti duyusal şekillerde tanımlanır. Niyet Tanrı'nın, Yaratanın tezahürüdür.... İlahi Akıl duyusal olarak bilinmek için kendisini duyusal bilişe göstermek istemiştir."[33] Öyleyse, duyusalda kendisini gösteren Tanrı'yı bilmek adına yaratılan bilen tözlerin/ zihinlerin biliş süreçlerinin başlangıç yeri herkese açık olan ve her yerde olan yaşam dünyasıdır.

Bununla birlikte Cusanus her ne kadar bilgeliğin sokaklarda (duyular/*sensus*) kendisini haykırdığını dile getirse de onun en yüksekte (akıl/*intellectus*) ikamet ettiğini de ekler.[34] Bir başka deyişle Tanrı bilen tözlere kendisini bildirmek için ilkin duyusal nesnelerde kendisini ifşa etse de bilmek zihnin bir yetisi olan duyuda sonlanmaz. Zira kendilik ve Tanrı ile birlik bilgisi arayışındaki zihin, duyular yoluyla bilmeye kışkırtılsa da anlamak (*intelligere*) ya da bilmek zihnin en yüksek yetisi olan aklın (*intellectus*) çokluk ya da başkalığı birlik altına getirmesine bağlıdır. Bu esnada da bir yanda duyular olan, öte yanda da hem imgelem hem anlama yetisi (*ratio*)[35] hem de

Şimdi, zihin kendiliğinde ve de her şeyde Yazarının niyetini gören akılsal bir kitap gibidir." Bkz.: Cusanus, *De Apice Theoriae*, 21.

33 Cusanus, *De Beryllo*, 66.

34 Cusanus, *De Sapientia*, 1.3.

35 Burada anlama yetisi olarak çevirdiğimiz kelime Cusanus'ta *ratio* olarak geçmektedir. *Ratio*'nun da dilimize akıl olarak çevrilme ihtimali vardır. Ancak bu metinde *ratio* ve *intellectus* arasında bir ayrım yapabilmek adına *ratio*'yu anlama yetisi ve *intellectus*'u ise akıl olarak çevirmeyi uygun gördük. Bunlardan *ratio*/anlama yetisi zihnin duyulardan ve imgelemden üstte yer alan ve duyulara birlik veren yetisi olmakla birlikte zihnin en üstte yer alan ve kimi zamanda kendisiyle özdeş tutulan akıl/*intellectus*'tan aşağıda yer almaktadır. Son noktada akıl/*intellectus* anlama yetisi/ *ratio*ya da birlik kazandırmaktadır. *Ratio*/anlama yetisi ve *intellectus*/akıl arasındaki bir diğer fark da *ratio* çelişmezlik yasasına tabiyken, *intellectus*'un çelişmezlik yasasının üzerine çıkarak karşıtların birliğine dair bilgiye ulaşabilmesidir.

akıl olan zihin duyusala ait olan çokluk ile kendisine ait olan birlik arasında bir gerilim yaşar.[36] Bu durumda tam da duyusal nesnelerden gelen içerik ile duyuların ortaya koyduğu çokluk ve zihnin bedenden bağımsız hali olan aklın sağladığı birlik arasındaki gerilim bilişin temelini oluşturur. Ancak son kertede akıl duyular ile alınan çokluğu birlik altına getirdiğinde bilme gerçekleşir ve bilişin içsel amacı olan kendilik ya da zihin kendisini burada gösterir.[37]

Sonuçta Tanrı'nın kendisini duyusalda açması ve insanın da bilme etkinliğine ancak duyusal ile uyarılarak başlaması, bilişin asla bedenden ayrı meydana gelemeyeceğini gösterir. Cusanus *De Mente*'de zihnin gelişimi, bir başka deyişle kendisini bilmesi için bedene Tanrı tarafından yerleştirildiğini belirtir.[38] Cassirer de bu düşünceden yola çıkarak, insan zihninin yetişip nihai meyvelerini vereceği verimli toprağı sağlayan şeyin duyular [kabaca beden] olduğunu dile getirir.[39] Böylece beden zihnin etkin oluşu ya da bilişin gerçekleşmesi için bir engel değil bir önkoşuldur.[40] Zihnin kendilik bilgisine ulaşması için

Ratio/anlama yetisi ve *intellectus*/akıl arasındaki fark için ayrıca bkz.: Cusanus, *De Mente*, 5:84.

36 Cusanus'un *De Quaerendo Deum*'da belirttiği üzere bilmede zihnin beş gücü birlikte çalışır ve zihin dünyayı beş duyunun, ortak duyunun, imgelemin, anlama yetisinin ve de aklın birlikte çalışması ile bilir. Bkz.: Cusanus, *De Quaerendo Deum*, 1.24.

37 Karsten Harries, "Cusanus and the Platonic Idea," *The New Scholasticism*, 1963, 7(2): 190.

38 Cusanus, *De Mente*, 4.77.

39 Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, s. 47. Bu konuda Cusanus şöyle der: "Bu yüzden, zihin kendi gücü içerisinde her bir şeyin örneklerini kavramsal olarak saran ilahi tohum [*divinum semen*] olduğundan, o derhal Tanrı tarafından uygun bir dünyasal bedene yerleştirilir ki orada meyvesini verebilir ve kendisinden, kavramsal olarak şeylerin her şeyi kapsayan birliğini [*universitas*] açımlayabilir [*explicare*]. Aksi takdirde, yani zihne bu gücü edimselleştirme fırsatı verilmemiş olsaydı, bu yaratıcı/üretici/tohumsal güç zihne boşuna verilmiş olurdu." Bkz.: Cusanus, *a.g.e.*, 5.80).

40 Zihin-beden ve akıl ile duyunun potansiyellik ve edimsellik bağlamındaki ilişkisi ve ve kendisini edimsel kılmayı amaçlayan aklın bunun için duyusal

gerekli bilişsel süreç, zihin ile bedenin karşılıklı bağımlılığını gösterir. Beden, ruh olarak zihinden ayrı hareket edemez ve gelişemezken, zihin de duyumları olanaklı kılan bedenden ayrı olarak bilmeye başlayamaz.[41]

Duyumlar ise kendilik bilgisine ve de Tanrı ile birliğin bilgisine ulaşma yolunda önemli bir yer tutan zihnin *kavramsal* etkinliğini harekete geçirmek için vazgeçilmezdir.[42] Bir başka deyişle zihin, beden dolayımıyla önce duyusal nesneler tarafından harekete geçirilir, ardından bu duyusal nesneleri imgeler ve son olarak da onları kavramlar *yaparak* bilir.[43] Cusanus'un modern felsefeyle ilişkilendirilmesinde önemli bir yer tutan zihnin *yapma* etkinliği[44], bedende kendisini gerçekleştiren zihnin deyim yerindeyse bilişteki kurucu rolüne gönderimde bulunur. Zira zihin bilmek için her ne kadar kendisinden bağımsız olan duyusal nesneler tarafından uyarılsa da bilmek zihnin kendi gücüne dayalı olarak yeniden yapması/yaratması ile mümkündür. Bu yeniden yapma/yaratma ediminin kaynağı ise Cusanus'un *De Mente*'de zihnin temel gücü olarak nitelendirdiği ve insan zihnini Tanrı zihni ile kıyasladığı benzeşim gücüdür (*vis assimilativa*).[45] Temelde benzeşim

ile harekete geçirilmesi konusunda bkz.: Cusanus, *a.g.e.*, 8.109; Cusanus, *De Filiatione Dei*, 6.85; Cusanus, *De Coniecturis*, 2.16; Cusanus, *Compendium* 11.35; Cusanus, *De Quaerendo Deum*, 3.38.

41 John Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1996, s.11.

42 Cusanus, *De Mente*, 4.77; 5.81. Bu konuda ayrıca bkz: *A.e.*, 5, 85.

43 Cusanus, *De Beryllo*, 71.

44 Yapma etkinliği merkezinde Modern felsefe ile Cusanus arasında ilişki kuran bir çalışma için bkz.: Robert Miner, *Truth in the Making: Creative knowledge in theology and philosophy*, New York: Routledge, 2004.

45 Cusanus'un zihin anlayışının çözümlenmesinde başlıca öne çıkan meseleler Tanrı'nın sureti olarak zihin anlayışı, zihnin benzeşim gücü ve ölçme edimidir. Bu makalenin sınırları çerçevesinde hem Cusanus'un insan zihninin Tanrı zihni ile kıyaslamasında hem de bilgi teorisindeki yaratıcılık tezini ortaya koymasında yalnızca zihnin temel gücü olarak karşımıza çıkan benzeşim gücü üzerinde durulmaktadır. Cusanus'ta Tanrı'nın sureti olarak zihin ve zihnin ölçme edimi konusu ise bir başka makalemizde işlenmektedir.

gücüne dayalı olarak bilişteki kurucu rolünü fark eden insan zihni, bu yolla hem kendinin bilgisine hem de Tanrı ile birliğinin bilgisine ulaşabilmektedir. Lakin bu bilginin nasıl bir bilgi tarzı olduğu ise incelemenin sonunda ortaya çıkacaktır. Öyleyse şimdi Cusanus'un zihnin temel gücü olarak adlandırdığı benzeşim gücünü inceleyelim.

3. Bilme Etkinliğinde Zihnin Temel Gücü Olarak Benzeşim Gücü

3.1. Tanrı ile İnsan Zihni Kıyası ve Benzeşim Gücü

Cusanus'un modern felsefe ile ilişkilendirilmesinde öne çıkan öğretinin onun bilgi felsefesi olduğunu, bunun da temelinde zihin anlayışının bulunduğunu belirttik. Walter Bado da "What is God? An Essay on Learned Ignorance", adlı makalesinde Cusanus'un zihin anlayışının, onu Rönesans'ın eşiğinde tutan ve insan öznesi ile ilgisini ortaya koyan en önemli kavram olduğunu dile getirir. Ardından da zihin nedir diye sorulduğunda, zihnin en yalın şekilde söylendiğinde Tanrı'nın sureti olup benzeşim etkinliğini sergileyen bir güç olduğu cevabını verir.[46] Buna benzer bir yorum olarak Sato da zihnin Tanrı'nın sureti olmasının yanı sıra benzeşim gücünün (*vis assimilativa*) zihnin temel gücü olduğunu ileri sürer.[47] Cusanus'un *De Mente* diyaloğuna baktığımızda bu iki yorumun doğrulandığını görürüz. Zira Cusanus'un zihin çözümlemesinde zihnin Tanrı'nın sureti olduğu ve bunun da zemininde insan zihni ile tanrısal zihin kıyaslanırken merkezde *benzeşim* gücünün yattığı karşımıza çıkmaktadır. Böylece benzeşim gücü zihnin yaratıcılığındaki ya da kurucu etkinliğindeki temel yetidir. Zihnin benzeşim gücü olarak etkinliğine ise Cusanus, Tanrı'nın sureti olarak insan zihni ile Tanrı zihni

46 Walter Bado S. J., "What is God? An Essay on Learned Ignorance", *The Modern Schoolman*, 1964, 42: 11.

47 Sato, "Cusanus' Epistemology in de mente", s. 78.

arasındaki paralelliği vurgulayarak geçiş yapar. Öyleyse kısaca insan ile Tanrı zihni arasındaki benzerlik ile ayrıma göz atıp ardından benzeşim gücünün incelemesine geçelim.

Cusanus'a göre insan zihni tanrısal zihni, kaynaklarını ve örneklerini yansıtan bir güçtür.[48] Ancak insan zihninin yansıtma biçimi edilgin ya da taklite dayalı değildir. Zira benzeşim gücüne dayanarak ürettiği kavramlarla kendisine ait kavramsal ikinci bir dünya kurması, insan zihnine özgünlüğünü kazandırır.[49] Şeylerin varlığa getiren kaynağı tanrısal zihin olsa da bilebildiğimiz şekliyle dünyanın merkezinde ise insan zihni yatmaktadır. İnsan bilinen şeylerin merkezi ve kavramsal dünyanın yaratıcısı ise, o halde insana yaratma edimi bakımından ikinci bir tanrı demek yanlış olmayacaktır.[50] Yine de insan zihninin yaratımı olan bu ikinci dünyanın zemininde suretlerin kaynağı olan İlahi Aklın yarattığı dünya yatar. Tıpkı her şeyi kuşatan (*complicans*) ve bir olan (*unitas*) Tanrı'nın kendisinden gerçek varlıklar dünyasını açımlaması (*explicatio*) gibi, insan zihni de gerçeklikten duyularına sunulan çeşitliliği kendi suretinde ya da birliğinde yeniden yaratır. İnsan zihninin bu kavramsal olarak yeniden yaratma ediminde, zihin bilme koşullarını kendisinin inşa edici açımlaması ile oluşturur.[51] Bu açımlamada Cusanus zihnimizden Tanrı'nın diğer tüm suretlerini kuşatan ya da içeren bir suret olarak bahseder.[52]

48 Miller, *a.g.e.*, s. 133.

49 Cusanus *De Beryllo*'da Hermes Trismegistus'a atıf yaparak insanın adeta ikinci bir Tanrı olduğunu dile getirir: "Dördüncü olarak Hermes Trismegistus'un insan ikinci bir tanrıdır ifadesine dikkat et. Zira nasıl ki Tanrı hem gerçek varlıkların hem de doğal biçimlerin yaratıcısıdır, insan da kavramsal varlıkların ve yapay biçimlerin yaratıcısıdır. Bunlar onun zihninin yalnızca benzerleridir tıpkı Tanrı'nın yaratıklarının da onun İlahi Aklı'nın benzerleri olmaları gibi. Böylece insan yaratma bakımından İlahi Aklın benzeri olan bir akla sahiptir." Bkz.: Cusanus, *De Beryllo*, 7.

50 Karsten Harries, *Infinity and Perspective*, Massachusetts: The MIT Press, 2001, s. 190.

51 Rose, *a.g.e.*, s.133.

52 Cusanus, *De Mente*, 3.73.

Ancak zihnin bu açımlama etkinliği tanrısal zihinden farklı olarak yalnızca kavramsal, yani bilişseldir. Şöyle ki Tanrı tüm suretlerin ya da daha doğrusu açımlamaların (*explicatio*) yaratımının örneği iken, zihin onların epistemolojik olarak yaratımının örneğidir.

Bu durumda insan zihni kuşatan olma özelliğinden ötürü tıpkı Tanrı'da olduğu gibi her şeyi kendi içerisinde kuşatsa da tanrısal zihinden farklı olarak kuşattığını açmak için deneyim dünyasına ve bedene ihtiyaç duyar. Çünkü insanın kavramsal bakımdan her şeyi kuşatıcılığı ancak kendisinin dışındaki çokluğun onu harekete geçirmesi ile açımlanır. Bu farklılığa rağmen nasıl ki Tanrı tüm suretlerin ya da açımlamaların yegâne kuşatanıysa, benzer şekilde insan zihni de çokluğun kavramsal bakımdan yegâne kuşatanıdır. Ancak çokluğun kavramsal bakımdan kuşatanı olması sonucunda insan zihninden açımlananlar gerçek şeylerden ziyade akılsal şeylerdir. Bu bakımdan da insan şeylerin hakikatini değil kendi yaratıcı ediminin açımlamaları olan akılsal şeyleri bilebilir.[53] Bu sebeple de insan zihni Tanrı'nın zihninin kendisi değil ancak onun bir suretidir. Yine de Tanrı'nın sureti olması sebebiyle zihin, yaratıcı ediminin bir dışa vurumu olarak bilme etkinliğinde kendisine ait ve özgür olduğu kavramsal bir dünya inşa eder. Lakin tanrısal zihin ile insan zihni yaratma bakımından birbirlerine benzer olsalar da aralarında temel bir fark vardır.

Cusanus zihnimizin Tanrı'nın zihninden, görmenin yapmadan ayrıldığı gibi ayrıldığını belirtir: "Buna göre İlahi Zihin kavramakla (*concipiendo*) yaratır; bizim zihnimiz ise kavramakla, yani kavramlar ya da akılsal görüler (*intellectuales visiones*) yapmakla (*faciendo*) benzer olur (*assimilat*). İlahi Zihin varlığa getiren (*entificativa*) bir güçtür; zihnimiz ise benzer olan (*assimilativa*) bir güçtür."[54] Tanrı ve insan zihninin ikisi

53 Moffitt Watts, *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiclen: Brill, 1982, s. 92.

54 Cusanus, *De Mente*, 7.99. Krş.: Cusanus, *De Ludo Globi*, 2.80.

de yaratıcıdır. Ancak tanrısal zihnin yaratma ediminde kavramak ya da düşünmek var olanların hiçten meydana gelmesi anlamını taşır. İnsan zihninin yaratma edimindeyse zihin, kendisinden bağımsız bir gerçekliğe sahip var olanlara benzeme çabası içinde kendisine yeni bir dünya kurar. Tanrı'nın zihninden meydana gelen şeyler, insan zihninden bağımsız bir gerçekliğe sahip oldukları için bilme etkinliğinde Tanrı ve insan arasında temel bir fark ortaya çıkar. Tanrı'nın kavraması ile yaratması bir olduğundan şeylerin gerçeklikleri onun için bilinebilirdir. İnsan zihniyse kendisinden bağımsız var olanları, yalnızca kendi zihin gücüne dayalı olarak oluşturduğu kavramlar dolayımıyla bilebilir. Bunun sonucunda insan zihni her ne kadar şeylerin gerçekliğinin yaratıcısı olmasa da bu şeylerin kavramsal olarak yeniden inşa edildikleri bir dünyanın yaratıcısıdır. Kavramsal dünyanın inşasında da zihnin temel gücü benzeşim gücüdür (*vis assimilativa*). Bu güç sayesinde şeyler yeniden yapılır ve insan ancak şeyleri yaptığı ölçüde anlayabilir. Zihnin benzeşim gücüne dayalı olarak şeyleri yeniden yaparak anlaması ise hem kendisinin hem de Tanrı ile birliğinin bilgisine ulaşmak için temeldir. Şimdi zihnin yaratıcılık bakımından Tanrı zihni ile kıyaslamasında merkezi olan benzeşim gücünün bilmede oynadığı rolü inceleyelim.

3.2. Zihnin Bilme Etkinliğinde Benzeşim Gücüne Dayalı Yaratıcılığı

Cusanus zihnin bilmek ya da anlamak adına kendisine ait kavramsal dünyayı oluşturmasını sağlayan benzeşim gücünü hayret uyandırıcı bulur.[55] Zira zihin her şeyi kuşatan ve varlığa getiren Tanrı'nın bir sureti olması bakımından kendi içerisinde kavramsal olarak her şeyin suretini kuşatmaktadır (*complicatio*). Zihnin her şeye benzer olma gücü, zihnin her bir şeyin ayrı ayrı *benzerlerinin*, her şeyi kuşatıcı birliği olmasına dayanır. Böylece ontolojik bağlamda değil ama kavram-

55 Cusanus, *a.g.e.*, 4.75.

sal bağlamda her şeyi kuşatan bir birlik olarak zihin, örneğin kendisinden doğan bir kuşatan olarak *noktanın* açımlanması (*explicatio*) sayesinde kendisini her büyüklüğe, *birliğin* açımlanması sayesinde de kendisini her çokluğa benzetebilme gücüne iyedir.[56] Ancak zihnin şeyleri anlamak adına kendisinden türettiği her bir kuşatanın açımlanması, yalnızca duyusal ile kışkırtılmakla olur.

Bilme etkinliğinde zihin, benzeştirme gücü sayesinde kendisinden doğan kavramları meydana getirdiği için etkindir. Ancak bu kavramların oluşması ya da kuşatanın açımlanabilmesi için zihin kendisinden bağımsız duyusal nesnelerin kışkırtmasına ihtiyaç duyması nedeniyle de edilgindir.[57] Kavram oluşturma etkinliğinde, zihin duyusal nesneler ile karşılaştığında eş zamanlı olarak onun içerisinde kavrama ya da yargı gücü (*vis iudicaria*) kendisini gösterir. Cusanus kavram oluşturma etkinliğinde beden ile zihin arasındaki ilişkinin paralelliğini şu ifadelerle ortaya koyar:

> Ruhun görsel gücü, bir nesne tarafından uyarılmadıkça işlevinde başarılı olamaz (ki o gerçekten görsün); ve o kopyalanmış bir yolda duyu organının aracılığıyla iletilen formlarla karşılaşmadığı sürece uyarılamaz; böylece ruhun göze ihtiyacı vardır. Benzer olarak da zihnin gücü – şeyleri kavrayan ve kavramsal olan bir güçtür – algılanabilir nesneler tarafından uyarılmadıkça işlevlerinde başarılı olamaz ve o, algısal imgelerin aracılığı haricinde uyarılamaz. Bu sebeple de zihnin araçsal bir bedene gereksinimi vardır – yani onsuz uyarılmanın meydana gelemeyeceği bir şey.[58]

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere zihin ancak bir bedende olduğunda ve duyusal nesneler ile uyarıldığında şeyleri anlamak adına kavramlar üreten bir güçtür. Duyusal nesneler

56 *A.e.*, 4.75

57 *A.e.*, 4.77.

58 *A.e.*, 4.77.

ile uyarılmak zihnin edimselleşme sürecindeki ilk koşuldur. Ancak uyarıldığında kendisini her biçime benzetebilmesi ve başlangıçta tüm kavramsal biçimden, yani doğuştan fikirlerden yoksun olsa dahi kavramları kendi kendisine oluşturabilen bir güç olması zihnin özgünlüğüdür. Cusanus'un verdiği örnekle, karanlıkta nesnelerin edimsel kavramından yoksun olan görme edimi, ışığa getirildiğinde ve uyarıldığında kendisini görülebilir nesneye benzetir ve bu benzetme ediminde nesne hakkında bir kavram meydana getirir ya da yapar (*notionem facit*).[59] Bu meydana getirme tamamen o anda vuku bulur ve meydana getirilen kavram tamamen zihnin işidir.

Eusebio Colomer zihnin kendisinden kavram üretme gücünü, zihni her şeyin tohumlarını taşıyan bir taneciğe benzeterek açıklar.[60] Ancak Hopkins, Colomer'in insan zihni tohumdur yorumunu eleştirir ve deneyimden bağımsız olarak kavramların ne doğuştan ne de tohum halinde zihinde mevcut olduğunu belirtir.[61] Cusanus'un kendisine baktığımızdaysa o zihni, kendi gücü içerisinde her bir şeyin örneklerini kavramsal olarak kuşatan *ilahi tohum* olarak tanımlar; bu tohumun meyvesini verebilmesi içinse bir bedene yerleştirildiğini ekler.[62] Böylece zihin bedenle ilişkisi içerisinde dışarıdan aldığı uyarılma sonucunda kendisini her şeye benzetebilme gücüne iye olan ve kavramsal olarak kendisinden şeylerin evrenini açımlayabilen bir tohumdur. Öyleyse bu tohumdan şeylerin kavramsal dünyasının açımlanabilmesini ve de bu yolda şeyleri bilebilmesini sağlayan güç benzeşim gücüdür.

59 *A.e.*, 4.77.

60 Eusebio Colomer, "Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis," *MFCG 11*, haz. Rudolf Haubst, Mainz: Grünewald, 1975, ss. 219-220.

61 Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, s. 21.

62 Cusanus, *a.g.e.*, 5.81.

Zihnin benzeşme gücü ile kavram üreterek ya da yaparak şeyleri anlama etkinliği zihnin yaratıcı ediminin göstergesidir.[63] Lakin benzeşim gücüne dayalı olarak inşa edilen bu dünya kavramsaldır. Zihnin benzeşim gücünden türeyen kavramlar ile vücut bulan bu kavramsal dünya, aynı zamanda şeylerin hakikatlerinde bilinemeyeceklerine dair de keskin bir sınırın işaretidir. Benzeşme gücü ile biliş edimini gerçekleştiren zihin ya da akıl (*intellectus*)[64] böylece "akılsal yaşam [*vita intellectuali*] ile canlılık sahibi bir aynaya benzer biçimde kendi içinde tüm şeyleri bulur ve baktığında kendi içerisinde mevcut olan tüm benzeşime uğramış şeyleri görür."[65] Böylece kendi içerisinde tüm şeylerin benzeşime uğramış hallerini gören zihinde bu şeyler dolaysız olarak değil zihnin benzeşim gücüne dayalı olarak dolayımlı bir şekilde bulunurlar. Bir başka deyişle duyusal nesnelere ilişkin oluşturulan duyusal benzerlik ya da suret, soyutlama yoluyla akla uygun bir benzeşim yani akledilebilir haline gelir. Sonuçta bilme ediminde zihin her ne kadar yöneldiği nesneye işaret etse de[66] benzeşim gücüne bağlı olan bilgisi dolayımsal ya da sembolik olacaktır. Bir başka deyişle zihin bilmek için ancak kendisi tarafından oluşturulana kendisini benzetir. Sato, Cusanus'un benzeşme gücüne dair yaptığı bu vurguyu bilgi teorisinin özgünlüğü olarak görür. Zira bilme, bilen ile bilinen arasındaki uygunluktan ziyade zihnin kendisini nesneyle dolayımladığı benzerliğe dayanır.[67] Bu durumda bir şeyin bilgisi zihnin benzeşim gücünün dolayımın-

63 Bu konuda Stallmach da benzer şekilde Cusanus'ta zihnin yaratıcı bir kendiliğindenlik sergilemesinin sebebinin zihnin benzeşim gücü olduğunu dile getirir. Bkz.: Josef Stallmach, "Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus," *MFCG* 6, haz. Rudolf Haubst, Mainz: Grünewald, 1968, s. 52

64 Cusanus'ta *intellectus* (akıl) *mens*'in (zihin) en üst biliş yetisi olmakla birlikte kimi zaman bu iki kavram eş anlamda kullanılırlar.

65 Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 17.50.

66 Hopkins, *a.g.e.*, s. 25

67 Sato, *a.g.e.*, s. 79

dan geçtiği için, zihin nesnenin kendinde olduğu şekildeki tam bilgisine değil de yaklaşık bilgisine erişebilir.

Nesneyi bilmede zihin böylece kendisini nesneye değil de nesne hakkında oluşturduğu kavrama benzetir. Bunun sonucunda da nesneyi hakikati içerisinde bilemez. Bilinen nesne, zihin duyusaldan gelen içerikle uyarılıp harekete geçtiğinde ortaya çıkan ve zihnin yetileri olarak imgelem gücüne, anlama yetisinin ayırt edici gücüne ve de aklın sentezleyici gücüne bağlı olan bir nesnedir.[68] Bir başka deyişle zihin, bildiği nesneyi kendi içerisinde sahip olduğu yetilerinin her birinin kendisine uygun benzeşim gücü sayesinde ve bu yetilerin ortak işleyişi sonucunda bilir.[69] Cusanus'un deyişiyle zihin baktığı şeye bizzat kendi içinde sahiptir ve yalnızca buna göre dışsal nesneler hakkında yargılarda bulunur.[70] Bu sebepten zihin dışsal nesnelerin kendinde bilgisine sahip değildir, fakat nesneyi bilmede kendisini nesneye değil de nesne hakkında oluşturduğu kavrama benzettiğinde etkinleşerek kendisinin bilgisine doğru yol alır. Zihin kendisini nesne hakkında oluşturduğu kavrama tam olarak benzettiğinde ya da nesnesi ile özdeş olduğu seviyede hem kendilik bilgisi hem de Tanrı ile benzerliğinin bilgisi kendisini gösterir. Bu bilgi her ne kadar sembolik ya da yaklaşımsal olsa da zihnin kendini bilebilmesi ve de Tanrı ile birliğinin bilgisine ulaşması için gerekli olan yol bu biliş

68 Hopkins, "Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?", s. 21

69 Cusanus *De Mente*'de bu konu hakkında şunları söyler: "Duyularda zihin kendisini duyulur nesnelere, imgelemde imgelenebilir şeylere ve anlama yetisinde akıl yürütme ile erişilebilir olan şeylere benzetir." Bkz.: Cusanus, *De Mente*, 100:4-5). Bu yetilerin yanı sıra zihnin kimi zaman kendisiyle özdeşleştirilen kimi zamanda en üst yetisi olarak adlandırılan akıl da benzeşim gücü ile hareket eder. Zira anlamak ki aklın eylemidir, benzer olmaktır. Bkz.: Cusanus, *Cribratio Alkorani*, 2.3.

70 Cusanus, *De Mente*, 5.85. Bu durumu Cusanus ayrıca elmas örneği üzerinden şu şekilde açıklar: "Bu durum, oldukça çok parlatılmış bir elmasın bir açısının bölünmez ve en yalın sivri ucunun canlı olması ve bu sivri uçta her şeyin biçimlerinin yansımasına benzerdir. Kendisine baktığında bu canlı uç her şeye benzerliğini görürdü ve bu benzerlik yoluyla da her şeyin kavramlarını yapabilirdi." Bkz.: *A.e.*, 5.85)

yoludur. Tanrı'nın düşünmesi ve yaratmasındaki özdeşliğe benzer biçimde zihin de benzeşim gücü sayesinde oluşturduğu kavramlarla bilen ile bilinen arasında özdeşliği yakaladığı yerde zihnin kendilik bilgisi ve de Tanrı ile birliğinin bilgisine ulaşabilecektir. Şimdi zihnin bu bilgi düzeyine erişmek için benzeşim gücüne dayalı ürettiği kavramlar neticesinde ortaya çıkan farklı bilme tarzlarının incelemesine geçelim.

3.3. Benzeşim Gücü ve Bilme Tarzları

Tüm niceliğe öncel olması bakımından kendinde tanımlanabilir olmayan zihnin yine de etkinliği ile kendisinin farkına varması onun duyu, imgelem, anlama yetisi ve akıl olmak üzere tüm yetilerinde benzeşim gücünü kullanarak bu yetilerin her birine özgü benzerlikleri ortaya koymasına ve bu yetilerin bir bütün olarak çalışmasına dayanır.[71] Zihnin yetileri aracılığıyla ortaya koyduğu edimlerde ve genel amaç olarak bilmede her bir yetinin kendisine özgü benzeşim gücünü nasıl uyguladığına baktığımızda zihnin ilkin duyusal nesnelerden duyulara aktarılan içerik ile uyarıldığında ürettiği duyusal formlar yoluyla kendisini nesnelere benzettiğini görürüz.[72] Zihin duyusal bir nesneyi algılamada en alt yetisi olarak duyuların gücüne bağlı bir şekilde muğlaklık içerisinde ya da ayrımsız bir tarzda duyusal nesnenin belirsiz kopyasını edinir. Bu kopya duyusal bir biçim ya da imgedir. Ancak bu kopyalamada dahi zihin kesinlikle nesnenin kendindeliğine dair edilgin bir hareket içerisinde değildir. Zira zihin duyularda başlayan benzeşme ediminde nesnenin kavramlarını kendisinden üretir. Duyusal imgeler maddi nesnelerin benzerleridir. Bunu takiben imgelemde imgelem tarafından yeniden üretilen imgeler ise duyusal imgelerin benzerleridir. Bunun ardından anlama yetisine bağlı olarak bu önceki iki imgeye benzer biçimde anlama yetisinin ürünü olan benzeşimler yani kavramlar ortaya

71 Miner, *a.g.e.*, s. 28

72 Cusanus, *a.g.e.*, 7.100

çıkar. Ancak burada ortaya çıkan kavramlar tamamen anlama yetisinin ürünleridir; yani gerçek varlıkların suretleri olarak zihnin dolayımından geçmiş olan akıl varlıklarıdır.[73] Öyleyse zihnin duyularda duyusal nesneleri alımlaması ve onlar tarafından harekete geçirilmesi bir bakıma edilgin olsa da bilgi benzerlik yoluyla oluştuğundan ve de bu benzeşme etkinliğinde zihin ayrımsama, ölçme, kıyaslama, sentezleme, soyutlama ve düzenleme gibi edimlerle şeylerin kavramlarını kendisinden türettiğinden aslında edilgin değil etkindir. Buna ek olarak bir nesnenin gerçekten algılanmasına ya da bilinmesine katkı sunacak kavramların üretilmesinde zihnin tüm güçleri bir bütün olarak eş zamanlı bir hareket içerisindedirler.[74]

Nesnenin bilinmesinde zihnin yetilerinin eş zamanlı hareketiyle üretilen kavramların maddesel olanla bağlarından giderek sıyrılmaları zihnin bizzat kendi etkinliğini daha yoğun hissetmesine sebep olur. Böylece zihin nesneleri bilmek adına benzeşim hareketine duyularda başlasa da duyularda edindiği imgelerden yaptığı soyutlama neticesinde gittikçe kendisine bağlı olarak ürettiği kavramlar ile kendi etkinliğini çok daha yoğun hisseder. Örneğin başlangıçta duyulara bağlı olarak deneyimden soyutlansalar da gittikçe zihin tarafından mükemmelleştirilerek yalnızca zihnin bir üretimi olarak ortaya çıkan geometrik şekiller, zihnin kendisine dair farkındalığında daha

73 "Duyularda zihin kendisini duyumlanabilir/algılanabilir şeylere, imgelemde [*imaginatione*] imgelenebilir şeylere, anlama yetisinde [*ratione*] anlama yetisi ile ulaşılabilir şeylere [*rationabilibus*] kendisini benzetir. Örneğin imgelemde, duyulur şeylerin yokluğunda, duyulanabilir/algılanabilir şeyler arasında ayırım yapma gücü olmayan bir duyu gibidir. Zira mevcut olmayan algılanabilir şeylere, imgelem kendisini muğlak bir şekilde uydurur ve bir hali diğerinden ayırmadan bunu yapar. Ancak anlama yetisi ile ilişkili olarak [*in ratione*] imgelem birini diğerinden ayırt ederken kendisini şeylere uydurur [*conformat*]." Bkz.: *A.e.*, 7.100).

74 Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, s. 18. Cusanus'un *De Mente*'de zihnin beden ile ilişkisinde bilişin oluşumuna dair eş zamanlı hareketi anlatışı için bkz.: Cusanus, *a.g.e.*, 7.100.

üst bir alanı oluştururlar.[75] Zihnin kendisinin farkındalığını hissediş yoğunluğu ise zihnin çokluğu daha kapsayıcı bir birlik altına alabilmesinde yatmaktadır.

Şöyle ki zihnin benzerlikler üretmesinin amacı nesneyi bilmektir. Bilmek ise hatırlayacak olduğumuz üzere çokluğun birlik altına alındığı yerde gerçekleşebilir. Bu derecelendirmede zihnin en üst yetisi olarak akıl (*intellectus*) biliş etkinliğinde duyulardan başlayan harekette en üst birliği sağlayandır. Zihnin her bir yetisi bir bütün olarak çalışıp eş zamanlı eyleseler de anlamak yalnızca akılda gerçekleşir. Akıl doğru bir şekilde anladığında, akıl ya da zihin ile akledilen şey arasında tam bir uygunluk gerçekleşir.[76] Tam da bu uygunluk bilmedir. Lakin bu uygunluk yukarıda bahsedildiği üzere zihin ile nesnenin kendindeliğinde bir uygunluk değil, zihnin, nesneyi bilmek adına benzeşim gücü sonucu üretilen kavramlara uygunluğudur. Bu durumda bilme ya da anlama sadece akılda gerçekleşir ve bu sebeple Cusanus'un *Compendium*'da aktardığı üzere son kertede aklın akledilir şeyleri anlamak adına kendisinden başka bir şeye bağımlılığı yoktur.[77]

Akıl olarak zihin, kendi edimlerinin yani kavramlar üretmesinin kaynağıdır. Yine de kendisinden akledilebilir şeyleri üretmesi için öncelikle duyulara bağımlı olan duyusal biçimleri oluşturmalıdır. Zira akıl duyusal nesneleri dolaysız bir şekilde anlayamaz. Onları anlamak için duyusal nesnelerin benzerleri olarak üretilen duyusal biçimlerden akledilir biçimleri üretmelidir.[78] Zihnin kendine dair bilgisi bilme etkinliğindeki edim-

75 Hopkins, *a.g.e.*, s. 21.

76 Cusanus, *De Venatione Sapientiae*, 36.106-107.

77 Cusanus, *Compendium*, 11.36.

78 Bu konuda ayrıca bkz.: Hopkins, *a.g.e.*, s. 48. Cusanus *Compendium*'da bu konuyu şu şekilde aktarır: "Akıl [*intellectus*] duyusal nesneleri akılsal değil de algısal oldukları için anlamaz. Bu yüzden duyusal nesneler anlaşılmadan önce akledilebilir nesneler kılınmalıdırlar, tıpkı her şeyin duyusal kılındıktan sonra algılanması gibi." Bkz.: Cusanus, *a.g.e.*, 11.36).

lerinde ifşa olduğundan ve bilme de bedenden bağımsız harekete geçemediğinden, zihnin kendisine dair farkındalığı beden dolayımıyla oluşmak durumundadır. Bununla birlikte zihnin bedenle ilişkisinde edimsel olan yetilerinin ortaya koyduğu işler duyusal olandan zihinsel olana doğru ilerler. Bu ilerleyiş boyunca zihnin her bir yetisinin ortaya koyduğu işlerin ortak özelliğiyse zihnin tüm yetilerde baştan sona etkin oluşudur. Bu işler ya da zihnin kendine dayalı ürettiği kavramlar ise nihai olarak insan zihninin tanrısal zihinle kıyaslanmasındaki yegâne güç olan benzeşim gücüne dayanmaktadır.

Benzeşim gücüne dayalı olarak ortaya koyduğu işlerde ya da ürettiği kavramlarda zihin, önceden belirtildiği üzere kendinin bilgisini ya da birliği fark eder. Bu fark edişin ise dereceleri vardır. Zihnin duyusallığa en yakın olanda ürettiği kavramlardan bedenden bağımsız olarak kendisine en yakın olduğu akıl alanında ürettiği kavramlara doğru bir yükseliş söz konusudur. Her ne kadar duyudan akla kadar zihnin tüm yetileri bilme etkinliğinde bir bütün olarak çalışsa ve anlama yetisinde kavramlar ya da akıl nesneleri üretilse de zihin tam olarak akıl düzeyinde kendisine ya da birliğe en yakın benzerlikleri üretir. Zihnin bilme etkinliğinde duyusaldan başlayarak aklın bedenden bağımsız ürettiği benzerliklere kadarki yükselişte unutmamak gerekir ki, kendinin bilgisi ile ortaya çıkacak ikinci bilgi Tanrı ile birliğin bilgisidir. Bu durumda zihin duyusaldan ya da çokluktan hareket ederek akla dayalı oluşturduğu kavramlarda kendisine yaklaştığı kadar birliğe ya da Tanrı'ya da yaklaşır.

Çokluktan birliğe ya da bilişsel olarak ayrımdan özdeşliğe doğru yükselişin ilk bilgi durağında zihin, benzerlikleri duyusal nesnelerin kavramlarına sahip olabilmek için yapar. Burada gerçekleştirdiği benzetme sonucu ürettiği kavramları kullanarak ev yapımı gibi mekanik sanatları, fiziği ve mantıksal tahminleri geliştirir.[79] Zihin benzeşme gücüne dayalı üret-

79 Cusanus, *De Mente*, 7.102.

tiği kavramları kullanarak geliştirdiği sanatlar ya da bilimlerle bir yanda dünyayı anlamlandırırken öte yanda yaşamak için onu dönüştürür.[80] Bu dönüştürme ya da geliştirme etkinliği sırasında insan zihni kendisinden ürettiği kavramsal dünya ile gerçeklik dünyası ya da evren arasında bir uygunluk olduğunu görebilir. Bunun sebebi ise zihnin duyusal olanla teması sonucu ürettiği kavramlara uygun olarak dünyanın dönüştürülebilir olmasıdır. Bu bakımdan insan zihni nesneyi bilme çabasında aynı zamanda nesnede olanak halinde bulunanı da edimsel kılmaktadır.

Cusanus *De Mente*'de bu konu hakkında kaşık yapma üzerinden bir örnek verir. İnsan zihni bilme kapasitelerini kullanarak doğada mevcut bulunan bir malzeme olarak tahtadan doğada bir benzeri olmayan kaşığı yapabilir. Şöyle ki zihin duyusal nesnelerden edindiği uyarılma neticesinde harekete geçer ve benzeşim gücüne dayalı olarak doğada bulunmayıp sadece kendisinde olan kaşıklık biçimini ya da oranını tahtaya işler. Bu sayede zihin düşünceyi bedensel olan aracılığıyla görünür kılar.[81] Cusanus buna benzer bir diğer örneği *De Beryllo*'da ev yapma sanatı üzerinden verir ve bir kavramın ya da biçimin dışsallaşmasının ya da zihin ile madde ilişkisinin önemine vurgu yapar. Ev biçimi kaşık biçiminde olduğu gibi zihinsel bir kavram olarak zihinde daha doğru bir şekilde mevcut olsa da bu kavramın ya da biçimin dışsallaşmasının dışında bir gerçekliği yoktur.[82] Kaşık örneğinde olduğu gibi ev örneğinde de ev düşüncesi ya da kavramı maddi olana işler, onu dönüştürür ve olanaklı olanı edimselleştirir. Bu zihnin bir gücüdür. Ancak bu gücün gerçekleşmesi içinse maddeye ihtiyaç vardır. Böylece ev kavramı zihinde duyusal olan malzemede olduğundan daha kusursuzca mevcut olsa da bir malzeme içerisinde var olan ev, zihinde olduğundan daha yüksek bir anlamda

80 *A.e.*, 1.55.

81 Cusanus, *De Ludo Globi*, 1.44-45.

82 *A.e.*, 56.

vardır. Cusanus'un dile getirdiği şekilde, ev kavramı kavram olarak ne denli duyusaldan daha hakiki ya da kusursuz olsa da duyusalda vücut bulmuş olan ev, ev kavramının gayesidir.[83]

Bu gaye Tanrı'nın bilinebilir olmak ya da kendi niyetini açığa vurmak adına duyusal olanı yaratmasına benzerdir. İnsan zihni de örneğin ev kavramını algılanabilir kılmak yoluyla aslında kendisini açığa vurur. Böylece zihnin kendisine dair farkındalığının başlangıç noktası maddi/duyusal olan ile dolayımlıdır. Bununla birlikte bilme derecesinin kesinliği bakımından ele alındığında duyusal benzerlikler yoluyla üretilen mekanik sanat, fizik ya da mantıksal tahminler nesneleri kendilerinde oldukları gibi sunamazlar. Bunun nedeni de benzerlikler ya da kavramların akılsal benzerliklerin dolayımı ile elde edilmesidir.[84] Bu durumda zihin tarafından duyusal nesneler alanında yapılan kavramlar kesinliksiz ve tahminseldir.[85] Cusanus'un aktardığı şekilde akıl tarafından yapılan benzerlikler yoluyla ulaşılan kavramlar kesinliksizdir; çünkü bu kavramlar nesnelerin hakiki formel doğalarına uygun olmaktan ziyade bu doğaların anlama yetisi tarafından oluşturulan suretlerine göre ortaya konurlar.[86] Burada zihin, etkinliği bakımından kendisini ortaya koysa da bilinen ile hissettiği uzaklıktan dolayı tatminsiz kalır. Zira amaç kendisini bilmektir. Ancak duyusal nesneler ile bunlara dair ürettiği kavramlarda özdeşliği sağlayamadığı için tatmin bulamayan zihin kendisini bilme gayesinde daha ileri bir yaratma ve bilme tarzını ortaya koyar.

Kendisinin bilgisine daha açık bir şekilde ulaşmak adına bu defa canlandırdığı bedenden ayrı ama yine de onunla birleşebilir bir konumdayken biçimlerin kendilerinde ve kendileri

83 *A.e.*, 56.

84 Cusanus, *De Mente* 7.102.

85 Miner, *a.g.e.*, s. 29.

86 Cusanus, *a.g.e.*, 7.102.

için oldukları hallerinin benzerlerini üretir. Bu benzerlikleri üretirken de zihin kendisini kendi aracı olarak kullandığından şeylerin değişmez neliklerine ulaşır. Örneğin bu alanda zihin, merkezinden çevresine uzanan tüm çizgilerin eşit olduğu bir figür olarak ideal daireyi inşa eder. Bu şekilde üretilen ya da var olma tarzında bulunan daire, zihnin dışında hiçbir maddede var olamaz ve zihinde var olan daire zemin üzerinde olan dairenin örneği ve doğrunun ölçüsüdür.[87] Bu alanda zihin duyusal nesneleri taklit etmez; zira doğada kesin eşit çizgilere dair bir örnek mevcut değildir. Zihin bir soyutlama olarak bu ideal daireyi kavrayabilir; çünkü o, bu tip benzerlikleri kendinde ve maddeden bağımsız olarak yapar. Bu sebeple bu bilme derecesinde kavramanın yapmaya önceliği yoktur. Tıpkı Tanrı'nın kavraması ile var etmesinin bir olması gibi insan zihni için de ideal daireyi kavramak yani benzerlik inşa etmek aynı zamanda onu yapmaktır. Cusanus'un belirttiği üzere bu seviyede şeyler zorunlu ilişkisellik içinde kavranılır ve oluşturulurlar. Çünkü zihin bu seviyede şeyleri maddeden bağımsız ve kendisine dayalı olarak oluşturur.

Maddeden bağımsız olarak zihin, şeylerin değişmeden kalan neliklerinin benzerlerini yapar ve böylece kendisini soyut biçimlere benzetir. Zihnin benzeşim gücüne dayalı olarak maddeden bağımsız bir şekilde şeyleri oluşturma etkinliğini sergilediği bu alanda kesin matematik bilimleri gelişir. Zihnin maddeden bağımsızca kendinde oluşturduğu bir bilgi çeşidi olarak matematiksel bilgi beden ile ilişkisinde zihnin oluşturduğu diğer bilgi çeşitlerine göre kesinlik özelliği gösterir. Zira duyusallığa dayalı bilgi biçimlerinde zihne verili olan bir içerik mevcuttur. Matematik bilgideyse zihin, kavramları kendisine dayalı bir biçimde üretir.[88] Matematiksel kavramların gönderimde bulunduğu gerçeklik tamamen kavramların kendisinde içerilidir. Bu da zihnin kendisinin farkındalığına

87 *A.e.*, 7.103.

88 Miller, *a.g.e.*, s. 161.

varışta üst bir aşamaya işaret eder. Zira matematik bilgi düzeyinde bilen ile bilinen bir ve aynıdır.[89]

Ancak zihin her ne denli maddeden ya da bedenden bağımsız olarak bu ideal biçimleri üretse de o, bu soyut benzerlikleri yapmak için biçimlerin kurguları ya da imgeleri yoluyla (*per phantasmata seu imagines formarum*) uyarılır ve bu imgeleri de ilkin duyularda fark eder.[90] Bir başka deyişle matematik nesnelerin oluşturulmasında zihin bir kez daha başlangıçta duyu tarafından harekete geçirilir. Yine de matematik nesnelerin biçimleri duyusal nesnelerde ideal anlamlarında mevcut olmadıkları için, zihin onların bu idealliklerinin sadece kendi gücünde mevcut olduğunu bilir. Matematik nesnelerin ideal olarak zihnin kendi gücünde var olması ise bir kez daha zihnin benzeşim gücüne dayanmaktadır. Sonuç ise matematik nesnelerin de zihnin, daha belirgin olarak da anlama yetisinin birer ürünü olduklarıdır.[91] Öyleyse zihnin benzeşim gücünden türeyen kavramlara dayalı üretilen duyusal nesneler ya da matematik nesneler olsun, her ikisinde de zihin nesneleri yalnızca onları kendisinden yaparak yani benzerlikleri inşa ederek bilir.[92]

Zihnin her iki üretiminde kendilik bilgisi deneyimlense de matematik nesneler ile kavramları kaşık ya da ev gibi duyusal nesneler ve kavramlarına oranla zihnin kendilik bilgisine ulaşmasında daha ileri bir seviyeyi ortaya koyar. Bununla birlikte zihin bu noktada da tatmine ulaşamaz. Cusanus anlama yeti-

89 Rose, *a.g.e.*, s. 136.

90 Cusanus, *a.g.e.*, 7.104

91 Cusanus bu konuda Platon'u eleştirerek şunları dile getirir: "Zira Platon bu iddiayı dikkate almış olsaydı, matematik varlıkları inşa eden [*fabricat*] zihnin, kendi gücünde mevcut olan bu matematik varlıklara zihnin dışında olduklarından çok daha hakiki bir biçimde sahip olduğunu keşfetmiş olurdu." Bkz.: Cusanus, *De Beryllo*, 55). Cusanus buna ek olarak *De Beryllo*'da matematik nesnelerin ya da sayıların duyusal şeylerin başlangıçları ya da tözleri olmaktan çok bizim yaratıcısı olduğumuz akılsal varlıkların başlangıçları olduğunu belirtir. Bkz.: *A.e.*,56.

92 Miner, *a.g.e.*, s. 30

sinin duyusallığa göre daha net bir bilgi düzeyi sağlamasına rağmen çelişmezlik ilkesine bağlı kaldığını düşünür.[93] Bunun da sonucunda zihin akıl nesneleri olarak ürettiği matematik nesnelerin zorunlu ilişkiselliğine dayalı kesin bilgi düzeyinde de *kesin hakikati* görüleyemez. Şeyleri mutlak zorunluluklarında değil de belirli bir zorunluluk içerisinde görür. Bunun da anlamı zihnin anlama yetisine dayalı bilgi seviyesinde şeyleri halen başkalık içeriyor olarak bilmesidir. Örneğin, aynı yüzey üzerinde merkezden eşit uzaklıkta olan tüm noktaların toplamı olarak daire, dairenin ondan farklı bir şey tarafından tanımlanmasına dayanmaktadır.[94] Bir başka deyişle zihnin soyutlama ya da anlama yetisine dayalı benzeşme gücü ile oluşturduğu matematik bilgi düzeyinde şeyler karşılıklı bir zorunluluk ilişkisi içerisindedirler. Bu sebeple de kendilerinden başka olan ile tanımlanırlar. Eğer zihnin kendisini ve böylece de Tanrı ile birliğini bilmesinin yolu bilme etkinliğinde bilen ile bilinen özdeşliğine dayanıyorsa, matematiksel bilgi düzeyinin de tam olarak bunu sağlayamadığı görülmektedir.

En başından itibaren kendisini ya da birliği (bir anlamda özdeşliği) bilme arzusu ile yaratılmış olan zihin, çelişmezlik ilkesinin hâkim olduğu anlama yetisi seviyesinde de tam tatmin bulamayarak şeyleri ne olumsal ne de zorunlu ilişkisellik içerisinde kavrandıkları daha üst bir alanda bilmeye doğru ilerler. Bu, adeta Tanrı'da olduğu üzere bilen ile bilinenin özdeş olduğu tarzda bir bilmeye doğru ilerleme çabasıdır. Bu bilme tarzı ise zihnin kimi zaman kendisiyle özdeş tutulan akıl (*intellectus*) seviyesinde gerçekleşir. Bu seviyede zihin şeyleri artık başkalık olmadan mutlak zorunlulukları içerisinde bilir ya da görür. Bu aşamada zihin artık kendisini ne duyulur ne de matematik nesnelere benzetir. Bunlar ne denli zihnin işi olsalar da çelizmezlik ilkesine tabi olduklarından ayrımı ya da

93 Miller, *a.g.e.*, s.161.

94 Sato, *a.g.e.*, s. 80. Bu konuda Cusanus'un açıklaması için bkz.: Cusanus, *De Mente*, 7.105.

başkalığı aşamazlar. Bu da zihnin kendilik bilgisinde madde ile ilişkisellikten tam manasıyla kopamadığı anlamına gelir. Her ne kadar zihnin kendilik ya da birlik arayışı, bilgi zemininde olduğu için maddenin dolayımından geçmek zorunda olsa da madde çokluğun zihin ise birliğin kaynağıdır. Zihnin aradığı birlik olduğundan kendisinin bilgisine ulaşmak adına yapması gereken şey maddi olandan tamamen bağımsız olan bir bilme tarzına geçmektir. Bu bilgi tarzında bir kez daha zihin, benzeşim gücüne dayalı olarak kavramlar oluşturur. Zira kavramlar oluşturmadığı sürece bilemez. Ancak bu kavramlar bu defa akıl olarak zihinden meydana gelir.

Akıl olarak insan zihni, madde ile tamamen ilişkisiz olduğu bir düzlemde, sadece kendisini araç olarak kullanmak suretiyle kendisini her şeye benzetir. Cusanus'un aktardığı üzere, "Bu yolla zihin, tıpkı bir noktada tüm büyüklüğe ve bir merkezde tüm daireye bakıyormuş gibi, kendi yalınlığında her şeyi seyreder."[95] Bu sayede zihin tıpkı Tanrı'nın her şeyi kuşatan olarak şeyleri kendisinden var etmesinde olduğu gibi kendi yalınlığına bakarak her şeyin kavramlarını kuşatan olarak şeyleri kendisinde seyreder. Maddeden tamamen bağımsız kendi yalınlığı içerisinde zihin akıl olarak, tüm şeyleri parçalardan oluşmamış hallerinde seyreder. Nasıl ki her bir şey yaratılışlarından önce onları kuşatan olarak Tanrı'da Tanrı ile özdeşlerse, insan zihninde de şeyler akılsal bilgi düzeyinde onları kuşatan zihnin kendisiyle özdeştirler. Zihin şimdi her şeyi bir ve biri de her şey olarak görür.[96] Bir başka deyişle zihin şeyleri artık çeşitlilik olmadan, başkalık olmadan ve çelişmezlik ilkesine göre değil karşıtların birliğine dayalı olarak görür. Bu en yüksek bilgi seviyesinde her şeyi bir olarak gören zihin ayrıca kendisini de bu birin benzeşimi olarak görür.[97] Zihin benzeşim gücüne dayalı olarak ürettiği kavramsal dünyanın

95 *A.e.*, 7.105.

96 Cusanus, *De Filiatione Dei*, 3.68-70.

97 Cusanus, *De Mente*, 7.106

merkezinde şimdi de kendisini birin benzeşimi olarak ortaya koyar. Böylece benzeşim gücüne dayalı tüm yapım sürecinin sonunda zihin kendiliğin (birliğin) görüsüne ulaşmıştır.[98] Bu görü ile zihin hem kendisini olduğu gibi hem de diğer her bir şeyi de kendisinde yansıdıkları gibi görecektir.[99] Bunun yanında bilme arzusu ile yazgılı insan zihni bu biliş düzeyinde kendisini kendi örneğine tüm çabasıyla benzeterek döndüğünde duyusal nesneler çokluğunun ardında yatan birlik ya da Tanrı zihinde belirir.[100] Bir başka deyişle bilme etkinliğinde ancak bir bedende olmak koşuluyla başlayan kendinin ya da birliğin bilgisine ulaşma süreci zihnin her şeyi kavramsal olarak kendisinde kuşatan ilk örnek olduğunun bilincine ulaşması ve ardından da akıl olarak zihinde bilen ile bilinenin özdeşliğinin sağlandığı seviyede Tanrı'nın belirmesi ile sonlanır. Zihnin bu bilgi düzeyinde benzeşim yoluyla her şey olan bir hakkında oluşturduğu kavramlar ise teolojik spekülasyonları meydana getirir (*facit*).[101]

Sonuç

Kendilik bilgisi arayışındaki insan zihninin benzeşim gücüne dayalı oluşturduğu kavramların ya da benzeşimlerin nihai amacı Tanrı olarak belirir. Zihnin kendi yetilerine uygun olarak farklı derecelerde ortaya koyduğu benzeşimlere dayalı kavramların sonunda insan zihni hem kendisinin hem de diğer tüm şeylerin örneği olarak Tanrı kavramını oluşturur. Tüm biliş etkinliğinin son aşamasında bu örneği kavradığında, insan zihni onu her bir şeyin Kaynağı olarak, kendisinde başkalık olmayan Mutlak Zorunluluk olarak anlar. Aynı zamanda insanın bilme etkinliğinin sonunda akla dayalı olarak birin her şey, her şeyin de bir olduğuna dair oluşturulan

98 Miner, *a.g.e.*, s. 30

99 Cusanus, *De Filiatione Dei*, 6.85-86.

100 Bu konuda ayrıca bkz.: Cusanus, *A.e.*, 6.85-89.

101 Cusanus, *De Mente*, 7.106.

kavramda başkalığın ortadan kalkması ile birlikte Tanrı ile birliğin bilgisi de ortaya çıkar. Bu bilgiyle birlikte zihnin kendisi de bilme etkinliğinde kendisinden tüm kavramların çıktığı ilk örnek olması sebebiyle bu kendisinde başkalık içermeyen Mutlak Zorunluluğun bir sureti olarak belirir. Zihin bilme etkinliğinde önce duyusal nesnelere uzanır ve önce Tanrı kavramına bununla birlikte de onun bir sureti olarak kendisine geri döner. Tanrı'nın bir sureti olması zihnin benzeşim gücüne dayalı yaratıcı etkinliğine bir göndermedir. Şöyle ki ilkin doğada var olmak adına duyulan bilme arzusu doğanın dönüştürülmesindeki etkinliğinin bilinciyle birlikte kendinin bilgisine ve oradan da çokluktaki birliğin bilgisine duyulan arzuya dönüşür. Böylece zihnin doğada ve doğanın da zihinde nasıl bulunduğunu keşfetmekle kendimizin ve Tanrı ile birliğiminiz bilgisine ulaşabiliriz.

Bununla birlikte zihin duyudan akla kadar her bir yetisinde benzeşim gücüne dayalı olarak yaratıcı ya da yapıcı olduğundan duyusal nesnelerin yeniden inşa edilmesindeki bilgiden her şeyin bir olduğuna dair edindiği bilgiye kadar kendi bilme kapasitesi ile dolayımlıdır. Bir başka deyişle, bilme etkinliği gerçekliğe sahip duyusal nesnelerin uyarmasıyla başlasa da kendisindeki benzeşim gücüne dayalı olarak kendisinden ürettiği kavramlar dolayımıyla her şeye benzer olur ve bu sayede bilir. Kendine dayalı benzeşim gücünün dolayımında ürettiği kavramlar ile bilebilmesinden dolayı da insan zihni son kertede ne Tanrı'yı ne de kendisini ne de şeyleri hakikatinde olduğu şekilde bilebilir. Bu sebeple Tanrı'nın olduğu denli kendisinin de bilgisine sembolik olanın dışında sahip olamayacaktır.[102] Zira Cusanus'un belirttiği üzere hem sonlu ile sonsuz arasında hiçbir oransal ilişki yoktur hem de insan zihninin bilme etkinliğinin temelinde şeylerin hakikatini bilmede sınır olan benzeşim gücü yatmaktadır.

102 Hopkins, *a.g.e.*, s. 45

Bunun sonucu olarak da bilme etkinliğinde insan zihni benzeşim gücüne dayalı olarak hem etkindir hem de sınırlandırılmıştır. Şeyleri önceden var olmayan ve yalnızca kendi zihninden doğan kavramlar ile bilmesinin sonucu ortaya koyduğu kavramsal dünya onun yaratıcı etkinliğinin eseridir. Ancak tam da şeyleri kendi zihninden doğan kavramlar ile bilebilmesi aynı zamanda onun bilmedeki sınırının göstergesidir. Ancak şeylerin hakikatini bilmedeki bu sınırın yanında insan, zihninin benzeşim gücüne dayalı olarak geliştirdiği kavramlar sayesinde sembolik de olsa her şeyin kaynağı olarak Tanrı'nın ve de her şeyin kavramsal bağlamda kaynağı olarak da kendisinin bilgisine erişebilmektedir. Bu amaç için Tanrı insan doğasında doğuştan bilgi arzusunu ekmiştir.[103] Bilginin mümkün olabilmesi için de benzeşim gücüne dayalı yaratıcı bir zihni meyvelerini verebileceği (kavramlar oluşturabileceği) bir bedene yerleştirmiştir.

Sonuçta Cusanus'un modern bir düşünür olup olmadığına dair tartışmalara cevaben, onun bir yanıyla modern diğer bir yanıyla Orta Çağ düşünürü olduğunu ileri sürmek doğru gözükür. İnsan zihni bilme etkinliğinde ne denli yaratıcı olursa olsun Tanrı'nın bilinmek için bu zihinleri yaratması ve de insanda bilmenin nihai amacının Tanrı olması Cusanus'un Orta Çağ düşüncesine bağlılığını gösterir. Ancak diğer yanda bilme etkinliğinde zihin tam da bu etkinliğinin kaynağı olan benzeşme gücüne dayanarak kavramsal olarak kendi dünyasını inşa eder ve bilme etkinliğini gerçekleştirir. Böylece modern düşünceyi klasik ya da Orta Çağ düşüncesinden ayıran bilgide *inşa etme* ya da *yapma* unsuruna vurgu yapan etkinlik ögesi Cusanus'un zihin öğretisinde ve buna bağlı olarak bilgi teorisinde mevcuttur. Hatta insanın yalnızca kendi zihnine dayalı kavramların dolayımı ile bilebilmesi sonucu şeylerin, kendisinin ve de Tanrı'nın kendindeliğinde ne olduğunu bilemeyeceği bilgisi de Cusanus'u modern düşünceye yaklaştırmıştır.

103 Cusanus, *Compendium*, 2.4.

Zira Cusanus bu sonuca varırken *De Mente*'de bilme etkinliği içerisinde zihnin kendisine dönerek onun sınırlarını göstermeye çalışmıştır. Cusanus'un bilgi teorisi ve de bunun temelinde yatan insan zihni çözümlemesine baktığımızda onun tam anlamıyla modern bir düşünür olduğunu ileri süremesek de Orta Çağ düşünce dünyasından modern düşünce dünyasına kapı aralayan önemli bir geçiş düşünürü olduğu sonucuna varabiliriz.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1975). *Aristotle's Metaphysics*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Cilt1-2, Oxford: Clarendon Press.

Bado, S.J., Walter (1964). "What is God? An Essay on Learned Ignorance", *The Modern Schoolman*, 42: 3-32.

Bonaventure (1978). *The Souls's Journey into God-The Tree of Life-The Life of St. Francis*, çev. Ewert Cousins, New York: Paulist Press.

Cassirer, Ernst (1922). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Cilt 1, Berlin: Verlag Bruno Cassirer.

Cassirer, Ernst (1927). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der* Renaissance, Leipzig: Teubner.

Cassirer, Ernst (2018). *Rönesans Felsefesinde Birey ve Evren*, çev. Emre Can Ercan, Bursa: Verka Yayınları.

Colomer, Eusebio (1975). "Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis," *MFCG 11*, haz. Rudolf Haubst, ss. 204-232, Mainz: Grünewald.

Copleston, Frederick (1993). *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Cilt 3, New York: Doubleday.

Cusa, Nicholas of (2001). *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, çev. Jasper Hopkins, Cilt 1-2, Minnesota: The Arthur J. Banning Press.

Cusanus Portal, Opera: Werke, Erişim Tarihi: 27.12.2020, (https://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php)

D'Amico, Claudia (2019). "Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa", *Brill's Companion to German Platonism*, haz. Alan Kim, ss. 15-42, Leiden/Boston: Brill.

Falckenberg, Richard (1880). *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau: Koebner.

F. Rice Jr., Eugene (1957). "Nicholas of Cusa's Idea of Wisdom", *Traditio*, 13: 345-368.

Fuehrer, M.L. (1978). "Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa's 'Idiota de sapientia and de mente'", *Vivarium*,16(2): 142-155.

Führer, Markus (2014). *Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, New York: Lexington Books.

Harries, Karsten (1963). "Cusanus and the Platonic Idea," *The New Scholasticism*, 7(2): 188-203.

Harries, Karsten (2001). *Infinity and Perspective*, Massachusetts: The MIT Press.

Hegel, G.W.F. (2011). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Henke, Norbert (1969). *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues* Münster: Aschendorff.

Herold, Norbert (1975). *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster: Aschendorff.

Hopkins, John (1996). *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.

Hopkins, John (2002). "Nicholas of Cusa: First Modern Philosopher?", *Midwest Studies in Philosophy*, 26: 13-29.

Hudson, Nancy J. (2007). *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington: The Catholic University of America Press.

Koch, Josef (1956). *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Cologne: Westdeutscher Verlag.

Kues, Nikolaus von (1967). *Werke: Neuasgabe des Strassburger Drucks von 1488*, Cilt 1, haz. Paul Wilpert, Berlin: Walter de Gruyter.

McTighe, Thomas P. (1958). "The Meaning of the Couple, 'Complicatio-Explicatio' in the Philosophy of Nicholas of Cusa", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 32: 206-214.

Meffert, Ekkehard (1982). *Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist*, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben.

Miller, Clyde (1980). "Nicholas of Cusa and Philosophic Knowledge," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 54: 155-163.

Miner, Robert (2004). *Truth in the Making: Creative knowledge in theology and philosophy*, New York: Routledge.

Oberrauch, Martha, M. (1993). *Aspekte der Opreatianalitat. Untersuchungen zur Struktur der Cusaniscjen Denkens*, Frankfurt am Main: Fischer.

Plotinus (1988). *Ennead: VI. 6-9*, çev. A.H. Armstrong, Cilt 7, Cambridge: Harvard University Press.

Ritter, Heinrich (1850). *Geschichte der Philosophie: Geschichte der neuern Philosophie*, Cilt 9, Hamburg: Perthes.

Rose, Philip (2002). "Nicholas of Cusa: Human Nature and the Image of God", *Dalhousie Review*, 82(1): 127-151.

Sato, Naoko (2013). "Cusanus' Epistemology in de mente", *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, haz. Kazuhiko Yamaki, ss. 76-84, Londra ve New York: Routledge.

Stadler, Michael (1983). "Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre", *Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter*, Cilt 1, haz. Albert Zimmermann, ss. 118-131, New York: Walter de Gruyter.

Stallmach, Josef (1968). "Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus," *MFCG 6*, haz. Rudolf Haubst, ss. 50-53, Mainz: Grünewald.

Stallmach, Josef (1970). "Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel", *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, ss. 241–255, Firenze.

Vansteenberghe, Edmond (1920). *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464)*, Paris: H. Champion.

Velthoven, Theo van (1977). *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden: Brill.

Watts, Moffitt (1982). *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiclen: Brill.

Zimmermann, Robert (1870). *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik*, Cilt 1, Viyana: W. Braumüller.



COGITO

ENGİN KOCA*

Giriş

Descartes, on yedinci yüzyılda gerçekleşen bilim devriminin en önemli aktörlerinden biridir; Galileo'nun yer ve Kopernik'in gök kinematiğine bir dinamik kuramı önermiş, ortaya koyduğu hareket yasaları daha sonra Newton'ın *Principia Mathematica*'sının üç aksiyomu haline gelmiştir. Bu çerçevede Descartes, Newton mekaniğini hem besleyen hem de Newton'a üzerine düşünüp mücadele etmek zorunda olduğu bir madde ve hareket kuramı veren bir fizikçidir. Nitekim Newton'ın yakın çalışma arkadaşı matematikçi Roger Cotes'un kitaba yazmış olduğu önsöz büyük oranda Descartes'ın fiziğine ve bilimsel yöntemine yönelik bir eleştiridir.

Descartes'ın uzay, madde, hareket ve gerçeklik ölçütleri hala fizik felsefesinde tartışılmaktadır. Hatta Kuantum mekaniği ile Görelilik mekaniği arasındaki temel ayrışma, bir Newton ve Descartes tartışması olarak okunabilir. Görelilik mekaniği tüm fiziğin geometri içerisine gömülebileceğini iddia ederken Descartesçı bir felsefi zeminden hareket etmekte, buna karşılık fermiyonlar ve bozonlar arasındaki ayrımın madde ve kuvvet arasındaki ayrıma karşılık gelmesinden dolayı fiziğin

* Ar. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

geometriye indirgenemeyeceğini söyleyen Kuantum mekaniği ise Newtoncu bir felsefi zeminden hareket etmektedir.

Descartes aynı zamanda bir matematikçidir; her bir geometrik noktaya bir sayı çifti tayin ederek analitik geometriyi kurmuş ve bu şekilde içinde Newton mekaniği, Görelilik mekaniği ve Kuantum mekaniği yaptığımız matematiksel sistemin inşa edilmesinin yolunu açmıştır. Descartes'ın, Harezmî cebriyle Öklid geometrisi arasında yapmış olduğu bu sentez, matematiği kullanarak doğadaki hareketi ele alabilmeyi mümkün kılmıştır. Newton'ın ve Leibniz'in geliştirmiş oldukları bilimsel yöntemlerin arkasında da Descartes'ın bu sentezi vardır.

Descartes aynı zamanda bir reformisttir; ortaya koymuş olduğu felsefe ile hem bilim-teknik hem de akıl-irade arasında kurulu klasik ilişkileri altüst etmiş ve Sokratesvari bir bilgeliğin zeminini yıkmıştır. Bu konudaki düşünceleri özgür irade-determinizm ve olgu-değer karşıtlıkları üzerine çok farklı düşünebilme imkanlarına vesile olmuş, bir yandan Hobbes ve Locke üzerinden siyaset felsefesinde, öte yandan Spinoza ve Hume üzerinden ahlak felsefesinde çok farklı kuramların geliştirilmesine imkân vermiştir. Descartes aynı zamanda, bir inanç biçimi olan, insanın kaderinin onun eline verilmesi gerektiğini, bunun da bilim ve teknikle mümkün olduğunu savunan hümanizm için çok güçlü bir felsefi zemin inşa etmiştir. *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın VI. bölümünde, dünya merkezci Sokratesvari bir bilgeliğin yerine, insanı doğanın efendisi ve sahibi kılacağını söylediği tekniğin hümanizmini, yani özne merkezli bir bilgeliği geçirmiş, mekaniğin ve tıbbın gelecekteki fetihlerini anlatmıştır.[1]

Descartes aynı zamanda bir metafizikçidir; düalist metafiziğiyle kendisinden sonraki felsefi tartışmaların ajandasını ortaya koymuş, felsefenin gündemini "ne var ne yok" sorusun-

1 Bkz.: René Descartes, *Yöntem Üzerine Söylem*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1996, VI.

dan "ne bilebiliriz ne bilemeyiz" sorusuna çevirmiştir. Yapmış olduğu radikal ruh-beden ya da zihin-madde ayrımının ortaya çıkardığı, "Ruh ve beden nasıl etkileşir?", "Bilginin kaynağı nedir?", "Evrensel ve zorunlu doğa bilgisi mümkün müdür?" gibi sorular kıtada rasyonalizmi, adada ise ampirizmi ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı Descartes, modern felsefenin kurucusu kabul edilmiştir.

Descartes öncesinde, matematiksel bilimler olan astronomi, mekanik ve optik gibi istisnalar kenarda bırakılacak olursa doğa araştırması, Aristotelesçi ereksel fizik çerçevesinde, doğa olaylarının amaçlarını soruşturmak, şeylerin özlerini yakalayan tanımlar vermek ve buradan hareketle insanın toplumsal, dinsel, siyasal kurumlarla ve doğayla ilişkisinin zeminini oluşturan ahlakı ve hukuku, insanın varoluş amacı fikrinden hareketle tespit ederek, onun dünyada bulunuşunu anlamlandırmak için yapılmaktaydı. Bu çerçevede amaç, kemal, uyum gibi kavramlar da doğayı araştırma faaliyetinin temelini oluşturmaktaydı. Descartes ile birlikte ise "modern bilim" adını alacak açıklama faaliyeti, doğadaki örüntüleri ya da mekanizmaları tespit etmek, doğal nesnelere hükmeden yasaları ortaya koymak, bundan hareketle birtakım öngörülerde bulunmak ve en nihayetinde insanın çıkarı doğrultusunda teknoloji üretmek için yapılan bir faaliyete dönüştü. Son dört yüz yıldır da bu bilim tanımı güncelliğini korumaktadır.[2]

Bu anlamda Descartes, klasik dünyanın yıkılıp modern dünyanın kurulması aşamasının, nesne ontolojisinden olgu ontolojisine yönelen bir varlık tasavvurunun, ereksel bir doğa anlayışından mekanik bir doğa anlayışına geçişin, bilim yapma faaliyetinin radikal bir şekilde dönüşmesinin, insanın doğa, kültür ve Tanrı ile ilişkisinin önemli bir biçimde farklılaşmaya başlamasının merkezinde duran bir düşünür olarak

2 Galileo ve Kepler gibi öncü isimler modern bilimsel yöntemin ilk uygulayıcılarıdır ama modern bilimin ne'liği ve yöntemi üzerine felsefi bir soruşturma yürüten isim Descartes'tır.

karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Descartes'ın felsefesini ve bu felsefenin çekirdeğini oluşturan ruh-beden ya da akıl-doğa düalizmini anlamak, zikredilen bu kırılmaları açıklamak için zorunludur.

Bu yazıda ilk olarak Descartes'ın insanı bir ruh varlığı olarak kabul eden rasyonalist felsefesinin temelleri ve kullandığı yöntem ele alınacaktır. İkinci olarak bu varlığın Tanrı ve doğa ile olan ilişkisi tartışılacak ve son olarak ruhun fakülteleri ve ihtirasları (*passions*) ortaya konulacaktır.

Cogito Ergo Sum

Descartes, kendi düalist metafiziğini *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* isimli eserinde ortaya koymuş ve diğer eserlerinde değişik vesilelerle bu ayrımını güçlendirecek argümanlar öne sürmüştür. Bu eser radikal şüpheyle başlar; Descartes şu ana kadar sahip olduğu, içine doğduğu tüm inançlardan şüphe etmeye başladığını söyler. Bu düşünsel işlemi, Bourdin isimli arkadaşına yazmış olduğu bir mektupta şu analojiyle anlatır:

> Bir insanın elma dolu bir sepeti olduğunu ve bazı elmaların çürümüş olduğundan endişelenerek, çürüklerin yayılmasını önlemek için çürük olanları çıkarmak istediğini varsayalım. Sepetteki her şeyi dökerek işe başlamaz mı? Ve bir sonraki adımı, her elmayı sırayla kontrol etmek ve sadece sağlam olduğunu gördüklerini sepete koyarak diğerlerini dışarıda bırakmak değil mi? Aynı şekilde, hiçbir zaman doğru bir biçimde felsefe yapamayanların zihinleri, inanmaları için gerekçelere sahip oldukları ve çocukluklarından beri depoladıkları ama pek çok durumda yanlış olabilecek inançlarla doludur. Onlar daha sonra geri kalanları kirletmelerini ve her şeyi belirsiz hale getirmelerini önlemek için yanlış inançları diğerlerinden ayırmaya çalışırlar. Şimdi bunu başarmanın en iyi yolu, sanki hepsi belirsiz ve yanlışmış gibi, tüm inançlarını tek seferde reddetmektir. Sonrasında, her

bir inancı sırayla ele alabilir ve sadece doğru ve şüphesiz olarak kavradıklarını yeniden kabul edebilirler.[3]

Descartes, insanın içine doğmuş olduğu, bazılarını seçtiği, bazılarını seçtiğini zannettiği ama aslında seçmediği pek çok inanca sahip olduğunu, bunların içinde yanlış olanlarının olduğunu ve bir tane bile yanlış inancın olması durumunda, insanın tüm bilgisinin çürüyeceğini söyler. O halde yapılması gereken, radikal bir şekilde tüm inançları terk edip, sonra tek tek her bir inancı inceleyip doğru olanlarını kabul etmektir. Peki, bu inceleme işlemi nasıl yapılmalıdır? Doğru inançları yanlış inançlardan ayıran ölçüt nedir?

Descartes, kendi yöntemini mimarın yöntemine benzetir; mimar tarafından bir bina yapılmadan önce, binanın yapılacağı zeminin kazılması, kumların temizlenmesi gereklidir; sağlam zemin bulunduktan sonra onun üzerine sağlam bir ev dikilebilecektir.[4] O halde Descartes için yapılması gereken öncelikle sağlam bir zemin, yani sarsılmaz ilk ilkeleri tespit etmek, daha sonra da o ilkelerden geçerli akıl yürütmelerle evrensel ve zorunlu birtakım çıkarımlar yaparak felsefi sistemini inşa etmektir. Bu şekilde tüm inançlar, ilk ilkelerce gerekçelendirilmiş olan doğru inançlar (evrensel ve zorunlu bilgi) ve gerekçelendirilemeyen yanlış olabilme ihtimali olan inançlar olarak ikiye ayrılacaktır.

Descartes aslında Öklid'in aksiyomatik yöntemini tasvir etmektedir; Öklid geometrisi de tanımlar, postulatlar ve aksiyomlar olarak isimlendirilen bir grup ilk ilkeden hareket eder. Descartes bu matematiksel yöntemi bir metafizik ve bir fizik inşa etmek için kullanmak istemektedir.

3 René Descartes, *The Philosophical Writings Of Descartes*, C. 2, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Söz konusu kaynaktan yapılan atıflar CSM cilt ve sayfa numarası verilerek atıflanacaktır. Descrates, *CSM* 2, s. 324.

4 *A.e.*, s. 366.

> Geometricileri en zor ispatlara ulaştıran bu basit ve kolay akıl yürütmelerden oluşan uzun zincir, bana insan bilgisi altında olabilecek her şeyin aynı şekilde birbiriyle ilişkili olduğunu varsaymam için fırsat vermişti.[5]

İlk ilkelerin bilinmesi ve onlardan tümdengelimli akıl yürütmelerle birtakım sonuçlar elde edilmesi neticesinde sahip olduğumuz bilgiler bize kılavuzluk edebilir. Diğer bilgiler şüphe testinden geçemezler ve bu yüzden güvenilir değillerdir. Peki, bu ilk ilkeler nasıl bilinebilir? Descartes şöyle cevap verir:

> İlk ilkelerden doğrudan çıkarsanan önermelerin hiç kuşkusuz bakış açımıza göre bir zaman sezgi yoluyla, bir başka zaman tümdengelim yoluyla bilindiği söylenebilir; ama ilk ilkelerin kendileri yalnızca sezgi yoluyla verilirken, buna karşı uzak sonuçlar ancak tümdengelim yoluyla bilinebilirler.[6]

Peki, Descartes sezgi derken neyi kastetmektedir?

> Sezgi ile duyuların yalpalayan inançlarını değil, hayal yetisinin saçma sapan bileşimlerinden doğan aldatıcı yargıyı da değil, ama saf ve dikkatli bir aklın öyle bir kavramını anlıyorum ki, anladığımız şey üzerine geriye hiçbir kuşkunun kalmayacağı denli kolay ve seçik olarak belirlenmiştir; sezgi, saf ve dikkatli bir aklın kuşku duyulmaz kavramıdır ki yalnızca aklın ışığından doğar ve tümdengelimin kendisinden daha kesindir, çünkü daha yalındır.[7]

Aklın Yönetimi İçin Kurallar'da "aklın ışığı" olarak adlandırdığı bu yetiye *Meditasyonlar*'da "tabiat ışığı" adını verir: "Tabait ışığının bana doğru olduğunu gösterdiği şeylerin hiçbirinden şüphe edemem (...) Doğruyu yanlıştan ayırt etmek için kendimde bu ışıktan başka bir güç görmüyorum."[8]

5 Descartes, *CSM* 1, s. 120.

6 René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1996, s. 69.

7 *A.e.*, s. 68

8 René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: MEB, 1967, s. 152.

Güneş ışığının nesneleri görünür kılmasına benzer şekilde, aklın ya da tabiatın ışığı da açık ve seçik bilgiyi fark etmemizi sağlamaktadır.[9] Descartes için "düşünüyorum" ya da "üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşittir" gibi önermeler şüphe içermeyen doğru önermelerdir; çünkü empirik bir delile ihtiyaç duyulmadan akıl tarafından onaylanırlar.[10] Descartes bu tarz fikirlere açık ve seçik fikirler adını verir. Tabiatın ya da aklın ışığı, açık ve seçik fikirleri görünür kılmaktadır.[11] Descartes, *Felsefe'nin İlkeleri*'nde açık ve seçik bilgiyi şu şekilde açıklamaktadır:

> *Açık ve seçik bilgi ne anlama geliyor?* Birçok kimse vardır ki, hiçbir şeyi, ona ilişkin iyi bir yargıda bulunmak için gerektiği biçimde görmez; zira apaçık bir yargının dayanabileceği bilgi yalnız açık değil, seçik de olmalıdır. Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi demek istiyorum. Örneğin nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerine büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacak duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görürüz diyoruz; seçik bilgiden de, keskin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi demek istiyorum. Öyle ki, bu bilgide onu gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz.[12]

Bu durumda Descartes'ın üzerine metafizik evini ve ona dayanarak diğer bilimleri inşa edeceği temelin sağlam olup olmadığını ayırt etme ölçütü "açıklık ve seçiklik"tir. "Pek açıklık ve seçiklikle idrak ettiğim şeylerin hepsi doğrudur".[13] Descartes'ın ölçütünü anlamak için öncelikle ide ya da kav-

9 John Cottingham, *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003, ss. 49-50.

10 John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Cambridge: Blackwell Publishers, 1993, ss. 33-34.

11 Cottingham, *a.g.e.*, ss. 47-51

12 René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2007, s. 78.

13 Descartes, *a.g.e.*, s.147.

ram ile kastedilen şeyi bilmek gerekmektedir. İlk olarak ide ya da kavram bir düşünme nesnesidir ve duyularla algılanamaz; ikinci olarak bu düşünce nesnesi bir "tane" değil bir "kurallar birliği"dir. Örnek olarak "üçgen" kavramı, "iç açılarının toplamı iki dik açıya eşit olan, iki boyutlu üç kenarlı kapalı şekil" kurallarının birliğidir. Zihin bir şekil ile karşılaştığında, onun üçgen olup olmadığını anlamak için bu kıstasların sağlanıp sağlanmadığına bakarak karar verir. Descartes açıklık derken bu kuralların kesin bir şekilde belirlenmiş olmasını kastetmektedir. Seçiklik ise bir kavramın şartlarının, o alandaki diğer kavramların şartlarından net bir şekilde ayırt edilmesi anlamına gelmektedir. Örnek olarak zihin üçgen kavramını piramit, koni, dörtgen gibi kavramlardan ayırt eden kıstasları net bir şekilde belirlediğinde, üçgen kavramı seçik hale gelecektir.

Bir rasyonalist filozof olarak Descartes için empirik kavramların bu şekilde açık ve seçik hale getirilmesi mümkün görünmez; örnek olarak renk kavramlarında, matematiksel kavramların tersine açıklık ve seçiklik sağlamak mümkün değildir. Bunun nedenlerinden bir tanesi renklerin net bir tonunun olmamasından kaynaklanır; ikincisi ise karşılaşılan göreliliktir. Bu nedenle Descartes için açıklık ve seçiklik kıstasını sağlayan kavramlar, kendisinden sonra adlandırılacağı üzere *analitik a priori* kavramlardır.

Descartesçı bu çerçeve önemli bir problem ortaya çıkarmaktadır; eğer empirik kavramlar son tahlilde bir uzlaşım içeriyorsa, doğaya dair evrensel ve zorunlu bir bilgi nasıl mümkün olabilir? Bunun için Descartes'ın gerçeklik ölçütüne değinilmesi gereklidir. Buna göre bir empirik kavram, eğer niceliksel terimlerle ifade edilebiliyorsa, işte o zaman açıklık ve seçiklik sahibi olabilir. Örnek olarak kırmızı ile mavi renkleri açık ve seçik bir biçimde kavramak, onları ışığın dalga boyuna göre tanımlamakla ancak mümkün hale gelir. Buradan Descartes'ın bilimsel yönteminin de içerimleri

açık hale gelmektedir; eğer doğal bir olgunun gerçekliğine ulaşılmak isteniyorsa, o olgunun temel parametreleri niceliksel terimlerle ifade edilmelidir.

Bu çerçevenin ortaya çıkardığı bir diğer problem pratik felsefe alanında olacaktır. Örneğin doğal olmayan, insanın ürettiği kültür dünyasına ait bir kavram olan "adalet" kavramı nicelikselleştirilemezse o halde bu kavramın içerdiği şartlar uzlaşımsal olmak durumundadır. Descartes sonrasındaki Toplum Sözleşmesi Kuramları, işte bu uzlaşımsallığı açıklamaya çalışmaktadır. Bu kuramlar, "eğer adalet bir uzlaşım ise, insanlık bu kavramda nasıl uzlaşmıştır?" sorusuna birer cevap olarak ortaya çıkacaklardır. Ama Descartes'ın odaklandığı yerin doğa olduğu unutulmamalıdır. Yani Descartes için önemli olan fiziksel kavramlardır. Dolayısıyla bir insan fiziksel kavramları açık ve seçik olarak öğrenirse, doğanın mekanizmasını da öğrenmiş olacaktır. Madde, hareket, ivme gibi kavramları açık ve seçik olarak netleştirmek, akla o kavramların duyusal alandaki karşılıklarını da kolaylıkla tespit edebilme yetkinliği kazandıracaktır.

Bu anlamda bir kurallar birliği olarak örülmüş kavramsal haritanın içerisinde pek çok yanlış inanç vardır derken Descartes, açık ve seçik bir biçimde tespit edilmemiş kavram kurallarını kastetmektedir. Doğru bir kavram haritası inşa etmek için de mevcut haritasını şüphe testine tabi kılmış ve hiçbir inancı bu testten geçememiştir. En nihayetinde Descartes şüphe edilemez açıklığa ve seçikliğe sahip, doğru olduğunu görmek için başka hiçbir yere bakmaya gerek olunmayan (*self-evident*) o ilk kesin bilgisine ulaşır: *Cogito ergo sum* (Düşünüyorum o halde varım). Bu ilke binasını üzerine yapacağı sağlam zemindir. Descartes tüm kavramsal şemasını bu aksiyoma, açıklık-seçiklik ölçütüne ve matematiksel muhakemeye dayanarak inşa etmeyi planlamaktadır.

Descartes için "ben" denilen şey insanın bedeni değil ruhudur: "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".[14]

Jaakko Hintikka'nın ifade ettiği gibi "Düşünüyorum o halde varım" hükmü mantıksal bir çıkarım değil, düşünme faaliyetinin içgörüsel bir olumlanmasıdır.[15] Bu ifade bir aksiyomdur; nitekim Descartes *Cevaplar*'da bu ifadenin bir çıkarım değil, yukarıda da bahsi geçtiği üzere sezgisel bir kavrayış olduğunu şu şekilde açıklar:

> Bir insan "Düşünüyorum, o halde varım" dediğinde, düşünceden mantık yoluyla kendi varoluşunu türetmemekte, fakat aklın basit sezgisiyle apaçık (*self-evident*) bir şeyi onaylamaktadır.[16]

Descartes burada düşünme etkinliğine vurgu yapmakta ve kendisinin kendisi hakkında "düşünen bir şey olarak varım" bilgisine sahip olduğunun apaçık farkındalığına işaret etmektedir. Descartes, düşünen bir şey olarak var olduğundan şüphe edemeyeceğini, çünkü aklının bunu başka bir kanıta ihtiyaç duymadan onayladığını söylemektedir. Peki, bu açıklık ve seçiklik ölçütüne meşruiyet veren nedir? Neden bu ölçüt doğru kabul edilmelidir? Descartes kendi yönteminin sağınlığını garanti etmek için düşüncesini Tanrı'ya yöneltir.

Tanrı

Descartes sahip olduğu aksiyoma, tespit ettiği doğruluk ölçütüne ve tümdengelimsel akıl yürütmeye dayanarak kendi sistemini kurmak istemektedir; fakat düşünen bir şey olarak varoluşundan, bir dış dünyanın olduğundan, bu dünyaya dair evrensel ve zorunlu bilgisinin olabileceğinden nasıl emin olmaktadır? *Üçüncü Meditasyon* şu cümlelerle açılır:

14 *A.e.*, s. 146

15 Jaakko Hintikka, "Cogito ergo sum: Inference or Performance?", *Philosophical Review*, 1962, 71:17.

16 Descartes, *CSM* 2, s. 100

> Kendimizi duyulardan ayırınca, düşünen bir şey olduğumuzu açıkça biliyoruz. – Pek açık ve pek seçik olarak anladığımız şeylerin hepsi doğrudur. – Eskiden hiç şüphe götürmez olduklarını sandığımız ve fakat sonra pek karanlık ve şüpheli olduklarını fark ettiğimiz bir şeyler hakkında açık ve seçik fikirlerimiz yoktur. – Pek açık olarak idrak ettiğimiz şeylerden bizi şüphe ettiren sebep, belki Tanrının bizi aldatmaktan hoşlanmasıdır. – Şu halde eğer herhangi bir şey hakkında bir kesinlik elde etmek istiyorsak, aldatıcı bir Tanrının var olup olmadığını incelememiz lazımdır.[17]

Descartes'ın *Üç, Dört ve Beşinci Meditasyonlar*'daki amacı, *cogito*'nun açıklık ve seçiklik ölçütünün doğruluğunu garanti etmektir. Ama bunu başarabilmesi için, bu ölçütün de altını oyabilecek bir aldatıcı Tanrı'nın (ya da bir kötü cinin) neden olamayacağını ortaya koyması gereklidir.

Descartes, açık ve seçik olarak kavradığı şeylerin doğruluğundan emindir, ama önceleri doğru olduğunu düşündüğü pek çok şeyin de aslında şüpheli ve belirsiz olduklarını sonraları fark etmiştir.[18] Descartes öncelikle sahip olduğu düşünceleri sınıflandırır: dışarıdan gelen fikirler, insanın inşa ettiği fikirler ve doğuştan gelen fikirler.[19] Birinci gruptaki düşüncelerin kaynağında duyular vardır. İkinci grupta, doğuştan gelen fikirlerle harmanlanmış birinci grup fikirler vardır. Descartes'ın örneği güneş kavramıdır. Buna göre duyuların gösterdiği güneş kavramı, yeryüzünden küçük bir gök cismini anlatmaktadır; öte yandan aklın doğuştan getirdiği kavramlarla astronomik kanıtların bir aradalığıyla inşa edilmiş güneş kavramı, güneşin yeryüzünden daha büyük olduğunu söylemektedir.[20] Bununla beraber ikinci gruba, hayal gücünün ürettiği fiktif fikirler de dahildir. O halde ilk iki grup, nihayetinde

17 Descartes, *a.g.e.*, s. 144

18 *A.e.*, s. 148.

19 *A.e.*, s. 150.

20 *A.e.*, s. 153.

duyu kaynaklı fikirlerden meydana gelmektedir. Ama insanda bir de sonsuzluk ve eksiksizlik fikri vardır. Bu fikrin kaynağı dış duyular olamaz, çünkü onların algıladığı her şey sınırlı sayıdadır ve sınırlı sayıda kümeyi birbirine ekleyerek sonsuz küme elde edilemez. İnsan kelimenin her iki anlamında sonlu bir varlık olduğu için, sonsuz bir cevher fikri ancak sonsuz bir cevher tarafından onun ruhuna yerleştirilmiş olmalıdır.[21]

> Durgunluk ve karanlıkları hareket ve ışığın yokluğu ile anladığım gibi, sonsuzu da gerçek bir fikirle değil, fakat yalnız sonlunun yokluğu ile kavradığımı tasavvur etmem gerekmez: Çünkü bilakis sonsuz cevherde sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve dolaysıyla, kendimde sonlu mefhumundan önce sonsuz mefhumuna, yani kendimden edindiğim mefhumdan önce Tanrı mefhumuna malik olduğumu aşikâr olarak görüyorum. Zira eğer bende kendi varlığımdan daha olgun bir varlık fikri bulunmasaydı ve bu varlığı kendi varlığımla mukayese ederek tabiatımın eşikliklerini bilmeseydim, şüphe ettiğimi ve arzu ettiğimi, yani bende bir şeyin eksik olduğunu ve tamamıyla olgun olmadığımı nasıl bilebilirdim.[22]

O halde insanın sahip olduğu sonsuzluk ya da eksiksizlik fikrinin kaynağı bizatihi insanın ruhuna tecrübe öncesinde konulmuş olmalıdır. Descartes bunu şu cümlelerle ifade eder:

> Şimdi bana kalan biricik şey, bu fikri nasıl edindiğimi incelemektir. Zira onu duyumlarımla edinmedim ve bu fikir hiçbir zaman duyulur şeylerin duyularımın dış organlarına dokundukları veya dokunur göründükleri zaman yaptıkları gibi beklemeden aklıma gelmemiştir. Zihnimin uydurması veya yapması da değildir. Zira ondan bir şey eksiltmek veya ona bir şey katmak elimde değildir. Dolayısıyla, kendimden edindiğim fikir gibi, onun da yaratıldığım zaman benimle

21 *A.e.*, s. 161.

22 *A.e.*, s. 162.

doğmuş ve meydana getirilmiş olduğunu söylemekten başka hiçbir şeyi kalmıyor.[23]

Descartes için Tanrı fikri, yaratıcının eserine işlediği bir mühür gibidir. Onun Tanrı fikrinden anladığı, "sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter bir cevher" olduğudur.[24] Eğer Tanrı, "hiçbir eksiği olmayan ve herhangi bir eksiklik alameti gösteren şeylerle hiçbir ilgisi bulunmayan" bir varlıksa, açıktır ki aldatıcı da olamaz, çünkü "tabiat ışığı bize aldatmanın zaruri olarak bir eksiklikten ileri geldiğini" göstermektedir.[25]

Eğer Tanrı'nın insanı aldatması imkânsız ise, bu durumda aklın doğru kullanılması neticesinde şüphe içermeyen evrensel ve zorunlu bilgiye ulaşmak mümkündür. Peki, aklın doğru kullanılmasının önündeki engel teşkil eden ve yanlış fikirlere sahip olmasına neden olan şey nedir? Descartes bu soruya "irade" cevabını verecektir.

Akıl ve İrade

Aslında *Üçüncü Meditasyon*'da ortaya konulan açıklık-seçiklik ölçütü bu haliyle, kendisi de bir Kartezyen filozof olan Spinoza'nın benimsediği ölçüttür. Spinoza için eğer bir fikir apaçıksa, kendi kendisini zorunlu olarak onaylatacaktır; bulanık ise aklı kararsız bırakacaktır. "Hakikat normu olan doğru fikirden daha açık ve daha kesin ne olabilir? Şüphesiz ışık nasıl kendi kendisini tanıtıyor ve karanlıkları açığa çıkarıyorsa, hakikat de kendi kendisinin ve yanlışlığın normudur".[26] Spinoza için yanlışın bir gerçekliği yoktur; o sadece eksik bilgiye verdiğimiz bir isimdir. Fakat insanların sahip olduğu pek çok inanç yanlış olabilir ve insanlar onları doğruymuş gibi

23 *A.e.*, s. 169.

24 *A.e.*, ss. 160-161.

25 *A.e.*, s. 170.

26 Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi, 2011, s. 116

onaylayabilirler. Yanlış fikir salt bilgisizlik olsaydı, yanlış bir fikrin doğru kabul edilememesi gerekirdi. O halde bir fikri onaylama ölçütü salt onun içsel açıklığı ve seçikliği olamaz. Bu nedenle Descartes, halefi Spinoza'dan farklı düşünür ve bu onay makamına iradeyi oturtur.

Descartes için *Cogito* ya da *Res Cogitans* (düşünen şey; ruh) temelde iki fakülteye sahiptir: düşünme ve isteme-irade. Düşünme hem bir sezgisel farkına varışı hem de tümdengelimsel muhakeme yapabilmeyi içerir. *Res Extansa*'nın (uzamlı şey; madde) hareketli uzam olması gibi, *Res Cogitans* da isteyen düşünmedir. İnsan, fikirleri yargıyla ifade eden ve o fikirleri gerekçelendiren bir varlık olduğu kadar, o fikirleri onaylayan ya da inkâr eden bir varlıktır. Aynı şekilde insan, doğru kabul ettiği inançlardan hareketle, istemesini bir inanca tabi kılıp yaşam pratiklerini şekillendiren bir varlıktır.

Cevaplar'da Descartes, bir şeyi kavramakla, o algı nesnesine karşı takındığımız tavrı ayırmamız gerektiğini söyler. Aynı şekilde bir şeyi kavramakla, o şeye dair bir fikri onaylamak iki farklı durumdur.[27] Akıl, belirli fikirleri yargılar olarak ortaya koyabilir ama o fikirleri istediği gibi düzenleyen, görmezden gelen, onaylayan veya inkâr eden hep iradedir. Yanlış inançların kaynağında da bulanık fikirleri doğru olarak onaylayan ya da doğru fikirleri inkâr eden iradenin kararı vardır. Descartes için insan, en açık seçik fikirleri bile reddetme özgürlüğüne sahiptir. En kusursuz deliller bile, onları görmek istemeyen gözler için hiçbir şey ifade etmeyecektir. Nitekim insanlar, hiç de açık ve seçik fikirler olmayan siyasal ya da dinsel inançları doğru olarak kabul edip tüm yaşamlarını onlara göre yaşarlarken, karşılaştıkları bilimsel doğruları görmezden gelebilmektedirler. "Düşünüyorum o halde varım" önermesi, aklın ışığının açık ve seçik kıldığı bir fikirdir ve irade onu zorunlu

27 Marcelo De Araujo, *Scepticism, Freedom and Autonomy A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003, ss. 12-14

olarak onaylar. Oysa Descartes için, iradenin bu fikre bakıp bakmaması zorunlu değildir; işte bu özgür iradedir.[28]

Descartes için akıl bir fikri gerekçelendirerek iradenin önüne koyar, bu gerekçelendirme eğer deneysel verilere ya da tarihsel tanıklıklara dayanıyorsa şüphe testinden geçemeyeceği için iradenin onayını ciddiye almak doğru değildir. Eğer gerekçelendirme salt akli olarak (*a priori*) yapılıyorsa, yani Descartes'ın tabiri ile tabiatın ya da aklın ışığıyla aydınlatılıyorsa, o zaman iradenin onayı arzular, korkular, alışkanlıklar ve yaygın kanılar gibi zincirlerden kurtulacaktır. Ona, aklın ışığıyla aydınlanmış apaçık fikirleri reddettiren ya da şüpheli fikirleri onaylattıran işte bu zincirlerdir. Yanlış inançları onaylamak ya da doğru inançları inkâr etmek bir tür özgürlüktür belki ama Descartes için iradenin gerçek özgürlüğü, onun sadece aklın ışığını kendisine rehber edinmesinden, diğer şüpheli rehberleri tümüyle göz ardı etmesinden geçmektedir.

Bu çerçevede aklın ışığını kendisine rehber kılmış bir irade, doğru fikirlere göre isteyecek ve insan bedeninin bu doğrultuda eylemesini sağlayacaktır. Aklın ışığının rehber kılınması, bedensel ve doğal mekanizmaların bilinmesini, o mekanizmaların doğa yasaları olarak formüle edilmesini içermektedir.[29] Bu bilgiye sahip olunduğunda, doğal süreçler irade yardımıyla manipüle edilebilecek ve insanın çıkarına sonuçlar üretmek için gerekli etkinlikler gerçekleştirebilecektir. Bu şekilde insan doğanın efendisi ve sahibi olabilecektir. Heidegger[30] başta olmak üzere Vattimo[31], Taylor[32], Touraine[33]

28 *A.e.*, ss. 13-15.

29 Descartes, *CSM* 1, s. 10.

30 Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Sorun*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları, 1997.

31 Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999, s. 86

32 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı, 2011, ss. 12-13.

33 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: YKY, 2002, s. 61.

gibi pek çok düşünür bu perspektifi şiddetle eleştirmişlerdir. Kısaca söz etmek gerekirse bu eleştiriye göre Descartes, ortaya koyduğu mekanik felsefe ile tüm var olanları aynı varlık düzlemine indirgemiş ve doğadaki hiyerarşiyi kırmıştır. *Cogito*'yu, bu var olanları tasarımlayan ve bunu hep bir araçsallaştırma dolayımında yapan, her şeyin kendisine nispetle ölçüldüğü nihai nokta olarak tespit etmiştir. Bu felsefenin yarattığı araçsal akıl, bir şeyi kendisi için değil, ürettiği fayda için ister; teknik çerçeveler içinde hesaplar ve sınıflandırmalar yaparak tüm var olanları, *Cogito*'nun taleplerini karşılayacak şekilde yeniden ve yeniden tasarımlar ve onlara sürekli yeni işlevler dayatır. Kendinde işlevlerin olmadığı bir dünyada insan dâhil her şey araçsal aklın, yani tekniğin hükümranlığına girecektir. Descartes'ın insanı özgürleştiren teknik söylemi, yirminci yüzyılda insanı köleleştiren teknik söylemine dönüşecektir.

Eğer *Cogito* salt isteyen bir düşünmeyse, özellikle Aristotelesçi bilişsel kurama göre belirli işlevleri yerine getiren bilme yetileri *Cogito*'nun fakülteleri değiller midir? Diğer bir deyişle duyular, muhayyile, hafıza gibi yetiler *Cogito*'yla ilişkileri dolayımında nerede durmaktadırlar?

Bilme Yetileri

Descartes, ilk aksiyomunu tespit ettikten sonra ikinci şüphe edilemez aksiyomuna geçmiş ve kendisini zorunlu olarak aldatamayacak bir Tanrı'nın bilgisine ulaşmıştır. Burada Descartes'ın, Platon'a dek uzanan rasyonalist geleneğin bir mensubu olduğu hatırlanmalıdır; yani Descartes için doğanın gerçekliğinin bilgisi akıldaki idelerden türetilir, dış duyuların algılarından değil. Platon'un ünlü mağara alegorisinde anlatıldığı gibi varlık düşünme yoluyla farkına varılan ve duyu yoluyla farkına varılan iki dünyadan meydana gelir ve ancak düşünme yoluyla farkına varılan bilgi, gerçekliğin doğasını, o kendinde nasılsa aynen öyle verir.

Descartes ve Platon için gerçek olan düşünülürdür ve duyulur olan kendi varlığını o düşünülür olana borçludur. Fakat bu iki filozof arasında son derece radikal bir farklılık vardır; çünkü Platon'un evreni her şeyin belirli amaçlara göre devindiği ereksel bir sistemdir; bir şey hareket ediyorsa onu hareket ettiren İyi'nin (Tanrı) kendisi ya da görünüşleridir. Oysa Descartes'ın evreni, hiçbir erekselliğin olmadığı, her şeyin tümüyle mekanik yasalara göre devindiği bir sistemdir. Bu farklılığın sonucunda, Platon için her biyolojik ya da fiziksel cismin varlığını borçlu olduğu Tanrı, aynı zamanda onların hareketlerinin de kaynağıdır. Oysa Descartes için Tanrı, sadece şeylerin varlığının kaynağıdır ve her nesnenin hareketi, tümüyle çevresel etkileşimler ve bu etkileşimlere hükmeden mekanik yasalar tarafından gerçekleştirilmektedir. Descartes'ın Tanrı'sı evren makinesini yapmış, bir nevi fişi prize takarak (*impetus* yükleyerek) onu çalıştırmış ve kenara çekilmiştir.

Platon varlığı duyulur ve düşünülür olarak ikiye bölmüş, düşünülür nesnelere de bir mekân vermiştir. Oysa Descartes bir Kavramcı (*Conceptualist*) olarak düşünülürlerin var olduğu bir mekânı kabul etmez. Düşünülürler, potansiyel ya da bilfiil olarak insanın zihnindedir, gerçekliğin bilgisini verir ama kendileri birer "tane" olarak değil birer "kurallar birliği" olarak vardırlar. Bundan dolayı Descartes için düşünülürler, tecrübe edilende görünmeyen ama o tecrübenin altındaki görünmez yapıyı kavramamızı sağlayan fikirlerdir. Yapmış olduğu birincil ve ikincil nitelikler ayrımı da yine bununla ilgilidir.

Birincil ve ikincil nitelikler ayrımı *İkinci Meditasyon*'da görülebilir. Descartes bir düşünce deneyi yapar ve bir balmumunun ateşle temas etmesi sonucunda renginin, kokusunun, esnekliğinin değiştiğini söyler; ama balmumu ne kadar değişirse değişsin en-boy-derinlik sahibi olmaya devam etmektedir. Bu durumda uzamlılık tüm nesnelerin ortak özelliği olmalıdır. O halde maddi dünyanın özü uzamlılıktır. Fakat değişim esnasında sadece uzamlılık kalıcılık göstermez, aynı zamanda renk

de kalıcılık gösterir; Descartes neden renk özelliğini birincil nitelik olarak almaz? Çünkü Descartes için gerçekliğin kıstası kalıcılık değil matematikselliktir; ikincil nitelikler matematikle incelenemeyen özelliklerdir.[34]

O halde birincil ve ikincil nitelikler ayrımı, bir nesnenin özsel özellikleri ile özsel olmayan özellikleri şeklinde bir ayrıma karşılık gelmektedir. Peki, bu bilme süreci nasıl gerçekleşir? Descartes, şeylerin bilgisi için dört yetiye sahip olduğumuzu söyler: duyu, imgelem, hafıza ve akıl. Bunlardan ilki tümüyle edilgendir:

> Bedenin parçaları olmaları ölçüsünde tüm dışsal duyularımız bir eylem yoluyla, eş deyişle bir yer devinimi yoluyla nesnelere doğru yöneltilseler de gene de duyumsamada sözcüğün tam anlamıyla yalnızca edilgindirler, tıpkı bir mührün balmumunda belli bir iz bırakması gibi.[35]

Dış dünyadaki nesneler, duyuları harekete geçiren uyarıcılar olarak sertlik, sıcaklık, renk, ses ya da tat gibi algıların kaynağıdırlar. Duyunun nesne tarafından hareket ettirilirken kazandığı form, bedenin bir başka parçasına, müşterek duyuma (*sensus comminus*) taşınır ve bu aktarımda olgusal kendilik yoktur. Daha sonra müşterek duyum, bir bakıma mühür gibi bir işlev görür ve imgelem üzerine bu alınan formların izlerini basar. Descartes için imgelem bedenin bir parçasıdır ve bedenin değişik parçalarından formları almasının yanında, onları uzun süre koruma yetkinliği de vardır. Bu durumda imgelem, hafıza adını almaktadır.[36]

Descartes *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da bu üç yetiyi ele aldıktan sonra, asıl bilme yetisi olan akla odaklanır. Bu yeti ruha aittir, salt tinsel ve yalındır. Bedenle hiçbir bağlantısı olmadığı

34 Edwin A.Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD., 1925, ss. 109-110.

35 Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 95.

36 *A.e.*, s. 95-96.

için fiziksel cisimlerin hiçbirine benzemez. Yalınlık, onu oluşturan daha temel parçaların olmadığını ve bu nedenle maddi nesnelerin tersine bölünemez olduğunu ifade etmektedir.

> Kendini aynı zamanda imgelem ile birlikte müşterek duyum üzerine yönelttiği zaman, eylemin görme ya da dokunma vb. olduğu söylenen şey bir ve aynı kuvvettir; eğer kendini yalnızca imgeleme yöneltiyorsa anımsadığı söylenir; eğer yeni izlenimler üretmek için imgeleme dönüyorsa, imgelediği ya da tasarladığı söylenir; son olarak eğer yalnız başına davranıyorsa, anladığı söylenir.[37]

Bu aklın, diğer yetilerin yardımıyla oluşturduğu bilginin tanımıdır. Descartes için bir de, yukarıda da bahsi geçen, "cisimsel imgenin yardımı olmaksızın, belli bir doğuştan ışık aracılığıyla bildiği" saf akılsal şeyler vardır.[38] Çünkü Descartes'a göre bilmenin, bilgisizliğin, iradenin olanaklı eyleminin ve benzerlerinin ne olduğunu temsil edecek bir cisim kavramı oluşturulamaz. Örnek olarak maddi töze yüklenen uzamlılık ve hareket böyle kavramlardır. Hem maddi töze hem de tinsel töze yüklenebilecek varoluş, birim, süre gibi kavramlar da aklın ışığının görünür kıldığı, kökleri duyular, müşterek his ya da imgelemde olmayan kavramlardır.[39] *Beşinci Meditasyon'da Descartes* şöyle yazar:

> Böyle şeyleri umumi olarak gözden geçirdiğimde, yalnız seçikçe bilmekle kalmıyorum, fakat aynı zamanda, bu şeylere biraz dikkat sarfedince, sayılar, şekiller ve başka buna benzer şeylerle ilgili birçok özellikleri de idrak ediyorum ve bu özelliklerin hakikati o kadar bedahetle görünüyor ve tabiatıma o kadar iyi uyuyor ki, onları keşfetmeğe başladığım anda yeni bir şey öğrendiğimi değil, fakat daha ziyade eskiden bildiğim şeyleri yeniden hatırladığımı sanıyorum; yani daha

37 *A.e.*, s. 97.

38 *A.e.*, s. 99.

39 *A.e.*, s. 99.

önceden zihnimde bulunan şeyler, her ne kadar düşüncemi henüz onlara çevirmemiş olsam da, görüyorum.[40]

Hatta Descartes, duyusal kavramlarımızın bile doğuştan sahip olunan bir içerikle (*innate content*) kavrandıklarını düşünür. Çünkü balmumunun doğası-özü kavranırken aslında sahip olunan bir şey fark edilir. Duyular ya da imgelem özleri yaratamaz; özler potansiyel olarak akıldadır. Duyular ve imgelem, sadece akılda potansiyel olan balmumu özünün aktüel hale getirilmesi için gerekli hareketi sağlar.[41] Kavranan özün evrensel ve zorunlu olduğunun ölçütü ise açıklık ve seçikliktir. Açıklık ve seçiklik ise, yukarıda da bahsedildiği üzere matematikselliktir. Descartes'ın doğuştan gelen özler fikri, doğuştan gelen matematiksel bilgi dolayımında anlam kazanıyor görünmektedir. Dolayısıyla nicelikselleştirilemeyen cisimlerin özlerinin de açık ve seçik biçimde kavranması söz konusu olamaz. Çünkü Descartes'ın mekanik doğa anlayışı çerçevesinde yapmış olduğu birincil ve ikincil nitelikler ayrımı, aslında nesnelerin renk, ses, tat gibi özelliklerini gerçek kabul etmez. Diğer bir deyişle bu özelliklerin kavramları, nesnelerin sahip oldukları özelliklerden değil akıldan gelir. *Res extansa*, hareket eden uzamlı şeydir; gerçekte olan da budur. Tüm ikincil nitelikler, *Res extansa*'nın dış duyu organlarıyla etkileşmesi neticesinde bedende oluşan hareketin, hayvan ruhları (*animal spirits*) vasıtasıyla kozalaksı beze taşınması ve ruhun bu etkileri fikirlerle temsil etmesi sürecinden ibarettir. Bu nedenle gerçeklikleri yoktur. Diğer bir deyişle maddenin bir sesi, bir rengi, bir tadı yoktur, onlar tamamen mekanik hareketlerin ruhtaki temsilleridir. Bu nedenle Descartes, bu temsillerin potansiyel olarak akılda zaten olduğunu düşünmektedir.

Görüldüğü üzere bu perspektif, duyusal tecrübeyi tümüyle bilimsel söylemin dışına çıkarmaktadır. Bu aynı zamanda

40 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 183.

41 Zev Bechler, *Newton's Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, s. 188.

etik değerlerin tecrübeden tümüyle koparılması anlamına da gelmektedir. Bu durumda Descartes'ın etik anlayışı nasıl olabilir?

Ruhun İhtirasları (Passions) ve Etik

Descartes etik ile ilgili bir eser yazmamıştır ama genel olarak felsefesinden, mutlu bir hayatı bilgelikle özdeşleştirdiğini ve bilgeliğin de aklın ışığını rehber edinmekle mümkün olduğunu düşündüğü söylenebilir. Bu çerçevede Descartes'ın düalist metafiziği, ruh ve beden etkileşimini çok önemli bir konu haline getirmektedir. İnsan asıl itibarıyla bir *Cogito* ise, insanda meydana gelen huzursuzluklar, korkular, endişeler nasıl açıklanmalıdır?

Ruhun İhtirasları isimli eseri bu sorulara cevap için yazılmıştır. Ruhun aksiyonları (*affections*), yukarıda da ifade edildiği üzere akıl ve iradedir; ruhun pasifleştiği ya da edilgenleştiği tecrübelerine ise Descartes tutku ya da ihtiras (*passion*) adını verir. Bu ihtirasların varlığının ve şiddetinin nedeni ise hayvan ruhlarının (*animal spirits)* hareketleridir.[42] Hayvan ruhları tabiri, bir tür sinir sistemi ağı anlamında kullanılmaktadır. Descartes için tüm ihtiraslar bedensel değişimlerden kaynaklanır ve bu bedensel değişimler hayvan ruhları tarafından kozalaksı bez denilen beyin bölgesine iletilir. Bu bölge bedensel etkilerin ruha bilgi düzeyinde aktarıldığı yerdir. İhtirasların kaynağında kozalaksı bezde gerçekleşen hareketler, diğer bir deyişle bedensel değişimler olduğu için, kitap büyük oranda ihtirasların ayrıştırılmasından ve fizyolojik olarak analiz edilmesinden oluşur.

Descartes için tüm ihtiraslar en nihayetinde altı temel ihtirastan doğarlar: merak, sevgi, nefret, arzu, sevinç ve keder.[43] Diğer tüm ihtiraslar ya bu altı temel ihtirasın bir türüdür ya da

42 Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, İstanbul:Sayfa Yayınları, 2013, s. 22.

43 *A.e.*, s. 47.

onların bir bileşimidir. İhtirasların insan üzerindeki başlıca etkisini ise Descartes şöyle açıklar:

> Onlar insanların ruhunu birtakım şeyleri istemeye tahrik eder ve elverişli kılarlar, bedenlerini de daha önce o şeylere hazırlamışlardır. O suretle ki korku duygusu ruhu kaçmak istemeye sürükler; atılganlık duygusu da dövüşmek istemeye sürükler.[44]

İhtirasların başlıca işlevi, doğanın insana yararlı kıldığı şeylere ruhu yöneltmek ve bu yönelimi sürekli kılmaktır.[45] İhtiraslar insanı, onun iyiliğine elverişli olacak şekillerde davranmaya teşvik ederler. Fakat ihtirasların etkileri düzenli ve zorunlu olarak faydalı değildir. İhtiras, nesnesindeki iyiliği ve kötülüğü abarttığı için insanı görünüşteki iyiyi takip etmeye ya da görünüşteki kötüden kaçmaya çok çabuk yöneltir. Çünkü ihtirasların amacı ruhu memnun etmek değil, bedenin korunmasını sağlamaktır. Bu nedenlerden dolayı insan, ihtirasların kötüye kullanımlarına ve aşırılıklarına karşı gerekli araç olan aklın yol göstermesine muhtaçtır. Bu yol gösterme de takip edilen iyinin ve kaçınılan kötünün bilgisine dayanan kararlar almaktan geçer.[46]

> Kısacası ruh, ayrıca, kendi zevklerine sahip olabilir; fakat bedenle birlikte duyduğu zevklerine gelince, bunlar tamamen ihtiraslara bağlıdır, dolayısıyla da en fazla heyecan verebildikleri kimseler, bu hayattan en fazla zevk alan kimselerdir, ihtiraslarını iyi kullanmasını bilmedikleri ve talih de kendilerine karşı olduğu zaman, hayatta en fazla tatsızlık ya da acılık buldukları da kuşkusuzdur. Bilgelik, özellikle ve her şeyden önce, bu noktada faydalıdır. O, bize, ihtiraslara egemen olmamızı ve onları ustalıkla kullanmamızı öğretir; öyle ki, sebep oldukları kötülüklere gayet rahat katlanabiliriz ve hatta hepsinden neşe ve sevinç bile çıkarabiliriz.[47]

44 *A.e.*, s. 30.

45 *A.e.*, ss. 41-42.

46 *A.e.*, ss. 35-36.

47 *A.e.*, ss. 131-132.

Descartes'ın, ruhun kendinden kaynaklı aksiyonlarıyla, beden kaynaklı ihtirasları arasında bir ayrım yaptığı yukarıda söylenmişti. Bu kitabında Descartes aksiyonlara, ruhun içsel duygularını (heyecanlarını) da dâhil eder. Bu duygular ruhta, ruh tarafından üretilir; ihtiraslardan farklıdır çünkü ihtiraslar her zaman hayvan ruhlarının hareketlerine bağlıdır. İçsel duygular, ihtirasların saldırılarına dayanabilen bir mutluluğun temelidir ve bedenden tümüyle bağımsızlardır.[48]

> Şöyle ki, iyiliğimiz gibi, kötülüğümüz de başlıca iç heyecanlara bağlıdırlar. Bunlar da ruhta ancak ruhun kendisi tarafından uyandırılan heyecanlardır. Bu konuda onlar, daima hayvan ruhlarının herhangi bir hareketine bağlı olan, öteki ihtiraslardan farklıdırlar; her ne kadar ruhun bu ihtirasları benzerleri kendi ihtirasları ile çokça birleşmiş olsalar da bununla beraber yine çokça öteki ihtiraslarla da bir arada bulunabilirler ve hatta kendilerine karşıt olan ihtiraslardan bile doğabilirler. Örneğin bir koca, ölen karısının ardından ağladığı zaman (ki, bazen olduğu gibi, dirildiğini görmekle de üzülürdü) cenaze töreni ile konuşmasına alıştığı bir eşin yokluğunun onda uyandırdığı kederden kalbi de sıkılabilir ve yine mümkündür ki, hayalinde tasavvur ettiği birkaç aşk veya merhamet bakiyesi gözlerinden gerçek gözyaşları dökmesine sebep olabilir; bununla beraber, ruhunun derinliğinde, gizli bir sevinç duyabilir; bunun yarattığı heyecan öylesine güçlüdür ki, onunla birlikte duyduğu keder ve döktüğü gözyaşları gücünden bir şey değiştirmez. Ve bir kitapta çok tuhaf maceralar okuduğumuz zaman ya da onları bir tiyatroda oynanırken gördüğümüz zaman, bu bazen bizde keder uyandırır, bazen de sevinç ya da aşk yahut da kin uyandırır ve genellikle, hayalimize sunulan nesnelerin çeşitliliğine göre, bütün ihtirasları uyandırır; fakat bununla birlikte, onların bizde uyandığını duymaktan zevk alırız; bu zevk ise, bir zihnî neşedir ve kederden olduğu kadar, başka ihtiraslardan da doğabilir.[49]

48 *A.e.*, s. 92.

49 *A.e.*, ss. 92-93

Descartes erdemin mutluluk için yeterli olduğuna inanır; erdem ise mükemmel bir zihin memnuniyeti veya içsel bir memnuniyettir. Fakat Descartes için erdem, sadece mutluluğun bir aracı olduğu için değerli değildir; bilakis erdem onun için, insan doğasının en değerli yönüne, özgür iradeyi kullanma gücüne, insanı kendisinin efendisi yapan yönüne dayandığı için değerlidir.

> Şimdi, bu iç heyecanlar bizi pek yakından etkiler; dolayısıyla da, bizim üzerimizde, ayrıldıkları fakat onlarla bir arada bulunan ihtiraslardan daha fazla güce sahiptirler. O halde, şüphesizdir ki, ruhumuz daima kendi içinden memnun olduğu takdirde, dışarıdan gelen bütün huzursuzluklar ona zarar verebilecek hiçbir güce sahip değillerdir; fakat daha çok, ruhun neşesini arttırmaya yararlar. Şöyle ki, ruh bu huzursuzluklar ile incinmediğini görerek, kendi olgunluğunu tanır. Ve ruhumuz, böylece, memnun olmak için erdemin yolundan başka bir yol izlemeye muhtaç değildir. Çünkü en iyi olduğuna hükmettiği şeyleri yapmakta asla hata etmediğine vicdanı tanıklık edecek şekilde yaşayan (ki erdemin izinden gitmek budur) bir kimse, mutlu olmak için o kadar güçlü bir memnunluk duyar ki, ihtirasların en şiddetli gayretleri ruhunun huzurunu bozmak için asla yeterli güce sahip olamazlar.[50]

Descartes, böyle bir ruhsal huzura ulaşmanın anahtarının hem bilgi hem de erdemler olduğunu düşünür. Ruhu belirli düşüncelere elverişli hale getirerek ondaki sevincin ortaya çıkmasının başlatıcısı ve diğer tüm erdemlerin de anahtarı olan temel erdem ise cömertlik ya da yüce gönüllülüktür.[51] Cömertlik, özgür iradenin doğasının düşünceleriyle harekete geçirilen bir ihtirasla başlar ve doğru kullanılmasının avantajlarıyla olumlanır. Bu düşüncelerin ve ihtirasların tekrarları, ruhun bir alışkanlığı olan cömertlik erdemini üretir.[52]

---

50 *A.e.*, s. 93.

51 *A.e.*, s. 105.

52 *A.e.*, ss. 105-106.

> Böylece gerçek cömertlik, yani bir insanın kendini haklı olarak takdir edebileceği en yüksek noktada takdir edebilmesi olan âlicenaplık, yalnız kısmen iradesini özgür olarak kullanabilmesinden başka hiçbir şeyin gerçekten kendine ait olmadığını ve bu iradeyi iyi veya kötü kullandığına göre de övülmesi veya yerilmesi gerektiğini bilmesinden ve, kısmen de, onları iyi kullanmak için kendinde sağlam ve sabit bir karar hissetmesinden, yani en iyi olduğuna hükmettiği bütün şeylere girişmek ve onları gerçekleştirmek için erdemi elden bırakmamaktan ibarettir.[53]

Descartes için cömertlik, bireyin ahlaki mükemmelliğinin bir idealidir. Ancak Descartes ondan, diğer insanlarla ilişkilerimize dair bir sonuç daha çıkarır. Kendi içinde koşulsuz bir değere sahip olduğunu tanıyan cömert insan, bu değerin geleneksel sınıf ve sosyal statülerden gelmediğini de teslim ettiğinden, başkalarının gerçek değerine odaklanmaya yönelir.

> Kendileri hakkında bu bilgiye ve bu duyguya sahip olanlar, başka insanların da kendi benlikleri hakkında bunlara sahip olabileceklerine kolayca kanaat getirebilirler. Bundan ötürü de onlar kimseyi hor görmezler; her ne kadar çoğu zaman başkalarının zaaflarını meydana çıkaran hatalar işlediklerini görseler de onları yermekten çok bağışlamaya ve hataları irade eksikliğinden çok bilgi eksikliğinden dolayı işlediklerine inanmaya eğilimlidirler. Kendilerinden fazla mal veya itibâr veya hattâ fazla zekâ, fazla bilgi, fazla güzellik sahibi olan ya da kendilerini genellikle başka olgunluklarda aşan kimselerden kendilerini çok aşağıda sanmadıkları gibi, üstün oldukları, seviyelerini aştıkları başka kimselerden de kendilerini hiç üstün görmezler. Çünkü bütün bu şeyler, onların gözünde, biricik değer verdikleri ve başka insanlardan her birinde bulunduğunu veya bulunabileceğini farz ettikleri irade ile kıyaslanınca çok az önemli şeylerdir.[54]

---

53 *A.e.*, s. 99.

54 *A.e.*, s. 99.

Sonuç olarak, ahlaki bilgimizin sınırlarının açtığı alanı doldurان yasalara ve geleneklere rağmen, Descartes'ın etiği ahlaki evrenselcidir. Özgür irade sayesinde, tüm insanlar aynı ahlaki statüye sahiptir ve eşit ahlaki saygıyı hak eder.

Cogito öldü mü?

İçinde yaşadığımız tarihsel dönemdeki bilim anlayışı, Descartes'ın açtığı yolda ilerleyen pek çok bilim insanı ve filozof tarafından inşa edilmiştir. Buna göre doğada olup biten her olayın fiziksel bir nedeni vardır; bu fiziksel neden ile sonucun ilişkisine hükmeden mekanik yasalar vardır; bilim insanları bu nedenleri-kuvvetleri ve yasaları tespit etmeye çalışırlar. Mühendisler de bu yasaları manipüle ederek insanlığın faydasına sonuçlar üretmeye çalışırlar. Böyle bir bilim ve teknik anlayışının hâkim olduğu dünyada, Descartes'ın bahsettiği anlamda bir ruha yer var mıdır?

Aslında bu şekilde bir bilim perspektifi, Aristoteles'in varsaydığı gibi canlılara içsel bütünlüklerini veren ve onları kendiliğinden hareketli kılan bir ruha ya da cana sahip olduklarını kabul etmez. Nitekim Descartes da bitkiler, hayvanlar ve insan bedeni için, onlara bir bütünlük veren, onları hareketli kılan bir ruh ya da can olduğunu kabul etmez. Ruh ya da can denilen şey, son derece karmaşık yasalar, henüz insan tarafından keşfedilmemiş mekanik yasalara göre bütünlenmiş ve devinmekte olan cisimlere insanın atfettiği bir entitedir. Onun için ruh, mekanik yasalara indirgenemeyeceğini söylediği düşünme faaliyetini yapabilen ve sadece insanda olan bir varlıktır.

Böyle bir bilim anlayışında, düşünme faaliyetinin de beyinde gerçekleşen bir takım fiziksel ve kimyasal reaksiyonların sonucu olduğunu göstermeye çalışmak, gidilebilecek en muhtemel yoldur. Nitekim Descartes'ın ölümünden kısa bir süre sonra, bir doktor olan Julien Offray De La Mettrie, 1748 tarihinde yayınladığı *İnsan Bir Makine* isimli eserinde,

Cogito'nun bedenin tüm örgütlenmesini ifade etmek için yapılan bir soyutlamadan ibaret olduğunu söylemiştir. Bedeni bir saat gibi tasavvur eden ve bedensel hareketleri birtakım yaylar ile açıklayan De La Mettrie, hayvansal, doğal ve otomatik hareketlerin bu yayların eylemleriyle gerçekleştiğini söylemiştir. Doğa'nın mükemmel bir prototipi olan bedende bulunan özel bir yay ise, atomların onu uyarması ile düşünce, tutku, zevk ve duygu üretmektedir. De la Mettrie, insanın gece rüya görmesini bile birtakım yaylara izafe ederek açıklamaktır.[55] De La Mettrie, *Cogito*'yu şu cümlelerle açıkça reddetmiştir: "İnsanın sadece bir makina olduğunu ve tüm evrende, değişik şekillerde biçimlendirilmiş tek bir tözün (*Res Extansa*) varlığını cesaretle kabul edelim".[56]

Bu görüş, günümüz bilim insanlarının büyük oranda benimsediği görüştür; eğer bu gösterilebilirse, insan zihninin bilgi işleyen bir makine ya da bilgisayar olduğu da gösterilmiş olacaktır. Bu ise güçlü bir yapay zekânın yapılabilmesiyle ancak ikna edici bir şekilde ortaya konulabilir.

Bunun yapılabilmesinin önündeki en büyük engellerden bir tanesi, insan düşüncesinin monoton olmayan bir mantıkla düşünüyor olmasıdır. Diğer bir deyişle insan sistemine yeni bir bilgi girdiğinde, çok hızlı bir şekilde tüm bilgilerini o yeni bilgiyle uyumlu hale getirecek şekilde değiştirebilmektedir. O halde yapay zekânın yapılması için öncelikle monoton olmayan mantıkların geliştirilmesi gerekmektedir.

Bir diğer problem, dilin altında mantıksal bir yapının olup olmadığı tartışmasıdır. Sınırlı sayıda kuraldan hareketle bir dilde anlamlı tüm ifadelerin inşa edilebilmesinin nasıl mümkün olduğunun gösterilebilmesi, büyük oranda yapay zekânın yapılabilir olduğuna yönelik umutları da yeşertecektir.

55 Julien Offray De la Mettrie, *İnsan Bir Makina*, çev. Zehra Bayramoğlu, İstanbul: Havass Yayınları, 1980, ss. 58-60

56 *A.e.*, s. 77

Ne var ki ne insan zihninin bir takım fiziksel ve kimyasal reaksiyonların türevi olduğu gösterilmiştir, ne monoton olmayan mantıklarla ilgili ikna edici öneriler vardır ne de dilin sonlu sayıda bir kural setinden türetilmesi noktasında başarılı olunmuştur. Fakat bilim insanları, bunların yapılabilir olduğu konusunda oldukça ümitlidir. Bunlarla ilgili ikna edici öneriler ortaya çıkmadıkça, *Cogito* bizimle yaşamaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Bechler, Zev (1991). *Newton's Physics and the Conceptual Structure of the Scientific Revolution*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Burtt, Edwin A (1925). *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD.

Cottingham, John (2003). *Akılcılık*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayıncılık.

Cottingham, John (1993). *A Descartes Dictionary*, Cambridge: Blackwell Publishers.

De Araujo, Marcelo (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy A Study of the Moral Foundations of Descartes' Theory of Knowledge*, Berlin, New York: Walter de Gruyter.

De la Mettrie, Julien Offray (1980). *İnsan Bir Makina*, çev. Zehra Bayramoğlu, İstanbul: Havass Yayınları, 1980.

Descartes, René (1967). *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: MEB.

Descartes, René (1988). *The Philosophical Writings Of Descartes, Cilt: 2*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press [CSM cilt ve sayfa numarası verilerek atıflanır].

Descartes, René (1996). *Yöntem Üzerine Söylem*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1996.

Descartes, René (1996). *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1996.

Descartes, René (2007). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2007.

Descartes René (2013). *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, İstanbul:Sayfa Yayınları, 2013.

Heidegger, Martin (1997). *Tekniğe Yönelik Sorun*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.

Hintikka, Jaakko (1962). "*Cogito ergo sum*: Inference or Performance?", *Philosophical Review* 71: 3–32.

Spinoza, Benedictus (2011). *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitapevi.

Touraine, Alain (2002). *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: YKY.

Taylor, Charles (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı.

Vattimo, Gianni (1999). *Modernliğin Sonu*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık.

HUME'DA RUHUN *KAVRANAMAZLIĞI*

NURTEN ÖZTANRIKULU ÖZEL*

Giriş

Batı felsefesi tarihinde Antik Yunan'dan beri ruhun doğası hakkındaki soruşturmalarda ruhun ölümsüzlüğü ve bedenden ayrı oluşu gibi öne çıkan bazı felsefi argümanlar bulunmaktadır. Bu argümanlar, skolastik felsefede teolojik anlamları da bünyesine dahil ederek modern felsefede (Descartes ile birlikte) ruhun immateryalliği ve ruhun tözselliği tartışmalarına kaynaklık etmiştir. Bundan böyle ruh, zihinle birlikte daha sık anılmış ve ruh-beden, zihin-beden düalizmi olarak adlandırılan tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalar sürerken felsefede deneysel akıl yürütme yöntemi etkisini arttırmış ve ruhun immateryalliği ve tözselliğine ilişkin iddialara itirazlar yükselmeye başlamıştır. Zihnin yapısı, etkinlikleri ve sınırına odaklanan bu itirazlar, ruhun doğası hakkında soruşturma yürüten felsefelere güçlü bir alternatif olmuşlardır. Bu itirazların ortaya çıkmasında ve gelişmesinde David Hume (1711-1776) önemli bir rol oynamıştır.

Hume ruhun doğasıyla ilgili skolâstik ve Kartezyenist açıklamaları felsefede gözden düşürecek bir girişimde bulunmuştur. Bu girişim onun *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*

* Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

(*A Treatise of Human Nature*)[1] adlı eserinin Türkçeye "Ruhun İmmateryalliği (Özdeksel Olmaması)" (Of the Immateriality of the Soul) olarak çevrilen 1.4.5'inci[2] bölümünde ve "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" (On the Immortality of the Soul) adlı makalesinde görülebilmektedir. *İnceleme* 1.4.5'te hem Antik Çağ hem de modern dönem filozofları tarafından ileri sürülen ruhla ilgili iddiaların dayanağını çözümlemektedir. Bu iddiaların dayanağını, ruhun tözselliği düşüncesi oluşturmaktadır. Hume ruhun tözselliğini savunan immateryalist felsefeleri incelediğini alt-başlıkta açık etse de bu soruşturma, maddeye tözsellik veren materyalist felsefeleri de içermektedir. Hume hem materyalist hem de immateryalist felsefelerin, ruhun doğasıyla ilgili töze başvurarak ileri sürdükleri iddialarında hatalı olduklarını, töz tasarımının kavranamazlığına dayanarak açıklamaktadır. Benzer bir akıl yürütmeyle, "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalede de metafiziklerin, ahlak teorilerinin ve teolojilerin ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili argümanlarını inceleyerek onların hiçbirini ikna edici bulmamaktadır.

Bu çalışmada ruhun materyalliğini ve immateryalliğini savunan felsefelerin argümanlarını çürüten Hume'un ruh hakkındaki düşünceleri ve ruhun ölümsüzlüğü fikrine karşı itirazları ele alınacaktır. Bütün felsefi soruşturmasını empirist epistemolojinin üzerine inşa eden bir filozof olarak Hume'un,

1 Hume'un bu eseri için David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009 ve David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, haz. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1960 basımına karşılaştırmalı olarak başvurulacaktır. Metin içinde Türkçe basımı *İnceleme*; İngilizce basımı *Treatise* şeklinde kısaltılacaktır.

2 Hume literatüründe *İnceleme*'ye verilen referanslar genellikle kitap, bölüm, alt-bölüm sırasını takip etmektedir. 1.4.5: "Anlama Yetisi Üzerine" başlıklı birinci kitabı (*İnceleme* üç kitaptan oluşmaktadır), "Skeptik Felsefe ve Diğer Felsefe Sistemleri" alt başlıklı dördüncü bölümü, "Ruhun İmmateryalliği" alt-başlıklı kısmına karşılık gelmektedir. Bazen buna alt-bölümün kaçıncı paragrafından söz edildiği de eklenmektedir. 1.4.5.12 gibi.

ruhun doğası hakkında meraklı olduğu ya da kaygı taşıdığı söylenemez. Onun bu soruşturmayla irtibatını sağlayan, metafizikler ve töze dayalı felsefeler karşısında takındığı skeptik tavırdır. Hume ruhun doğasını töz ile açıklayan ve ruha tözsellik veren felsefeleri metafizik eleştirisinin devamı olarak görmekte; onları immateryalist felsefeler olarak adlandırmakta ve bu soruşturmasına uzamlı töz fikrini ileri süren materyalist yaklaşımları da dâhil etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada, Hume'un işaret ettiği, materyalist ve immateryalist felsefelerin ruhun doğasına ilişkin argümanlarından yola çıkılmaktadır. Hume'un bu argümanlara itirazı serimlendikten sonra itirazının epistemolojik bir zorunluluk taşıdığı ve Hume'u ruhun kavranamazlığı fikrine götürdüğü iddia edilecektir. Bununla birlikte Hume'un kendi ruh görüşünün materyalist ve immateryalist argümanların bir birleşimi olduğu ileri sürülecektir. Bu iddia ruhun ölümsüzlüğü açısından da değerlendirilecektir; böylece Hume için bir yandan ruhla ilgili her türlü soruşturmanın kavranamazlıkla sonuçlandığı açık hale gelecek bir yandan da Hume'un ruhun doğası ve özüyle ilgili felsefi soruşturmaların yönünü değiştiren etkisi açığa çıkmış olacaktır.

1. Ruhun Materyalliği/İmmateryalliği

Hume ruhun materyalliği ve immateryalliğini savunan felsefelerin argümanlarının dayandığı tözselliği *İnceleme*'nin 1.4.5'inci bölümünde analiz etmektedir. *İnceleme*'nin bu bölümünde Hume belli bir materyalist ya da immateryalist öğreti üzerinde durmamaktadır. Hatta materyalist ve immateryalist filozofları eleştirirken onların kimler olduğuyla ilgili çok fazla bilgi vermemektedir. Spinoza'yı birkaç paragrafla ve Malebranche'ı da bir dipnotla anmaktadır.[3] Bu nedenle,

3 Hume Spinoza'yı düalist töz anlayışlarına karşın monist töz anlayışlarını örneklemek için ve materyalist felsefelerin metafiziklerinin immateryalistlerden ve teologlardan hiçbir farkı olmadığını; aynı derecede saçma

Flage'nin de belirttiği gibi, Hume'un 1.4.5'teki ruhla ilgili eleştirisinde odaklandığı felsefe Kartezyen metafizik ve Kartezyen töz anlayışları gibi görünmektedir. Ancak bu, Hume'un töz anlayışları bakımından sadece Kartezyen felsefeye muhalif olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü Hume töze dayalı bütün felsefelerle hesaplaşmaktadır. Öyle ki Flage, Hume'u töz öğretilerinin kusursuz eleştirisini yapan ilk filozof olarak ilan etmekte hiçbir sakınca görmemektedir.[4] Kartezyen töz tanımının Aristoteles metafiziğiyle yakın ilişkisi göz önüne alındığında, Hume'un ruhun tözselliği hakkındaki eleştirilerinin karşısında Aristotelesçi metafizik anlayışlarının da olduğu söylenebilir. Bu yüzden sadece Kartezyen felsefeleri değil Aristotelesçi felsefeleri de "cehaletimizi azaltmak için söz veren"; ancak çelişkilerden kurtulamayan felsefeler olarak gördüğü ileri sürülebilir.[5] Başka bir deyişle, Hume Kartezyen felsefenin, ruhu töze referansla açıklayan iddiaları üzerinde yoğunlaşırken arka planda Aristotelesçi felsefeye itirazlarını sürdürmektedir. Bunun kendini gösterdiği en açık yer töz tanımıdır. Hume *İnceleme*'de yer alan ruhla ilgili soruşturmadan önce bu felsefelerin çelişkilerini yeterince ortaya koyduğundan tözselliğe ilişkin genel bir soruşturmaya girmeksizin ruhun tözselliği ve ona bağlı bir soru olarak ortaya çıkan ruhun yalınlığını konu edinmektedir. Bu nedenle materyalist ve immateryalist felsefe eleştirisi ruhun tözselliği ve yalınlığı fikrine odaklanarak gerçekleşmektedir.

olduklarını göstermek için ele almıştır. Nitekim ikisi de tözselliği savunmaktadır. Hume'un 1.4.5'teki Spinoza eleştirileri ruhun tözselliğinden ziyade tözle ilgili olduğundan bu çalışmada ortaya koyulmayacaktır. Malebranche'a ise Hume tarafından tözsellik bağlamında occansionalism'i nedeniyle dipnotta referans verildiğinden ruhla ilgili bu çalışmaya konu olmayacaktır. Bkz.: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, ss. 166-172.

4 Daniel E. Flage, *David Hume's Theory of Mind*, London and New York: Routledge, 1990, s. 61.

5 Hume, *a.g.e.*, 161.

1.1. Ruhun Tözselliği

İnceleme 1.4.5'te yer alan ruhun tözselliğiyle ilgili soruşturma Hume'un töz tasarımı hakkındaki diğer düşüncelerini tamamlamaktadır. Kip, soyut tasarımlar, zaman ve mekân tasarımı gibi sorunlar bağlamında daha önce de tözü inceleyen Hume empirik (deneyime dayalı[6]) epistemolojisine sadakatsizlik etmemiştir. Aksine Hume'un bütün soruşturmaları empirik felsefesiyle uyumluluk içindedir. Onun felsefesini empirik kılan şey, literatürde *kopyalama ilkesi* (*copy principle*) olarak bilinen ve kendisinin, felsefesinin "ilk ilke"si olduğunu söylediği her yalın tasarımın yalın izlenimlerden türemiş olması gerektiği kuralıdır.[7] Buna göre deneyimlerimiz *duyu izlenimleri* (*impressions of sensation*) ve *refleksiyon izlenimleriyle* (*impressions of reflexion*) başlar. Bu izlenimler zihinde kopyalanır ve yalın tasarımları oluşturur. Dolayısıyla Hume'a göre yalın izlenimler, tasarımdan önce gelir. Bu, insan doğası biliminin ilk ilkesidir ve Hume'un bütün soruşturmalarında istisnasız bir şekilde işlemektedir.[8] Hume bu ilkeyi bütün tasarımlara ve hatta sözde tasarımlara uygulamaktadır. Tasarımın izlenimini takip ederek onun kavranabilirliğiyle ilgili bir yargıya vardıktan sonra tasarımı reddetmekte ya da kabul etmektedir. Ruhun materyalliği ve immateryalliği soruşturmasında da aynı yolu izleyerek onların dayandıkları (ister maddi olan ister olmayan olsun) töz düşüncesine saldırıda bulunmakta ve ruhun tözselliğini reddetmektedir. Aslında Hume

6 Kemp Smith deneyime dayalı (*experimental*) felsefe ile empirik (*empirical*) felsefeyi birbirine eş değer görmektedir; ancak Hume'un *experimental*'ı kullanıyor oluşundan ötürü "deneyime dayalı" kullanımını tercih etmektedir. Örneğin *Treatise*'ın alt başlığında Hume empirik değil, deneyime dayalı ifadesini kullanmaktadır. Bkz.: Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, New York: St. Martin's Press, 1966, s. 62. Empirik ve deneyime dayalı felsefe arasında anlam olarak bir farklılık olmadığından bu çalışmada iki kullanıma da başvurulacaktır.

7 Harold W. Noonan, *Hume*, Londra & New York: Routledge, 1999, s. 7.

8 Hume, a.g.e., ss. 18-20.

ruhun tözselliğiyle ilgili eleştirilerinden önce kip, soyut tasarımlar, zaman ve mekân tasarımı hakkındaki düşüncelerinin yer aldığı bölümlerde de tözü reddetmektedir; ancak 1.4.5'te, önceki düşüncelerine paralel bir şekilde, *ruhun tözselliğini* incelemektedir. Bu incelemeyi hem materyalist hem de immateryalist filozoflara, yani töz tasarımına sahip olduğumuzu "hayal eden" filozoflara[9] "töz ve özü gereği var olma (*inhesion*)" ile neyi kastettiklerini sorarak başlatmaktadır.[10] Bu soruyla felsefesinin ilk ilkesini uygulamaya girişmekte ve "töz" tasarımının kaynağı yani bir izlenimi olup olmadığı soruşturmasını yürütmektedir. Hume felsefesi açısından tanıdık olan bu başlangıç Hume'un bütün hesaplaşmaları ve muhalefetine kaynaklık etmektedir.

> Her tasarım kendisini önceleyen bir izlenimden türetildiği için, zihinlerimizin tözüne ilişkin herhangi bir tasarımımız olsaydı, onun da bir izlenimini taşımamız gerekirdi ki bu tasarımlanması olanaksız olmasa da çok güçtür. Çünkü bir izlenim, bir tözü onunla benzer olması dışında ne şekilde temsil edebilir? ... zihinlerimizin tözünün bir tasarımını taşıdığımızı ileri süren felsefecilerin onu üreten izlenimi göstermelerini ve o izlenimin nasıl işlediğini ve hangi nesneden türetildiğini seçik olarak söylemelerini istiyorum.[11]

Hume'a göre yalın ve karmaşık olmak üzere iki türde algılarımız vardır. Yalın algılarımız (izlenim ve tasarım) herhangi bir şekilde ayrılması mümkün olmayan; karmaşık algılar ise parçalara ayrılabilendir.[12] Her yalın tasarım, yalın bir izlenimin kopyasıdır ve ancak izlenimine sahipsek tasarımına sahip olabiliriz. Bu ilke çerçevesinde töz tasarımına yönelen Hume, bu tasarımın izleniminin gösterilmesini beklemektedir. Hume'a göre tözün bir izlenimine sahip olunduğunu söylemek, bir iz-

9 *A.e.*, s. 25.

10 *A.e.*, s. 161; Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 232.

11 Hume, *a.g.e.*, s. 161.

12 *A.e.*, s. 17.

lenimin bir tözü temsil ettiğini söylemekten farksızdır. Eğer izlenim, tözü temsil etseydi töz renk, ses, tat vs. olurdu ya da tözün haz mı acı mı verdiği, bizde her zaman mı bulunduğu, aralıklarla mı geldiği; eğer aralıklarla geliyorsa hangi zamanlarda geri döndüğü cevaplanabilirdi.[13] Hiçbir izlenim "tözün kendine özgü nitelik ya da özelliklerinden hiçbirini taşıyamadığına göre" bir tözü temsil edemez, ona benzeyemez.[14] Böylelikle yalın bir izlenimden türeyen bir töz tasarımına sahip olmadığımız ortaya çıkmış olsa da Hume *İnceleme* 1.1.6'da "belirli niteliklerin bir toplamı" olarak bu tasarımı geleneksel töz tanımlarından farklı olarak yeniden tanımlamaktadır.

> Öyleyse, belirli niteliklerin toplamı olanın dışında hiçbir töz tasarımımız yoktur; ayrıca tözden bahsederken veya töz üzerine akıl yürütürken töze yüklediğimiz başka bir anlam da yoktur.[15]

Töz karmaşık soyut bir tasarımdır ve bizim karmaşık tasarımlarımızın hepsi belirli niteliklerin toplamıdır; ancak töz tasarımının hatalı çıkarımı, tözü oluşturan niteliklerin genellikle "bilinmeyen şeyler" oldukları ve bu bilinmeyen şeyde özü gereği (*inhere*) var oldukları varsayımıdır.[16] Bu varsayıma göre töz, diğer soyut tasarımlar gibi, nitelik ve nicelikle ilgili hiçbir dereceyi temsil etmez. Hume'un bakış açısı tam da bu noktaya odaklanmaktadır. Hume tözü "belirli niteliklerin toplamı" olarak tanımlarken niteliği, bilinmeyen bir *şey* olarak düşünmemiştir; çünkü Hume zihni sınırlandırmak için yola çıktığında karşısına bilinmeyenlerin olduğu bir alan değil; aksine deneyimlediğimiz bir alanı koymuştur. Dolayısıyla nitelikler, duyusal niteliklerdir. Eğer töz savunuculuğu yapılacaksa iddialarda duyusal nitelikler yer almalıdır ve töz tasarımının izlenimi gösterilebilmelidir.

13 *A.e.*, s. 26, 161.

14 *A.e.*, s. 161.

15 *A.e.*, s. 26.

16 *A.e.*, ss. 26-27.

Hume'a göre tözselliği savunan ancak töz tasarımının kaynağını gösteremeyenler empirik sorgulama karşısında zor bir durumda kalırlar. Onlar bu zorluğu görmezden gelip bir töz tanımı ileri sürerek bu tanımın bizi tatmin etmesini isterler. Tözü "[...] kendi başına var olabilen şey" şeklindeki tanımlarlar.[17] Oysa Hume'a göre tözü kendi başına var olan, var olmak için başka hiçbir şeye gereksinim duymayan şeklinde tanımlamak töze özgü bir tanım değildir; aksine algılar dahil düşünülmesi olanaklı her şey için uygundur. Hume bu tanıma iki ilkeyle karşı çıkmaktadır:

1. Açık bir şekilde düşünülen her şey var olabilir. (*Düşünülebilirlik İlkesi-Conceivability Principle*)

2. Farklı olan her şey ayrılabilir. Ayrılabilen her şey ayrı varlık olarak düşünülebilir. (*Ayrılabilirlik İlkesi-Separability Principle*).[18]

Metafizikçiler için düşünülebilirlik ilkesi, zihnin kavradığı her şeyin olanaklı olabileceği ve hayal ettiğimiz hiçbir şeyin olanaksız olmadığı fikrine dayanmaktadır.[19] Bu ilkeyi savunanlara göre ejderha, denizkızı, altın dağ ya da kenar ve açı ölçüleri belli olmayan bir üçgeni düşünmek onların gerçekten var olduğu sonucunu çıkarsamak için yeterlidir. Hume düşünülebilirlik ilkesini, metafizikçilerin kullandıkları içerikten sıyırarak algılanabilirin, duyumsanabilirin düşünülebileceğini ve var olabileceğini savunmaktadır, yani empirik referansa sahip olması koşuluyla düşünülebilen, hayal edilebilen her şey var olabilir. Hume bu ilkeyi bütün algıların kendi başına var olduklarını göstermek için kullanmaktadır. Bir tasarım "*olguda ve gerçeklikte* saçma ise, aynı şekilde *tasarımda* da saçma olmalıdır, çünkü açık ve seçik tasarımını oluşturabildiğimiz

17 *A.e.*, s. 161.

18 *A.e.*, s. 162. Parantez içindeki adlandırmalar Hume yorumcuları tarafından literatüre girmiş adlandırmalardır; Hume'un kendisine ait değildir.

19 *A.e.*, s. 36.

hiçbir şey saçma ve olanaksız olamaz."[20] Olgu ve gerçeklik açık ve seçik bir şekilde düşünmenin sınırıdır. Algılar olgu ve gerçekliği temsil ettiğinden kendi başına var olmak tanımı, algıları töz ile aynı tanımlama içine sokmaktadır. Eğer töz kendi başına var olansa algı da kendi başına var olduğundan tözden farksız olur. Tözün ve algının "kendi başına var olan" tanımına eşit derecede uygun olduğunu ileri süren Hume aslında ironiden başka bir şey yapmaz; çünkü Hume hiçbir zaman algının töz olduğunu savunmaz. Aksine "töz bir algıdan bütünüyle farklıdır."[21] Bunu töz tanımının kusurluluğunu ve tözün, algıdan farklılığını ortaya koymak için yapmaktadır. Onu ayrılabilirlik ilkesine başvurmaya iten de budur.

Ayrılabilirlik ilkesi ayrılabilir olanı ve farklı olanı ayırabilmektir. Eğer bir nesne diğer nesnelerden farklıysa ayrılabilir ve ayrılabiliyorsa imgelem onu ayırabilir.[22] Hume bu ilkeler aracılığıyla tözün bu tanımının kusurunu ortaya koymaktadır ve eğer tanım kabul edilirse algıların da töz olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır; çünkü bütün algılar birbirinden ve evrendeki her şeyden farklı oldukları için ayrılabilirdir. İmgelem tarafından ayrılabilir algılar, diğer şeylerden ayrılabilir bir şekilde vardır, yani var olmak için başka herhangi bir şeye gereksinim duymazlar. Dolayısıyla algılar kendileri yoluyla var olduklarından filozofların töz tanımları Hume tarafından tözü algıdan ayırt etmekte başarısız olarak görülmektedir. Bu tanıma göre algıların kendileri ayrı tözler, bağımsız varlıklar olur ki bu, ruhu algıdan ayırmayı imkânsız kılmaktadır. Böylece Hume töz tasarımının kaynağını soruşturma ve tanımını inceleme yoluyla bir töz tasarımına varamayacağımızı; töz tasarımının kendisini bile kavrayamıyorken onun

20 *A.e.*, s. 28.

21 *A.e.*, s. 162.

22 Don Garrett, "Hume's Theory of Ideas", *A Companion to Hume*, haz. Elizabeth S. Radcliffe, Malden: Blackwell Publishing, 2008, s. 53; Hume, *a.g.e.*, s. 27.

materyalliğini ya da immateryalliğini iddia etmenin olanaksızlığını; dolayısıyla ruhla ilgili soruşturmayı "bütünüyle terk etmek için yeterli bir nedene" sahip olduğumuzu ileri sürmektedir.[23] Hume'un ruhun tözselliği hakkında vardığı bu sonuç, algıya dayalı epistemolojisini güçlendirerek algılanabiliyor olmaya, kavranabilirlik için bir ön koşul statüsü vermektedir. Nitekim algıdan başka hiçbir şey kavranabilirliğe olanak sağlamamaktadır. Bu epistemolojik dayanak, algılar ve nitelikleri dışında töz tasarımının ve özü gereği var olmanın kavranamazlığını ortaya çıkarmaktadır.

1.2. Ruhun Yalınlığı

Hume töz tasarımına ve tanımına dayanan felsefelerin ruhun tözselliğiyle ilgili argümanlarının kavranamazlığını göstermekten sonra onların ruh anlayışlarının bir parçası olan *ruhun yalınlığı* iddiasına odaklanmaktadır. Ruhun yalınlığı iddiası immateryalist felsefelerin tözselliğe dayalı "metafiziksel tartışmalarına"[24] özgü gibi görünse de Hume bu soruşturmasında sadece immateryalist felsefelerle değil; materyalist ruh anlayışlarıyla da ilgilenmektedir.

Ruhun yalınlığı iddiası aslında Platon'un *Phaidon* diyalogunda kadar uzanmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğü tartışmasında ruhun parçadan oluşmayan, bölünemez ve yalın olduğu iddiaları Platon'dan sonraki birçok filozof tarafından da sürdürülmektedir. Modern dönemde bunun tam yansıması zihin ve ruh kavramlarını birbirleri yerine kullanan Descartes felsefesinde görülmektedir. Descartes'a göre ruh uzamsız, yalın ve ölümsüzdür.[25] Hume immateryalist felsefelerin bu türden

23 *A.e.*, s. 162. Hume *İnceleme* 1.4.5'te on dört defa saçma ve saçmalık (*absurd* ve *absurdity*) kelimelerini kullanmaktadır.

24 *A.e.*, s. 163

25 Marleen Rozemond, "The Faces of Simplicity in Descartes's Soul", *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, haz. Klaus Corcilius & Dominik Perler, Berlin & Boston: De Gruyter, 2014, s. 219.

argümanlarından yola çıkarak materyalist ve immateryalist felsefelerin dayandıkları ölçütleri ortaya koymaktadır. Materyalist felsefe için töz, parçaların bir araya gelmesinden oluşur ve uzamlıdır; immateryalist felsefe için töz uzamlı değildir, yalın ve bölünemezdir.

> Ruhun immateryalist doğası için yaygın olarak kullanılan ve bana oldukça önemli görünen (*remarkable*) bir kanıtlama vardır. Uzamlı her şey parçalardan oluşur ve parçalardan oluşan her şey bölünebilirdir; gerçekte olmasa bile en azından imgelemde. Ancak bölünebilir herhangi bir şeyin bütünüyle ayrılmaz ve bölünmez bir varlık olan bir düşünceye ya da algıya *bitiştirilmesi* olanaksızdır. [...] Öyleyse düşünce ve uzam bütünüyle bağdaşmaz niteliklerdir ve hiçbir zaman tek bir özne içerisinde birleştirilemezler.[26]

İmmateryalist felsefelerdeki, özellikle modern felsefedeki, ruhun yalınlığı argümanı ruhun bölünemez ve ayrılamazlığına dayanmaktadır. Onlara göre eğer bir şey uzamlıysa o şey parçalardan oluşur. Eğer parçalara sahipse (gerçekte ya da imgelem tarafından) bölünebilir ve ayrılabilirdir. Örneğin düşünce uzamlı değildir; dolayısıyla bölünemezdir ve bölünebilirle birleşemezdir. Bu nedenle immateryalistler düşüncenin, uzamlı bir cisimle birleştirilmesi iddiasının imkânsızlığını savunurlar.[27] Bu iddia Hume'a göre ruhun tözüne ilişkin sorudan ziyade immateryal olan ruhun, maddeyle olan yerel birlikteliğini (*local conjuction*) etkilemektedir.[28] Descartes'ın ruh-beden, zihin-beden düalizmi yerel birliktelik sorunu

26 Hume, *a.g.e.*, s. 162

27 Hume ruhun immateryalist savunuculuğunu üstlenen metafizik öğretilerin argümanlarına "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalesinde de yer vermektedir. Bu öğretilerde ruh ve düşüncenin maddi töze ait olamayacağı iddiasının bir ön kabul olarak yer aldığını ileri sürmektedir. Bkz.: David Hume, "On the Immortality of the Soul", *David Hume: Selected Essays*, haz. Stephen Copley & Andrew Edgar, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 324.

28 Hume, *a.g.e.*, s. 162.

açısından Hume'un gözünden kaçmamış olacak ki Hume, ruh ve beden ayrı tözlerse uzamsal olmayan ruh, uzamsal olan bedenle nasıl birleşmiştir, sorusunu takip etmiştir. Materyalist felsefeler bu soruya birleşmeyi onaylayarak cevap verirler; çünkü uzamlı cisim dışında herhangi bir tözü savunmazlar. Hume'a göre ruh uzamlı bir şeyle birlikteyse o uzamlı şeyde, cisimde bir yeri olmak zorundadır. Cismin sağında, solunda, arka tarafında ya da yan tarafında yani uzamın boyutları içinde bir yerde var olmalıdır. Bir yeri varsa uzamlı ve bölünebilir olmalıdır ki Hume bunu "saçma ve çelişkili" bulur.[29] Hume'a göre biz, uzamlı olmayan bir şeye uzamlı bir cisimmiş gibi lokal bir birliktelik atfettiğimizde büyük bir yanılsama içinde oluruz; çünkü uzamlı bir şeyle uzamlı olmayan bir şey birbirleriyle bağdaşmazlar. Aksi halde uzamsız madde ve uzamlı ruh gibi bir sonuçla karşılaşırız. Hume'un bu eleştirisini daha açık bir şekilde şöyle sıralayabiliriz:

1. Uzamsız ruh uzamlı cisimle birliktelik içindeyse ruh, cismin boyutları içinde olmak zorundadır.
2. Ruh uzamlı bir cismin boyutları içindeyse ya belirli bir parçasında var olmalıdır ya da her parçasında var olmalıdır.
3. Ruh cismin belirli bir parçasındaysa o parça bölünemezdir ve ruh sadece o parçaya bitişiktir. Her parçasındaysa ruh uzamlı olmak zorundadır ve bu yüzden ayrılabilir ve bölünebilirdir.
4. Bu yüzden uzamlı cisim, ruhla birliktelik içinde değildir.[30]

Kemp Smith'e göre Hume ruhun doğası hakkındaki incelemelerinde materyaliste ve immateryaliste eşit derecede uzaktır[31]; çünkü bu sonuç Hume'u hem uzamlı materyal tözün hem de immateryal tözün olması gerektiği düşüncesine iten

29 *A.e.*, s. 162.

30 *A.e.*, s. 162.

31 Kemp Smith, *a.g.e.*, s. 322.

düalist bir tutum içine sokmuştur.[32] Uzamlı bir şeyle uzamlı olmayan bir şeyin lokal birlikteliği hakkındaki iddiaları nedeniyle materyalist ve immateryalistleri hatalı gören Hume onları, belirlediği bir ilkeyle haksız çıkarırken aslında her ikisine de taraf olmadığını; ancak hem materyal hem immateryal felsefelerin bazı argümanlarını kendi empirik felsefesinde yeniden kuracağı bir eğilim içine girdiğinin sinyallerini vermektedir. Düşüncelerini "bir nesne var olabilir ama yine de hiçbir yerde olmayabilir"[33] ya da "bir şey belli bir yerdedir ama yine de orada değildir." ilkesiyle geliştirmektedir.[34] Çıkış noktası bazı algılarımızın uzamsız ve yalın olmasıdır.

Hume uzam tasarımının, algı felsefesine paralel bir şekilde, görme ve dokunma duyularından türediğini; renkli ve dokunulabilir yalın izlenimlerin, karmaşık bir tasarım olan uzam tasarımını oluşturduğunu ileri sürmektedir.[35] Uzamlılığın zihne iki duyusal yol dışında girme olasılığını reddeden Hume hangi nesnelerin lokal birlikteliğe açık olduklarını incelerken ses, koku, tat, ahlaki bir düşünce, üzüntü gibi bazı algıların hiçbir yerde (uzamlı) olmadıklarını fark etmektedir. Örneğin zeytin ve incir hem görülebilir hem dokunulabilirdir; renkleri, katılıkları, ısıları sayesinde onları uzamlı varlıklar olarak algılayabiliriz. Ancak zeytinin acımsı, incirin tatlımsı tadı uzamlı değildir. Flage'ye göre bu, uzamlı nesnelerle yerel birlikteliğe uygun olmayan bir nesneler sınıfı olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır ve bu ayrım materyal ve immateryal ayrımının da temelini oluşturmaktadır. Biri herhangi bir yer olmaksızın var olan ve uzamlı bir nesneyle lokal açıdan hiçbir imkana sahip olmayan bir nesneler sınıfıdır ki bunlar immateryal varlıklardır; diğeri ise uzamlı olup uzamsal ilişkiler içinde olan varlıklardır ki bunlar da

32 Flage, *a.g.e.*, s. 119.

33 Hume, *a.g.e.*, s.163.

34 *A.e.*, s. 164.

35 *A.e.*, s. 40.

materyal varlıklardır.[36] Hume'a göre görme ve dokunmadan türeyenler dışında hiçbir algımız uzamlı nesneler sınıfı içinde yer almaz ve bu türden algılarımızın hiçbir lokalliğe sahip olmadığını düşünmek bir çelişki oluşturmaz. Bu noktada Hume zihnin uzamlı olmayan bir nesneyle uzamlı bir nesneye nasıl yerel birliktelik verdiğini anlamaya çalışır. Ona göre zihin nesneler arasında uzam, mekân ilişkisi dışında başka birçok ilişkiyi daha ortaya çıkarmaktadır: nedensellik ve zamansal birliktelik gibi. Zeytin ya da incirin tadı ve kokusu yani uzamlı bir nesne ile belli bir yer olmaksızın var olan nitelik arasında (tatlılık acılık vs.) "nedensellik ve görünüşlerinin zamansal birlikteliği ilişkilerini" algılarız; onları birleştirerek "yeni bir ilişki" içinde, onlara "yer açısından birliktelik" yükleriz. "Çünkü insan doğasında ... öyle bir nitelik vardır ki, bu niteliğe göre nesneler herhangi bir ilişki yoluyla birleştirildikleri zaman, birliği tamamlayabilmek için onlara yeni bir ilişki ekleme yönünde güçlü bir yatkınlık gösteririz."[37] Bu yatkınlıkla verdiğimiz lokal birliktelik yüzünden incirin tadının, incirde "özü gereği" var olduğunu düşünürüz; oysa Hume'a göre tadın maddeyle birlikteliği yani lokal birliktelik fikri bir uydurmadan (*feign*) başka bir şey değildir.[38]

> Bütün bu saçmalık, yeri kesinlikle olamayacak şeye bir yer verme çabamızdan kaynaklanır; bu çaba ise nedensellik ve zamansal bir birliktelik üzerine kurulu bir birliğe yer açısından bir birliktelik yükleyerek bu birliği tamamlama eğilimimizden. Ancak eğer akıl önyargının üstesinden gelecek denli kuvvetliyse, açıktır ki bu durumda üstün gelmelidir. Çünkü bize kalan biricik seçenek yalnızca ya *kimi varlıkların herhangi bir yer olmaksızın var olduklarını* ya da *şekilli ve uzamlı olduklarını* ya da *uzamlı nesnelerle bütünleşmişlerse, bütünün bütünde ve bütünün her parçada olduğunu*

36 Flage, *a.g.e.*, ss. 119-120.

37 Hume, *a.g.e.*, s. 164.

38 *A.e.*, s. 164

kabul etmektir. Son iki varsayımın saçmalığı birincinin doğruluğunu yeterince kanıtlar.[39]

Uzamlı olmayan algı, uzamlı bir cisimle yerel birliktelik içindeyse cismin tam olarak neresindedir? İncirin tadı incirin her parçasında mı yoksa tek bir parçasında mıdır? Tek parçasındaysa her parça neden aynı tattadır? Her parçada olduğu da söylenemez; çünkü o zaman onun uzamlı olduğunu kabul etmek gerekir ki bu, saçma ve kavranamazdır. Böylece Hume "bütün varlıklar uzamlıdır" ve "bazı varlıklar uzamlı varlıkla birliktedir" gibi varsayımların olanaksızlığını göstererek "yeri olmayan varlıklar vardır" argümanını kanıtlamaktadır. Kemp Smith'e göre bu sonuç sadece ruhun doğasıyla ilgili tartışmada görülemeyen ve dokunulamayan nitelikleri uzamla birliktelik içinde kabul eden, düşünceyi uzamla birleştiren materyalistleri mahkûm etmemektedir; ayrıca bütün algıların yalın ve bölünemez bir tözle birliktelik içinde olduğunu savunan immateryalistleri de kınamaktadır.[40] Bunun temelinde ister materyal ister immateryal olsun, töz kavramı yatmaktadır.

Hume uzamlı olanla olmayanın birlikteliği sorununu "ruhun doğasıyla ilgili metafiziksel tartışmalar" olarak görmektedir.[41] Onun için immateryalin materyal olanla birlikteliği ne kadar sorunluysa aynı şekilde materyalin, immateryal ile birlikteliği de o kadar sorunludur. Bu noktada metafizikçilerin savunmaya eğilimli oldukları immateryalizmi, materyalizmden daha fazla eleştirmez. Tözü savunan her felsefeye, töz tasarımının imgelemin bir kurgusu olduğu gerekçesiyle karşı çıkarken maddi olmayan töz tasarımı kadar maddi töz tasarımına da karşı çıkmıştır; çünkü ne materyal tözün ne de immateryal tözün karşılık geldiği bir izlenim vardır. Yine de materyalist filozofların "gerçekten uzamlı" izlenimleri bulması, yalın ve

39 *A.e.*, s. 165. Metin içi vurgu bana aittir.

40 Kemp Smith, *a.g.e.*, s. 322

41 Hume, *a.g.e.*, s. 163

bölünemez tözü savunan immateryalistlere göre daha kolay olsa da Hume materyalist ve immateryalist felsefelerin lokal birliktelik konusunda saçmaladıklarını ve iddialarının kavranamazlığını savunmaktadır. Dolayısıyla Kartezyen felsefenin düşünen-uzamlı töz, zihin-beden, immateryal-materyal töz ayrımından beslenen ruhun maddi olanla birlikteliği sorunu Hume açısından çözümsüzdür. Böylece Hume Skolastik ve Kartezyen felsefenin ruhun yalınlığı ve bölünemezliği argümanlarını empirik soruşturma alanının dışına çıkararak "ruh" kavramını onlardan farklı bir şekilde, deneyime dayalı felsefesiyle uyumluluk içinde kullanmaya devam etmektedir.

Öncelikle Hume'un ruh ile sözünü ettiği şeyin evrensel ruh, hayvan ya da bitkiye ait bir ruh değil insan ruhu olduğunu belirtmek gerekmektedir.[42] Aksini düşünmek tözselliği savunan felsefelerle mücadelesi açısından uygunsuzdur. Tözsellikten arındırılmış bir kavram olarak "ruh"u henüz *İnceleme*'nin ilk cümlelerinde, izlenimlerin ruhta ortaya çıkışlarından söz ederken kullanmaktadır. Benzer kullanımlara bütün eserlerinde rastlamak mümkündür ancak Hume'un ruhu hiçbir zaman tözsel bir kategoride değerlendirmediği kesindir. Hume *İnceleme* için yazdığı *Özet*'te ruhu sıcak, soğuk, sevgi, nefret, düşünceler ve duyumlar gibi farklı algıların bir arada olduğu bir sistem şeklinde açıklamaktadır. Ruhun yalınlığını ve özdeşliğini reddettiği ve ruhu algılarla açıkladığı bu sistemi "sıra dışı" olarak nitelendirmektedir.[43] Ruhun doğasına ilişkin yaygın argümanların etkisini göz önünde bulunduran Hume'un kendisini sıra dışı görmesi oldukça anlaşılırdır; çünkü ruhu algılar bütünlüğü olarak görmektedir. Ona göre algıların bütünlüğünün oluşturduğu sistem yani ruh, başka bir sistem olan cumhuriyete (*republic*) ve ulusa (*commonwealth*) benze-

42 T.H. Huxley, *Hume*, haz. John Morley, New York: Harper & Brothers Publishers, 1887, s. 179.

43 David Hume, "İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti", çev. Ece Aydoğdu, Uğur Ekren, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2006, 10: 204.

mektedir. Cumhuriyet ve ulus, bir devlet için farklı üyelerin yönetme ve yönetilmede birleştikleri, sürekli değişen ve değiştikçe (yasasını, anayasasını) değiştiren bir yapıya karşılık gelmektedir. Hume analojik bir şekilde ruhun da birbirini karşılıklı olarak üreten, yok eden, etkileyen, değiştiren farklı algıların ya da farklı var oluşların bir sistemi olarak düşünmektedir.[44] Nitekim *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* (*Dialogues Concerning Natural Religion*) adlı eserinde de ruhu "çeşitli yetilerin, tutkuların, duyguların, fikirlerin bir birleşimi" olarak betimlemektedir.[45] Algılar her seferinde belli bir düzende birleşmekte, ayrılmakta ve yerini başka bir düzenlenişe bırakmaktadır. Dolayısıyla ruhun, sürekli değişikliğin meydana geldiği bir bütünlük olduğu iddia edilmektedir ve bu iddia materyal ve immateryal ruh itirazlarını daha açık kılmaktadır. Hume algıda kesinti ve değişime rağmen sürekli ve değişmez bir ruh tasarımının algılardaki değişimi gizleme işlevi gördüğünü düşünerek onları reddetmektedir. Ruhun algılardan bağımsız tözselliğini savunan – özellikle immateryal – felsefelerin değişmezlik vurgusu Hume'un pozitif perspektifiyle uzlaştırılamazdır. Nitekim Hume ruhu deneyimlenenle, algıyla açıklayarak ruhun alışılagelen kullanımının dışına çıkmaktadır.

2. Ruhun Ölümsüzlüğü

Ruhun immateryalliğini savunanlar genellikle ruhun ölümsüz olduğunu da iddia ederler. Hume'un ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili düşünceleri bu bakımdan immateryallik eleştirilerinin devamı niteliğindedir. Eleştirilerini hayattayken yayınlamaktan

44 Hume, *a.g.e.*, s. 179. Ruhun bu açıklaması Hume'un felsefesinde "*bundle theory*" olarak adlandırılan algı demeti kuramında da karşımıza çıkmaktadır; ancak Hume demet kuramındaki "algıların bütünlüğü" betimlemesini zihin ve ben (kendi/*self*) için kullanmaktadır. Bu, Hume açısından sorun teşkil etmemektedir; öyle olsaydı Hume *İnceleme*'de birçok kez onları birbirinin yerine kullanmazdı. Örneğin Bkz.: *A.e.*, s. 175.

45 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 185.

çekindiği[46] "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalesinde ortaya koymaktadır. Hume bu kısa makalede ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışanların metafizik, ahlak ve fizik bakımdan akıl yürütmelerde bulunduklarını düşündüğünden onları tek tek ele almakta; metafizik ve ahlak öğretilerinin tanıtlamalarına ikna edici olmamaları nedeniyle itiraz etmektedir.

Metafiziklere göre ruh immateryal olduğundan ruhu maddi bir töze ait olarak düşünmek imkânsızdır. Onlar ruhu töz kavramıyla açıklamaktadır. Hume'a göre metafizikçilerin bize öğrettiği töz kavramı "şaşırtıcı ve kusurludur"; çünkü onlar tözü "bilinmeyen bir şeyin doğasında bulunan belirli özelliklerin bir toplamı" olarak açıklamaktadır.[47] Aslında Hume da – eğer töz diye bir şey varsa – onu belirli niteliklerin bir toplamı olarak görmektedir; ancak sözünü ettiği nitelikler uzamlı algılar ve matematiksel noktalardan başka bir şey değildir.[48] Başka bir deyişle bilinemeyen nitelikler değildir. Tözün bilinmeyene ait olması ve doğasıyla, özüyle açıklanması metafizikçilere özgüdür. Hume metafizikçilerin töz kavramına itiraz ederken tözün kavranamazlığının görülmesini istemektedir. Ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili bu makalesinde daha önce ulaştığı tözün kavranamazlığı sonucuna tözün bilinemezliğini ekleyerek epistemik değerini ortaya koymaktadır. Ona göre hangi özelliklerin ruhta, han-

46 "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalesi "İntihar Üzerine" adlı makalesiyle birlikte tezler (*dissertations*) başlığıyla yayınlanmak üzere dönemin en önemli yayıncılarından olan Andrew Millar'a gönderilmiştir. Kitap ön baskıya çıktıktan sonra okuyuculardan görülen olumsuz tepkiler Hume ve Millar'da gelecekte kendilerine dava açılabileceği endişesi yaratmıştır. Bu nedenle Hume ve Millar "genel bir suçlamadan" çekindikleri için iki makaleyi de geri çekmişlerdir. Bkz.: Funda Neslioğlu Serin, "David Hume'un 'İntihar Üzerine' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine' Denemeleri", *Mavi Atlas*, 2017, 5(2):303-304. Hume makaleyi yayınlamaktan çekindiğini 1772 yılında William Strahan'a yazdığı mektubunda açıkça ifade etmektedir. Bkz.: J. Y. T. Greig, *The Letters of David Hume*, C. 2, haz. J. Y. T. Greig, London: Oxford University Press, 1932, ss. 252-253.

47 Hume, "On the Immortality of the Soul", s. 324.

48 Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 165.

gilerinin maddede doğası ve özü gereği bulunduğunu belirleyemediğimizden her ikisi de eşit bir şekilde bilinemezdir.[49] Yargıların tek kaynağı deneyimken deneyimi aşan konularda (özüne ilişkin tartışmalarda) nasıl yargıda bulunulabilir? Ruhun ölümsüzlüğünü iddia etmek varlığa geçmeden önce de öldükten sonra da var olmaklığını sürdürmek anlamına geliyorsa her iki durumla ilgili herhangi bir deneyime sahip değilken ruhun ölümsüzlüğü nasıl savunulabilir? Böylece Hume deneyimin ötesiyle ilgili argümanların felsefi bakımdan anlamsızlığını göstererek metafizikçilerin savundukları ruhun ölümsüzlüğü iddiasını, "bizi ilgilendirmediği"[50] gerekçesiyle felsefi soruşturmanın dışında tutmaktadır.

Metafizik dışında ahlak öğretileri de ruhun ölümsüzlüğünü savunmaktadır. Hume'a göre "...ahlaki argümanlar en çok gelecekte ahlaklıların ödüllendirilmesi ve ahlaksızların cezalandırılmasıyla ilgili olduğu varsayılan Tanrı'nın adaletinden türetilmektedir."[51] Tanrı yaşamımızdaki ahlaklılığımıza bağlı olarak adilce bir hükümde bulunacak ve ölümsüz olan ruh iyi ya da kötü bir geleceğin muhatabı olacaktır. Ruh yaşarken gerçekleştirdiği bütün iyilik ve kötülüklerinin karşılığını cennet ya da cehennemde alacaktır. Hume ahlak öğretilerinin bu argümanlarını ruhun ölümsüzlüğünü tanıtlamada zayıf bulmaktadır; çünkü onlar ölümsüzlüğü, gelecek durumunu tanıtlamada kullanırlar. Eğer ruh ölümlüyse ölümden sonraki gelecek durumu tanıtlayamayacağından ruhun ölümsüzlüğünü iddia ederler. Oysa Hume gelecekle ilgili kavrayışa sahip olmadığımızı ve bedenin çürümesinden sonraki varoluş biçimimize ilişkin tasarımımızın belirsizliğini vurgulayarak ruhun ölümsüzlüğü iddiasının uydurmadan başka bir şey

49 Hume, *a.g.e.*, s. 324.

50 *A.e.*, s. 324

51 *A.e.*, s. 325. Bu noktada Hume'un bu itirazının ahlaklılık ve erdemliliğe karşı olmadığını belirtmek gerekmektedir; çünkü Hume ruhun ölümsüzlüğü iddiasını kendi lehlerine kullanan, "bu dünyada güç ve zenginlik elde eden" ahlakçılık, dinciliğe karşı çıkmaktadır. Bkz.: *A.e.*, s. 326.

olmadığını savunmaktadır.[52] Gelecek henüz deneyimlenmediğinden, yaşamdan sonrasıyla ilgili hiçbir varsayım oluşturmaz. Dolayısıyla Hume'a göre ahlaki öğretilerin sundukları gelecek kurgusu, ruhun ölümsüzlüğü konusunda yetersiz bir kanıtlamadır; çünkü felsefi bilgimiz yaşamla sınırlıdır. Bu nedenle ruhun ölümsüzlüğü konusunda Hume için fizik argümanlar ayrı bir yere sahiptir.

Ruhun ölümsüzlüğü iddialarına karşın ruhun ölümlülüğünü göstermek için ruh ve doğa arasında benzerlik kuran fizik argümanlar fiziksel olan ve olgularla çevrelenen bir sorgulama alanında metafizik ve ahlaktan farklı tanıtlamalarda bulunmaktadır. Hume'un "kabul edilmesi gereken tek felsefi argümanlar"[53] olarak gördüğü fizik argümanlar empirik filozof kimliği için biçilmiş bir kaftan gibidir. Hume bu kimliği gereğince ruhun ölümsüzlüğünü savunmamaktadır; aksine ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için kayda değer hiçbir nedenimiz olmadığını ileri sürmektedir. Nitekim Hume'a göre benzeşim kuralları nedeniyle birbirleriyle yakından ilişkili olan iki nesneden birinde bir değişiklik meydana gelirse diğerinde de olacağından biri tamamen yok olduğunda diğeri de tamamen yok olacaktır. Tıpkı beden yok olduğunda ruhun da yok olması gibi. Bu durumda beden bozulup yok olurken ruhun herhangi bir bozulma olmaksızın ölümsüz olduğunu düşünmek bu ortaklığa ve benzeşime aykırıdır. Bunu en iyi yansıtan Hume'un şu sözleridir:

> Ruh ve beden arasındaki her şey müşterektir. Birinin organları diğerinin organlarının tamamıdır; bu yüzden birinin varlığı diğerinin varlığına bağlı olmak zorundadır.[54]

52 Hume, *a.g.e.*, s. 88. Ayrıca bkz.: Hume, *a.g.e.*, s. 326.

53 *A.e.*, s. 328.

54 *A.e.*, s. 329. Hume "ruh ve beden birliğinin doğadaki en gizemli şey" olduğunu savunmaktadır. Bkz.: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, haz. Peter Millican, New York: Oxford University Press, 2007, s. 48.

Hume'a göre ruh ve bedenin müşterekliği dünyadaki sürekli değişim ve dönüşüme rağmen sürmektedir. Bozulma hatta yok olmayı da kapsayan değişim ve dönüşüm, dünyadaki hiçbir şeyin ebedi olmadığını açığa çıkarırken ruhun ebedi olduğu iddia edilemezdir. Başka bir deyişle hastalık ve yaşlılık bedenin bozulmasına ve yok olmasına sebep olurken bedenle müşterek olan ruhun bedendeki değişmeye rağmen ölümsüz ve bozulmaz olduğu savunulamazdır.

Hume metafizik, ahlak ve fizik argümanlar yoluyla ruhun ölümsüzlüğünün tanıtlayıcı varsayımlarını, felsefi soruşturmanın sınırlarının ötesiyle ilgili olması nedeniyle ikna edici bulmamaktadır. Soruşturmasını zihnin sınırları içinde yürüten bir filozof olarak soruşturmanın nesneleri dışında yer alan konularla ilgili bütün kitapları ateşe atmayı önerirken ruhun ölümsüzlüğü gibi argümanları da soruşturmanın dışında tutmaktadır. Ona göre felsefe ya nicelik ve sayıyla ilgili ya da olguya ve varlığa ait şeylerle ilgili konular hakkında soruşturma yürütebilir.[55] Ruhun ölümsüzlüğü iki kategoriye de girmez; çünkü bu, "hiç kimsenin görmediği ve görülmüş bir şeye hiçbir şekilde benzemeyen varlık durumuna"[56] karşılık gelmektedir.[57] Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğünün, deneyime dayalı felsefi perspektifte yeri yoktur. Bu tamamen felsefi bir sonuçtur. Hume hem bu makalede hem de *Soruşturma* adlı eserinde ruhun ölümsüzlüğünü felsefi soruşturmaya dâhil edip onu tanıtlayanların aslında felsefi olmayan bir uğraş içine girdiklerini düşünmekte ve hatta onları "sahte felsefe" (*pretended philosophy*) olarak görmektedir.[58] Ruhun ölümsüzlüğünü rasyonel bir şekilde tanıtladıklarını iddia eden metafizik,

55 *A.e.*, s. 120

56 *An Enquiry Concerning Human Understanding*'de ise ruh için görünmez (*invisible*) ve bilinmez (*unknown*) tamlamalarını kullanmaktadır. Bkz.: *A.e.*, s. 112.

57 Hume, *a.g.e.*, s. 331

58 *A.e.*, s. 331

ahlak ve teolojilerin tanıtlamalarını içeren her argümanı safsata ve illüzyon olarak nitelendirmektedir.[59] Hume'un bütün bu çabası aslında ruhun doğasıyla ilgili hiçbir şey bilemeyeceğimizle ve ruhun ölümsüzlüğünü felsefi bir soruşturmaya konu edinemeyeceğimizle ilgili gibi görünmektedir.

Hume ruhun ölümsüzlüğü de dâhil olmak üzere metafizik ve teolojiye ait konuları felsefi soruşturmanın dışında bırakarak onlardan şüphe duymakta; felsefi sınırın ötesine giden yargıları felsefe ve bilimle bağdaştırmamaktadır.[60] Ruhun ölümsüzlüğünün felsefi ve bilimsel bir şekilde açıklanamayacağını ve ispat edilemeyeceğini düşünmektedir. Bundan dolayı ruhun ölümsüzlüğünü "aklın ışığında"[61] tanıtlamak yerine "iman ve kutsal vahye" dayandırılmasının onlar için "en sağlam temel" olacağını iddia etmektedir.[62] Böylece ruhun ölümsüzlüğü öğretisini, iddialarını felsefi ve bilimsel tanıtlamalardan ihraç etmek koşuluyla iman eden, inanan bir zihin için anlamlı; inanmayan ve iman etmeyen için "oyalayıcı" nitelikte görmektedir.[63] Hume'un bütün itirazları ve ulaştığı sonuçlar Gaskin'i ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili bu makalenin "provakatif aforizmaların bir koleksiyonu" olduğunu ileri sürmekte haklı çıkarmaktadır.[64] Hume da provakatif etkisinin farkında olmalı ki hayattayken makalesini yayınlamaktan vazgeçmiştir. Her ne kadar kendisi felsefe tarihindeki etkisini göremese de kendisinden sonraki birçok filozofu, ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki tanıtlamaların felsefi soruşturma bağlamında ikna edici

59 Hume, *a.g.e.*, s. 120.

60 *A.e.*, ss. 118-120

61 Hume, "On the Immortality of the Soul", s. 324.

62 Hume, *a.g.e.*, s. 120. "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalesine de bu iddiayla başlamaktadır. "Yaşam ve ölümsüzlüğü aydınlatan yalnızca İncil'dir." Bkz.: Hume, *a.g.e.*, s. 324.

63 *A.e.*, s. 330

64 J.C.A. Gaskin, "Hume's Suppressed Dissertations: An Authentic Text", *Hermathena*, 1968, 106: 57

olmadığını düşünmeye itmiştir. Böylelikle ruhun ölümsüzlüğü fikri Hume ile beraber köklü bir değişikliğe uğramıştır.

Sonuç

Ruhun materyalliği ve immateryalliği ile ölümsüzlüğünün konu edinildiği *İnceleme*'nin 1.4.5'inci bölümünde ve "Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine" adlı makalede Hume'un geleneksel ruh anlayışlarıyla hesaplaştığı, onların argümanlarının dayanaklarının kavranamazlığını göstermeye çalıştığı görünmektedir. Başlangıçta ruhu tözsellikle açıklayan metafiziklerin ruhu rasyonel olarak tanıtlayabildiklerine olan güvenlerini sarsacak karşıt-argümanlar ileri sürmektedir. Karşıt argümanlarını epistemolojisiyle temellendiren Hume bu epistemolojinin sınırları içinde kalarak zorunlu sonuçlara ulaşmakta ve skeptisizminin hakkını vermektedir. Bu bağlamda empirik epistemolojisine eşlik eden güçlü skeptisizmini "rasyonalistlere dayak atan bir çubuk"[65] gibi kullanarak özellikle Kartezyen felsefeninkiler olmak üzere kendisinden önceki argümanları zayıflatacak iddialarda bulunmaktadır. Hume'un ruhla ilgili bu düşünceleri ölümsüzlükle ilgili tartışmada başka bir sonucu daha ortaya çıkarmaktadır. Hume gelecek ve henüz deneyimlemediklerimizle ilgili epistemolojik sonuçlarını sürdürerek metafiziklerin, ahlak teorilerinin ve teolojilerin ruhun ölümsüzlüğü iddialarına inanmak için yeteri kadar gerekçeye sahip olmadığımızı; ruhun ölümsüzlüğünün sadece Tanrı'ya ve vahye iman temelinde açıklanabileceğini; bu nedenle tanıtlanabilirlik iddialarının hiçbir ikna edici yanı olmadığını ve onların kavranamazlığını savunmaktadır. Hume'un bu iddiaları diğer düşünceleri açısından bir çelişki oluşturmaz ancak bir pürüz yanılgısı oluşturur. Hume'un ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili düşüncelerini pürüzlü gibi gösteren şey imana yaptığı vurgudur. Buna dayanarak modern düşüncenin atmosferini

65 Nicholas Capaldi, *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Boston: Twayne Publishers, 1975, s. 201.

soluyan biri Hume'un imana yer açmak için aklı sınırlandırdığını bir iddia olarak ortaya atabilir ki bu, Hume'un imanın ve inancın psikolojik açıklamasını sunduğu empirik felsefesine aykırıdır. Nitekim Hume ruhun ölümsüzlüğünü ya da başka herhangi bir felsefi sorunu, hiçbir zaman empirik olmayanı meşrulaştırıcı bir amaç için kullanmaz; aksine empirik olan, felsefi soruşturma alanının sınırlarını belirleyen ölçüttür. Hume ruhun ölümsüzlüğünü bu soruşturma alanının dışında tutarak metafizik karşıtı felsefelere ilham vermekte; "ruh"u her türlü metafizik içerikten sıyırarak parametreleri değiştirecek düşünceler ortaya atmaktadır. Zihnin sınırları ve gücünü aşan metafizik argümanların yerine ruhu, algıların birlikteliği olarak tanımlayarak felsefenin yönünü değiştirecek girişimlerde bulunmaktadır. Artık tözsel bir ruh değil – bugün psikoloji biliminin de konu edindiği – pozitif bir ruh anlayışını karşımıza çıkarmaktadır. "[...] bir şey belli bir yerdedir ama yine de orada değildir" ilkesiyle hem materyal hem immateryal nitelikte ancak tözsel olmayan bir ruh tasarlamaktadır. Bu ruh anlayışı materyal ve immateryal algıların aynı zihinde birlikte var olduğu gibi bir sonucu beraberinde getirmekte; Descartesçı düalist zihin-beden sorununun Hume tarafından farklı bir şekilde yorumlanmasının önünü açmaktadır. Dolayısıyla materyal ve immateryal niteliklerin birleşimi olan ruh, zihin felsefesi literatüründe henüz çok çalışılmamış olsa da Descartesçı anlamdan yoksun bir düalizmi ve buna bağlı olarak zihinsel ve fiziksel olanın ayrımını destekleyici bir arka plan oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Capaldi, Nicholas (1975). *David Hume: The Newtonian Philosopher*, Boston: Twayne Publishers.

Flage, Daniel E. (1990). *David Hume's Theory of Mind*, London and New York: Routledge.

Garrett, Don (2008). "Hume's Theory of Ideas", *A Companion to Hume*, haz. Elizabeth S. Radcliffe, ss. 41-58, Malden: Blackwell Publishing.

Gaskin, J.C.A. (1968). "Hume's Suppressed Dissertations: An Authentic Text", *Hermathena*, 106: 54-59.

Greig, J. Y. T. (1932). *The Letters of David Hume*, Cilt: II, haz. J. Y. T. Greig, London: Oxford University Press.

Hume, David (1960). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, haz. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (1993). "On the Immortality of the Soul", *David Hume: Selected Essays*, haz. Stephen Copley & Andrew Edgar, ss. 324-333, Oxford: Oxford University Press.

Hume, David (2004). *Din Üstüne*, çev. Mete Tuncay, Ankara: İmge Kitabevi.

Hume, David (2006). "İnsan Doğası Üzerine Bir İncelemenin Özeti", çev. Ece Aydoğdu, Uğur Ekren, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 10: 195-207.

Hume, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, haz. Peter Millican, New York: Oxford University Press.

Hume, David (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Huxley, T.H. (1887). *Hume*, haz. John Morley, New York: Harper & Brothers Publishers.

Kemp Smith, Norman (1966). *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, New York: St. Martin's Press.

Neslioğlu Serin, Funda (2017). "David Hume'un 'İntihar Üzerine' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine' Denemeleri", *Mavi Atlas*, 5(2): 302-321.

Noonan, Harold W. (1999). *Hume*, London & New York: Routledge.

Rozemond, Marleen (2014). "The Faces of Simplicity in Descartes's Soul", *Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz*, haz. Klaus Corcilius & Dominik Perler, ss. 219-244, Berlin & Boston: De Gruyter.

KANT'IN RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ ARGÜMANI: FELSEFİ KÖKENİ VE AHLAKLA İLİŞKİSİ

SANİYE VATANSEVER*

Hristiyanlık doktrinlerini temel alan ve onlara bağlı kalan filozofların aksine, insan aklı ve deneyimini merkeze almış olmasından dolayı, Kant'ın genel anlamda seküler bir filozof olduğu düşünülür.[1] Zira kendisi dogmatik felsefi yaklaşımları eleştirerek onların yerine *Kritik* projesiyle aklın ve insan yetilerinin sınırları çerçevesinde felsefe yapmayı önermiştir. Bu nedenle Kant'ın yetilerimizle bilemeyeceğimiz bir olgudan yani ruhtan bahsetmesi ve ikinci *Kritik*'teki en yüksek iyi tartışmasına bağlı olarak ruhun ölümsüzlüğüne dair argüman üretmesi kimileri için Kant'ın ahlak felsefesinin temelleriyle bağdaşmayan ve *Kritik* dönemine çok da uygun olmayan bir tutumdur. Örneğin Andrews Reath, Kant'ın seküler ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilkent Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

1 Kant'ın eserlerine atıfta bulunurken Cambridge edisyonlarından yararlanılacak olup metinler aşağıdaki şekilde kısaltılacaktır:

Critique of Pure Reason: CPR
Critique of Practical Reason: CPrR
Groundwork of the Metaphysics of Morals: Groundwork
Metaphysics of Morals: MM
Metaphysik L1: ML1
Metaphysik Mrongovius: MMr

teolojik olmak üzere iki farklı en yüksek iyi görüşü olduğunu savunur ve teolojik görüşün sebebi olarak şöyle bir spekülasyonda bulunur:

> Kant'ın neden bu iki [seküler ve teolojik] görüş arasında bocaladığı konusunda tamamen tatmin edici bir açıklamam yok. Teolojik anlayış geleneksel bir Hristiyan nosyonudur ve belki de Leibniz' den kalmadır. Kant, büyük olasılıkla, ahlakta çeşitli Hristiyan doktrinlere rasyonel temeller sağlamak için felsefi sisteminde buna yer vermek istedi. [...] Zamanla ahlaki görüşündeki teolojik öğelerin neden olduğu gerilimin farkına vardıkça Kant'ın seküler versiyonu vurgulamaya yöneldiğini düşünmek istiyorum.[2]

Anlaşılacağı gibi, kimi uzmanlara göre, Kant'ın *Kritik* döneminde ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanı seküler ahlak felsefesine ait olmayan ve *Kritik* dönemi felsefesine aykırı teolojik bir öğe olarak algılanmaktadır. Bu makalede, Kant'ın ruh öğretisi ve özellikle ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili argümanının tarihsel ve felsefi alt yapısı incelenecek ve Kant'ın bu konudaki düşüncelerinin gelişim süreci gözler önüne serilecektir. Böylelikle Kant'ın düşünce biçimindeki değişimle beraber üzerine düşündüğü konulardaki süreklilik de ortaya konulacaktır.

Görüleceği üzere Kant, ruhun ölümsüzlüğü üzerine yapılan tartışmalardan uzak kalmak yerine, bu tartışmalara kritik felsefesinin ortaya koyduğu bakışla katkıda bulunmuştur. Ruhun ölümsüzlüğünün *a priori* argümanlarla kanıtlanabileceğini ve dolayısıyla bu konuda kesin ve genel geçer bilgiye sahip olabileceğimizi iddia eden dogmatik görüşe karşın, Kant bu konuda ancak ahlaki bir argüman verilebileceğini düşünür. Bu da ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili kesin ve genel geçer teorik bir bilgi edinmekten ziyade, konuya pratik aklın ışığında yaklaşabileceğimizi gösterir. Zira Kant'a göre ruhun ölümsüzlüğü ancak ve ancak birey için ahlaki erek olan en yüksek düzeyde

2 Andrews Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy*, 1988, 26: 608-609.

erdeme sahip olabilmenin koşuludur. Bu bakımdan da ruhun ölümsüzlüğü pratik aklın ereğinin *a priori* bir koşuludur.

Bu makalede Kant'ın ruh öğretisinin tarihsel gelimi üç aşamada incelenecektir. İlk olarak, Kant'ın ruh anlayışının felsefi temellerinin daha iyi anlaşılabilmesi için Kant'ın felsefesini etkilediği bilinen Christian Wolff, Georg Friedrich Meier ve Christian August Crusius'un ruh öğretileri kısaca açıklanacak ve *Kritik* öncesi dönemde ruh üzerine yapılan felsefi tartışmaların zemini ve ortak problemi ortaya konulacaktır. Daha sonra Kant'ın *Kritik* öncesi döneminde ruh ile ilgili düşüncelerine odaklanılacak ve Kant'ın öncellerinden ve o dönemdeki tartışmalardan ne derece etkilendiği ortaya konulacaktır. Son olarak da Kant'ın ikinci *Kritik*'te ortaya koyduğu ruhun ölümsüzlüğü argümanı bağlamında kritik felsefesinin bu konudaki tutumu ve Kant'ın var olan tartışmalara katkısı ortaya konulacaktır.

1. Kant'ın Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Argümanının Felsefi Arka Planı

1.1. Christian Wolff'ta Ruhun Ölümsüzlüğü (1679–1754)

Alman aydınlanmasının en bilinen filozoflarından biri olan Christian Wolff (1679–1754), özellikle Leibniz felsefesini yorumlamasıyla ve Kant'ı da oldukça etkilemiş olan Leibniz-Wolffçu felsefenin kurucusu olması sebebiyle bilinir. Başka bir deyişle Wolff, Kant'ın *Kritik* öncesi dönemdeki eserlerini etkileyen en önemli birkaç filozoftan biridir. *Kritik* döneminde Leibniz-Wolffçu felsefe okulunu dogmatiklikle suçlayan Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Önsözünde, Wolff'tan "tüm dogmatik filozofların en büyüğü" olarak bahseder.[3]

Wolff'un ilk felsefe metni "Alman Mantığı" olarak da bilinen *İnsan Zihninin Güçleri ve Bunların Doğru Kullanımı Hakkında*

3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. ve haz. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1998, B xxxvi.

Akılsal Düşünceler, Hakikat Bilgisi (*Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche, Erkenntnis der Wahrheit*, 1712) eseridir. İkinci felsefi eseri ise ilkinden yedi yıl sonra ortaya koyduğu "*Deutsche Metaphysik*" yani "*Alman Metafiziği*" olarak da bilinen *Tanrı, Dünya, İnsan Ruhu ve Genel Olarak Her Şey Üzerine Akılsal Düşünceler* (*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, 1719) başlıklı eseridir.

Bu bölümde Wolff'un felsefesinin özelliklerini ve önemini genel anlamda incelemek yerine özellikle ruh ile ilgili tartışmalara yaptığı katkıya odaklanacağım. Bu sebeple Wolff'un hem erken dönem eseri olan *Deutsche Metaphysik* (*Alman Metafiziği)* (1719–20) hem de daha sonraki eseri olan *Psychologia Rationalis*'de (*Akılsal Psikoloji*) (1734) ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanını inceleyeceğim.[4] Zira ruhun ölümsüzlüğünün bilinip bilinemeyeceği ve bilinebilirse bunun ne şekilde bilinebileceği problemi, ruhla ilgili araştırmaların en önemli problemlerinden biridir.

Wolff'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanına bakmadan önce, o dönemde ruh ile ilgili tartışmaların empirik psikoloji ve akılsal psikoloji olmak üzere iki farklı yaklaşımdan kaynaklandığını hatırlamakta fayda var. Birinci yaklaşım olan empirik psikolojide kişinin kendi zihni gözlemlenir ve bu gözlem

4 Christian Wolff'un Kant'ın felsefesi üzerindeki etkisi ne yazık ki hala yeterince işlenen ve bilinen bir konu değildir. Corey Dyck, "A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology" adlı makalesinde Wolff'un Kant felsefesi üzerindeki etkisini özellikle şu üç konuya sınırlandırarak işler: bilinç, öz-bilinç ve ruh veya psikoloji öğretisi. Bkz.: Corey W. Dyck, "A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology: A Wolff in Kant's Clothing", *Philosophy Compass*, 2011, 6(1): 44–53. Ayrıca Wolff'un ruh ve psikoloji öğretisinin Kant'ın birinci *Kritik*'teki ruh öğretisini ne şekilde etkilediği konusunda bkz.: Corey W. Dyck, *Kant and Rational Psychology*, New York: Oxford University Press, 2014.

ve deneyimler sonucunda zihinle ilgili çıkarımlarda bulunulur. Akılsal psikoloji olarak adlandırılan ikinci yaklaşımda ise deneyimle bilinemeyecek olan ve bu sebeple de akıl yürütme metodu kullanılarak zihin veya ruh ile ilgili genel geçer gerçeklere ulaşmak amaçlanır.

Wolff'un gerek *Deutsche Metaphysik'te* gerekse *Psychologia Rationalis*'te ortaya koyduğu ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanında görüleceği gibi, ruh bedenin ölümüyle yok olmaz, sadece algı şekli değişir ve farklı bir algı durumunda varlığını sürdürür. Buna ek olarak, ruh hayal gücünün yetisinin üretici ve yeniden üretici özelliği sayesinde önceki yaşamının hatıralarını ve dolayısıyla kendine özgü karakterini muhafaza eder. Bu bakımdan da diğer ruhlardan ayrılır.[5]

Wolff'a göre ruh, yalındır. Uzayda yer kaplayan ve bölünebilen bedensel tözden farklı olarak tinsel bir tözdür ve dolayısıyla yalın olmayan diğer tözler gibi parçalarına bölünemez. Bunun sonucu olarak da bu yalın doğası gereği diğer nesneler gibi parçalarına ayrılarak doğal bir şekilde yok olamaz. Bu da ruhun doğal olarak olmasa da ilahi bir güç tarafından yok edilebileceği anlamına gelir.[6]

Kısaca ruhun doğal olarak yok olmaması, ruhun ölümsüz olduğu anlamına da gelmez. Zira Wolff'a göre, bir şeyin doğal olarak yok olmaması onun yalınlığından kaynaklanır. Örneğin yalın elementler de maddi olmalarına rağmen doğal bir şekilde yok olmazlar. Ancak maddi olan yalın elementlerin ölümsüz olduğunu iddia edemeyiz. Wolff, *Deutsche Metaphysik*'in ilk baskısında, doğal olarak yok olmama özelliğinin sadece tinsel değil aynı zamanda yalın maddi tözlerde de görülebileceğine işaret ederek, yalın olma halinin otomatik olarak

5 Wolff'un eserlerinden yapılan alıntılarda sayfa numarası değil paragraf numaralandırma sistemi kullanılacaktır. Bkz.: Christian Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana*, Frankfurt: Officina libraria Rengeriana, 1734, §741.

6 *A.e.*, §666-70.

ölümsüzlüğü kanıtlayamayacağına işaret eder. Wolff'un açık bir şekilde belirttiği üzere:

> Madde bozunmaz ama ölümsüz değildir. Eğer beden maddi parçalarının ayrılması sonucunda varlığını sona erdirirse, ki bu hayvanların ve insanların ölümüne sebep olur, fakat bu, maddenin kendisinin yok olduğu anlamına gelmez. Madde sadece daha önce olduğu şekilde dünyada kalmaz ve dolayısıyla bu maddenin bozunmadığı anlamına gelir. Ama kimse bu sebeple maddenin ölümsüz olduğunu iddia etmez.[7]

Benzer şekilde, hayvanların ruhları da bozulmayıp bedenle birlikte yok olmamalarına rağmen, Wolff'a göre ölümsüz kabul edilmezler; çünkü onların herhangi bir öz bilinci yoktur ve geçmiş durumlarına ait anılarını muhafaza edemezler. Görüleceği üzere, Wolff'a göre ruhun ölümsüzlüğünün bir başka ön koşulu da öz bilincin ve geçmiş deneyimlerin hatırasının korunmasıdır.[8] Kısaca Wolff, ruhun ölümsüzlüğünden söz edebilmek için sadece ruhun bozulmaz olmasının yeterli olmayacağını, beden ölümünden sonra farklı bir algılama ve özbilinç kapasitesi ile hafızanın korunması gerektiğine inanır.[9]

Wolff'a göre, ruh beden öldükten sonra da hayatta kalabilir çünkü ruh tinsel ve yalındır ve dolayısıyla bozunmazdır. Ruhun öbür dünyada farklı bir algı kapasitesine sahip olabilmesini ise Wolff hayal gücü yetisine sahip olmamızla açıklar. Zira Wolff'a göre gerek sahip olduğumuz algıların benzerlerinin yeniden üretilmesini gerekse daha önce sahip olduğumuz algıların hatırlanmasını sağlayan yeti hayal gücüdür.[10] Kısaca Wolff'a göre ruhun tinsel ve yalın yapısının yanında özbilinç,

7 Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen anderen Dingen überhaupt*, Hildesheim: Olms, 1983, §927. Bundan sonraki atıflarda yeri geldiğinde bu eser *Deutsche Metaphysik* şeklinde kısaltılıp verilecektir.

8 Wolff, *a.g.e.*, §764, §769.

9 Wolff, *a.g.e.*, § 926.

10 *A.e.*, §921, §925

hafıza ve hayal gücü yetilerine sahip olması sebebiyle, ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varılabilir.

Wolff'un argümanının ayrıntılı analizi ve kritiği bu makalenin amacını aşıyor. Ancak bu argümanın bu konudaki tartışmaları ne şekilde etkilediğini anlamak için Wolff'un rasyonel bilime dayanarak ruhun ölümsüzlüğüne dair inancımıza bilgi statüsü kazandırabileceğimizi düşündüğünü belirtmek gerekir. Wolff'a göre ruhun ölümsüz olduğunu rasyonel argümanlarla kesin bir şekilde kanıtlayıp bu konuda *a priori* bilgiye sahip olabiliriz.[11] Bu sebeple Wolff'un ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanı, sonrasındaki çalışmalara ilham kaynağı olmuş ve kendisinden sonra gelen pek çok filozofu etkilemiştir. Bir sonraki bölümde Wolff'un argümanından etkilenen fakat onun argümanını eleştiren ve bir anlamda bu konudaki argümanların yönünü değiştiren filozoflardan Christian August Crucius'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanına odaklanacağız.

1.2. Christian August Crucius'un Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleri

Christian August Crusius (1715-1775), kendi döneminde Leibniz ve Wolff'un düşüncesine eleştirel yaklaşımı ile bilinen önemli filozoflardandır. Ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışmamızla ilgili olarak onun en önemli çalışmalarından olan *Akılcı Yaşam Kılavuzu* (*Anweisung, vernünftig zu leben*)[12], *Aklın Zorunlu Hakikatleri Üzerine Taslak* (*Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*)[13] eserlerine odaklanacağız. *Anwei-*

11 Wolff'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanının daha detaylı analizi için bkz.: Paola Rumore, "Wolff on the Immortality of the Soul", *Aufklärung*, 2017, 29: 35- 50.

12 Christian August Crusius, *Anweisung, vernünftig zu leben*, Leipzig: Gleditsch, 1744.

13 Christian August Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt warden*, Leipzig: Gleditsch, 1745.

sung ve *Entwurf* olarak bahsedeceğimiz bu eserlerde Crusius'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanının Wolff'un argümanıyla ortak ve farklı özelliklerine değineceğiz. Crusius'un Wolff'un felsefesine yönelik eleştirisi, Kant'ın hem epistemolojik hem de etik konularındaki düşüncelerini oldukça etkilemiştir. Bu sebeple Crusius'un ruhun ölümsüzlüğü üzerine argümanını sunduğu bu eserler, Kant'ın bu konudaki kendi argümanının gelişim sürecinde bizim için önemli bir duraktır.

Öncelikle Crusius'un 1744 tarihli eseri olan *Anweisung*'daki argümanına odaklanalım. Crusisus, *Anweisung*'da Tanrı'nın adaletli doğası gereği ruhun ölümsüz olması gerektiğine işaret eder:

> Tanrı her iyi eylemi iyiliğiyle orantılı olarak ödüllendirmeli ve her kötü eylemi derecesine orantılı olarak cezalandırmalıdır. Deneyimin gösterdiği üzere, bu tarzda (orantılı cezalandırma ve ödüllendirme) bu hayatta asla gerçekleşmediğinden veya çok nadiren gerçekleştiğinden, Tanrı'nın ödüllendirici ve cezalandırıcı adaletinin açığa çıkabilmesi için belirlediği başka bir yaşam olmalıdır. Ödüller ve cezalar aralıksız olması gerektiğine göre, diğer yaşam gerçek bir ölümsüzlük hali olmalıdır.[14]

Bir başka deyişle, Tanrı'nın adil doğası gereği erdemli ruhların nihai amaç olan mutluluğa ulaşabilmeleri, yani Tanrı ile bir bütün olabilmeleri ve erdemli olmayan ruhların cezalandırılabilmeleri gerekir. Bu da ancak ruhun ölümsüzlüğü ile mümkün olduğu için, ruhun ölümsüzlüğü Tanrı'nın adaletinin ortaya çıkabilmesinin bir önkoşuludur. Bu açıdan Crusius'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanı, ahlaki davranışlarımızın sonucunu ve ahlak ile Tanrı'nın ilahi buyruğu arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur.[15]

Bu argüman sadece akıl sahibi ve özgürce erdemli olmayı seçebilme kapasitesine sahip ruhlar için geçerlidir. Bu ba-

14 Crusius, *a.g.e.*, § 220.

15 *A.e.*, §194

kımdan başka canlılar, ruh sahibi olsalar da ruhları ölümsüz olmayabilir. Zira ruh kendi yalın ve tinsel doğasından dolayı değil, Tanrı'nın insan ruhunu ölümsüz kılmayı seçmesi sonucunda ölümsüz olur. Bu da Crusius'a göre ruhun ölümsüzlüğüne dair verilebilecek tek geçerli argümandır.[16] Bu bakımdan Crusius Wolff'un aksine, ruhun kendi doğası ve yetilerini analiz ederek ölümsüz olduğunu bilebileceğimizi reddeder. Crusius insan ruhunun, kendi doğasına içkin bir sebepten dolayı değil de Tanrı'nın adaleti sonucu yaptığı seçim nedeniyle ölümsüz olduğunu savunur. Tanrı'nın adaletinin ortaya çıkabilmesinin önkoşulu olan ruhun ölümsüzlüğü, aynı zamanda insanların özgür davranışlarının adil sonuçlarının imkanının da önkoşuludur.

Burada Tanrı'nın adaleti sonucu bizde hissedilen umut ve korkunun rolüne dikkat etmek gerekir. Crusius'a göre, Tanrı'nın buyurduğu kurallara uymak ve erdemli davranmak için temel motivasyonumuz korku ve umut değil de Tanrı'nın iradesine itaat etme isteği olmalıdır.[17] Bir başka deyişle, Crusius da daha sonra Kant'ın diyeceği gibi, ahlaklı olmak için motivasyonumuzun Tanrı'nın adaletinin sonucuna dair korku ya da umut olmaması gerektiğinin altını çizer. Ahlaklı davranış için doğru ölçüt niyetimizin Tanrı'nın isteğine uygun olmasıdır.[18] Dolayısıyla, Cruisus'a göre ne ölümsüzlük düşüncesi ne de erdemli davranışlara orantılı ceza ve ödül doktrini, ahlakın özünü oluşturmaz.

Anweisung'daki argümanına benzer olarak *Entwurf*'ta da Cruisus (Wolff'un da iddia ettiği gibi) sadece akıl sahibi ve dolayısıyla özgür olabilen ruhların ölümsüz olabileceğini belirtir. Ölümsüzlük insanların Tanrı ile ortak özelliklerinden biridir. Fakat Tanrı'nın ölümsüzlüğü kendi doğasından kaynaklanan

16 *A.e.*, § 221

17 *A.e.*, §177

18 *A.e.*, §177.

bir hakikat iken, insan ruhunun ölümsüzlüğü Tanrı'nın belirlediği nihai amacın önkoşulu olması bakımından insan doğasının kendine bağlı bir özelliği değildir.[19] Bu bakımdan ruhun ölümsüzlüğü Wolff'un iddia ettiği gibi ruhun doğası ve yetilerinin analiziyle bilinebilecek analitik bir hakikat değil, ancak Tanrının doğasından yola çıkarak bilinebilecek bir hakikattir.

Yine Wolff gibi Crusius da nihai amacın (*Endzweck*) haz olmadığını, çoğunlukla haz ile karıştırılan mutluluk olduğunu düşünür. Gerçek anlamda mutluluk ise Tanrı ile bir bütün olabilmekle mümkündür. Bu da ancak ve ancak özgürce hareket eden varlıkların erdemli davranmasına bağlıdır.[20] İnsan için nihai amaç Tanrı ile bir olmak iken, Tanrı'nın bizim için belirlediği nihai amaç ise her insanın Tanrı ile bir bütün olabilmesidir. Bu nihai amacın gerçekleşebilmesi ise ruhun ölümsüz olmasına bağlıdır. Bir başka deyişle ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın bizim için belirlediği nihai amacın gerçekleşmesinin önkoşuludur.

Peki nihai amaca ulaşmak için neden ölümsüz bir ruha sahip olmak gerekir? Crusius'a göre, Tanrı insanların bu nihai amaca kendi özgür iradeleriyle ulaşmalarını ister.[21] Her ne kadar erdemli ve dolayısıyla da Tanrı ile bir bütün olmak kendi özgür irademize bağlı olsa da Crusius'a göre bu amacın mümkün olabilmesi için bize bazı özellikler bahşedilmiştir. Ruhun ölümsüzlüğünün yanında, Crusius insanların nihai amaca yönelik davranmalarını sağlayan üç temel arzudan bahseder. İlk olarak, zekâ da dahil olmak üzere tüm yeteneklerimizi maksimum seviyede geliştirip mükemmellik seviyesine ulaşmayı arzularız.[22] İkincisi, mükemmel olarak algılanan diğer nesnelerle birleşmeyi ve bu sebeple de diğer

19 Crusius, *a.g.e.*, §483.

20 *A.e.*, §478–9

21 *A.e.*, §213

22 *A.e.*, §117

rasyonel varlıklarla bir araya gelmeyi arzularız.[23] Bize bahşedilen üçüncü arzu ise Crusius tarafından vicdani içgüdü (*Gewissenstrieb*) ile özdeşleştirilen ilahi kanunu tanıma ve ona uyma arzusudur.[24] Crusius'a göre tanrısal olarak verilen ahlak yasasına boyun eğme içgüdümüz Tanrı'ya bağlılığımızın göstergesidir.[25] Bu bakımdan vicdani içgüdü, ilahi kanun koyucu olarak Tanrı'ya olan bağımlılığımıza ve O'na itaat etmemiz gerekliliğine dair bilinçtir.[26] Gerek ilahi kanunun gerekse Tanrı'ya itaatin gerekliliğinin bilinci ve arzusu bize erdemli olmamız için motivasyon sağlar.[27]

Sonuç olarak, Crusius'un ruhun ölümsüz olması gerektiğine dair ahlaki argümanı Tanrı'nın ortaya koyduğu nihai amaca yani her anlamda mükemmelliğe ulaşmak ve sonunda Tanrı ile birlik olabilmek için ölümsüz bir ruha sahip olmanın gerektiği tezine dayanır. Zira bize Tanrı tarafından bahşedilen vicdani içgüdünün tamamıyla tatmin edilmesiyle yetilerimizin mükemmellik seviyesine ulaşması ve her birimizin erdemli bireyler olarak Tanrı ile birlik olabilmesi sonsuz bir zaman dilimini gerektirir. Eğer ki ruh da beden gibi ölümlü olsa idi, bu koyduğu nihai amacın gerçekleşmesini sağlayamadığı için Tanrı'nın gücünü sorgulamamıza sebep olurdu. Benzer şekilde mükemmelliği yakalayamayacağımızı bildiği halde bize böyle bir arzu aşıladığı için bize O'nun adaletini sorgulatırdı.[28]

23 *A.e.*, §125

24 Crusius, *a.g.e.*, §137 Crusius *Anweisung*'da vicdani içgüdüyü şu şekilde tanımlar: "*Der Gewissenstrieb ist ein natürlicher Grundtrieb, welcher uns antreibt, dasjenige, was der göttlichen und menschlichen Vollkommenheit wesentlich gemäß ist, aus Gehorsam gegen Gottes Willen um unserer Dependenz willen von ihm zu beobachten und widrigenfalls seinen Zorn und Strafe zu fürchten.*" Bkz.: *A.e.*, § 137)

25 Crusius, *a.g.e.*, §132.

26 *A.e.*, §165

27 *A.e.*, §177

28 Bu konuda bkz.: Paola Rumore, "Kant and Crusius on the Role of Immortality in Morals", Kant and His German Contemporaries, C. 1,

Cruisus'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanını bu makalenin ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız Kant'ın ikinci *Kritik*'te öne sürdüğü argümanının bir prototipi olarak düşünebiliriz. Zira Crusius'a göre ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın bizim için belirlediği nihai erek olan yetilerimizin mükemmellik seviyesine ulaşıp her birimizin erdemli bireyler olarak Tanrı ile bir olabilmesinin önkoşuludur. Kant'a göre ise ruhun ölümsüzlüğü, pratik aklın belirlediği nihai erek olan en yüksek erdem derecesi olarak kutsallığın (*Heiligkeit*) önkoşuludur. Bu bakımdan da Kant için ruhun ölümsüzlüğü pratik aklın *a priori* olarak belirlenen ereğini mümkün kılan bir varsayım olarak düşünülmelidir.[29] Her iki filozof için de ruhun ölümsüzlüğü bizim için belirlenen -ki Cruisus için bu Tanrı tarafından Kant içinse pratik akıl tarafından belirlenmiştir- nihai amaç olan mükemmel ahlaka ya da erdeme ulaşabilmenin önkoşuludur. Ayrıca, her iki filozof da ruhun ölümsüzlüğüne dair metafizik veya matematiksel kesinliğe sahip argümanlar sunmaktan ziyade, ahlaka dayalı ve Tanrı ya da aklın doğasına dayalı bazı varsayımlardan yola çıkarak ancak ahlaki kesinliği olabilecek argümanlar sunarlar. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda Wolff ve Crusius'tan sonra Kant felsefesini etkilediği düşünülen diğer bir filozof da Georg Friedrich Meier'dir. Bu sebeple bu çalışmada Kant'ın ruhun ölümsüzlüğüne dair *Kritik* öncesi ve *Kritik* dönemi argümanlarına geçmeden önceki son durağımız Meier olacaktır.

1.3. *Georg Friedrich Meier'in Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleri*

Kant'ın felsefesini çeşitli şekillerde etkileyen bir diğer Alman filozof da 1718-1777 yıllarında yaşamış olan Georg Friedrich

haz. Corey W. Dyck & Falck Wunderlich, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 213-231.

29 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. ve haz. Jens Timmermann, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 4: 439.

Meier'dir. Meier, Kant uzmanlarınca özellikle Kant'ın mantık konusundaki görüşleri üzerindeki etkisi ile bilinir.[30] Zira, Kant 1755-1796 yılları arasında verdiği mantık derslerinde Meier'in mantık üzerine yazdığı *Akıl Öğretisi* (*Vernunftlehre*) ve *Akıl Öğretisi'nden Alıntılar* (*Auszug aus der Vernunftlehre*) kitaplarından yararlanmıştır. İlk olarak 1752'de yayınlanan bu ders kitapları kırk yıl boyunca Kant'ın mantık derslerinin temelini oluşturmuştur ve Kant'ın bu metinler üzerindeki kendi notları Kant uzmanları tarafından incelenmektedir. Mantık dışında, epistemoloji ve dil ile ilgili tartışmaları da barındıran bu metinlerde, Meier'in rasyonalist ve empirist gelenekleri bir araya getirme çabası görülmektedir. Nitekim Meier, İngiliz felsefesinin Almanya'ya girişine vesile olan ve özellikle John Locke'un felsefesini detaylı şekilde analiz eden ilk Alman filozoflardandır denilebilir.[31] Meier, hocası Alexander Gottlieb Baumgarten'ın felsefesi ile empirist bilgi teorisinin unsurlarını harmanlayarak o dönemde Almanya'da oldukça popüler olan Leibniz-Wolffçu felsefe geleneğine yeni bir yön vermeyi amaçlamıştır da denilebilir.

Meier, rasyonel psikolojinin ruhun doğası ve ölümsüzlüğüne dair kanıtlamalarına empirist eleştiriler getirmiştir. Bu bölümde ruhun ölümsüzlüğünün rasyonel kanıtlanmasının mümkün olduğunu ve bu konuda kesin *a priori* bilgiye sahip olunabileceğini iddia eden Wolffçu yaklaşımların eleştirildiği Meier'in *Ölümden Sonra Ruhun Durumu Üzerine Düşünceler* (*Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*) metnini inceleyeceğiz.[32] Görüleceği üzere, Crusius gibi Meier'in de rasyonel psikoloji üzerine yazdıkları Kant'ın ruhun

30 Meier'ın yayınları ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Samuel Gotthold Lange, Leben Georg Friedrich Meiers, Halle, 1778, ss. 109–56.

31 Meier'ın hayatını ve felsefesinin önemini ele alan kitap için bkz.: *Georg Friedrich Meier (1718-1777)*, haz. Frank Grunert, Gideon Stiening, C. 7, Berlin: De Gruyter, 2015.

32 Georg Friedrich Meier, *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Hemmerde, Halle: Gebauer, 1746. Eser *Gedancken* olarak kısaltılmıştır.

ölümsüzlüğü üzerine öne sürdüğü argümanını önemli ölçüde etkileyecektir. Zira bu üç filozof için de Wolffçu geleneğin iddia ettiği gibi ruhun ölümsüzlüğüne dair matematiksel kesinliğe sahip bir bilgiye sahip olamayız. Ayrıca bu üç düşünür ruhun ölümsüzlüğüne dair ancak ahlaka dayalı olarak temellendirilebilen ve sadece ahlaki kesinliğe sahip bir inanç sahibi olabileceğimiz konusunda hemfikirdirler.

Meier'e göre, matematiksel kesinliğe sahip doğruların aksini düşünmek mantıksal bir çelişkiye sebep olur ve eğer ruhun ölümsüzlüğüne dair kesin bir bilgiye sahip olsaydık, bunun aksini düşünmek mantıksal bir çelişkiye neden olurdu. Halbuki bedenle birlikte yok olan bir ruhu tasavvur etmek mümkündür ve bu düşünce mantıksal bir çelişkiye yol açmaz. Bu sebeple de ruhun kesinlikle ölümsüz olduğunu iddia edebilmek için Tanrı'nın bedenin ölümünden sonra ruhu yok edip etmediğini ve hatta ruhu kesinlikle yok etmemeyi seçtiğini bilebilmemiz gerekir. Zira Tanrı ruhu da bedenle birlikte yok etmeyi seçebilir. Kısaca Meier'e göre, ruhun ölümsüzlüğüne dair kanıtların başarılı olabilmesi için ruhun asla yok olmayacağını ve Tanrı'nın ruhun sonsuza dek var olmasını seçtiğini kesin bir şekilde bilmemiz gerekir.[33] Peki, Tanrı'nın ruhu yok edip etmeyeceğini kesin bir şekilde bilebilmek mümkün müdür?

Bu soruya cevap vermeden önce "neyi bilebiliriz?" sorusunu sormamız gerekir. Bu soru da bizi bilgiye nasıl ulaşabiliriz sorusuna götürür. Bizler bilgiye iki şekilde ulaşabiliriz, deneyim ve akıl yolu ile. Dolayısıyla Tanrı'nın ruhu yok edip etmeyeceğini kesin bir şekilde bilmek mümkün ise böyle bir bilgiyi yine ancak deneyime veya akla dayalı olarak bilebiliriz. Fakat Meier'e göre ne deneyim ne de bizim sınırlı aklımız bize bu tarz bir bilgiyi veremez.

Ruhun beden ölümü gerçekleştikten sonra da var olmaya devam edeceğini kesin bir şekilde deneyim ile bilmek mümkün

33 *A.e.*, §39.

değildir; çünkü deneyim bize ancak ve ancak geçmişte ya da şu anda deneyimlediklerimizin bilgisini verebilir. Ancak geleceğin bilgisi, deneyimlenemeyeceği için (böyle bir bilgi mümkünse bile) deneyime dayalı olamaz. Başka bir deyişle deneyime dayalı bilgi burada ve şimdinin bilgisi ile ve geçmiş deneyimlerle elde edilen bilgi ile sınırlıdır. Bu sebeple de ruhun gelecekteki varoluşuyla ilgili olan ruhun ölümsüzlüğü sorusu karşısında deneyim sessiz kalır.[34]

Peki, akıl yürütme yoluyla ruhun ölümsüzlüğü *a priori* olarak bilinebilir mi? Meier'e göre ruhun ölümsüzlüğünü akıl yürütme yoluyla bilebilmemiz için öncelikle, kesin bir şekilde bildiğimiz başka bir önermeden *a priori* olarak onu çıkarımsayabilmemiz gerekir. Wolff'un da belirttiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ruhun yalın yapısından kesin bir şekilde çıkarılamaz, zira yalın olması ruhun sadece doğal yollarla yok olamayacağını gösterir. Tanrı'nın basit tözleri yok etme gücüne sahip olduğu düşünüldüğünde, ruhun ölümsüz olduğunu iddia edebilmek için Tanrı'nın ruhu yok etmeyi seçmediğini kesin bir şekilde bilmemiz gerekir. Peki bu bilinebilir mi?

Leibniz-Wolffçu geleneğin iddia ettiği gibi Tanrı akılsal prensipler doğrultusunda ve kendi mükemmel ve iyi doğasına uygun seçimler yapıyorsa, bu evrenin (ve içindeki her şeyin) de yaratılabilecek en iyi evren/dünya olduğunu bilebiliriz. Kısaca Tanrı'nın yarattığı her şeyin Tanrı'nın iyiliğini yansıtacak şekilde, yani en iyi şekilde olması gerektiğini bilebiliriz. Fakat bu dünyanın var olabilecek en iyi dünya olabilmesi için ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olması gerektiğini söyleyebilmemiz gerekir. Bu ise evreni bütünüyle kavrayabilmemize bağlıdır. Halbuki evreni bütünüyle anlayabilmek bizim gibi akıl yetisi ve dolayısıyla kavrayışı sınırlı varlıklar için mümkün değildir.[35] Bu nedenle de Meier'e göre, Tanrı'nın ruhu

34 *A.e.*, §35.

35 *A.e.*, §35

ölümlü mü yoksa ölümsüz mü yaratmayı seçeceği konusunda kesin bir bilgiye sahip olamayız. Kısaca sınırlı akla sahip varlıklar olarak Tanrı'nın kararlarını bilemeyiz ve dolayısıyla Tanrı'nın seçimine bağlı olan ruhun ölümsüzlüğü konusunda kesin bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Sonuç olarak, *Ölümden Sonra Ruhun Durumu Üzerine Düşünceler* (Kısaca *Ruhun Durumu Üzerine Düşünceler*) metninde Meier ruhun ölümsüzlüğünün ne deneyim yoluyla ne de Tanrı'nın iyiliğinden yola çıkarak akıl yürütme yoluyla *a priori* bir şekilde bilinemeyeceğini savunur.[36]

Her ne kadar ruhun ölümsüz olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olamasak da Meier ruhun ölümsüz olduğunu reddetmemiz gerektiğini düşünmez. Zira Meier'e göre bu konuda rasyonel bir dayanağı olan inanç sahibi olmamız mümkündür. Başka bir deyişle, bu konuda matematiksel kesinliğe sahip bir bilgiye sahip olamasak da ruhun ölümsüz olduğuna inanmak mantıksal olabilir. Zira ruhun ölümsüz olduğuna inanmak için bazı mantıklı gerekçelerimiz olabilir.

Tahmin edilebileceği gibi bu gerekçeler ne deneyime ne de Tanrının doğasından yola çıkarak akıl yürütmeye dayanır. Bize matematiksel kesinliğe sahip bir bilgi veremeyecek olsa da Meier ahlaka dayalı rasyonel bir argüman ile bu konuda olumlu bir inanca sahip olabileceğimizi savunur. Peki Meier'in ruhun ölümsüzlüğüne dair ahlaka dayalı argümanı nedir?

Meier, ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın bizi erdemli davranmaya yönelttiğini ve bize ahlaklı davranma motivasyonu verdiğinden bu inancın gerek ahlaki gerekse dindar kimliğimizi olumlu şekilde etkilediğini iddia eder. *Ruhun Durumu Üzerine Düşünceler*'de ifade ettiği üzere "[...] ruhun ölümsüzlüğünün erdem ve din için rakipsiz ve önemli bir motivasyon içerdiğini itiraf etmeliyim. Ruh ölümsüz olmasaydı, dindar ve erdemli olmak için çok daha az ve daha zayıf motivasyonumu-

36 *A.e.*, §87, §89

zu olurdu."[37] Bir başka deyişle, Meier ruhun ölümsüz olduğuna inanmanın bizi ahlaka ve dine uygun davranışlara motive edeceğini düşünür. Bu motivasyon kaynağını şu şekilde açıklayabiliriz: Erdemli ve dine uygun davranışlarımızın öbür dünyada mükafatlandırılma umudu ile ahlaka ve dine uygun olmayan davranışlarımızın cezalandırılma korkusu bizi iyi ve dindar olmaya motive eder. Burada bahsi geçen umut nesnesi ölümden sonra haz dolu bir yaşam değildir. Zira haz ruhtan ziyade bedenin arzu ettiği bir amaçtır. Dolayısıyla bedenin olmadığı ve sadece ruhun yaşamını devam ettirdiği durumda mükâfatımız Tanrı'ya yaklaşmak olacaktır. Meier beden öldükten sonra ruhun sonsuz bir yaşam süreceğine inanırsak Tanrı'ya hiçbir zaman tam anlamıyla kavuşamasak da O'na doğru sonsuz bir ilerlemenin mümkün olduğunu düşünebileceğimizi iddia eder. Bu da Meier'e göre, bizi erdemlerimizle Tanrı'ya giderek yaklaştığımız bu yolculuğa erkenden başlamak için motive eder.[38]

Kısaca Meier'in ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanı bu inançtan kaynaklanan umut ve korku duygularının bizim bu dünyadaki davranışlarımızı olumlu yönde etkilediği iddiasına dayanır. Ona göre ruhun da bedenle birlikte öldüğüne inanan bir kişinin ruhun ölümsüzlüğüne inanan birine nazaran iyi ve dindar olmak için daha az motivasyonu olacaktır. Bu bakımdan Meier'in argümanı rasyonel çıkarımların matematiksel kesinliğine sahip değildir. Fakat Meier ruhun ölümsüzlüğüne dair inancın, ahlaki motivasyonumuz açısından önemine vurgu yaparak, bize matematiksel kesinlikten ziyade ahlak temelinde buna inanmamız için gerekçe sunar.[39]

37 *A.e.*, §12

38 *A.e.*, §12.

39 Meier'in ruhun ölümsüzlüğü teorisinin ayrıntılı açıklaması için bkz.: Paola Rumore, "Georg Friedrich Meiers Theorie der Unsterblichkeit der Seele im zeitgenössischen Kontext", C. 7, *Georg Friedrich Meier: Philosophie Als "Wahre Weltweisheit"*, haz. Gideon Stiening & Frank Grunert, Berlin/ Boston: De Gruyter, 2015, ss. 163-186.

1. Kant'ın Kritik Öncesi Dönemde Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleri

Christian Wolff, Christian August Crusius ve Georg Friedrich Meier'ın rasyonel psikoloji ve özellikle ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşlerinden sonra, şimdi de konuyla ilgili Kant'ın *Kritik* öncesi görüşlerine bir göz atalım. Kant'ın *Kritik* öncesi görüşleriyle ilgili elimizdeki en önemli kaynak Kant'ın 1770'lerin ortalarından itibaren verdiği metafizik derslerinde tutulan öğrenci notlarıdır. *Metafizik Üzerine Dersler* olarak da bilinen bu metinlerde Kant'ın rasyonel psikolojinin temel konularından biri olarak kabul edilen ruhun ölümsüzlüğü konusuyla ilgili şöyle söylediğini görüyoruz: "Bir insanın en büyük özlemi [...] gelecekteki durumunu bilme özlemidir. Rasyonel psikolojinin tekil önermeleri, ruhun kökeni, gelecekteki durumu ve [ölümden sonra] ruhun hayatta kalması üzerine genel düşünüş kadar önemli değildir."[40] Bir başka deyişle Kant, ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili problemin rasyonel psikolojinin en önemli sorunlarından biri olduğunu kabul eder, fakat bu konuda Wolff'un iddia ettiği gibi metafizik ve matematiksel kesinliğe sahip bir argümanın verilebileceğini düşünmez. Onun yerine Crusius ve Meier gibi ahlaka dayalı bir argüman ile bu konudaki inancımızı gerekçelendirebileceğimizi iddia eder.

Kant'ın öne sürdüğü argümana geçmeden önce, *Metafizik Üzerine Dersler*'de ele aldığı ve eleştirdiği ahlaki argümana bir göz atalım. Kant'ın ele aldığı ahlaki argüman, Tanrı'nın doğasına dair *a priori* kavrayıştan hareket ettiğinden *a priori* bir argümandır. Ancak bu argüman ruhun doğasına dair *a priori* önermelerden yola çıkmak yerine Tanrı'nın adaletine dayanır. Buna göre, uymamız gereken ahlak yasasını *a priori* olarak kavradığımız varsayılır. Bu yasaya uygun

40 Immanuel Kant, "Metaphysik L1", *Lectures on Metaphysics*, çev. ve haz. Karl Ameriks & Steve Naragon, ss. 17-106, New York: Cambridge University Press, 1997, 28: 263

hareket ettiğimiz sürece de erdemli ve bunun sonucunda da mutluluğa layık oluruz. Tanrı'nın adil olduğunu ve dolayısıyla da adil bir dünya düzeni yarattığını varsayarsak, erdemli davranıp mutluluğu hak eden herkesin erdemli olduğu ölçüde mutluluğa erişmesi gerektiği sonucuna ulaşırız. Fakat bu dünyada her daim erdemli olduğumuz ölçüde mutlu olamadığımız aşikardır. O halde, bizim erdemli davranışlarımız oranında mutluluğa ulaştığımız başka bir dünyanın var olması gerektiği sonucuna varabiliriz.[41] Zira aksi durumda, Tanrı'nın adil doğasına aykırı bir düzenin var olduğu sonucuna varılabilir, ki bu absürt bir sonuçtur. Kısaca, ruhun ölümsüzlüğüne dair ortaya koyulan *a priori* ahlaki argüman bir çeşit *reductio ad absurdum* argümanıdır ve hem bu dünyada erdemli olduğumuz ölçüde mutlu olamadığımızı hem de Tanrı'nın adil olduğu, dolayısıyla da adil bir düzen yaratacağı varsayımlarına dayanır.[42]

Kant'ın bu argümana itirazları da tam olarak bu varsayımların gerekçelendirilmesine dairdir. Kant'a göre bu iki varsayımı da net olarak gerekçelendiremeyiz ve dolayısıyla kesin olarak bilemeyiz. Bir başka deyişle, Tanrı'nın alacağı kararları ve kötülüklerin bu hayatta cezalandırılıp cezalandırılmadığını, benzer şekilde erdemlerin ödüllendirilip ödüllendirilmediğini kesin olarak bilemeyiz. Tanrı'nın bizi ancak ölümden sonra ödüllendirip cezalandıracağını ve bu sebeple de ölümden sonra yaşam olması gerektiğini kabul etsek bile, bu argüman öteki dünyada cezamızı veya ödülümüzü aldıktan sonra yaşamaya devam etmemiz için bir gerekçe sunmaz.[43] Dolayısıyla, bu argüman ruhun ölümsüzlüğünü kesin bir şekilde kanıtlamaz.

41 *A.e.*, 28:289

42 *Mrongovius Metafizik Notları*'nda belirtildiği üzere teolojik-ahlaki argüman Tanrı'nın iyi ve adil olduğu varsayımına dayanır. Bkz.: Immanuel Kant, "Metaphysik Mrongovius" ,*Lectures on Metaphysics*, çev. ve haz. Karl Ameriks & Steve Naragon, ss. 107-286, New York: Cambridge University Press, 1997, 28: 917.

43 Kant, *a.g.e.*, 28:289.

Bu argümanda, Crusius'un argümanında olduğu gibi, Tanrı adil doğası gereği insanları eylemlerinin erdemleriyle orantılı olarak ödüllendirip cezalandırabilen ve erdemli insanların mutluluğa ulaşmasını sağlayan garantör rolündedir. Crusius'tan farklı olarak Kant, Tanrı'nın iyi ve adil doğasından ruhun ölümsüzlüğünü zorunlu bir şekilde çıkarsayamayacağımıza dikkat çeker. Kant'a göre ahlaki argüman bize ruhun ölümsüzlüğünü bilebileceğimizi değil, sadece ölümden sonraki yaşamı umut edebileceğimizi gösterir.[44]

Umut edebilmek ise, Kant'a göre, erdemli davranışlarımızı etkilediği için oldukça önemlidir. Yine *Mrongovius Metafizik Notları*'nda ölümden sonraki yaşamı umut etme konusunda şöyle yazar: "Ruh ölümsüz olmasaydı ahlak teşviksiz kalırdı. Ölümsüzlüğe inanç olmadan, ahlak yalnızca bir ide olarak hayali bir güce sahip olacaktı, gerçekte değil [...] ölümsüzlüğe dair umut ve inanç, aklın pratik bir önermesidir."[45] Bir başka deyişle, ruhun ölümsüzlüğüne dair ahlak argümanı ölümden sonra yaşamın varlığını zorunlu olarak kanıtlanmasa da Kant'a göre buna inanmamız ve umut etmemiz için yeterli pratik bir gerekçe oluşturur.[46]

2. Kritik Döneminde Kant'ın Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Ahlak Argümanı

Ruhun ölümsüzlüğünün, ruhun yalın ve bozunmaz oluşundan çıkarılması, Kant'ın birinci *Kritik*'te de belirttiği gibi rasyonel psikolojinin zayıf noktasıdır (*CPR* A351). Zira bu çıkarım ölümsüzlük ve bozunmazlık arasında var olduğu kabul edilen mantıksal ilişkiye dayanmaktadır. Bu düşünceye göre, ruh birleşik bir olgu olmadığı için parçalara ayrılamaz ve bu nedenle bozunmaz; dolayısıyla da ölümsüzdür. Hal-

44 *A.e.*, 28:285.

45 Kant, *a.g.e.*, 29:918.

46 *A.e.*, 28:289.

buki daha önce de bahsedildiği üzere, bu çıkarım tüm yalın maddelerin doğaları gereği ölümsüz olduğu anlamına gelir, ki bu absürt bir sonuçtur. Ayrıca ruhun doğal yollarla bozunmaması, onun Tanrı tarafından yok edilemeyeceği anlamına gelmediğinden, varsayılanın aksine bozunmazlık ile ölümsüzlük arasında zorunlu bir mantıksal çıkarım bulunmamaktadır. Önceki bölümde görüldüğü üzere Kant, ruhun ölümsüzlüğü ile Tanrının adil doğası arasında da kesin bir mantıksal ilişki olduğunu reddeder. Dolayısıyla Kant için ruhun ölümsüz olduğunu mantıksal bir kesinlikle bilmemiz mümkün değildir. Sadece ve sadece ruhun ölümsüz olduğuna inanmak için ahlaka dayalı birtakım gerekçelerimiz olabilir. Kant *Kritik* öncesi dönemde ruhun ölümsüzlüğünün bizi erdemli davranmaya motive ettiğini ve dolayısıyla psikolojik bir folü olduğunu iddia ederken, *Kritik* döneminde bizi erdemli olmaya motive etmesi için sadece ahlak yasasının bilincine ve ona duyduğumuz saygıya ihtiyaç duyduğumuzu vurgular.[47] Peki, ruhun ölümsüzlüğüne inanmak için ahlaka dayalı başka nasıl bir gerekçe sunabiliriz? Görüleceği üzere Kant *Kritik* döneminde ortaya attığı ahlak argümanında birey için en yüksek iyinin pratik olarak mümkün olduğunu düşünülebilmemiz için ruhun ölümsüz olduğunu varsaymamız gerektiğini savunur. Kant'ın ruhun ölümsüzlüğüne dair bu argümanını anlayabilmemiz için bu bölümde öncelikle Kant'ın en yüksel iyi kavramına kısaca değinmemiz gerekir. İkincil literatürde oldukça tartışmalı bir kavram olan en yüksek iyi kavramını açıkladıktan sonra, Kant'ın ikinci *Kritik*'te en yüksel iyi kavramına bağlı olarak öne sürdüğü ruhun ölümsüzlüğü argümanını inceleyeceğiz.

47 Her ne kadar Kant, erdemli hareket etmek için ahlak yasasının bilincinden başka bir şeye ihtiyacımız olmadığını belirtse de en yüksek iyi kavramının da bizi ahlaklı olmaya motive ettiğini savunan bir yorum için bkz.: Courtney Fugate, "The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence", *History of Philosophy Quarterly*, 2014, 31(2): 137-158.

3.1. *Kant'ın En Yüksek İyi Anlayışı*

Kant, birinci *Kritik*'te aklın üç temel soruya cevap aradığını yazar: Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?[48] Üçüncü soruyu daha sonra şu şekilde formüle eder: Yapmam gerekenleri yaptıktan sonra ne umabilirim? Anlaşılacağı üzere, umut sorusu neden ahlaklı davranmamız gerektiği ile ilgili ya da bizi neyin ahlaklı olmaya motive edeceğine dair bir soru değildir. Aksine yapmamız gerekenleri yaptıktan sonra yani erdemli davrandıktan sonra bu davranışlarımızın sonucunda ne elde etmeyi bekleyebileceğimize dair bir sorudur. Ahlak yasasının kendisi eylemlerimizin sonuçlarına herhangi bir atıfta bulunmaz ve dolayısıyla da davranışlarımızın sonucundan bağımsız olarak geçerliliğini korur. Ancak Kant'a göre akıl, her şeyi neden-sonuç ilişkisi içinde düşündüğünden, ahlaklı davranışlarımızın sonucunu bilmek ister. Bu sebeple umut sorusu her şeyi neden-sonuç ilişkisi içerisinde anlamlandırmaya çalışan insan aklının doğası gereği, ahlaklı davranışların sonucu konusunda aklın sınırları dahilinde ne bekleyebileceğimize dair bir sorudur. Kant umuda dair soruların her zaman mutluluğa (*Glückseligkeit*) dair sorular olduğunu belirtir ve bu sebeple üçüncü soru aslında erdemli davranışlarımızın sonucunda mutlu olmayı umut edip edemeyeceğimizi sorar.

Kant'a göre mutluluk bedensel ve duygusal ihtiyaçlarımızın karşılandığı ve her şeyin dilediğimiz gibi olduğu durumdur.[49] Bir bireyin erdemli eylemlerinin bu dünyada o bireyin mutluluğuna nasıl neden olabileceğini aklımızla *a priori* olarak kavrayamayız.[50] Zira bu dünyada erdem ve mutluluk genellikle birbirine zıt olgulardır. Erdemli davrananlar çoğunlukla mutsuz olurken, ahlaksız davranışların çoğunlukla mutluluğa sebep olduğunu gözlemleriz.

48 Kant, *CPR*, A804/B832.

49 Kant, *Groundwork*, 4:399

50 Kant, *a.g.e.*, A810 / B838.

Ahlak yasası ile en yüksek iyi arasında zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi var ise ve eğer ahlak yasası bizim için her durumda geçerli ise, ahlak yasasına uygun olarak erdemli davranmak ve onun zorunlu sonucu olarak yüksek iyiye ulaşmak da her birey için mümkün olmalıdır. Herkesin gerektiği gibi erdemli davranmadığı toplumlarda da ahlak yasası her bir birey için geçerliliğini ve bağlayıcılığını korur. Dolayısıyla ahlaken ideal olmayan bir dünyada da bireyin erdemli davranması mümkündür ve bunun sonucu olarak en yüksek iyiye ulaşması mümkün olmalıdır.[51] Bir başka deyişle, ahlak yasası her bir birey için her daim geçerli ve bağlayıcı ise bireyin eylemlerinin erdemli olması ve bunun zorunlu sonucu olarak en yüksek iyinin de birey için mümkün olması gerekir.[52] Zira, bireyin en yüksek iyiye ulaşması imkansızsa, ahlaki yasanın nesnel gerçeklikten yoksun olduğunu ve sadece hayal ürünü olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Ancak sorun şu ki, başkalarının erdemli davranmadığı bir dünyada bireyin tek başına erdemli davranışının nasıl olup da onun orantılı mutluluğuna neden olabileceğini *a priori* olarak kavrayamayız.

Tam da bu nedenle Kant, bazı teolojik varsayımlar olmadan (tümüyle ahlaki bireylerden oluşan ideal bir topluluğun üyesi olmayan) birey için en yüksek iyinin pratikte imkânsız olacağına işaret eder. Zira kişi ne kadar ahlaklı olursa olsun, çevresindeki kişilerin ahlaki kötülükleri ya da doğal kötülükler sonucu mutsuz olabilir. Fakat en yüksek iyinin erdemli bireyler için imkânsız olduğunu kabul etmek, ahlaki yasanın ideal bir topluluğun üyesi olmayan bireyler için bağlayıcı olmadığı ve bu yasanın bizler için sadece hayal gücümüzün bir ürünü olduğu anlamına gelir, ki bu kabul edilemez.

Kant'a göre, ideal bir topluluğun üyesi olmayan bireyin en yüksek iyiye pratikte nasıl erişebileceğini kavrayabilmesi için

51 *A.e.*, A812/B840

52 *A.e.*, A810-11/B838-39

hem adil bir Tanrı'nın varlığını hem de bedenin ölümünden sonra ruhun yaşayabileceğini varsayması gerekir. Zira bu teolojik ön varsayımlar olmadan en yüksek iyiye erişmek birey için mümkün görünmemektedir. Bu sebeple, Kant birinci *Kritik*'te herkesin erdemli davrandığı ideal bir toplumda toplumsal düzeyde en yüksek iyiye ulaşmanın sadece özgürlükle mümkün olduğuna işaret ederken, henüz böyle bir toplumda yaşamayan bireyler için en yüksek iyinin teolojik ön varsayımları gerektirdiğine işaret eder. Fakat teolojik ön varsayımların tam olarak neden gerektiğini açıklaması ancak ikinci *Kritik*'teki en yüksek iyinin imkanına dair argümanı ile karşımıza çıkar. O yüzden bir sonraki bölümde Kant'ın ikinci *Kritik*'te sunduğu ve Kant uzmanları tarafından çeşitli eleştirilere maruz kalan en yüksek iyinin imkanına dair argümanını inceleyeceğiz.

3.2. Kant'ın İkinci *Kritik*'te Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Argümanı

Belirtildiği üzere, Kant *Kritik* döneminde ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanını ikinci *Kritik*'te en yüksek iyi (*summum bonum, das höchste Gut*) ile ilişkilendirerek ortaya koyar. Burada Kant, ruhun ölümsüzlüğünün bireyin en yüksek iyiye ulaşabilmesinin bir önkoşulu olduğunu savunur. Çalışmamızın bu bölümünde Kant'a göre en yüksek iyi nedir ve ona ulaşmak için neden ruhun ölümsüz olduğunu varsaymak zorundayız sorularına yanıt vereceğiz.

Kant, en yüksek iyiyi, iki heterojen iyinin, yani koşulsuz olarak iyi olan erdem ile koşullu iyi olan mutluluğun birleşiminden oluşan tam ya da bütün iyi olarak tanımlar.[53] Bir başka deyişle, en yüksek iyi maksimum veya tam erdemin bu erdeme orantılı mutluluğa neden olduğu durumdur. Kant'a göre

53 Immanuel Kant, "Critique of Practical Reason", *Practical Philosophy*, çev. ve haz. Mary J. Gregor, ss. 133-272, New York: Cambridge University Press, 1996, 5: 110.

mutluluk (*Glückseligkeit*) tüm doğal arzularımızın tatmini ile mümkündür. Öte yandan, erdem (*Tugend*) ise "ahlak"[54] ve "mutluğu hak etme"[55] ile eş anlamda kullanılmıştır. Ancak en yüksek iyi bağlamında erdemin en uygun tanımı "ahlak yasasına uygun davranışlar bütünü" olacaktır.[56] Zira ikinci *Kritik*'te Kant, erdemden bahsederken erdemli karakter veya tutumdan ziyade erdemli eylemlerden söz eder.[57]

Bununla birlikte Kant erdem ile mutluluğun birbirine indirgenemeyecek iki farklı türde iyi olduğunun altını çizer. Erdemi mutlulukla özdeşleştirdiklerini iddia ettiği Stoacılardan farklı olarak[58], erdemin mutluluğa değil en fazla kendinden hoşnutluk hissine neden olabileceğini iddia eder.[59] Mutluluğu ve erdemi birbirleri cinsinden tanımlayan Epikurosçular ve Stoacıların aksine Kant, bunların en yüksek iyi kavramının altında zorunlu olarak birleşen iki heterojen unsur olduğunu düşünür. Dolayısıyla erdem ve mutluluk arasındaki zorunlu bağın birbirinden türetilebilen iki iyi kavramının analitik ilişkisi olmayıp, iki farklı türde iyinin zorunlu sentetik ilişkisi olduğunu belirtir.[60] Birbirinden bağımsız iki farklı tür iyi olan mutluluk ve erdem ancak nedensellik yasasıyla birbirlerine zorunlu şekilde bağlanabilir ve dolayısıyla zorunlu neden-sonuç ilişkisi içerisinde birbirleriyle sentetik bir bütünlük oluşturabilirler.[61]

En yüksek iyi kavramını oluşturan erdem ile mutluluğun nedensellik yasası ile zorunlu bir ilişki içerisinde olduğunu kabul etmek demek ya mutluluk erdemli davranışa neden olur ya da

54 *A.e.*, 5: 112

55 *A.e.*, 5: 110

56 *A.e.*, 5: 111

57 *A.e.*, 5: 119.

58 *A.e.*, 5: 112

59 *A.e.*, 5: 119

60 *A.e.*, 5: 113

61 *A.e.*, 5: 113.

erdemli davranış mutluluğa neden olur demektir. Kant'ın işaret ettiği üzere, ilk seçenek yani mutluluğun erdemli davranışa neden olması mümkün değildir. Zira kişi mutlu olmak için erdemli davranıyorsa, o zaman onun gerçek motivasyonu ahlak yasasına saygı değil, mutluluktur. Bu da Kant'a göre o eylemin hiçbir ahlaki değeri olmadığı ve dolayısıyla da erdemli bir eylem olmadığı anlamına gelir. Sonuç olarak, mutluluğun erdemli davranışa neden olması Kant'ın ahlak anlayışına göre imkansızdır.[62]

Mutluluğun erdeme neden olmasının kesinlikle imkânsız olduğunu gösterdikten sonra Kant, en yüksek iyinin erdemin, daha doğrusu erdemli eylemlerin (*Tugendgesinnung*) mutluluğa (*Glückseligkeit*) neden olduğu bir durum olması gerektiğini savunur. Ancak, bu seçenek de başlangıçta imkânsız gibi görünmektedir. Zira erdemli eylemleri mutluluğa zorunlu nedensellik ilişkisi içerisinde bağlayan herhangi bir empirik doğa yasası yoktur. Mutluluğa erişmek, ki bu daha önce de belirtildiği üzere doğal ihtiyaçlarımızın giderilmesi anlamına gelir, ahlaki eylemlerimizden ziyade insanları ve çevremizi bilmemize ve bu bilgiyi amaçlarımız doğrultusunda kullanabilmemize bağlıdır. Başka bir deyişle, kişinin erdemli davranışları ile bu dünyadaki mutluluğu arasında zorunlu bir nedensellik ilişkisi yoktur.[63] Peki bu en yüksek iyiye ulaşmanın ahlaki failler olan bizler için imkânsız olduğu anlamına mı gelir? Pratik aklın bir yandan bize en yüksek iyiye ulaşmanın mümkün olduğunu, öte yandan en yüksek iyinin imkânsız olduğunu söylemesi pratik aklın çelişkili olduğu anlamına gelir. Ancak Kant böyle bir çelişkinin çözülmeden kalmasına izin vermez ve tıpkı birinci *Kritik*'teki çelişkiler gibi aslında bunun gerçek bir çelişki olmadığını, aksine yanlış bir varsayımdan kaynaklandığını gösterir.

Kant en yüksek iyinin ahlak yasasının zorunlu bir sonucu ve bizim için belirlediği ereği olduğu tezini tartışmasız kabul

62 *A.e.*, 5: 113-14

63 *A.e.*, 5: 113-14

eder. Daha önce de belirtildiği üzere en yüksek iyinin imkânsız olduğunu düşünmek, ahlak yasasının yanlış bir yasa olduğu anlamına geleceğinden, Kant en yüksek iyiye ulaşmanın nasıl mümkün olduğunu göstermeye girişir.[64] Bir başka deyişle, en yüksek iyinin pratik olarak imkânsız olduğu sonucu Kant'a göre kabul edilebilir bir sonuç değildir. Bu durumda sorulması gereken asıl soru, en yüksek iyinin mümkün olabilmesi için başka ne gibi varsayımlarda bulunmamız gerektiği sorusudur.

Kant, en yüksek iyinin imkanına dair çelişkiyi, sadece empirik dünyada var olabilen failler olmadığımızı anladığımızda çözümleyebileceğimizi savunur.[65] Bir başka deyişle, birey için en yüksek iyinin nasıl mümkün olabileceğini sadece empirik dünyaya bakarak bilemeyiz.[66] Kendimizi yalnızca empirik dünyanın parçası olarak görürsek, erdemli davranışın mutluluğa neden olmasının nasıl mümkün olduğunu kavrayamayız. Ancak bu en yüksek iyinin bireyler için pratikte mümkün olmadığı anlamına gelmez. Oysa, kendimizi empirik dünyanın yanında aynı zamanda numenal dünyanın üyeleri olarak düşünürsek, o zaman ahlaki failler olarak nasıl en yüksek iyiye ulaşabileceğimizi kavrayabiliriz.[67] Bunun nedeni, yalnızca empirik dünyanın empirik yasalarına bağlı bedensel varlıklar değil, aynı zamanda numenal dünyanın parçası olan akılsal varlıklar olup, en yüksek iyiyi bizim için pratikte mümkün kılan özgürlük yasalarına da tabi olmamızdır.

64 *A.e.*, 5: 114.

65 *A.e.*, 5: 114

66 Ralf Bader'e göre, erdem ve mutluluk arasında zorunlu bir bağlantının olması gerekliliği, Reath'in "Two Conceptions of the Highest Good in Kant" adlı yazısında önerdiği gibi, en yüksek iyinin dünyevi açıklamalarını zayıflatır. En yüksek iyinin tür düzeyinde değil, bireysel düzeyde gerçekleştirildiğini savunur. Bkz.: Ralf M. Bader, "Kant's Theory of the Highest Good", *The Highest Good in Aristotle and Kant*, haz. J. Aufderheide & R.M. Bader, ss. 183-213, New York: Oxford University Press, 2015, s. 6. Bader'e göre, en yüksek iyinin seküler bir şekilde teolojik varsayımlara başvurmadan anlaşılması imkansızdır.

67 Kant, *a.g.e.*, 5: 114

Kant, en yüksek iyiyi, maksimum (veya tam) erdemin bu erdeme orantılı mutluluğa neden olduğu durum olarak tanımladığından, ilk önce bir bireyin tam anlamıyla erdemli olmasının pratikte nasıl mümkün olduğunun tespit edilmesi gerekir. Bireyin tümüyle erdemli olmasının mümkün olduğunu göstermenin yanında, bireyin erdemliliğine orantılı olarak mutluluğa erişebileceğini de göstermesi gerekir. Kısaca, en yüksek iyinin pratik olarak mümkün olması için hem maksimum erdemin hem de ona orantılı mutluluğun nasıl olup da bireyde zorunlu nedensellik ilişkisi içerisinde birleşerek en yüksek iyiyi birey için mümkün kılabileceği gösterilmelidir.

İkincil literatürde maksimumluk (*Maximality Thesis*) ve orantılılık (*Proportionality Thesis*) tezleri olarak bilinen bu tezlere göre en yüksek iyinin imkânı için hem maksimum erdemin hem de ona orantılı mutluluğun zorunlu ilişkisinin mümkün olduğunun gösterilmesi gerekir. Kant'a göre, her bireyin maksimum erdem veya kutsallık mertebesine ulaşabilmesi teorik ve mantıksal olarak mümkün olmalıdır zira ahlak yasası her bir eylemimiz için geçerlidir ve bu yasanın bilinci ile ahlaka uygun hareket etmek mümkün ise tüm eylemlerimizin ahlaka uygun olması da teorik olarak mümkün olmalıdır. Bir başka deyişle, bireylerin tam anlamıyla erdemli olmasının imkânı, ahlak yasasının istisnasız her bir eylemimiz için geçerli olmasının mantıksal sonucudur. Ancak Kant'a göre fenomenal dünyadaki hiçbir birey yaşamının herhangi bir anında tamamıyla erdemli ya da kutsal olamayacağı için, maksimum erdeme ulaşmanın sadece teoride değil aynı zamanda pratik olarak da mümkün olduğunun gösterilmesi gerekir ve bu da ruhun erdemli davranışlarının sonsuza kadar devam edebildiğini varsaymamızı gerektirir. Bir başka deyişle, bireylerin en yüksek iyiye ulaşabilmelerinin pratikte mümkün olduğunu düşünebilmek için Kant'a göre ruhun ölümsüz olduğunu varsaymamız gerekir. Görüleceği üzere, ruh herhangi bir anda veya sonlu bir zaman zarfında kutsal olamayacak olsa da be-

denin yok olmasıyla birlikte sadece ahlaklı eylemlerin mümkün olduğu sonsuza uzanan bir zaman zarfında kutsal olarak düşünülebilir.[68] Peki bu tam olarak nasıl mümkün olabilir? Bireyin iradesinin sonsuz zaman zarfında kutsallık durumuna erişebilmesi nasıl düşünülebilir?

Kant'ın bu soruya verdiği cevabı kavrayabilmek için, en yüksek iyi bağlamında erdemden söz edildiğinde onunla ahlaki görevleri yerine getirme kapasitesinden (*Vermögen*) veya iradenin gücünden[69] bahsedilmediğini hatırlamalıyız. Bir bireyin maksimum düzeyde erdemli olması demek kişinin karakterini oluşturan tüm eylemlerin erdemli eylemler olması demektir. Bu sebeple Kant *Gesinnung* derken, eylemlerimizin altında yatan kalıcı karakterimizden ziyade eylemlerimizin tamamının özelliğini kasteder.[70] Bir başka deyişle, en yüksek iyinin bir parçası olarak maksimum düzeyde erdemli olma hali ya da *Tugendgesinnung*, faillerin özgür iradeleriyle ahlak yasasına bağlı hareket ederek eylemlerinin tamamının erdemli olabilmesi durumudur.[71] Dolayısıyla Kant'a göre, en yüksek iyinin ilk önkoşulu olan maksimum erdem ya da *Tugendgesinnung*, derece olarak (*intensiv*) çokluğa değil, daha çok uzamsal (*extensiv*) bir büyüklüğe sahiptir diyebiliriz. Yani maksimum seviyede erdeme veya kutsal ruha sahip birey en yüksek derecede erdemli karaktere sahip olan kişi değil de özgür iradeleriyle seçtiği tüm eylemler erdemli ya da ahlaklı olan kişidir.

68 *A.e.*, 5: 122

69 Immanuel Kant, "The Metaphysics of Morals", *Practical Philosophy*, çev. ve haz. Mary J. Gregor, ss. 353-603, New York: Cambridge University Press, 1996, 6: 405.

70 Henry Allison'a göre Kant'ın "*Gesinnung*"tan kastı kişinin karakteri ya da tikel seçimlerinin altında yatan genel ilkesidir. Bkz: Henry, E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 140.

71 Benzer bir yorum için bkz.: J. Peters, 'Kant's Gesinnung', *Journal of the History of Philosophy*, 2018, 56(3):511.

Bedensel dürtülerimiz ahlak yasasıyla çelişen şekilde eylememize sebep olduğundan bu fani dünyada tüm eylemlerimizin ahlaklı eylemler olamayacağı ve kutsal ruha sahip olamayacağımız aşikardır. Peki ruhun bedenin ölümünden sonra yaşamaya devam etmesi bu durumu nasıl değiştirebilir? Kutsallığa ya da maksimum erdeme erişmemizin mümkün olduğunu düşünebilmek için neden ruhun ölümsüz olduğunu varsaymalıyız?

Sonsuz zaman zarfında erdemli eylemlerin sayısı arttıkça erdemli eylemlerin toplam eylem sayısına oranı da giderek artacaktır. Ancak ölüm ile bedenlerimizden kurtulacağımız için ölümden sonra bedensel arzularımızın sebep olduğu ahlaka uygun olmayan davranışlarımızın sayısı hep sabit kalacaktır. Bu da ahlaka uygun olmayan sonlu sayıdaki eylemlerimizin sonsuz zaman zarfında tüm eylemlerimize oranının giderek küçüleceği anlamına gelir. Ahlaka uygun olmayan eylemlerimizin tüm eylemlerimize oranı giderek küçüleceğinden yani ilk başta büyük gibi algılanan rakam sonsuz bir düzlemde giderek önemsizleşeceğinden, nihayetinde göz ardı edilebilen ve hatta sıfır olarak kabul edilebilen sonsuz küçük olarak düşünülebilir hale gelecektir. Sonsuz eylemler düzleminde bireyin ne şekilde kutsal olarak düşünülebileceğini şöyle bir örnek ile daha iyi açıklayabiliriz. Örneğin, bir masa örtüsü üzerinde bulunan yumru büyüklüğündeki leke bizim için oldukça büyük bir leke olarak algılanır, zira lekenin büyüklüğünün örtünün büyüklüğüne oranı oldukça büyüktür ve bu sebeple o örtünün kirli olduğunu düşünürüz. Ancak sonsuz bir masa örtüsü üzerinde bulunan yumruk büyüklüğündeki leke önemsenmeyecek derecede küçüktür. Nasıl ki mikroskobik seviyede gözle göremediğimiz lekeleri önemsemeyip, örtünün tertemiz olduğunu düşünebiliyorsak, sonsuza dek büyüyen bir örtünün üzerindeki sonlu lekeyi de aynı şekilde görmezden gelebilir ve örtünün temiz olduğunu düşünebiliriz.[72] Benzer şekilde her

72 Bu örnek Lucas Thorpe'un konuyla ilgili yazışma ve konuşmalarımızda kendisinin öne sürdüğü benzer bir örnekten esinlenilmiştir. Kendisine teşekkür ederim.

bireyin ahlaklı olmayan eylemlerinin sayısı sonlu olacaktır. Bedenin ölmesi ile birlikte yalnızca yasaya uygun eylemlerin mümkün olduğu sonsuz eylemler dizisinde ruhun giderek nasıl erdemlilik derecesinin arttığını anlayabiliriz. Ruhun ölümsüzlüğü varsayımı ile sonlu sayıdaki ahlaken yanlış eylemlerin sonsuz büyüklükteki eylemler dizisinde nasıl zamanla önemsenmeyecek kadar küçük (yani sonsuz küçük) kalabileceğini ve dolayısıyla bizim de ruhu nasıl kutsal olarak düşünebileceğimiz bu örnekte daha rahat görülebilir.

Sonuç olarak, en yüksek iyinin ilk koşulu olan ruhun maksimum derecede erdemli olması yani kutsal olabilmesinin sadece teorik ya da mantıksal olarak değil aynı zamanda pratikte de mümkün olduğunu düşünebilmemiz için ruhun ölümsüz olduğuna inanmamız gerekir.[73] Zira yalnızca sonsuz bir eylemler dizisinde, ki bu da ruhun ölümsüz olması koşuluyla mümkündür, erdemli eylemlerimizin tüm eylemlere oranının giderek arttığı ve ahlaka uygun olmayan eylemlerin ise tüm eylemlerimize oranının giderek azaldığını düşünülebiliriz. Bu sebeple, en yüksek iyinin pratikte erişilebilir olduğunu düşünebilmemiz için ruhun ölümsüz olduğunu varsaymamız gerekir

Bireyin en yüksek iyiye ulaşabilmesinin ilk koşulu maksimum erdem seviyesi olan kutsallığa ulaşmak iken, ikinci koşulu da erdemli olduğu oranda mutlu olabilmesidir. Zira daha önce de belirtildiği üzere Kant en yüksek iyiyi, bireyin maksimum seviyede erdeme sahip olması ve bireyin bu erdem oranında mutlu olabilmesi durumu olarak tanımlamıştır. Duyulabilir dünyada bireylerin erdemli olduğu oranda mutlu olmalarını garanti eden herhangi bir doğa yasası bulunmadığından, Kant'a göre erdem ve mutluluğun sentetik zorunlu birliğinin garantörü yine numen dünyada aranmalıdır.

73 Kant, *CPrR*, 5:123 Ralf Bader sonsuz küçüklerden bahsetmese de ölümsüz ruhlarımızın sonsuz gelişiminin nasıl kutsallığa ulaşabileceğini de benzer şekilde anlatıyor. Açıklamasının ayrıntılı bir açıklaması için bkz.: Bader, *a.g.e.*, 183-213.

Peki bireyin erdemli davranışı nasıl olur da kendi mutluluğunun nedeni olabilir?

Ahlak yasası bizim mutluluğumuzla ilgili olmadığından, ahlaki yasaya uygun hareket eden bireylerin erdemleriyle orantılı olarak nasıl mutlu olacağını hemen anlayamayız. Kant'a göre, maksimum erdemin ona orantılı mutluluğa neden olduğu durumu düşünebilmemiz için bu iki farklı türdeki iyi arasında nedensellik ilişkisi kurabilecek bir zekanın varlığını varsaymalıyız. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten ve adil bir Tanrı olmadan bireyin en yüksek erdeme sahip olduğunu bilip, ona orantılı mutluluğu bahşedecek bir Tanrı düşüncesi bize en yüksek iyinin pratikte mümkün olabileceğini düşündürür. Yani kimin tamamen erdemli olduğunu bilen, erdemli insanlara orantılı mutluluk bahşetme gücüne sahip ve bunu yapacak kadar iyi bir Tanrı olduğuna inanırsak en yüksek iyinin bireyler için pratik olarak da mümkün olduğunu düşünebiliriz.[74] Kant'ın ikinci *Kritik*'te öne sürdüğü Tanrı'nın varlığına dair ahlak argümanı bu makalenin konusunun dışında olduğu için bu argümanı daha detaylı incelemeyeceğiz.[75] Şu aşamada Tanrı'nın varlığına dair inancın en yüksek iyiye dair diğer bir tez olan orantılılık tezinin imkanıyla ilgili olduğunu belirtmek yeterli olacaktır.

Kısaca ikinci *Kritik*'te Kant, en yüksek iyiye pratikte erişebilmenin birey için hangi koşullarda mümkün olduğunu gösterir. Kant'a göre en yüksek iyiye ulaşmanın ilk koşulu kutsal bir ruha sahip olmaktır ve bunun birey için pratikte nasıl mümkün olduğunu kavrayabilmek için onun ölümsüz bir ruha sahip olduğuna inanılması gerekir. Bu bakımdan ahlak yasasının zorunlu sonucu olan en yüksek iyiye erişilebilece-

74 Kant, *a.g.e.*, 5:125

75 Kant'ın en yüksek iyi teorisinin daha ayrıntılı incelemesi ve ikinci *Kritik*'te en yüksek iyi bağlamında Tanrı kanıtlaması için bkz.: Saniye Vatansever, "Kant's Coherent Theory of the Highest Good", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2021, 89(3): 263-283.

ğine inanan kişi, ruhun ölümsüzlüğüne de inanmalıdır. Aksi halde ahlak yasasının bizim için pratikte mümkün olmayan ve erişilemez bir şey buyurduğu ya da tüm eylemlerimiz için geçerli olmadığı sonucu çıkar, ki daha önce de belirtildiği üzere bu sonuç kabul edilemez.

Kant'ın ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanında özellikle dikkat etmemiz gereken üç husus var. Birincisi, Kant'ın bu argüman ile ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlamayıp, sadece bizim buna inanmamız için ahlak temelli bir gerekçe sunmasıdır. Nitekim ahlak yasasının pratikte her bir eylemlerimiz üzerinde etkili olabildiğine inanıyorsak, tüm eylemlerimizin ahlaka uygun olabileceğine ve kutsallığa erişebileceğimize de inanmamız gerekir. Kant'ın ikinci *Kritik*'te göstermeye çalıştığı şey de tam olarak buna inanabilmek için başka ne gibi varsayımlara inanmamız gerektiğidir. Ahlak yasası bize tüm eylemlerimizin ahlaka uygun olmasını emreder ve bunun pratikte mümkün olmaması bu yasanın geçerliliğini zedeleyeceğinden bireyin kutsallığa erişmesinin pratik olarak imkânsız olması düşünülemez. Dolayısıyla bireyin kutsallığa erişebilmesinin ön koşulu olarak ruhun ölümsüzlüğüne de inanmamız gerekir. Bu gereklilik ahlak yasasının evrensel geçerliliği ve buyruğunun imkânsız olmamasından kaynaklanır. Bu bakımdan Kant'ın argümanı ruhun bozunmaz doğasının ya da tanrının adaletli doğasının analizi sonucunda metafizik bir gerçeklik ortaya koymaz. Aksine Kant ahlak yasasının evrensel geçerliliği ve pratikteki etkisi ile ilgili doğru olduğu düşünülen bir gerçeklikten yola çıkarak bu ahlaki gerçekliğin bizim için imkân koşullarını ortaya koyar. Bu da bizi Kant'ın bu argümanının bir başka önemli özelliğine götürür.

Kant'ın bu argümanı sadece bizim gibi duyusal sezgiye sahip akılsal varlıklar için geçerlidir. Örneğin, bizden farklı olarak akılsal sezgiye sahip olan Tanrı, zamanın ötesinde ebedi bir varlık olarak sonsuz eylemler dizisinin tamamını entelektüel olarak sezebilir ve O'nun için bireyin iradesinin ahlaki yasa-

ya tam uyumu sonsuza dek uzanan eylemler dizisi düşünülmeden kavranabilir.[76] Nasıl ki Kant birinci *Kritik*'teki argümanları ile insan deneyimine dair birtakım gerçeklerden yola çıkarak bunların bizim tarafımızdan deneyimlenmesinin imkân koşullarını ortaya koyduysa, ikinci *Kritik*'te de benzer bir yöntemle ahlak yasasının bizim eylemlerimiz üzerindeki etkisinin pratikteki imkân koşullarını ortaya koyar. Her iki metnin de argümanları insana özgü deneyimin ve insana özgü maksimum erdemin imkân koşullarını ortaya koyduğu için elde edilen sonuç da insana özgüdür ve sadece insan için geçerlidir.

Son olarak, ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanında Kant, Crusius gibi Tanrı'nın adil doğasından yola çıkmak yerine Tanrı'nın varlığından bağımsız olarak bilebildiğimiz ahlak kuralının bizim için *a priori* olarak buyurduğu amacın pratik anlamda mümkün olabilmesinin koşullarını ortaya koyar. Kant'a göre ahlak yasasının bilinci ve ona duyduğumuz saygı erdemli olmamız için ihtiyacımız olan tek motivasyon kaynağı olduğundan, Meier'den farklı olarak Kant ruhun ölümsüzlüğünün bizi motive ettiğini iddia etmez. Kant'ın argümanı bizim empirik ve psikolojik özelliklerimizden bağımsız olarak, aklımızın bizim için belirlediği ahlaki ereğin pratikteki imkân koşuludur. Ancak bu ereğin imkanından bahsederken mantıksal olanaktan ziyade pratik eylemlerimizin sonucu olan pratik olanak kastedildiğinden, bu ancak ruhun eyleyebildiği zaman ve uzamsal olarak temsil edebildiğimiz ruhun ölümsüzlüğüne inanmamızla mümkündür. Bu inanç bizi motive etmekten ziyade, pratik aklın buyruğunun kendiyle tutarlı olabilmesinin bir gereğidir.

Sonuç

Bu makalede Kant'ın ikinci *Kritik*'te sunduğu ve Kant uzmanları tarafından oldukça tartışmalı bir argüman olarak görülen

76 Kant, *a.g.e.*, 5: 123.

ruhun ölümsüzlüğü argümanını onun felsefi arka planını da ele alarak inceledik. Böylece Kant'ın ikinci *Kritik*'te sunduğu argümanın Kant'tan önce bu konuda yazmış önemli düşünürlerin argümanlarından ne derece esinlenip ne derece farklılık gösterdiğini gördük. Kant'ın en önemli öncellerinden olan ve Kant'ın düşünce sistemini önemli ölçüde etkilediği bilinen düşünürlerden Christian Wolff, Christian August Crusius ve Georg Friedrich Meier'in ruh öğretileri ve ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanlarının analizini yapıp bu argümanların varsaydığı temel öncülleri ortaya koyduk. Bu yöndeki araştırmamıza Christian Wolff'un ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanıyla başladık.

Kartezyen düşünürlerden farklı olarak Wolff ruhun ölümsüzlüğünün ruhun yalın yapısından kesin bir şekilde çıkarılamayacağını savunur. Bunun yanında ruhun diğer bir tözsel özelliği olan tinsel yapısından yani ruhun kendine özgü bilinç yapısından ve hatıralarını koruyabilme özelliğinden de bahsetmemiz gerektiğini savunur. Bu bakımdan Wolff, ruhun yalın yapısının yanında öz bilinç, hafıza ve hayal gücü yetilerine sahip olması sebebiyle ölümsüz olduğunu bilebileceğimizi iddia eder. Wolff'un argümanının ruhun ölümsüzlüğü konusunda Kartezyen düşünce sisteminin bir devamı niteliğinde olduğunu, zira onun da sonuç olarak ruhun tözsel yapısının rasyonel analizi sonucunda ruhun ölümsüzlüğüne dair kesin bilgiye sahip olabileceğimizi savunduğunu gördük.

Wolff'tan farklı olarak Christian August Crusius eserlerinde ruhun ölümsüz olduğunu ruhun tözsel analizi sonucunda bilemeyeceğimizi zira ruhun tözsel yapısının onun her şeye rağmen Tanrı tarafından yok edilip edilmeyeceği konusunda bize kesin bir bilgi vermesinin mümkün olmadığına işaret eder. Crusius'a göre ruhun ölümsüz olup olmadığını bilebilmemiz için Tanrı'nın insan ruhunu yok edip etmeyeceğini kesin bir şekilde bilebilmemiz gerekir. Crusius adaletli doğası gereği Tanrı'nın bizim için belirlediği ahlaki erek olan tüm

yetilerimizin mükemmellik seviyesine ulaşıp her birimizin erdemli bireyler olarak Tanrı ile birlik olabilmesinin mümkün olması gerektiğini iddia eder. Ancak bu ereğin mümkün olabilmesi sonsuz bir zaman dilimini gerektireceğinden ruhun ölümsüz olması gerekir. Crusius'un ruh öğretisinin Kant'ın ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanına benzerliği dikkat çekicidir. Zira her iki filozof da ruhun ölümsüzlüğünü nihai amaca ulaşmanın (ki bu amaç Crusius için mutluluk, Kant içinse en yüksek derecede erdemli olma durumudur) önkoşulu olduğunu görürüz. Her iki düşünür de ruhun tözsel analizine dayanan geleneksel metafizik argümanları terk edip, ruhun ölümsüzlüğünü nihai amacımıza ulaşabilmemizin bir ön koşulu olarak ele alırlar. Bu bakımdan metafizik kanıtlamaların matematiksel kesinliği olmasa da bu argümanlar ahlak temelli ve bize konuyla ilgili ahlaka dayanan bir gerekçe sunan argümanlardır.

Crusius gibi Meier de Tanrı'nın basit tözleri yok etme gücüne sahip olduğuna ve bu sebeple ruhun ölümsüzlüğünün onun tözsel analizi ile bilinemeyeceğine dikkat çeker. Bunu kesin olarak bilebilmemiz ancak Tanrı'nın ruhu yok etmeyi seçmediğini kesin bir şekilde bilmemize bağlıdır. Ancak Meier'a göre Tanrı'nın bu dünyayı var olabilecek en iyi dünya olarak yaratacağını bilsek bile, bunun için ruhun ölümlü mü yoksa ölümsüz mü olması gerektiğini bilemeyiz. Zira sınırlı aklımızla bu sınırsız evreni bütünüyle kavrayabilmemiz ve onun hangi durumda daha iyi olacağını bilmemiz mümkün değildir. Her ne kadar ruhun ölümsüzlüğüne dair kesin bilgiye sahip olamasak da Meier de buna inanmak için ahlak temelli gerekçelerimiz olabileceğini savunur. Ona göre ruhun ölümsüzlüğüne inanmak bizi Tanrı'ya giderek yaklaştığımız sonsuz bir ahlaki ilerlemenin mümkün olduğuna inanmamızı sağlar ve dolayısıyla erdemli davranmak konusunda bizi motive eder. Crusius gibi Meier de ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayan matematiksel kesinliğe sahip bir argümandan ziyade buna inan-

mamız için pratik bir gerekçe sunar. Ancak Cruisus'tan farklı olarak Meier, bu inancın önemine vurgu yaparken, Tanrı'nın adil doğasına değil bu inancın bizim üzerimizdeki psikolojik etkisine odaklanır. Zira Meier'e göre erdemli davranışlarımızın öbür dünyada mükafatlandırılma umudu ile ahlaka uygun olmayan davranışlarımızın cezalandırılma korkusu bizi erdemli olmaya motive etmesi bakımından önemlidir.

Son olarak Kant'ın *Kritik* öncesi ve *Kritik* döneminde öne sürdüğü ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanlara bakıp, bu argümanların ne derece öncülleriyle benzerlik ve farklılık gösterdiğini inceledik. Kant'ın *Kritik* döneminde öne sürdüğü argümanın her ne kadar öncüllerinden etkilendiğini görsek de kendi argümanında önemli yenilikler ve farklılıklar olduğunu gördük. Crusius ve Meier'i takiben Kant'ın ruhun ölümsüzlüğüne dair argümanı da bize ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlamaktan ziyade buna inanmamız için ahlak temelli bir gerekçe sunmaktadır. Ancak onlardan farklı olarak, bu gerekçenin temelinde Tanrı'nın adil doğası ya da bizim psikolojik motivasyonumuzdan kaynaklanan pratik sebepler bulunmamaktadır. Aksine Kant'ın argümanında, ruhun ölümsüzlüğüne inanç bize sadece ulaşabileceğimiz amaçları buyuran ve en yüksek derecede erdeme ulaşmamızı buyuran pratik aklın kendiyle tutarlılığının bir imkân koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın argümanı, öncellerinden esinlenmiş olsa da Tanrı ya da insanın psikolojik ihtiyaçlarından ziyade pratik aklı merkeze alması ve ruhun ölümsüzlüğünü aklın bizim için belirlediği amacın imkân koşulu olarak sunması bakımından oldukça özgün bir argümandır.

KAYNAKÇA

Allison, Henry E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bader, Ralf M. (2015). "Kant's Theory of the Highest Good", *The Highest Good in Aristotle and Kant*, haz. J. Aufderheide & R.M. Bader, ss. 183-213, New York: Oxford University Press.

Crusius, Christian August (1744). *Anweisung, vernünftig zu leben*, Leipzig: Gleditsch.

Crusius, Christian August (1745) *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt warden, Leipzig: Gleditsch.

Dyck, Corey W. (2011), "A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology: A Wolff in Kant's Clothing", *Philosophy Compass*, 6(1): 44–53.

Dyck, Corey W. (2014). *Kant and Rational Psychology*, New York: Oxford University Press.

Dyck, Corey W. (2018). "G. F. Meier and Kant on the Belief in the Immortality of the Soul", *Kant and His German Contemporaries*, Cilt 1, haz. Corey W. Dyck & Falck Wunderlich, ss. 76-93, Cambridge: Cambridge University Press.

Fugate, Courtney. (2014). "The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence", *History of Philosophy Quarterly*, 31(2): 137-158.

Grunert, Frank & Stiening, Gideon haz. (2015). *Georg Friedrich Meier (1718-1777)*, Cilt 7, Berlin: De Gruyter.

Kant, Immanuel (1996). "Critique of Practical Reason", *Practical Philosophy*, çev. ve haz. Mary J. Gregor, ss. 133-272, New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1996). "The Metaphysics of Morals", *Practical Philosophy*, çev. ve haz. Mary J. Gregor, ss. 353-603, New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1997). "Metaphysik L_1" *Lectures on Metaphysics*, çev. ve haz. Karl Ameriks & Steve Naragon, ss. 17-106, New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1997). "Metaphysik Mrongovius" *Lectures on Metaphysics*, çev. ve haz. Karl Ameriks & Steve Naragon, ss. 107-286, New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, çev. ve haz. Paul Guyer & Allen Wood, Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2000). *Critique of the Power of Judgment*, çev. ve haz. Paul Guyer, New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çev. ve haz. Jens Timmermann, Cambridge: Cambridge University Press.

Lange, Samuel, Gotthold (1778). *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle.

Meier, Georg Friedrich., (1746) *Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode*, Hemmerde, Halle: Gebauer.

Peters, J. (2018). 'Kant's Gesinnung', *Journal of the History of Philosophy*, 56(3): 497–518.

Reath, Andrews. (1988). 'Two Conceptions of the Highest Good in Kant,' *Journal of the History of Philosophy* 26: 593-619.

Rumore, Paola (2015). "Georg Friedrich Meiers Theorie der Unsterblichkeit der Seele im zeitgenössischen Kontext", Cilt 7, *Georg Friedrich Meier: Philosophie Als "Wahre Weltweisheit"*, haz. Gideon Stiening & Frank Grunert, ss. 163-186, Berlin/Boston: De Gruyter.

Rumore, Paola (2017). "Wolff on the Immortality of the Soul", *Aufklärung*, 29: 35- 50.

Rumore, Paola (2018). "Kant and Crusius on the Role of Immortality in Morals", *Kant and His German Contemporaries*, Cilt 1, haz. Corey W. Dyck & Falck Wunderlich, ss. 213-231, Cambridge: Cambridge University Press.

Sticker, Martin (2019). "Sleeping Conscience: Crusius on Moral Fallibility", *Christian August Crusius* (1715-1775), Cilt 11, haz. F. Grunert, A. Hahmann & G. Stiening, ss. 279-300, Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Wolff, Christian (1734). *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana*, Frankfurt: Officina libraria Rengeriana.

Wolff, Christian (1983). *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen anderen Dingen überhaupt*, Hildesheim: Olms.

Vatansever, Saniye (2021). "Kant's Coherent Theory of the Highest Good", *International Journal for Philosophy of Religion*, 89(3): 263-283.

HEGEL'İN TİN FELSEFESİ'NDE TEORİK TİNİN FAALİYETLERİNE GİRİŞ

ARİF YILDIZ*

Bu çalışmada, Hegel'in *Tin Felsefesi*'nin (1817, 1827/1830)[1] birinci bölümünü oluşturan *Öznel Tin*'in *Antropoloji* (ruh) ve *Tinin Fenomenolojisi*'nden (bilinç) sonra gelen üçüncü aşaması olan *Psikoloji*'nin (ya da tinin) birinci alt bölümü *Teorik Tin*'de görü, temsil ve düşünce olmak üzere üç momenti kapsayan zihnin teorik faaliyetleri incelenecektir.

Heidelberg dönemi *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü ve son cildini oluşturan *Tin Felsefesi*, bilindiği gibi, kendinden farklılaşarak doğanın belirlenimlerinde yabancılaşan mantıksal ideanın kendiyle yeniden nasıl özgür bir biçimde ilişki kurduğuna, kendiyle nasıl özdeşleştiğine, kısacası tinin *kendini bilmesine* odaklanır. Öznel ve sonlu tinin kendini bilme süreci ise en dolaysız belirlenim olan ruhtan başlayarak, bilincin

* Dr. Arif Yıldız, Bordeaux Montaigne Üniversitesi'nde 2018 yılında felsefe doktorasını tamamladı.

1 Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), III, Die Philosophie des Geistes (Mit mündlichen Zusatzen)", *Werke in zwanzig Bänden*, C.10, haz. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.

dolayımıyla teorinin nesnesi olan zihne ve pratiğin nesnesi olan iradeye ulaşır. Bu yazıda ne teorik tini önceleyen zengin diyalektik devinime ne de Hegel'in teoriden ayrı bir saha olarak düşünmediği tinin pratik faaliyetlerine odaklanılacaktır. Görü, temsil ve düşünceyi, yani bir bütün olarak zihnin teorik faaliyetlerini *Tin Felsefesi*'ndeki genel çerçevesi içinde tanımlamaya ve yorumlamaya çalışmak bu yazının amacıdır. Dolayısıyla Hegel'in mantık düşüncesi, doğa felsefesi, din felsefesi ve estetik teorisinde birbirinden farklı bağlamlarda ele alınan görü, temsil ve düşünceye dair incelemeleri bilinçli olarak bu çalışmanın dışında yer alır.

Antropoloji ve Fenomenoloji süreçlerinin diyalektik bir ürünü olarak teorik tin, kendini özne ve nesne birliği biçiminde tanıyan öznel ve sonlu zihnin, bu süreçte ortaya çıkan biçimsel bilmesini, karşısında dolaysız olarak buluverdiği içerik aracılığıyla *doldurması*, *somutlaştırması*, kendi içinde ve kendisi aracılığıyla kendini hakiki bir özdeşlikte bilmesi sürecidir. Zihnin diyalektiği iki temel moment üzerinden gerçekleşir: zihin, bir yandan kendine ait olduğunu bilmeden karşısında verili bir şey (*ein Gegebenes*) olarak buluverdiği içeriği, yani var olanı (*das Seyende*) içselleştirerek kendine ait bir şeye (*das Seinige*) dönüştürür; diğer yandan verili olanın kendine ait olduğunu bilen zihin, başlangıçta özne ile nesne arasında var olduğunu varsaydığı ve aslında bir yanılsamadan (*Schein*) ibaret olan karşıtlığı kaldırarak kendi içselliği ile yine kendi ürünü olan dışsallığı uzlaştırır.[2] Dolayısıyla zihin kendi faaliyetleriyle tinsel içeriğe nüfuz ederek onun açılmasına, kendini ortaya koymasına ve nihayet kendi içinde farklılaşarak gelişmesine izin verir. En dolaysız tinsel moment olan görüden, en yüksek ve nihai moment olan düşünceye doğru ilerlenirken her bir

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)", *Gesammelte Werke*, C. 20, haz. Wolfgang Bonsiepen, Hans-Christian Lucas, Hamburg: Felix Meiner, 1992, §445, 439. Bu çalışmada Hegel'in eserlerinden yapılan tüm çeviriler tarafıma aittir.

momentte örtük olarak bulunan başkalık ve dışsallık böylece kademeli olarak arındırılır. Başkalığın zihinden *ayrılığının* arındırılması sayesinde tin, dolaysız ve belirsiz olarak karşısında bulduğu dünyanın kendisinden tümüyle farklı olmadığını kavrar. Dışsallığın arındırılarak kaldırılması tini özgürleştirir, çünkü karşımda bulduğum ve bana yabancı olduğunu varsaydığım dünyayı benim var ettiğimi bilirim.

Tinin bu özgürleşme diyalektiğini açıklığa kavuşturmak için, Hegel'in izinden giderek, zihnin faaliyetleri üç bölümde incelenecektir. İlkin görü faaliyetini, daha sonra imgelem ve belleği kapsayan temsili ve nihayet görü ve temsil üzerinden temellendirilen düşünme momenti ele alınacaktır.

I. Görü (§446-450)

Teorik öznel tinin birinci temel momenti olan görüde zihin, kendinin dışında var olduğunu varsaydığı içerik ile karşı karşıyadır. *Antropoloji*'de içeriğin veriliş biçimi, özne ile nesne (*Gegenstand*) arasında henüz tümüyle kaldırılmamış (*aufheben*) ve bilinçten yoksun *öznel* bir mesafeye dayanırken, *Fenomenoloji*'de söz konusu mesafe, başkalığın kavranarak dolayıma girmesi ve nesnelleştirilmesiyle kısmen kaldırılmış; ancak öznel ve nesnel olanın, ben ve karşımda buluverdiğim dünyanın birliği henüz yalnızca biçimsel olarak tezahür etmiştir. *Fenomenoloji*'den tine diyalektik geçişi mümkün kılan aklın (*Vernunft*)[3] kazanımı olan özne-nesne karşıtlığının kaldırılması, mutlak idea ya da *kavram* bakımından ele alındığında, yalnızca akılsal bilginin tin için bundan böyle mümkün olduğu gerçeğini ifade eder. Başka bir deyişle aklın sağladığı birlik, bu aşamada hakiki bir içerikten yoksundur, biçimselliği de buradan gelmektedir. Hegel'in vurguladığı gibi tin, *Psikoloji*'ye geçişte "yalnızca akılsal bilmedir, fakat [tin] böyle olduğunu henüz *bilmez*".[4]

3 *A.e.*, §438-439

4 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §441, 233

Tin felsefesi'nin başlangıcından bu yana ortaya çıkan belirlenimlerin bizzat tinin devinimine ait olduğunun bilinmesi, tinin gelişimi açısından büyük bir ilerleme olsa da bu kesinlik şimdilik "aklın belirsiz kesinliği"dir.[5] Kuşkusuz zihin olarak tin, artık ne "dolaysız tin" olan ruh kadar edilgin ne de "tezahür eden tin"[6] olan bilinç gibi başkalıkla mücadele eden refleksif bir olumsuzlamadır.[7] Ancak tinin kesinlikten hakikate geçişi gerçekleştirebilmesi için yeni bir öz-belirlenim sürecine girmesi zorunludur:

> Dolayısıyla, ruh, yalnızca *dolaysız*, *bilinçsiz bütünlük*ken, buna karşın bilinçte bu bütünlük, *ben* ve ona *dışsal nesne* arasında bölünmüşken [...] *özgür* tin, *kendini bilen hakikat* olarak *idrak edilir*.[8]

Bu belirsiz biçimselliğin belirlenim kazanması için tinin, kendinde örtük olarak akılsallığa, dolayısıyla tinselliğe yükseltilmiş (*erheben*) olan içerikte, artık kendini, kendi faaliyetleriyle, daha da önemlisi kendi faaliyetlerinde tanıması gerekir. Görüyü işte böyle bir diyalektik önceler.

Görü faaliyeti, teorik tinin ilk şekli olan "duyumsayan (*fühlender*) tin"in dolaysız olarak verili olan bu akılsal içeriğe yönelmesiyle başlar. Ruhun doğal "varoluş biçimi"[9] olarak *Antropoloji*'ye özgü bir belirlenim olan duygu (*das Gefühl*) ile bilince özgü olan duyum (*die Empfindung*)[10] zihinsel teorik süreçte görünün maddesini oluşturur; çünkü Hegel'in vurguladığı gibi "*her şey duyumdadır* [...] tinsel bilinçte ve akılda ortaya çıkan her şeyin *kaynağı* ve *kökeni* ondadır".[11]

5 *A.e.*, *Ek* §441, 233

6 *A.e.*, *Ek* §440, 230

7 Bernard Mabille, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris : Éditions Hermann, 2013, s. 101.

8 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §440, 231

9 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §446, 442

10 *A.e.*, §399, 396

11 *A.e.*, §400, 397. Ayrıca bkz.: *A.e.*, §440, 435: "Görülere yükseltilen içerik [tinin] *kendi* duyumlarıdır."; Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §447, 248: "*Duyum*da, aklın *bütünü*, — *tinin tüm maddesi* (*Stoff*) mevcuttur."

Bu nedenle zihin nesnesini kendi dışında aramaz, aksine "kendine ait olan belirlenimlerle ilişki kurar".[12] Ancak tinin kendini duyumsaması, bu "akılsal bilmeyle arındırılmamış dolaysız duyum"[13] tümüyle öznel, dolayısıyla tek yanlı, biçimden yoksun, dolayısıyla sonlu ve olumsaldır; çünkü tinin kavramı (ya da ideası) ile gerçekliği (ya da dolaysız varoluşu) arasında bir "uyuşmazlık"[14] sürüp gitmektedir.

Hegel'in başvurduğu metaforla söylemek gerekirse duyumsamanın içeriği, kendini ele vermeyen, "*boğuk bir dokuma* (*dumpfes Weben*)"[15] gibidir.[16] Bu metafor, duyumsayan ile duyumsananı bir arada tutan yalın özdeşlikte, bunları birbirlerinden ayıracak bir farkın henüz mevcut olmadığını vurgular. Bu nedenle "tinin öz-duyumsaması (*Selbstgefühl*)," tin için bir "sınır" (*Grenze*) niteliğindedir. Bu "öznel sınırlılığın" "nesnel hale getirilmesi"[17], yani belirsiz olarak bulunan öznel ve nesnel veçhelerin zihnin faaliyetiyle birbirinden ayıklanarak tinsel içeriğin özsel olmayan, sonlu ve olumsal niteliklerinden arındırılması gerekir. Bu mantıksal ayrım (*Unterscheindung*) içeriğin bilgisine ulaşmanın yegâne koşuludur.

Tin, "duyumsananın nesnelleştirilmesi"[18] için, "dolaysız bulma"sında[19] mevcut olan özne-nesne birliğini ikiye ayırır. Bu bölünme (*Diremtion*), tinin teorik bir faaliyeti olarak bizzat

12 Hegel, *a.g.e.*, §440, 434

13 Hegel *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §441, 232

14 Hegel, *a.g.e.*, §386, 383

15 *A.e.*, §400, 396

16 Ayrıca bkz.: *A.e.*, §446, 442.

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/1828", *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, haz. Franz Hespe, Burkhard Tuschling, Hamburg: Felix Meiner, 1994, s. 187.

18 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §448, 250.

19 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §448, 444. Burada Hegel'in duyumdaki (*Emp-findung*) belirsizliğin tine ait bir *bulma* (*das Finden*) faaliyeti olduğuna dikkati çektiğini hatırlatalım.

tinin içinde meydana gelir. Zihin, bir yandan kendi içeriğine yönelerek ona *dikkat* (*Aufmerksamkeit*) kesilir, diğer yandan "duyumsananın bizim dışımızda var olan bir nesneye dönüştürülmesi"ni[20], yani var olan olarak ortaya koyulmasını (*setzen*) sağlar. Dikkat, tinin öz-belirlenim (*Selbstbestimmung*) momentidir, çünkü tin ancak dikkatini yönelterek içeriği içselleştirir. Hegel'in "faal anımsayarak-içselleştirme (*Erinnerung*)"[21] adını verdiği bu zihinsel faaliyet, tinin halihazırda kendine içkin fakat belirsiz olarak *bulunan* sözde dışsallığı olan duyumsamayı *anımsayarak içselleştirmesini* ifade eden "*kendine ait hale getirme* momentidir (*das Moment des Seinigen*)".[22] Basitçe söylemek gerekirse tin, kendini bilmek için kendi yarattığı içeriği kendine ait kılar. Benimseme, zihnin bilmeye yönelik ilk adımı olduğundan henüz biçimseldir.

Öte yandan görünün ortaya çıkabilmesi için dıştan içe yönelen hareketin, yani anımsanarak-içselleştirilen içeriğin, özneden ayrılması ve içte olanın dışsallaşarak tinin karşısında nesnelleşmesi gerekir: "Yalnızca, ben ve başka arasındaki birliği ortadan kaldıran ve yeniden inşa eden bu çifte faaliyetle duyumsamanın içeriğini yakalamayı başarırım.".[23] Zihin, benimsenenin görülenen dışsal bir nesne olabilmesi için kendi içselliğini "*uzay* ve *zaman*a yansıtır."[24] Böylece benimsenen (*das Seinige*), görünün biçimleri olarak *burada* ("yan-yana-varlık, *Nebeneinandersein*") ve *şimdi*'de ("birbiri-ardına-varlık, *Nacheinandersein*")[25] mevcut "bir var olan (*ein seyendes*)"[26] haline gelir. Dikkat ve benimsemeyle üretilen içselliğin, uzay-zamanda dışsallaşarak nesnelleşmesiyle görü, teorik işlevini tamamlar.

20 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §448, 252.

21 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §448, 444.

22 *A.e.*, §448, 444.

23 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §448, 249.

24 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §448, 444.

25 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §448, 252.

26 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §448, 444.

Teorik tinin ikinci büyük momenti olan temsili ve zihnin görüden temsile nasıl geçtiğini ele almadan önce ortaya çıkan bu yeni içsellik ile yeni dışsallığın ilişkisi hakkında iki nokta üzerinde durmak gerekir. Hegel'in altını çizdiği gibi, görüde söz konusu olan ne zihnin kendi içindeki belirlenimlerinin zihinden mutlak biçimde yabancılaşmasıdır,[27] ne de görü faaliyeti tümüyle öznel, yani tek yanlı bir belirlenimden ileri gelir: Zihnin dolayımından geçerek uzay-zamanda dışsallaşan içerik, tine ait olduğu kadar nesneldir de. *Doğa Felsefesi*'nin terimleriyle söyleyecek olursak, uzay ve zaman "duyusal olmayan duyusal (*das unsinnliche Sinnliche*)",[28] yani *ideel* hale yükseltilen biçimlerdir. Bununla birlikte öznel teorik tin aşamasında hem doğaya özgü belirlenimler hem de "duyusal bilince"[29] ait belirlenimler çoktan kaldırılmıştır. Görüde içerik, doğal (mantıksal ideanın doğada yabancılaşmasıyla ortaya çıkan belirlenimler arasındaki *ilgisizlik*)[30] ve fenomenolojik (bilinç ile karşıtlık içindeki nesnenin dolaysız şimdi ve buradalığı) belirlenimlerden farklı olarak, tinsel, yani akılsaldır. Dolayısıyla var olan, yalnızca zihne göreceli olma niteliğini (*relatives Anderes*)[31] yitirmekle kalmaz, aynı zamanda kendi kendine de dışsal (*außer sich seyendes*)[32] bir hale gelir. Hegel'e göre kendi kendine dışsal olma, tinin bir ürünü olduğu kadar uzay-zamandaki nesnelerin de asli niteliğidir. Dışsallık ile zihnin biçimi olan içselliğin görüde birbirine geçişken hale

27 Her dışsallaşma (*Entäußerung*), zorunlu olarak bir yabancılaşma (*Entfremdung*) değildir. Bu konuda bkz.: Albert Chapelle, "Entfremdung et Entäusserung. Essai de définition", *Hegel et la religion*, Annexes, Paris : Éditions universitaires, 1967, ss. 98-125.

28 Hegel, *a.g.e.*, §258, 247. Ayrıca bkz.: Hegel, *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, s. 194: "[Uzay ve zaman] aynı zamanda duyusal olmayan, yani ideel biçimler olan, duyusal birbiri dışındalıktır."

29 Hegel, *a.g.e.*, §418-420.

30 *A.e.*, §249, 239.

31 *A.e.*, §448, 445.

32 *A.e.*, §448, 444.

gelmesi, zihnin içselleştirdiği içeriğe "gömülmesi"ni[33] beraberinde getirir; bu iki veçhenin somut birliklerinin kurulmasıyla görüden temsil momentine geçiş gerçekleşmiş olur.

II. Temsil (§451-464)

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi "görüde içeriğin nesnelliği (*Gegenständlichkeit*) baskın gelir"[34], dolayısıyla zihin, dışsal var olana "son derece bağımlıdır (*unfrei*)"[35]. "Görü [...] bilmenin yalnızca *başlangıcı*dır."[36]; teorik öznel tinin hakiki olarak kendini bilebilmesi için kendi dışında duran ve hâlâ olumsal, sonlu bir belirlenime sahip olan içerik üzerine düşünerek (*nachdenken*) kendini özgürleştirmesi zorunludur. İşte temsil "zihnin kendini dolaysız olarak belirlenmiş-bulması" ile teoride özgürlüğüne kavuştuğu düşünme faaliyeti arasında konumlanan "orta terim"dir.[37] Spekülatif konumunun gösterdiği üzere temsil, görü ile düşünme arasında, tinin *kendinden farklılaşarak kendini açtığı* ve teorik olarak mutlak özne-nesne birliğine geçişi mümkün kılan "olumsuz-akılsal (*negativ-vernünftige*)"[38] süreçtir.

Hegel, temsili üç momentte ayırarak inceler: *anımsayarak-içselleştirme* (*die Erinnerung*), *imgelem* (*die Einbildungskraft*) ve *bellek* (*das Gedächtnis*). Bu momentler boyunca zihin, bir yandan dolaysızlığı içselleştirirken, diğer yandan dışsallaşmayla kendini kendinde kendinden ayıracaktır. Bu refleksif süreçte içselleştirme ve dışsallaştırma kavram çifti, öznel ve nesnel veçhelerin ilkin kısmi bir otonomi kazanmasını sağ-

33 *A.e.*, §449, 445. Ayrıca bkz.: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §450, 256: "Zihin, burada dışsal maddeye (*Stoff*) gömülüdür, onunla birdir ve görülenen nesneninkinden başka bir içeriğe sahip değildir."

34 *A.e.*, *Ek* §449, 254.

35 *A.e.*, *Ek* §450, 256.

36 *A.e.*, *Ek* §449, 255.

37 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §451, 445.

38 Bkz.: *A.e.*, §79-81, 118-120.

layacak (*für sich*), daha sonra söz konusu karşıtlığın tüketilmesi ve çökmesiyle özne-nesne birliği düşünmede mutlak olarak (*an und für sich*) tesis edilecektir. Zihin ancak bu çifte hareketi uzlaştırdığında kendi evinde olacaktır. Şimdi anımsayarak-içselleştirmenin temsilin bu genel çerçevesi içindeki işlevine bakabiliriz.

1. *Anımsayarak-içselleştirme (§452-454)*

Anımsayarak-içselleştirme, zihnin dışsallığa bağımlılığından kurtulma sürecini başlatan birinci temsil edici faaliyetidir. Burada görünün dolaysız içeriği, içinde bulunduğu duyusal ve tikel şimdi ve buradalığından kopartılarak, "benin evrenselliğine", yani zihnin "kendi uzay ve zamanına" taşınarak (*subsumieren*) "imge"ye yükseltilir.[39]

Bu noktada anımsayarak-içselleştirmenin işlevi ile ilgili olarak öncelikle şu temel soruyu sormak gerekir: Bu tür bir içselleştirmeye anımsama eşlik ediyorsa, söz konusu faaliyet yalnızca var olanın yalın bir alımlanması değil midir? Hegel'e göre "kelimenin asıl anlamıyla *Erinnerung*"[40], temel olarak belirli bir ana ve belirli bir yere ait bir içeriğin "gayri iradi (*unwillkürlich*) uyandırılması"dır.[41] Ancak burada zihnin iradesi dışında geri çağrılan ve dışsal var olana denk düşen şey zihinsel imgenin kendisidir. Söz gelimi akşamleyin evimin önünde karşılaştığım bir kediyi daha önce görmüş olduğumu herhangi bir çaba göstermeden hemen anımsayabilirim. Bunu mümkün kılan şey var olanın anımsamayı tetiklemesi kadar kedinin bendeki zihinsel imgesi, yani temsili ile kedinin (görünün) duyusal varlığının içerik bakımından "aynı"[42] olmasıdır. O halde niçin temsil olarak imge, var olanın bir

39 *A.e.*, §452, 446.

40 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §451, 257.

41 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §451, 257.

42 *A.e.*, *Ek* §451, 258.

kopyası değildir? Hegel'e göre anımsama, zihnin zaten *içsel kıldığı* (*innerlich machen*)[43], *zihne ait olan* bir içeriğin, edilgen değil "*faal* anımsanması"dır[44]; öyle ki burada içselleştirmenin görüyü temsile dönüştürmesi, anımsamayı önceler. Daha da önemlisi zihin, anımsama faaliyeti aracılığıyla kendi kendiyle ilişki kurar.[45] Anımsayarak-içselleştirmenin duyusal var olanı içsel bir imgeye dönüştürmesinin tam da bu nedenle kaldırmaya (*Aufhebung*) yakın spekülatif bir işleve sahip olduğu söylenebilir.[46] Zihnin temsilde "kendi-içine-gidişiyle (*Insichgehen*)"[47] *geçmişte* içselleştirilen içerik, muhafaza edilerek[48] benin kendi evrensel uzay-zamanına kaldırılır; böylece *geçmişin* varlığı geçip giderken, temsili zihinde zamansız bir *mevcudiyet* (*Gegenwärtigkeit*) kazanır. Hegel, *Erinnerung*'un bu işlevinin bir işaretini Alman dilinin kendine has yapısında da bulur: Geçmişte bir şeyi görmüş olduğumu söylediğimde ("ich *habe* dies gesehen"), görülmüş olan şeyin yalnızca bana *ait* olduğunu ("*haben*") değil, bende hâlâ *mevcut* (*Gegenwärtig*) olduğunu da ifade etmiş olurum.[49] Dolayısıyla zihnin anımsayarak-içselleştirmesi, var olanın harekete geçirdiği ancak bizzat zihnin kendisinin kendi içinde gerçekleştirdiği bir temsil faaliyettir.

43 Hegel, *a.g.e.*, §451, 445.

44 Karl Rosenkranz, *Psychologie oder Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg: Bornträger, 1837, s. 250.

45 Krş.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)", *Gesammelte Werke*, C. 10.1, haz. Klaus Grotsch, Hamburg: Felix Meiner, 2006, §143, 432: "[...] şimdiki görüde, kendimle *kendi* özdeşliğimi tanırım, başka bir deyişle, onda *kendimi* anımsarım."

46 Bu konuda bkz.: Angelica Nuzzo, "Dialectical Memory, Thinking and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel", *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, haz. A. Brancacci, G. Gigliotti, Napoli: Bibliopolis, 2006, ss. 91-120.

47 Hegel, *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, s. 190.

48 Krş.: *A.e.*, ss. 198-199: "Zihin, geçici olanı (*das Vergängliche*) kalıcı (*unvergänglich*) yapar, ondan bir mumya yapar ve onu muhafaza eder."

49 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §450, 256.

Öte yandan imge, aynı zamanda temsil boyunca zihnin öznel (içsel) ile nesnel (dışsal) veçheleri arasında cereyan edecek diyalektik bir gerilime tabi olduğu için göründüğünden daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Hegel'in ifadesiyle bu gerilim, içselliğin öznelliğinde varlığını sürdüren dışsallıktan ileri gelir: "[...] ben yalnızca *içsel olan*ım, imge ise bana *dışsal olan*dır."[50] İmge momentinde zihnin içerik bakımından dışsallığa bağımlılığının zayıfladığına kuşku yoktur, çünkü zihin, artık benin kendi içselliğinde kendisinin var ettiği imgeyi *dikkati* sayesinde "nerede ve ne zaman" temsil edeceğini kendisi belirler.[51] Bunula birlikte Hegel'e göre imgede hâlâ görüye ait unsurlar mevcut olduğundan nesnellik kısmen yadsınmıştır, yani anımsayarak-içselleştirdiğim kedi imgesi, karşılaştığım kediye denk düşmekle birlikte *var olanı olduğundan tümüyle farklı* temsil etmem, onu özgürce biçimlendirebilmem mümkün değildir: "İmgeler yalnızca *biçimsel* olarak *bizim*dir."[52]

İmgenin temsil gücünü sınırlayan başka bir unsur ise zihnin evrenselliğine yükseltilmesiyle "sonsuz çokluktaki tikellik ve belirliliklerini" yitirmesi, asil bağlamından koparak silikleşmesidir (*Verdunklung*)[53]: "Görü, imgeye dönüşerek silikleşir ve bulanıklaşır."[54] Bu bakımdan zihnin öznelliği içerikte baskın gelir. İmgenin deyim yerindeyse canlılığını koruyabilmesi için zihnin, imgeyi tetikleyen içerik ile tekrar tekrar karşılaşarak,[55] içerikte imgesini "onaylaması"[56] gerekir. Unutma adı verilen zihinsel olgu, somut içerikle yeterince tekrarlanarak, yani dolayımlanarak onaylanmamış olan zihinsel imgenin,

50 *A.e.*, *Ek* §453, 260.

51 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §453, 446.

52 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §453, 261.

53 Hegel, *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, s. 199.

54 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §452, 259.

55 Krş.: *A.e.*, *Ek* §454, 261-262: "Bir şeyi anımsayarak-içselleştirmede *korumam* için, onun görüsünü *tekrarlamış* olmam gerekir."

56 *A.e.*, *Ek* §451, 256

imgeye canlılığını veren asli bağlamından kopup, benin içselliğinde silikleşmesidir denilebilir[57]; çünkü esas itibarıyla anımsayarak-içselleştirme henüz zihnin ürünlerini muhafaza eden ve bu nedenle anımsayarak-içselleştirmeden daha üstün bir tinsel moment olan bellek değildir.

Hegel imgenin tabi olduğu bu gerilimi, Jena dönemine ait *Tin Felsefesi*'ndeki (1805) gibi[58] "gece gibi karanlık maden kuyusu (*nächtlichen Schacht*)"[59] metaforu üzerinden açıklar: Zihnin içselleştirdiği imge(ler), tinin "*gece*sinde"[60] "varlığını yitirerek *bilinçten yoksun bir şekilde muhafaza edilmiştir* (*bewußtlos aufbewahrt*)"[61]. Zihin, henüz ortaya çıkarılmamış cevherler barındıran bir maden gibi sonsuz sayıda *belirsiz* imgeler ve temsillerle dolu bir bütündür. Buna rağmen zihin, bu imgelerin kendinde mevcut olduğunun henüz bilincinde değildir. "İçselliğimin kuyusunda uyuyan imgelerin" *varlığı* kararmış, yani imgeler, "henüz *düşünülmedikleri*, henüz *akıl-sallık biçimine* yükseltilmedikleri"[62] için zihinsel dikkatimden kaçmışlardır.[63] Dolayısıyla zihin, mantıksal olarak tinin gelişimiyle açılacak olan belirlenimleri şimdiden içinde barındıran "*virtüel* olanak" (*virtueller* Möglichkeit), yani "*kendinde-varlık*"tır (*Ansichseyn*).[64]

57 Krş.: Hegel, *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, s. 202.

58 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Jenaer Systementwürfe III", *Gesammelte Werke* 8, haz. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1976, ss. 186-187.

59 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §453, 446; §403, 401.

60 Hegel, *a.g.e.*, s. 186.

61 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §453, 246.

62 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §453, 260.

63 Ancak bilincine sahip olduğum bir nesneye dikkatimi verebilirim; dolayısıyla dikkatimi yönelteceğim verili bir nesnenin varlığı zorunludur. Oysa zihnin kuyusunda şeyler arasında henüz hiçbir fark yoktur.

64 Hegel, *a.g.e.*, §453, 447

Bilinçsiz olarak bana ait olan zihinsel imgelerin "hakiki sahibi"[65] olabilmem için, imgeye denk gelen "var olan bir görü" aracılığıyla tekrar onaylanarak varlığa gelmesi, benin soyut içselliğinden çıkarak dışa konması gerekir. İşte içsel imgenin görüyle ilişkisinin kurulup "dolaysız tikel görünün evrensel biçimin *altına konması*"yla imge, hem görüden *farklılaşır* (*unterscheidbar*) hem de belirsizliğin hâkim olduğu tinin gecesinden *ayrılır* (*trennbar*).[66] Hegel'e göre "hakiki *temsil*," "içsel imgeyle anımsayarak-içselleştirilen var olanın (*erinnerten Daseyn*) sentezi"dir.[67] Zihnin bu faaliyeti sentetiktir; çünkü söz konusu olan imgeyle somut görünün özdeşliği değil, yalnızca görünün temsilin altına konması, yani farklı belirlenimlerin bir araya getirilmesidir.[68] Bu sayede temsil faaliyeti artık imgenin bağlı olduğu görünün yokluğunda gerçekleştirilebilir hale gelir: zihinsel imgenin her zaman ve her yerde, bulunduğu içsellikten çıkarılıp "zihnin önüne *konulabilmesi* (*vor*-stellen)"[69] ile temsilin ikinci momenti olan imgeleme geçilir.

2. *İmgelem (§455-460)*

İmgelem, içeriğin görüsel ve olumsal unsurlardan arındırıldığı zihinsel bir faaliyettir. Hegel, zihnin temsil yetisinin bu ikinci momentini iki temel işlevi üzerinden ele alır. İmgelem, bir yandan zihne ait olan temsil ve imgeleri evrensel biçimde *yeniden üreten imgelem* (die *reproduktive Einbildungskraft*)

65 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §454, 261

66 Hegel, *a.g.e.*, §454, 447.

67 *A.e.*, §454, 448.

68 İç ve dışın *sentetik* birliği, Bernard Bourgeois'nın ifadesiyle söylersek "sözde-özdeşlik"tir (Bkz.: Bernard Bourgeois, "Présentation," G. F. W. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, C. III, Philosophie de l'esprit*, Paris: Vrin, 1988, s. 68); çünkü hakiki, yani *spekülatif* özdeşlik, farklı terimlerin buradaki gibi yan yana getirilerek, sentezlenerek özdeş kılınmasıyla değil, terimlerin kendilerinden farklılaşmasıyla mümkündür.

69 Hegel, *a.g.e.*, §454, 448. Hegel burada temsilin (*Vorstellung*), zihnin kendi *önüne koyduğu* (*vor-stellen*) bir içerik olduğuna vurgu yapıyor.

ile temsiller arasında *bağlantı kuran imgelem*dir (die *assozierende Einbildungskraft*), diğer yandan imgelem, faal olarak kendi temsillerini yaratan *fantezi*dir (*Phantasie*).

İmgelerin yeniden üretilmesi, "imgelerin benin kendi içselliğinin dışına çıkıp *belirmesi*"[70], "varlığa"[71] gelerek yeniden belirlenmesidir. Zihin, artık tümüyle kendine ait olan imgeler üzerinde kurduğu hakimiyet sayesinde içeriğe denk gelen duyusal görüye ihtiyaç duymadan, yani keyfi olarak, imgeleri *yeniden* üretir. İmgelemi, "gayri iradi (*unwillkürlich*)" anımsayarak-içselleştirme faaliyetinden ayıran da bu "keyfiliği"dir (*Willkür*)[72]. Bununla birlikte yeniden üretilen temsilin görünün sağladığı içerikten hâlâ farklı olmaması nedeniyle imgelem, "yalnızca *biçimsel* bir faaliyet"tir[73].

İmgelerin yeniden üretiminde zihnin keyfiliğini belirleyen öznenin ilgisidir. Söz gelimi benin karanlık kuyusundan çıkardığım kalem imgesinde, imgenin istediğim tikel niteliğini (kalemin kırmızılığı gibi) *karşıma koyarak* yeniden üretebilirim. Ancak zihnin imgeler üzerindeki tasarrufu sayesinde yeniden üretilen imgenin içinde bulunduğu *nesnel* bağlamı dönüştürmek de mümkündür. *Bağlantı kuran imgelem*, imgelerin "nesnel" olarak içermediği yeni "öznel bağ"lar kurarak "imgeleri *birbirleriyle ilişkilendiren*" bir faaliyettir.[74] Her imge, olumsallığı gereğince "sonlu," yani *diğer* imgelerle kuşatılarak belirlendiği için ("*Beziehung auf Anderes*")[75] zihin, iki imge arasındaki herhangi bir tikel nitelikten yola çıkarak imgeleri birbirleriyle öznel olarak birleştirebilir ve böylece evrensel bir temsil inşa edebilir: Kırmızı

70 *A.e.*, §455, 448.

71 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §455, 264.

72 *A.e.*, *Ek* §455, 264.

73 *A.e.*, *Ek* §455, 264.

74 *A.e.*, *Ek* §455, 265.

75 *A.e.*, *Ek* §455, 265.

kalem ile gül imgesi, aynı renkte olmaları bakımından birbirini çağrıştırdığında, söz konusu "tikel temsilleri tek bir *evrensel* temsilin altına koyarak"[76] hakiki anlamda bir temsil oluşturabilirim. Zihnin imgeler arasında kırmızılık gibi *empirik olmayan*[77] ortak bir unsura odaklanarak yeni bir ilişki kurabilmesiyle imgelemin *temsil edici* faaliyeti tamamlanır ve *yaratıcı* faaliyeti başlar.

Fantezi ya da yaratıcı imgelemde, zihnin önceki faaliyetlerinde karşılıklı olarak sentezlenerek uzlaştırılan tek yanlı iki moment, yani tinin öz yaratımı olan evrensel temsil (başka bir deyişle içsellik, *benim*senen, *das Eigene*)" ile görüsel unsurlar içeren imge (başka bir deyişle tikellik, dışsal olarak verili olan, *das Gefundensein*)"[78] tam olarak *bir*leşir, özdeşleşir. Zihin, gelinen bu aşamada dışsallığa bağımlılıktan kurtulur, ya da dışsal olduğu varsayılanın zihne zaten içkin olduğu ortaya çıkar. Hegel, yaratımlarını artık dışsallıkla koşullanmadan ve yalnızca kendiyle ilişki kurarak (*Beziehung auf sich*) gerçekleştireceği için zihni "somut öznellik"[79], zihnin faaliyetini ise bir tür "öz-görü (*Selbstanschauung*)"[80] olarak tanımlar. İşte fantezi, zihnin kendi özündeki içeriği kendinden çıkarıp dışsallaştırarak "kendini varlığa getirmesi, *şey*leştirmesiyle"[81] göstergeler (*Zeichen*) yaratan imgelemdir. Hegel'e göre "*göstergeler yaratan fantezi* (*Zeichen machende Phantasie*)" imgeden göstergeye diyalektik geçişi gerçekleştirerek zihni kavramsal düşünceye uygun hale getireceği için "*biçimsel*" olarak kendinde "akıl"dır.[82] Bu noktayı anlamak için gösterge kavramını yakından ele almak gerekir.

76 *A.e.*, §456, 450.

77 *A.e.*, *Ek* §456, 266.

78 *A.e.*, §457, 451.

79 *A.e.*, §457, 451.

80 *A.e.*, §547, 450.

81 Hegel, *a.g.e.*, §457, 451.

82 Hegel, *a.g.e.*, §457, 451.

Hegel'e göre gösterge, "kendi içeriğinden büsbütün başka bir içeriği temsil eden herhangi bir dolaysız görü," "içine yabancı bir ruhun nakledildiği ve muhafaza edildiği bir *piramit*tir."[83] Başka bir deyişle gösterge, zihne ait bir temsili (biçimi), dolaysız olarak verili olan bir görü (içerikle) ile *özde*şleştirerek görüyü *başka*laştırmak, ona asli olarak sahip olmadığı yeni bir "*anlam* (*Bedeutung*)"[84] verme işlevine sahiptir. Söz gelimi Antik Mısır kültürü hakkında herhangi bir bilgisi olmayan birinin piramidin temsil ettiği şeyi (firavun mezarı olduğunu), yani anlamını kavraması imkânsızdır; çünkü duyusal bir gösterge olarak piramitte gösterilen (mezar) ile gösteren (yapı olarak piramit) arasındaki ilişki yalnızca bu inanç sistemine aşina olanlar için bir anlam ifade eder.[85] İşte fantezi, imgelemin önceki işlevlerinden farklı olarak ne imgeyi bağlamına uygun olarak yeniden üretir ne de imgeler arasında yeni ilişkiler kurar. Aynı şekilde fantezi, imgenin empirik içeriğe dayanan simgelerle[86] ifade edildiği sanatsal bir üretim de değildir.

Göstergenin zihnin faaliyetlerinde önemli bir dönüm noktası olduğunu kavramak için iki nokta üzerinde durmak gerekir. Zihin, ancak *göstergeler aracılığıyla ve tümüyle kendine referansla bir anlam evreni yaratmaya başladığında* duygusallığa ve görüye olan bağımlılığından kurtulur. Hegel'e göre göstergeler yaratmak demek, görünün dolaysız uzay-zamanını olumsuzlayarak tinin öz-görüsüne yükseltmek demektir.

83 Hegel, *a.g.e.*, §458, 452.

84 Hegel, *a.g.e.*, §458, 452.

85 Krş.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Kunst- Vorlesung von 1826*, haz. Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon, Karsten Berr, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2004, s. 127: "Sfenks, dolayısıyla, çözülmesi gereken bir bilmece, bir problemdir."

86 Sanatsal bir üretim olarak simgede (*Symbol*), göstergeden farklı olarak görü ile temsil arasında anlam bakımından bir devamlılık söz konusudur: Aslan imgesi üzerinden üretilen sembol, her koşulda gücü, yenilmezliği vs. temsil eder. Dolayısıyla *"simgeleştiren fantezi* (die *symbolisierende Phantasie*) **"hâlâ *koşullu*, yalnızca *kısmen özgür*"** bir faaliyettir (Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §457, 269).

Dolayısıyla görü, göstergede "kaldırılmış (*aufgehoben*)" olarak muhafaza edilir. Ancak gösterge, zihnin kendi içselliğine çekildiği bir moment de değildir. Aksine zihin göstergede görülenebilir şekilde cisimleşir, "*zaman*da varolan"[87] haline gelir, çünkü gösterge, zihinsel "anlamın duyusal mevcudiyeti"dir.[88] Böylece zihnin anlam sayesinde dışsallığı fethettiği söylenebilir, çünkü göstergede dışsallaşan "içerik (*Gehalt*)" zaten "zihnin kendisi"dir.[89] Hegel'in, göstergeyle kendini ifade edebilen, öznellik ile nesnelliği, gerçeklik ile idealliği özdeşleştirebilen fanteziyi aklın bir tezahürü olarak görmesi bundandır.

Zihnin faaliyetleri, kendine özgü anlamlar içeren göstergeler yaratabilmesi sayesinde artık duyusallıktan dil ve düşünceye, yani genel olarak *logos*'a yönelir. Hegel, 459 numaralı paragrafı boyunca ses, konuşma ve yazıyı içeren bir göstergeler sistemi olarak dilin, konuşma ve yazı dili, hiyeroglif yazı ve alfabetik yazı gibi çeşitli yönleri ile Leibnizci evrensel dil teorisine "zihnin ürünü"[90] olmaları bakımından kısaca değinir. Hegel'in semiyolojisi başlı başına bir inceleme konusu olsa da[91] teorik tin bakımından asıl önemli olan, göstergeler yaratan zihnin en önemli ürünü ve belleğe geçişi sağlayacak olan sözcüktür (*das Wort*).

Hegel'e göre ses (*der Ton*) ya da linguistik-gösterge (*Sprachezeichen*)[92] olarak sözcük ve ad (*der Name*), "kendini ilan

87 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §459, 453.

88 Mabille, *a.g.e.*, s. 341.

89 Hegel, *a.g.e.*, §457, 451. Hegel'e göre zihin, yarattığı görüler, temsiller, imgeler ve göstergelerin dışında kalarak onları temaşa eden, her birini sınıflayarak anlamlar inşa eden bir yeti değildir; zihin, zihnin faaliyetlerinden ibarettir.

90 *A.e.*, §459, 463.

91 Bu konuda bkz.: Jacques Derrida, "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France 1967-1968*, haz. Jacques D'Hondt, Paris: Presses universitaires de France, 1970, ss. 27-83; Jean Hyppolite, *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Paris: Presses universitaires de France, 1953, ss. 7-46.

92 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §461, 278.

eden içselliğin," yani zihnin biçiminin, "dışsallaşması"dır[93]. Sözcükler en geniş tanımıyla, zihnin (olumsuzluğuyla) uzaysal niteliklerini yadsıdığı zamansal,[94] dolayısıyla da dile geldiği anda yitip giden[95] göstergelerdir. Her bir sözcük, "zihnin ürettiği [bir] görü ile onun anlamının," yani "içsel [bir] temsilin, dışsal [bir] görüyle bağlantısı" olarak hem "*tekil* geçici" hem de "dışsal" bir "üretim"dir.[96] Söz gelimi kalem sözcüğü bir gösterge olarak, kalem nesnesini temsil ettiği gibi nesnenin işlevini, yani anlamını da tanımlar.

Hegel'in vurguladığı üzere, her gösterge gibi linguistik-göstergeler de öncelikle uzlaşımsal[97] değil zihnin keyfiliğine dayandığı için, sözcük ve sözcüğün anlamı birbirine "ilgisiz"[98] olarak ilişkilendirilir. Öte yandan, linguistik-gösterge de zamana tabidir. Sözcük ifade edildiği anda varlıktan yokluğa geçerek yok olur, çünkü zaman "*tahripkâr* olumsuzluktur (*vernichtende* Negativität)"[99]. Sözcüklere dışsal kılan bu iki unsur, yani keyfilik ve sonluluk, belirli bir dile ait belirli bir sözcüğün her zaman aynı anlama gelmesinin önündeki iki engeldir. Söz-

93 Hegel, *a.g.e.*, §459, 453.

94 Zamana tabi göstergeler olarak ses ve konuşmanın, uzaya tabi göstergelere (söz gelimi piramit) üstünlüğü aslında, "olumsuzlamanın olumsuzlaması" olan zamanın, yalnızca kısmi ve soyut bir olumsuzlama olan uzaya olan üstünlüğüdür. Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), II Die Naturphilosophie (Mit mündlichen Zusatzen)", *Werke in zwanzig Bänden*, C. 9, haz. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978, *Ek* §257, 48.

95 Hegel, *a.g.e.*, §459, 463.

96 *A.e.*, §460, 459.

97 Hegel'e göre herhangi bir nesnenin niçin belli bir sözcükle adlandırıldığı (söz gelimi niçin kaleme kalem adının verildiği) sorusunun bir değeri yoktur. Sözcükler, ancak keyfi olarak üretildikten sonra zaman içinde uzlaşımsal bir nitelik kazanırlar. Bkz.: Hegel, *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, s. 214.

98 *A.e.*, s. 214.

99 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §462, 280.

cükler zihinden bağımsız nesneler olmasalar da[100] sözcük ve ona denk gelen anlamın sabitlenmesi için linguistik-göstergenin kurduğu bu olumsal ve tekil bağlantının evrenselliğe yükseltilmesi, zihin tarafından yeniden içselleştirilmesi zorunludur: "Bu dışsallığın anımsayarak-içselleştirilmesi *bellek*tir."[101]

3. Bellek ve Düşünce (§461-468)

Bellek, teorik tinin temsil edici faaliyetlerini tamamlayarak zihinde tezahür etmeye başlayan düşünceye nihai geçişi sağlayacak olan momenttir. Bellek, zihinsel işlevi bakımından ele alındığında, ilk bakışta temsilde katedilen diyalektik süreçlerin bir tekrarı gibidir: 1) "adları *muhafaza eden* bellek," anımsayarak-içselleştirmenin dolaysız görüleri imgelere dönüştürerek sahiplenmesi gibi öncelikle dolaysız linguistik-göstergeleri içselleştirerek kendine ait kılar (*zu dem ihrigen machend*)[102]; 2) daha sonra bellek, imgeleri yeniden üreten temsil yetisi gibi adları yeniden üretir; 3) son olarak "mekanik bellek"[103] imgeler arasında yeni bağlantılar kuran temsil yetisi gibi adlar arasında bağlantılar kurar.

1) Linguistik-göstergeler, yukarıda değindiğimiz gibi, sözcüğün ses olarak ifade edilişiyle önce yokluktan varlığa gelen, dile gelir gelmez de varlıktan yokluğa geçen birer soyut olumsuzlamalar dizisidir. Ses olarak göstergeler böylece, söz konusu olumsuzlamanın tekrarı üzerinden kendini üreten zihinsel yapılardır. Belleğin birinci işlevi, sözcükler ve onların anlamlarını *bir*leştirerek özdeşleştirmek, yeni kurulan bu

100 Jena dönemi *Tin Felsefesi*'nde tin ya da zihin, adlandırdığı şeylere şöyle söyler: "sen içsel bir şeysin ve bu iç benim, varlığınsa keyfi olarak icat ettiğim bir sestir" Bkz.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Jenaer Systementwürfe III", *Gesammelte Werke* 8, haz. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1976, s. 190.

101 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §460, 459.

102 *A.e.*, §461, 459.

103 *A.e.*, §463: 461.

kalıcı bağlantılar dizisi sayesinde göstergeleri kötü sonsuzluktan kurtarmak, böylece de bireyler arası anlaşmayı mümkün kılacak özneler-üstü bir alan açmaktır. Bu nedenle anlamları muhafaza eden bellek, imgelerin muhafaza edilmesinden oldukça farklıdır. İçselleştirilen imgeler zihinde bilinçsiz olarak tutulurken, linguistik-göstergelerin içselleştirilmesi, *nesnel* bir öznellik yaratır.

2) Ancak zihnin idealliği sayesinde adların nesnelleşmesi, bu göstergelerin zihinden bağımsız birer anlam araçlarına dönüştüğü anlamına gelmez. Nesnellik, adın temsil ettiği içeriğin deyim yerindeyse yerini alan yeni bir diyalektik aşamadır. Hegel'in ifadesiyle "*ad*, böylece *şeyin ta kendisi*dir (Der *Name* ist so die *Sache*)".[104] Sözcüklerin ya da Hegel'in deyişiyle adların anlamını, işlevini, kısacası neyi temsil ettiğini iyi *belleyen* zihin, bundan böyle bir sözcüğü duyduğunda ya da okuduğunda temsil edilen şeyi "görüsüz ve imgesiz"[105] olarak yeniden üretebilir, yani duyusal belirlenimlerin dolayımına ihtiyaç duymadan tanıyabilir ve anlayabilir. Zihinsel içerik, dilin temsil yetisi sayesinde şeylerin yerini alır. Jean Hyppolite'in de vurguladığı gibi "ad, artık duyusal olana göndermez, fakat duyusal olan ada, ifade edilen ve ifade edilebilir anlamlar evrenine gönderir."[106]

"İmgeler olmadan düşünmenin mümkün olmadığı"na[107] yönelik geleneksel metafizik anlayışın aksine Hegel'e göre zihinsel imgelerle değil, zihinsel göstergeler olan "adlarla düşünürüz (Es ist in Namen, daß wir *denken*)"[108]. Hegel'in verdiği

104 *A.e.*, §462, 459.

105 *A.e.*, §462, 459.

106 Hyppolite, *a.g.e.*, s. 39.

107 Aristoteles, *On Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, çev. David Bloch, Leiden and Boston: Brill, 2007, I, 449b 30. "[...] καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος;" ayrıca bkz.: Aristoteles, *Aristotle: De Anima*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1961, III, 7.431a 16.

108 Hegel, *a.g.e.*, §462, 460.

bir örnekle söylemek gerekirse, "aslan" sözcüğünü duyduğum ya da okuduğumda, sözcüğün anlamını bu "imgesiz yalın temsil"[109] ile hemen kavrarım; çünkü dil düşünmeyi önceler, düşünce de zihnin dışsallaşmış içeriği olarak dilde mümkün hale gelir. Düşünebilmek için dışımdaki dünyanın sunduğu duyumsama, görü, imge gibi verilere değil zihnin ürettiği göstergelerin dolayımına, söze ve yazıya, yani göstergeler sistemi olan dile ihtiyaç duyarım. Kendi dışındaki bir nesneye referans yapmadan kendi ürettiği dışsallıkla işleyen zihin, böylece özgürdür.

3) Belleğin ortaya koyduğu *nesnel* öznellik böylesi bir diyalektiğin ifadesidir. Sözcük, temel olarak zihnin kendi içindeki *dışsallık*tır, çünkü dil, şeyleşerek nesnelerin yerini alan zihnin varlığıdır. Bellek, zihnin kurduğu bağlantılar ile işlediği için öznel, içerik bakımından ise nesneldir. Dolayısıyla bu aşamada düşünme faaliyetinin içeriği konusunda kaçınılmaz bir soru ortaya çıkar: Düşünme yalnızca dilin sağladığı temsillerin *anlaşılmasından* mı ibarettir? Sözcüklerle düşünen ama sözcüklerin anlamına "karşı"[110] düşünemeyen, yani kavramsal düşünce *üretemeyen* bir zihnin gerçekten düşünebildiği, akıl ile donatıldığı ileri sürülebilir mi? Hegel, belleğin mekanizmiyle zihnin aynı zamanda *anlamı anlamsızlaştıran* bu yönüne vurgu yapar: Herhangi bir sözcüğün yeniden üretilerek, anımsanarak kullanılması sözcüğün bellekteki, içteki varlığının dışsallaşarak zihinden "*yabancılaşması*"dır (die *Entäußerung*).[111]

İşte zihnin linguistik-göstergeler arasındaki ilişkiye hâkim olması sayesinde dikkatini anlama yöneltmeden göstergeleri yeniden üretebilmesi, zihnin kendi kendine yabancılaşarak gerçekleştirdiği bir faaliyettir. "Böylelikle, sözcüğün *aşırı anımsanarak-içselleştirilmesi* (*Erinnerung*), deyim yerindeyse,

109 *A.e.*, §462, 460.

110 Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris: Éditions Seuil, 1972, s. 170.

111 Hegel, *a.g.e.*, § 462, 460.

zihnin en yüksek *yabancılaşmasına* (*Entäußerung*) döner."[112]; çünkü, Jena dönemi *Fenomenoloji*'sinin terimleriyle söylemek gerekirse, "bilinen" ile zihin arasındaki mesafe radikal bir biçimde kapandıkça, nesnenin bütünselliği, diğer nesnelerle kurduğu içsel ilişkiler, yani genel olarak anlam, dikkatten kaçar ve tam da bu nedenle "bilinmez" hale gelir.[113] Yabancılaşma, sözcükler ve anlamın birliğinin bozularak dağılması, mekanizm ise birbirine hem "bağımlı" hem de "bağımsız" bu iki unsurun "birbirine *dışsal*" kalmasıdır.[114]

İçsel dışsallık, yani sözcükler ile dışsal içsellik olan anlam arasında ortaya çıkan bu karşıtlığın en belirgin olduğu zihinsel faaliyet ezberlemedir (*auswendig*).[115] Söz gelimi bir şiiri, varlığın yerini alan bu sözcükler dizisinin sunduğu anlamı kavramadan, eksiksiz bir şekilde ezberleyebilir ve ezberimden okuyabilirim. Sözcükler ve anlam arasındaki bu ilişki sentetik,[116] nesnelliği kuran ve bir arada tutan zihin ise "evrensel" ve "tümüyle soyut öznellik," yani içerik bakımından "[içi] boş *bağ*"dır.[117] Bu sayede, aslında zihnin kendi faaliyetlerinin bir sonucu olduğunu bildiğimiz nesnellik, yani zihnin *benimsediği* (*das Seinige*), zihne "bulduğu bir şey (*ein Gefunden-werdendes*) olarak görünür;" ve "düşünmenin momentlerinden biri olan *nesnellik*, burada zihne, zihnin bizzat kendisinin bir niteliği olarak konur."[118] Bu nedenle "temsil edici faaliyetin en yüksek anımsayarak-iç-

112 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §462, 280.

113 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, *Gesammelte Werke*, C. 9, haz. Wolfgang Bonsiepen, Reinhard Heede, Hamburg: Felix Meiner, 1989, s. 26

114 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §195, 205.

115 *A.e.*, §463, 461.

116 Anlamın "ad olarak varlıkla bağlantısı henüz bir sentezdir". Bkz.: *A.e.*, §463, 461).

117 *A.e.*, §463, 461.

118 *A.e.*, §463, 462.

selleştirilmesi (*höchste Erinnerung des Vorstellens*)" zihnin "anlamdan yoksun sözcükler"i içinde barındıran "en yüksek dışsallaşmasıdır (*ihre höchste Entäußerung*)".[119] Hegel'e göre kendinden radikal bir biçimde yabancılaşarak varlığa gelen, böylece "artık hiçbir *anlam* içermeyen"[120], dolayısıyla anlamsız "adların evrensel uzayı"[121] haline gelen mekanik bellek, temsilden "*düşünce* faaliyetine geçişi"[122] mümkün kılar. Hegel'in düşünmenin ancak anlamın kaybıyla ortaya çıkabileceğine yönelik bu savı ilk bakışta oldukça şaşırtıcıdır. Anlamı maddeleştiren ve sabitleyen belleğin (*Gedächtniß*) mekanizmi ile kavramsal düşüncenin (*Gedanke*) dinamizmi arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?

Hegel'in savı şu şekilde açıklanabilir: görü-imge-gösterge, yani genel olarak temsil diyalektiği boyunca verili olanın, daha doğrusu başlangıçta verili olduğu *varsayılan* nesnellik alanının dışsallıktan arındırılması ancak mekanik bellek ile en yüksek noktasına ulaşır. Burada teorik tin, dil ve anlamın zihnin kendi dışındaki nesneleri temsil etmediğinin bilincine varır. Şeylerin zihnin dışında, kendi başına ve zihne karşıt bir anlamı yoktur. "Ad olarak var olan, şeyin ta kendisi, hakiki nesnellik olmak için bir *başka*ya, temsil eden zihnin *anlamına* ihtiyaç duyar"[123]; çünkü sözcüklerin, zihnin ürettiği anlamı dışında bir anlamı yoktur. Dolayısıyla Hegel, belleğin *hiçbir anlam içermediğini* söylemekle belleğin hiçleştiğini ima etmez, aksine *sözcüklerin hakiki içeriğinin*, yani anlamın, *temsil ettikleri nesnelerde değil zihinde aranması gerektiğine*[124], öznellik ile nesnelliği, ben ve dünyayı birbi-

119 *A.e.*, §463, 461.

120 *A.e.*, §464, 462.

121 *A.e.*, §463, 461.

122 *A.e.*, §464, 462.

123 *A.e.*, §464, 462.

124 Alfredo Ferrarin, "Logic, Thinking, and Language", *Von der Logik zur Sprache: Stuttgarter Hegelkongress 2005*, haz. R. Bubner, G. Hindrichs,

rinden ayıracak herhangi bir ayrımın artık mevcut olmadığına vurgu yapar. İşte bu bakımdan "bellek, düşüncenin oluşudur."[125]

Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ikinci edisyonu için kaleme aldığı *Önsöz*'de dikkati çektiği gibi "düşünce-biçimleri (*Denkformen*) öncelikle insanın *dilinde* dışsallaşır (*herausgesetzt*) ve saklanır [...] insan için içsel bir şeye, genel olarak temsile dönüşen, kendine ait kıldığı (*seinigen*) her şey dile (*Sprache*) sirayet etmiştir ve insanın dile getirdiği, dilde ifade ettiği her şey [...] bir kategori içerir."[126] Bellekte yabancılaşarak *varlığı* ifade eden dil, örtük olarak zihnin kendi kendini ifadesi olan *düşünce*dir. Dil aracılığıyla varlığı ifade ederken kendini ifade ettiğini anlayan zihin, temsilden, özne ile nesne, içerik ile biçimin birliğinden başka bir şey olmayan saf düşünceye, yani *varlığın* belirlenimlerini kuran *düşünce*-belirlenimlerine geçer.

Düşünmek, en basit ifadeyle, zihnin doğal olarak yöneldiği dışsallık ile ilişkisinde *belirlenen* değil *belirleyen* olduğunu bilmek,[127] kendini zihinden bağımsız nihai gerçeklik olarak sunan sonlu ve olumsal varlık düzlemine içkin olan idealliği kavramak demektir: Görüde virtüel olarak mevcut olan zihin ve nesnellik birliğinin, temsil aracılığıyla dolayımlanarak *kendinde* ve *kendi için* tesis edilmesi, böylece de kendi hakikatine kavuşması düşünmenin ta kendi-

Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, s. 143.

125 Hegel, *Gesammelte Werke* 8, s. 195.

126 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)", *Gesammelte Werke*, C. 21, haz. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1985, s. 10.

127 Krş.: Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* 10, *Ek* §382, 26: "Tinin tözü özgürlüktür, yani bir başkaya dayanmadan kendi kendiyle bağlantılı olmaktır."

sidir.[128] Düşünmek, zihnin katettiği diyalektik momentlerin sonunda ortaya çıkıveren, zihne eklenen herhangi bir yeti değil, başlangıçtan bu yana zihnin faaliyetlerine içkin olan, zihni biçimlendiren içeriktir. Kendi varlığında bu hakikati "yeniden tanıyan"[129] zihin özgürce, yani kendi başına düşündüğünün bilincine varır.

Görü ve temsil momentlerini detaylı bir şekilde inceleyen Hegel'in, teorik tinin zirvesi olan kavramsal saf düşünceyi (*reines Denken*), 467 numaralı paragrafta işlevi bakımından kısaca özetlemekle yetinmesi oldukça dikkat çekicidir. Buna göre 1) Anlama yetisi (*Verstand*), düşünce-belirlenimlerini birbirlerinden soyutlayıp sabitleyerek belirler, "tekili *kendi* evrensellikleri (kategorileri) üzerinden açıklar;" 2) anlama yetisinin bu tek yanlı içeriği yargıda kendi içinde kökten yarılarak (*Ur*-theil) farklılaşır; nesne (*Gegenstand*) düşüncenin evrensel belirlenimlerine bağlanır, ancak başkalığın kaldırılmaması yüzünden "evrensellik ve varlık," yani düşünce ve içerik arasındaki "karşıtlık" mevcudiyetini sürdürür; 3) tasımsal ya akılsal düşüncede (*Schluß*), farklılaşan "biçim-ayrımının" kaldırılmasıyla düşünce kendi içeriğini kendi üreten, kendi kendini belirleyen *kavramsal* düşünce haline gelir.[130] Kısacası teorik tinin hakikati, *düşünülen* ile *düşünenin* birliğini ilan eden "*kendini bilen akıl*"dır![131]

---

128 Dolayısıyla söz konusu olan, varlığın özne tarafından soyutlanıp biçimsel olarak temsil edilmesi olmadığı gibi varlık ve özneye ait bütün belirlenimlerin kendi otonomilerini koruyarak yan yana getirilmesi de değildir. Felsefe tarihinde düşüncenin nesnellik ile kurduğu ilişki biçimlerinin eleştirisi için, bkz.: Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §26-§78, 69-118.

129 *A.e.*, §468, 463.

130 *A.e.*, §467, 464-465.

131 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §476, 287.

Hegel'in *Tin Felsefesi*'nde felsefesinin temel öğesi olarak kabul edebileceğimiz akılsal düşünceyi deyim yerindeyse karikatürize ederek sunmasının nedeni açıktır. Kuşkusuz, verili olandan arınan düşünce, tinin teorik faaliyetlerini tamamlayarak pratik faaliyetlerine geçişi sağlar: "Benimsediği ve var olan olarak belirlediği içeriği kendisinin belirlediğini bilen zihin, *irade*dir (*Wille*)."[132] Kendini tanıyarak özgürleşen tin, artık iradenin konusu olan pratik faaliyetlere geçer. Ancak, *Tin Felsefesi*'nin ekonomisi açısından pratiğe geçildiği gibi, *Mantık Bilimi*'nin nesnesi olan saf düşünceye de geri dönülür: "Düşünen öznellik ile nesnel aklın karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmesi, teorik tinin *saf düşünceden önceki*, görü ve temsil aşamaları aracılığıyla vardığı nihai sonucudur."[133] Teorik tin bölümünde görü ve temsilden arındırıldığı için *saf* hale gelen düşünce, *Ansiklopedi*'nin birinci cildi olan *Mantık Bilimi*'nin önce *Ön-kavram* bölümünde geçici olarak tanımlanan, daha sonra *Kavram Öğretisi*'nde kapsamlı olarak incelenen[134] mantıksal düşünce aşamalarını *geriye dönük olarak* temellendirmiş olur.

Teorik tin, Hegelci idealizmin varlık ve düşüncenin özdeşliğini olumlayan temel savı ile tamamlanır: "*Düşünce varlık*tır"[135]; "[...] *düşünülen, vardır*; *var olan* ise ancak düşünce olarak *vardır* ("was *gedacht* ist, *ist*; und daß was *ist*, nur *ist*, *in sofern es Gedanke ist*)."[136] Verili olanın yapısal olarak akılsal, akla uygun olduğunun keşfi, tinin karşısında buluverdiği dünya ile ilişkisini belirsizlikten kurtarır. Öznel tin böylece kendine mal ettiği dünyada artık kendi evindedir.

132 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §468, 465.

133 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §476, 287. İtalikler kendime aittir.

134 Bkz. : Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §163-193, 179-204.

135 Hegel, *a.g.e.*, *Ek* §465, 284.

136 Hegel, *Gesammelte Werke* 20, §465, 464.

Sonuç

Bu çalışmada Hegelci zihin teorisinde, zihnin önce dış dünyayla, sonra da kendi kendisiyle kurduğu oldukça zengin ve bir o kadar da karmaşık diyalektik genel hatlarıyla incelenmiştir. Buna göre teorik tinin, Hegelci idealizmin temel savlarını zihnin faaliyetleri üzerinden yeniden tartıştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Sonluluktan hakiki sonsuzluğa, olumsallıktan zorunluluğa, gerçeklikten idealliğe ulaşan zihnin bu spekülatif ilerleyişi, mutlak ideanın mantık ve doğa felsefesi momentlerini hem uzlaştırır hem de geriye dönük olarak temellendirir.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1961). *Aristotle: De Anima*, Metin, giriş ve şerh ile birlikte haz. David Ross, Oxford: Clarendon Press.

Aristotle (2007). *On Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, çev. David Bloch, Leiden and Boston: Brill.

Bourgeois, Bernard (1988). "Présentation," G. F. W. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Cilt III, "Philosophie de l'esprit", ss. 7–93, Paris: Vrin.

Chapelle, Albert (1967). "Entfremdung et Entäusserung. Essai de définition", *Hegel et la religion, Annexes*, ss. 98–125, Paris : Éditions universitaires.

Derrida, Jacques (1970). "Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel", *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France 1967-1968*, haz. Jacques D'Hondt, ss. 27–83, Paris: Presses universitaires de France.

Ferrarin, Alfredo (2007). "Logic, Thinking, and Language", *Von der Logik zur Sprache: Stuttgarter Hegelkongress 2005*, haz. R. Bubner, G. Hindrichs, ss. 135–158, Stuttgart: Klett-Cotta.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976). Jenaer Systementwürfe III, *Gesammelte Werke*, Cilt 8, haz. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), II Die Naturphilosophie (Mit mündlichen Zusatzen), *Werke in zwanzig Bänden*, Cilt 9, haz. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). Phänomenologie des Geistes, *Gesammelte Werke*, Cilt 9, haz. Wolfgang Bonsiepen, Reinhard Heede, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985). Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), *Gesammelte Werke*, Cilt 21, haz. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), III, Die Philosophie des Geistes (Mit mündlichen Zusatzen), *Werke in zwanzig Bänden*, Cilt 10, haz. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), *Gesammelte Werke*, Cilt 20, haz. Wolfgang Bonsiepen, Hans-Christian Lucas, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994). Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/1828, *Vorlesungen: ausgewahlte Nachschriften und Manuskripte* 13, haz. Franz Hespe, Burkhard Tuschling, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Philosophie der Kunst- Vorlesung von 1826*, haz. Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon, Karsten Berr, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006). Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816), *Gesammelte Werke*, Cilt 10.1, haz. Klaus Grotsch, Hamburg: Felix Meiner.

Hyppolite, Jean (1953). *Logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Paris: Presses universitaires de France.

Mabille, Bernard (2013). *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris : Éditions Hermann.

Nuzzo, Angelica (2006). "Dialectical Memory, Thinking and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel", *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, haz. A. Brancacci, G. Gigliotti, ss. 91–120, Napoli: Bibliopolis.

Quelquejeu, Bernard (1972). *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris: Éditions Seuil.

Rosenkranz, Karl (1837), *Psychologie oder Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg: Bornträger.

POSTHÜMAN: TRANSHÜMANİZM VERSUS POSTHÜMANİZM

YAYLAGÜL CERAN KARATAŞ*

Yes, we have a soul. But it's made of lots of tiny robots. — G.Giorelli/D.Dennett

Dennett devam eder, evet ruhumuz var, ama hangi bağlamda? Beynimiz diğer canlılardan farklı bir fonksiyona sahip, dünya içindeki yerimizi anlayabiliyoruz, geleceği öngörebiliyoruz ve nereden geldiğimizi anlayabiliyoruz, eğer bu ruhla yapılıyorsa ruhumuz var, ama ölümsüz, sonsuz, soyut değil. Bu ruh anlayışı metafizik halı altına süpürüldü, artık ruh birçok micro, nano robottur.

İnsan nasıl insan oldu?!

Klasik düşüncede insanı insan yapan unsurlardan biri ruhu ve bedeniyken, diğeri ürettikleridir. Ruh, bedeni aşan ya da bedene gömülü olan, ama nihayetinde hareketin ilkesi, form, *entelekheia*, ölümsüz, değişmeyen tözdür. Doğada uzamlı ve zamanlı oluşu aşan, ondan fazla olandır, değişmeyendir, ama tam olarak ne olduğu da bilinemeyendir. Onun neden oldukları üzerine konuşuluyordur, ama onun ne olduğuna dair bir şey söylen(e)miyordur. O var ki, insan canlı; o var ki, insan

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

hayal, hafıza ve tutku sahibi; o var ki, insan kendini ve nesneleri biliyor, kavrıyor. İnsanı insan, insan dışındaki diğer var olanları da canlı, soluklu ve hareketli kılıyor. Soluk, *nous*, *entelekheia*, bedeni mantıksal olarak önceleyen ama işlevsellik açısından bedenle/bedenden sonra olandır. İnsanı sadece canlı ve hareketli olmaktan ayıran ve *imago dei* olarak Tanrıya yaklaştırandır. Bu kabuller süreç içinde modern bilimlerle birlikte ruhu, bilim ve teknoloji aracılığıyla hesap edilen, ölçüp biçilen, durağan ve rasyonelleştirilen bir doğaya, bilince, davranışa ve "*animal rationale*"ye dönüştürmüştür. Başka bir ifadeyle, modern dönemin mekanikleştirici, nesnelleştirici, karşıda öylece duran, yalıtık bir madde ve bilinç tanımı, insan merkezli biçimlendiriciliği pekiştirerek insan doğasına dair tartışmalarıyla, kartezyen *cogito* eleştirileriyle, fizik ve biyolojinin yeni madde keşifleriyle çağdaş dönemde görünür olmuştur.

Çağdaş dönemde birçok eleştiriyle ve farklı bakış açılarıyla beraber beden, neyi yapabiliyorsa *o* olarak, kendi varoluşunun sorumluluğunu yüklenen ve kategorilerle performatif biçimde inşa edilen olarak tanımlanırken, ruh (makinedeki hortlak/hayalet) bilinç, genetik kod, bilişsel ve davranışsal bir fenomene dönüşmüştür. Beden herhangi bir anlamda değil de kimliklendirilmiş, toplumsal olarak cinsiyetlendirilmiş, disiplin "kazandırılmış" / disiplinle tahakküm altına alınmış, işçi-yönetici olarak ekonomi-politik sınıflandırılmış ve teknolojik olarak arttırılmış bir gerçeklik olarak var olandır. Başka bir ifadeyle beden, kültürün kendi normlarını üzerine yazdığı, kayıt öncesi pasif bir yer kaplayan, düz bir metin olarak anlaşılamadığı gibi[2] ruh da değişmeyen töz, Tanrının soluğu, bireyselleştirici ilke olarak anlaşılmamaktadır. Çünkü böyle bir anlayış bizatihi kaydı tutanın kuruculuğunu, üretkenliğini ve dahi bilincini göz ardı eder. Kaydeden, etkin ve geri dönüşlü bir biçimde, üzerine yazdığı yüzeyi yaratan canlı maddedir ve öznelliktir. Bedenin farklı

2 E.Grosz, "Deneysel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek", *Cogito*, 2011, 65-66: 19.

bir analizi yapılacaksa bu tartışmalar ışında öncelikle bu analize nereden başlanacağı ve nasıl devam edeceği önem kazanmaktadır. Bedeni düalist, özcü, indirgemeci (biyolojist, natüralist) cinsiyetli, ırkı, etnik kökeni ve bilinci üzerinden öznellik ve nesnellik kategorilerinden hareketle anlamak, tasvir etmek ve açıklamaya çalışmak hep bir karşıt oluşturarak olgudan uzaklaştırır. O nedenle Grosz'un da dediği gibi bedeni anlamak için hangi teknikler ve analizler üzerinde durulacaktır belirlenmeli.[3] Biz burada transhümanizm ve posthümanizm bağlamında posthüman bedenin imkanına yöneleceğiz.

Burada Marks'ın "insanlar kendi tarihlerini yaptılar fakat bunu istençli ve bilinçli şekilde yapmadılar." yargısını, Tanrının ölümünden sonra insanın kendi yazgısı ve bedeni üzerinde nasıl irade sahibi olduğunu araştırdığımızda da görebilmekteyiz. Artık üzerinde durulan "insan" değil insanın doğasıdır, organizmasıdır. İnsan kendisini posthüman olarak, viral beden, yapay zekâ uygulamaları, genetik edisyonla tasarlanan ve dijital sinir ağlarından oluşan bilinç olarak "rasyonelliğiyle" ve/veya arzusuyla yeniden yazmaya başlamıştır. Başka bir ifadeyle, insan, davranışlarını dil oyunlarının gramerine bağlı "normlar sisteminden" koparıp fiziksel, psişik, anatomik etkilenmeyle şekil alan siborga ve androide aktarmaya başladığında tarihini, klasik "insan olma, insanı insan kılan" bilinç ve iradesinin dışında yazmaya başlamıştır. Elbette Marks'ın kastı bu değildi. Fakat gelinen süreçte ruha, bedene, *entelekheia*ya atfedilen hareketin, eylemin sadece kendisi değil kaynağı da başkalaşmıştır. Karşımızda doğayı ve canını genetik, robotik, nano, biyo, info teknolojilerle "kusursuz" bir devreye dönüştüren, dönüştürme yetisine sahip olan insan durmaktadır. Antroposen/Kapitalosen[4] çağda yaşayan bu insan artık

3 E. Grosz, *Uçucu Bedenler*, çev. K.Güler, İstanbul: Notabene Yayınları, 2020:50-53.

4 Burada özellikle Haraway'in "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin" metnine bkz. İnsanın kendi elleriyle inşa

klasik anlamda bir insan doğasıyla var olamaz. Posthümanizm transhümanizmden farklı gerekçelerle ayrıldığı nokta burasıdır. Şöyle ki posthümanizm, asıl üzerinde düşünülmesi gerekenin antroposen çağın mekanik doğasında yabancı ve efendi olan insan doğasından çok türsel akrabalığın kurulduğu, ilişkiselliğin etkin olduğu bir doğada varoluşu posthüman olarak tasarlamaktadır.

Transhümanizm, insanın insanlaşmasında neyi eksik gördü ve tamamlanması için nasıl bir kavramsal ve teknolojik sıçrama gerçekleştirdi? Gerçekten insanı android'ten farklı kılan nedir? İnsanın ruhlu oluşu mu? Beyninin kompleks işleyişi mi? Beyinle ruh arasındaki ilişki ya da ilişkisizlik, insanı canlı veya avatar olarak tanımlamak için yeterli mi? Başka bir ifadeyle, insanı insan kılan nitelikler androidler söz konusu olduğunda nasıl tanımlanacaktır? Teknolojinin gelişim hızı ve seyri dikkate alındığında insanla android arasındaki fark oldukça azalmakta ve posthümana geçiş süreci hızlanmaktadır.

Ya Posthümanizm? O insanda neyi eksik gördü ve onu düzenlemeyi teklif etti? Posthümanizm açısından insanı eksik kılan insan/öznenin Avrupa merkezli, rasyonel, evrensel, nesnel ve erkek tanımına sıkıştırılması ve dünyanın geri kalanının değersizleştirilmesi, ötekileştirilmesidir. Bunu aşabilmenin yolu ise insan tanımının göçebelikle, farklı cinsiyet kimlikleriyle ve Batı dışı tarih, kültür ve dille ontolojik, etik, politik olarak çoğaltılması/genişletilmesi/esnetilmesidir.

Posthümanı merkeze aldığımızda, bir yanda klasik teoride insanın varlıklar hiyerarşisindeki ayırt edici yerini belirlerken başvurulan nedenleri ve ilkeleri canlıcılık perspektifinde sorun olarak karşımıza çıkaran posthümanizm öte yanda ise ay-

ettiği sanayi sonrası doğa kavrayışı bütün bir doğaya teşmil edilemez. O nedenle belli bir kültürün belli bir ekonominin üretimi olarak doğa kavrayışını kapitalosen çağ olarak kullanmayı tercih edebiliriz. Bkz.: D. Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanities*, 2015, 6: 159-165.

dınlanmacı hümanizmin ideallerinin insanın dijital evrimiyle gerçekleşeceğini söyleyen transhümanizm bulunmaktadır. Her ikisi de farklı yollardan hareket etmektedirler. Peki bu bağlamda posthümanı nasıl okuyacağız, anlayacağız?

21.yy'da da varlık içinde insanın insan olarak nasıl sınıflandırılacağına dair ontolojik, epistemolojik, etik, politik ve metodolojik tartışmalar devam etmektedir. Fakat 18.yy ve 19.yy'daki "bilimsel" araştırmalar insanı, memeliler arasında sınıflandırarak onun biyolojik imkanlarına ve cinsiyetlendirilmiş bedeniyle dişilliğine; homo sapiens olarak sınıflandırarak da kognitif süreçlerine ve erilliğine işaret eden kabuller çerçevesinde tanımlamışlardı. Şimdi ise o dönemde insanı insan kılan çerçevelerin kesişim noktaları bir bir yerinden edilerek insan, bedeninin, bilincinin ve ruhunun dışında bir kurguyla konu edilmektedir. Başka bir ifadeyle, tarihte, insan bedeni ve ruhu bilişsel ve sosyo-politik süreçlerin sembolik metni olarak özcü bir perspektifle okunmuş ve yazılmıştır. 20.yy'dan itibaren bu metni kuran sembolik formlar ve tözsellik psikanalizle, biyolojiyle ve yeni ekonomi-politikle tek tek yapı söküme uğratılarak yerinden edildiğinde ve ontolojik kökleri tarihsel akışa, tarihselliğe dönüştürüldüğünde geride cinsiyete, ırka, yaşa, sınıfa, inançlarına dayanarak işlenen katliamlar, değersizleştirme, acı, göz yaşı ve eksiklikler kalmıştır. Posthüman bir açıdan tarihe yüklenen bu çelişik ve totaliter formlardan arınmanın metodolojisi olarak karşımızda durmaktadır.

Posthümanizmle insanın, kendisini "insan kılan", onu belirli biçimde var olmaya zorlayan yüklerinden; biyolojinin belirleyiciliğinden; bilinçaltının belirsizliğinden ve tekinsizliğinden; klasik ontolojinin tözselliğinden ve insan merkezcilikten özgürleştirilerek "kurtarılabileceği"; transhümanizmde ise türsel bir sıçramayla insanın biyolojiden, genetikten ve bilişsel belirlenimden kurtarılarak tekillik çağına geçileceği ve insanın aşılabileceği iddia edilir. Bu noktada transhümanizm, transhümanı insanın evrimindeki köprü ve posthümana

geçişte türsel bir sıçramanın habercisi olarak görür. Posthüman ise insanın güçlendirilmesiyle başlayan ve androide dönüşümüyle şekillenen bir süreç olarak tanımlanır. Sosyal bilimler literatüründe R. Braidotti ise posthüman süreçlerini, hümanizm sonrasında benliğin ötesinde yaşamla; insan merkezcilik sonrasında türlerin ötesinde yaşamla; insanlık-dışını ölümün ötesinde yaşamla; insan sonrasından sonra beşeri bilimleri kuramın ötesinde yaşamla Foucault ve Deleuze üzerinden açıklar.[5]

Transhümanizm ve posthümanizm farklı kökleri, metodolojileri ve iddiaları olmakla birlikte temel çıkış noktaları öznenin yeniden tanımlanmasıdır.[6] Transhümanizm açısından bu, aydınlanmacı hümanist öznenin "güçlendirilmesi" (*enhancement*) iken posthümanizmde, özneyi kuran köşe taşlarının yerinden edilmesidir. Bu tartışmalarda teklif edilen tasarımın, insan türü açısından nerede durduğu ya da türsel bir evrimin sonucu olarak yeni bir türün habercisi mi olduğu henüz netleşmiş değildir.

Posthümanizm, aydınlanmacı hümanizmin ön gördüğü ve "dayattığı" *vitrivius* insan temsilinde mücessem "bir tür insan" (Avrupalı, Hristiyan, beyaz, kusursuz bedene ve akla sahip, erkek) ve "canlı" (*bios*, antropomorfik sınıflamada) okumasını ret etmektedir.[7] İnsan merkezciliğin dışında yeni bir "can", "bilinç" ve "ten/beden" teklifiyle ağırlıklı olarak vitalist materyalizm ve *zoe* üzerinden 21.yy'da insan doğasına dair kavrayışı yatay ontolojik düzlemde şekillendirmeye başlamıştır.

Transhümanizm ise ana akım söylemiyle hümanizmin eksiklerini bilim ve teknoloji aracılığıyla tamamlayarak kendi ak-

5 R. Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press, 2013; B. Ağın, *Posthümanizm*, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2020.

6 R. Manzocco, *Transhumanism - Engineering the Human Condition History, Philosophy and Current Status*, Springer International Publishing, 2019, ss. 81-82.

7 Braidotti, a.g.e.

lını kullanma ve dahi aşma cesareti gösteren yeni hümanist posthüman projesi olarak tasarımlar üretmeye devam etmektedir. Biyolojik, genetik ve bilişsel eksiklikleri olan insanı iyileştirmeyi ve güçlendirmeyi hedefleyen ve böylece insan 3.0'a[8] ulaşmayı planlayan teknolojinin hümanizmidir. Her iki yaklaşım da yoldadır, henüz tam olarak tanımlanmış, tamamlanmış ve aksiyomatik olarak kategorilendirilmiş değillerdir. Birbirinden radikal olarak ayrılan yargıları olduğu gibi her ikisini ortak çatıda birleştiren yargılar da bulunmaktadır. Biz bu çalışmada, transhümanizmin ve posthümanizmin posthüman anlayışlarını kartezyen *cogito*da klasikleşen insandan ayrılan yönleri açısından ele alacağız. Yeni tekliflerinin ne olduğunu ve nasıl temellendirildiğini ölüm, beden, bilinç ve cinsiyet açısından ontolojik ve aksiyolojik bağlamda tartışmaya açacağız.

Posthüman Ontoloji: Etik ve/veya Teknoloji

Bilim kurgu edebiyatı, ardından beyaz perde uygulamaları ve oyun teknolojileriyle bir tür tekno-fantazi olarak siber uzay bağlamında kurgulanan posthüman, sosyal bilimcilerin metinlerinde yerini almaya başlamıştır. Bir taraftan ne olduğu, nasıl anlaşılması gerektiği ve tarihte referanslarının olup olmadığı araştırılırken bir yandan da kavramsal ve kuramsal çerçevesi eleştirel bir tavırla biçimlendirilmektedir.[9] Transhümanist, fütürist Fereidoun M. Esfandiary- ismini sonra FM-2030 olarak değiştirir- gelecekte insanın yüzleşeceği en temel meselelerin sosyal, ekonomik ya da politik sorunlar olmayacağını daha çok insanın ölümle ve biyolojik sınırlılıkla nasıl baş edebileceği etrafında şekillenen sorunlar olacağını iddia ederek tekno-fantazi metinlerini desteklemektedir.[10] Bütün o

8 R. Kurzweil, *The Singularity is Near When Humans Transcend Biology*, New York: The Penguin Group, 2005.

9 L. Guillaume ve J. Hughes, *Deleuze and The Body*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2011, ss. 121-123.

10 R. Ranisch ve S. L. Sorgner, *Post- and Transhumanism: An Introduction*, New York: Peter Lang, 2014.

distopik metinlerde aşama aşama insanın gerçek düşmanının beden, ölüm, hastalıklar olduğu, bütün uğraşların bunları alt etmek ve/veya bunları kabul edip yaşamın sınırlarını genişletmek olduğu vurgusu görülmektedir. Eğer bir de transhümanist idealleriniz varsa başta ölüm olmak üzere hastalıkları, yaşlılığı ve "çürümeyi" yenmek için teknolojiyi sonsuzca ve sorgusuzca kullanarak mücadele eden posthüman kurgusu belirginlik kazanmaktadır.[11]

Bu noktada tekno-fantazinin popülerliğinin ve giderek çoğaltılmasının arkasında iki temel güdü bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, insanın bedenden soyutlanabilme ve protezlerinden kurtulup başka bir ontolojik (oluş, ölümsüzlük, beden) imkân yakalayarak sonsuzluğa ulaşma arzusuna ortam inşa ediyor olmasıdır. İkincisi ise, bu insanın kendine kaçışının, otantik oluşunun imkanının gerçekte siber teknoloji olarak görülmesidir.[12] Ayrıca bu iki karaktere ek olarak felsefenin ve teolojinin düalite temelli beden anlayışını (kartezyen düalizm, Platonizm ve Tanrının bedenlenişi) siber ortama taşıyarak Spinozacı panteisttik monizme dönüştürmenin imkânı olarak düşünülmesi de yer almaktadır. Siber uzayın bedensiz ontolojisi bedene bağlı ortaya çıkan engellerin kaldırılarak insanı daha özgür kıldığı için bir varoluş durumu olarak değerlendirilmektedir. Siber uzay, özelde internet ağ teknolojisi ve "oluşa" dayalı yeni süreç ontolojisi insan özgürlüğünün, varoluşunun yeni zemini olarak ontolojik, teknolojik, etik ve politik tartışmaların merkezindedir.

Transhümanizm, bilgi ve iletişim teknolojileriyle, nano teknolojilerle, biyomedikal araştırmalarla, genetik ve robotik teknolojilerle insan doğasının türsel, kalıtımsal ve arızi ek-

11 Manzocco, a.g.e. ; A. Dağ, *Transhümanizm*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.

12 Bu noktada 90'ların başında transhümanizm ve posthümanizm sanki aynı ideali paylaşıyormuş gibi görünmektedir. Fakat ontolojik tartışma derinleştikçe posthümanizm transhümanizmden başka bir kavrayışa evrilmiştir.

sikliklerinin giderilebilmesini, bedenin sınırlarından ve yüklerinden kurtulmasını, "ruhun" / "bilincin" insan merkezli öznelliğini, benliğini aşabilmesini amaçlamaktadır.[13] Ön gördükleri bir açıdan da aslında dijital ontolojidir.

Posthümanizm, kıta felsefesi bağlamında hümanizmin insan, doğa, kültür ve tarih açısından karşı karşıya kaldığı krizi postmodernizmin, postyapısalcılığın, feminizmin, eleştirel teorinin ve postkolonyal araştırmaların teklifleriyle hümanizmi aşarak analiz etmektedir.[14] Başka bir ifadeyle, posthümanizm, Avrupa kimliğini hümanizm, rasyonalizm ve evrensellik terimleri üzerinden tanımlayan klasik yaklaşımı reddederek Avrupa'nın "içindeki ötekilere" farklı etnik kökenlere ve cinsiyet kimliklerine yer açmaktır.[15] Postkolonyal düşüncenin posthümanizmde yer edinmesinin temelinde, hümanizmin eğer bir geleceği olacaksa, bunun Batı dışından gelmesinin ve böylece Avrupa merkezciliğin kısıtlamalarının aşılmasının gerekli olduğu iddiası bulunmaktadır. Buna ek olarak, posthümanizm, bilimsel rasyonalizmin evrensellik iddiasına hem epistemolojik hem de siyasi zeminde meydan okumaktır; hümanizmin bilgi ve iktidarının, Batı kültürünün ve onun hâkim olma dürtüsünün ürünü olduğunun gösterilmesidir.[16] Posthümanizm, posthüman öznenin evrenini madde, dünya ve insanların içsel ve dışsal düalist karşıtlıklarını aşarak vitalist maddecilikte ve monizmde birleştirmektir. Çünkü Braidotti burada maddeyi Spinozacı bir monizm üzerinden temellendirir: Madde tektir, var olma arzusu taşır (*conatus*) ve ontolojik olarak özgürdür.[17]

13 M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, Londra: Palgrave Macmillan, 2016, ss. 122-123; C.Mercer ve D. F. Maher, *Transhumanism and the Body*, New York: Palgrave Macmillan, 2014.

14 Ranisch ve Sorgner, a.g.e.

15 Braidotti, a.g.e., s. 24.

16 *A.e.*, s. 25.

17 *A.e.*, s. 56.

Transhümanizmin birçok farklı yorumu ve öngörüsü olmakla birlikte posthüman ideali içinde, hem düalizmi hem de materyalizmi reddeden genetik ve yapay zekâ teknolojileriyle bütünleşik bir temsil oluşturmaya çalışmaktadır. Birçok transhümanist, varoluşun yeni bir formu olarak sunulan ve yaşayan insan bedenini aşan tasarımların hayaliyle yaşamaktadır. Kendisini sınırlayan eski bedenini, alışkanlıklarını, tecrübesini geride bırakıp varoluşuna silikon bir dünyada yazılım olarak devam etmenin doyumsuz hazzını yaşamak için beklemektedir. Transhümanist ideallerle hareket eden bir grup araştırmacı biyolojinin belirleniminden arındırılarak genetik mühendisliğiyle, insan genomu araştırmalarıyla, nano teknolojilerle gerçekleştirilen öjeni, klonlama ve implantasyon uygulamalarıyla posthümana giden yolun köşe taşlarını döşemektedir. Diğer bir grup ise insan zihninin yapay zekâ programlarıyla, robotik teknolojilerle birleştirilmesi ve bilincin elektronik devrelere, bilgisayara ya da siber uzaya transfer edilmesiyle yeni bir dijital döneme geçileceğini savunmaktadır.[18]

Transhümanizmle yeniden şekillenen insan ve bilgisayar analojisi özellikle bilinç zemininde bilgisayar için bit ve program, insan için beyin ve zihin üzerinden kurulmaktadır. Beyinde fiziksel süreçler nasıl nöron, sinir ağları, elektrik akımı ve zihinde de imajlar, kavramlar, düşünceler ve dil olarak tanımlanıyorsa bilgisayarda da beyin bitlerle ve zihin ise programla eşleştirilmektedir.[19] Oysa bu analojiyle açıkta bırakılan soru şudur: "İnsanın kendi olmaklığına ilişkin bilinci ve bu bilinci "bilen" özbilinci, makine söz konusu olduğunda mümkün müdür?"

Silikon tabanlı bilgisayarlarla karbon tabanlı insan sinir ağlarının farklı yapılara sahip olmasıyla birlikte sorun, her ikisinin bilinç düzleminin bir ve aynı mı, yoksa birbirine indirgenemeyecek kadar farklı mı olduğu iddiasında ortaya çıkmak-

18 A. Sutton, "Transhumanism: A New Kind of Promethean Hubris", *The New Bioethics*, 21(2): 122.

19 S. Turkle, *The Second Self*, Cambridge: MIT Press, 2005, s. 252

tadır. Yani makinenin bilincinden ve kendilik bilincinden söz edilebilir mi? Başka bir ifadeyle, bilgisayar/ yapay zekâ kendini bir bilinç olarak tanıyacak, tanımlayacak bir üst bilince sahip olabilir mi? Özellikle Turing'in deney tabanlı uygulamasıyla gündeme getirdiği ve karşımıza koyduğu önemli problemlerden biri de budur: Doğal zekâ ve yapay zekâ ayrımını bilinç bağlamında nasıl ortadan kaldırabiliriz?

Burada felsefe tarihinde Kant ve sonrasında bireyin kendisini özbilince sahip bir varlık olarak kabul etmesinin temelinde, "başka"sının onu bilinçli kabul edip etmemesi meselesi yatmaktadır. Özellikle Kant ve Hegel'le başlayan ve tarihselci okul, Heidegger ve Husserl'le devam eden "başkasıyla yüzleşme", tanınırlık, kabul edilme ve kendilik tartışmaları bir açıdan transhümanizmde ve Turing testinde gözlemlenebilir, ölçülebilir ve hesap edilebilir bir davranışı açıklamaya dönüştürülmüştür. Bilincin mahiyetiyle ilgili sorun bilinç süreçlerinin sadece nedensellikle açıklanabilecek davranış kalıplarına indirgenmiş olmasıdır. Bilinç nedir? İnsanın kendi varoluşuna dair bilince sahip olması ne demektir? Kendilik, kim'lik (ontolojik, etik ve politik olarak) ne anlama gelmektedir? Bu sorular transhümanizm ve farklı bir yönden de posthümanizm açısından klasik aydınlanma hümanizminin bakiyesidir ve ancak aşılarak, dönüştürülerek geride bırakılabilir.

-Peki nasıl aşılacak?

-İnsan doğası kavrayışının dönüştürülmesiyle aşılacaktır.

-Peki ya öyleyse insan doğası ve onu kavrayış biçimimiz nasıl dönüştürülecek?

Posthüman

Posthüman kim'dir ya da ne'dir?

Felsefe tarihinde insan, canlılar "hiyerarşisindeki" ayrıcalıklı yeriyle ve beden-zihin olarak kabul edilişiyle uzun bir tartışmanın konusu olmuştur. Örneğin, insan Platon'da bedene

hapsedilmiş bir *psyche*; Augustinus'la bedensel günahtan kurtulmaya çalışan tanrısal imaj; Descartes'la yer kaplamayı aşarak varlığının farkına düşünmeyle varan kartezyen *cogito*; Hegel'le tarihte kendini açan *geistik* varlık; Marx'la toplumsal sınıf ve emeğiyle var olan *homo faber*; Heidegger'le dünya içinde var olan *Dasein*; Sartre'la özgürlüğe mahkum dünya sürgünü; Simone de Beauvoir'la doğuştan değil ama yaşamın içinde varoluşsal olarak cinsiyetli varlık; Foucault'yla performatif bir kendilik, Ricoeur'le anlatısal olan; Butler'la *queer* olan ve Baudrillard'la metastaz yeri vb. ama ya beden ya "bilinç" ya da hem beden hem bilinç olarak monizm ve düalizmin sınırları içinde ele alınmıştır.

20.yy'da felsefi antropoloji insanın tarih boyunca dinler, doğa bilimleri ve felsefeler tarafından nasıl, ne ve kim olarak tanımlandığını inceledikten sonra gelinen aşamada artık yok olmakta olan insan tasavvurundan bahseder: "Çürümekte olan insan". Buradaki çürüme onlar için etik bir çürümedir ama aynı zamanda insan doğası anlayışının erimesidir, buharlaşmasıdır. *Homo sapiens*, *homo ludens*, *homo faber*, *homo linguistic*, *homo sacer* vb. gibi canlı, bilinçli, cinsiyetli, hibrid bedenli bir türün ifadesi olarak düalist açıdan sınıflandırılan insan, 21.yy'da ontolojik, teknolojik, etik ve politik açıdan yeni bir sınıra gelmiştir. Doğa bilimleri (genetik, biyoloji ve sinirbilim) teknoloji aracılığıyla insanın varoluşunu/doğasını genler, sinir ağları ve hücrelerin ilişkisinden arındırıp post dijital ontolojiyle yeni bir ortama aktarabilmektedir.[20] Bu, yaşlılık, ölüm, genetik hastalıklar, patojenler ya da çeşitli komplikasyonlarla sınırlandırılan bedenin ve bilincin psiko-tropik ilaçlarla, biyomedikal araçlarla, çiplerle iyileştirilmesi, sonra güçlendirilmesi ve nihayetinde de aşılabilmesi demektir.

---

20 M. A. Peters, "Posthumanism, platform ontologies and the 'wounds of modern subjectivity'", Ekim 10, 2020 tarihinde *https://www.tandfonline.com/loi/rept20: https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1608690* adresinden alındı, 2019, Mayıs 13.

Yerkürede teknolojiyi işletenler, teknoloji devrimini internet-ağ teknolojisi ve nesnelerin internetiyle destekleyerek maddeden bilince kadar insan anlayışını ontolojik, epistemolojik bir değişime zorlamaktadırlar. Böyle bir yüzyılda ve bu doğada yeni teknolojilerle ve bu teknolojilerin ürettikleri değerlerle her şey "çürümekte, yok olmakta olan"[21] insan anlayışını yeni bir varoluşta "yaşatmaya" davet etmektedir: Posthüman. Transhümanizmin ve posthümanizmin posthümanı kim'dir, nedir?

Posthümanın doğasına ve kendiliğine ilişkin, transhümanizm ve posthümanizmde iki farklı yaklaşım temel alınabilir. Bu iki yaklaşımda sınırlar birbirine karışmasına rağmen aslında teknolojinin kullanımı, tarihsel ve felsefi kökleri ve etik–politik bağlamı açısından nüanslar oluşmaktadır. Bunlardan biri 80'lerin sonunda hem biyolojik hem mekanik gerçekliğin birlikteliğini merkeze alan Hayles ve Haraway'in posthümanizmindeki siborg insan doğasıdır.[22] Diğeri ise 2000'lerde K.Warwick'in - ilk siborg insan olarak bilinir – siborg I-II deneyleriyle beden ve makine birlikteliği uygulamasıdır. Çünkü ona göre insan denilen "şey" bir beyinden diğerine gönderilen elektromanyetik akımlarla iletişim kuran ve oldukça sınırlı bir organizmadır. Beynin mikroçiple güçlendirilmesi insan doğasının bu sınırlılığını aşma imkânı sunmaktadır.[23] Warwick'in siborgu aslında transhümanizm sınırlarına daha yakındır. Posthüman, insanın ne olduğunu belirleyen aydınlanmacı hümanizmin *vitrivius* kalıplarının ve insan

21 İki dünya savaşının ardından Avrupa'da yaşanan ekonomik ve politik güçlenmenin yanı sıra Avrupa insanın krizi olarak etik -teolojik bozulma kolay kolay aşılacak bir kriz gibi görünmemektedir. Özellikle, Aydınlanma hümanizminin, kapitalist örgütlenme biçimlerinin ego merkezciliği bu çürümenin ana nedeni olarak görülmektedir. Kısaca aslında çürüyen belirli bir tür özne, ben, insan kavrayışıdır ki, ilk somut ifadesi bu öznenin ölüm ilanıyla verilmiştir.

22 Haraway'ı transhümanizm içinde ele alıyoruz ama *posthumanities* açısından kilit bir role sahiptir.

23 K. Warwick ve M.Gasson, "Implantable Computing", *Digital Human Modeling*, haz. Y. Cai, Berlin: Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2008, ss. 1-16.

merkezciliğinin ontolojik, epistemolojik, etik ve politik olarak yapı söküme uğratılmasıyla genişletilen siborg örnekleri ve bir edim alanıdır. Diğeri ise Moravec ve Kurzweil'in transhümanizmindeki, bilincin büyük bir bilgisayara aktarımına dayalı olarak gerçekliğin sadece mekanik, teknolojik gerçeklik olarak temellendirildiği insan doğası yaklaşımıdır.[24]

Posthümanizmin Posthümanı

Eleştirel posthümanizm ve feminizmin politik ontolojisi için posthüman beden önemli bir kaynaktır. 90'ların sonundan itibaren Haraway, Hayles, Barad ve Braidotti'nin kültürel politik eleştiri vurgusu, teknolojik düzenleme ve dijital uygulama feminizmin ve posthümanizmin teorik çalışmalarında dönüştürücü bir role sahiptir.[25]

Haraway'ın siborg doğasının ya da siborg beden mitinin arkasında, Batı düalizmine (doğa/kültür, erkek/kadın, özne/nesne, insan/hayvan, beden/zihin) ve erkek egemen doğa anlayışına karşı eleştirel bakışı yer almaktadır. O siborgu temsilin ve maddi gerçekliğin birleştiği *chimera* (kimera),[26] makina ve organizmanın birleştiği bir melez olarak tanımlar ve siborgun insanın ontolojisini oluşturduğunu iddia eder.[27] Haraway, yeni bir doğa tanımlanacaksa artık tarihsel yükü olan kavramlarla ve açıklama modelleriyle değil "yepyeni", "hiçbir iktidarın" iddiada bulunamayacağı bir tasarımdan hareket edilmelidir diyerek siborg manifestosunu kaleme alır. Onun için siborg, Batılı anlamıyla bir kökeni, klasik

24 Guillaume ve Hughes, *a.g.e.*

25 C. Åsberg ve R. Braidotti, *A Feminist Companion to the Posthumanities*, Springer, 2018.

26 Mitolojik bir canavar, aslan, keçi ve ejderha kafasının tek bir bedende birleşmesinden oluşan ve ateş soluyan bir canlı; genetik araştırmalarda elde edilen hibrit organizmaya verilen ad.

27 D. Haraway, *Siborg Manifesto, Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm*, çev. O. Akınbay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 4

mitolojisi olmayandır. Başka bir ifadeyle, insan doğası ödipal kompleksle, heteroseksüellikle, yabancılaşmış emek gibi tümel kategorilerle açıklanamaz. Fakat bunların dışında ancak bütün bu doğa ve kültürün oluşturduğu temsillerin çatışması olarak yeni bir doğanın (*kapitolosen*) ve yeni bir dijital kültürün ürünüdür siborg. Onun doğası teknoloji ve bilimden hareketle üretilen ve ancak böylece dünyasallığı aşan melez bir yapıdır.[28]

Bu kabullerle Haraway ve Hayles insan doğasının klasik aydınlanmacı hümanist anlayışta tanımlanan *animal rationale* olamayacağını iddia ederek, teknolojinin oluşturduğu maddi gerçekliklerle hem beden ve zihin düalizmindeki canlılık kavrayışının hem de rasyonelliğinin tanımlandığı gerçeklik alanının dönüştüğünü ortaya koyarlar.[29] Ayrıca Haraway, transhümanizmden farklı bir öngörüde bulunarak türlerin iç içe geçtiği ve akraba türler olarak tanımladığı doğa-kültürler ilişkisini önceler.[30] Sonrasında K. Barad, Haraway'ın düalite eleştirilerini yeni maddeci fizikle epistemolojik, ontolojik ve etik bir ağda insan ve insan-olmayan karşıtlığını aşacak kuantum dolanıklılıkla açıklar.[31] Barad'a göre ikiliklerin temelinde bilgi ve nesnelliği karşıtlık içinde okumak yer alır. Bilme evrenle kurulan ontolojik, epistemolojik ve etik bir ilişkidir ve nesnellik, dünyanın bozulmamış ayna görüntüsünü sunmak yerine, beden üzerindeki izlerin hesabını verebilirlik ve

28 *A.e.*, ss. 5-6.

29 N. K. Hayles, *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*, Londra: The University of Chicago Press, 1999.

30 D. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis: the University of Minnesota Press, 2008.

31 K. Barad, *Meetin The Universe Halfway Quantum Physics And The Entanglement Of Matter And Meaning*, Londra: Duke Univesity Press, 2007; K. Barad, "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter", *A Feminist Companion to the Posthumanities*, haz. C. Asberg ve R. Braidotti, Switzerland: Springer International Publishing, 2018, s. 227

parçası olunan dolanıklıklara karşı sorumluluktur.[32] Barad için posthüman özne bu yeni ontoloji içinde var olabilir.

Braidotti içinse posthüman beden göçebe olarak kavranandır. O bedeni çok işlevli ve karmaşık olarak; hareketin, enerjinin, etkinin, arzuların ve hayallerin dönüştürücüsü olarak tanımlar. Böyle bir bedende özne, normatif kabullerin belirlenimini aşarak gelişen eleştirel bir süreçtir. Bu öznenin referans çerçevesini başkalarıyla etkileşimin açık uçlu, karşılıklı ilişkiye bağlı, çoklu cinsiyetli ve türler arası geçişi oluşturur. Özne böyle inşa edildiğinde, hümanizmin sınırlarını bozar[33] ve ardından temellendirilecek yaşam/*zoe* merkezli eşitlikçi yaklaşım posthümanizmin kalbi olarak tanımlanır.

Posthüman yaşam, ölümün sonucudur, ölüm bir tür geride kalandır. Posthümanizmde yaşam-ölüm karşıtlığı yoktur. Posthüman özne akıp giden yaşamı işgal edendir, zaten ölümdür onu yaşama iten. O nedenle ölüm monist çerçevede başta olduğu şey olmaktır. Braidotti için transhümanizmin ölümsüzlüğü sanal bir cesete sahip olmaktır, banalliktir, ontolojik yarılmayı aşamamaktır. O nedenle ölüm varsa yaşam yok, yaşam varsa ölüm yoktur; ölüm-yaşam birbirini içten saran ağdırlar. Burada Braidotti gibi vitalist materyalistler için ölüm vardır ve sadece insana özgü değildir, aşkınlık değildir, bir tür mod değiştirmedir. Ölüm ve yaşam mıknatısın iki ucu gibidir.[34]

32 K. Barad, Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj. Aralık 20, 2020 tarihinde *https://terrabayt.com/: https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/* adresinden alındı, 2020, Temmuz 28.

33 Braidotti, *a.g.e.*

34 Burada posthümanizm açısından yaşamın ne olduğunun anlaşılması gerekir ki ölüm anlaşılsın. Ölüm insana özgü değildir, yaşam sahibi her şey ölüme de sahiptir.

F.Ferrando ise posthümanı yapay zeka çalışmalarının, siborg teknolojilerinin ve robotik uygulamaların yeni epistemolojisi temelinde araştırır.[35] Onun için posthüman postsiborg kadındır.[36]

Braidotti ve diğer araştırmacılar posthümanizmi, Deleuze ve Guattari'nin (farklı bağlamlarda da olsa) hayvan-oluş, yeryüzü-oluş ve makine-oluş ilişkisi bağlamında, *zoe*'nin iç içeliği olarak kuramsallaştırırlar.[37] Hayvan-oluşla insan merkezciliğin yerinden edilerek türler ötesi ve/veya türsel akrabalıkların kurulduğu vitalist materyalizmin ontolojisi; yeryüzü-oluşla çevresel ve toplumsal sürdürülebilirlik, iklim değişimi ve ekolojik düzlemde doğa-kültür düalizmini aşıp *zoe* temelli etik-politik tutumda ve makine-oluşla da insan ve teknoloji ilişkisini karşıtlık olmaktan çıkarıp biyo-teknolojide bir araya getiren maddeci gerçekçiliğin vitalist maddecilik yorumunu posthümanizmin posthüman öznesinin kuramsal çerçevesi kılmaktadır.[38]

Transhümanizmin Posthümanı

Transhümanizm açısından posthüman, insanın bedeni ve ruhundan çok tekilliğinden, devrelerinden, doğal-canlı bedeninden androide (yapay) viral bedene doğru güçlendirilerek insan merkezciliğin insan idealinin teknoloji aracılığıyla bir üst modelde gerçekleştirilmesidir, kurgulanmasıdır, yazılmasıdır. Bedenin ölümünün geciktirilmesiyle, uzun ve dinamik yaşam için gerekli medikal ve yapay zekâ uygulamalarının arttırılmasıyla, canlı beden yerine geçebilecek avatarların oluşturulmasıyla

35 F. Ferrando, "Is the post-human a post-woman? Cyborgs, robots, artificial intelligence and the futures of gender: a case study", *Eur J Futures Res*, 2014a, ss. 1-17.

36 F. Ferrando, "The Body", *Post- and Transhumanism An Introduction*, haz. R. Ranisch ve S. L. Sorgner, Peter Lang, 2014b, ss. 213-224.

37 Braidotti, *a.g.e.*, ss. 66-67.

38 *A.e.*, ss. 67-68.

felsefenin insan anlayışını dışarıda bırakan posthüman için onto-teknolojik bir gelecek tasarlanmaktadır.[39]

Moravec ve Kurzweil'e göre insan doğası yazılıma aktarılabilecek bir bilinçtir. Bu yargı aynı zamanda aydınlanmadan beri felsefe tarihinin "büyük" sorularına da işaret etmektedir: "*Makineden fazla bir şey olan insan*". Peki bu fazlalık nedir? Kendilik bilincidir. Öyleyse insan bilinci ve makinanın bilinci dediğimizde bilinçten ne kast ediyoruz? Nesnelere ilişkin bilincin yapısıyla, bilincin kendisine ilişkin bilincinin (kendilik bilincinin) yapısı aynı mıdır? Aslında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu ayrım apaçık ifadesini bulur ve sonra Hegel'le ve 20. yüzyıl filozoflarının tartışmalarıyla transhümanizmin yazılım insanına (*android human*) kadar gelir.

Burada özellikle iki yol karşımıza çıkmaktadır. İlki, bilincin davranış kodlarını içerdiğini savunan görüştür. Buna göre, eğer davranışların ardındaki algoritma hesap edilebilirse insan bilinci doğrudan makineye transfer edilebilir. Örneğin Moravec, *çok basit ve açık bir şekilde insanın biyolojik yapısı bilincini ve varoluşunu sınırlandırmaktaysa en iyi yol ondan kurtulmaktır* diyerek bedenden makineye transferi ve transformasyonu sağlayacak matematiği ve buna imkân sağlayacak teknolojik alt yapıyı inşa etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle, insan beynindeki bilgi örüntülerini bir hard drive'a indirme çabası bir açıdan zihni salt beynin fonksiyonları üzerinden açıklayarak zihni biyolojik bir bedenden bilgisayara transfer etmenin mekanik, matematik ve empirik formülünü, yasasını bulma çabasıdır. Bu, zihin-beyin çalışmalarında klasik ve fakat kritik bir soruyu da beraberinde getirmektedir: Bilgi örüntüleri, beynin belirli içerikle kodlandığı yapılar, bireyin kim'liğini, kendiliğini, hikayesini ve öznelliğini aynıyla temsil edebilir mi? Beynin biyolojik bedenden bir bilgisayara aktarılmasında, bireyin

39 Ferrando, "Is the post-human a post-woman? Cyborgs, robots, artificial intelligence and the futures of gender: a case study".

kim'liğini korumak için gereken tek şey, beyinde depolanan bilgi kalıplarının (başka bir ortama) başarılı bir şekilde aktarılması mı olacaktır: "Gerisi sadece jöledir" mi diyeceğiz. Zihinsel süreçlerin diğer hesap edilemeyen içeriklerine ne olacak?[40]

Tam da burada Ricoeur'ün şu sorusu önem kazanmaktadır: "Sorun, yaşanmış deneyimin de laboratuvar deneyi anlamında deneyimle aynı biçimde modellenip modellenemeyeceğidir. Yani dünyadaki yerim, kendim, bedenim ve diğer bedenler vb. hakkındaki kavrayışım, epistemolojik hasara, anlam kaybına uğramadan modellenmeye yatkın mı?[41] Moravec ve çevresindekilerin, zihni sadece beynin nöronal bağları olarak tanımladıklarını görmekteyiz. Oysa sinirbilimcilerin ve nöropsikologların hâlâ cevaplamakta zorlandıkları nokta nöronal bağlantılar, kimyasal, elektriksel sinyaller ve bunların bir araya geldiği davranışsal ve bilişsel süreçler arasındaki ilişkinin nasıl bir ağ içinde ele alınacağıdır.

İkinci yaklaşım bu sorunları dikkate alarak, bilincin sadece bir davranış olmadığını evrimsel bir örüntü oluşturma süreci olduğunu savunur. Beyni ve bedeni oluşturan parçacıkların örüntülerinin sürekliliğini ve örüntü oluşturma kapasitesini esas alırlar. Kurzweil ve çevresindekilerle şekillenen bu yaklaşım, insanın bilincinin dönüşmesinin homo sapiens'ten tekilliğe doğru olacağını, bunun altı ardışık evrede gerçekleşeceğini ve sonra varılacak noktanın bir makine gerçekliği olacağını iddia ederler: *the age of spiritual machine*.[42]

Bu yaklaşımlar göstermektedir ki "nöronal altyapı"[43] ile bütünlüğü içinde düşünülen insan deneyimi arasındaki ilişkinin tanımlanmasını sağlayacak sembolik ve kavramsal zemin

40 B. B. Onishi, "Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman", *SOPHIA*, 2011:105.

41 J.-P. Changeux ve P. Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz?*, çev. İ. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2007, s. 76.

42 Kurzweil, *a.g.e.*

43 Changeux ve Ricoeur, *a.g.e.*

henüz yeterli bir açıklama modeli ve kavramsal ifade sunacak düzeyde değildir. Fakat son 10 yıllık süreçte teknoloji aracılığıyla çok hızlı bir atılım yaşandı. Şöyle ki, yüzyılın başında, biyolojik zekâlar ve biyolojik olmayan (yapay) zekâlar çok farklı varoluşsal koda sahip görülüyordu. Oysa şimdi bu fark olabildiğince azalmıştır. Bu makinalar öğrenmekte tıpkı insanın gelişimi gibi bu yapay formlarda öğrenerek "kendilerini/yazılımlarını" güncellemektedirler. Onları birbirinden ayıran tek şey ve en önemli fark "hayat/life" sahibi olmaktır, *conatus*'tur. Bununla birlikte, transhümanizm biyolojiden arındırılmış programlarla süper yapay zekâlar üretebilmek yolunda teknolojiyi biçimlendirmektedir.

Kurzweil, insanın davranış örüntülerinin okunabildiği bir teknolojiden doğrusal ilerlemenin ötesinde katlanarak artan bir ilerlemeyle yakın gelecekte kendi kendini güncelleyip doğal dili işleyen, örüntü okuyan ve oluşturan, çıkarım yapan ve yaratıcı düşünme olanaklarını geliştiren daha üst bir yapay zekânın üretilebileceğini iddia etmektedir.[44] Bu yapay zekanın insan gibi düşünmesinin ya da insanın kompleks bir kopyası olmasının zorunluluğu da yoktur. Bu konuda Searle insan nasıl düşünür tartışmalarını aşan bir bakış açısıyla yaklaşmakta olan tekillik çağını *meta/superhuman*dan çok başka bir varoluş, başka bir düşünüş çağı olarak değerlendirmektedir. Bu konuda ayrıca Chalmers'ın iddiası da dikkat çekicidir. Teknolojik açıdan insanın biyolojik temelli sinir ağı etkileşimini, yani aslında insanın evrimle açıkladığı yasalılığı aşan başka ilkelerle-yasalarla birbiriyle etkileşen yeni bir yapay sinir ağı sistemiyle beklenenden çok daha yakın bir zamanda kendisinden hızlı, kompleks ve güçlü süper yapay zekâların oluşturulabileceğidir.[45] Çünkü bu süper yapay zekâyı yapan yapay zekâ, insanın yaptığı fakat insan gibi düşünmeyen bir yapay zekâdır.

44 Kurzweil, *a.g.e.*

45 J. D. Chalmers, "The Singularity: A Philosophical Analysis", *Journal of Consciousness Studies*, 2010, 17: 7-67.

Bu yapay zekâ zamanı, mekânı, maddeyi ve bunlar arasında kurulan nedensel ilişkileri insan gibi kavramamaktadır.

Her iki görüşte temel olan, insanın organik, canlı, "doğal" yollarla sahip olduğu cinsiyetli, belirli bir kültür ve tarih ağı içinde inşa edilen, bedenli var oluşu yerine insanın kendi aklıyla ürettiği ve nano teknolojilerle içsel araçlara dönüşen, bedene adapte edilen ve sonra bedeni aşan "yepyeni" bir gerçekliğin içinde organizma olmaktan kaynaklanan sınırlardan ve ölümden kurtulmuş bir siborgtur. Bu siborg beden, tarihsiz, bağlamsız ve "hayatsız" bir insan 3.0, yani viral bir bedendir. Peki nedir viral beden? Viral bedenler transhümanist bedenler midir?

Transhümanizmin ve Posthümanizmin İnsan Doğası: Animal Rationale? Yazılım? Viral Beden?

İnsanı tanımaya anlamaya yönelik çalışmalarda hayvan ve makine analojisi merkezi bir role sahiptir. İnsan, canlılığı, biyolojik formu ve klasik düşüncenin ontolojik sınıflaması açısından hayvanla ilişkilendirilmiştir. İnsan *animal rationale* ve *zoon politikon*dur. Bir yanıyla da yasalılık, düzen ve metafizik tartışmalar çerçevesinde hem klasik hem de çağdaş düşünce açısından makineyle ilişkilendirilmiştir. Çağdaş düşüncede insan ve hayvan ilişkisi sadece canlılık açısından değil yeni bilimsel gelişmeler ve bu gelişmelerle bağlantılı olarak etik ve hukuk alanında yeni norm arayışlarıyla tekrar gündeme gelmiştir. Bunun yanı sıra felsefe yeni ontoloji ve postmetafizik tartışmalarla bu sürece dahil olmuştur. İnsanın canlılığından, organizma oluşundan fazla olan ve böylece insanı insan kılan kültür, posthümanizmle ayrı bir iktidar alanı olmaktan çıkarılmıştır. Bu açıdan yeryüzünde var olan her bir canlı bir geosta rizomatik olarak vardır.

21. yüzyılda insan doğasından bahsedildiğinde onun hem biyoteknolojik hem de biyopolitik boyutu karşımıza çıkmaktadır. İnsanın doğası, türsel yapısı, bedeni, organizma

oluşu, biyolojik kodlarıyla biyoteknolojinin konusu edilmiştir. Bir grup transhümanistin "insanı iyileştirmek ve güçlendirmek"[46] iddiası özellikle biyoteknolojinin imkanları çerçevesinde temellendirilmiştir. İnsan doğasının toplumsal, tarihsel, kültürel boyutu ise biyopolitikanın sınırları içinde ele alınmıştır. Sorunun ağırlık noktasını insanın kendi zihni, bilinci ve deneyimini tanıması, bilmesi meselesinin yanı sıra başka zihinlerle ve başka bilinçlerle yüzleşmesi ve onların varlığının etik, politik ve hukuki zeminini tanıması meselesi oluşturmaktadır. 17. yüzyıldan itibaren bu sorunun çözümü teorik olarak toplum sözleşmesinde görülmüştür. Fakat 21. yüzyılda sözleşmenin taraflarının ontolojik ve etik temelleri sorun oluşturmaktadır. İnsan ile siborg, yapay zekâ arasında varoluşsal farklar var mıdır? İnsan ve yapay zekâ doğaları gereği eşit iki varoluş değillerse onlar bir araya nasıl getirilebilir? İlk olarak, insan ve insan olmayan arasında ontolojik fark nedir? İnsan ve insan olmayanı birbirinden ayıran kategoriler nelerdir? Bu sorulara cevap verilmesi gerekmektedir. Bu sorular 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gündeme gelen "öz", "doğa" eleştirileriyle birlikte iki hâkim görüş çerçevesinde cevaplandırılmıştır: İlki, "insanın verili, biçimlendirilmiş bir doğası yoktur, varoluşunu praksisi belirler", ikincisi "insanın 'insan olmak' bakımından evrensel bir formu vardır." Transhümanizm ve posthümanizm bu iki görüşü merkeze alarak insan doğasına ilişkin bu sorulara ekoloji alanından ve sanal ortamdan hareketle cevap üretmiştir. Ekolojinin problem alanından hareket eden cevaplarla, antroposen kapsamında *bios*'tan çok *zoe*'ye yeni zoontoloji tartışmalarına yönelinmiştir ve varlık hiyerarşisinin eleştirisiyle yeni bir varlık sınıflaması teklif edilmiştir. Sanal ortamdan hareket eden cevaplarla, yeni teknolojilerle özellikle de iletişim ve bilgi teknolojileri ve nano teknolojilerle oluşturulan arayüzler, avatarlar ve viral bedenler bağlamında teknobeden gibi yeni beden tanımları inşa edilmiştir.

46 A. Buchanan, *Beyond Humanity?*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

Felsefe tarihinde insan doğasına ve özelde de insan bedenine ilişkin açıklama modelleri, temsiller özellikle modern doğa bilimlerinin ilerlemesiyle bağlantılı olarak teknoloji ve teknolojik araçların üretimiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. İnsanı 17. yüzyılda mekanik saatler; 18.-19. yüzyıllarda buhar makinesi ve 20. yüzyılda ise bilgisayarlar temsil etmiştir.[47] 20. yüzyılın son çeyreğinde karşımıza çıkan dijital devrimle birlikte, özellikle 90 sonrası, teknoloji, sosyal bilimler ve politikada insan doğasına dair tartışmaların seyri internetin mekân, zaman ve üretim alanı olarak ağ, rizom temsiliyle çok daha hızlı dönüşüme uğramıştır.[48]

İnsan doğasının kim'liği, kendiliği, cinsiyeti sanal zaman ve mekânda, siber alemde varoluşu sosyolojinin ve psikolojinin bağlamında çevrimiçi (*online)* ve çevrimdışı (*offline)* benlikler adlandırmasıyla tasvir edilmeye başlanmıştır. Başka bir ifadeyle, çevrimiçi ve çevrimdışı kendilikler olarak şekillenen insan doğasıyla birlikte beden, bilinçli davranışlar ağı, viral, organik ve/ veya inorganik, mekanik, farklı cinsel kimlikler ya da queer, organsız, arayüz, avatar olarak okunmaya da başlanmıştır. Böylece tanımlanmış bir beden yerine kendilik üzerinden ya o ya da öbürü olarak sınıflandırılmayan hem o hem de öbürü olarak var olabilme imkanını önceleyen; implantlarla güçlendirilen siborg bedene, posthümana geçilir. Çünkü kendiliği tözcü belirlenimlerinden kurtardığınızda ve insan bilgisini temsil tarzlarından varoluş tarzına indirgediğinizde elinizde kalan onun performatifliğidir. O nedenle, böyle bir oluş zemininde kendilik dinamik ve performansa dayalı bir ağda ve hiperbolik evrende var olmak olarak tanımlanmaktadır. Bu noktadan sonra kendiliğin varoluşu, performansın çevrimiçi ve çevrimdışı oluşuna göre

47 A. Danto, *Sanat Nedir?*, çev. Z. Barensel, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014, s. 94.

48 Mekanik baş, çağın ruhu (Raoul Haussmann, *Spirit of Our time (Mechanical Head)*, Berlin 1919) adlı heykel çalışması çağın insanları nasıl bir yaşama hazırladığına dair güzel bir örnektir.

farklı gerçekliklere gönderimde bulunan biçimlendirilmemiş, belirsiz özetle spekülatif bir form kazanmaktadır.

Çevrimiçi ve çevrimdışı oluş, kendiliği performansı bağlamında yaşını, cinsiyetini, ırkını, toplumsal sınıfını, zamanını, mekânını değiştirme ve dönüştürme imkânı vermektir. Çevrimdışı kendiliğin mekânı organik, canlı varoluşun belirlenmiş sınırları içerisinde şekillenmektedir. Başka bir ifadeyle, çevrimdışı kendilik tek başına değiştiremeyeceği yaş, toplumsal cinsiyet, yetersizlikler, eşitsizlikler, tutkular vb. etmenlerce önceden belirlenmiş bir mekân içindedir.[49] Çevrimiçi kendilik ise çevrimdışı kendiliğe göre belirsiz, çoklu ve spekülatif bir oluşa sahiptir. Bu algı çevrimiçi gerçeklik alanlarında yeni bir iktidarı, ekonomik ve politik düzenlenmeyi beraberinde getirmiştir. 90'larda başlayan ve 2000'lerin sonlarına kadar güçlü bir şekilde devam eden internetin özgürleştiriciliğine dair bu mit 21. yüzyılın hemen ilk çeyreğinden itibaren dönüşüme uğramıştır.

2000'lere kadar internetin, insanı bedenin belirleyiciliğinden kurtardığı, özgürleştirdiği ve aynı zamanda bedenle ilişkili olan, hümanitenin ilkelerini belirleyen ve doğuştan gelen değiştirilemez nitelikleri de değişime açtığı savunulmuştu. Siber alemde bir erkek bir anda yaşlı ya da genç, kadın ya da başka bir cinsiyet kimliği, siyahi ya da uzak doğulu olabilir. Yani yaşını, cinsiyetini, ırkını ve toplumsal sınıfını, statüsünü değiştirebilir ya da bunlardan tamamen kurtulabilirdi. Bu nokta aslında hem posthümanizmin hem de transhümanizmin kesişim noktasıdır. Fakat özellikle siber alemdeki oyunların, uygulamaların ve siber alemin düzenlenmesinin ticarileşmesiyle birlikte hem teknik biçimlendiricilerle hem de hukuki düzenlemelerle inşa edilen yeni iktidar alanı çevrimiçi kim'liklerin spekülatif gerçeklik alanlarını da dönüştürmeye başlamıştır.[50] Ve siber alemde oluşan iktidar alanı aslında Hobbes'un Leviathan'ı kadar güçlü bir

49 Z. Bauman ve R.Raud, *Practices of Selfhood*, Polity Press, 2015, s. 45.

50 Y. Abbas ve F. Dervin, *Digital Technologies of The Self*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

karaktere dönüşmüştür. İşte bu noktada posthümanizm kapitalizmin bu biçimlendiriciliğini aşmak için etik ve hukuk alanında yeni bir teklif sunarken, transhümanizm ise bu iktidar alanından güç devşirerek kapitalizmle ilişkisini derinleştirir.

"İnsanı ve insan bedenini bir arayüz olarak nasıl ifade edebiliriz?" sorusuna geri dönersek, Hayles and Markley'nin çalışmalarında, "çevrimiçi ve çevrimdışı kendiliğin bir bedeni var mı?" sorusuyla ilişkili olarak "Viral beden nedir? Nasıl bir doğaya sahiptir?" gibi sorular çerçevesinde yeni bir tartışma zemininin oluşturulduğunu görmekteyiz.[51] Henüz bir anlaşmaya varıl(a)masa da transhümanizmin gölgesinde karmaşık bir viral beden tanımı daha doğrusu imkânı tesis edilmiştir.

Viral beden 2000'lere kadar hem bir avatar, yani 2-D ve 3-D çevrede kullanıcının görsel temsili (çizgi karakterler) ya da 3-D deneyimiyle kullanıcının bilincinin, çevresini seçtiği viral bedende canlandırılması[52] olarak tanımlanmıştı.[53] 2000'lerden sonra değişen ve transhümanizm tartışmalarının zemininde duran sorun, viral bedene ilişkin tanımların değiştirilmesiyle gündeme gelmiştir. Viral beden artık sadece insan bilincinin maddi olmayan gerçeklik alanı değil bir bedenin, makinenin, ikili kod, kültürel kod ve hayal gücü olarak birleştirilen mekanik varoluşunun konumudur. Bu aşamada artık bedenin maddi mi viral mı olduğu tartışması aşılarak "ortada duran karma gerçekliğin hem maddi hem de viral boyutunun performansıyla şekillenen arttırılmış (*augmented*) bir insan toplumu, kültürü ve siyaseti üzerine teorik ve kavramsal tartışma inşa edilebilir mi?" sorusu gündeme taşınmıştır. Bu uygulamalarla birlikte organik beden, yarı organik yarı mekanik beden ve tam mekanik bedenle insan oluş arasındaki tartışmalı bağ ne buharlaştırılabilir ne de arayüz olarak ortadan kaldırılabilir.

51 Hayles, *a.g.e.*

52 Surrogates (2009) filmi iyi bir örnek olabilir.

53 Guillaume ve Hughes, *a.g.e.*, s. 133.

Fakat bu tartışmada bedenin ontolojik konumu ve değeri dönüşmüştür. Transhüman, bir ekran, tasarlanmış bir imaj, teknoloji ya da teknobeden, terminal beden olarak *zoe*'nin sınırlarının dışına çıkarılmıştır. Transhümanizmin posthümanının varoluş zemini dijital ağlardır ne *bios* ne de *zoe*'dir[54].* Posthümanizmn posthümanı için varoluş tam da *bios* ve *zoe*'nin yeniden yorumlanması, yapı söküme uğratılmasıdır.

Zekâ düzeyi arttırılmış, güçlendirilmiş, biyonik ya/ya da android bedene sahip varlıklar, metal ve çelikle güçlendirilmiş bedene sahip insanlar, ölümsüz mitolojik varlıklar, hibrit bedenler, siborglar, empirik gerçekliği aşan tasarımlar, dijital gerçeklikler, avatarlar transhümanizmin ve posthümanizmin etik ve politik paradokslarının merkezinde yer alır. Androidin, avatarın ya da posthümanın etik ve politik bağlamda ilk paradokslarından biri eyleminin hukuki ve etik sorumluluğunu taşıyacak etik karar alıp alamayacağıyla ilgilidir. Deontolojik etik açısından etik belirlenimciliği ya da özerkliği, makine fail olduğunda nasıl tanımlayacağız? Bu soruya Braidotti normatif nötrlük bağlamında cevap verirken, Kurzweil bunun sorun olarak görülemeyeceği yapay zekâyla insanın karşı karşıya gelmesinin mümkün olmayacağı bir evreye geçişten bahseder. Bu etik tartışma, Asimov tarafından robot biliminin yasası olarak tanımlanan ve Braidotti açısından da makine etiği olarak görülen ilişkide daha açıktır. Burada mesele makineler özerkleştikçe

54 Foucault ve Agamben'in Aristoteles'e atıfla kullandıkları *zoe* ve *bios* ayrımı biyopolitikanın temeline yerleştirilmiştir. *Zoe, bios*'a göre kapsamı geniş bir kavramdır, bütün organizmaların yaşam niteliklerine, canlılıklarına atıf yapar. Oysa *bios*, şehir devletinin sınırları içinde vatandaş olarak var olma imkânı, yasayla belirlenmiş bir varoluş biçimi olarak tanımlanır. *Nikomakhos'a Etik, Öznenin Yorum Bilgisi* ve *Kutsal İnsan* metinlerine bakılabilir. Ayrıca Braidotti'nin sınırlarını çizdiği posthümanizm merkezine *zoe*'yi alır ve insan merkezliliğin, türsel üstünlüğün ötesine geçmenin imkanlarını *zoe* ve özellikle *antroposen* eleştiri bağlamında arar. Oysa transhümanizm bütün bu zemini kökten değiştirmeye çalışır.

J. Halberstam, ve I. Livingston, *Posthuman Bodies*, Bloomington: Indiana University Press, 1995.

etik karar alma süreçlerinin nasıl işletileceğine dair düzenlemelerin ve yeni kuramsal ve hukuki çerçevelerin ne olacağıdır. Bu çerçevelerin belirlenmesinde şu sorular önem kazanmaktadır: 1) Yapay zekâ hata yaptığında sorumlu kim olacak? Tasarımcı, programcı, imalatçı ya da operatör mü? 2) Yapay zekâ programında herkesin etik tavır olarak onaylayabileceği davranış örüntüleri işlenebilir mi? 3) Bu programların oluşturulabilmesi için hukuk, etik, mühendislik, iktisat vb. alanların rol aldığı yeni bir ağ kurulabilir mi?[55]

İnsan, bedenini bir başka açıdan da nesneleştirir: Çıplaklığına anlam yükleyerek, giyinerek, moda oluşturarak. Giyinmek sadece çıplaklığı örtmek, değişen iklim şartlarına göre bedeni korumak değil, aynı zamanda politik, kültürel ve etik tavır almaktır. Toplumsal bir statüdür, tercih edilen renkler, kumaşlar, aksesuarlar her biri insanın varoluşuna dair simgesel anlama sahiptir. Kökenine, cinsiyetine, zevklerine, statüsüne, zenginliğine işaret eden simgesel anlamlar. Peki transhümanizm açısından bunların bir anlamı var mı? Bütün bunlar ten ve canın hayatla, dünyayla bağını oluşturmaktadır. Transhümanizmin posthümanı "kusursuz" işleyen makinedir. Posthüman genetik, robotik, nano, biyo, info teknolojilerle üretilen kodlardan, süper akıllı makinalar ve "ruhlu" makinalardan oluşan devrelerdir ve dolayısıyla moda onun için ne olabilir? Devrelerinin hızıyla, foton çarpışmalarıyla, kimsayal tepkimelerle, giyilebilen yeni nesil teknolojilerle, nanopartiküllerden tasarlanmış "bedeni" saran soyunulmayan ama dönüştürülen giysilerle mi şekillenecektir? Posthümanizm açısından ise moda kapitalizmin aşırılıklarından yeni ekolojik tavırla arınmaktır. Sadece insan merkezli değil canlılık merkezli, doğayla barışık, sürdürülebilir teknolojilerle üretilmiş yeni nesil kumaşlarla klasik moda kavrayışının formlarını aşmaya davet eder.[56]

55 Braidotti, *a.g.e.*, ss. 55-56.

56 A. Vänskä, "How to do humans with fashion: Towards a posthuman critique of fashion", *International Journal of Fashion Studies*, 2018, ss. 15-32.

Sonuç

Posthüman gelecek tekillik çağıdır, transhümanizmin evren ve insan için öngördüğü belirsizlikle kuşatılmıştır. Posthümanizm açısından türlerin onto-etik bütünleşikliğidir.

21. yy. doğanın başka doğalara ve insanın başka varoluşa dönüştüğü yeni bir yüzyıldır. Umut yüklü bir beklenti olarak mı yoksa antropodise yüklü tasarım olarak mı tanımlayacağız bu çağı henüz belli değil. Lakin insanın kendi elleriyle daraltttığı bir çağ yaklaşmaktadır. İnsan sadece donanım olarak değil yazılım olarak da davranışları analiz eden ve öğrenen bir yapay zekâ programı "yazarak" yeni süper yapay zekâların üretilebileceği bir teknoloji geliştirmektedir. Bu teknoloji evrenin küçük bir parçası olan dünyayı değiştirmekle kalmayıp evrenin yapısını ve kavranışını değiştirecek niteliğe sahiptir. Cassirer'in doğa üzerine yapılan her araştırma aynı zamanda insan üzerine yapılan araştırmaları da beraberinde getirir yargısını teknoloji aracılığıyla dönüştürülen bir doğa, Anthroposen, Kapitalosen, Plantationosen, Chthulusen ve bu doğaya entegre trans/posthüman bağlamında okuyabiliriz.

Süper akıllı makineler, "ruhlu" makineler, moleküler nanoteknoloji, yükleme ve evrimsel sürece benzer nitelikli diğer bazı teknolojiler geliştirilmektedir ve bu sadece bilim alanında değil, insan doğası anlayışlarında ve özellikle insanlık durumunda radikal dönüşümleri de açıkça beraberinde getirmektedir. Sanal gerçeklikler, genetik hastalıkların gen zincirinden aşılama öncesinde tespit edilmesi, genetik mühendisliği, genetik edisyon teknolojileri, psikotropik ilaçlarla hafızanın güçlendirilmesi ve duygu durumlarının düzenlenmesi, estetik ameliyatlar, cinsiyet değiştirme operasyonları, protezler, implantlar, yaşlanma karşıtı ilaçlar ve operasyonlar, insana yakın arayüzler, avatarlar gibi bir çok teknoloji hali hazırda insanlık durumunu ve insanın bireyliliğine, öznelliğine ilişkin tartışmaları şekillendiriyor. İnsanı bir tasarım projesine dönüştü-

rüyor. İnsan genomu çalışmaları, biyomedikal araştırmalar, öjeni ve özellikle nanoteknoloji, biyoteknoloji, robot teknolojisi, bilgi ve iletişim teknolojileriyle sadece hali hazırda var olan insanın bilişsel süreçlerini ve bedenini "güçlendirmekle" kalmıyor, gelecek nesli de tasarımlıyor ve böylece evrimin iç dinamiğini de etkiliyor. Bu ise genetik eşitsizliği ve seçkinciliği güçlendirerek politik olanı manipüle ediyor. Yerinde bir eleştiri geliştirmiş olmakla birlikte insan oluşa, insanın kendiliğine dair dışta bıraktıkları, farkına vardıkları ve fakat soruna dahil etmedikleri metafizik bir gerçeklik alanı ortada durmaktadır. Çünkü insanı sadece duyu, duygu ve zihin varlığı olarak görüp insanın bütünlüğünü bir araya getirecek kavrayışı paranteze almaktadırlar. İnsanı "insan kılan" unsurları bir arada tutacak anlam küresini ilk ilkeye, evrene ve insan oluşa referansla inşa eden, hayat sahibi canlı olarak gör(e)meme sorunudur asıl sorun.[57] Başka bir ifadeyle, iktidarın çıplak hayat üzerindeki hükümranlığı, transhümanizmle tamamen politik olanı aşarak doktor, mühendis ve yatırımcıyla iktidarın rollerinin iç içe girdiği muğlak bir alana kaymıştır. Posthümanizmle ise iktidar eleştirilerek, etik olan üzerinde politik zemin tartışmaya açılmaktadır.

Posthüman, transhümanizm açısından birçok tanım ve tasvirle birlikte henüz gelmekte olan tekinsiz alandır; posthümanizm açısından ise yatay düzlemde bütün var olanların zerreden küreye birbiriyle içsel ilişkilerle bağlı olduğu bir ağdır.

57 İ. Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, İstanbul: Papersense, 2014, ss. 150-151.

KAYNAKÇA

Abbas, Y. ve Dervin, F. (2009). *Digital Technologies of The Self,* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing .

Ağın, B. (2020). *Posthümanizm,* Ankara: Siyasal Kitapevi.

Åsberg, C. ve Braidotti, R. (2018). *A Feminist Companion to the Posthumanities,* Springer .

Barad, K. (2007). *Meetin The Universe Halfway Quantum Physics And The Entanglement Of Matter And Meaning,* Londra: Duke Univesity Press.

Barad, K. (2018). "Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter", *A Feminist Companion to the Posthumanities,* haz. C. Asberg ve R. Braidotti, ss. 223-239, Switzerland: Springer International Publishing.

Barad, K. (2020, Temmuz 28). *Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj.* Aralık 20, 2020 tarihinde https://terrabayt.com/: https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/ adresinden alındı.

Bauman, Z. ve Raud, R. (2015). *Practices of Selfhood,* Polity Press.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman,* Cambridge: Polity Press.

Buchanan, A. (2012). *Beyond Humanity?* Oxford: Oxford University Press.

Chalmers, J. D. (2010). "The Singularity: A Philosophical Analysis", *Journal of Consciousness Studies,* 17: 7-67.

Changeux, J.-P. ve Ricoeur, P. (2007). *Neden Nasıl Düşünürüz?,* çev. İ. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Dağ, A. (2018). *Transhümanizm,* Ankara: Elis Yayınları.

Danto, A. (2014). *Sanat Nedir?,* çev. Z. Barensel, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Fazlıoğlu, İ. (2014). *Kendini Aramak,* İstanbul: Papersense.

Ferrando, F. (2014a). "Is the post-human a post-woman? Cyborgs, robots, artificial intelligence and the futures of gender: a case study", *Eur J Futures Res,* ss. 1-17.

Ferrando, F. (2014b). "The Body", *Post- and Transhumanism An Introduction*, haz. R. Ranisch ve S. L. Sorgner, ss. 213-224, Peter Lang.

Grosz, E. (2011). "Deneysel Arzu: Queer Öznelliğini Yeniden Düşünmek", *Cogito* 65-66: 7-37.

Guillaume, L. ve Hughes, J. (2011). *Deleuze and The Body*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

Halberstam, J. ve Livingston, I. (1995). *Posthuman Bodies*, Bloomington: Indiana University Press.

Haraway, D. (2006). *Siborg Manifesto, Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm*, çev. O. Akınbay, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*, Minneapolis: the University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanities*, 6: 159-165.

Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*, Londra: Palgrave Macmillan.

Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics*, Londra: The University of Chicago Press.

Kurzweil, R. (2005). *The Singularity is Near When Humans Transcend Biology*, New York: The Penguin Group.

Manzocco, R. (2019). *Transhumanism - Engineering the Human Condition History, Philosophy and Current Status*, Springer International Publishing .

Mercer, C. ve Maher, D. F. (2014). *Transhumanism and the Body*, New York: Palgrave Macmillan.

Onishi, B. B. (2011). "Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman", *SOPHIA*, ss. 101–112.

Peters, M. A. (2019, Mayıs 13). *Posthumanism, platform ontologies and the 'wounds of modern subjectivity'*, Ekim 10, 2020 tarihinde https://www.tandfonline.com/loi/rept20: https://doi.org/10.1080/00131857.2019.1608690 adresinden alındı.

Ranisch, R. ve Sorgner, S. L. (2014). *Post- and Transhumanism: An Introduction*, New York: Peter Lang.

Sutton, A. (2015). "Transhumanism: A New Kind of Promethean Hubris", *The New Bioethics*, 21(2): 117-127.

Turkle, S. (2005). *The Second Self*, Cambridge: MIT Press.

Vänskä, A. (2018). "How to do humans with fashion: Towards a posthuman critique of fashion", *International Journal of Fashion Studies*, ss. 15-32.

Warwick, K. ve Gasson, M. (2008). "Implantable Computing", *Digital Human Modeling*, haz. Y. Cai, ss. 1-16, Berlin: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.

DİZİN

A

A Treatise of Human Nature, 249, 252, 253, 272
Adududdin el-Îcî, 153-158, 160, 162, 163, 167, 169-172, 174, 175
Aeneas, 50
Akhilleus, 26, 48, 50
Akıl Öğretisi, 286
Akıl Öğretisi'nden Alıntılar, 286
Akılcı Yaşam Kılavuzu, 280
Aklın Yönetimi İçin Kurallar, 223, 235, 246
Alain Touraine, 232, 247
Alkaios, 34
Alkmaion, 34
Alman Metafiziği, 277
An Enquiry Concerning Human Understanding, 267, 268, 272
Anacreon, 34
Anaksagoras, 15, 39, 41, 86
Anaksimandros, 37
Anaksimenes, 15, 30, 31, 33, 37, 41, 87
Anweisung, 280-282, 284, 311
Aristoteles, 5, 9-11, 15, 22, 24, 25, 28, 29, 31, 34, 35, 39, 41, 42, 44, 47, 59-81, 87-91, 114, 116, 118, 124, 139, 142, 147, 148, 158, 163, 171-176, 187, 214, 243, 251, 333, 341, 369
Augustinus, 185, 355
Auszug aus der Vernunftlehre, 286

C

Cevaplar, 227, 231
Charles Darwin, 175
Charles Taylor, 232, 247
Christian August Crusius, 19, 276, 280, 281-286, 291, 293, 307-312
Christian Wolff, 19, 276, 277-283, 285, 288, 291, 308, 311-313
Cicero, 85, 94, 111, 113, 114
Compendium, 182, 191, 202, 212
Cusanus, 5, 17, 178-216

D

David Hume, 5, 12, 18, 219, 248-273
De Anima, 10, 22, 28, 29, 34, 45, 64, 80, 89, 114, 117, 333, 341
De Apice Theoriae, 182, 188, 189
De Beryllo, 182, 188, 189, 191, 193, 204, 207
De Mente, 17, 179, 180, 182, 184-187, 190-194, 199, 201, 203-205, 208-210, 213
De Rerum Natura, 90, 114
De Sapientia, 182, 187-189
Deleuze, 349, 350, 360, 374
Demokritos, 15, 34, 42-44
Deutsche Metaphysik, 277, 278
Devlet, 9, 22, 56, 57, 81
Dialogues Concerning Natural Religion, 264
Diodorus, 109

Diogenes, 15, 33, 34, 41, 83, 84, 87, 114, 115
Diogenes Laertius, 83-85, 94, 99, 101, 102, 104, 106, 108, 110, 115
Doğa Üzerine, 38
Doğal Din Üzerine Diyaloglar, 264
Donna Haraway, 346, 347, 356, 357, 358, 374

E

Edmund Husserl, 323, 342, 354
Empedokles, 38, 39, 42
Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, 280
Epikouros, 88, 90, 91, 114
Epiktetos, 109
Ernst Cassirer, 178, 180, 183, 184, 190, 214, 371

F

Felix Guattari, 360
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, 19, 314
Fizik, 67, 68, 80, 97

G

Galen, 118, 165, 172-174, 176
Gedancken von dem Zustande der Seele nach dem Tode, 286, 312
Georg Friedrich Meier, 19, 276, 285-291, 307-312
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 5, 19, 20, 82, 83, 115, 179, 182, 215, 216, 314-339, 341, 342, 354, 355, 361
Gianni Vattimo, 232, 247

H

Harezmî, 219
Heinrich Ritter, 176, 216
Hektor, 48, 52
Herakleitos, 8, 15, 31, 33, 34
Hippokrates, 49, 50, 80
Homeros, 5, 14, 15, 24-27, 30, 34, 37, 43, 48-53, 56, 58, 77, 80

I-İ

Immanuel Kant, 5, 12, 13, 17-19, 22, 179, 180, 183, 184, 274-313, 354, 361
Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 178, 183, 190, 214
İkinci Kritik, 297
İlyada, 47, 48, 80
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, 249, 251, 263, 265, 272
el-İşârât ve't-Tenbîhât, 153

J

Jean Baudrillard, 355
John Locke, 219, 286
Judith Butler, 82, 115, 355
Julien Offray De La Mettrie, 243, 244

K

K. Barad, 358, 359
K. Warwick, 356, 375
el-Kanun fi't Tibb, 153, 159, 161, 165, 169, 173
Kanunlar, 35
Karen Barad, 357-359, 373
Karl Marx, 346, 355
Katherine Hayles, 356-358, 368, 374
Khrisippos, 111, 112
Krates, 83
Ksenophon, 50
Kutbuddin-i Şirazî, 154
Kynikler, 83-85

L

Lamarck, 146
Leibniz, 179, 219, 257, 273, 275, 276, 286, 288
Leukippos, 15, 42

M

Makale fi'n-nefs, 125
Malebranche, 250, 251

Mantık Bilimi, 337, 339
Martin Heidegger, 232, 246, 354, 355, 362, 374
Meditasyonlar, 11, 223, 228
Metafizik, 65, 80, 174, 187, 223, 237, 246, 266, 291-293
Metafizik Üzerine Dersler, 291
el-Mevakıf fî İlmi'l Kelâm, 5, 16, 17, 153, 155, 156, 159, 160, 162, 167, 175
Michel Foucault, 349, 355, 369
Moravec, 357, 361

N

Newton, 218, 219, 237, 246
Nicholas of Cusa, 179, 180, 182-186, 188, 191, 197, 199, 201, 214-216

O-Ö

Odysseia, 26, 47, 56, 80
Öklid, 219, 222

P

Parmenides, 37, 38, 59, 81
Paul Ricoeur, 120, 142, 362, 373
Peri Psykhês, 10, 28, 47, 59
Phaidon, 9, 22, 37, 41, 47, 53, 55, 57-59, 81, 257
Phaidros, 35, 57, 59, 81
Phänomenologie des Geistes, 335
Pindaros, 50
Plotinus, 118, 180, 185, 216
Principia Mathematica, 218
Psychologia Rationalis, 277, 278
Pythagoras, 15, 33-36

R

R. Braidotti, 349, 352, 357-359, 360, 369, 370, 373
R. Kurzweil, 350, 357, 361-363, 369, 374
Rene Descartes, 11, 18, 22, 120, 121, 140, 142, 173, 176, 178, 218-243, 246, 248, 257, 273, 355
Risale fi'n-nefsi'n-natıka, 125
Roger Cotes, 218
Ruh Üzerine, 3, 9, 10, 22, 28, 47, 59, 60, 67, 69, 71-74, 80, 124, 142, 158, 163, 171, 175
Ruhun İhtirasları, 238, 246

S-Ş

Saadeddin et-Teftazanî, 154
Saf Aklın Eleştirisi, 276
Sappho, 34
Sartre, 355
Simmias, 55
Simone de Beauvoir, 355
Spinoza, 82, 219, 230, 231, 247, 250, 251
Stoacılar, 16, 84, 85, 87, 91, 93, 94, 96, 97, 101, 103, 105, 109-113, 172
Stoacılık, 82-84, 86, 87, 172
Şifa, 126, 165

T

Tertullianus, 92
Thales, 14, 29, 30, 34, 37
Thomas Hobbes, 219, 367
Timaios, 26, 29, 36, 40, 87, 88
Tin Felsefesi, 5, 19, 314, 315, 325, 332, 339
Tinin Fenomenolojisi, 314
Türlerin Kökenine Dair, 147

W

Wissenschaft der Logik, 337, 341

Y

Yöntem Üzerine Konuşma, 219

Z

Zenon, 82-85, 94, 107
Zihin Üzerine, 143, 179



Ruhun Felsefesi
Editör: İhsan Berk Özcangiller

"Ruhun sınırlarını bulamazdın, gidilecek bütün yollardan geçsen bile; o denli derin bir ölçüsü vardır."

Herakleitos

Nedir hayatın ve canlılığın temeli, düşünebiliyorsak ve hissedebiliyorsak bunları sağlayan şey nedir? O şey bizi diğer canlı türleriyle hatta kozmosla ortaklaştırıyor mu yoksa bizi diğer canlı ve cansızlardan ayırıp bize evrende ayrıcalıklı bir konum mu temin ediyor? Peki o şeyin bedenimizle ilgisi nedir? Bedenimizle birlikte, ondan ayrılamaz bir biçimde mi vardır o, yoksa bedenimizden bağımsız mıdır? Ölümden sonra o, varlığını sürdürmeye devam mı edecek, yoksa onun ölümsüzlüğünden söz edilebilir mi?

Bu sorular, Presokratiklerden çağdaş filozoflara dek her seferinde farklı bir şekilde formüle edilmiş de olsa tüm felsefe tarihini katetmiştir. Bu soruların odak noktasında ise Antik Yunan'da *psyhkê* ile karşılanmış bir kavram bulunmaktadır: ruh. Felsefe tarihinin başlangıcında, Sokrates öncesi filozoflar tarafından seyreltik bir madde olarak düşünülen ruhun, zamanla bedenden ayrı, maddi olmayan bir töz olarak kavranmaya başlaması ve nihayetinde günümüzdeki Posthümanizm tartışmalarında "makinedeki hayalet"e dönüşmesi için felsefe tarihi içinde epey uzun bir macera geçirmesi gerekmiştir. Bütün bu maceradan sonra bile ruh kavramı ve onunla irtibatlı sorular, bugün zihin felsefesindeki tartışmalardan da görülebileceği üzere hâlâ muamma niteliğini korumaktadır.

Bu kitap, öncelikle bu muammanın derinliğini ve çok boyutluluğunu, filozofların ve onların yürüttüğü felsefi tartışmaların izini sürerek gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Antik Yunan'dan günümüzdeki Transhümanizm ve Posthümanizm tartışmalarına dek yukarıdaki soruların ve ruh kavramının felsefe tarihi içindeki serencamını on bir uğrakta ele alıyor. Her bir makale Aristoteles'ten Stoacılara, İbn Sinâ'dan Hegel'e farklı düşünürlerin, ruhu ve onunla irtibatlı kavramları nasıl düşünüp tasarladıklarını ayrıntısıyla tartışmakla kalmıyor; bu dönüşümlerin özelde felsefe tarihine, genelde de insanlık ve doğa bilimleri tarihine nasıl etkileri olduğunun ipuçlarını veriyor.

Ruhun Felsefesi, bu çağlar aşan serüvenin, sadece konunun uzmanlarıca değil; tüm bu heyecan verici sorulara ilgi duyan ve ruh denen muamma hakkında daha fazla şey öğrenmek isteyen herkesçe okunacak bir tahlili.

KTBB

RUHUN FELSEFESİ
Ed. İHSAN BERK ÖZCANGILLER

KİTAP NO	DİZİ ADI
883	İNCELEME-ARAŞTIRMA

9 786256 999831

THG 0997892 UUC