

## İbn Sina ve Descartes'ta Bilinç<sup>a</sup>

ÖMER FARUK GÖRÜCÜ<sup>b</sup>

**Öz:** Bu çalışma, İbn Sina ile Descartes'ın bilinç hakkındaki görüşlerinin karşılaştırmalı bir analizini içermektedir. İbn Sina, insani nefsin özsel niteliği olarak gördüğü primitif bilincin bilfiil; akıl vasıtasıyla ulaşılan reflektif bilincin ise bilkuvve olduğunu düşünmektedir. Descartes ise İbn Sina'nın primitif bilinç adını verdiği bilinç türünü reddetmekte ve yalnızca reflektif bilinci kabul etmektedir. O, zihin ve beden arasında keskin bir ayrım yapmakta; bilinci düşünce ile özdeşleştirmekte ve onu zihne has kılmaktadır. İbn Sina, nefsi bedenlerinden mufark olmadıkları halde, duyumsadıkları sürece hayvanların da bilinçli olduklarını savunmakta; Descartes ise düşünceden yoksun olmaları gerekçesiyle hayvanları bilinçsiz/mekanik robotlar mesabesinde görmektedir. Bu da bilinç için bedenden mufark bir nefsin varlığını şart koşmayan İbn Sina'ya karşılık Descartes'ın tam tersi bir düşünceyi savunduğunu, yani bilinç için bedenin değil, yalnızca zihnin varlığını gerekli gördüğünü göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sina, Descartes, düalizm, zihin, beden, bilinç, farkındalık.

<sup>a</sup> Bu makale, yazarın İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlamış olduğu *İbn Sina-Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz* başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

<sup>b</sup> Araştırmacı, Yazar  
omerfarukgorucu@gmail.com

## Consciousness in Avicenna and Descartes

**Abstract:** This study includes a comparative analysis of Avicenna's and Descartes' views on consciousness. Avicenna thinks that the primitive consciousness, which he describes as the essential quality of the human soul, is actual, and the reflective consciousness, which is reached through the mind, is potential. Descartes, on the other hand, rejects the type of consciousness that Ibn Sina calls primitive consciousness and accepts only reflective consciousness. He makes a sharp distinction between mind and body; It identifies consciousness with thought and makes it specific to the mind. Avicenna argues that animals are conscious as long as they sense, even though their souls are not separate from their bodies, while Descartes regards animals as unconscious/mechanical robots on the grounds that they lack thought. This shows that Descartes, in contrast to Avicenna, who did not stipulate the existence of a disembodied soul for consciousness, advocated the opposite idea, that he considered only the existence of the mind necessary for consciousness, not the body.

**Keywords:** Avicenna, Descartes, dualism, mind, body, consciousness, awareness.

## 1. İbn Sina'da Bilinç

İbn Sina'nın nefsin varlığına bir kanıt, cevherliğine ise bir işaret ve tembih olmak üzere geliştirdiği iç gözleme dayalı ispat metodu,<sup>1</sup> insan nefsinin tüm fiziksel etkilerden bağımsız olarak kendi zatının bilincinde (consciousness/awareness) olduğu savı üzerine kuruludur.<sup>2</sup> İbn Sina, zaten apaçık olduğuna inandığı bilincin kendisini bir problem olarak görmemekte, aksine onu problem çözmeye bir araç olarak kullanmaktadır. Bu nedenle bilincin bir tanımını vermeye bile gerek duymamaktadır. İbn Sina, her ne kadar bir bilinç tanımı yapmış olmasa da onun bilince ilişkin ifadelerinde "farkındalık" (şu'ûr) kavramının ön planda olduğu rahatlıkla görülebilir:

Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun?<sup>3</sup>

O halde, İbn Sina'ya göre bilincin, en basit anlamıyla "nefsin kendisine ve dış dünyaya ilişkin farkındalığı" olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sina'ya göre bilincin çeşitli türleri ve düzeyleri bulunur. Bilincin türlerinden kastımız; insan ve hayvan bilincidir ki İbn Sina'ya göre bunlar birbirinden ciddi anlamda farklıdır. Bilincin düzeylerinden söz ettiğimizde ise "primitif (ilkel) bilinç" ile "reflektif (yansıtıcı) bilinç" akla gelmelidir.

Bilinç kavramıyla nefsin özsel (zâtî), duyuşsal (hissî) ve entelektüel (aklî) deneyimlerinin tamamını kapsayan genel farkındalığını; primitif öz-bilinç (şu'ûr bi'z-zât) kavramıyla nefsin bedenden bağımsız ve kesintisiz olarak kendi zatına ilişkin ilkel farkındalığı-

<sup>1</sup> "Boşlukta uçan adam" düşünce deneyi olarak bilinen bu ispat metodu, biri el-İşârât'ta, diğer ikisi en-Nefs'te olmak üzere üç farklı yerde geçmektedir. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, s. 107-8; İbn Sina, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*, (ed. Fazlurrahman), London: Oxford University Press, 1959, s. 15-16, 255.

<sup>2</sup> Zübeyir Ovacık, "İbn Sinâ ve Descartes'da Zihnin Kendini İdraki Olarak Ben İdraki", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt 20, Sayı 66, (2016), s. 720-22.

<sup>3</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107.

nı; İbn Sina'nın yalnızca insana has kıldığı reflektif öz-bilinç (şuûr bi's-şu'ûr) kavramıyla bilinçli olmanın bilincine akıl vasıtasıyla, reflektif olarak varılmasını sağlayan ikinci düzey farkındalığı, duyuşsal bilinç kavramıyla ise duyu organları, sinirler ve beynin ortak çalışmasıyla elde edilen, yani zatta bedeninin yardımıyla gerçekleşen bilinçli duyuşsal deneyimlerin tamamını kastetmekteyiz.

Bilincin birliği noktasında, primitif öz-bilinçle reflektif öz-bilinç arasında bir fark olmadığını hemen belirtelim. Çünkü reflektif öz-bilinç, primitif öz-bilincin sadece bir yansımasıdır; bilinçli olduğunun bilincine varmakla insan kendi zatının iki kez bilincinde olmuş olmaz.<sup>4</sup> Aynı şekilde, duyuşsal bilinç de öz-bilincin varlığına bağlıdır. Zira İbn Sina'ya göre özümüze dair farkındalığa sahip olmadan başka bir şeyin farkındalığına sahip olamayız.<sup>5</sup> Şu halde, "kendilik bilinci", "bilincin bilinci" ve "duyuşsal bilinç" şeklinde yaptığımız ayrımı "bilinç" adı altında birleştirebiliriz. Böylece İbn Sina'da bilinç, hem öznenin kendisini hem de öznel deneyimlerin tamamını içeren bir kavram olarak karşımıza çıkar.

İbn Sina, insanın zatına ilişkin farkındalığın her türlü bedensel etkiden bağımsız olarak, doğrudan nefsin kendisinden kaynaklandığını ve bu farkındalığın nefsin zati bir özelliği olduğunu savunmaktadır.<sup>6</sup> Boşlukta uçan adam düşünce deneyine göre<sup>7</sup> insan, yaratıldığı andan itibaren hiçbir şey duyumsamamış ve hiçbir bilgiye sahip olmamış olsa da kendi zatına ilişkin bu farkındalıktan sıyrılmaz. Çünkü bu farkındalık, insan nefsinin zati bir özelliğidir.<sup>8</sup> Peki, İbn Sina "zat" ile neyi kastetmektedir? Bu kavram İbn

<sup>4</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, (ed. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Daru'l-İslâmiyye, 1973, s. 147; Ayrıca Bkz. Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, UK: Cambridge University Press, 2015, s. 95.

<sup>5</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161; İbn Sina, *el-Mübâhasât*, (ed. Muhsin Bîdârfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413, s. 217.

<sup>6</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16; İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161.

<sup>7</sup> Dag Nikolaus Hasse, boşlukta uçan adam düşünce deneyinin kendilik bilinciyle ilişkisini kategorik olarak reddetmektedir. Bu tartışma için Bkz. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 38-42.

<sup>8</sup> Bkz. Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Sayı 11, (2008), s. 61.

Sina yorumcuları arasında sıklıkla “ben” diye işaret edilen şey anlamında kullanılır. Ancak “zat” ile kastedilenin “ben” mi yoksa “mahiyet” mi olduğu konusunda görüş ayrılıkları vardır.<sup>9</sup> Bu çok şeyi değiştirir çünkü “ben” diye işaret edilen şey maddi de olabilir, gayri maddi de. İbn Sina bu konuya değindiği *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika'*da “ben” diye işaret edilen şeyin insanda “nefs” olduğunu belirtmekte ve bunun aksini savunanların çoğunun kelamcılardan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir:

Deriz ki: Nefs ile kastedilen, herkesin 'ben' diye işaret ettiği şeydir. İlim ehli bu lafızla işaret edilenin müşahede edilen beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. İlk olarak, insanların birçoğu ve kelamcılardan ekserisi onun 'bu beden' olduğunu ve 'ben' sözüyle işaret edilenin o [beden]olduğunu zannetmiştir. Bu, açıklayacağımız üzere, yanlış bir zandır. Onun bu algılanan bedenden başka bir şey olduğu söyleyenler de ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bazıları onun ne cisim ne de cismani olduğunu, bilakis onun bu kalıba [bedene] feyezân eden, ona hayat veren, marifet ve ilimlerin kazanılmasında onu alet edinen (...) ruhani bir cevher olduğunu söylemişlerdir. (...) Bu, metafizikçi filozofların ve Rabbanî âlimlerin görüşüdür. Riyazet erbabı ve mükâşefe ashabından bazıları da bu konuda onlarla hemfikirdir. Nitekim onlar bedenlerinden soyutlanıp İlahî nurlarla ittisal ettiklerinde nefslerinin cevherlerini müşahede etmişlerdir. Bizim, araştırma ve inceleme açısından, bu görüşün doğruluğuna dair burhanlarımız vardır.<sup>10</sup>

Konuya dair bu ve diğer pasajlardan İbn Sina'nın “zat” ile nefsin mahiyetini kastettiği anlaşılmaktadır. Yani, “ben” denildiğinde, nefis ve beden oluşturduğu hilomorfik birlik değil, bilfiil şuurlu olan gayri maddi nefsin doğası akla gelmelidir. Bu da tüm bedensel durumların zat kavramının dışına itilerek, insanın zati şuuru ile varlığının özdeşleştirilmesi demektir. Tiryakî'nin de be-

<sup>9</sup> Luis Xavier López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings”, *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, (ed. Ana Marta González, Alejandro G. Vigo), New York: Georg Olms Verlag AG, 2012, s. 123, (dipnot 7).

<sup>10</sup> İbn Sina, “Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika”, *Ahvâlü'n-Nefs*, (ed. Ahmed Fuâd Ehvânî), Paris: Dar Byblion, 2007, s. 183.

lirttiği gibi, İbn Sina'nın "zat" ile neyi kastettiği konusundaki genel kanaat bu yöndedir. Gazzali ve Razi gibi Eş'ari kelamcılar ise "zat" kavramına beden de dahil olduğunu savunurlar. Elbette onlar da "ben" diye işaret edilen şeyin "beden" olduğunu iddia etmezler fakat İbn Sina'nın yaptığı gibi bedeni tümünden dışarıda bırakmazlar.<sup>11</sup>

Kaukua, İbn Sina'nın öz-bilinç<sup>12</sup> hakkındaki açıklamalarından dört temel ilke çıkarmıştır: (1) öz-bilincin sürekliliği, (2) doğal nesnel içerikten yoksunluğu, (3) aracısız oluşu ve (4) reflektif olmayışı.<sup>13</sup> Gerçekten de boşlukta uçan adam argümanının İşârât'taki versiyonunda bu dört ilkenin tamamını görmek mümkündür:

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

<sup>11</sup> Detaylı bilgi için Bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat*, Cilt 6, Sayı 1, (2020), s. 1-38.

<sup>12</sup> Kaukua, eserinde, öz-bilinç (self-consciousness) yerine öz-farkındalık (self-awareness) sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Bu iki sözcük zihin felsefesinde çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Bizim tercihimizi öz-bilinç sözcüğünden yana kullanmamızın sebebi, İbn Sina ve Descartes arasında ortak bir dil yakalamaktır.

<sup>13</sup> Jari Kaukua, *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2007, s. 102.

algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zatını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılaman kalmaktadır.<sup>14</sup>

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

(1) Çağdaş Zihin Felsefecisi J. Searle'ün “Bilinç, tipik olarak, rüyasız bir uykudan uyandıığımızda başlayan ve tekrar uyuyana, komaya girene, ölene veya başka bir şekilde ‘bilinçsiz’ hale gelene kadar devam eden şuur ve farkındalık durumlarını ifade eder.”<sup>15</sup> şeklindeki açıklamasının aksine *İşârât*'ta insani öz-bilincin (şu'ûr bi'z-zât) sürekli ve kesintisiz olduğundan bahsedilir. Bu husus *Ta'likât*'ta yeniden ele alınır:

Zatımıza ilişkin bilincimiz nefse aittir; dışarıdan elde edilmez. Çünkü zat varsa onunla birlikte bilinç de vardır, onun bilincine herhangi bir aletle varmayız. Bizim [zatımıza ilişkin] bilincimiz mutlak bir bilinçtir; yani onun bir amaca yönelik olması gerekli değildir. O, nefsin sürekli bir eylemidir.<sup>16</sup>

Her iki metinde de öz-bilincin nefsin sürekli bir özsel eylemi olduğuna vurgu yapılır ve beden ile aklın öz-bilinç üzerindeki etkisi reddedilir. Bu yüzden kendilik bilinci uyku, sarhoşluk,<sup>17</sup> baygınlık gibi durumlarda bile aktiftir. Ne var ki bu tür durumlarda çoğu zaman hafıza ve hatırlama gibi iç duyular aktif olmadı-

<sup>14</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; Boşlukta uçan adam argümanının diğer versiyonları için Bkz. İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16, 255.

<sup>15</sup> John Searle, *The Mystery of Consciousness*, NY: The New York Review of Books, 1997, s. 5.

<sup>16</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

<sup>17</sup> Kaukua buna tasavvuftaki aşk sarhoşluğu ya da vecd halini de dahil eder. Bkz. Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 103, (dipnot 156 içinde).

ğından, kişi bu esnada bilinçli olduğunu hatırlayamaz.<sup>18</sup> Buradan hareketle, bedenin ölümünden sonra bireysel varlığını sürdürecektir olan nefsin aynı şekilde öz-bilince sahip olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>19</sup> Ancak hafıza gücünün aktif olmaması nedeniyle uyku ve sarhoşluk gibi durumlardaki öz-bilinç durumunun hatırlanamayacağı göz önünde bulundurulduğunda, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra hafıza gücünden tamamen mahrum olan ve bir önceki anı hiçbir zaman hatırlayamayacak olan nefsin kendi zatına ilişkin bilincinin nasıl bir bilinç olacağı merak konusudur. Ancak nefsin ölüm sonrasındaki durumu bu çalışmanın sınırlarını aştığından, konunun detaylarına girmeyeceğiz.

İbn Sina Mübahasât'ta öz-bilincin hatırlanmamasının onun kesintiye uğradığına delil olmayacağını belirtir.<sup>20</sup> Belki de ileride hiçbir şey hatırlamayacağını bilmemize rağmen küçük çocuğumuzun lunaparka götürmek isteyebiliriz. Çünkü her ne kadar hatırlayamayacak olsa da o an çocuğumuzun bilinçli olduğunu ve çok keyif aldığını düşünürüz. Elbette hiç kimse çocuğunun ileride hatırlayamadığı lunapark macerasının hiç yaşanmamış olduğunu kabul etmez ve bu onun yokluğuna delil olmaz. İbn Sina'nın uyku halindeki bilinç durumu hakkında söyledikleri de bunun gibidir. Rüyasız bir uykudan uyandığımızda, gerçekten öz-bilincimizde bir kesinti olmuş gibi hissederiz fakat İbn Sina'ya göre bu onun yokluğuna delil değildir.

Hafızamızın yokluğunda muhtemelen zaman algımızı da kaybederiz; geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağı kurabilmek için hafızaya ihtiyaç duyarız. Bu yüzden, gözünü hastanede açan bir kişinin yapacağı ilk iş genellikle kaza anını hatırlamaya çalışmak ve ne kadar süredir baygın olduğunu sormaktır. Sanırım, bunu yapmaktaki amaç öz-bilinçte meydana gelen kesintinin öncesi ve sonrası arasındaki nedensel ve zamansal bağı kurarak, bayılan ve ayılan kişinin aynı "ben" olduğundan emin olmaktır. İbn Sina, uyku ve sarhoşluk gibi durumlarda öz-bilincimizin kesintiye

<sup>18</sup> İbn Sina, *İşaretiler ve Tembihler*, s. 107; Krş. İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 61.

<sup>19</sup> İbn Sina, *De Anima*, s. 225.

<sup>20</sup> İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 61.



uğramış gibi hissedilmesini hafızanın askıya alınmasına bağlamış olsa da bundan şüphe etmemiz için oldukça fazla nedenimiz vardır. İbn Sina, elbette haklı olabilir fakat görünüşe göre insani öz-bilincin sürekliliği ve kesintisizliği hiçbir zaman kanıtlanamayacak bir olgudur. Nitekim erken dönem İbn Sina yorumcularından Fahreddin Razi (1149-1210) İbn Sina'yı nefsin sürekliliği ve kesintisizliği hakkında bir delilin gerekli olup olmadığını belirtmemiş ve eğer gerekli ise bu delili getirmemiş olması nedeniyle eleştirmektedir.<sup>21</sup>

(2) İbn Sina, boşlukta uçan adam düşünce deneyinde insanın hilomorfik birliğini bozmamaya özen gösterir, bu yüzden bedeni yok saymaz fakat tüm bedensel fonksiyonların inaktif durumda olduğunu vehmetmemizi ister. Zira bu durumdaki bir insanın halen öz-bilinci varsa bu onun bedensel bir araçtan kaynaklanmadığını gösterir. Aynı zamanda bu, öz-bilinci her türlü nesnel içerikten yalıttır. Böylece, bilincin kapsamına giren duyu algıları ve çeşitli duyu durumları öz-bilincin dışında bırakılır. Bu durumda geriye kalan tek şey insanın kendi zatına ilişkin farkındalığıdır.

(3-4) Zati şuurla ilgili bir başka önemli konu ise onun reflektif olmayışıdır. İbn Sina'ya göre öz-bilinç primitiftir (ilkel/ilksel) ve kaynağını zatin kendisinden alır. Yani, insan kendi zatının bilincine sahip olmak için bedensel hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı gibi, akla da ihtiyaç duymaz. Buradan anlaşıldığı üzere, zati şuur bir tür "düşünce" ya da "akıl yürütme" değildir. Bu, aynı zamanda "yönelimselliği" ya da "niyetliliği" (intentionality) de dışarıda bırakır. Zira düşünmek ya da akıl yürütmek, kasıtlı olarak bir şeye yönelmeyi gerektirirken, zati şuura sahip olmak için kasıtlı olarak nefse yönelmek gerekmez; zati şuur zata yönelmiş değildir, bilakis o zatin kendisidir. Bu yüzden insan ne yaparsa yapsın, zati şuurunun sınırlanamaz; insanın zati varsa zati şuuru da vardır.<sup>22</sup>

Primitif öz-bilincin (şu'ûr bi'z-zât) insan nefsinin sürekli ve

<sup>21</sup> Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 203-5, Akt. Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 28.

<sup>22</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

kesintisiz bir eylemi olduğunu ve bunun için akla ihtiyaç olmadığı tespit ettiğimize göre, şimdi yeni bir kavram analizine girişebiliriz: Reflektif bilinç ya da bilincin bilinci (şu'ûr bî's-şu'ûr). Bilindiği gibi, İbn Sina'ya göre insan akli bilfiil akleden bir güç değildir; ancak kullanılması durumunda kuvveden fiile geçer. Dolayısıyla bilfiil olan primitif bilinci sağlayan şey akıl olamaz.<sup>23</sup> Peki, nefis bedene ve akla ihtiyaç duymadan, doğrudan kendi varlığının bilincinde ise boşlukta uçan adamın niçin “sağlıklı bir akıl ve yapıda” yaratıldığını varsaymamız gereksin? Öncelikle, İbn Sina'nın bu düşünce deneyinde bedeni yok saymadığı ve şüpheli hale getirmediği; sadece vehmen askıya aldığı göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>24</sup> Eğer beden yok sayılıyorsa, hilomorfik birlik tıpkı ölüm halindeki gibi bozulmuş olurdu ve düşünce deneyi hiçbir şeye işaret etmezdi. Akla gelince, onun yok sayılması zaten düşünülemezdi. Zira akıl insani nefsin ayrılmaz bir gücüdür, bu yüzden ona nefsi-natika denir. Akli yok saydığımız andan itibaren, artık boşlukta uçanın bir “insan” olduğundan söz edemeyiz. Peki, boşlukta uçan adamın kendisinde akıl gücü bilkuvve mi, yoksa bilfiil halde midir? Kaukua, boşlukta uçan adamın iç ve dış duyularının aktif olmaması nedeniyle akli bilkuvve halden bilfiil hale geçirecek bir nedenin bulunmadığını belirtmektedir.<sup>25</sup> Bununla beraber, İbn Sina'nın tembihine kulak vererek kendisini boşlukta uçan adam yerine koyan birinin bu derin düşünce esnasında akıl gücü bilfiil halde olacaktır. Fakat bu bir sorun teşkil etmez. Zira İbn Sina'nın burada asıl yapmaya çalıştığı şey; nefsin aklettiğinin de bilincinde olduğunu göstermek suretiyle akletmeyi önceleyen bir primitif öz-bilinç bulunduğunu, dolayısıyla aklın primitif öz-bilinç için gerekli olmadığını vurgulamaktır.<sup>26</sup> Aklın buradaki fonksiyonu; primitif öz-bilincin reflektif olarak bilincine varmaktır. İbn Sina, Ta'likât'ta bu konuya şöyle değinmektedir:

<sup>23</sup> Krş. Aliye Karabük Kovanlıkaya, “İbn Sînâ'da Ben Bilinci”, *Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 10, (2018), s. 131, 145-46.

<sup>24</sup> M. Marmura, “Avicenna's 'Flying Man' in Context”, *The Monist*, Cilt 69, Sayı 3, (1986), s. 383.

<sup>25</sup> Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 36.

<sup>26</sup> López-Farjeat, “Self-Awareness in Human and Non-Human Animals”, s. 133.

Benim kendime dair bilincim nefse aittir, dışarıdan elde edilmez; zat varsa bilinç de vardır. Kendilik bilincine bir aletle değil, doğrudan sahip oluruz. Öz-bilincimiz mutlaktır; yani herhangi bir şarta ya da zamana bağımlı değildir. (...) Öz-bilinç nefse aittir ve bilfiildir. Dolayısıyla nefis sürekli olarak kendi varlığının bilincindedir. Bilincin bilinci ise bilkuvvedir. Eğer bilincin bilinci bilfiil olsaydı bu durum da sürekli olurdu ve o zaman aklın değerlendirmesine gerek olmazdı. Benim kendi varlığıma dair idrakim benimle birlikte var olan bir durumdur; onu başka bir şey sayesinde elde etmem.<sup>27</sup>

Metinde görüldüğü üzere, İbn Sina'ya göre insani öz-bilinç primitiftir; düşünmek, hissetmek ya da algılamak için tüm bunları önceleyen bir kendilik bilinci gereklidir. Zatının şuurunda olmayan biri başka bir şeyin şuurunda olamaz. Dolayısıyla İbn Sina öz-bilincin kaynağını bedende görmediği gibi akılda da görmemekte ve bilinci akla has kılan Aristoteles'ten bu hususta ayrılmaktadır.<sup>28</sup> İbn Sina'ya göre aklın buradaki rolü, bilinçli olmanın bilincine varılmasını sağlamaktır. Yoksa bilinç aklın bir ürünü değildir. Nitekim İbn Sina, boşlukta uçan adam düşünce deneyinin ilk versiyonunda, her insanın bilinçli olduğunu fakat her an bilinçli olduğunun bilincinde olmadığını, bunun farkına varmak için dikkatin öz-bilinç üzerine yoğunlaştırılması gerekebileceğini ifade etmekle bu konuya dikkat çekmektedir.<sup>29</sup>

Boşlukta uçan adam düşünce deneyinin analizinde primitif öz-bilinç (şu'ûr bi'z-zât) ile reflektif öz-bilinç (şu'ûr bi's-şu'ûr) arasındaki ayrımın dikkate alınması gerekir. Aksi takdirde insan bilincinin kaynağının "akıl" olduğu zannedilir ki bu büyük bir yanılgıdır. Nitekim bu düşünce deneyi bilincin kaynağının akıl değil, nefsin kendisi olduğunu ispat etmek amacıyla kurgulanmıştır. Aklın buradaki rolü bilincin kaynağını teşkil etmek değil, nefsin bilfiil bilinçli olduğunun bilincine varmaktır. Mübâhasât'ta belirtildiğine göre insani nefis kendi varlığının bilinci için akla ihtiyaç duymamakta; bilakis akıl gücü bilfiil olduğunda nefis, aklediyor

<sup>27</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

<sup>28</sup> Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 89-90.

<sup>29</sup> İbn Sina, *De Anima*, s. 16.

olduğunun da bilincine varmaktadır.<sup>30</sup> Bu durum bilincin birliği gereği böyledir. Yani akletmek ve bilinçli olmak özdeş şeyler değildir; akıl sadece insan nefsinin bilinçli olduğunu düşünür ve o anda nefs refleks olarak bu düşünceyi de bilincin kapsamına alır. Başka bir ifadeyle akıl, primitif bilinci yine bu bilincin kendisine yansıtan bir ayna gibidir. Dolayısıyla reflektif öz-bilinç, ikinci düzeyden bir bilinç durumudur ki bu durumda nefis iki kez bilinçli olmuş olmaz; sadece düşüncenin içeriği bilincin kapsamına dahil olmuş olur.<sup>31</sup>

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

İbn Sina'ya göre duyumsama varsa zorunlu olarak öz-bilinç de vardır, yani duyumsayan, duyumsadığı sürece, duyumsadığının da bilincindedir.<sup>32</sup> Bu ifade bir bakıma öz-bilincin sağlaması gibidir; duyumun fenomenal içeriğine sahip olabilmek için öncelikle öz-bilince sahip olmak gerekir. Nitekim Ta'likât'ta duyusal bilince sahip olmanın ön şartı olarak öz-bilinçli olmak gerektiğinden söz edilmekte ve duyulurları idrak edenin beden değil, nefis olduğu vurgulanmaktadır:

Bedenin idraki ise duyusal yolla meydana gelir. Görme yoluyla olsun, dokunma yoluyla olsun, bu böyledir. Öz-bilincin (el-ma'rife bi'z-zât) duyusal yolla delil getirme aracılığıyla ortaya çıktığını iddia eden birinin zatını mutlak olarak bilmiyor (lem ya'rif) olması gerekir. Bilakis, bedenini duyumsadığı sürece o [zât]duyumsadığını bilir. Duyu-

<sup>30</sup> İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 185.

<sup>31</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 147; Ayrıca Bkz. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, s. 95.

<sup>32</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 161.

sal idrak için de orada bilinecek bir şey olması gerekir ki duyulurları idrak etsin. Dolayısıyla o duyu dışında bir şeydir ki o kaçınılmaz olarak nefstir. Zatımızın bilincinde olduğumuzun bilincinde olduğumuzda ise o, aklın fiilidir.<sup>33</sup>

İbn Sina'nın bu açıklamaları bilincin birliği ilkesiyle uyumludur. Duyumların fazlalığı bilincin içeriğini zenginleştirirse de her duyum için farklı bir duyumsayıcı yoktur, duyumsayan tek bir zattır; insan söz konusu olduğunda bu zat nefstir. Boşlukta uçan adamın yeryüzüne indirildiğini ve duyu organlarının aktif hale getirildiğini varsaydığımızda nefis, primitif ve reflektif öz-bilincin yanı sıra dokunma, tatma, koklama, işitme gibi dış duyular ile hayal kurma, hatırlama ve vehim gibi iç duyuların fenomenal bilincine de sahip olacaktır. Ancak yine de bilinç tümleşik bir yapıdadır; yani duyumsayan zat öz-bilinçle beraber iç ve dış duyuların fenomenal bilincine de sahip olur. Örneğin, rahatlatıcı bir müzik eşliğinde sandalyemize oturup kahvemizi yudumladığımızı farz edelim, kahvenin kokusu bize babaannemizin kurabiyelerini hatırlatsın, hayal kurmaya başlayalım, aynı anda gözümüz vitrindeki vazoya takılsın, diğer yandan da sol ayak başparmağımızda garip bir ağrı olduğunu hissedelim, sokaktaki seyyar satıcının sesi de bu duruma eşlik etsin. İşte, bütün bu olanlar tek bir özne tarafından, aynı anda, bütüncül bir şekilde deneyimlenir. İbn Sina, tüm duyu verilerinin beyindeki "ortak duyu" merkezinde<sup>34</sup> bir araya geldiği-

<sup>33</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

<sup>34</sup> İbn Sina'nın beynin çeşitli bölgelerinde bulunduğunu belirttiği birtakım özelleşmiş alanların var olduğu konusunda bugün herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Nitekim beyinde görme merkezi (occipital lobe), işitme ve konuşmadan sorumlu alanlar (Wernicke's and Broca's areas) ve motor korteksi gibi birçok özelleşmiş alan olduğu bilinmektedir. Ancak bugün bilindiği kadarıyla beyinde ortak duyu merkezi adı verilebilecek bir bölge bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle, beyinde bütün duyu verilerinin ortak bir noktada toplanarak bilinçli deneyime yol açtığı özelleşmiş bir alan mevcut değildir. Bununla beraber, bilinçli deneyimlere, İbn Sina'nın ortak duyu dediği şeyin fonksiyonlarının dahil olduğu da bir gerçektir; anlık bir bilinç durumu görsel algı, sesler, kokular, hatıralar, hayaller, düşünceler gibi pek çok farklı öğeyi aynı anda içerisinde barındırmaktadır. Yani beynin ayrı ayrı bölgelerinde, acıyı, sesi, hayali ve endişeyi deneyimleyen ayrı ayrı bilinçler yoktur; bunların tamamını aynı anda duyumsayan tek bir bilinç vardır. Kant, bilincin bu özelliğine 'tam algının aşkın birliği' adını vermiştir. Bilincin bu tümleşik yapısı nörobiyolojide 'bağlayıcı problem' (the binding problem) adı altında tartışılmaktadır. Searle

ni belirtmektedir. Bu durumda zat, duyuların bütüncül algısına bu güç aracılığıyla sahip olmalıdır. Sürekli, kesintisiz ve aracsız olarak zati bilince sahip olan nefsi-natika, ortak duyu sayesinde, süreksiz, kesintili ve aracılı bir duyusal bilince de sahip olur. Burada dikkat edilmesi gereken iki önemli konu vardır: Birincisi, “insanın zati” denildiğinde, öz-bilincin bu zata dahil edilmesi konusunda bir zorunluluk söz konusuysen, duyusal bilinç için böyle bir zorunluğun bulunmamasıdır. Nitekim boşlukta uçan adam düşünce deneyinde iç ve dış duyuların çalışır vaziyette olmayışı, insana “zat” denilebilmesi için beden ve beden kaynaklı algıların şart olmadığını göstermektedir. Dikkat edilmesi gereken diğer konu ise öznel problem hakkında. Bu problemi bir varsayım üzerinden dile getirebiliriz: Bedenleri birebir aynı olan sağlıklı iki kişinin, tıpkı boşlukta uçan adam gibi, yetişkin olarak ve bir anda yaratıldığını düşünelim. Fakat bu kez duyuları aktif olsun. Bu kişilere [bize] “sarı” görünen bir kart gösterelim. Bedenleri birebir aynı olan bu iki kişinin “sarı” algısının birebir aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? Çağdaş zihin felsefecilerinden Thomas Nagel “What is it like to be a bat?” adlı makalesinde, yarasa gibi olmanın nasıl bir şey olduğunun bir insan tarafından bilinmeyeceği gibi, öznel “sarı” algısının “ne gibi” olduğunun da üçüncü şahıslar tarafından hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>35</sup> Bu iddianın ardında nesnel fiziksel durumların öznel zihinsel durumlara çevrildiğinde herkeste farklı bir algı yaratabileceği düşüncesi yer almaktadır. Aslında bu düşünce Kartezyen zihin-beden düalizminin bir yansımasıdır ve günümüzde birçok filozof halen düalizmin yeni bir versiyonunu (nitelik düalizmi) savunmaktadır. Öznel zihinsel durumların nesnel fiziksel durumlara indirgenemeyeceğini savunan Thomas Nagel, bu filozofların başında gelmektedir.<sup>36</sup>

---

ise bilincin tanımı gereği birliğin zorunlu olduğunu; öznel ve niteliğin de bu birliğin peşinden geldiğini savunmaktadır. Kısacası, bugün, her ne kadar beyinde duyuları birleştiren bir ortak duyu merkezinin bulunmadığından emin olursa da bilincin birliği inkar edilemez. Bkz. John Searle, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 28, 70.

<sup>35</sup> Bkz. Thomas Nagel, “What is it like to be a Bat?”, *The Philosophical Review*, Cilt 83, Sayı 4, (1974), s. 437.

<sup>36</sup> John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, London: A Bradford Book, 1992, s. 28.

Şimdi, az önceki sorumuzu İbn Sina'ya yöneltelim: Sağlıklı birer yetişkin olarak aynı anda yaratılmış ve bedenleri birebir aynı olan iki kişinin "sarı" algısının birebir aynı olduğunu söyleyebilir miyiz? İbn Sina buna "evet" cevabı verecektir. Zira kendisinin de mensubu olduğu Aristotelesçi geleneğe göre duyular dış dünyadaki tikel nesnelere maddeden kısmen soyutlanmış niteliklerini içerir.<sup>37</sup> Bu nedenle duyular sağlam olduğu sürece dış dünya hakkında yanılmaz. Elbette koyuna tatlı gelen çimen insana acı gelebilir, Ahmet'in hoşuna giden bir yemek Mehmet'e iç bulandırıcı gelebilir. Ancak bunun sebebi nefis değil, bedenin mizacıdır. Duyu organlarının dış dünyadan aldıkları duyu verileri, yani nitelikler (araz) duyum gerçekleşmeden önce duyu organlarının nitelikleriyle karışır. Dış dünyadaki nitelikler bedene alındıktan sonra, duyumsanan bundan böyle dış dünyadaki nesnenin kendisi değil, duyu organıdır.<sup>38</sup> Ancak bu durum, maddeden soyutlanan nesnel niteliklerin öznel niteliklere çevrildiği şekilde anlaşılmalıdır. Zira duyumun gerçekleşmesi için böyle bir dönüştürme işlemine gerek yoktur, bedenden ayrılabilen soyut bir nefse de gerek yoktur; sadece duyumsayan bir "zata" ihtiyaç vardır. Bu zat, insanda soyut nefse karşılık gelirken, hayvanda nefis-beden birliğine karşılık gelir.

İbn Sina'nın eserlerinde insanların yanı sıra hayvanların da bilinçli olduğu yönünde güçlü imalar bulunmaktadır. Örneğin, Kitâbü'n-Nefs'te: "*Her hayvan [canlı] kendi bedeni üzerinde tasarruf eden ve onu yöneten tek bir nefis olarak kendi nefsinin şuurunda olur.*"<sup>39</sup> şeklinde bir ifade yer almaktadır. Farjeat'ın da belirttiği gibi, Kaukua bunu hayvanlarda primitif öz-bilinç bulunduğuna delil kabul eder.<sup>40</sup> Alwishah ise hayvansal öz-bilinci vehim gücüyle ilişkilendirir.<sup>41</sup> Ne var ki hayvanlar akıl gücüne sahip olmadıklarından

<sup>37</sup> İbn Sina, *De Anima*, s. 59.

<sup>38</sup> İbn Sina, *De Anima*, s. 66.

<sup>39</sup> İbn Sina, *De Anima*, s. 233.

<sup>40</sup> López-Farjeat, "Self-Awareness in Human and Non-Human Animals", s. 127; Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 113.

<sup>41</sup> Ahmed Alwishah, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", *Arabic Sciences and Philosophy*, Cilt 26, Sayı 1, (2016), s. 74.

dolayı reflektif öz-bilinçten yoksundurlar.<sup>42</sup> Hayvanlar vehim güçleri sayesinde tikel manalar üretebilseler de vehim gücü reflektif öz-bilinci sağlayabilecek nitelikte bir güç değildir.<sup>43</sup> Burada dikkat edilmesi gereken, hayvani nefsin bedenden ayrılabilir olmaması nedeniyle hayvan bilincinin süreksiz ve kesintili olduğudur. Daha net bir ifadeyle, hayvanlar sadece duyumsadıkları sürece bilinçli olabilirler<sup>44</sup> ve kendilerini ancak cisim olarak tahayyül edebilirler.<sup>45</sup> Bu da İbn Sina'ya göre bilincin ortaya çıkması için bedenden mufarık bir nefse ihtiyaç olmadığını, yani Descartes'ın yaptığı gibi zihin-beden şeklinde keskin bir ayrıma gidilmesinin gerekmediğini göstermektedir.

## 2. Descartes'ta Bilinç

Descartes'ın bilinç kuramının temelleri "düşünce" terimine dayanmaktadır. İbn Sina'dan farklı olarak Descartes bu terimi çok geniş bir anlamda kullanır. Yalnızca aksiyonlar değil, pasiyonlar<sup>46</sup> da düşüncenin kapsamına dahildir; görme, iştme, koklama, isteme, istememe, acı çekme, haz alma, şüphe etme, akıl yürütme vb. zihin durumlarının tamamı düşüncenin kiplerindedir. Peki, bu kadar çeşitli ve çok sayıda zihinsel edimi "düşünce" adı altında birleştirmemize olanak veren nedir? Bilinç.<sup>47</sup> Bunun doğru olup olmadığını görmek için Descartes'ın "düşünce" ve "fikir" terimlerine nasıl bir anlam yüklediğine bakalım:

I. Düşünce. Bu terimi, içimizdeki, hemen farkına varacağımız, her şeyi kapsayacak şekilde kullanıyorum. Böylece iradenin, aklın, hayal gücünün ve duyuların tüm işlemleri düşüncelerdir. Düşüncelerin so-

<sup>42</sup> İbn Sina, *el-Mübbâhasât*, s. 178.

<sup>43</sup> İbn Sina, *el-Mübbâhasât*, s. 221; Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 112.

<sup>44</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61; Kaukua, *Avicenna on Subjectivity*, s. 114; López-Farjeat, "Self-Awareness in Human and Non-Human Animals", s. 123.

<sup>45</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 82.

<sup>46</sup> Aksiyonlar, ruhun bedeni etkilediği iradi fiillerdir. Pasijonlar ise bedeninin ruhu etkilediği ve iradenin doğrudan müdahale edemediği fiillerdir. Hem aksiyonlar, hem de pasijonlar "düşünce" sınıfına dahildir. Bkz. René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, Cilt I, s. 204; Descartes, CSM, 1985, Cilt I, s. 335.

<sup>47</sup> Alison Simmons, "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness", *The Philosophical Review*, Cilt 110, Sayı 1, (2001), s. 34.



nuçlarını dışlamak için 'hemen' diyorum; örneğin, gönüllü bir hareket bir düşünceden kaynaklanır ama kendisi bir düşünce değildir."<sup>48</sup>

"II. Fikir. Bu terimi, dolaysız algısı düşüncenin farkına varmamı sağlayan herhangi bir verili düşüncenin biçimi olarak anlıyorum. Dolayısıyla, ne zaman bir şeyi kelimelerle ifade etsem ve ne söylediğimi anlasam, bu, söz konusu kelimelerin neyi ifade ettiğine dair içimde bir fikir olduğunu kesinleştirir. Bu nedenle, 'fikirler' dediğim sadece imgelemde tasvir edilen görüntüler değildir. Gerçekten, bu görüntüler bedensel imgelemde olduğunda, yani beynin bir bölümünde tasvir edildiğinde onlara 'fikirler' demiyorum; ben onlara yalnızca beynin o kısmına yönlendirildiği zaman, zihnin kendisine biçim verdikleri ölçüde 'fikirler' diyorum."<sup>49</sup>

Descartes'ın "düşünce" ve "fikir" tanımlarından anlaşıldığı üzere, zihinde farkında/bilincinde olunmayan hiçbir düşünce yer alamaz. Tersten okunacak olursa, sadece farkında/bilincinde olunan şeyler düşünce sayılabilir. Duyu organlarımda ve beynimde meydana gelen fiziksel etkileşimler "düşünce" değildir çünkü zihnimde bulunmadıkları sürece bunların asla farkında olamam. Bunlar, sadece zihnimde ne tür bir düşünce oluşacağını belirleyen tetikleyicilerdir. Descartes'ın tanım gereği düşünce, yalnızca zihnimde bulunan ve hemen farkında olduğum şeylerdir. Örneğin, gökyüzüne baktığımda gördüğüm mavilik, yediğim yemeğin tadı, ayağımdaki ağrı hissi ya da üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğuna dair fikrim birer düşüncedir. Çünkü (1) zihnim düşünen bir tözdür; onda düşünceden başka bir şey yer almaz, (2) zihnimde yer alan her şeyin hemen farkında olurum; zihnimdeki hiçbir şey bu farkındalığının dışında kalmaz.<sup>50</sup> Çünkü "Zihin, düşünen bir şey olduğu sürece, farkında olmadığı hiçbir şeyin onun içinde bulunamayacağı gerçeği bana apaçık görünüyor."<sup>51</sup>

<sup>48</sup> René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1984, Cilt II, s. 113.

<sup>49</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 113.

<sup>50</sup> Bkz. Janet Broughton, John Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, USA: Blackwell, 2008, s. 187-88.

<sup>51</sup> René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*, (çev.

Söz konusu düşünce tanımından, Descartes'ın bilinçle kastetiğinin farkındalık olduğu anlaşılmaktadır. Peki, farkındalık tam olarak nedir? Özniteliği düşünmek olan zihnimde düşünceden başka hiçbir şeyin bulunmayacağını biliyorum. Dolayısıyla, farkındalığın düşünceden başka bir şey olamayacağı açıktır. Bu durumda, düşünce ve farkındalığın bir ve aynı şey olduğunu söyleyebilir miyim? Gilson, Laporte ve Alquié gibi Kartezyen yorumcular Descartes'ın söz konusu düşünce tanımından, düşünce ile bilincin eş-anlamli olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Fakat Koyré'e göre, burada düşünceyle kastedilen bilinç değil, düşüncenin kapsamına giren şeylerin Meditasyon I/I'de verilen listesidir: "*Şüphelenen, anlayan, doğrulayan, inkar eden, isteyen, reddeden, aynı zamanda hayal eden ve hissedilen bir şey.*" Robert McRae ise düşünceyle bilincin eş-anlamli olduğunu ileri süren birinci tezin geçersiz olduğunu savunur. Ona göre "düşünüyorum" ve "düşüncemin bilincindeyim" ayrı şeylerdir.<sup>52</sup> Haksız da sayılmaz. Evet, farkındalık/bilinç bir düşüncedir fakat ne tür bir düşünce? Muhtemelen, görmek, işitmek, şüphe etmek, istemek ya da hayal etmek türünden bir düşünce değildir. Bu düşüncelerin hepsine aynı anda sahip olabilirim, buna rağmen bunların hepsinin farkında olan yalnızca tek bir bilincim vardır. Düşünceyle bilincin eş-anlamli olduğu kabul edildiğinde, her bir düşüncenin ayrı bir bilinç olduğu kabul edilmiş olur. Halbuki bilinç, düşünülen şey ya da bu şeyin içeriği hakkındadır, yani bilince her zaman bir düşünce nesnesi gerekir. Bir şey gördüğümde, gördüğümün, yani görme edimiyle elde ettiğim fenomenal içeriğin hemen bilincinde olurum; bu fenomenal içerik düşüncenin bir kipi olsa da bilinçli olan, bu fenomenal içeriğin kendisi değildir. Bu içerik, bilincimin öznesi değil, ancak nesnesi olabilir. Mavi bir şeye baktığımda "mavilik" görürüm ve gördüğüm bu şeyin bilincinde olurum. Zihnimin dışında bir "mavilik" bulunmadığını biliyorum, zihnimde düşünceden başka bir şeyin bulunamayacağını da. Dolayısıyla, gördüğüm mavilik bir düşün-

---

John Cottingham v.dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, Cilt III, s. 335.

<sup>52</sup> R. J. Butler (ed.), *Cartesian Studies*, Oxford: Blackwell, 1972, s. 55-57.

cedir. Ancak bu maviliğin bilincinde olan bu maviliğin kendisi midir? Hayır, daha ziyade, bu maviliğin bilincinde olan başka bir düşüncem varmış gibi görünmektedir. Aksi takdirde, görme, koklamanın; koklama da görmenin bilincinde olurdu. O halde, bilinçli olan düşüncem (conscientia), bilincimin nesnesi olan düşüncemden (cogitatio) farklı bir düşünce olmalıdır.<sup>53</sup>

Mavi bir şeye baktığımda gördüğüm maviliğin yalnızca zihinsel bir fenomen olduğunu; herhangi bir yargı içermediğini göz önünde bulundurmalıyım. Bu aşamada henüz yalnızca “gördüğüm maviliğin” bilincindeyim; “mavilik gördüğümün” değil. İkisi arasındaki fark açıktır: Birincide yalnızca duyuşsal algıya ilişkin bilincim söz konusudur; gördüğümü bilmeden mavilik görmek. İkincisinde ise hem görürüm, hem de gördüğümü, yani görenin “ben” olduğunu bilirim. Bu aşamada cevaplanması gereken şudur: Mavilik gördüğümün bilincinde olmadan bir mavilik görebilir miyim? Başka bir ifadeyle, öz-bilince sahip olmadan, fenomenal bilince sahip olabilir miyim? Yoksa İbn Sina’da olduğu gibi, Descartes’ta da fenomenal bilinç zorunlu olarak öz-bilinci gerektirir mi?

Şimdi, kısa bir süreliğine İbn Sina’ya dönelim. İbn Sina, insan nefsinin kesintisiz ve bağımsız olarak kendilik bilincine sahip olduğunu düşünmekteydi. Biz buna, Kaukua ve diğerlerinin yaptığı gibi, “primitif bilinç” adını verdik. Primitif bilince sahip nefis, duyumsama anında, duyumun içeriğinin de bilincinde olmaktadır. Bu yüzden duyuşsal bilince bağımsızlık vermedik ve onu primitif bilince bağladık. Bilinçli olmanın bilincini ise “reflektif bilinç” olarak adlandırdık ve bunun, primitif bilinçten farklı olarak, ek bir düşünme eylemi (yansıma/reflection) gerektirdiğini belirttik. Böylece, İbn Sina’nın iki-düzeyle bir bilinç kuramı ortaya attığını savunduk. Descartes’ta ise durum farklıdır. O, zihnin özneliliğinin düşünme olduğunu ve zihinde düşünce haricinde hiçbir şeyin bulunamayacağını savunduğundan, İbn Sina’nın düşünceden ba-

<sup>53</sup> Krş. Radner Daisie, “Thought and Consciousness in Descartes”, *Journal of the History of Philosophy*, Cilt 26, Sayı 3, (1988), s. 440-41; Ayrıca Bkz. Gordon Baker, Katherine Morris, *Descartes’ Dualism*, Routledge, 1996, s. 101, 112-13.

ğimsız ve onu önceleyen bir farkındalık olarak nefse has kıldığı primitif bilinci kabul etmemektedir. Dolayısıyla, İbn Sina'nın ikinci-düzyden bir bilinç durumu olarak gördüğü reflektif bilinç, Descartes'ta birinci-düzy bilince denk gelmektedir. Descartes, bunu her düşüncenin yansıtıcı/öze-dönüslü/reflektif oluşuyla temellendirmektedir.

Kartezyenler arasında düşüncenin yansıtıcılığı konusunda bazı önemli görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin, La Forge, zihnin, kendi içinde gerçekleşen eylemlere yönelik tanıklığı olarak tanımladığı fenomenal bilinci, zihnin kendi üzerine yoğunlaşmasını gerektiren ek bir düşünce eylemi içerdiğini savunduğu reflektif bilinçten ayırır. Arnauld, fenomenal bilince "sanal yansıma" (virtual reflection) dediği şey tarafından refleksif olarak ulaşıldığını savunur ve düşüncenin başka bir düşünce tarafından iç gözlem yoluyla incelendiği yansıma eylemine "açık yansıma" (explicit reflection) adını verir. Malebranche ise La Forge'un fenomenal bilinç tanımını "içsel duygu" biçimi olarak benimser. Bu bakış açıları arasında farklılıklar olmakla beraber, Kartezyenler arasında fenomenal bilincin, ikinci-düzy bir yansıtıcı düşünce gerektirmediği konusunda görüş birliği olduğu söylenebilir.<sup>54</sup>

Bu noktada akla gelen kritik bir soru, diğer bazı Kartezyenler gibi, Descartes'ın da reflektif bilinci önceleyen bir fenomenal ya da pre-reflektif bilinç kabul edip etmediğidir. Hemen belirtelim ki bu konuda bir görüş birliği yoktur. Schmaltz, Descartes'ta böyle bir ayrımın bulunmadığını ve bilincin sadece yansıtıcı düzeyde ortaya çıktığını savunmaktadır. Bizim de kabul ettiğimiz görüş budur. Rodis-Lewis ise Descartes'ta reflektif bilinci önceleyen bir pre-reflektif bilinç bulunduğunu kabul etmektedir.<sup>55</sup> Eğer Descartes reflektif bilinci önceleyen bir fenomenal bilinç türünün varlığını kabul ediyorsa bu, hayvanların da bilince sahip olabilecekleri anlamına gelir; kendi varlıklarının farkında olmaksızın, yalnızca duyumsadıkları şeylerin farkındalığına ilişkin bir tür fenomenal bilinç. Fakat biz Descartes'ın kurduğu denklemin böyle bir bilinç

<sup>54</sup> Simmons, "Changing the Cartesian Mind", s. 36-37.

<sup>55</sup> Simmons, "Changing the Cartesian Mind", s. 36, (dipnot 13).

türüne izin vermeyeceğini düşünmekteyiz.

17. yüzyılda, Skolastik tarafta yer alan ve hayvanlarda duyu-sal bilincin bulunduğunu savunan Ignace-Gaston Pardies ile Kartezyen tarafta yer alan ve hayvanların tamamen bilinçsiz canlılar olduğunu savunan Antonie Dilly arasında geçen bir tartışma, Kartezyen düşünce biçiminin hayvan bilincine niçin olumlu bakmadığı noktasında bir fikir verebilir. Pardies, hayvan ruhlarının akıldan yoksun olmaları sebebiyle, onların düşünceleri üzerine yansıyan entelektüel bir bilgiye sahip olamayacaklarını, dolayısıyla kendilik bilincine hiçbir şekilde sahip olamayacaklarını savunmaktadır. Ancak bu eksiklik, Pardies'e göre, hayvanların duyu-sal bilince sahip olmalarına engel değildir; hayvanlar "ben" algısına sahip değildirler fakat yine de duyumsadıklarının farkındadırlar, yani kendilik bilincinden bağımsız bir duyu-sal bilince sahiptirler. Çünkü Pardies'e göre, bilincin varlığı için yansıma şart değildir. Antonie Dilly ise hayvan ve insan ruhları arasında yansıma kapasitesi açısından yapılan bu ayrımın doğru olmadığını savunmaktadır. Çünkü Descartes'a göre, duyu bilgisi bile olsa her bilgi bir düşünce unsurudur ve yansıma içerir. Dolayısıyla, kendilik bilincine sahip olmaksızın duyu-sal bilince sahip olmak mümkün değildir. Bu yaklaşım, Descartes ve pek çok Kartezyen filozofun hayvanları niçin biyolojik makineler olarak telakki ettiğini açıklamaktadır.<sup>56</sup> Bununla beraber, Descartes'ın, bilincin ikinci-düzyer bir zihinsel eylem olmadığını; yansımanın, bütün düşüncelerin kendisinde içkin olarak bulunduğunu kabul ettiğini ima eden pasajlar da bulunmaktadır. Descartes'ın Bourdin'in yedinci itiraz grubuna verdiği yanıtlarda şöyle bir metin karşımıza çıkmaktadır:

Eleştirmenim, bir tözün maddeden üstün ve tümüyle tinsel olmasını sağlamak için (ve 'akıl' terimini yalnızca bu sınırlı anlamda kullanmakta ısrar ediyor), onun düşünmesinin yeterli olmadığını; ayrıca refleksif bir eylem aracılığıyla düşündüğünü düşünmesi veya kendi düşüncesinin farkındalığına sahip olması gerektiğini söylüyor.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press, 2011, s. 49-50.

<sup>57</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 382.

Descartes'ın bu sözleri, bilincin varlığı için ikinci-düzyer bir yansıma eyleminin gerekli olmadığını savunanlar için delil niteliğindedir.<sup>58</sup> Ancak metnin devamına baktığımızda, zihnin maddeden üstün olması için ikinci-düzyer düşünceye gerek olmadığı fakat ikinci-düzyer düşüncenin birinciye eşlik ettiği anlaşılmaktadır:

Düşünen bir tözün maddeden üstün olması için böyle bir tefekkür veya yansımaya gerek yoktur. Bir şeyin farkına varmamızı sağlayan ilk düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkına vardığımız ikinci düşünceden farklı değildir; bu ikinci düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkında olduğumuzun farkında olduğumuz üçüncü düşünceden farklıdır. Cismani bir şeyin birinci tür düşünceye sahip olduğu kabul edilirse, o zaman ikincisine sahip olabileceğini reddetmek için en ufak bir neden yoktur.<sup>59</sup>

Konunun ana hikayesinin geçtiği Meditasyonlar'a döndüğümüzde, fenomenal bilincin zorunlu olarak öz-bilinci gerektirdiğine dair kesin ifadelerle karşılaşırız. Descartes'ın şüpheyle başlayan yolculuğunun "cogito ergo sum" ile son bulduğu VI. Meditasyon'da her düşünce (cogito) eyleminin zorunlu olarak "ben varım" (sum) ile sonuçlandığına dikkat edelim. Descartes, cogito'ya mantıksal bir çıkarım sonucunda ulaşmış olsaydı, o zaman "ben" algısının bir zorunluluk olmadığını iddia edebilirdik. Fakat Descartes, üzerine basa basa, bunun bir mantıksal çıkarım olmadığını, bilakis her düşünceden zorunlu olarak yansıyan ani bir sezgi olduğunu belirtmişti. Şimdi biz şu sorunun cevabını arıyoruz: Eğer bu ani sezgi ortaya çıkmasaydı, yine de kendilik bilincinden bağımsız olarak, düşüncemizin içeriğine dair fenomenal bilince sahip olur muyduk? Bu soruyu şöyle de sorabiliriz: Descartes, VI. Meditasyon'u kaleme aldığı ve "cogito" fikrine ulaştığı 1639 yılına kadar bilinçsiz miydi? Eğer cogito'yu İbn Sina'nın boşlukta uçan adam metaforuyla aynı statüde görürsek, hatalı olarak, buna evet cevabı verebiliriz. Ancak İbn Sina'nın boşlukta uçan adam düşünce deneyini bilincin varlığını ispat etmek için kurgulamadığını, bununla zaten var olduğundan emin olduğu bilincin varlığına ek bir dü-

<sup>58</sup> Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 46-47.

<sup>59</sup> Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

şünce eylemiyle dikkat çektiğini; buna karşılık Descartes'ın cogito'yu bilincin varlığının sezgisel bir kanıtı olarak sunduğunu biliyoruz. Descartes bilincin varlığına elbette başka bir yolla da ulaşabilirdi. Örneğin, "düşünüyorum, öyleyse varım" yerine "görüyorum, öyleyse varım" dediğimizde de aynı sonuca ulaşabiliriz. Çünkü Descartes'a göre, (0) bir şeyi gördüğümde ki görmek de bir düşüncedir, hemen ikinci bir düşünceye sahip olurum (1) görüyorduğumun düşüncesi. (2) Bu düşünceye de "ben varım" düşüncesi eşlik eder ve bu iki düşünce eş-zamanlı olarak sezgiyle ortaya çıkar. Buradaki karışıklık, ikinci ve üçüncü düşüncenin bir yargı sonucu ortaya çıktığına dair zannımızdan kaynaklanmaktadır. Eğer bu düşünceler Descartes'ın dediği gibi sezgisel ve eş-zamanlı olarak ortaya çıkıyorsa burada bilinçli olduğum üzerine düşünmüş ve bir yargıda bulunmuş olmam. Cogito bir akıl yürütme değil, bir sezgidir fakat cogito üzerine düşünmek bir akıl yürütmedir. Descartes'ın bilinçli olmak için bir akıl yürütmeye gerek olmadığını ve bir şeyin farkına varmamızı sağlayan ilk düşüncenin, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkına vardığımız ikinci düşünceden farklı olmadığını fakat üçüncü düşüncenin bundan farklı olduğunu söylemesi bu sebeplerdir.<sup>60</sup> Descartes'ın bahsettiği bu üçüncü düşünce; cogito üzerine düşünmek, yani bilinçli olmanın bilincine varmaktır. Benim bilinçli olmam için, düşündüğümün farkında olmam yeterlidir. Ancak üçüncü şahıslar benim bu içsel deneyime tanıklık edemediklerinden, onların benim bilinçli olduğumu anlayabilmeleri benim bunu "düşünüyorum" şeklinde ifade edebilmeme bağlıdır. "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesi bu yüzden benim bilinçli bir varlık olduğumun kanıtıdır. Buradaki ayrımı önemlidir: Cogito'yu deneyimlediğimde düşündüğümün bilincinde olurum (ikinci düşünce); cogito'yu iç veya dış sesimle dile getirdiğimde ise düşündüğümün bilincinde olduğumun bilincinde olurum (üçüncü düşünce). Düşündüğümün bilincinde olduğum ikinci düşünce ani bir sezgiyle ortaya çıkarken; düşündüğümün bilincinde olduğumun bilincinde olduğum üçüncü düşünce özel bir akıl yürütme sonucunda ortaya çıkar ve ben ancak bu üçüncü

<sup>60</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 382.

düşünceye sahip olan üçüncü şahısların bilinçli olduğunu bilebilirim.<sup>61</sup>

Bu verilenler ışığında, bilinçli olan birinin, eğer gerçekten bilinçliyse, bunu “düşünüyorum” şeklinde ifade edebilmesi, yani bilinçli olduğunun bilincinde olduğunu dile getirebilmesi gerekir. Zira düşünebilen bir varlık olduğumun kanıtı, bunu “düşünüyorum” şeklinde ifade edebilmemdir. Burada “natık nefis” kavramına örtük bir gönderme var gibidir; düşünebilen bir nefis, aynı zamanda düşündüğünü ifade edebilen bir nefistir. İnsan nefsi diğer nefislerden bu yolla ayrılır. Konuşabilme yetisi Descartes için de özeldir; o, zihne özgüdür ve zihinden yoksun varlıklar buna güç yetiremez. Bu da onu zihnin varlığının ölçütü haline getirir. Bu itibarla Descartes’ın, hayvanları niçin bilinçsiz makineler olarak telakki ettiğini anlayabiliriz. Hayvanların duyu organlarına sahip olmaları, beslenip büyümeleri veya iradi-görünümlü bazı fiillerde bulunmaları onları bilinçli saymamız için yeter sebep değildir. Bunları nispeten gelişmiş makineler de yapabilir. Buna mukabil Descartes, anlamlı ve tutarlı cümleler kurabilen ve kendisini bu yolla ifade edebilen bir makinenin var olabileceğine kesinlikle ihtimal vermemektedir. Zira konuşma yeteneği yalnızca bilinçli bir zihne özgüdür. Dolayısıyla, Descartes’a göre, hayvanlar bilinçli olduklarını ifade edemedikleri sürece onların bilinçli olduklarından emin olamayız. Özetleyecek olursak; Descartes’a göre fenomenal bilince sahip olmak öz-bilince sahip olmayı gerektirir. Öz-bilince sahip olduğumun kanıtı, bunu “cogito” şeklinde ifade edebilmemdir.<sup>62</sup>

Descartes’ın bilinç kuramının bu karmaşık yapısı birçok problemi beraberinde getirir. Bunlardan biri, düşüncenin şeffaflığı (transparency) hakkındadır. Descartes’ın zihinde farkında olunmayan hiçbir şeyin yer alamayacağına dair görüşünü eleştiren Arnauld, zihinde farkında olunmayan pek çok şeyin bulunabilece-

<sup>61</sup> Bkz. Markus Werning, “Descartes discarded? Introspective self-awareness and the problems of transparency and compositionality”, *Consciousness and Cognition*, Sayı 19, (2010), s. 754-55.

<sup>62</sup> Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 303; Bkz. Werning, “Descartes discarded?”, s. 759; Petr Glombíček, “Descartes on the Nature of Language”, *Acta Comeniana*, Cilt XLII, Sayı 18, (2004), s. 121-23.



ğini savunarak Descartes'a karşı çıkmaktadır. Arnauld'a göre, rahimdeki bir bebeğin, düşündüğünün bilincinde olmaksızın düşünme yeteneğine sahip olması, bu konuda verilebilecek sayısız örnekten yalnızca biridir.<sup>63</sup> Descartes, bu itiraza şöyle cevap verir:

Zihin, düşünen bir şey olduğu sürece, onda farkında olmadığımız hiçbir şeyin bulunamayacağı gerçeğine gelince, bu bana apaçık görünüyor. Bu şekilde ele alındığında, akılda olduğunu anlayabileceğimiz, düşünce veya düşünceye bağlı olmayan hiçbir şey yoktur. O bir düşünce olmasaydı veya bir düşünceye bağlı olmasaydı, düşünen şey olarak zihne ait olmazdı. İçimizde, tam da bize sunulduğu anda farkında olmadığımız hiçbir düşünce yoktur. Bu nedenle, zihnin bir bebeğin vücuduna yerleşir yerleşmez düşünmeye başladığından ve daha sonra hatırlaması bile düşüncelerinin hemen farkına vardığından şüphem yok. Ne var ki bu düşünceler hafızada kalmaz. Fakat zihnimizin eylemlerinin veya işlemlerinin her zaman bilfiil farkında olmamıza rağmen, zihnin yetilerinin veya güçlerinin bilfiil değil, bilkuvve farkında olduğumuza dikkat edilmelidir. Bununla demek istediğim; güçlerimizden birini kullanmaya odaklandığımızda, söz konusu güç zihnimizde yer alıyorsa, bunun bilfiil farkına varıyoruz. Bu nedenle, eğer onun farkına varma yeteneğine sahip değilsek, onun zihinde olduğunu inkar edebiliriz.<sup>64</sup>

Descartes'ın bu sözlerinden, rahimdeki bir ceninin bile, zihin sahibi olduğu andan itibaren, hem düşündüğü, hem düşündüğünün farkında olduğu anlaşılmaktadır. Bilinçle ilgili böyle bir iddianın fantastik ve gereksiz olduğunu savunan filozoflar bulunmakla birlikte, bu düşünceyi Descartes'a atfetmemek için geçerli bir neden yoktur. Çünkü Descartes pek çok yerde bilincin ikinci düzey bir yansıma eylemi içerdiğini ima etmektedir.<sup>65</sup>

Eğer her düşüncenin bilincin kapsamına dahil olduğu fakat her düşüncenin başlı başına bilinçli olmadığı şeklindeki baştaki iddiamız doğrusa zihinde meydana gelen her düşünceye zorunlu olarak eşlik eden bilinçli bir düşüncenin varlığını kabul etmemiz

<sup>63</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 150.

<sup>64</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 171-72.

<sup>65</sup> Bkz. Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 46.

gerekir. Bu durumda, bilincin nesnesi olan tüm düşüncelerin öze-dönümlü veya yansıyıcı (reflexive) düşünceler olduğunu savunabiliriz.<sup>66</sup> Her ne zaman bir düşünceye sahip olsam -duyu algıları da dahil- bu düşüncem derhal bilincime yansır. Descartes'a göre bu yansıma bilincin karakteristik özelliklerinden biridir. Yani, bilinç bu yansıma sonucunda ortaya çıkar. Ancak burada halen bir sorun var gibi görünmektedir. Eğer her düşüncemin bilincindeysem ve bilincim de bir düşünceyse bilincimin de bilincinde olan bir düşünce ve onun da bilincinde olan bir düşünce [...] gerekmez mi? Eğer Descartes'ın iddiası buyusa düşüncelerim sonsuz bir gerileme döngüsüne girer, bu yüzden de muhtemelen hiçbir şeyin bilincinde olamazdım. Aslında Hobbes, bu sorunu çoktan gündeme getirmiştir.<sup>67</sup> Descartes'ın Hobbes'a yanıtı şöyledir:

Bu filozofun yaptığı gibi, bir düşüncenin başka bir düşüncenin öznesi olamayacağını söylemek yersizdir. Onun dışında kim bunun öyle olabileceğini düşündü ki?<sup>68</sup>

Descartes'ın ilk cümlede vurgulamak istediği şey; farkında olan ile farkında olunanın (özne/nesne) her ikisinin de düşünce türünden olmasının herhangi bir sorun teşkil etmediğidir. Ancak Hobbes'un öne sürdüğü problem henüz çözülmüş değildir. Problem, düşüncenin yansıtıcılığından (reflexivity) kaynaklanır; "z" bir düşünce, "y" de bu düşüncenin bilincinde olan başka bir düşünce ise bunun da bilincinde olan bir "x" ve bunun da bilincinde olan bir "w" [...] düşüncesi olmalı değil midir? İbn Sina'nın bilinç kuramını hatırlayalım. İbn Sina, primitif bilinci düşünceyle özdeş görmediği için sonsuz regresyon (geri gidiş) problemi onu etkilemez. Ancak bilincin bilinci (şu'ûr bi's-şu'ûr) söz konusu olduğunda akıl, yani düşünce devreye girer ve sonsuzluk kapısı açılır. Zira

<sup>66</sup> Krş. Alison Simmons, "Cartesian Consciousness Reconsidered", *Philosophers' Imprint*, Cilt 12, Sayı 2, (2012), s. 6.

<sup>67</sup> Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 122-23; Bkz. George Macdonald Ross, "Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness", *Synthese*, Cilt 75, Sayı 2, (1988), s. 224-28.

<sup>68</sup> Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 124; Curley'e göre ikinci cümle belirsizdir. Bu, ya Hobbes'tan başka hiç kimsenin bir düşüncenin bir başka düşüncenin öznesi olabileceğini düşünmediği ya da yalnızca Hobbes'un bunun olabileceğini düşündüğü anlamına gelebilir. Bkz. Daisie, "Thought and Consciousness", s. 442.

bilinçli olduğumun bilincinde olabiliyorsam bilinçli olduğumun bilincinde olduğumun bilincinde de [...] olabilirim. Yine de İbn Sina için ortada bir problem yoktur. Zira sonsuz regresyon problemi sadece düşünce düzeyinde ve teoride söz konusu olabilir. İbn Sina'nın bilinç kuramında ilkel farkındalık (primitif bilinç) düşünce türünden bir şey olmadığı için o her halükarda bu regresyonun dışında kalacaktır. Descartes'ı bu regresyona sokan ise farkındalığın da bir düşünce olduğu iddiasıdır. Peki, bu problem nasıl bertaraf edilebilir? Hobbes'un itirazına verdiği yanıtın devamında Descartes şöyle demektedir:

Bir cismin şeklin, başka bir cismin ise yerel hareketin vb. öznesi olduğu düşünülemez. Çünkü bütün bu fiiller ortak bir uzam kavramının kapsamına girer. Anlama, isteme, hayal etme, duyuşsal algılara sahip olma gibi 'düşünce eylemleri' dediğimiz başka eylemler de vardır. Bunların tümü, ortak düşünce, algı veya bilinç kavramına girer ve bizler, bunların içinde bulduklarını töze 'düşünen şey' veya 'zihin' deriz. Bu tözü maddi tözle ile karıştırmamak kaydıyla sizin istediğiniz başka bir terimi de kullanabiliriz.<sup>69</sup>

Descartes'ın burada yapmaya çalıştığı, bilincin birliğini vurgulamak suretiyle sonsuz regresyondan kurtulmaktır. Zihin, aynı anda görme, işitme, isteme, hayal etme gibi çok sayıda düşünceye (cogitatio) sahip olabilir. Yine de bunların tümünün derhal farkında olan tek bir bilinç (conscientia) vardır. Eğer her zihnin tek bir bilinci varsa bilincin bir düşünce olmasından hareketle onu öncelleyen bilinçler varsaymak kural dışıdır. Bu durumda, regresyonu durdurmak için en azından bazı düşüncelerin reflektif olmadığı, yani yansımanın bir noktada durması gerektiği kabul edilmelidir. Aksi takdirde Hobbes, itirazında haklı olur.<sup>70</sup> Descartes'ın yanıtının, söz konusu problemi çözmede ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açıktır. Ancak biz problemin çözüldüğünü varsayalım ve yansıma (reflection) ile birinci dereceden ilişkisi bulunan öz-bilinç üzerine yoğunlaşalım.

<sup>69</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 124.

<sup>70</sup> Daise, "Thought and Consciousness", s. 442-43.

İbn Sina'nın bilinç kuramının tartışıldığı bir önceki bölümde reflektif öz-bilinci önceleyen primitif bir öz-bilincin varlığından söz edilmişti. Dolayısıyla İbn Sina psikolojisinde öz-bilincin varlığı için yansımaya gerek duyulmamakta; yansıma, ikincil-düzyer bir öz-bilinç durumunu ifade etmekteydi: Bilincin bilinci. Descartes'ta ise öz-bilincin varlığı için yansıma zorunludur.

İbn Sina gibi Descartes da herhangi bir şeyin bilincinde olmak için öncelikle kendilik bilincine sahip olmak gerektiğini savunmaktadır. Ancak İbn Sina'da öz-bilinç, duyuusal bilinci zamansal açıdan öncelerken, Descartes'ta bu, eş-zamanlıdır. Descartes'ın VI. Meditasyon'daki meşhur sözünü hatırlayalım: "Düşünüyorum, öyleyse varım." Burada düşünülen şeyin ve doğruluğunun önemi yoktur; herhangi bir duyu algısı, hayal, yargı, şüphe, istek... Kişi ne düşünürse düşünsün, her düşünce zorunlu olarak kendilik bilgisini içerir. Burada dikkat edilmesi gereken şudur: İbn Sina'da öz-bilinç için herhangi bir düşünce gerekmezken, Descartes kendi varlığına dair bilgiye, yani öz-bilince, düşünce sayesinde ulaşmaktadır. Her düşüncenin öze-dönüşlü/yansıyıcı (reflexive) olduğu iddiası buradan gelmektedir.<sup>71</sup> Descartes ve Burman arasında geçen bir diyalog, düşüncenin öze-dönüşlülüğü hakkında önemli detaylar içermektedir. Descartes, Meditasyonlar'da şöyle der: "Zihin, düşünen bir şey olduğu sürece, farkında olmadığı hiçbir şeyin onda bulunamayacağı gerçeği bana apaçık görünüyor."<sup>72</sup>

Burman, farkındalığın, üzerine düşünülen şeyden ayrı bir düşünce olduğuna göre zihnin tüm düşüncelerin aynı anda nasıl farkında olabileceğini sorar:

[Burman] Ama o nasıl farkında olabilir, çünkü farkında olmak düşünmektir? Farkında olduğunuz düşünceye sahip olmak için başka bir düşünceye geçmelisiniz. Lakin bunu yaparsanız az önce düşündüğünüz şeyi artık düşünüyor olamazsınız. O halde siz [şimdi] düşündüğünüzün farkında olamazsınız, sadece [az önce] düşündüğünüzün farkında olursunuz.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Bkz. Broughton, Carriero, *A Companion to Descartes*, s. 187-88.

<sup>72</sup> Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 171.

<sup>73</sup> Descartes, *CSMK*, Cilt III, s. 335.

Burman'ın son cümlesindeki zaman kaymasına özellikle dikkat edelim: “[şimdi] düşündüğünüzün farkında olamazsınız, sadece [az önce] düşündüğünüzün farkında olursunuz.”<sup>74</sup> Buna göre, “bilinçli olduğumun bilincindeyim” dediğimde aslında geçmişte yaşanmış bir bilinç durumunun bilincinde olduğumu ifade etmiş olurum. Geçmişte olup bitmiş bir şeye “düşünce” diyebilmemiz için onun hafızada yer alması yetmez; hafızadan çıkarılıp [şimdi] düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla, teorik olarak sonsuz sayıda geçmiş düşüncenin bilincinde olabilsem de bu, gerçekte, hafızanın gücüyle sınırlı görünmektedir. Bu nedenle bilinçli olduğumun bilincine vardığımda iki kez bilinçli olmuş olmam; şu anda, geçmişteki bilinç durumumun bilincinde olurum. Ancak Descartes, bilinçli olduğumuz ilk düşünceyle bilinçli olduğumuzun bilincinde olduğumuz ikinci düşünce arasında bir zaman kayması olmadığını belirterek bu yorumu reddeder:

[Descartes] Farkında olmanın, hem düşünmek hem de düşünce üzerine düşünmek (reflect on one's thought) olduğu doğrudur. Ancak önceki düşünce hala oradayken bu yansımanın gerçekleşmeyeceği yanlıştır. Bunun nedeni, daha önce de gördüğümüz gibi, ruhun aynı anda birden fazla şeyi düşünebilme ve sahip olduğu belirli bir düşünceye devam edebilme yeteneğidir. O, düşüncelerini dilediği kadar yansıtmaya ve bu şekilde düşüncesinin farkında olma gücüne sahiptir.<sup>75</sup>

Yedinci Cevaplar'da yansımanın daha net bir açıklaması verilir. Ancak bu kez devreye ikinci bir yansıma fikri girer:

Bir şeyin farkına varmamızı sağlayan ilk düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkına vardığımız ikinci düşünceden farklı değildir; bu ikinci düşünce, onun aracılığıyla farkında olduğumuzun farkında olduğumuzun farkında olduğumuz üçüncü düşünceden farklıdır.<sup>76</sup>

Metinde geçen birinci, ikinci ve üçüncü düşüncenin yerine

<sup>74</sup> “It follows that you cannot be aware that you are thinking, but only that you were thinking.” Bkz. Descartes, CSMK, Cilt III, s. 335.

<sup>75</sup> Descartes, CSMK, Cilt III, s. 335.

<sup>76</sup> Descartes, CSM, 1984, Cilt II, s. 382.

hangi düşünceleri koyabiliriz? Şimdi, mavi bir şeye baktığımı ve sıfırncı düşüncemin bir mavilik algısı olduğunu farz edelim. Henüz gördüğümü bilmiyorum; sadece görüyorum, bu yüzden bu bilinçsiz düşünceme sıfırncı düşünce dedim. Bu mavilik algısından yansıyan birinci düşüncem ise mavilik gördüğümün farkında olmamdır. Şimdi “cogito” demiş oldum, yani mavilik gördüğümü fark ettim. Bu farkındalığım da bir düşünce olduğuna göre bundan hemen ikinci bir düşünce yansıyacaktır: “Ben maviliği fark ettiğimin farkındayım.” Bu ikinci düşünceye sahip olduğumda ise “sum” demiş oldum. İşte, Descartes’a göre bilinç tam anlamıyla bu ikinci düzeyde gerçekleşir ve aslında sıfırncı düzeyle ikinci düzey arasında hiçbir şekilde zaman farkı yoktur. Ancak üçüncü bir düşünceye sahip olduğumda, yani bilinçli olduğumun bilincinin bilincine vardığımda bir zaman kayması olur; artık şimdiki düşüncemden değil, geçmişteki bir düşüncemden bahsetmiş olurum. Bu aşamadan sonra sonsuz regresyon hakkında endişe etmeme gerek yoktur. Çünkü üçüncü, dördüncü hatta bininci düşüncem bile, farkında olduğumun farkında olduğum “ikinci” düşünceye bağlanır. Yani, bilincim üzerine her düşündüğümde bir kat daha bilinçli olmam; bilincimden sonsuz sayıda düşünce yansıyacak olsa bile halen tek bir bilincim vardır. Bunu daha basit bir dille ve maddeler halinde yeniden ifade edecek olursak:

(1) Her ne düşünürsem düşüneyim, buna öz-bilincim zorunlu olarak eşlik eder.

(2) Öz-bilincim de bir düşüncedir.

(3) Öz-bilincim, herhangi bir düşünceden yansıma eylemiyle ortaya çıkar.

(4) Öz-bilincim, (a) fenomenal bilince sahip olduğumun (b) bilincini de içerir.

(5) a ve b eş-zamanlı ve sezgisel olarak ortaya çıkar ve birbirinden ayrılamaz.

(6) a ve b üzerine düşündüğümde ise bu, yeni bir düşüncedir ve yargı içerir.

Görüldüğü üzere, Descartes, öz-bilincin, aynı zamanda, bilin-

cin bilincini de içerdığını savunmaktadır. Bu noktada küçük bir karşılaştırma yapacak olursak, herhangi bir düşünme eylemi gerektirmeyen İbn Sinacı primitif öz-bilincin aksine, Descartesçı öz-bilinç, düşüncenin yansıması yoluyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina'nın bilinç kuramında yer alan reflektif öz-bilinç ikinci-düzey bir öz-bilinci ifade ederken; Descartes'ta birinci-düzey bir öz-bilinci ifade etmektedir. Bunun nedeni, İbn Sina'nın aksine Descartes'ın, bu metinde, reflektif öz-bilinci önceleyen başka bir bilinç türünü kabul etmemesidir. Bu da iki filozofun bilinç kuramlarını birbirinden ayıran en önemli farkı teşkil etmektedir.

Eğer İbn Sina ve Descartes'ın bilinç kuramlarını adil bir şekilde karşılaştırmak istiyorsak öncelikle şartları eşitlemeliyiz. Daha önce, boşlukta uçan adam düşünce deneyi ile cogito'nun görünüşteki benzerliklerine rağmen bunların farklı konseptler olduğunu belirtmiştik. Çünkü İbn Sina, boşlukta uçan adamı hem duyu, hem de akıl gücünden mahrum bırakmak suretiyle ondan geriye ne kaldığını görmek istemişti. Descartes ise cogito'yla zihni hiçbir şeyden yoksun bırakmış değildi. Öyleyse Descartes adına bunu biz yapalım ve zihni olabildiğince farklı düşüncelerden arındırmaya çalışalım. Böylece, cogito'nun halen çalışır durumda olup olmadığını görelim. Eğer Descartes iç ve dış duylardan mahrum biri olsaydı "düşünüyorum, öyleyse varım" yargısına nasıl ulaşabilirdi? Öncelikle, "düşünüyorum" diyebilmem için en az bir düşünceye sahip olmam, yani bilincime bir nesne bulmam gerekir ki bu düşünce bilincime yansıyabilsin. İç ve dış duylara sahip olmadığımı farz ettiğim için artık düşüncelerim oldukça sınırlıdır. Bu durumda, herhangi bir şeyi düşünmeyi başarabilirsem kendimi yansımayla bilebilirim; örneğin, Tanrı'yı ya da zihnimde doğuştan bulunan ideleri düşünebilirim. Peki, doğuştan ideler hakkında düşünmeyi bıraktığımda geriye ne kalır? Kendi varlığımı mı? Var olduğumu zaten biliyorsam bunun hakkında ikinci defa düşünmememe gerek var mıdır? Descartes, cogito sürecinde her şeyi tek tek eleddikten sonra kendinden şüphe etmeyi dener ve şüphe edenin "ben" olduğundan hareketle kendi varlığından şüphe edilemeyeceği garantiler. Ancak şunu gözden kaçırmamalıyız: Şüphe edece-

ğim bir “ben” bilgisine zaten sahipsem düşüncelerimin yansıtıcılığına ihtiyaç duymadan primitif bir öz-bilince sahip olurum ve bu bilinç İbn Sinacı primitif öz-biliçten sadece düşünce olmak bakımından ayrılırdı. Eğer Descartes’ın öz-bilinçten anladığı buyusa düşüncelerimin yansımaya gerek kalmazdı ve diğer tüm düşüncelerim bilincin bu kapsamına zorunlu olarak dahil olurdu. Ancak Descartes’ın denklemi bu şekilde kurmadığını görmekteyiz. Ona göre, kendilik bilincine yansıma sayesinde ulaşılmakta, bu nedenle her zaman ikinci bir düşünce nesnesine ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer duyu güçlerine sahip olsaydım yansıma duyu düşüncesi üzerinden gerçekleşirdi. Fakat ben duyulara sahip olmadığımı farz ettiğim için yansımanın nesnesi ile öznesinin bir ve aynı şey olduğunu kabul etmek zorundayım. Bu durumda, bilinçli olmam, garip bir biçimde, bilinçli olduğumun bilincinde olmama bağlı gibi görünmektedir. Bu, Descartes’ın fenomenal bilinci tek başına yeterli görmeyerek ikinci-düzyer bir bilincin ona zorunlu olarak eşlik etmesi gerektiğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

### Sonuç

İbn Sina’nın bilinç kuramı, boşlukta uçan adam düşünce deneyinde iç gözleme dayalı olarak ispat edilen insan nefsinin tüm fiziksel etkilerden bağımsız olarak kendi zatının bilincinde (consciousness/awareness) olduğu savı üzerine kuruludur. İbn Sina bu düşünce deneyinde insanın bedensel özelliklerinin tümünün askıya alındığında bile kendi varlığının farkındalığına sahip olacağı sonucuna ulaşır. Benzer şekilde Descartes da bedensel özellikleri şüpheli hale getirmek suretiyle insanda bedensel olmayan bir cevher bulunduğunu ve bu cevherin bedenden bağımsız olarak kendi varlığından haberdar olduğunu belirtmektedir. Şunu özellikle ifade etmek gerekir ki her iki filozofun da ortak çabası, insanın özünün bedenden bağımsız ve soyut bir cevher olduğunu felsefi açıdan temellendirebilmektir; ne İbn Sina, ne de Descartes bugün bildiğimiz anlamda bir bilinç kuramı geliştirmeye çalışmıştır. Filozoflarımızın görüşlerinden bir bilinç kuramı oluşturmaya çalışan biziz. Dolayısıyla, modern bir bilinç kuramında bulunması gereken öğeleri filozoflarımızın görüşleri içerisinde bulamadığımızda



veya bilinç hakkında bazı açıklama boşluklarına rastladığımızda onları suçlamamalıyız. Bununla beraber, felsefe tarihinin en eski ve en köklü bilinç kuramlarından ikisinin filozoflarımıza ait olduğu gerçeğiyle yüzleşmeliyiz. Modern öncesi bilinç kuramlarına günümüzde her ne kadar fazla itibar edilmese de filozoflarımızdan birinin ya da her ikisinin kısmen de olsa görüşlerinde isabet etmiş olması muhtemeldir. Zira aradan yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen günümüzde bilinç meselesi halen tam olarak çözülebilmüş değildir.

Başta belirttiğimiz gibi, filozoflarımızın asıl amacı bilinç meselesini çözmek olmadığı için bize bir bilinç tanımı dahi sunmamaktadırlar. Ancak her iki filozofun da bilinci farkındalığı çağrıştıracak kavramlarla (şu'ûr/conscientia) ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz. İbn Sina adına bilinç, zatın kendi varlığına ve fiillerine ilişkin farkındalığı olarak tanımlanabilir. Bu farkındalığın tam olarak neye karşılık geldiği açık değildir ama ne olmadığı az çok bellidir. O, insan bilincinin duyusal, hayali, vehmi ve akli idrakten farklı bir şey olduğunu ve nefste gerçekleştiğini net bir biçimde ifade etmektedir.<sup>77</sup> Bununla beraber, insanın kendi benliğine dair bilinci, boşlukta uçan adam argümanında dikkat çekildiği gibi, bedenden bağımsız, aracısız ve kesintisizken; fiillerine ilişkin bilinci, bedene bağımlı, aracı ve kesintilidir. En nihayetinde insanın sahip olduğu güç ve fiiller nefse aittir, dolayısıyla kendi benliğinin farkında olan insani nefsin kendi fiillerinin de bilincinde olması olağan bir durumdur. Burada vurgulanması gereken en önemli husus, bu ilkel bilincin akıl gücünün bir fiili olmadığı ve yansıma içermediğidir. İbn Sina, insani nefsin bu ilkel bilinçten başka ikincil düzey bir bilince daha sahip olabileceğini savunur. Esasen bu ikincil düzey bilince sahip olmak, insanı ikinci kez bilinçli yapmaz, sadece bilinçli olmanın bilincine varılmasını sağlar. İşte bu ikincil düzey bilinç akıl gücü sayesinde yansıma (reflection) yoluyla ortaya çıkar. Bilincin bu iki düzeyi arasındaki fark, birincide bilfiil olarak bilinçli olmak, ikincide ise bilkuvve olarak bilinçli olmanın da bilincinde olmak şeklinde karşımıza çıkar. Burada teorik olarak bir sonsuzluk kapısı

<sup>77</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, s. 107-8; İbn Sina, *De Anima*, s. 15-16, 255.

açılır; kişi bilinçli olduğunun bilincinde olduğunun bilincine de varabilir fakat o her halükarda tek bir bilince sahiptir.<sup>78</sup>

Descartes, bilinç kuramını “düşünce” üzerine temellendirmektedir. Ona göre zihnin düşünmek haricinde herhangi bir eylemi yoktur, dolayısıyla İbn Sina’nın düşünceyi farklı bir şey olduğunu söylediği zati farkındalık, Descartes’ta doğrudan düşünceyle ilişkilendirilmektedir. Görme, işitme, koklama, isteme, istememe, acı çekme, haz alma, şüphe etme, akıl yürütme vb. zihin durumlarının tamamını düşüncenin kipleri olarak gören Descartes’ın zati farkındalığı da bir düşünce türü olarak kabul etmesi şaşırtıcı değildir.<sup>79</sup> Hal böyle olunca, İbn Sina’nın ikincil düzey bir bilinç olarak gördüğü reflektif öz-bilinç, Descartes’ta birincil düzey öz-bilinç karşılık gelmektedir. İbn Sina’nın bilinçli olmanın bilincine varılmasını sağlayan ayrı bir bilinç düzeyi kabul etmesine mukabil Descartes, her düşüncenin yansiyıcı (refleksif) yapıda olduğunu belirterek, bilinçli olmanın zorunlu olarak bilinçli olmanın bilincini de içerdiğini kabul etmektedir. Kendi ifadesiyle, bilincin bilincini sağlayan ikinci düşünce, bilinci sağlayan birinci düşünceyi farklı değildir. Bilincin bilincinin bilincini sağlayan üçüncü düşünce bundan farklıdır fakat bu ve daha sonraki düşüncelerin ilk iki düşünceye bilinç açısından herhangi bir katkısı yoktur.<sup>80</sup>

Boşlukta uçan adam ve cogito arasındaki benzerliğin ön plana çıkarılmasıyla yapılan yüzeysel karşılaştırmaların filozoflarımızın bilinç kuramlarını doğru anlama açısından istenmeyen sonuçlar doğurabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü bu iki argüman görünüşte benzer olsalar da aslında çok farklıdır. Öncelikle şu hususa dikkat edilmelidir: Boşlukta uçan adamın kendisi yalnızca ilkel bilince sahip hayali bir varlıktır. Ancak bu düşünce deneyi boşlukta uçan adamın kendisi için değil, üçüncü şahıslar için kurgulanmıştır. Herhangi biri bu argüman üzerinde düşündüğünde, onda boşlukta uçan adamın sahip olmadığı ikincil düzey

<sup>78</sup> İbn Sina, *et-Ta’likât*, s. 160-61.

<sup>79</sup> Simmons, “Changing the Cartesian Mind”, s. 34.

<sup>80</sup> Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

bir bilinç türü ortaya çıkar: Bilincin bilinci.<sup>81</sup> Cogito ise bir düşünce deneyi olarak değil, bir düşünce etkinliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes bu düşünce etkinliğinin öznesi olarak kendisinin düşünen ve düşündüğünün farkında olan bir varlık olduğunu ortaya koyar. Evet, cogito ikincil düzey bir bilincin varlığını doğrular fakat bu herhangi bir düşünce etkinliğinden farklı değildir; bilinçli olduğumuzun bilincine varmak için her şeyi kuşkulu hale getirmeye ve kendisinden kuşku duyamayacağımız bir benin varlığına ulaşmamız gerekli değildir. Zira Descartes'a göre bütün fikirler zorunlu olarak ben algısını ortaya çıkarır. Bu durumda cogito ikincil düzey değil, üçüncül düzey bir düşünceyi içerir ve kendisinin de belirttiği gibi, bu üçüncül düzey düşünce ikincil düzeyden farklı olsa da bilince en ufak bir katkı sağlamamaktadır.<sup>82</sup>

Buraya kadar aktardıklarımızdan yola çıkarak, İbn Sina ve Descartes'ın bilinç kuramları arasındaki farkları şöyle sıralayabiliriz:

(1) İbn Sina, ilkel (primitif) öz-bilincin nefsin güçleriyle elde edilmediğini, bilakis onun nefsin kendine özgü ve kesintisiz bir fiili olduğunu ifade etmektedir. Descartes ise zihnin düşünmeden başka bir fiilin olamayacağından hareketle, öz-bilinci düşünceyle özdeşleştirmektedir.

(2) İbn Sina, her insanın ilkel öz-bilincine sahip olduğunu fakat her insanın bilinçli olduğunun bilincinde olmadığını; bunun farkına varabilmesi için dikkatini bu konu üzerine yoğunlaştırması gerekebileceğini ifade etmektedir. Örneğin, boşlukta uçan adam düşünce deneyi üzerinde düşünen biri dikkatini bu konuya yoğunlaştırmış olur ve böylece bilinçli olduğunun farkına varır. Bu ikincil düzey farkındalık akıl gücünün varlığını ve yansımayı gerektirir, dolayısıyla ilkel öz-bilinçte akıl gücüne ihtiyaç duyulmazken, ikincil düzeyde akli bir çıkarım söz konusudur. Descartes ise ilkel öz-bilinç ve ikincil düzey öz-bilinç arasında fiilen bir fark

<sup>81</sup> İbn Sina, *et-Ta'likât*, s. 160-61.

<sup>82</sup> Descartes, *CSM*, 1984, Cilt II, s. 382.

görmemektedir. Ona göre bilinçli olduğumuz her an, bilinçli olduğumuzun bilincine de sahip oluruz. İbn Sina'nın aksine Descartes, bilinçli olduğumuzun bilincine varmak için herhangi bir akli çıkarımın gerekmediğini; bunun ani bir sezgiyle ortaya çıktığını savunmaktadır.

(3) İbn Sina, kendi zatının bilincinde olan insanın, doğal olarak kendi fiillerinin de bilincinde olacağını belirtmektedir. Bu denklemi tersten kuracak olursak; fiillerin bilincine sahip olmak benlik bilincine de sahip olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ilkel öz-bilinç, duyumsama veya akletme esnasında duyumsamanın ve akletmenin fenomenal içeriğinin de farkındalığına sahip olacak şekilde genişleyecektir. Benzer şekilde Descartes da öz-bilince sahip olan düşüncenin aynı zamanda zihindeki tüm düşüncelerin bilincine sahip olacağını ifade etmektedir. Bu noktada, duyu algılarının da düşünce türünden olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Şu durumda, Descartes'a göre, duyumsadığının bilincinde olmak, aslında düşündüğünün bilincinde olmak demektir. Zira duyu algıları, zihinde düşüncenin kipleri olarak yer almaktadır.

(4) Descartes'ın duyu algılarının düşüncenin kipleri olarak zihinde yer aldığına dair ifadeleri iki filozof arasındaki çok önemli bir ayrım noktasını daha gündeme getirmektedir: Hayvan bilinci. İbn Sina, duyumsama olayını, duyumsanan nesnenin suretinin duyuda temessül etmesi; Descartes ise dış dünyayla etkileşime giren duyu organının sınırlar vasıtasıyla epifiz bezini uyarması sonucunda, duyumsanan nesneyi temsil eden fakat onlara benzemeyen duyu algılarının zihinde ortaya çıkması olarak açıklamaktadır. İbn Sina'nın açıklamasına göre duyumsamanın fiilen gerçekleştiği yer bedendir.<sup>83</sup> Descartes ise bunun bizzat zihinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina, hayvanların duyu algılarına sahip olmalarının önünde bir engel görmemekte; Descartes ise zihin sahibi olmamalarından ötürü hayvanların bilinçten mahrum oldukları gibi duyu algılarından da mahrum olduklarını;

---

<sup>83</sup> İbn Sina, *De Anima*, s. 59-61; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, NY: Oxford University Press, 1992, s. 98; Jon McGinnis, *Avicenna*, USA: Oxford University Press, 2010, s. 95.

onların duyusallarla sadece fiziksel olarak etkileşime girebildiklerini düşünmektedir.<sup>84</sup> Görüldüğü gibi, Descartes'ın bilinci düşünceyle ilişkilendirmiş olması hayvanların ruhsuz ve bilinçsiz makineler olarak telakki edilmesi sonucunu doğurmuştur. İbn Sina ise duyu algısına sahip olan bir canlının aynı zamanda algıladığı şeyin farkındalığına da sahip olması gerektiği varsayımından hareketle hayvanlara bilinç atfetmekte herhangi bir sakınca görmemekte, üstelik hayvanların kendilik bilincine de sahip olabileceklerini ifade etmektedir. Bu da İbn Sina'nın bilinç sahibi varlıklarda nefsin soyut cevher olma veya akıl gücüne sahip olma şartı aramadığını göstermektedir. Öte yandan, İbn Sina, insan nefsinin soyut bir cevher olduğu için bedenden bağımsız ve kesintisiz bir bilince sahip olduğunun altını çizerken, hayvan bilincinin bedene bağımlı ve kesintili olduğunu belirtmektedir.<sup>85</sup>

Descartes'ın hayvanları ruhsuz ve bilinçsiz makineler olarak nitelendirmesi genellikle uç bir düşünce olarak yorumlanmaktadır. Bazı Descartes yorumcuları hayvanların öz-bilince sahip olmadıkları halde fenomenal bilince sahip olduklarını düşünmektedirler.<sup>86</sup> Richard Swinburne, Charles Taliaferro ve William Hasker gibi çağdaş Kartezyenler ise hayvanların da ruh sahibi olduklarını fakat ölümsüz olmadıklarını savunmaktadırlar.<sup>87</sup>

İbn Sina'nın bilinç kuramına dönecek olursak, onun ilkel (primitif) öz-bilincin insani nefsin kendisine has bir farkındalık durumu olduğunu ve bu farkındalığın ne duyu ne de akılla bağdaştırılabileceğini belirtmesi, insan bilincini bilimsel araştırma yöntemleriyle çözülemeyecek bir konuma yerleştirmekte; hayvan bilincini bedenle ilişkilendirmesi ise onu insan bilincinden daha az gizemli kılmaktadır. Öte yandan, Descartes'ın bilinci düşünceyle özdeş görmesi onun gizem perdesini biraz daha aralamış gibi görünse de biz bu yaklaşımın bir yerde tıkandığını görmekteyiz. Hatırlayalım: İbn Sina ilkel öz-bilince nefsin tüm güçlerini askıya

<sup>84</sup> Thiel, *The Early Modern Subject*, s. 49-50.

<sup>85</sup> İbn Sina, *el-Mübâhasât*, s. 176, 179.

<sup>86</sup> Bkz. Simmons, "Changing the Cartesian Mind", s. 36-37.

<sup>87</sup> Aykut Alper Yılmaz, "İbn Sînâci ve Kartezyen İkililiğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, (2021), s. 180.

almak suretiyle varmıştı. Descartes ise böyle bir yola hiç başvurmadı. Cogito bir düşünce etkinliği idi ve düşünen öznenin düşüncesinin farkında olduğu sonucunu veriyordu. Cogito'nun çalışması için düşüncenin öznesi konumunda olan bir bilinçli düşünce, bir de bu düşüncenin nesnesi konumunda olan ikinci bir düşünce gerekliydi. Eğer şüphe edimi bir düşünceyse ve bu şüpheden yola çıkılarak, kendisinden şüphe edilemeyecek bir varlığa ulaşılabırsa bu şüphenin bir nesnesi olması zorunluydu. Zira hiçbir şey hakkında düşünmeyen bir düşünce var olamazdı. Peki, her şeyi şüpheli hale getirdikten sonra şüphemi kendi varlığıma yönelttim diyelim. Eğer şu anda bu şüphenin nesnesi kendi varlığımsa kendimin var olduğunu zaten biliyorum demektir. Düşünceme hiçbir şekilde konu olamayacak bir şeyden nasıl şüphe edebilirim ki? Peki, zaten var olduğunu bildiğim bir şeyden şüphe ederek, şüphenin de bir düşünce kipi olduğunu söyleyerek kendi varlığımı düşünceyle özdeş kılmam adil midir? Bu, zaten bilinçli olan bir varlığa, bilinçli olduğunun bilincine sahip olmayı zorla dayatmak değil midir? Kim bilir, belki de bugün bilinci halen çözememiş olmamızın sebebi, zihnimizin bir köşesinde duran Kartezyen düşünce yapısından halen kurtulamamış olmamızdır.

### Kaynaklar

- Alwishah, Ahmed, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", *Arabic Sciences and Philosophy*, Cilt 26, Sayı 1, (2016), s. 73-96.
- Baker, Gordon, Katherine Morris, *Descartes' Dualism*, Routledge, 1996.
- Black, Deborah L., "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Sayı 11, (2008), s. 63-87.
- Broughton, Janet, John Carriero, (ed.), *A Companion to Descartes*, USA: Blackwell, 2008.
- Butler, R. J., (ed.), *Cartesian Studies*, Oxford: Blackwell, 1972.
- Daisie, Radner, "Thought and Consciousness in Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, Cilt 26, Sayı 3, (1988), s. 439-52.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, NY:

- Oxford University Press, 1992.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*, (çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes (The Correspondence)*, (çev. John Cottingham v.dğr.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Glombíček, Petr, "Descartes on the Nature of Language", *Acta Comeniana*, Cilt XLII, Sayı 18, (2004), s. 116-31.
- İbn Sina, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ'*, (ed. Fazlurrahman), London: Oxford University Press, 1959.
- İbn Sina, *el-Mübâhasât*, (ed. Muhsin Bîdârfer), Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- İbn Sina, *et-Ta'likât*, (ed. Abdurrahman Bedevî), Beyrut: Daru'l-İslâmiyye, 1973.
- İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- İbn Sina, "Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtuka", *Ahvâlü'n-Nefs*, ed. Ahmed Fuâd Ehvânî, Paris: Dar Byblion, 2007, s. .
- Kaukua, Jari, *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2007.
- Kaukua, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, UK: Cambridge University Press, 2015.
- Kovanlıkaya, Aliye Karabük, "İbn Sînâ'da Ben Bilinci", *Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 10, (2018), s. 125-48.
- López-Farjeat, Luis Xavier, "Self-Awareness in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings", *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality: From Classical. Stoicism to Modern Philosophy*, ed. Ana Marta González, Alejandro G. Vigo, New York: Georg Olms Verlag AG, 2012, s. 121-40.
- Marmura, M., "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist*, Cilt 69,

- Sayı 3, (1986), s. 383-95.
- McGinnis, Jon, *Avicenna*, USA: Oxford University Press, 2010.
- Nagel, Thomas, "What is it like to be a Bat?", *The Philosophical Review*, Cilt 83, Sayı 4, (1974), s. 435-50.
- Ovacık, Zübeyir, "İbn Sînâ ve Descartes'da Zihnin Kendini İdraki Olarak Ben İdraki", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt 20, Sayı 66, (2016), s. 713-228.
- Ross, George Macdonald, "Hobbes and Descartes on the Relation between Language and Consciousness", *Synthese*, Cilt 75, Sayı 2, (1988), s. 217-29.
- Searle, John, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Searle, John, *The Mystery of Consciousness*, NY: The New York Review of Books, 1997.
- Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*, London: A Bradford Book, 1992.
- Simmons, Alison, "Cartesian Consciousness Reconsidered", *Philosophers' Imprint*, Cilt 12, Sayı 2, (2012), s. 1-21.
- Simmons, Alison, "Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness", *The Philosophical Review*, Cilt 110, Sayı 1, (2001), s. 31-75.
- Thiel, Udo, *The Early Modern Subject: Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press, 2011.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuurı", *Nazariyat*, Cilt 6, Sayı 1, (2020), s. 1-38.
- Werning, Markus, "Descartes discarded? Introspective self-awareness and the problems of transparency and compositionality", *Consciousness and Cognition*, Sayı 19, (2010), s. 751-61.
- Yılmaz, Aykut Alper, "İbn Sînâci ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Cilt 25, Sayı 1, (2021), s. 173-94.