

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**KİNDİ, RAZİ VE FARABİ'DE ÇAĞDAŞ ZİHİN
FELSEFESİ PROBLEMLERİNİN İZLERİ**

EBUBEKİR ALAN

YÜKSEK LİSANS

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. MURAT ARICI**

KONYA-2016



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ebubekir ALAN
	Numarası	138101011007
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Murat ARICI
	Tezin Adı	Kindi, Razi ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan *Kindi, Razi ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri* başlıklı bu çalışma *28/12/2016* tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Doç. Dr.	Murat ARICI	
2	Doç. Dr.	Mehmet Hilmi Demir	
3	Yrd. Doç. Dr.	Brahan SALGAM	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ebubekir ALAN		
	Numarası	138101011007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Kindi, Razi ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Ebubekir Alan

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ebubekir ALAN		
	Numarası	138101011007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doçent Dr. Murat ARICI		
Tezin Adı	Kindi, Razi ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri			

İslam filozoflarında çağdaş zihin felsefesinin bazı temel problemlerinin izlerinin inceleneceği bu çalışmada; söz konusu yazarların modern dönemde sistematikleşmeye başlamış bir problem alanı (yani zihin felsefesi) karşısında aldıkları pozisyon araştırılmaktadır. Klasik dönem İslam filozoflarının güncel tartışmalarla ilgisi kurulması amaçlanan çalışma şu gibi faydalı sonuçlar elde edebilir: Birincisi İslam felsefesi alanının "Antik Yunan'la aydınlanma dönemi arasında bir geçiş felsefesi" olmadığı aksine çağdaş düşünceye bile adapte olabilen zihinler yetiştirdiğini gösterir. İkincisi felsefe tarihi kitaplarında atlanarak geçilen bu alanın hak ettiği değeri ona iade eder. Üçüncüsü çağdaş zihin felsefesi tartışmalarına İslam felsefesi paradigmasıyla katkıda bulunur. Dördüncüsü İslam felsefesi metinlerinin çağdaş felsefe okurlarının ilgi alanına girmesini sağlar. Beşincisi İslam felsefesini bir tarihçi olarak ele almaz; aksine yeni İslam felsefesi metinleri oluşturabilmek için ortaya çıkan çabanın bir parçası olur.

Çalışmada takip edilen yöntemler şunlardır: Birincisi klasik dönem İslam felsefesinin bir ortaçağ felsefesi olduğu vurgulandı. Bu bağlamda İslam felsefesi metinlerinin dili dikkatle incelendi. İkincisi filozofların kapalı metinlerindeki ifadelerle değil, daha çok onların tanımlarına ağırlık verildi.

Kindi, Razi ve Farabi'nin düşüncelerinin ele alındığı bu çalışmada; bu filozofların zihinle alakalı düşüncelerin bazen çağdaş anlayışa erişecek kadar derinlikli olduğunu bazen de ortaçağ felsefesi izleri taşıması yüzünden çağdaş zihin anlayışlarından uzaklaştığını gördük.

Anahtar kelimeler: Kindi, Razi, Farabi, Zihin Felsefesi

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ebubekir ALAN		
	Student Number	138101011007		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	PHILOSOPHY		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Associate Prof. Dr. Murat ARICI		
Title of the Thesis/Dissertation	A Research For The Tracks Of The Problems Of Contemporary Philosophy Of Mind In Al-Kindi, Rhazes And Al-Farabi			

We are going to search the tracks of some basic problems of contemporary philosophy of mind in Islamic philosophers' books. And we hope to identify the thoughts of this authors about a problematic space of the philosophy that have been systematized yet. This research may benefit to these things: First, it shows that Islamic philosophy isn't a bridge philosophy between the ancient Greek and modern western philosophers, but it can still adapt to the contemporary philosophy investigations. Second, it does justice to Islamic philosophy that have been disregarded in many books about the history of philosophy. Third, it benefits the issues of contemporary philosophy of mind. Forth, it brings the writings of Islamic philosophy closer to contemporary readers. Fifth, it becomes a part of efforts to produce new texts of Islamic philosophy.

Our method focused on these things: First we emphasized that classical Islamic thought is a part of medieval philosophy. So we care about the language of this authors in their books. Second, we focused on their identifies rather than their cloudy expressions.

We examined in this thesis al-Kindi, Rhazes and al-Farabi. And we saw that sometimes these philosophers can be aware of some problems that have been systematized in last era. And sometimes they become distant to contemporary theories of mind because they speak with medieval language.

Keywords: Al-Kindi, Rhazes, Al-Farabi, Philosophy of Mind

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
ŞEKİL LİSTESİ.....	vi
ÖNSÖZ	vii

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi	1
1.1. Güncel İslam Felsefesi Çalışmalarının Yapısına Dair	1
1.2. Çalışmada Takip Edilen Yönteme Dair	7
2. Araştırmanın Sınırları	8
2.1. Çağdaş Zihin Felsefesinin Alanı ve Bazı Problemleri	8
2.2. İslam Felsefesinin Alanı.....	12
2.3. Kindi, Razi ve Farabi'nin Eserlerine Dair Sınırlama	14
3. İslam Filozoflarında Zihin Kavramı	25
4. İslam Felsefesinin Bazı Terimleri	28

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHİNSEL NEDENSELLİK PROBLEMİ

1.1. Kindi'de Zihin ve Beden Etkileşiminin İmkânı Meselesi	33
1.1.1. İnsandaki Nefis-Beden Etkileşimi	34
1.1.2. İnsandaki Beden-Nefis Etkileşimi	38
1.1.3. Diğer Canlılardaki Zihinsel Nedensellik.....	43
1.2. Razi'de Zihinsel Nedenselliğe Biyolojik ve Tıbbi Yaklaşım.....	47
1.2.1. İnsandaki Beden-Nefis Etkileşimi	48
1.2.2. İnsandaki Nefis-Beden Etkileşimi	50
1.3. Farabi'de Zihinsel Nedenselliğe Biyolojik ve Tıbbi Yaklaşım	50

İKİNCİ BÖLÜM

ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

2.1. Kindi'nin Düalizm Eleştirisi.....	57
2.1.1. Sebep-Sebepli İlişkinin Fiziksel ve Metafiziksel Yasaları.....	59
2.1.2. Zihin-Beden Etkileşimindeki Çıkmazın Aşılması İçin Maddi Varlık Alanında Yapılan Düzenleme.....	61
2.1.3. Ayüstü Alemdeki Varlıkların Nefisle Benzer Noktaları.....	63
2.1.4. Kindi'nin Düalizm Eleştirisindeki Son Unsur: Tanrı.....	64
2.2. Razi'nin Otantik Eserlerine Göre Zihin-Beden Problemi	66
2.2.1. Et-Tıbbu'r-Ruhani Kitabına Göre Zihin-Beden Problemi.....	67
2.2.2. Razi'nin Diğer Yorumlarındaki Düalist Zihin Anlayışı	71
2.3. Farabi'de Pasif ve Aktif Zihinler Bağlamında Zihin-Beden İlişkisi	72
2.3.1. Zihni Pasif Olan Varlıklarda Zihin-Beden İlişkisi.....	73
2.3.2. Zihni Aktif Olan Varlıklarda Zihin-Beden İlişkisi	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİĞER ZİHİNLER PROBLEMİ

3.1. Kindi'de Zihin Kategorilerinin Kuruluşu Bağlamında Diğer Zihinlerin Durumu.....	84
3.2. Razi'nin Davranışçı Zihin Anlayışı.....	91
3.3. Farabi'de Yetkin Olmaları Bağlamında Diğer Zihinlerin Durumu	94
3.3.1. Ayüstü Alemdeki Zihinler	95
3.3.2. Ayaltı Alemdeki Zihinler	99

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLİNÇ PROBLEMİ

4.1. Kindi'nin Bilinç Anlayışında Özgür İradenin Reddi.....	103
4.1.1. İnsan Bilincindeki Duyu Bilinci ve Akıl Bilinci Ayrımı	103
4.1.2. İnsan Bilincinin Paradoksal Yapısı	105
4.2. Razi'de Bilincin Temelindeki Heva-Akıl Ayrımı	107
4.2.1. Hevaya Gem Vurmanın Gerekliliği	108
4.2.2. Bilinci Şekillendiren İki Unsur: Heva ve Akıl.....	111
4.3. Farabi'de Bilincin Fenomenolojik ve Biyolojik Nitelikleri	112
4.3.1. Bilincin Fenomenal Nitelikleri.....	113
4.3.2. Bilincin Biyolojik Nitelikleri	131

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÖZBİLİNÇ PROBLEMİ

5.1. Razi'de Özbilincin Temelindeki Tam Zihin-Eksik Zihin Ayrımı.....	136
5.2. Farabi'de Özbilincin Fenomenolojik ve Biyolojik Nitelikleri	140
5.2.1. Özbilincin Fenomenal Nitelikleri.....	140
5.2.2. Özbilincin Biyolojik Temelleri	142

ALTINCI BÖLÜM

YÖNELİMSELLİK PROBLEMİ

6.1. Kindi'de Yönelimselliğin Reddi.....	149
6.2. Farabi'de Aktif Zihinlerin Yönelimsel Durumları	152
SONUÇ.....	155
KAYNAKÇA	157
ÖZGEÇMİŞ.....	163

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Kindi'nin Düşüncesinde Fiziksel ve Zihinsel Nedensellik	35
Şekil 2: Kindi'nin Zihinsel Nedensellik Düşüncesi İçin Bilgisayar Oyunu Örneği	39
Şekil 3: Kindi'nin Düşüncesindeki Üç Farklı Gerçeklik Alanı	58
Şekil 4: Kindi'nin Sebep-Sebepli İlişkisinde Kullandığı Fiziksel ve Metafiziksel İlkeler	59
Şekil 5: Farabi'nin Düşüncesinde Zihin-Beden İlişkisinin İnsan Zihninin Aktif Halleri Bağlamındaki Görünümleri	77
Şekil 6: Farabi'nin Sudur Teorisinde Varlıkların Ortaya Çıkışı	97
Şekil 7: Farabi'nin Düşüncesinde Maddi ve Potansiyel Akılların Farkları..	116
Şekil 8: Farabi'nin Düşüncesinde Aktif, Kazanılmış ve Faal Akıl Arasındaki Farklar	127

ÖNSÖZ

Zihin felsefesi felsefe tarihinin en geç sistemleşen alanlarından biridir. Her ne kadar zihnin içerikleriyle ilgili akıl yürütmelerin binlerce yıl öncesinden beri var olduğu bilinse de onun temel problemlerinin açıkça ifade edilmesi modern döneme aittir. Descartes'ın Tanrı'yı arayışında "kendini" bulması ve bunu yaparken edindiği yöntem "kendimiz" hakkında düşünmemizin, düşünmemiz hakkında düşünmemizin önünü açmıştır. İşte zihin felsefesi bilinç sahibi bir varlık olarak insanı diğer canlılardan ayıran yetiyi, yani zihni felsefeye konu edinen yeni bir alandır.

Her ne kadar modern zihin felsefesi Descartes'la başlatılsa da bu durum onun temel problemlerini ilk olarak Descartes'ın ortaya koyduğunu değil, felsefenin bir alanı olarak zihin felsefesinin Descartes'tan sonra ivme kazandığını gösterir. Özellikle İslam filozoflarının bu alana dair düşüncelerinin nerede durduğunu açık ve seçik olarak görmenin bize iki ana katkıyı sağlayacağını ümit ediyoruz: Birincisi modern zihin felsefesi problemlerinin çözümüne farklı bir paradigmanın bakış açısıyla yeni bir soluk getirmek; ikincisi İslam felsefesinde ele alınan spesifik konuların daha detaylı analizlere tabi tutulmasıyla alt branşlarının oluşumunu sağlamak. Biz bu çalışmamızda eksik olan bu boşluğu doldurmak için mütevazı bir girişimde bulunacağız. Dolayısıyla İslam filozoflarında zihin felsefesinin bazı problemlerinin nasıl ele alındığını göstermeye çalışacağız.

İslam felsefesi ve zihin felsefesi gibi bugün birlikte ele alınmasına alışık olmadığımız iki alanla ilgili böyle bir çalışma için bana cesaret verip desteğini esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Murat ARICI'YA, İslam felsefesine dair ilgimi sayelerinde edindiğim Prof. Dr. İsmail TAŞ ile Yrd. Doç. Dr. Mehmet HARMANCI beylere ve eleştirileriyle teze katkıda bulunan Ahmet SİLİFKE ile her daim yönlendirmelerine ihtiyaç duyduğum Selman TOSUN'A teşekkürü bir borç bilirim.

Ebubekir ALAN

KONYA

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

İslam felsefesi klasiklerinde çağdaş zihin felsefesi problemlerinin izini sürmeyi amaçladığımız çalışmamızın bu bölümünde, bizi bu çalışmaya yönelten ihtiyacı açıklayacağız. Ayrıca çalışma esnasında kullanacağımız yöntemin neden İslam felsefesi tarihçiliği şeklinde değil de problem odaklı olması gerektiği üzerinde duracağız. Çünkü problematik bakış hem bizi bu ihtiyaca yönelten sebep hem de çalışmamızda kullandığımız yöntem olacaktır. Ardından söz konusu metinlerin nasıl okunması gerektiğine dair birkaç yöntem teklifinde bulunacağız.

1.1. Güncel İslam Felsefesi Çalışmalarının Yapısına Dair

Günümüzde İslam felsefesi çalışmaları felsefe tarihçiliğinin bir bölümü şeklinde yürütülmektedir. İslam felsefesinde sürdürülen bu "tarihçi" bakış açısının bize göre bazı eksik yanları bulunmaktadır. Önce İslam felsefesi araştırmacılarını buna yönlendiren haklı sebepleri inceleyelim. Özellikle İslam filozoflarının *eserlerinin hepsinin tahkik ve tercümesinin yapılmamış olması* bu sebeplerin başında gelir. Buna göre önce felasifenin (İslam filozoflarının) eserlerinin tamamı bizim erişimimize sunulmalıdır; İslam felsefesinin çağdaş felsefedeki yerinin tespiti ise bundan sonra gelecektir. Örneğin İslam felsefesindeki ekollerin sınıflandırılması sorunu; bu felsefe tarzının kendi dışındaki düşünce ve kültürlerden ne derece etkilendiği ve onlara nasıl katkıda bulunduğu meselesi; ve İslam felsefesi kavramlarına dair genel kabul görece sözlüklerin ortaya konulamaması gibi problemler hep bu döneme ait kuşatıcı bilgidен yoksun olmamızdan kaynaklanmaktadır (bu tezin hazırlandığı esnada yapılan bir çalışma için bkz.: Akyol, 2016: 13).

Halbuki bu alandaki çalışmaların salt felsefe tarihçiliği dışında kalarak, *problematik* olarak da ele alınması gerekir. Yukarıda sayılan sebeplere sarılarak

İslam felsefesi külliyatını "tarihçi" gözlüğüyle değerlendirmek bazı sorunlara yol açmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Birincisi, bize göre bu anlayış İslam felsefesinin, felsefe tarihinde "bir dönemin felsefesi" olarak çalışılması için gerekçe oluşturmaktadır. İslam felsefesini *geçmiş dönemlerde kalmış bir felsefe* olarak gören bir bakış açısıyla yapılan çalışmalar, onu ne kendi dönemi içinde başarılı bir şekilde açıklayabilir ne de kadim tartışmaları bugünün dünyası için anlamlı kılabilir. Örneğin felsefe tarihi okumalarında "sistemik felsefe ve bilimin antik Yunan'da doğduğu; sonra bu birikimin ortaçağ filozofları tarafından Tanrı sistemler doğrultusunda skolastikleştirildiği ve ardından aydınlanma dönemi düşünürleri ve modern dönem filozoflarınca tekrar yükseltildiği" şeklindeki bir tasavvur konunun uzmanları arasında oldukça yaygındır. Her ne kadar bu okuma tarzının büyük oranda ideolojik bir karakter taşıdığı bilinse de ilgili çevrelerde şaşkıncı derecede kanıksanmış bir kanaat olarak karşımıza çıktığı da ortadadır. İşte bu ideolojik tavır, İslam felsefesinin salt tarihçi bakış açısıyla değerlendirildiği her seferinde yeniden perçinlenmektedir. İslam felsefesinin felsefe tarihi kitaplarında çoğu zaman atlanarak geçilmesi, derinlikli anlaşılabilmesi ve kimi zaman da antik Yunan ile aydınlanma arasında geçiş dönemi olarak gösterilmesi gibi durumlar hep bu anlayışın sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sorunların özel olarak bizim çalışmamızla alakasını şöyle örneklendirebiliriz: Bilindiği üzere zihin felsefesiyle ilgili akademik çalışmaların çoğunda düalist zihin teorisi, Descartes'ın eserleriyle başlatılmaktadır. Bu noktada İslam felsefesinin antik Yunan felsefesine ilerleme kazandırmadığını ve aydınlanma felsefesinin temellerine katkıda bulunmadığını düşünen birisi için düalizm tartışmalarını Descartes'tan başlatmak normal karşılanacaktır. Böylece İslam felsefesinde Descartes'tan önce düalizmin varlığı, monizmin varlığı ve Descartes düalizminden başka düalizmlerin varlığı hakkında merak uyanmayacak ve söz konusu tartışmalara katkı sağlayamayacaktır.

İkinci olarak *günümüzde felsefi düşünce ve bilimi üretenlerin İslam felsefesi literatürüne doğrudan atıf yapmamaları* bu tarihçi bakış açısından kaynaklanmaktadır. Çünkü bizzat *İslam felsefesi okurları, çağdaş felsefe ve bilim literatürüne katkıda bulunmamaktadırlar*. Bu durum İslam felsefesinin 21. yüzyılın

idrakine söyleyecek bir sözünün olup olmadığını doğrudan etkileyen bir meseledir. Çağdaş bilim paradigmasının İslam bilimi paradigmasıyla ve çağdaş kültürel-felsefi birikimin de İslam kültür ve felsefesiyle uyuşmuyor olması; adeta bu uyuşmazlığın *sonlandırılmayacağı* gibi bir önyargıya dönüşmüş ve İslam felsefesinin çağdaş olanla alakasının kurulması için bütün ümitler kırılmış gibidir. Çalışmamızın amacıyla bu sorunun ilgisi şudur: Bilimsel çalışmalar çağın bilim paradigmasına göre değer kazanır ve ilerlemiş sayılır; fakat bilimi üretenlerin zihin dünyaları ve bilimden beklentileri bilimsel çalışmaların *yönünü değiştirir*, etkiler ve hatta yeni paradigmalara ulaşılmasını sağlar. Bu bağlamda bilimin *mutlak bir yönü* yoktur; aksine bilim, bilimi yapanların farklı paradigmalardan ona yaklaşarak bilimsel literatürü genişletmesine muhtaçtır. Eğer çağdaş bilim anlayışına İslam felsefe-biliminin kaygılarıyla yaklaşabilirsek; çağdaş bilimin bazı muhtemel çıkmazlarının aşılacağı umulabilir. Örneğin normal koşullarda ve mutlak olarak zihin felsefesinin “yapay zekâ problemiyle” ilgilenmesi beklenebilir; fakat çağdaş zihin felsefesinde *yapay zekâ ile ilgili konuların öne çıkması* daha çok batı bilim ve felsefesinin bu gün içinde bulunduğu paradigmanın bir sonucu olarak görülmelidir (batıda bilim çevrelerinin zihin dünyasının dil felsefesinin evrilmesindeki olumsuz etkilerine dair benzer bir yakınma için bkz.: Chomsky, 2001: 19-20). Eğer çağdaş bilim paradigması batılı insanın zihniyle değil de başka bir zihin ile üretilebilseydi; zihin felsefesi çalışmaları da yapay zeka problemi gibi teknik bir meseleyi değil belki daha metafiziksel ağırlıklı meseleleri ele alacaktı. İkinci bir örnek olarak: Pisagor'un Mısır'dan getirdiği sayı sisteminin Yunan düşüncesindeki etkileri incelendiğinde; bu etkinin felsefi düşünce ve bilimi üretenlerin başka kültür çevreleriyle etkileşim kurmalarının o bölgedeki düşünce dünyasını genişleteceği yönündeki iddialarımızı desteklediği görülecektir (Arslan, 2006: 35). Pisagor'un sayılar sistemi Mısır'la etkileşim (ve belki de Mısır'dan nakil) sonucunda Yunan dünyasında ifadesini bulduğu için, onun sayılara bakışı hiç de yerel Yunan kültürünü yansıtmıyor gibi gözükmemektedir. Çünkü Yunan topraklarında yeri olmayan *mistik bir düşünce tarzı*, Pisagor'la birlikte başlamaktadır. Şu durumda Yunanlılar arasında yaygın olan çok tanrılı dini inançlardan felsefeye geçişte bir devrim ve soyut düşünmenin ilk adımı sayılabilecek bir sistem olan *sayı felsefesi* baştan sona Pisagor'a ait değilse; bu durum Pisagor'un düşünce dünyasındaki Mısır bilimi etkisiyle açıklanabilir. Yine bu

örneğin devamı olarak, Pisagor'un Platon ve Aristoteles'i sayılar üstünden tümeller meselesi konusunda etkilemesi de bir bilimsel alanın kültürler arasındaki naklinin o kültürdeki felsefe diyalektiğini etkilemesi açısından dikkat çekici bir durumdur (Ferguson, 2011: 20, 38). Öte yandan Platon'un idealar âleminin de Pisagor'un sayılar felsefesinden açık etkiler taşıması, Antik Yunan ve Ortaçağ felsefelerinde önemli bir yeri işgal eden tümeller meselesinin Mısır kaynaklı tesirleri hakkında yeni fikirlere imkân sağlamaktadır. Sonuç olarak Pisagor özelinde bu örnek, farklı paradigmlar arasındaki *etkileşimin* hem bilimde hem de felsefede yol açacağı çeşitliliği göstermektedir. Dolayısıyla entelektüel çalışmaların yönünün sadece yaşanılan zamanla ve mekânla bağımlı olması veya tek bir kültür çevresinin kaygıları doğrultusunda üretilmesi—bu durumda söz konusu kültür çevresi çağdaş batı bilim paradigması olmaktadır—bizi felsefe ve bilimde ulaşılabilecek çeşitlilikten mahrum etmektedir. Öyleyse İslam felsefesinin birikimi ve amaçlarıyla zihin felsefesine bakabilmek hem küresel hem de yerel felsefe ve bilim çalışmalarına farklı yönde açılımlar sağlayabilir.

Üçüncü ve son olarak İslam felsefesi çalışmalarının üniversitelerdeki “İslam felsefesi” bölümlerinin özel ilgi alanı olarak görüldüğünü ve bu yüzden ülkenin entelektüel hayatına katkıda bulunamadığını düşünmekteyiz. Yukarıda saydığımız üç temel sebepten ötürü İslam felsefesinin felsefe tarihi kitaplarında bir bölüm olmaktan ileri geçemediğini ve İslam felsefesi çalışmalarının (tabiri caizse) arkeolojik çalışmalar seviyesinde kaldığını düşünmekteyiz.

İslam felsefesi tarihi, problematik olarak ele alınmayı hak etmektedir. Hatta bize göre bir felsefe tarihi alanı olarak İslam felsefesi geleneği, *kendisine mahsus bir çalışma tarzını şart koşmaktadır*. Bu çalışma tarzı şöyle özetlenebilir: Çağdaş bilimsel ve felsefi literatürden en çabuk şekilde yararlanmak! Sözelimi Kindi'nin (ö. 866) başında bulunduğu Daru'l-Hikme'nin ortaya koyduğu çalışmalar, bizim bugün geçmişi anlamlandırma metodumuzdan oldukça farklıdır. Öncelikle Kindi, antik Yunan filozoflarının eserlerinin henüz tercüme edilme işlemlerinin sürdüğü bir dönemde kendi felsefesini ortaya koyabilmiştir. Bu durum *İslam felsefecilerinin çağdaş felsefeye katkı yapabilmeleri için kadim felsefenin bütünüyle ortaya konulmasını beklememeleri gerektiğini gösterir*. İkinci olarak Kindi aynı zamanda

tercüme faaliyetlerini yöneten bir musahhîh ve kavramları konuşulan dile sokmaya çalışan bir sözlük yazarıdır. Onu bir akademisyen olarak bize tanıtan bu özelliği, aslında onun sadece bir akademisyen olmayıp aynı zamanda bir filozof, kendisine ulaşan felsefeye gerçekten ihtiyaç duyan ve bunun için kendi kültürünün dışına bakmayı becerebilmiş bir araştırmacı olmasından kaynaklanır. Yani Kindi, bu akademik başarıya felsefi çabaları sayesinde ulaşmıştır. Kısaca İslam felsefesi tarihçiliğinin sorunlarının, *İslam felsefesi üretme çabalarımız oranında çözüleceğini* düşünmekteyiz. Bu konuda benzer şekilde düşünen araştırmacılar da bulunmaktadır (bkz.: Alper, 2012: 37).

İslam kültürü altında yaşayan insanların felsefi sorunlarının çözümü, bizzat felsefe yapmaya başlamaktan geçmektedir. Biz felsefe üretmenin yolunun, filozofların ve felsefe eserlerinin tarihî malumatını doğru ve ayrıntılı bir şekilde veren tarihçilikten geçmediğini düşünmekteyiz. Çünkü tarihte yaşamış etkili filozofların kendi çağlarındaki sorunlara verdiği tepkileri doğru bir şekilde analiz etmiş olsak bile; bugün ortaya çıkan yeni problemlere verilecek tepki bize ait olacaktır. Tarihçinin elde edeceği malumat bizim için ancak bir fikir verebilir. Bize "bir fikir vermekten ibaret" kalacak bunca gayretin, doğrudan felsefe üretimi için ayrılması daha uygundur. Hatta bazı durumlarda bizim muhtaç olduğumuz şey, "tarihsel gerçekliğin hiç bilinmemesi veya yanlış bir şekilde bilinmesi" olabilir. Çünkü felsefe üreten zihin için gereken şey bilgi değil hayal gücüdür. Örneğin tarihte üretilmiş bazı felsefelerin, diğer *bazı felsefelerin yanlış ve eksik yorumlanması* sonucunda ortaya çıktığı bilinmektedir. Söz gelimi Aristoteles'in eserlerinin Arapçaya aktarımı sırasında meydana gelen bir hata, bu konuda bizzat İslam felsefesi açısından iyi bir örnektir. Tercümesi çok erken bir döneme denk gelen Plotinos'un *Enneadlar* adlı kitabı, müellifi yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilerek Arapça'ya tercüme edilmiştir (Nasr, 2009: 20, 28). *Enneadlar*'ın 4, 5 ve 6. bölümleri *Teologia* başlığı altında Aristoteles'in zannedildiği için içeriğindeki Yeni-Platoncu fikirler İslam dünyasında kolaylıkla benimsenmiş ve filozoflarda sudur nazariyesinin temelini oluşturmuştur (Bircan, 2010: 48). Ayrıca özellikle madde, idea, cevher kavramlarına bakışlarının birbirinden çok farklı olduğunu bildiğimiz Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinin birleştirilebileceği fikrini ortaya çıkarmakla da İslam

felsefesinde "hakikatin birliği" meselesinin tartişilmasını sağlamıştır. Din-felsefe ilişkisine dair tartişmalar da buradan beslenmiştir. Örneğin Farabi *el-Cem' beyne Ra'yeyeyn* kitabında Aristoteles ve Platon'un sistemlerinin farklı olmadığını açıklamak istediğini belirterek, felsefede aklın yolunun bir olduğunu vurgulamaktadır (aksi yöndeki değerlendirmeler için bkz.: Macit, 2004: 5-21). Yine Farabi felsefenin bu özelliğinden de g alarak, din ile felsefenin hem anakronik hem diakronik açıdan ortak hakikati ifade ettiği düşüncesini desteklemiştir (Alper, 2008: 72). Sonuç olarak Farabi üzerinden gösterdiğimiz bu rnek İslam felsefesinde önemle ele alınan bir konu olan din-felsefe ilişkisi probleminin etkili saiklerinden birinin, *Yunan felsefesinden tercüme içinde yapılan akademik hatalardan kaynaklandığına işaret etmektedir*. Bu noktada varmaya çalıştığımız sonuç şudur: Yaşayan bir felsefe olarak İslam felsefesinin ağdaş zihin felsefesine katkıda bulunabilmesi için *kadim eserlerin ayrıntılı incelenmesini beklemek gerekmektedir*. Geçtiğimiz on-yirmi yıllık süreçte, niversitelerde İslam felsefesiyle alakalı çalışmaların daha çok ontoloji ve epistemoloji alanlarında yoğunlaştığını görmekteyiz. Yapılan çalışmaların büyük kısmı da temel kurucu filozoflar (Farabi, İbn Sina, Gazzali gibi) evresinde yoğunlaşmıştır. İslam felsefesi bölümlerinde nefis, akıl ve ruh gibi kavramlar üzerinde yapılan çalışmaların eksikliği ise hala hissedilmektedir. Bu şartlar altında, bin yılı aşkın bir zaman dilimine yayılan İslam filozoflarının bazılarının üzerinde neredeyse hiç çalışma yapılmamışken, yapılan çalışmaların da belli alanlarla sınırlı kalması İslam felsefesinde kadim olanın ortaya konulması için çok uzun zamana ihtiyaımız olduğunu göstermektedir.

İslam felsefesi hakkında problematik çalışmalara olan ihtiyaı vurgulama sebeplerimizden birisi de, *onun değerini iade etmek* içindir. Bir bilgi yığını şeklinde karşımıza çıkan felsefe eserlerinin birbirleriyle irtibatlı şekilde okunabilmesi için konuları problemler üzerinden okumak gerektiğini düşünüyoruz. Bunu ifade ederken tarih çalışmalarının belli bazı konular etrafında işlenmediğini kastetmiyoruz. Fakat güncel sistematik felsefenin alanlarının sorularını da cevaplayabilecek şekilde ele alabilmeyi kastediyoruz. Bu konudaki kastımızın açıklanması için iki örneğin yeterli olduğunu düşünmekteyiz: Birincisi, filozofların nefis ve ruh hakkındaki görüşlerini ele alalım. Bu düşünce verilerini "nefsin güçleri, nefsin mertebeleri, nefsin mahiyeti"

gibi başlıklar altında derlemek yaygın kullanılan bir yöntemdir. Fakat derlenen bu bilgiler ve genel başlıklar içinden, nefsin "bilinç, öz bilinç, duyum ve algılar" hakkındaki verileri ayrı incelenmelidir; nefis çevresinde yapılan "ahlaki mertebeler, erdemler ve tezkiye süreçleri" gibi spekülatif tasavvurlar ise ayrıca incelenmelidir. Böylelikle filozofların nefis hakkındaki tartışmaları zihin felsefesi araştırmalarının erişimine sunulmuş olacaktır. İkinci olarak Gazzali'nin *el-Munkız min ed-Dalal* adlı eseri iyi bir örnek sunmaktadır. Bu eseri "Gazzali'nin bireysel hakikat yolculuğundaki serüveni ve hakikate giden yollar (felsefe, tasavvuf, batınlık, kelim) arasındaki bir yöntem eleştirisi" şeklinde okumak yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Fakat Gazzali hakkında bu okuma tarzının dışına çıkamamak bizzat Gazzali'nin bireysel hakikati açısından eksik sonuçlara yol açacaktır. Nasıl ki Descartes'ın *Meditasyonlar'da* ortaya koyduğu çabayı sadece "Tanrı kanıtlanması ve insan varoluşunun ispatı" şeklinde okumak; onun bilinç durumları, duyumlar ve algılarla ilgili yaptığı tartışmaların önemini geride bırakmaktaysa Gazzali'nin *el-Munkız'ının* başına gelen de odur. Tıpkı Descartes gibi Gazzali de insan bilgisinin sınırlarından bahsederken insan zihni hakkında kendinden öncekilerin ulaşamadığı bazı çözümler yapabilmıştır. Hem *el-Munkız'da* hem de *Meditasyonlar'da* yer yer çok benzer argümanlar kullanılmış olmasına rağmen -örneğin duyu verileriyle ilgili rüya argümanı- bu konuda Descartes daha çok meşhur olması; Gazzali'nin düşüncelerinin değerini ortaya çıkaracak çabanın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Elimizdeki felsefe literatürünün güncel tartışmalara katkı sağlayabilmesi için bu gibi yeni okumalara ihtiyaç vardır. Böylelikle İslam felsefesi literatürünün hak ettiği değerini iade edilebileceğini düşünüyoruz.

1.2. Çalışmada Takip Edilen Yönteme Dair

Filozofların metinlerinden zihin felsefesine dair çıkarımlarda bulunurken bazı noktalara dikkat edilmelidir. Öncelikle *klasik dönem İslam felsefesinin bir ortaçağ felsefesi olduğu* vurgulanmalıdır. Böylece filozofların metinlerindeki dilin de ait olduğu dönemin düşünüşünü etkilediği, sınırladığı ve şekillendirdiği göz önüne alınmalıdır. Dolayısıyla kullanılan bir kavramın filozof tarafından bilinçli olarak bir anlamı ifade edecek şekilde mi kullanıldığı, yoksa spesifik bir anlamı kastetmeden

doğrudan gündelik dildeki şekliyle mi kullanıldığına karar verilmelidir. Bunu yaparken daha çok filozofların tanımlarını ön plana çıkarmak, buna mukabil satır arasında kalan kullanımların tanımların içeriğinin önüne geçmesine izin vermemek ve kavramların pasajlardaki işlevlerine bakmak gerekir. Örneğin nefis, ruh, akıl ve kalp gibi kavramların farklı anlamlarda mı kullanıldığı, yoksa aynı anlam için farklı kelimeler olarak mı kullanıldığına karar vermek için filozofların bu dört kavram için getirdiği tanımlara bakmak gerekir. Farklı pasajlarda doğru olarak nefis kelimesini kullanmak yerine ruh veya akıl kelimesi kullanılmışsa burada filozofun bilinçli bir ayrımı olmadığı yönünde bir önyargıya sahip olmakta haklıyız demektir.

Bazen de filozofların bazı anlamlar için belirli bir kavramı kullanmadıklarını görmekteyiz. İslam felsefesinin hak ettiği konumu ona iade edecek çözümlerinin bu noktada gerçekleşeceğini düşünmekteyiz. İslam filozofları bazı konuları çağdaş felsefedeki şekilleriyle ele almamışlardır. Örneğin bugün kullandığımız duyum, algı, arzu ve zihin kelimeleri için onları ifade edecek his, iştihâ, nefis, ruh gibi kavramlar bulunabilirken bilinç, öz bilinç, farkındalık ve yönelimsellik gibi kavramlar için özel kelimeler bulamamaktayız. Bu durum ille de felsefenin bu konularda akıl yürütmediğini göstermez. O halde yapılması gereken bilinç, öz bilinç, farkındalık ve yönelimsellik kavramlarının bugün ifade ettiği anlamların içeriğinin filozofların metinlerindeki varlığını araştırmaktır.

2. Araştırmanın Sınırları

Bu bölümde çalışmanın hazırlanması esnasında dikkate alınan sınırlamalar açıklanacaktır. Bu bağlamda sınırlama getirilen yönleri üç başlık altında ifade edeceğiz: Birincisi İslam felsefesinin kendine özel niteliklerinden; ikincisi zihin felsefesinin alanı ve bazı problemlerinden; üçüncüsü çalışmada ele alınan üç filozof ve bunların eserlerinden söz edilecektir.

2.1. Çağdaş Zihin Felsefesinin Alanı ve Bazı Problemleri

Bu bölümde çalışmamızın başlığında geçen "zihin felsefesinden" genel hatlarıyla bahsedeceğiz; ardından onun temel problemlerine işaret edeceğiz.

Zihin felsefesi zihnin doğasını araştıran, felsefenin alt dalıdır. Bu anlamda uğraştığı konular kısaca bilinç, öz bilinç, farkındalık, yönelimsellik, diğer zihinler, zihnin bedenle etkileşimi, yapay zekanın imkanı gibi meselelerdir.

Zihin ve içeriklerine dair akıl yürütmelere tarih boyunca her dönemde rastlanabilirse de zihin felsefesinin problematik olarak ortaya konulması modern döneme tekabül etmektedir. Pisagor ve Platon'da maddenin dışında ikinci bir gerçeklik alanına dâhil edilebilecek ve bazen algılanan dünyanın üzerinde bir konuma ait olarak bazen de beden içinde mahpus olarak tarif edilen ruh fikri, Descartes tarafından birçok yönden ele alınarak düalist ifadesine kavuşmuştur. Zihni maddi beden ilk yetkinliği olarak tarif eden Aristoteles de modern materyalist zihin-beden teorisine, özellikle de fonksiyonalizme yol açmıştır. Öte yandan Demokritos'un ruhun varlığını reddetmesi ve insanı determinist bir evrende tasavvur etmesi de materyalizmin ilk örnekleri arasında gösterilebilir.

Her ne kadar zihin felsefesinin kapsamı çok geniş ve ona dair literatürün niceliği aynı oranda fazla olsa da tartışma alanlarının belli başlı bir kaç problem etrafında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Detaylarına girmemek kaydıyla bu problemleri şöyle özetleyebiliriz:

1. Zihin-beden problemi: Zihin-beden problemi kısaca zihin ile beden arasındaki ilişkiden doğan problemdir. Zihinsel süreçlerle bedensel süreçler arasındaki farklar nelerdir? Zihnin ve bedeninin ontolojik statüleri nelerdir? Zihin ve beden aynı gerçekliğin farklı görünüşleri midir, yoksa farklı gerçekliklere mi sahiptirler? Zihin veya bedenden birisi epifenomenal (etki edemeyen doğaya sahip) olabilir mi? Zihin ve beden özdeş midir? Zihin, bedeni etkiler mi veya beden zihni etkiler mi? Eğer etkileşim varsa bu nasıl mümkün olmaktadır? (Robinson, 2012: 1.1. bölüm) Bizi bu tür sorular sormaya sevk eden şey, varlığından emin olduğumuz zihin ve beden mahiyeti ve ilişkisi problemidir.
2. Bilinç problemi: John Searle bilinç kavramını basitçe şöyle açıklar: "bir kişinin sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığında başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya komaya girinceye, ölünceye ya da bir şekilde bilinçsiz denilen bir duruma girinceye kadar süren öznel

duyarlılık veya farkındalık durumlarını kastediyorum" (Searle, 2005: 17). Her ne kadar bilinç kavramını tarif etmek zor olsa da Searle'ün tarifinde onu açıklayan uyanıklık, farkındalık, duyarlılık gibi bazı kavramları görebiliriz. Kısaca bilinç problemi, "zihnin kendi içine ve dışındaki nesnelere yönelik farkındalık sahibi olması" olarak tarif edeceğimiz bilinçle alakalı sorunları kapsamaktadır.

3. Yönelimsellik: Bilinç genelde yönelimsellikle beraber ele alınır. Biz bir şeylerin bilincinde isek, bilincimiz o şeye yönelmiştir. Yönelimselliğin tanımını şöyle yapabiliriz: Bilinç durumlarının ve süreçlerinin şeyler hakkında olmasıdır. Örneğin "neyi düşünüyorsun?" veya "ne hakkında düşünüyorsun?" soruları yönelimsellikle ilgilidir. Dolayısıyla yönelimsellik zihnin veya zihin durumlarının şeyler, nesnelere ve olaylar "hakkında olması" veya onlara "yönelik" olmasıdır (Siewart, 2011: 2. bölüm)
4. Özbilinç problemi: Bilinç problemi ve yönelimsellik probleminde açıkladığımız üzere, biz bir şeylerin bilincinde olduğumuzda bilincimiz de bir şeye yönelmiş olur. Bu şey bazen bir ağaçtır, bazen bir araba kazasıdır. Fakat bazen bilincimiz kendi bilincin doğasına ya da içeriğine yönelir. Örneğin "şu an kırmızı bir kalem görüyorum" veya "şu an sinirliyim, açım ve yorgunum" cümlelerini kuran kişi bir anlamda kendi bilincinin bilincinde demektir. Dahası, kendisinin bir çocuğun babası olduğunu veya bir şirkette müdür olduğunu bilen kişi de kendi kişisel varlığının bilincinde demektir (Kriegel, t. y.: 1. bölüm). İşte bu tür bilinç durumları öz bilinç durumları olarak görülmektedir. Kısaca öz bilinç problemi bilincin "ben hissine" yönelik olan kısmıyla alakalı meseleleri içermektedir.
5. Diğer zihinler problemi: Eğer zihinsel durumlar sübjektif ise, yani içeriklerine üçüncü şahıs perspektifinden erişilemiyorsa diğer zihinlerde meydana gelen durumları bilebilir miyiz? Yahut bilinci kuran bu biricik özellikler yüzünden başka zihinlere zihin diyebilir miyiz? Başkalarının beyin ve sinir yapılarına sahip oldukları konusunda bir şüphemiz yoktur. Başka zihinlerin içeriklerini—eğer karşılıkları varsa—beyinde yer aldıkları şekilleriyle bilebilirim. Fakat benim zihnimde var olan ama başkalarının zihinlerinde var olmayan durumları doğrulayacak araçlardan yoksunum. Yine başka zihinler

de benim zihnimde gerçekleşmeyen durumları doğrulayacak araçlardan yoksundur (Maslin, 2001: 211). İşte bu tür sorunlar diğer zihinler problemini doğurmuştur.

6. Qualia problemi: Thomas Nagel bilincin sübjektif niteliğini anlatmak için *ne-gibi-bir-şey-olmaklık* (what-it-is-likeness) ifadesini kullanmıştı (Nagel, 1974). Buna göre biz bilinç hakkında üçüncü şahıs perspektifinden bakınca birçok şeyi bilebiliriz, fakat o bilinci taşımanın nasıl bir şey olduğunu bilemeyiz. Nagel'in verdiği örneğe göre hiçbir insan yarasa olmanın ne demek olduğunu bilemez. İşte bilincin bu özelliği onun qualia (zihinsel tecrübi nitelikler) ile ilgili olmasından kaynaklanır. Sevdiğimiz sanatçının parçasını radyodan dinlerken aldığımız zevk, bir yakınımızı kaybettiğimizde yaşadığımız üzüntü veya bir hastalıktan dolayı çektiğimiz acıyı tarif etmenin zor olması qualia probleminde kaynaklanır.
7. Zihinsel nedensellik problemi: Bu problem zihinsel durumların fiziksel durumlara, fiziksel durumların da zihinsel durumlara neden olup olmadığını gündeme getiren bir problemdir. Örneğin üzerinize doğru gelen bir frizbiyi algılamamız onu tutmak için zıplamanıza sebep olur; yani frizbiyi görmeniz bir zihinsel durumdur ve elinizi frizbiye doğru uzatmanız şeklindeki bir fiziksel duruma sebep olmuştur; ayrıca frizbinin elinize değdiği an zihninizde canlanan elinize basınç sağlayan soğuk, katı cisim imgesi de fiziksel bir durumun zihinsel duruma etki ettiğini gösterir (Yoo, t. y.). Buradaki sorun şudur: Eğer zihin tamamen fiziksel olandan farklı bir yapıysa fiziksel olana nasıl etki edebilmektedir? Daha çok zihnin ontolojisi bağlamında gündeme gelen bu sorun düalizmin bir sorunu olarak görülebilir (Yoo, t. y.: 2. Bölüm). Örneğin Descartes zihin-beden etkileşimini açıklamak için *kozalaksı bezden* (pineal gland) bahsetmişti. Fakat bu çıkış kendi içinde barındırdığı başka sorunlar yüzünden zihinsel nedensellik problemini çözmeye yetmemiş ve özdeşlik teorilerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştu.
8. Yapay zeka: İnsan zihninin davranışa yol açan başlıca işlevlerinin yapay bir zihin tarafından üretilmesinin imkânına dair araştırmalar ise yapay zekâ problemini doğurmaktadır.

2.2. İslam Felsefesinin Alanı

Bu bölümde başlıkta geçen Kindi, Razi ve Farabi'nin mensup olduğu İslam felsefesi alanının neye tekabül ettiğine ve İslam felsefesinin sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiğine dair düşüncelerimizi dile getireceğiz. Çünkü İslam felsefesinin hangi filozofları ve hangi düşünce tarzlarını kapsadığına dair farklı görüşler ortaya konulmuştur ve bu farklı anlayışlar arasında bakışımızı netleştirmeden İslam felsefesiyle çağdaş zihin felsefesinin yan yana getirilemeyeceğini düşünmekteyiz. Örneğin bazıları İslam felsefesini kelama, bazıları da tasavvufa indirgemıştır. Yine bir takım araştırmacılar tarafından İslam felsefesi Müslümanların felsefesi veya bir ırkın (yani Arapların) felsefesi olarak görülmüş; bazen kapsamı daraltılıp kelimeler ve tasavvuf eserleri İslam felsefesinden sayılmamıştır. Bu farklı anlayışlar kitapların isimlerine kadar yansımış ve örneğin “Arabic Philosophy” veya “Arap Akli” şeklinde ifade edilmiştir. İşte bu farklı anlayışlar arasında bakışımızı netleştirmeden İslam felsefesiyle çağdaş zihin felsefesinin yan yana getirilemeyeceğini düşünmekteyiz. Aşağıdaki paragraflarda İslam felsefesinin sınırlarını çizdikten sonra onun diğer ilimlerle ilişkisinden ve İslam düşüncesi içindeki genel karakteristiğinden bahsedeceğiz. Böylece zihin felsefesinin problemleriyle karşılaştırma yaparken hangi bakış açısını kullandığımızı belirtmiş olacağız.

Antik Yunan felsefesi ve eserlerinin Arap diline girişiyle başlayan süreçte, bir din olarak İslam'ın hâkim olduğu topraklarda gelişen felsefeye İslam felsefesi denilmektedir (Kaya, 2013). Bu felsefe bir yandan Mutezile aracılığıyla Müslümanların öncelikli ihtiyacı olan teolojik sorunları çözmeye işlevsel olmuş, bir yandan da çağın bilimsel anlayışına uygun olarak İslami kozmogoni-kozmojiyi inşa edebilmiştir.

Hicri 13. Yüzyıl başlarına gelinceye kadar İslam topraklarında gelişip kurulmuş olan bütün dini, kültürel ve bilimsel oluşumların temelinde felsefi etkinliği görebiliriz. Bu felsefi temeli birkaç örnekle gösterebiliriz: Kelam ilminin kurucusu durumundaki Mutezile mezhebi aynı zamanda İslam dünyasına Yunan felsefesini taşıyan ve onu tartışmaya açan grup olarak bilinmektedir. Bir yandan antik Yunan

eserlerini okuyan bir yandan da kelami meseleleri çözmeye uğraşan bu çabanın sonucunda nasrları aklın ışığında anlamlandıran bir bakış açısı doğmuştur. İslam hukukuna gelince onun dört ana delilinden biri olan kıyasın, Aristoteles mantığı ile şekillendiğini görmekteyiz. Özellikle muamelat alanının insani ilişkileri düzenlemesi bakımından İslam hukukunun en büyük kısmını teşkil ettiğini ve kıyasın da onun temelinde yer aldığını düşünürsek mantığın oynadığı rolü daha iyi kavrayabiliriz. Tasavvufun züht hayatı dışında kalan bütün etkinliklerinin, özellikle de vahdeti vücud, insan felsefesi ve psikolojisi alanındaki üretimlerinin İslam'ın hem dini yaşantısı (ameli felsefe) hem de entelektüel hayatındaki yeri azımsanmayacak kadar büyüktür. Ayrıca tasavvuf felsefesinin İslam metafiziğini tamamlayıcı özelliğe sahip olduğunu düşünmekteyiz. Yani klasik İslam filozofları aracılığıyla felsefeyle tanışan Müslümanlar bu felsefenin tamamlanmış halini mutasavvıfların elinde bulmuş, ayrıca metafiziğin nazari hikmetten ameli hikmete (pratiğe) geçişi de mutasavvıflar tarafından gerçekleştirilmiştir. Ve son olarak ameli hikmetin sadece filozoflar katında değil, halk seviyesinde de etkin olabilmesi yine mutasavvıflar kanalıyla mümkün olmuştur. İslam dünyasında ayrıca fizik, optik, kimya, astronomi, zooloji, botanik, mineraloji, tıp vb. bilimin birçok alanında kimisi önceki kültürlerdeki kaynaklarını açıklayan ve genişleten kimisi de kendi alanında büyük atılımlar yapan eserler verilmiştir. Örneğin tıpta Galen ve Hipokrat gibi Yunanlı üstatların eserleri tercüme ve şerh edildiği gibi eleştiriye de tabi tutulmuş; İbn Sina'nın *el-Kanun fi't-Tıbb* eseri birkaç yüzyıl boyunca alanın en önemli başucu kitabı haline gelmiştir. Bunun yanında bilimin çevresel gereklilikleri olan alet yapımında da ilerlemeler kaydedilmiştir.

İslam felsefesinin kapsamına baktığımız zaman onun bir dinî akıl yürütme ve dini dogmaları savunma çabası olmadığı aksine döneminin bilim ve felsefe anlayışına kolaylıkla uyum sağlayabilen bir yapıda olduğu görülür. İslam filozoflarının (felasife) felsefe eylemi kendileri tarafından da bir geleneğin devamı olarak takdim edilmiştir. Platon'a ve Aristoteles'e verdiği değeri "Eflatun-u İlahi, Muallim-i Evvel" isimlendirmeleriyle gösteren felasifenin, kurucu filozoflardan Farabi'yi "Muallim-i Sani" diye anması da (Bircan, 2010: 112) felsefenin İslam dünyasında geleneği takip etmek anlamına geldiğinin göstergesidir. Öte yandan

tercüme hareketlerinde önemli görevleri üstlenen Hristiyan ve Yahudi araştırmacıları ve Yahudi asıllı Musa bin Meymun gibi gayri müslim filozofların varlığı göz önünde bulundurulursa İslam felsefesinin hiç de İslam teolojisi olmadığı görülür. Bünyesinde böylesi bir çeşitliliği barındırmış olması İslam felsefesinin ortaçağda düşünsel alanda en büyük söz sahibi olmasından ve felsefe ve bilimi yönlendirmiş olmasından kaynaklanmıştır.

2.3. Kindi, Razi ve Farabi'nin Eserlerine Dair Sınırlama

Bu bölümde önce İslam felsefesi metinleriyle zihin felsefesinin problemlerini karşılaştırma denemesi için çalışmanın hangi filozoflarla sınırlandırılması gerektiğinden bahsedecek, daha sonra ele alınacak düşünürlerin hangi eserlerini tezimizde kullanacağımızı açıklayacağız.

Klasik dönem İslam filozoflarındaki nefis meselesini modern zihin felsefesi bağlamında inceleyeceğimiz bu çalışmanın bütün İslam filozofları hakkında nihai kanaati yansıtabilmesi imkansızdır. Bu yüzden biz araştırmamızı üç filozof ile sınırlı tutacağız: Kindi (ö. 886), Razi (d. 865/ö. 925) ve Farabi (d. 870/ö. 950). Böylelikle hem ilk dönem İslam filozoflarının zihin felsefelerini incelemiş olacağız hem de genel anlamda İslam filozoflarının zihin felsefesi yaparken zihin dünyalarında beliren kurucu ilkelere ulaşmaya çalışacağız. Eğer herhangi bir kurucu ilkeye ulaşabilirsek bunun İslam felsefesi paradigmasına giren bütün filozofların (istisnalar olmak kaydıyla) düşüncelerini şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bu üç ismin kendilerine özel ayırıcı vasıflarının meseleyi genişletip ona katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

Yukarıda sayılan üç ismi önermemizin özel sebeplerini kısaca şöyle açıklayabiliriz:

1. Kindi ilk filozof olmasının yanı sıra kelamcı olarak da bilinmektedir. Dinin ve felsefenin aynı hakikate işaret ettiğini düşünen, hem filozof hem de kelamcı olan bir düşünürün nefis konusunda öteki kültürlerden alıp kullandığı kavramlar, bu kavramları kullanma tarzı ve bizzat ürettiği kavramlarda hep bu bakış açısını görmeyi bekleyebiliriz. Dolayısıyla Kindi'nin hem ilk filozof olması, hem de dini düşüncenin kaygılarını taşıması onun zihin felsefesinde

kendine özel bazı sonuçlara ulaşmış olabileceğini gösterir.

2. Razi'nin felsefeci kimliğinden önce bir hekim olduğunu biliyoruz. Modern dönemde zihin felsefesine hem felsefi ve spekülatif hem de bilimsel açılardan katkıda bulunan iki araştırma alanının var olduğunu göz önüne alırsak, aynı etkinin Razi'de de ortaya çıkmasını umabiliriz. Razi'nin hekim kimliğiyle zihin konularına eğilmesi bizim için önem arz etmektedir. Çünkü o *et-Tıbbu'r-Ruhani* adlı eserinde ahlaki konuları bile tıbbi bakış açısıyla ele almaktadır. Bugün zihin felsefesinde kullanılan yöntem de buna benzemektedir. Bilimsel bakışta beyin ve genel olarak sinir sisteminin zihnin içerikleriyle ilişkisi incelenmektedir. Bu bakışı değerli kılan şey, bilimsel verilerin bazen zihin kavramını kurgulayışımızı şekillendirecek kadar etkili olabilmesinden kaynaklanır. Örneğin özdeşlik teorisinin modern dönemde yaygın kabul görmesinin arka planında, beyin-zihin ilişkisine dair bilimsel verilerin sinir sistemine verilen önemi artırması yatmaktadır.
3. Farabi'ye gelince onun bir sistem filozofu olması zihinle alakalı meselelerin çok farklı perspektiflerden ele alınmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu da zihinle ilgili araştırmalarda bazı detayların daha iyi vurgulanmasını sağlar. Bazen de filozof, kendi sisteminin ulaşması gereken sonuçları zihin kavramına katarak, bugünkü anlayıştan farklı yerlere ulaşmaktadır. Örneğin onun kendi kozmolojisini kurarken kullandığı "akıllar ve felekler âlemi" ile "maddeye bitişik akıl" gibi düşünceleri onların akıl kavramını insan bedeninin dışına taşıyacak şekilde kurguladıklarını göstermektedir. Artık bilimsel verilerin yardımcı olmayacak bir alan olan zihnin ontolojisi hakkında detaylı rasyonel çözümlenmeleri bu filozofta görebilmekteyiz.

Aşağıda incelediğimiz üç filozofun yani Kindi, Razi ve Farabi'nin hangi eserlerini tezimizde ele alacağımızı açıklayacağız:

2.3.1. Kindi'nin Eserleri

Kindi'nin eserlerinin sayısı 270'ten fazladır (Kaya, 2014). Bunlar metafizik, kozmoloji, astronomi, astroloji, fizik, matematik, biyoloji, psikoloji, epistemoloji, mantık vb. birçok alana yayılmaktadır. Fakat bunların pek azı günümüze

ulaşabilmiştir. Kindi'nin bugüne ulaşan eserleri arasından felsefi nitelikte olanlar ise Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye tercüme edilip basılmıştır. Biz bu çalışmamızda Kaya'nın "Kindi Felsefi Risaleler" başlıklı çalışmasındaki risalelerinden bazılarını ele aldık. Söz konusu eserler şunlardır:

1. Kitab Fi'l-Felsefeti'l-Ula: "İlk Felsefe Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014a).
2. Risale Fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha: "Tarifler Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014b).
3. Risale Fi'l-Faili'l-Hakki'l-Evveli't-Tam ve'l-Faili'n-Nakıs ellezi Hüve Bi'l-Mecaz: "Gerçek ve Mecazi Etkin" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014c).
4. Risale Fi İzahi Tenahi Cirmi'l-Alem: "Alemin Sonsuzluğu Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014d).
5. Risale Fi Maiyeti Ma La Yumkinu En Yekune La Nihayete Leh Ve Ma Ellezi Yukalu La Nihayete Leh: "Sonsuzluk Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014e).
6. Risale Fi Vahdaniyetillah Ve Tenahi Cirmi'l-Alem: "Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014f).
7. Kitab fi'l-İbane An el-İlleti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesad: "Oluş ve Bozuluşun Yakın ve Etkin Sebebi Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014g).
8. Risale Fi'l-İbane an Sucudi'l-Cirmi'l-Aksa: "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014h).
9. Risale Ennehu Tucedu Cevahiru La Ecsam: "Cisimsiz Cevherler Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014i).
10. Risale Fi'n-Nefs: "Nefis Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014j).
11. Kelamun Fi'n-Nefs Muhtasarun Veciz: "Nefis Üzerine Bir Kaç Söz" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014k).
12. Risale Fi Mahiyeti'n-Nevm Ve'r-Ru'ya: "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014l).
13. Risale Fi'l-Akl: "Akıl Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014m).
14. Kitabu'l-Cevahiri'l-Hamse: "Beş Terim Üzerine" başlığıyla tercüme edildi

(Kindi, 2014o).

15. Risale Fi'l-Hile Li Defi'l-Ahzan: "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri" başlığıyla tercüme edildi (Kindi, 2014p).

2.3.2. Razi'nin Eserleri

Razi'nin kaleme aldığı eserlerinin toplam sayısı araştırmacılar tarafından 100'lerle ifade edilmektedir. Razi *es-Siretü'l-Felsefiyye* adlı eserinde 200 eserin sahibi olduğunu ifade etmektedir. Karaman'a göreyse bu sayı 133 ile 264 arasında değişmektedir (Karaman, 2004: 120-122). Bu bağlamda Razi'nin eserlerinin toplamda 200'den aşağı olmadığını fakat mantık, metafizik ve fizikle ilgili eserlerinin tamamının bize ulaşmamış olduğunu ifade etmek gerekir (Kaya, 2007: 479). Yine Karaman'a göre bu eserlerden 50'si elyazma olarak tespit edilmişken, 28 eseri de tahkik edilip basılmıştır.

Razi'nin felsefe alanında yazdığı eserlerden ve yaptığı konuşmalardan günümüze ulaşan veya ulaştığı varsayılan eserleri şunlardır:

1. Et-Tıbbu'r-Ruhani: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Hüseyin Karaman ve Mahmut Kaya tarafından "Ruh Sağlığı" ve "Ahlakın İyileştirilmesi" başlıklarıyla tercüme edildi (Kraus, 1982; Razi, 2008; Razi, 2016a).
2. Es-Siretü'l-Felsefiyye: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya ve Mahmut Kaya tarafından "Filozofça Yaşama" başlığıyla tercüme edildi (Kraus, 1982; Kaya, 2004; 2016b).
3. Makale fime Bade't-Tabia: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya tarafından "(Meta)Fizik Hakkında Makale" başlığıyla tercüme edildi. (Kraus, 1982; Razi, 2016c).
4. Emaratü'l-İkbal ve'd-Devle: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya tarafından "İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine" başlığıyla tercüme edildi. (Kraus, 1982; Razi, 2016d).
5. Kitabu'l-Lezze: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-

Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya tarafından "Kitabu'l-Lezze'den Alıntılar" başlığıyla tercüme edildi. (Kraus, 1982; Razi, 2016e).

6. Kitabu İlmi'l-İlahi: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya tarafından "Kitabu'l-İlmi'l-İlahi" başlığıyla tercüme edildi. (Kraus, 1982; Razi, 2016f).
7. El-Münazara Beyne Ebi Hatim er-Razi ve Ebi Bekir er-Razi: Esas olarak Ebubekir er-Razi'nin kaleme almadığı bu eser, Ebubekir er-Razi ve Ebu Hatim er-Razi arasında geçen konuşmaların Ebu Hatim er-Razi tarafından yazıya geçirilmiş halidir. Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya tarafından "Ebu Hatim er-Razi İle Ebubekir er-Razi Arasında Geçen Tartışma" başlığıyla tercüme edildi. (Kraus, 1982; Razi, 2016g).
8. Ahlaku't-Tabip: Paul Kraus tarafından "Resailu Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi" içinde neşredildi. Mahmut Kaya tarafından "Hekimlik Ahlakı" başlığıyla tercüme edildi. (Kraus, 1982; Razi, 2016h; Kaya, 1987).

Yukarıda sayılan sekiz eserin bazılarının Razi'ye aidiyetinde hiçbir şüphe yok iken bazıları şüphelidir. Karaman'a göre *et-Tıbbu'r-Ruhani*, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, *Emaratü'l-İkbal ve'd-Devle*, *Ahlaku't-Tabip* gibi eserlerin ona aidiyetinde herhangi bir şüphe yok iken; geriye kalan eserlerindeki manzara şudur (Karaman, 2002a: 33; Kaya, 2007: 479; Karaman, 2002b: 114):

1. Bir kısmı daha sonraki düşünürlerin bizzat Razi'nin eserlerinden yaptıkları alıntılardan oluşur.
2. Bir kısmı da onu eleştirenlerin Razi'nin düşüncesine dair gösterdikleri referanslardan oluşur.
3. Ayrıca bu alıntı ve referansların yapıldığı metinler Ebu Hatim er-Razi, Hamiduddin el-Kirmani ve Nasır-ı Hüsrev gibi Şii-İsmaili davetçilerin eserlerinde yer almaktadır.

Razi'nin bize ulaşan ve ona aidiyetinde şüphe bulunmayan eserleri ile bize eksik olarak aktarılan, onu eleştirenler tarafından gösterilen referanslarda yer alan metinler arasındaki manzara bütünüyle farklıdır:

1. İkinci grupta yer alan eserler yüzünden Razi tarih boyunca *mülhid*, *zındık*, *sapık*, *deist bir filozof* olarak bilinmiştir (Kaya, 2007: 479; Dirioz, 1988: 13). Örneğin bu eserlerde Razi'nin "Tanrı dışında başka varlıkları ezeli varlıklar diye tanıttığı", "peygamberlik kurumunu gereksiz gördüğü", "dini düşünceye karşı çıkıp felsefeyi öne sürdüğü ve buna gerekçe olarak da dini düşüncenin insanları taklide götürdüğünü iddia ettiği", "peygamberlerin sözlerinin çelişkili olduğunu düşündüğü", "mucizeler hakkında bazı şüpheler ileri sürdüğü", "Kuran'ın üslubunda herhangi bir mucize görmediği" gibi iddialar kaynağını bulmaktadır. Ayrıca bu iddiaları güçlendirecek başka gerekçeler de bulunmuştur. Örneğin Razi'ye ait şöyle eserlerin olduğu ileri sürülmüştür: "Peygamberlik İddiasında Bulunanların Hileleri", "Dinlerin Eleştirisi", "Evliyanın Ayıpları" vb. (Karaman, 2002b: 112-116; Kenan, 2001: 192). Birinci gruptaki eserlerine gelince durum bunun aksi yönündedir. Çünkü biz onun eserlerinde "vahyi veya peygamberliği inkar eden başka bir ifadeyle aklı hakim, vahyi ve peygamberliği mahkum pozisyona indirgeyen bir ifadesine rastlayamadık" (Kenan, 2001: 194). Ayrıca ona atfedilen ve sapık fikirleri içerdiği düşünülen eserlerin hiçbir günümüze ulaşmamıştır. Örneğin Seyfi Kenan'a göre filozofun "Fi Vücubi Daveti'n-Nebi Ala Men Nakara bi'n-Nübüvvat" diye bir eserinin kaynaklardan geçiyor olması Razi'nin peygamberlik kurumunu inkar ettiğinin aleyhinde bir delil olarak kullanılmaktadır. Halbuki böyle bir esere rastlanılmamıştır. Bunun aksine Razi eserlerinde, "hak dine bağlananların" ölümden sonrası için korkmaması gerektiğini ifade etmiş; eserlerinde peygambere saygısını göstermek için "Salatu selam, efendimiz, sevgilimiz ve kıyamet gününde şefaatchimiz olan Muhammed üzerine olsun" gibi cümleler kullanmıştır (Kenan, 2001: 192; Karaman, 2002b: 121).
2. İkinci grupta yer alan eserlerdeki Razi profili hakkında yapılabilecek en hafif eleştiri onun *kafası karışık bir filozof* olduğu yönünde olacaktır. Örneğin Kaya'ya göre Razi her ne kadar tıp alanında iyi bir başarı elde etmiş olsa da bu başarıyı felsefe alanında gösterememiştir; onun felsefi düşünceleri orijinal değildir (Kaya, 1987: 230). Halbuki ilk grupta yer alan eserlerden en önemlisi olan *et-Tıbbu'r-Ruhani* çok sistemli ve zihni net bir filozof profili ortaya

koymaktadır (bu esere yapılan eleştiriler ve savunusu için bkz.: Razi, 2008: 39-41).

Bu çelişkili manzara karşısında ikinci gruptaki eserleri, Razi hakkında reddetmekten veya onlara ciddi şüphe ile yaklaşmaktan başka çare kalmamaktadır. Çünkü biz *et-Tıbbu'r-Ruhani*, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, *Emaratü'l-İkbal ve'd-Devle* ve *Ahlaku't-Tabip* haricindeki eserlerin Razi'yi doğru şekilde tanıttığını düşünmüyoruz. Bize göre Razi'ye isnat edilen manzaranın sebebi şu olabilir: Razi çeşitli alanlarda 200 eser bırakmış ve yaşadığı çağda ilmin birçok alanıyla ilgilenen bir araştırmacı olarak meşhur olmuştu. Çalışkanlığı sebebiyle dönemin hükümdarlarının gözüne girmiş, onlara yakın olup şeref ve rütbe elde etmişti. Ayrıca Şiiler'in güçlü olduğu bir zamanda akli kullanmayı tavsiye ederek imamet kurumuna eleştiriler yapmış, imamın masumiyetine inananların nefretini kazanmıştı (Karaman, 2002b: 114-116). Razi'nin bu sebepler yüzünden ağır eleştirilere ve haksız ithamlara maruz kaldığını; onun tarih boyunca yanlış bir şekilde tanıtılmasına yol açtığını düşünebiliriz. Bu yüzden biz bu dört kitabı "Razi'nin otantik eserleri" olarak; geriye kalan eserleri ise "Razi'ye isnat edilen eserler" olarak ele alacağız.

Ebubekir er-Razi'nin felsefesi hakkında araştırma yapan ve onun ikinci gruptaki eserlerini ona isnat etmekte sakınca görmeyen kişilerin sunduğu iki gerekçeden birisi şudur: "İkinci derecede kaynak niteliğindeki bu metinlerde yer alan bilgiler birbirini destekler nitelik olduğundan güvenilir sayılabilir" (Kaya, 2007: 479). Biz bu görüşün hatalı olduğunu düşünüyoruz. Bunun sebepleri şunlardır:

1. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Razi'nin otantik eserleri ile Razi'ye isnat edilen eserlerin sunduğu manzara farklı, hatta birbiriyle çelişiktir. *Her ne kadar ikinci gruptaki eserler birbirleri arasında tutarlı olsa da, birinci gruptakiler ile tutarsızdır.* Dolayısıyla problem ikinci gruptaki eserlerin tutarlı olup olmamasıyla ilgili değil; ikinci gruptaki eserlerle birinci gruptaki eserlerin birlikte alındığı ortaya çelişki bir Razi profili çıkmasından kaynaklanmaktadır.
2. Bir yazarın itham edilen görüşlerinin tutarlı bir biçimde bir kaç kitap aracılığıyla bize ulaşmış olması, bunları meşru bir şekilde kabul etmek için yeterli değildir. Çünkü İslam tarihinde tutarlı ve sistematik biçimde yanlış

tanıtılan, unutturulan veya gözden düşürülen yazarların tek örneği Ebubekir Razi değildir. Örneğin yakın zamanda yapılan bazı araştırmalarda Ahi Evran Hace Nasruddin'in böyle bir kovuşturmanın konusu olduğu, canına kastedildiği, tutuklanıp işkenceye uğradığı, bulunduğu şehirden defalarca sürüldüğü ifade edilmektedir (Bayram, 2016). Bu bağlamda Ahi Evran'ın bazı eserlerinin imha edildiği, bazılarının ise belli bir plan dahilinde başka yazarlara (örneğin Nasruddin Tusi veya Sadreddin Konevi'ye) nisbet edildiği ileri sürülmektedir (aksi yöndeki değerlendirmeler için bkz.: Demirkol, 2011). Bu örnek dikkate alınır, Razi'nin ikinci gruptaki eserlerinin birbirleriyle tutarlı olmasının onların kabul edilebileceği anlamına gelmeyeceği ortaya çıkar. Çünkü bir düşünüre belli bir düşünceyi isnat etmek, yalnızca ona ait olduğu herkes tarafından kabul görececek metinlerin varlığı esnasında mümkün ve haklı olabilir. Hele ki böyle mülhidlik suçlamalarının merkezinde yer alan bir filozof için "mülhidlik iddialarına kaynaklık eden eserlerin tutarlı olması" *bu eserlerin kabul edilmemesi için* bir gerekçe olacaktır. Üstelik Mikail Bayram'ın Ahi Evran üzerinden göstermeye çalıştığı bu unutturma hareketinin aktörlerinden olan Nasruddin Tusi'nin; aynı zamanda "Ebubekir er-Razi'nin beş ezeli ilkeyi savunduğuna dair" iddialarda bulunan kişilerden biri olduğu dikkate alınır, Ebubekir er-Razi hakkındaki şüphelerin yerleşmesine zemin hazırlayan Tusi'nin Mikail Bayram'ın çizdiği tasvirle uyduğu ortaya çıkar. Hatta Tusi bununla kalmayıp "Ebubekir er-Razi'nin *el-Kavl fi Kudemai'l-Hamse* başlıklı bir kitap kaleme aldığını" iddia etmiştir. Fakat bugün böyle bir eser bize ulaşmış değildir (Karaman, 2005a: 85; Karaman, 2002a: 36).

3. *Razi'ye isnat edilen eserleri bize ulaştıran şahıslar* dikkate alındığında yine bu eserler hakkında ciddi şüphelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Razi'nin eserlerini bize nakleden Ebu Hatim er-Razi (ö. 933), Hamiduddin el-Kirmani (ö. 1021) ve Nasır Hüsrev (ö. 1077) gibi isimler, aynı zamanda onun en önemli muhalifleridirler (Karaman, 2004: 105). Bunlar Şii-İsmaili ve zahiri kelamcılar olarak bilinmektedirler (Kaya, 2007: 479; Karaman, 2002b: 114). Akli ve tecrübeyi ön plana koyan Razi'nin böyle şahıslar tarafından hoşnutsuzlukla karşılanması çok doğal bir sonuçtur. Ayrıca *Ebubekir er-*

Razi'nin düşmanları tarafından, okuyan kimselerin onun hakkında kötü zanda bulunması ve ona şüpheyle yaklaşması için kitaplar yazılıp ona isnat edildiği tarihsel bir gerçeklik olarak İbn Ebi Useybia tarafından tespit edilmiştir (Karaman, 2002a; Kenan, 2001). Karaman konuyla alakalı olarak 2002'de şöyle yazmıştır: "Onun görüşleri daha ziyade Ebu Hatim er-Razi, Hamiduddin el-Kirmani ve Nasır-ı Hüsrev gibi İsmaili hasımlarının eserlerinde bulunan ve onlar vasıtasıyla bize kadar gelen metinlerden yani ikinci derecedeki kaynaklardan hareketle ortaya konmakta ve onlara dayandırılmaktadır. Ayrıca söz konusu eserlerde bulunan bu metinler de ya eksiktir ya özet olarak verilmiştir ya da lafzen değil de mana yönünden rivayet edilmiştir. Biz çeşitli nedenlerden dolayı Ebu Hatim er-Razi'nin *Alamu'n-Nübüvve'si* ile Hamiduddin el-Kirmani'nin *el-Akvalu'z-Zehabiyye'sinde* verilen bilgilere ihtiyatla hatta şüpheyle yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz (...) Razi'nin bu konudaki düşünceleri bize düşmanları vasıtasıyla gelmiştir" (Karaman, 2002b: 114). Son olarak, Razi'ye isnat edilen ve Ebu Hatim ile yaptığı münazarayı konu edinen metnin aslında Razi tarafından kaleme alınmamış olduğu açıkça bilindiği halde ona isnat edilmesi ise büyük bir talihsizliktir. Hatta Ebu Bekir er-Razi'nin bu münazaranın yapıldığı esnada, o ortamda bulunmadığı çoğu araştırmacı tarafından kabul edilmektedir (Karaman, 2002a: 35; Kenan, 2001: 194).

4. *Razi'ye isnat edilen eserleri bize ulaştıran şahıslar* hakkında hüsnü niyetle yaklaşmak isteyenlerin karşısına yine bu isimlerin ilmi kimlikleri çıkacaktır. Çünkü zikredilen bu üç ismin hepsi kelamcıdır. Kelam ve felsefenin yöntemleri dikkate alındığında bir kelamcının bir filozof hakkındaki yorumları her zaman şüpheyle karşılanmayı hak etmektedir. Seyid Şerif Cürcani kelam ilmini "kesin deliller kullanmak ve karşıt görüşlü kişi ve grupların ileri sürdüğü şüphe ve itirazları gidermek suretiyle, dini esasları ispata güç kazandıran bir ilimdir" diye tarif etmektedir. Felsefenin genel anlamda bütün arayışının hakikati elde etme çabası olduğu dikkate alınır, dini nassları savunmayı gaye edinen bir ilim dalının (yani kelamın) felsefenin verilerini doğru tahlil edebilmesi çoğu zaman güçlük yaratacaktır. Kelam ilminin cedelci yapısı kimi zaman, ikinci maddedeki açıklamalarla benzerlik

arz eden ve "bir filozofun yanlış tanıtılmasıyla sonuçlanan cedelci tavrıda" kendisini göstermektedir. Bunun en güzel örneği Gazzali-İbn Sina tartışmasında yaşanmıştır. Gazzali'nin filozofları (genel görüşe göre Farabi ve İbn Sina'yı) tekfir ettiği üç meselenin ikisi, Tanrı'nın tikel nesnelere bilmesi ve evrenin ezeli oluşuyla alakalıdır. Razi'nin de "beş ezeli ilke öğretisi" üzerinden eleştirildiği dikkate alındığında; Gazzali'nin filozofları evrenin ezeliyeti üzerinden eleştirmiş olması anlam kazanır. Çünkü İslam filozoflarının yanlış anlaşılmaya veya yanlış tanıtılmaya en müsait görüşleri hep "Tanrı'nın bilgisi ve evrenin ezeliyeti" gibi meseleler etrafında dönmektedir. Gazzali de kelamcı-cedelci tavrı sebebiyle bu hataya düşmüştür. Onun kelamcı kimliği yüzünden filozofların maksatlarını bazen anlamadığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir (konuyla ilgili bkz.: Atay, 2003: 32; Acar, 2005).

Ebubekir er-Razi'ye isnat edilen eserlerdeki düşünceleri, Razi'nin düşünceleriymiş gibi ele almak için ileri sürülen ikinci gerekçe ise şudur: "Söz konusu problemler bir tarafa bırakılırsa, bize ulaşan en güvenilir kaynaklar bunlardır" (bkz.: Kaya, 2007: 479). Örneğin İbrahim Hakkı Aydın şöyle yazar: "Razi'nin beş ezeli ilke anlayışını ve diğer görüşlerini ayrıntılarıyla ortaya koymanın bazı problemleri vardır (...) bu eserlerden daha güvenilir başka eserleri olmamasından dolayı günümüzde konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda bu eserlerin esas alınması bir bakıma zorunluluktur (...) günümüzde henüz neşredilen bu eserden (yani Paul Kraus'un "Resailu Felsefiyye" derlemesinden) daha güvenilir bir başka kaynak bulunmamaktadır" (Aydın, 2001: 109). Fakat bize göre bu metot şu sebepten dolayı hatalıdır: Mülhid olarak anılan bir şahsın 200'ü aşkın eserinden çoğu günümüze ulaşmamışsa; onun mülhid olarak nitelenmesine kaynaklık eden eserlerinin bize muhalifleri aracılığıyla nakledildiği bilinmekteyse ve onun mülhid olarak nitelenmesine imkan sağlamayan metinleri bize şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ulaşmış ise eldeki şüpheli metinlerden hatalı bir Razi tasviri üretmek yerine, güvenilir metinlerden doğru ve bütünlüklü bir Razi tasviri üretmek daha doğru olacaktır.

Bu şartlar altında bazı araştırmacılar yine Razi'ye isnat edilen metinleri ona aitmiş gibi kullanmakta sakınca görmemişlerdir (Aydın, 2001; Kaya, 2007). Örneğin Karaman, 2002'de yazdığı "Ebu Bekir er-Razi'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?" başlıklı makalesinde, Razi'ye isnat edilen metinlerin ciddi şüpheler taşıdığını ve onun felsefesini hatalı yansıttığını söylemesine rağmen, 2002'den 2006'ya kadar yazdığı makalelerde bu bakış açısından vazgeçmiş görünmektedir (Karaman, 2002a; 2002b; 2003; 2004; 2005a; 2005b; 2006). Biz her iki duruşun da akademinin kurallarına uygun ama Razi'nin bireysel hakikati açısından hatalı olduğunu düşünmekteyiz. Ayrıca yukarıda "Araştırmanın Amacı ve Yöntemi" başlığı altında belirtmiş olduğumuz üzere Razi'ye isnat edilen eserlerden bir Razi tasviri çıkarmak, felsefe tarihi çalışmaları açısından geçerli iken; Razi düşüncesinin problematikleri açısından hatalı olacaktır. Bu yüzden bu çalışmada sadece Razi'nin otantik eserleri ve özellikle zihin felsefesi içeriğinden dolayı *et-Tıbbu'r-Ruhani* eseri dikkate alınmıştır.

2.3.3. Farabi'nin Eserleri

Farabi'nin zihin felsefesini anlamak bazı yönlerden problem teşkil etmektedir. Bunun sebeplerinden birincisi, onun felsefesinin çok geniş alana yayılmış olmasından kaynaklanır. Gerçekten de Farabi'nin (metafizikten, fiziğe, epistemolojiden ahlaka, mantıktan siyasete kadar felsefenin her alanında eserler vermiş) bir sistem filozofu olarak ele alındığı her seferinde, onun felsefesinin anlamlandırılmasının büyük çabalar gerektirdiği ortaya çıkar. Çünkü onun sistemi bir bütün olarak incelenmelidir ve bu bütünlük sağlanamazsa Farabi'nin düşüncelerinden çok farklı sonuçlar elde edilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. İkincisi Farabi'nin çok sayıda eser vermiş olmasından kaynaklanır. Gerçekten de Farabi'nin her eserinde ilgili konunun takip edilmesi ve hangi felsefi araştırmaya dahil edildiğinin tespit edilmesi güçlük arz etmektedir. Söz gelimi, onun bir mantık eserinden dil felsefesiyle alakalı düşüncelerini; onun bir ahlak metninden zihin felsefesiyle alakalı düşüncelerini elde etmek için derinlikli bir araştırma gerekmektedir.

Bu şartlar altında biz yukarıdaki iki sebebi gözeterek, Farabi'nin en meşhur ve temel eserlerine yöneldik. Bunlar arasından da zihin felsefesiyle ilgili olanlar üstünde yoğunlaştık. Çalışmamız dikkate aldığımız eserler şunlardır:

1. Kitabu Arai Ehl-i Medineti'l-Fazıla: Ahmet Arslan tarafından "İdeal Devlet" başlığıyla tercüme edildi (Farabi, 2012a).
2. es-Siyasetü'l-Medeniyye: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve Ramî Ayas tarafından tercüme edildi (Farabi, 2012b).
3. Füsul el-Medeni: Hanifi Özcan tarafından "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler" başlığıyla tercüme edildi (Farabi, 2005a).
4. et-Tenbih Ala Sebili's-Saade: Hanifi Özcan tarafından "Mutluluk Yoluna Yönelme" başlığıyla tercüme edildi (Farabi, 2005b).
5. Risale Fi Meani'l-Akıl: Mahmut Kaya tarafından "Aklın Anlamları" başlığıyla tercüme edildi (Farabi, 2014).
6. Risale Fi İsbati'l-Mufarakat: Nuri Adıgüzel tarafından "Mufarık Varlıkların İspatı Üzerine" başlığıyla tercüme edildi (Farabi, 1998).

3. İslam Filozoflarında Zihin Kavramı

Klasik dönem İslam filozoflarını zihin felsefesi bağlamında değerlendirirken gözeceğimiz ilkeler hakkında şunları belirtmeliyiz: İslam filozofları kendi düşünce dünyalarında zihin felsefesinin mucidi değildiler; aksine onlar üzerinde Yunan düşüncesinin etkisi azımsanmamalıdır. Hatta İslam filozofları nefis-beden ilişkisini genel anlamda Aristoteles ve Platon'un nefis görüşleri çerçevesinde ele aldıklarını söyleyebiliriz. Öte yandan modern zihin felsefesinin bir anda Descartes ile başlayıp geliştiğine inanmak güç olacaktır; aksine modern zihin felsefesi de temellerini antik Yunan düşüncesinden almaktadır. Özetle: Modern monist ve düalist felsefelerin temel kaygılarını kendilerine indirgeyebileceğimiz Aristoteles ve Platon, İslam felsefesinde nefis teorilerini şekillendirmiştir. Aristoteles "beden bağımlı nefis" görüşüyle insanın içine yerleşen ruh fikrini reddederek materyalist zihin anlayışına yaklaşmıştır. Bunun aksine Platon, idealar âleminden bahsederek ruh fikrini kabule yanaşmış ve düalist zihin anlayışlarına yol açmıştır. Bununla birlikte biz bu çalışmada İslam filozoflarının hangi kaynaklardan beslendiklerini ve bu alanda

kendilerine gelinceye kadar biriken düşüncelerin mahiyetiyle ilgilenmeyeceğiz. Bu, başka bir çalışmanın konusu olarak işlenebilir.

Şu halde modern zihin felsefesinin kendisine dayandığı zihin kavramını ele alırsak, İslam filozoflarının "zihin" kelimesinin yerine genel olarak "nefis" kelimesini kullandıkları görülür. Fakat bazen başka kavramları da aynı anlamı ifade edecek şekilde kullandıklarını söyleyebiliriz. Mesela nefis kelimesi yerine bazen ruh bazen de akıl kelimelerini yerleştirmekten çekinmemişlerdir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi filozoflar zihni ruhtan farklı görmemişlerdir (Türker, 2006). İkinci olarak akıl ve nefis kavramları birbirlerinden ayırt edilecek kadar içerikleri açık ve seçik ele alınmamıştır. Bazen akıl nefsin bir gücü gibi durmaktadır, bazen de akıl düşünen, bilinçli ve farkındalık sahibi zihnin kendisi olarak sunulmaktadır. Burada yapılması gereken elimizdeki bütün bu kavramların içeriklerinin açık ve seçik ortaya konulmasıdır. Bizim okuduğumuz felsefe metinlerinde bizde hasıl olan sonuçları yüzeysel olarak dört maddede sıralayabiliriz:

İslam filozoflarının kullandığı "nefis" kavramı bugün bizim kullandığımız zihin kavramının tam karşılığıdır. Ancak İslam filozoflarına göre insan dışındaki canlılar da zihin sahibidir: Örneğin felekler de nefis sahibidir. Ayrıca nefis kelimesine getirilen bazı kayıtlarla başka türden nefis yapıları elde edilebilir. Örneğin nebati nefis, hayvani nefis, insani nefis ve felek nefsi gibi kayıtlar başka canlılardaki zihinlerden bahsedilirken kullanılır. Gazabi nefis, şehvi nefis ve akli nefis gibi kavramları zihnin bazı süreçlerini ifade ederler: Zihinde öfke duygusu ve onunla ilgili olan diğer duygular canlandığı zaman ona kısaca gazabi nefis (yani öfkeli zihin) denilmektedir. Şehvet, cinsellik ve diğer arzuları zihinde canlandığı zaman ona kısaca şehvi nefis (yani şehvetli/arzulu zihin) denilmektedir. Son olarak düşünmeyle ilgili olan zihinsel süreçleri için de akli nefis kavramı kullanılmaktadır.

İslam filozoflarının kullandığı "akıl" kavramı da zihin kelimesini karşılamaktadır. Fakat bir farkla: Akıl kelimesi daha çok zihnin epistemolojik yönünü ele alırken kullanılmaktadır. Örneğin zihnin herhangi bir bilgi verisi ve bilgi kategorisine sahip olmadığı durumlarda ona "bilkuvve akıl" denilirken; zihnin bilgi kategorilerine ve en az bir bilgi verisine sahip olduğu durumlara da "bilfiil akıl" denilmektedir.

İslam filozoflarının kullandığı "ruh" kavramı da zihin kelimesini karşılamaktadır. Fakat ruhun zihinden farkı onun değer bildiren bir ifade olmasıdır. Ruh kelimesi zihnin ahlak ve dini metinlerinde yer alan şeklidir. Bu yüzden bir filozofun "ruhun bedenden çıktığı, semaya yükseldiği, bedenine içine üflendiği vb." ifadeleri daha çok ahlak veya dini metinlerde kullandığını görmekteyiz.

"Kalp" kelimesi ise daha çok mutasavvıfların yine nefsin ahlaki veya dini yönünü anlatırken kullandıkları bir kavramdır.

Klasik dönem İslam filozoflarında kullanılan nefis ve akıl kavramları, modern dönemdeki zihin kavramıyla uyuşmayan bir yapı sergilemektedir. Bugün zihin kavramı daha çok insan bireyleri ile sınırlı olarak kullanılırken; sudur nazariyesindeki nefis ve akıl kavramı, ontolojisinin farklı kurulması sebebiyle daha büyük anlam genişliğine sahiptir. Örneğin Farabi'de akletme eylemi ilk olarak Bir'de (yani Tanrı'da) başlamaktadır. İlk akıl olarak bilinen bu mertebeden sonra, akletmenin bir ürünü olarak diğer akıllar ve felekler ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncede göze çarpan önemli nokta şudur: Akletmenin Tanrı'da başlaması bugünkü varsayımın aksine zihnin insan bedeni dışındaki bir kaynağına işaret etmektedir. Fakat bu görüşün aksine evrim teorisini ima ederek kurulan çağdaş zihin teorileri, canlılar arasında bedenine karmaşıklığıyla orantılı olarak ortaya çıkan zihinlerden bahsetmektedir. Yani yukarıda söz konusu edilen, "insan bedeni dışındaki akıl" görüşüyle uzlaşmayan bir biçimde kurulan modern zihin teorilerine göre zihin insan bedeninde başlamaktadır. Daha doğru bir ifadeyle: Zihin bedenden bağımsız değildir; bedenle ilişkili olarak vardır. Buna göre ilk olarak zihnin duygusal içeriklerinin bir kısmı bitki ve hayvanlarda da bulunmaktadır. Örneğin hayvanlar acı duygusunu insanlar gibi yaşayabilmektedir. Yani insanların ve hayvanların zihinsel içeriklerinden bir kısmının benzer olması, onların bedensel yapılarıyla ilgili olarak düşünülebilir; çünkü insanla hayvanı ayıran ilk görünür özellik ikisinin bedensel yapılarındaki farklılıktır. İkinci olarak aynı durumu hayvanların diğer hayvanlarla ilişkisinde ve hayvanlarla bitkiler arasındaki ilişkide düşünebiliriz. Şempanzeler ve kuyruklu maymunlar üzerinde yapılan bir deneye göre, aynayla ilk defa karşılaşan şempanzelerin aynada gördükleri sureti anlamlandıramadığı fakat ilerleyen süreçte aynada gördüğü yansımanın kendisi olduğunu anladığı ortaya çıkmıştır. Kuyruklu

maymunlar ise aynadaki yansımalarını hiçbir zaman kendi suretleri olarak algılayamamışlardır (Zeman, 2004: 23-24). Bu deneyin de gösterdiği gibi hayvanlardan aynı aileye mensup canlılar arasında bile zihinsel farklılıklardan söz edilebilmektedir. O halde evrim teorisine dayanan zihin teorilerine göre insan, hayvan ve bitkilerin zihinsel içeriklerinin farklılaşmasının kaynağı bizzat bu canlıların bedenidir.

4. İslam Felsefesinin Bazı Terimleri

Akı: Zihnin epistemolojik yönüne işaret eden özel bir kavram. Farabi'nin sisteminde aktif olan zihinleri, pasif olan zihinlerden ayırmamıza yarayan düşünme niteliğiyle doğrudan ilişkilidir.

Bilfiil akıl: Aktif akıl. Hem maddi akıl türleri hem de maddi olmayan akıl türleri arasında sayılırlar. Örneğin insan zihni maddi yapıdaki bir bedende ortaya çıkması sebebiyle maddi bir akıl iken; düşünme gücü sayesinde de aktif bir akıldır. Öte yandan gök akılları ve İlk varlık, maddi olan her şeyden bağımsız olması sebebiyle maddi akıl türlerinden ayrılırken; sürekli düşünme yetileri sayesinde de aktif bir akıldır.

Bilkuvve akıl: Potansiyel akıl. Maddi akıl türlerinden birisidir. Temel niteliği pasif olmasıdır. Fakat maddi akıldan farklı olarak aktifleşebilme imkanına sahiptir. Örneğin insanların zihni henüz düşünme yeteneğini elde etmemiş iken pasif bir durumdadır; düşünmeye başladığında ise aktifleşir.

Faal akıl: Gök akıllarının sonuncusudur.

Gök akılları: Farabi'nin sisteminde ayüstü alemde bulunan ve kendisinde maddenin hiçbir şekilde karışmadığı ama maddenin kendisinden ortaya çıktığı bağımsız bir akıl türü.

Gök cisimleri: Felekler. İslam filozoflarında astronomi, fizik ve metafiziğin ortak alanına dahil olan bir tür gezegen veya yıldız verilen ad. Kindi ve Farabi'ye göre gök cisimleri kendisinde madde bulunmaları sebebiyle ayaltı alemdeki varlıklara benzerken, değişimden uzak olmaları sebebiyle ayüstü alemdeki varlıklara benzerler. Ayrıca filozofların düşüncesindeki zaman ve mekan kavramlarının

kuruluşundaki bir özellik sebebiyle gök cisimleri zaman ve mekanın kategorilerinin içindedirler fakat zaman ve mekan içinde oluşmuş değildirler; çünkü hem zaman hem de mekan kategorileri, gök cisimleriyle beraber ortaya çıkmıştır. Gök cisimleri ayaltı alemin üst sınırında bulunurlar ve onun yapısındaki maddeye kaynaklık ederler. Kindi'ye göre ise gök cisimleri ayaltı alemdeki değişime de aracılık eder.

Heyulani akıl: Maddi akıl. Beden bağımlı veya bedende ortaya çıkan zihinler. Bir canlıda gayri maddi yapıda olan zihnin yanında maddi yapıdaki bir bedenden bahsediyorsak, o canlının zihninin maddi akıl seviyesinde kaldığını söylemiş oluruz. Örneğin insanlar ve hayvanların durumu böyledir. Buna mukabil yapısında gayri maddi olan aklın dışında maddi olan hiçbir şeyin bulunmadığı (yani sırf akıl olan) varlıklar ise maddi akıl türünün tam karşısında yer alırlar. Örneğin gök akıllarının durumu böyledir. Bütün maddi akıllar başlangıçta pasif durumdadır; fakat bazıları (örneğin insanlar) pasiflikten kurtulup aktifleşebilir. Bu da hayvanlar ve insanlar arasındaki farka tekabül eder.

İlk Varlık: Tanrı. Bütün sebeplerin sebebi; zaman, mekan ve hareketten bağımsız olan ve bütün diğer varlıklardan farklı yapıda olan yaratıcı varlık.

Makulat: Zihnin bilgi edinme sürecine dahil olan ilkeler. Farabi'nin sisteminde Faal akıl, suret, ilke veya bilgi kategorisi denilebilecek olan makulleri insan aklına verir; böylece insanlar düşünme yetisi kazanırlar. Örneğin Aristoteles'in mantığındaki üç temel ilke (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı) bunların en önemlisidir. Daha sonra yine Aristoteles'in mantığındaki cevher, nicelik, nitelik, görelilik, mekan, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi olarak sıralan on kategori ise diğer makulleri teşkil eder.

Müstefad akıl: Kazanılmış akıl. Bir insanın hayatta iken kazanabileceği en yetkin zihin durumu. Kazanılmış akıllar, ölümden sonra bedenden bağımsız bir cevher olarak varlıklarına devam ederler.

Nefis: İslam filozoflarının metinlerinde Arapça olarak yer alan ve bugünkü anlamda "zihnin" tam karşılığı sayılabilecek kelime. Bunun yanında nefis günümüzdeki kullanılan bağlamında daha geniş boyutlarda ele alınması sebebiyle

Ruh: Nefsin dini ve ahlaki metinlerde yer alan şeklidir. Nefse göre daha çok değer yüklü ve metaforik üsluba sahip bir kavramdır. Örneğin "ruhun temizlenmesi", "ruhun bedenden ayrılması" gibi ifadelerin işaret ettiği anlam bu kelimeyi gerekli kılmaktadır.

Sudur Teorisi: İslam felsefesinde Meşşai filozoflardan Farabi'yle meşhur olan özel bir yaratma teorisi. Bu teoriye göre bütün varlıklar İlk varlık olan Tanrı'dan başlayan sudur hareketiyle Tanrı'dan ve birbirlerinden çıkarlar. İlk varlık kendisini bilerek (ki İlk varlığın kendisini bilmesi yaratmasına eşittir) gök akıllarını; gök akılları da kendisini ortaya çıkaran İlk varlık ile yine kendisini bilerek diğer gök akıllarını ve gök cisimlerini ve nihayet ayaltı alemi ortaya çıkarırlar.

Tahayyül: İlkel bir düşünme gücü. Her ne kadar düşünme gücünün yerine geçmese de düşünme gücünün bazı sonuçlarını veya buna yakın sonuçları ortaya çıkarabilen bir güçtür. Hayvanlar ve insanlarda ortak olarak bulunur. Kindi ve Farabi'ye göre tahayyül gücü canlıların irkilme, avcıdan kaçınma, çeşitli nesnelere yönelme gibi istemsiz/refleksif hareketleri; zihindeki imgeleri saklayan hafıza gücünü ve bu imgeleri ayırıştırıp birleştiren yetenekleri içermektedir.

Tefekkür: Düşünme gücü. Tahayyül gücünden farklı olarak, soyut nesnelere ve metafiziksel ilkeleri bilir. Tahayyül gücü hayvanlar ve insanlar arasında ortak iken, düşünme gücü insanlar, gök cisimleri, gök akılları ve İlk varlık arasında (derece farklarıyla birlikte) ortaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHİNSEL NEDENSELLİK PROBLEMİ

Zihinsel nedensellik problemi varlığı kabul edilen iki varoluş türünün yani zihin ve bedenin etkileşimiyle alakalı sorunları içerir. Problemin kaynağı ilk olarak "gayri maddi yapıda olan zihin" ile "maddi yapıda olan bedenin" nedensel bir ilişkiye girmelerinin imkanını sorgulamaktaydı. Çünkü maddi alana dahil olması sebebiyle beden, zihni fiziğin yasalarına çağırırken; bunun aksine gayri maddi alana dahil olması sebebiyle zihin, bedeni fiziğin yasalarının dışına çıkmaya zorlamaktaydı. Görüldüğü üzere zihinsel nedensellik problemi her şeyden önce zihin ve bedenin ontolojik durumlarıyla doğrudan ilişkilidir. Örneğin Descartes zihni "düşünen ama yer kaplamayan töz" ve bedeni "yer kaplayan ama düşünemeyen töz" olarak tasarlayınca, böylesine farklı ontolojik kategorilerde yer alan bu iki tözün nasıl olup da etkileşime girebildikleri bir sorun olarak ortaya çıktı. Her ne kadar bu problem öncelikle *töz düalistlerinin* karşı karşıya olduğu bir sorun olsa da ve günümüzde artık töz düalizminin radikal bir şekilde gösterdiği ayrı ontolojik kategoriler felsefe çevrelerince benimsenirse de zihinsel nedensellik problemi hala önemini korumaktadır. Örneğin zihni bedenin dışındaki bir ontolojik statüde konumlandırmaktan kaçınan ama onu klasik fiziğin biraz daha ötesinde "çok özel bir fiziksellik" ile tanımlayan nitelik düalizmi, aynı ontolojik düzlemde tasarladığı zihinsel niteliklerin/süreçlerin beden niteliklerine/süreçlerine nasıl olup de etki edebildiğini açıklamak durumundadır.

Zihinsel nedensellik, en önce sağduyunun verilerine dayanır. Duyu organlarımız bedenimizin dışındaki dünyayı duyumsarken veya iradeli hareketlerimiz dış dünyada davranış olarak ortaya çıkarken biz, her ne kadar bunun nasıl mümkün olduğunu tam olarak açıklayamasak da zihnin bedene ve bedenin zihne etki ettiğinden eminizdir. Sağduyunun bu verisine dair ilk önemli açıklama Descartes'ın ismiyle meşhur olan *etkileşimcilik* (interactionism) veya *Kartezyen etkileşimciliğidir*. O, zihnin bedenle etkileşime girebildiğini kabul etmiş ve bu

etkileşiminin beyindeki "kozalaksı bez" üzerinden gerçekleştiğini düşünmüştür. Bu düşünceye yöneltilen ilk eleştiriler filozofla çağdaş olan Prenses Elisabeth tarafından dile getirildi. Elisabeth'in Descartes'la mektuplaşmalarında görülen bu duruş, zihinsel nedensellikteki fiziksel dünya, zihin fenomeni ve zihinle beden arasındaki ilişkinin kendisiyle alakalı güçlükleri öne çıkarmaktadır (Crane, 2001: 40; Elisabeth ve Descartes, 2007: 62). Elisabeth'e göre Kartezyen düşüncedeki zihinler fiziksel etki doğuracak türde şeyler değildir. Onlar bir uzamda yer almaz, kimyasal bir bileşimde değildirler, elektrik yüklü değildirler. Bu yüzden zihin bedeni, bedenin diğer bedenleri ittiği veya çektiği gibi itemez veya çekemez" (Bennett, 2007: 318). Kartezyen etkileşimciliğe yöneltilen ikinci eleştiri ise Jaegwon Kim tarafından dile getirilen *eşleşme problemi* (the pairing problem) (Robb ve Heil, 2014: İkinci bölüm). Buna göre eğer birbirinin aynısı olan Z_1 ve Z_2 zihinlerini ve bunların kendilerine iliştiği B_1 ve B_2 bedenlerini düşünürsek; Z_1 'in B_1 ile ve Z_2 'nin B_2 ile eşleşmesini mümkün kılan nedir? Veya başka bir ifadeyle: Z_1 'in B_2 ile ve Z_2 'nin B_1 ile eşleşmemesini sağlayan nedir? Kim'e göre bir eşleşme ilişkisi her zaman etki ve sebeple birlikte ortaya çıkar; etki ve sebep ise her zaman fiziksel bir olgudur ve bir mekanda gerçekleşmesi gerekir (Vaught, 2008: 6). Bu yüzden mekansal bir koordinatta yer almayan zihnin veya zihinsel sürecin maddi bir şeye yönelmiş olması veya maddi bir şeye diğer zihinsel süreçlerden daha yakın olması imkansızdır. Sonuç olarak töz düalizminin etkileşimciliği imkansız ve anlamsızdır (Vaught, 2008: 8-9). Üçüncü eleştiri ise *korunum yasasına* dayanmaktadır. Evrendeki kütle ve enerjinin miktarı hiçbir zaman değişmez; ona ne dışarıdan ilave edilebilir ne de ondan bir miktarı çıkarılabilir. Halbuki zihin-beden etkileşimi zihnin bedene fazladan bir enerji vermesi halinde mümkün olabilir; bu ise enerjinin korunumu yasasına aykırıdır (Robb ve Heil, 2014: İkinci bölüm). Dördüncü eleştiri ise yine fizikalist bir dünya görüşüne dayanan ve *fiziğin tamlığı* (completeness of physics) olarak tercüme edilebilecek bir argümandır. Buna göre bütün fiziksel etkilerin fiziksel bir sebebi vardır veya başka bir ifadeyle fiziksel olguların fiziksel olmayan bir sebeple açıklanmasına ihtiyaç yoktur; çünkü fizik tamamlanmış bir yapıda olup ilgi alanına giren evrendeki bütün değişimi açıklayabilecek bir bilim manzarası sunar (Papineau, 1993: 16; Yates, 2009: 110-111). Bu anlamda *fiziğin kapalılığından* (closure of physics) da söz edilebilir: Fiziksel determinizm evrene

öyle yayılmıştır ki nedenselliğe dair yapılacak açıklamalarda fiziği dışından kalan ikinci bir kaynağa yönelmek anlamsızlaşmaktadır (Harbecke, 2008: 19).

Etkileşimciliğin dışında kalan bazı açıklama biçimleri şunlardır: *Paralelcilik* (parallelism), *okasyonalizm* (occasionalism) ve *epifenomenalizm* (epiphenomenalism). Paralelcilik ve okasyonalizm her ikisi de zihin-bedeni etkileşimini reddeder ve zihin ile bedendeki değişimlerin sebebi olarak Tanrı'yı gösterir. Fakat bu iki görüş Tanrı'nın zihin ve bedeni "hangi yollarla etkilediğini" farklı şekilde açıklamaktadırlar. Paralelciliğe göre zihinsel ve fiziksel süreçler birbirinden bağımsız ve etkileşimsiz ama tıpkı eş zamanlı olarak ayarlanmış iki saat gibi birbirleriyle korelasyon halindeki süreçlerdir (Maslin, 2001: 49). Tanrı bu iki fenomeni birbirine eşleştiren güç olarak ortaya çıkmakta, yani zihinsel ve fiziksel süreçlerin korelasyonunun garantörü olmaktadır. Okasyonalizme göre ise Tanrı zihin ve bedenin her birine sürekli müdahale etmektedir. Son olarak epifenomenalizme göre ise zihin ve beden etkileşiminde bir taraf ve özellikle zihin kısmı pasiftir. Buna göre zihinsel süreçler denizin dalgaları karşısındaki köpük kadar etkisizdir. Örneğin ağlamak zihinde uyanan herhangi "acı" hissinden kaynaklanmamakta; bilakis beyindeki c-fiberlerinin yanması sonucunda ortaya çıkmaktadır (Mandik, 2014: 129).

1.1. Kindi'de Zihin ve Beden Etkileşiminin İmkânı Meselesi

Kindi'nin zihinsel nedensellik probleminde getirdiği açıklamaları göstermeden önce onun bu konunun bir problem olarak farkında olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü O, kendisinden önce nefis-beden ilişkisinin filozoflar tarafından bir problem olarak ele alındığını bilmektedir. Aristoteles ve Platon okumalarından bize aktardığı bilgileri bunu göstermektedir. Kindi *Nefis Üzerine Bir Kaç Söz* başlıklı eserini sadece zihinsel nedensellik konusunda Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin karşılaştırılmasına ayırmıştır. Ayrıca bu eserdeki görüşler Kindi'nin de tasdik ettiği ve kendisine nisbet edilebilecek fikirlere sahiptir. Çünkü eserindeki ana iddialarından birisi de Platon ve Aristoteles'in zihinsel nedensellik konusunda aynı görüşte birleştikleri ve bu görüşün her akli başında insan tarafından kabul edilmek durumunda olduğuydu alakalıdır. Dolayısıyla Kindi'nin bu iki filozof hakkındaki düşüncelerini anlamak Kindi'nin düşüncelerini anlamak manasına da gelmektedir.

1.1.1. İnsandaki Nefis-Beden Etkileşimi

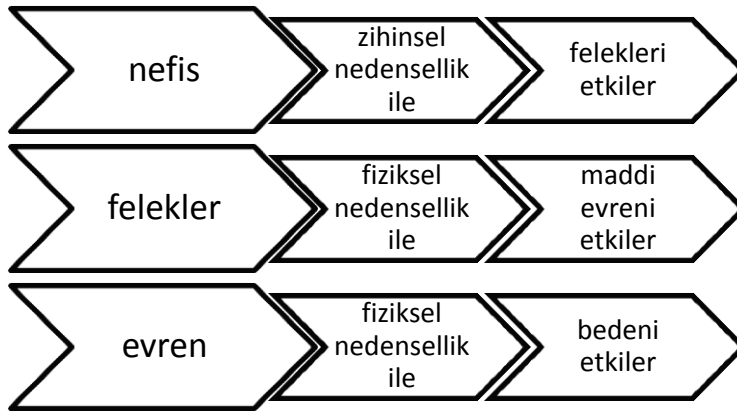
Söz konusu eserdeki bilgilere göre *nefis hiçbir şekilde bedenle doğrudan etkileşime giremez* (Kindi, 2014k). Örneğin nefsin bedenin içine yerleştiği, bedene girip çıktığı veya bedenin şeklini aldığı yönündeki tahayyüllerin hepsi yanlıştır. Çünkü nefis en, boy ve yüksekliğe sahip değildir ve üç boyutlu olan maddi evrende yeri yoktur. Bu evrenin arkhe'si kendisine *cirim* denilen bir maddedir ki bu madde, ayaltı alemdeki nesnelere ayüstü alemdeki felekler kadar bütün maddi şeylerin hammaddesini oluşturur (Uysal, 2008: 108-109; Kindi, 2014b: 179). Fakat nefsin hammaddesi *cirim* değildir ve bu yüzden maddi evrenden ayrıdır.

Bunun yanında Platon ve Aristoteles'e göre *nefis fonksiyonlarını beden üzerinde gösterir* (Kindi, 2014k). Yani onlara göre nefis bedenle etkileşim halindedir. Örneğin nefis şehvet hissini yaşıyorsa, beden cinsel ilişkiye girmek için harekete geçer; nefis öfke hissini yaşıyorsa beden etrafındaki insanlara ve nesnelere zarar verecek davranışlarda bulunur (Kindi, 2014b: 186-187).

Bu durumda nefsin hem bedenle doğrudan etkileşime girememesi hem de fonksiyonlarını beden üzerinde göstermesi bir çelişki oluşturuyor gibidir. Fakat bu görünürdeki çelişkinin Kindi'ye göre bir izahı vardır. Bu durumu iki aşamada anlayabiliriz: Öncelikle Kindi'ye göre evrende yer alan *fiziksel cisimlerin hepsi sebep-sonuç zinciri içinde feleklerle bağlıdır*. Çünkü maddi nesnelere arkhesi olan *cirim*lerin nihai kaynağı feleklerdir (Kindi, 2014g: 216, 218, 222). Bütün nesnelere kaynağı feleklerden geldiği için felekler, maddi nesnelere etkileyebilecek bir konumdadır. Felek kelimesini "gezegen" olarak tarif etmemiz mümkünse de bu kavram, bugünkü anlamda bir gezegen imgesine işaret etmemektedir. Feleklerle alakalı en geniş bilgiyi onun *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinden öğrenmekteyiz. Kindi'ye göre felekler *cirim*lerden oluşur ve bu *cirim*ler aynı zamanda evrenin hammaddesini de oluşturur. Bu yüzden feleklerin diğer ismi Arapça'da *en yüce cirim* anlamındaki *el-cirm el-aksa*'dır (Kindi, 2014a: 139; 2014b: 233). Allah felekleri yarattığı zaman, onları bütün *cirim*lerin kaynağı olacak şekilde düzenlemiştir. İşte Kindi'nin çözümlemesinin ilk kısmı burada tamamlanmaktadır: Felekler, *Allah tarafından yoktan var edildiği için*, hem *cirim*lerin kaynağı olmakta

hem de dolaylı olarak evrendeki fiziksel yasaları kontrol eden ve etkileyen sebep olmaktadır (Kindi, 2014h: 231-235; Uysal, 2008: 118).

İkinci olarak Kindi'ye göre *nefis feleklerle etkileşime girer*. Feleğin fizik yasaları çerçevesinde bütün sebep-sonuç zincirinin başında olması, nefsin bedene doğrudan etki edemeyeceğini gösterir; ama nefsin fonksiyonlarını beden üzerinde gerçekleştiremeyeceğini göstermez. Çünkü nefis fiziksel sebep-sonuç zinciri içine giremez; fakat bunun yerine *nefis feleklerle ve felekler de ayaltı alemdeki bedenle etkileşime girer*. İşte nefsin beden üzerindeki nedensel etkisi ancak bu şekilde kurulabilmektedir. Çünkü Kindi'ye göre maddi evrendeki her şey oluş kanununa tabi olmak zorundadır (Kindi, 2014h: 233). Ayrıca feleklerin de nefse bağlı olduğunu dikkate alınca, *esas anlamda evrendeki oluş ve bozuluşun sebebinin felekler değil de nefis olduğu* ortaya çıkar. Özetleyecek olursak: Şekil 1'de gösterildiği üzere nefis ile felekler zihinsel nedensellik ile etkileşim halindedir; felekler ile evrendeki maddi nesnelere ise fiziksel nedensellik ile etkileşim halindedir; evrendeki maddi nesnelere birisi olan insan bedeni ise *doğrudan değil dolaylı olarak* nefisle zihinsel nedensellik ile etkileşim halindedir.



Şekil 1: Kindi'nin Düşüncesinde Fiziksel ve Zihinsel Nedensellik

Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kindi nefsin bedenle etkileşimini felekler ve maddi evrendeki sebep-sonuç ilişkisi üzerinden kurmakla Descartes'ın zihin-beden etkileşimi meselesinde içine düştüğü zorluklardan kaçınmak istemektedir. Çünkü Descartes zihni "yer kaplamayan ama düşünebilen" olarak tarif ettikten sonra onu, "düşünemeyen ama yer kaplayan" nesnelere dolu maddi evrenle etkileşime sokmaya çalışmıştır. Halbuki Descartes zihinsel nedenselliği kurmak

isterken fiziksel nedenselliğin kurallarına aykırı davranmıştır. Kindi'ye göre bu, fizik yasalarına aykırıdır. Yani Kindi, Descartes düalizmindekine benzer bir etkileşimciliği kabul etmemektedir. O şöyle der: "Eflatun'un, *nefis cisimle/bedenle birleşir ve cirmler/bedenler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla sağlar*, sözünün anlamı, *nefis bir cisim/maddi nesne olan feleğin vasıtasıyla cirmler üzerindeki fonksiyonunu gerçekleştirir*, demektir. Yoksa, *nefis cismin kılığına girer ve onunla cirme girer ve çıkar*, anlamına gelmez. Değil Eflatun, ondan çok aşağı derecedekiler bile bunu kabul etmez" (Kindi, 2014k). Bu alıntıdan anlaşılan o ki Kindi'ye göre nefsi bedenle doğrudan ilişki kuracak şekilde tasarlamak hiçbir filozofun içine düşmemesi gereken bir hatadır. Fakat her ne kadar Kindi zihinsel nedenselliği felekler ve nefis arasında kurarak, bu sorunu aşmış gibi gözükse de o aslında problemi yalnızca ayüstü aleme havale etmiştir. Çünkü Kindi'nin sisteminin Descartes'ın sistemine göre güçlü olan kısmı, yani fiziksel nedenselliği ihmal etmemesi aynı zamanda onun sisteminin zayıf kısmını da teşkil eder. Çünkü Kindi ayaltı alemdeki fiziksel nedenselliği kurtarmak için ayüstü alemde yeni bir nedensellik yasası kabul etmek zorunda kalmıştır. "Ayaltı alemdeki nesnelere yapılarında bulunan cirimlerin nefisle etkileşim konusunda engel oluşturduğu" gerçeğinden hareketle, yine yapılarında cirimler bulunan feleklerin ayüstü alemdeki farklı bir nedensellik yasasına tabi olduğunu iddia etmek, metafiziksel açıdan fazladan bir ilkeyi benimsemek anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde bu konunun güçlüğünü itiraf eder. Söz konusu risalede önce fizik biliminin ve metafiziğin alanlarından söz eder; ardından hiçbir insanın sırf düşünerek böyle metafiziksel alandaki bir konuyu kuşatamayacağını ve dolayısıyla bir noktada sonra meselenin genişliğini itiraf edip durmak gerektiğini ileri sürer. Sonuç olarak: Kindi zihinsel nedensellik problemini, felekler ve nefis arasında kurduğu yeni bir nedensellik türü ile çözmeye çalışmıştır. Her ne kadar bu yöntem, aslında zihinsel nedensellik problemini ayüstü aleme havale etmek anlamına gelse de filozofun bu problemin zorluğunun farkına vararak bir çözüm üretme çabasında olması önemlidir.

Kindi'nin metinlerinde feleklerin zihinsel nedensellik konusundaki önemini gösteren çok çarpıcı cümleler yer almaktadır. Örneğin O'na göre felekler, sebep-

sonuç zinciri içerisinde kalarak maddi bir nesne olan *bedenin tabiatını değiştirebilmektedir* (Kindi, 2014g: 217-218, 226). Örneğin hayvanlar ve insanlar arasındaki farklar böyle oluşmuştur. Hayvanların bedenlerini şekillendiren, onları dört ayaklı veya sürüngen, sıcak kanlı veya soğuk kanlı yapan şey tabiat kanunları veya *feleklerden kaynaklanan fiziksel nedenselliklerdir*. Aynı tabiat kanunları onların düşünen birer canlı olmalarını da engellemiştir (Kindi, 2014b: 189). Buna mukabil aynı tabiat kanunları insanların bedenlerini iki ayaklı, sıcak kanlı ve memeli canlılar olarak şekillendirmiştir ve buna ilave olarak onlara düşünme yetisini kazandırmıştır. Hayvanlar ve insanlar arasındaki farklılığı açıklayan bu örnek insanların birbirleri arasındaki farklılığı da açıklamaktadır. Kindi'ye göre ahlakın her insanda farklı derecelerde ortaya çıkışı da feleklerden (dolayısıyla nefisten) kaynaklanmaktadır. O şöyle yazar: "Aynı şekilde her hayvanın vücut yapısına göre farklı davranışta bulunduğunu görmekteyiz. O halde gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına; bedenimizin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya göre ahlakta da bir farklılık olmaktadır" (Kindi, 2014g: 217). Altılanan bu cümlesinde Kindi canlıların hem bedenlerinin hem de zihinlerinin, ayaltı alemde süregiden fiziksel sebeplilikten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu nokta bugünkü bilim anlayışımıza uygundur. Örneğin evrim teorisine göre doğadaki hareketlilikler, insanların hem bedenleri hem de bedenlerindeki değişimler aracılığıyla zihinlerini etkilemektedir (Tarlacı, 2008: 2-6). Bilim literatüründe "genlerle" alakalı ortaya konulan bilgi yığınının, Kindi'nin kastettiği anlamdan çok da farklı olmadığını düşünmekteyiz. Nasıl ki genlerin yapısı, tabiatta uzun zaman boyunca meydana gelen değişimler karşısında insan bedeninin dönüşüm geçirdiğini; hatta bu dönüşümlerin kişilerin ahlaki-karakteristik yapılarına da tesir ettiğini göstermekteyse; Kindi'nin felekler üzerinden kurduğu bu sebeplilik zinciri de canlıların bedenlerini öyle etkilemektedir. Sonuç olarak Kindi'nin felekler üzerinde kurduğu bu sistem, evrendeki değişimi modern anlayışa uygun şekilde açıkladığı için hala değer arz etmektedir. Örneğin O, ekvator bölgelerine yakın yaşayan insanların derilerini siyah ve vücutlarını sağlam yapan etmen ile onları öfkeli ve cinsel istekleri fazla olarak şekillendiren etmenin aynı (yani felekler) olduğunu iddia etmektedir. Yine O, soğuk bölgelerde yaşayan insanların derilerini beyaz ve vücutlarını zayıf yapan etmen ile onları daha sabırlı ve

cinsel isteklerine düşkün olmayacak şekilde oluşturan etmenin aynı (yani felekler) olduğunu iddia etmektedir.

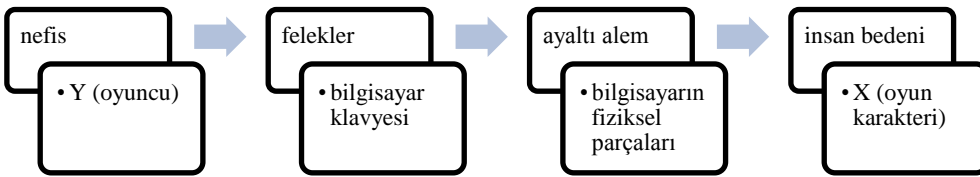
1.1.2. İnsandaki Beden-Nefis Etkileşimi

Yukarıdaki örnekte feleklerin maddi evrendeki fiziksel etkilerinin insan bedeninin tabiatını şekillendirdiğini ve örneğin onların derilerini beyaz veya siyah, vücutlarını zayıf veya kuvvetli yaptığını söylemiştik. Feleklerin insan bedenleri üzerindeki bu etkisini sağlayan şey, nefsin *fizik yasaları çerçevesinde* felekleri ve maddi olan nesnelere etkilemesiyle meydana gelmektedir. Bu etkileşim nefis-beden etkileşimidir. Peki beden üzerinde meydana gelen değişiklikler nefsi nasıl etkilemektedir, yani beden-nefis etkileşimi nasıl kurulmaktadır? Yukarıdaki örnek özelinde soracak olursak: Bedenin sıcak ortamda bulunması onun cinsel isteklerine düşkün ve öfkeli olmasını veya soğuk ortamda bulunması onun cinsel açıdan isteksiz veya sabırlı olmasını nasıl sağlamaktadır? Eğer nefis bedenle doğrudan etkileşime geçemiyorsa *beden nefisle nasıl etkileşime girmektedir?*

Kindi'nin sisteminde "Beden nefsi nasıl etkiliyor" sorusu makul değildir. Bunun üç sebebi vardır: Birincisi maddi evrendeki bütün değişimlerin kaynağı feleklerdir. Canlıların bedenleri ise evrenin birer parçası olmaları sebebiyle feleklere bağlıdır. Canlı bedenleri de değişim konusunda feleklerden gelen etkiye açık oldukları için, onların herhangi bir şeye etki etmeleri mantıksız olur. Dolayısıyla bedenler etkin değil, edilgidir. İkincisi feleklerdeki değişimin kaynağı nefistir. O halde evrendeki bütün değişimler, nefisten gelen etkilere dayanmaktadır. Üçüncüsü nefis ve felekler arasındaki *bu etkileşim tek yönlüdür*. Yani nefis feleklere etki eder; ama felekler nefse etki edemez. O halde fiziksel bir değişimden bahsedilecekse, felekler evrendeki değişimlerin özeti konumunda olduğu için; bu konuda onlar incelenmelidir. Feleklerdeki değişim anlaşılınca feleklerin etki ettiği bedenlerdeki değişim de anlaşılacaktır. O halde şu soru da hatalıdır: "Felekler nefsi nasıl etkiliyor?". Fakat ikinci ve üçüncü sebepten dolayı felekler nefsi değil; nefis felekleri etkiler. Çünkü felekler ve dolayısıyla maddi evren, hiçbir zaman nefsi etkileyen bir konumda olamazlar. Bu durumu Kindi Kuran'dan alınan (Kuran, 55:6) *secde* kavramına dayandırır ve feleklerin sürekli secde halinde olduğunu ve secdenin itaat

anlamına geldiğini iddia eder (Kindi, 2014h: 228-230). Ona göre felekler kendisini yönlendirecek hareket kaynağına itaat ederler ve onun emri dışına çıkmazlar. Felekleri yönlendiren hareket kaynağı ise nefistir. Ayrıca üçüncü sebepten ötürü nefis felekleri etkiler ama felekler nefsi etkileyemez.

Beden üzerinde meydana gelen değişimler nefsin felekler üzerindeki etkisinin birer sonucu olarak görülmelidir. Sonuçların sebepler üzerinde herhangi bir etkisi olmayacağı açıktır. Nefis feleğe etki ettiği anda aslında bütün evrene etki etmektedir. Dolayısıyla evrendeki nesnelere üzerindeki sebeplerin nihai sebebi, nefistir. Diğer sebepler ise yakın ve uzak sebepler olarak sıralanırlar (Kindi, 2014g: 212). Söz gelimi insan bedeni üzerindeki yakın sebep *beyin* iken uzak sebep *felekler* ve nihai sebep ise *nefis* olmaktadır. Bu durumu şöyle örneklendirebiliriz: Hayat simülasyonu tarzındaki bir bilgisayar oyununu düşünelim. Bu oyunda X harfi ile temsil edilen kişinin bilgisayar ekranında beliren oyun karakteri, Y harfi ile temsil edilen kişinin de bilgisayarın klavyesinden komutlar veren oyuncu olduğunu kabul edelim. O halde Y'nin X üzerinde gösterdiği bütün etkiler, nefsin insan bedeni üzerindeki etkisini açıklamaktadır. Çünkü Y'nin bilgisayar klavyesine basması nefsin zihinsel nedensellik aracılığıyla feleklerle etkileşime girmesini temsil ederken; bilgisayar klavyesinden verilen komutlar neticesinde X'in ekranda görülen davranışlarda bulunması ise feleklerin fiziksel nedensellik aracılığıyla insan bedeniyle etkileşime girmesini temsil etmektedir.



Şekil 2: Kindi'nin Zihinsel Nedensellik Düşüncesi İçin Bilgisayar Oyunu Örneği

Bu örnekte Y, X'in eylemlerinin ve algılarının nihai sorumlusudur. X'in *karşısında yer alan bir masayı ittiğini* söylediğimizde aslında şunu söylemiş olmaktadır: Y'nin bilgisayar klavyesinden girdiği komutlar rastgele girilmiş değildir yani anlamlıdır; ve bu anlam oyunun yazılımında yer alan "itekleme" davranışına

karşılık gelmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Nefisten feleklere ve feleklerden insan bedenine ulaşan nedensellik hareketi ile Y'den bilgisayar klavyesine ve klavyeden ekrana yansıyan nedensellik hareketi tek yönlüdür. Eğer Y oyunun yazılımını biliyorsa klavyeden girdiği komutların hangi sonuçlar verdiğini bilgisayar ekranına bakmadan söyleyebilir (bu metaforun bir benzeri İbn Sina tarafından "bir astronomun gökteki bütün hareketleri bildiği bir farazi durum" hakkında geliştirilmiştir, bkz.: Acar, 2005: 14). Şu halde oyunun yazılımı matematik ve geometrinin önermeleri gibi çalışmaktadır. Eğer dik üçgende kenarların karesinin toplamının hipotenüsün karesine eşit olduğu biliniyorsa, 3 birim uzunluğundaki bir çizgiye dik şekilde çizilen 4 birimlik kenarın 5 birim uzunluğundaki hipotenüsü oluşturacağını zihnimizden hesaplayabiliriz. Benzer şekilde nefis de feleklere yaptığı etkinin insan bedeni üzerinde hangi sonucu doğuracağını, hangi eylemlere yol açacağını en başından beri bilmektedir. Örneğin nefis felekler aracılığıyla insandaki kolların kalkmasına sebep olunca; "kolların kalktığına" dair bilginin beden tarafından nefse geri bildirim yapılmasına gerek kalmaz. Çünkü cirimlerden oluşan insan bedeni cirimlerden oluşmayan nefse etki edemez.

Duyu algılarının mahiyeti ve duyu organlarının algılama konusundaki işlevlerine gelince, bunların da Kindi'nin sistemine göre nefisten kaynaklanan tek yönlü nedensellik ilişkisi içinde anlaşılması gerekmektedir. Buna göre algılar duyu organlarının dış dünyadan alınan duyu verilerinin nefse iletilmesiyle gerçekleşmemektedir; algılar nedensellik hareketinin duyu organları üzerinde son bulması anlamına gelmektedir. Göze gelen ışık, kulağa gelen ses ve buruna gelen koku bu organlara fiziksel bir etkide bulunmaktadır. Fakat organlar üzerinde meydana gelen hiçbir fiziksel etkinin tekrar nefse ulaşamayacağı bir gerçektir. Çünkü esas olarak beden üzerindeki değişikliklerin nefse iletilmesine gerek de yoktur. Nefis feleklerle zihinsel nedensellik üzerinden ve felek de insan bedenindeki duyu organlarıyla fiziksel nedensellik üzerinden etkileşime girdiği zaman, duyu organlarının üzerinde bir değişikliğin meydana gelmiş olması duyu algılarının gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Yani duyu verileri, nefse iletilmesi gereken bir bilgi değil; duyu organlarının, nedensellik zincirine *yakın sebep* olarak katılması anlamına gelmektedir. Burada nefis uzak sebep iken duyu organları ise yakın sebep

halini almaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kindi Descartes'ın zihin-beden etkileşimi konusunda karşılaştığı sorunları, sebep-sonuç zincirini felekler ve nefis üzerinden kurarak aşmaya çalışmıştı; burada yine aynı yöntemi kullanarak beden-zihin etkileşimi konusunda karşılaşılabilecek sorunları aşmayı da amaçlamıştır. Çünkü eğer nefis beden üzerinde doğrudan etki sahibi değilse bedenin de nefis üzerinde doğrudan etki sahibi olamayacağı açıktır.

Algılar söz konusu olduğunda *beynin* konumu da sorgulama alanımıza girmektedir. Beynin işlevleri tıpkı duyu organlarında olduğu gibi nefisten kaynaklanan nedensellik zincirindeki *yakın sebep* olarak anlaşılması gerekmektedir. Kindi duyu organlarının zihnin dışındaki tikel nesnelere algıladığını söyledikten sonra, algıların oluşumu üzerindeki beynin rolüyle ilgili herhangi detaylı açıklama getirmez. Örneğin *organların beyine bağlı olup olmadıkları, beyin bedendeki algıları birleştiren merkez olup olmadığı ve nefsin bedenle beyin üzerinden etkileşip etkileşmediği* gibi meseleler Kindi'de açık seçik olarak belirtilmemiştir. Bize göre bunun sebebi beynin organları birbirine bağlamak, algıları birleştiren merkez olmak ve beden-nefis etkileşiminde aracı olmak gibi görevleri bulunmamasından kaynaklanır. Kindi'ye göre duyu organlarının algılama esnasındaki görevleri "doğrudan vasıta" olmaktan başka bir şey değildir. O şöyle der: "Duyu algılarımız zaman kavramı ve herhangi bir güçlük olmaksızın duyu organının nesne ile doğrudan ilişkisi sonucu meydana gelir" (Kindi, 2014a: 131). Yani organları harekete geçirip algıları oluşturan her türlü etki nefiste *doğrudan* yer almaktadır. Bu konuda başka herhangi aracıya ihtiyaç kalmamaktadır. Çünkü nefis fiziksel sebep-sonuç zincirinin başında yer almaktadır ve feleklerin fiziksel evrende yarattığı her değişiklik zaten nefis tarafından bilinmektedir. İnsan bedenlerinde yaşanan değişimin nefis tarafından bilinmesi ve nefsin bu değişimlere karşı bir farkındalık geliştirmesi için bu değişimlerin tekrar nefse iletilmesine gerek yoktur. Bu şartlar altında Kindi'ye göre beynin duyu organlarından gelen verileri toplayan, birleştiren veya nefse aktaran bir aracı organ olmadığını belirtmemiz gerekir. Çünkü beyni organlardan gelen veriyi nefse aktaran bir aracı olarak göstermek, duyu organlarından başka bir aracıyı kabul etmek anlamına gelir. Halbuki nefsin algıları elde etmesi için duyu organlarından başka bir aracıya gerek yoktur.

Bu noktada Şu soru ortaya çıkmaktadır: Duyu organlarının insan bedeninde sinirler ve dokular aracılığıyla beyne bağlı olmasının anlamı nedir? Kindi'nin sisteminde duyu organlarının beyne bağlı olması, beynin duyu algılarını taşıyan ikinci aracı olduğu anlamına gelmemektedir. Ona göre beynin görevi *organların işlevlerini düzenlemekten* ibarettir. Beyin duyu organlarının "duyu verilerini daha az veya daha çok, daha zayıf veya daha kuvvetli" algılamasını düzenlemekten başka görev üstlenmemektedir. Örneğin insanların aç kaldıkları zaman gözlerindeki görme gücünün zayıflamasının veya baş dönmesi gibi olayları yaşamalarının sebebi beynin işlevleriyle ilişkilendirilebilir (Kindi, 2014l: 261).

Beynin söz konusu görevinin iki sonucu vardır: Birincisi beyin, bedeni uyutur veya uyandırır. Kindi'ye göre uyku nefsin tüm duyuları kullanmayı terk etmesi anlamına gelir. Bedende duyu organlarının daha az veya daha çok çalışmasını sağlayan, onları açan veya kapatan organ ise beyindir. İşte beyin bu özelliği sayesinde organların işlevlerini kapatarak bedeni uyku durumuna getirir (Kindi, 2014j: 247; 2014l: 257, 259-262). İkinci olarak beyin, bilgiye daha doğru şekilde ulaşmamızı sağlar. Kindi'ye göre bilgi nesnelere hakikatini kavramaktır (Kindi, 2014b: 180). Nesnelere hakikate ulaşmamızı sağlayan yol ise, nesnelere gelen duyu verilerini zihinde soyutlamak ve tümel formlara ulaşmaktır (Kindi, 2014l: 255). Fakat bazen duyu organları o kadar çok duyu verisi alır ki nefis bunları sağlıklı şekilde soyutmaktan aciz kalır. Bu durumda duyu organlarından gelen duyu verilerinin kısıtlanması gerekir. Bunun için beyin duyu organlarını zayıflatır ve böylece musavvire (soyutlama, düşünme) yetisini güçlendirmiş olur (Kindi, 2014l: 254-257). Beynin bu ikinci işlevi için Şu örneği verebiliriz: Kendimizi bugün var olan metropol şehirlerin birinde büyük bir caddedeki kaldırımda yürüyorken hayal edelim. Kulağımıza gelen korna sesleri, vapurların suları yararken çıkardığı su sesleri, uçakların büyük bir gürültüyle üstümüzden geçmeleri, kuşların ötüşmeleri, insanların birbirleriyle konuşurken çıkardığı sesler, satıcıların bağrışmaları ve diğer sesler; gözümüze reklam tabelalarından, hızla geçen taşıtlardan, batan güneşten, meydana bir Őenlik alanından fırlatılan havai fişeklerden gelen ışıklar ve diğer görüntüler; dükkanlarda satılan yemeklerin yağ kokusu, egzoz kokuları, insanlardan burnumuza gelen parfüm kokuları ve diğer kokular... bunların hepsinin aynı anda

algılanışı, zihnin kendisi veya çevresi hakkında bir bilinç geliştirmesinin önünde engel olarak yer almaktadır. İşte bu yüzden beyin bilgiye ulaşmak için duyu organlarının gücünü zayıflatmalı ve soyutlama yetisini güçlendirmelidir.

Kindi'de beden-nefis etkileşimi çerçevesinde beyinle alakalı olarak vurgulanması gereken sonuncu özellik ise şudur: Beyin düşünmenin merkezi değildir. Örneğin Kindi'nin sistemine göre "Duyu organları algıların merkezidir, beyin ise düşünmenin merkezidir" gibi bir anlayış hatalı olacaktır. Çünkü beyin bilginin işlenişine hiçbir şekilde müdahale etmez; sadece duyu organlarının daha fazla veya daha az duyu verisi elde etmesini düzenler. Kindi realist bir filozoftur; O'na göre insan zihninden bağımsız bir dış dünya vardır ve doğru bilgi dış dünyadan alınan doğru verilere dayanmaktadır. Bu yüzden duyu organlarının sağlıklı bir şekilde çalışıyor olması doğru bilgiyi elde etmek için yeterlidir (Kindi, 2014l: 259).

1.1.3. Diğer Canlılardaki Zihinsel Nedensellik

Kindi'nin sisteminde canlı olan tek varlık insan değildir. Bu bölümde insandan başka canlılık sahibi olan varlıklardan biri olan feleklerin zihinsel nedensellik açısından inceleyeceğiz. Feleklerin neden canlı olduğuna dair açıklamaları ise "diğer zihinler" başlığı altında ele alacağız.

Yukarıda insan bedeninin nefisle etkileşime giremediğini ama feleklerin girebildiğini söylemiştik. Feleklerin nefisle etkileşime girebiliyor olması, zihinsel nedensellik için yeterlidir. Çünkü bir canlının nefisle etkileşime girmesi için bir bedene, duyu organlarına veya beyine ihtiyacı yoktur. Feleklerin bir bedene sahip olmadan zihinsel nedensellik etkisinde kalmaları, nefsin mahiyetiyle alakalı önemli noktalara işaret etmektedir:

İlk olarak *ayaltı alemdeki herhangi bir canlının nefis sahibi olabilmesi için en başta feleklerin nefis sahibi olması gereklidir*. Çünkü ayaltı alemdeki canlıların yapısında bulunan cirim, nefsin onlarla doğrudan iletişime girmesini engellemektedir. Ayaltı alemdeki canlılar ise bu engeli felekler vasıtasıyla aşmaktadırlar: Nefis, feleklerle etkileşime geçer; felekler de ayaltı alemdeki canlılara etkide bulunur. O halde ayaltı alemdeki canlıların nefisle etkileşime girmesi dolaylı bir yoldan gerçekleşmekte ve *feleklerin nefis sahibi olmasını* şart koşmaktadır. Fakat

burada bir çelişki durumu ortaya çıkmaktadır: Çünkü hem ayaltı alemdeki canlıların bedenlerinin yapısındaki "cirimlerin" nefisle etkileşime geçmeyi engelleyen bir durum olduğu söylenmekte hem de "yapısında cirim bulunan" feleklerin nefisle etkileşime geçebildiği iddia edilmektedir. Kindi'nin elimize ulaşan metinlerinde bu çelişkili durumun açıklamasına ayrılmış özel bir pasaja rastlanılmaz. Ancak biz Kindi'nin sistemindeki bu boşluğu yine bizzat onun düşüncelerinin yöneldiği noktadaki bazı düşünce verileriyle doldurabiliriz. Bilindiği üzere Kindi alemin varlığını "yoktan yaratma düşüncesiyle" açıklamakta ve bu konuda otorite kabul ettiği Aristoteles'in fikirlerini bile görmezden gelebilmektedir (Kaya, 2014). Belki de yoktan yaratma fikrindeki "Tanrı" faktörü, filozof tarafından bazı metafiziksel güçlüklerin aşılmasında kullanılmış olabilir. Örneğin normal şartlar altında yapısında cirim bulunan feleklerin gayri maddi yapıdaki nefisle etkileşime geçebilmesi imkansız iken, Tanrı'nın "özel ve ayrıcalıklı" durumu sebebiyle *felekler ve nefsin başından beri etkileşimde halinde olacak şekilde yaratıldığını* düşünebiliriz. Gerçekten de Kindi metafiziksel sisteminden Tanrı'yı bütün varlıklardan ayrı bir yerde konumlandırmak için büyük çaba sarf etmektedir. Örneğin *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde Tanrı'nın diğer varlıklardan hiçbirisine benzemediğini, insan Tanrı hakkında bilgisinin çok sınırlı kaldığını ve onun hakkında yalnızca "Bir" diyebileceğimizi söylemektedir (Kindi, 2014a). İşte bu ayrıcalıklı durum sebebiyle Tanrı felekler ve nefsi "önceden kurulmuş bir uyum" ile yaratmış olabilir. Sonuç olarak Kindi nefsin ayaltı alemdeki nesnelere onların yapılarındaki cirim sebebiyle etkileşime geçemeyeceğini söyledikten sonra; nefsi feleklerle etkileşime sokarak bir çelişkiye düşmektedir. Fakat filozofun günümüze ulaşan eserlerinde bu çelişkinin aşılması için herhangi bir açıklamaya rastlanılmamaktadır. Bunun yanında Kindi'nin sistemindeki bu çelişki durumu yine onun sistemindeki Tanrı faktörünün felekler ve nefsi "önceden bir kurulmuş uyum ile yaratmış" olması haline çözülmesi umulabilir.

İkinci olarak *bir canlının nefisle etkileşime girebilmesi için bir bedene, organlara veya beyne ihtiyacı yoktur*. Feleklerin nefisle etkileşime girebiliyor olması bunun en büyük göstergesidir. Hatta Kindi'nin düşüncesinde organ sahibi bir canlı, nefisle etkileşime girmesi en güç olan varlıktır. Örneğin insanın zihinsel nedensellik ile nefse bağlanması için, öncelikle nefsin feleklerle zihinsel nedensellik ilişkisine

girmesi ve sonra feleklerin insan bedeniyle fiziksel nedensellik ilişkisi içine girmesi gerekmektedir. Halbuki felekler nefisle *doğrudan* iletişime geçebilmektedir. Buradan ulaşılan sonuca göre Kindi'nin zihinsel nedenselliğe dair görüşü Descartes'ın görüşlerinden farklılaşmaktadır: Descartes zihin ve bedenin etkileşime girmesi için "beyin" veya "beyinle ilgili bir yapının (örneğin kozalaklı bezin)" gerekli olduğunu düşünürken; Kindi böyle bir yapıyı şart koşmamış ve et, kan veya kemikten oluşan bir beyine sahip olmayan felekleri nefisle etkileşime dahil etmiştir.

Üçüncü olarak *feleklerin beden sahibi olmamaları onların algılama özelliğinden yoksun oldukları anlamına gelmez*; aksine onlar için de algılar söz konusudur. Yalnızca feleklerin algılaması insanlarınkinden farklıdır. Kindi'ye göre duyular ve dolayısıyla duyu organları ikiye ayrılır: Beslenmeye yarayan duyular ve bilgi edinmeye yarayan duyular. Bunlardan ilki sadece oluş ve bozulmuş alemde yer alan canlılarda bulunurken, ikincisi bütün canlılarda ortaktır. Örneğin insandaki burun ve ağız sadece beslenmeye ilgili görevler üstlenirken; gözler ise beslenmeye alakalı işlevlerinin yanı sıra insan bedeni dışındaki şeyler hakkında veri sağlama görevini de üstlenir. Eğer insanın beslenmeye ihtiyacı olmasaydı gözler sadece dış dünya hakkında veri sağlayan bir konumda olurlardı. Bu da gözlerin burun ve ağızdan farklı olduğunu göstermektedir. Kindi'ye göre ayaltı alemdeki canlılar oluş ve bozulmuş tabii oldukları için onların gelişmeleri, varlıklarını devam ettirmeleri ve beslenmeleri gerekmektedir. Bu yüzden insanlarda burun ve ağız organları gereklidir. Fakat felekler oluş ve bozulmuş tabii olmadıkları için bu tür organlara gereksinim duymazlar (Kindi, 2014h: 232-233). Feleklerde sadece dış dünya hakkında veri sağlayan görme ve işitme duyuları bulunmaktadır (Kindi, 2014h: 235). Görme ve işitme duyularının feleklerde yer alması ise dördüncü maddede açıklayacağımız üzere, feleklerin "düşünebildiğini" gösterir.

Dördüncü olarak *feleklerde de düşünme yetisi vardır ve feleklerin düşünme tarzı insanlarınkinden farklıdır*. Kindi'ye göre bir canlının nefisle etkileşime girmesi esas olarak bilgi edinme süreçleriyle alakalıdır. Örneğin insanın nefis sahibi olması onun doğması, beslenmesi, büyümesi veya diğer insanlarla birlikte bir dünya hayatı yaşaması için değildir. İnsan esas olarak hakikatin bilgisini elde etmek için yaşar; beslenmek ve büyümek ise ikincil amaçlardır. Felekler için de hakikatin bilgisini

elde etmek birincil amaçtır ve onların beslenip gelişmek gibi bir amaçları yoktur. O halde felekler de düşünebilmektedir (Kindi, 2014h: 229-230, 234-235). Fakat felekler ve insanların bilgi edinme süreçleri farklıdır. İnsanlar önce duyu organlarıyla dış dünya hakkında tikel bilgiler elde ederler; sonra bu bilgileri soyutlayarak tümel bilgilere ulaşırlar (Kindi, 2014a: 131-133; 2014l: 254). Çünkü insanlar nefisle doğrudan iletişime geçemezler. Felekler ise nefisle doğrudan iletişime geçebildiği için onun dış dünya hakkında tikel bilgiler elde edip onları soyutlamasına ihtiyacı yoktur. Ayrıca düşünmek bir yetkinlik göstergesidir; bir canlı ne kadar uzun süre düşünebiliyorsa o kadar yetkindir (Kindi, 2014h: 234). İnsanların düşünmesi sürekli değildir; duyu organları dış dünyayla ne kadar çok meşgul olursa onun soyutlama yapması da o kadar güçleşir. İşte bu yüzden beyin, duyu organlarının işlevlerini kısıtlayarak soyutlama yeteneğini güçlendirir. Felekler ise tikel bilgiler veren duyu organlarına sahip olmadığı için onun soyutlama (yani düşünme) yetisi sürekli aktiftir. Bu noktada şu soru sorulmalıdır: *Felekler hangi duyu organlarına sahiptir?* Bu sorunun cevabı iki aşamada verilir. Birincisi feleklerdeki duyu organları insanlarda görüldüğü gibi beslenmeyle ilgili olan koklama ve tatma duyuları değil, bilgi edinmeye yarayan göz ve kulak gibi işlevlere sahiptir. İkincisi feleklerdeki duyu organlarının insanlardaki göz, kulak, burun ve dil gibi et parçasından müteşekkil olmasına gerek yoktur; feleklerdeki duyu organlarının işlevlerinin yerine getiriliyor olması yeterlidir (Kindi, 2014h: 229-230). Örneğin insandaki gözün işlevini inceleyelim: Göz dış dünya hakkında üç boyutlu bir tasavvur geliştirir; nesnelere birbirleriyle ilişkisini kurar. Fakat gözün bunları yapabilmesi için ille de retina, mercek, kornea ve lens gibi parçalara sahip olmasına ve insan bedeni üzerinde yerleşmesine ihtiyaç yoktur. Kindi'nin sisteminde bir bilginin elde edilmesi için birçok yol mevcuttur. Nitekim insanlar uykularında sadık rüyalar gördükleri zaman dış dünya hakkında duyu organlarının sağladığı verilerden daha doğru bilgilere ulaşabilmektedirler (Kindi, 2014l: 254-255, 257, 259). Halbuki insanların uykuda halinde hiçbir duyu organlarını kullanmadıkları malumdur. Aynı şekilde felekler için de gözün şekli değil, üstlendiği işlevini yerine getirip getirmediği önemlidir. Feleklerin evrendeki nesnelere bilmesi insanların bilmesinden daha kolaydır. Çünkü evrendeki bütün nesnelere yapısında bulunan cirimlerin kaynağı feleklerdir ve felekler evrendeki bütün fiziksel değişimden sorumludurlar. Yani felekler evrendeki

nesnelerin tek tek farkındadır (Kindi, 2014h: 235). Bu da insandaki gözün görme işlevinin ulaşabileceği son noktadır.

Son olarak *felekler de eylem halindedirler ve feleklerin eylem tarzı insanlarınkinden farklıdır*. Kindi'nin sisteminde eylem, hakikat karşısında doğru konumda bulunmak anlamına gelir. İnsan açısından bakıldığında hakikat karşısında yanlış konumda bulunmak kötü ahlaka işaret ederken, doğru konumda bulunmak ahlaklılığa işaret eder. Fakat felekler için kötü ahlaklılık söz konusu olamaz. Çünkü kötü ahlak doğru bilgiyi elde edememesi kendisi için mümkün olan canlılar için geçerlidir. Örneğin insanların düşünmesi feleklerdeki gibi kesintisiz ve sürekli değildir; insanlar duyu organlarının verileriyle ne kadar meşgul olursa soyutlama yeteneklerini o kadar kaybederler. Bu yüzden insanların yanlış bilgiye ulaşıp yanlış eylemde bulunması imkan dahilindedir. Buradan iki sonuç ortaya çıkar: Birincisi feleklerin düşünmesi sürekli olduğu için onların yanlış bilgiye ulaşması imkansızdır. Bu yüzden sürekli doğru eylemde bulunurlar. İkincisi felekler sürekli doğru eylemde buldukları için hakikat karşısında hakkında yanlış bilgiye ulaşması imkansızdır. Bu yüzden sürekli doğru bilgiye ulaşırlar. Bu noktada şu soru sorulmalıdır: Felekler için doğru eylem nedir? Kindi'ye göre feleklerin ayüstü alemde yapageldiği devri hareket onlar için en doğru eylemdir (Kindi,2014a: 136, 139; 2014g: 212; 2014h: 230, 238).

1.2. Razi'de Zihinsel Nedenselliğe Biyolojik ve Tıbbi Yaklaşım

Razi'nin incelediğimiz eserlerinde nefis-beden ve beden-nefis etkileşimiyle ilgili fikir sahibi olabilirken zihinsel nedenselliğin aracılığı sorununa dair herhangi bir akıl yürütmeye tanık olmayız. O yalnızca nefsin bedene ve bedenine de nefse yaptığı etkilerden hareketle "zihinsel nedenselliğin var olduğunu" tespit etmiş; fakat bunun nasıl gerçekleştiğine dair metafiziksel sorunlarla ilgilenmemiştir. O bunun yerine daha çok zihinsel nedensellik konusu etrafındaki pratik meselelerle ilgilenmeyi seçmiştir. Örneğin O, bedenine nefse yaptığı etkinin metafizik açıdan imkanıyla ilgilenmek yerine, bedenine hangi koşullarda nefsi olumlu yönde ve hangi koşullarda olumsuz yönlerde etkileyeceğini araştırmıştır. Razi'nin bu tercihinin sebebi, *et-Tıbbu'r-Ruhani* kitabının daha çok ahlak felsefesi kitabı olarak yazılmış

olmasıdır. Nefisle ilgili metafiziksel sorunları incelemek kitabın amacı dışında kalmaktadır.

1.2.1. İnsandaki Beden-Nefis Etkileşimi

Razi öncelikle bedenin nefse yaptığı etkileri insanın eylemleri açısından inceler. İnsanın bedenini kullanım şekline bağlı olarak onun nefsi de şekillenmektedir. Bedenin sağlıklı olması ruhun sağlıklı olması anlamına ve bedenin sağlıklı olması ruhun sağlıklı olması anlamına gelmektedir. Çünkü beden nefsi etkilemektedir. Bu da beden ile nefis arasında zihinsel nedensellik anlamına bir etkileşim olduğunu göstermektedir. Örneğin Razi, bedenin aç, susuz ve uykusuz bırakılmasının zihni olumsuz anlamda etkilediğini söyler. O şöyle yazar: "Bir kimse (...) yemek yemeyi, dinlenmeyi azaltsa, -bu süreç zorunlu olarak uykusuzluğa sebep olur-; ben söz konusu kişinin bu zaman tamamen geçmeden (...) vesveseye düşeceğini, melankoliye yakalanacağını ve zayıflayıp yok olacağını söylerim" (Razi, 2008: 103, 114). Yani o vesvese ve melankoli gibi zihinsel süreçlerin sebebinin beden süreçleriyle ilişkili olduğunu düşünmektedir.

Yine Razi duyu organlarından nefse iletilen algı verilerinin nefsi şekillendirdiğini sağduyumuza uygun olarak kabul eder. Fakat O şunu da ekler: Duyu organlarının normalden fazla uyarılması nefsin normal işleyişinin dışına çıkarır. Örneğin cinsel bölgelerin çok fazla uyarılması nefsin gereğinden fazla şehvet hissi duymasına sebep olur. O şöyle yazar: "Sık sık cinsel bölgelerin tahrik edilerek uyarılması erbezlerinin genişlemesine, bu bölgelere daha fazla kanın hücum etmesine ve bu da sonuçta erbezlerinde çok fazla sperm oluşmasına yol açar. Bundan dolayı da insandaki cinsi münasebet istek ve arzusu kat kat artar." (Razi, 2008: 117). Yani nefsin yapısı beden süreçleriyle doğrudan ilgilidir. Nefis cinsel isteklerle çok fazla meşgul edilirse bireyler sadece hazlarının peşinde koşacağı için ahlaki açıdan yanlış tercihlerde bulunulması kaçınılmazdır. Görüldüğü üzere Razi, ahlaki meseleleri klasik tarzda ele almamış, ahlakı insanın biyolojik yapısıyla ilişkilendirmiştir. Onun ahlaki bağlamda beden süreçlerine vurgu yapması, çağdaş zihin teorilerinde beden süreçlerine yapılan vurguyla paralel olarak anlaşılabilir.

Bunun yanında Razi'nin nefsin işleyişini tarif ettiği pasajlarında kullandığı bazı kelimeler de onun zihinsel nedensellik konusunda durduğu konumu göstermesi bakımından önemlidir. Örneğin O, "tabiat" kavramını beden-nefis etkileşimi bağlamında ele almıştır. Ona göre bedenin tabiatı nefsin yapısını şekillendirmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi insanın ahlakı bile bedenin süreçlerden etkilenmektedir. O şöyle demiştir: "İnsanların tabiatlarının farklı farklı olmasından dolayı bir kısmı için bazı faziletleri elde etmek ve bazı kötülükleri terk etmek kolay olurken bir kısmı için de zor olabilmektedir" (Razi, 2008: 60). Yani insanın tabiatı onun zihinsel durumlarını etkilediği gibi, zihinsel durumlarının bir parçası olan ahlaki nitelikleri de etkisi altına almaktadır. Burada tabiat kavramı, insan bedenine işaret etmektedir. İnsan bedeninin, zihinsel durumları bu denli etkileyebilen bir konumda olması; zihinsel süreçleri beden (beyin) süreçlerine özdeş olduğunu ileri süren özdeşlik teorisinin temel kaygılarıyla uzlaşım halindedir. Çünkü hem özdeşlik teorisinde hem de Razi'nin "bedenin tabiatı" kavramına yaptığı bu vurguda; beden süreçleri zihin süreçlerinin belirleyicisi konumundadır.

Beden süreçlerinin nefsi etkilediğine dair son örnek onun haz ve elem ilişkisi bağlamındaki açıklamalarında ortaya çıkar. Ona göre haz, zihinsel ve bedensel süreçlerden bağımsız bir lezzet duygusu değildir. Yani hazzı sadece nefisle ilgili bir süreç olarak tasavvur etmek yanlıştır. Hazlar bedenin yapısından doğrudan etkilenirler. Razi'ye göre hazlar elemelerin yokluğunda ortaya çıkar. Elemler ise bedenin sağlıklı olmadığı veya herhangi bir yönden eksik olması durumunda ortaya çıkar (Razi, 2008: 76). Örneğin, vücudumuzdaki su azalınca susuzluk çekeriz. Susuzluk nefiste bir elem olarak ortaya çıkar. Vücudun suya kavuşturulması ise bize haz verir. Vücuttaki su ne kadar azalırsa susuzluk da o kadar artar; bu da bize daha fazla elem verir. Susuzluğun fazla olduğu bir durumda suya kavuşmak ise insana daha fazla haz verir. O halde zihindeki haz duygusunun zihindeki elem duygusuna; elem duygusunun da bedendeki süreçlere bağlı olduğunu ve vücudun biyolojik yapısının zihne doğrudan etki ettiğini söyleyebiliriz.

1.2.2. İnsandaki Nefis-Beden Etkileşimi

Razi aşk, öfke ve haset gibi temel zihinsel durumların bedene yaptığı etkiler için birer örnek olarak verir. Böylece zihinsel nedensellik konusunu nefsin bedene yaptığı etkileri dile getirerek tamamlamış olmaktadır. Birincisi ona göre zihinsel bir süreç olan aşk duygusu aşırı boyutlara ulaştığı zaman kişinin bedensel süreçlerinde tahribata sebep olmaktadır. O şöyle yazar: "Onların (aşıkların) çoğu uzun süren uykusuzluk, endişe ve iyi beslenememekten dolayı deli durumuna, vesveseye düşerler, zayıflarlar, kuruyup solarlar" (Razi, 2008: 78-79). Yani aşk duygusunun aşırı olması bedeni zayıflatan bir etkide bulunmaktadır. Yine zihinde beliren öfke duygusu insanın kendisine veya çevresine zarar vermesine sebep olduğu için zihin-beden etkileşimi için bir gösterge sayılmalıdır (Razi, 2008: 95). Haset duygusu ise insanı uzun süre kederde bırakıp onu meşgul edeceği için, faydalı işleri yapmaktan alıkoyacaktır. Bunun sonucunda bireyler uykusuz kalırlar, kötü beslenirler ve zayıflarlar. O halde haset, zihin süreçlerinden birisi olarak beden süreçlerine etki etmektedir.

Sonuç olarak Razi, bedenden nefse ve nefisten bedene yönelen etkileşimin metafiziksel açıdan "var olduğunu" tıbbın alanına giren tespitlerde bulunarak ortaya koymuştur. Fakat filozof bu etkileşimin nasıl gerçekleştiğine dair metafiziksel sorgulamaları yapmaktan kaçınmıştır.

1.3. Farabi'de Zihinsel Nedenselliğe Biyolojik ve Tıbbi Yaklaşım

Farabi'nin zihinsel nedensellik konusundaki görüşlerini inceleyeceğimiz bu bölümde, genel olarak onun biyoloji ilminin kapsamına görüşlerine yoğunlaşacağız. Çünkü filozofun, bilinç süreçleri için insan bedeninde birer merkeze işaret ettiğini görmekteyiz. Bedenin organlarıyla ilgili olan bu açıklamalar zihinsel nedensellik açısından değerlendirilebilir. Öte yandan biz filozofun zihinsel nedensellik konusunu gerçek bir problem olarak görmediğini veya bunun bir problem olduğunun farkına varmadığını düşünmekteyiz. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi filozof metinlerinde bu problemi çağrıştıracak herhangi bir akıl yürütme sergilememiştir. Zaten bizim bu bölümde yapacağımız şey de, filozofun sisteminin ulaştığı sonuçlar açısından onun sistemiyle en uyumlu zihinsel nedensellik açıklamasını vermekten ibaret olacaktır.

İkincisi Farabi, her ne kadar insandaki zihinsel süreçleri bedendeki organlarla ilişkilendirmesi açısından belli bazı soruların cevabını veriyor gibi gözükse de; onun düşünceleri bazı başka soruları cevapsız bırakmaktadır. Örneğin o gök cisimlerinin madde ve surete tabi olduğunu, dolayısıyla maddi bir beden içinde olduklarını düşünmekle beraber, gök cisimlerindeki zihin-beden etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini açıklamamıştır.

Farabi'ye göre insan zihni bedene, beden de insan zihnine etki eder. Örneğin, üzerimize doğru gelen bir frizbiyi yakaladığımız zaman bizde gerçekleşen nedensel süreçleri bugün nasıl anlıyorsak; Farabi'nin de aynı şekilde anladığını düşünüyoruz. Uçan frizbiyi gördüğümüzde zihnimizde, "üzerimize doğru gelen bir frizbi" imgesini uyanır ki bu: zihinsel bir süreçtir. Aynı şekilde gözümüzün gördüğü frizbiye doğru elimizi uzatmamız zihnimizin bedenimize etki ettiğini gösterir ki bu: bedensel bir süreçtir. Burada bedensel süreçler zihne, zihinsel süreçler de bedene etki etmiştir. Benzer örneği Farabi de vermektedir. Bir nesneyi görmek istediğimizde Farabi'ye göre, bu görme olayına hem beden hem de zihin iştirak etmektedir. O şöyle der: "Duyusal algı ile kavranma özelliğine sahip olan bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde onun elde edilmesini sağlayan fiil bedeninin bir fiili ile ruhun bir fiilinin birleşmesinden doğar. Görmeyi arzu ettiğimiz bir şeyde olup bitenler bunun örneğidir. Çünkü görme olayı göz kapaklarımızı kaldırmak ve bakışımızı görmek istediğimiz şeye yöneltmemizle gerçekleşir. Eğer o şey uzaksa ona doğru yürürüz ve önünde engel varsa ellerimizle bu engeli bertaraf ederiz. O halde duyusal algı olayı ruhun bir fiili olmakla birlikte bütün bunlar bedeninin fiilleri olacaktır. Diğer duyularda da durum aynıdır." (Farabi, 2012a: 75-76). Alıntıladığımız bu pasajdan çıkaracağımız sonuca göre Farabi, zihnin bedene bedeninin de zihne etki ettiğini kabul etmektedir.

Ayrıca "Bilinç problemi" başlığı altında ifade etmiş olduğumuz üzere Farabi, bilinç süreçleri için bedende birer merkeze işaret etmiştir (Farabi, 2012a: 73-75). Örneğin bedendeki beslenmeyle ilgili organlar (karaciğer, dalak, mide, bağırsak vb.) bedende meydana gelen fizyolojik değişimleri zihne iletir. Bu sefer zihinde beslenme gücüyle alakalı imgeler (açlık, susuzluk, tokluk vb.) uyanır (Farabi, 205a: 49). Bu, bedenden zihne doğru olan bir zihinsel nedensellik ilişkisini gösterir. Zihninde açlık

hissi uyanan bir kişinin buzdolabına doğru hareket etmesi ise, zihinde beden bazı komutların verildiğini gösterir. Bu da zihinden bedene doğru olan bir nedensellik ilişkisidir.

Bunun yanında Farabi insandaki zihinsel nedenselliği bir problem olarak görmemiş veya bunun bir problem ortaya çıkacağını düşünmemiştir. Bunun iki sebebi vardır:

1. Birincisi Farabi, potansiyel zihin için yaptığı açıklamaların zihinsel nedensellik konusu açısından yeterli olduğunu düşünmüş olabilir. "Bilinç problemi" başlığı altında izah edileceği üzere filozof, potansiyel zihinlerin ve hatta aktif ve kazanılmış zihinlerin maddeye bağlı olduklarını iddia etmişti. Çünkü ona göre bir insan yalnızca ölümden sonra, maddi yapıda olan bedenden kurtulabilir. O halde bir kişi hayatta olduğu sürece, onun yapısında maddeye bağımlılık devam edecektir. Maddeye bağımlı olan durumlarda ise beden bazı davranışları doğrudan üretme kapasitesine sahiptir. Çünkü onun zihni, bedene bağımlıdır; ve bedenden gelen taleplere boyun eğer. Örneğin düşünme yeteneğine sahip olmayan bir hayvanın, zihninde beliren açık hissine hemen boyun eğip, düşüncesizce yemeye başladığını görmekteyiz. Bu hayvanın davranışları, bedenden gelen istekler doğrultusunda şekillenmektedir. Farabi bu durumu "iradeli davranışlar-refleksif davranışlar" ayrımıyla açıklar. Ona göre kalpten gelen iki sinir açısından birisi refleksif davranışları yönetir; diğeri ise iradeli davranışları yönetir (Farabi, 2012a: 78). O halde yemek yeme, su içme, cinsel davranışlar, öfkeli davranışlar ve diğer birçok insani hareket bu refleksif davranışların kapsamına girmektedir.
2. İkincisi Farabi, kalpten gelen ikincisi sinir ağının "iradeli davranışları" üretebiliyor olmasının bir soruna yol açtığını düşünmemiş olabilir. Gerçekten Farabi, düşünme gücünün merkezinin kalp olduğunu söylemekle, zihinsel nedensellik sorununu çözüme kavuşturmak istemiş gibidir. Bu durumda filozofun ya zihni kalbe özdeş kıldığı söylenecek ya da en azından zihnin maddeye bağımlı bir yapıda olduğu söylenecektir. Fakat Farabi'nin, insan zihnini Faal akılla etkileşime soktuğunu da göz önünde bulundurursak, meselenin karmaşık bir hal aldığı ortaya çıkar. Çünkü bu sefer, gayri maddi

yapıda olan Faal akıl ile maddi yapıda olan insan kalbi zihin nedensellik ilişkisine girmiş olmaktadır. Bu ise bir sorun yaratmaktadır. Farabi'nin bu konuyu yeterince aydınlatmadığını düşünüyoruz.

Farabi'nin insan zihnindeki nedenselliğe dair açıklamaları yetersiz kalmaktadır. Bunun yanında filozofun gök cisimlerindeki zihinsel nedenselliğe dair açıklamaları da yetersiz kalmaktadır. O *el-Medinetü'l-Fazıla'da* gök cisimlerinin yapısında madde ve suretin var olduğunu kabul etmiştir. Bu anlamda gök cisimleri, ayaltı alemdeki cisimlere benzemektedir. O şöyle söyler: "Bu gök cisimler ayaltı aleminde bulunan maddeye sahip varlıklarla aynı cinstendirler" (Farabi, 2012a: 58). O halde gök cisimleri için de zihinsel nedensellik bir problem olarak ortaya çıkacaktır. Üstelik gök cisimlerinin zihinleri, insanlardaki zihinler gibi maddeye bağımlı değildir. Filozof gök cisimlerinin zihinlerinin maddeden ayrık olduğunu hem *Risale Fi İsbati'l-Mufarakat'ta* hem de diğer eserlerinde açıkça belirtmiştir. Örneğin o şöyle söyler: "Gök cisimlerinin nefisleri cevherleri bakımından düşünülür olanları bilirler. Bunlar maddeden ayrı cevherlerdir" (Farabi, 2012b: 38). Şu durumda gök cisimlerinin yapılarının maddi olduğunu ama onların zihinlerinin maddeden ayrık oldukları sonucunu ortaya çıkar. Gök cisimlerindeki zihinsel nedensellik ilişkisi ise bir problem olarak durmaktadır.

Sonuç olarak Farabi, çeşitli varlıkların zihinlerinin bedenleriyle etkileşime girebildiğini kabul etmekle beraber bu etkileşimin keyfiyeti hakkında verdiği bilgilerle yetersiz kalmaktadır. Onun insan bedenini *maddi* olarak nitelemesi, iradesiz-refleksif ve iradeli davranışlar açısından yeterli bir açıklama sunup zihinsel nedenselliği bir problem olmaktan çıkarırken; yine insan bedenindeki kalbin Faal akıldan bilgi ve ilkeleri alabilmesinin imkanı hakkında ise sorunlara yol açmaktadır. Ayrıca filozofun gök cisimlerinin zihinlerinin, maddi yapıda olan bedenleriyle nasıl etkileşime girebildiğini yeterince açıklamadığını görmekteyiz.

İKİNCİ BÖLÜM

ZİHİN-BEDEN PROBLEMİ

Zihin-beden problemi, zihin ve bedenin metafiziksel doğasından kaynaklanan sorunları içerir. Descartes'ın "düşünen töz" ile "yer kaplayan töz" birbirinden ayrı ontolojik kategorilerde resmetmesi klasik *töz düalizminin* iyi bir örneğidir. Fakat zihin ve bedenin böyle aykırı tabiatlara sahip olması, ikisinin etkileşimini bir sorun olarak ortaya çıkarmıştır. Bu güçlüğü aşmaya yönelik monist teoriler ise genelde materyalist dünya görüşüne sahip olan filozoflar tarafından, kendisine "zihin" denilen anlam içeriklerin hepsini maddi süreçlere indirgemektedir. Fakat monist teoriler *indirgemeci materyalist/fizikalist* görüşlerle sınırlı değildir. Bunun aksine maddeyi zihne indirgeyen *idealist-monizm*; zihni ve bedeni birbirine indirgemeyip bunları nihai gerçekliğin iki görünümü olarak varsayan *nötral monizm*; madde dışında ikinci bir gerçeklik alanını reddettiği halde zihni bedene indirgeme çabasından vazgeçen *indirgemeci olmayan materyalist monist teoriler* ve zihnin doğasını anlamada gündelik dilin "anlam yüklü" kelimelerinin tekrar ele alınması gerektiğini savunan *elemeci materyalizmden* söz edilebilir. Bunların karşısında, bilimin ilerlemesiyle doğru orantılı şekilde zayıflayan töz düalizminin daha az radikal şekli olan *nitelik düalizmi* de zikredilmelidir.

Materyalist/fizikalist teoriler üçe ayrılır: *İndirgemeci materyalizm (reductive materialism/physicalism)*, *indirgemeci olmayan materyalizm (non-reductive materialism/physicalism)* ve *elemeci materyalizm (eliminative materialism)*. İndirgemeci teoriler arasında Gilbert Ryle'in ismiyle meşhur olan *davranışçılık (behaviorism)*, zihni maddi dünyanın dışında tasarlamamıza sebep olan bütün önerme ve kavramların insan davranışını ifade eden önermelere dönüştürülebileceğini iddia eder. Ryle "kategori hatası" dediği bir argüman tipiyle düalizmi çürütmeye girişir: Buna göre zihni içsel süreçler olarak anlayan düşünce tarzı, bir üniversitenin bütün fakülte binalarını, laboratuvarlarını ve sosyal mekanlarını gezip öğrencilerini, hocalarını ve yöneticilerini gördüğü halde "üniversite nerede?"

diye soran kişinin düştüğü hataya düşmektedir: Halbuki üniversite bütün bu parçaların organizasyonundan ibarettir (Ryle, 2009: 6). Zihinsel süreçler beden hareketlerinin yüksek düzey kavranışını gerektirir ve insan davranışları açısından birer yatkınlık olarak algılanır. Örneğin bedenimdeki su miktarının azalması bedenimin hareket ederek suya uzanmasına neden olur; ve bu arada içsel süreç olarak ortaya çıktığı düşünülen "susamak, acıkmak" gibi duygular aslında "suya uzanma eyleminin hazırlayıcı sebeplerinden" başka bir şey değildir. Davranışçılığın içsel süreçleri reddederek sağduyunun verilerini açıklamakta yetersiz kaldığını düşünen ama içsel süreçleri düalizmin dışında anlamlandırmak isteyen teorilerin başında gelen *özdeşlik teorisi (identity theory)* zihinsel süreçlerin beyin süreçlerine özdeş olduğunu ileri sürmektedir. J. J. C. Smart "insanların zihin ve beden diye iki ayrı şeyden müteşekkil olduğuna" dair açıklamanın ilerleyen bilimin verileri yüzünden eskiyen bir düşünce olduğunu iddia eder: Ona göre insanları fiziksel ve kimyasal süreçlerin bir bileşimi olarak ele almak Ockham'ın usturası gereğince daha uygundur (Smart, 1959: 142; Place, 1956). Smart zihin ve bedenin ayrı şeyler olmadığını göstermek için şu örneği verir: Sabah gökyüzünde görülen "sabah yıldızının" akşam gözlemlenen "akşam yıldızından" farklı bir nesne olduğunu düşünmemize sebep olan şey, gökyüzü hakkındaki bilgimizin yetersiz olmasıdır. Halbuki bu iki nesne aynı Venüs'ün farklı isimleri ve görüngülerinden başka bir şey değildir (Smart, 1959: 146). Özdeşlik teorisinin insan zihnini insan beynine özdeş kılmasının zihinsel süreçleri insan zihnine ve bedensel süreçleri insan beynine indirgediğini ve bu durumun zihnin doğasını anlamlandırmada kısıtlı bir yol olduğunu düşünen *işlevselci teorilere (functionalist theory)* göre zihinsel süreçler işaret ettikleri anlamı belli davranış serileri bağlamında kazandıkları için spesifik olarak insan zihnini tanımlamaktan çok insan dışındaki muhtemel zihin tiplerinin de paylaşabileceği "işlevsel durumlar" olarak görülmektedirler (Churchland, 2012: 57-60). Bütün bu indirgemeci teorilerin yanında zihnin, mevcut fizikalizmin sınırları dışında kalacak kadar girift bir yapıda olduğunu düşünen *indirgemeci olmayan materyalist teoriler* arasında şunları gösterebiliriz: *Bağlılık ilişkisi (supervenience relation)* ve *gerçekleştirme ilişkisi (realization relation)*. Zihni bedene özdeş kılmaktan çok bedende ortaya çıkan bir durum olarak gören *bağlılık ilişkisine* göre, eğer B tipi niteliklere sahip olan her durum A tipi niteliklere de sahip ise "A tipi nitelikler B

niteliklere bağlıdır" deriz. Veya başka bir ifadeyle: Eğer A' tipi nitelikler B' tipi nitelikler değişmeden değişmiyorsa "A' tipi nitelikler B' tipi niteliklere bağlıdır" deriz (Arıcı, 2011: 32). Görüldüğü üzere burada özdeşlik ve indirgemecilikten ziyade bir bağımlılık söz konusudur (Jaworski, 2011: 164). Öte yandan *gerçekleştirme ilişkisine* göre zihinsel süreçler fiziksel süreçlere bağlı değil, bizzat onlar tarafından gerçekleştirilen süreçler olarak görülmektedir: Düşük seviyedeki varlıklar yüksek seviyedeki varlıkları oluşturur. Her seviye, bilimin belli alanlarına dahil olmaktadır: Çok küçük parçacıklar atomlara tekabül etmekle kuantum fiziğinin alanına girer ve üst seviyedeki molekülleri oluşturur. Moleküller ise kimyanın alanına girer ve üst seviyede canlı hücreleri oluşturur. Canlı hücreler biyolojinin alanına girer ve üst seviyede zihinsel süreçleri oluşturur. Zihinsel süreçler psikolojinin alanına girer ve üst seviyede toplumları oluşturur (Jaworski, 2011: 147). Son olarak *elemeci materyalizm* materyalist kuramların başarısız olmasının sebebinin yerleşik olan dilin yapısından kaynaklandığını düşünmektedir. Bu noktada ileri sürülen çözüm, bu dilin kavramlarının onarılması yerine doğrudan tasfiye edilmesinden geçmektedir; çünkü "halk psikolojisi içsel doğamızın eksik bir tasarımı olmaktan ibaret değildir; ayrıca içsel durumlarımızın ve etkinliklerimizin düpedüz yanlış bir tasarımıdır" (Churchland, 2012: 69). Bu yüzden nasıl ki on sekizinci yüzyılda "cisimlerin içindeki bir tür sıvı" olduğuna ısının tanımı artık onarılmakla giderilemeyecek kadar bilimin uzağına düşmekteyse, halk psikolojisinin zihne dair tasarımları da o zihnin doğasına o kadar uzak düşmektedir; o halde bunlar kaldırılmalıdır (Churchland, 2012: 70).

Düalist zihin teorileri ise ikiye ayrılır: *Töz düalizmi (substance dualism)* ve *nitelik düalizmi (property dualism)*. Descartes'in temellendirdiği zihin görüşü ilkinde tekabül ederken ikinci iki ayrı ontolojik düzleme işaret edecek kadar ileri gitmez. *Nitelik düalizmi* ikinci ontolojik varlık alanını kabul eden töz düalizmi ile bunu teke indirgeyen fizikalist anlayışların ortasında yer alır. Buna göre zihinsel süreçler fiziksel süreçlere indirgenemeyen ve ona özdeş de olmayan çok özel niteliklerdir (Mandik, 2014: 29).

Yukarıda sayılan zihin teorilerinin dışında kalan bazı görüşler şunlardır: *İdealizm (idealism)*, *nötral monizm (neutral monism)*, *panpsişizm (panpsychism)*. Monist teoriler içine giren ama materyalizmin tam karşısında yer alan *idealizme* göre

her şey (mutlak idealizme göre) veya bazı şeyler (sınırlı idealizme göre) ya bizzat zihin olarak vardırırlar ya da zihinde var olan düşünceler olarak vardırırlar. Acıyı hissettiğimizde bu dış dünyada var olan bir şey değildir, zihinde gerçekleşir. Aslında dış dünyada var olduğunu düşündüğümüz her şey öncelikle zihinde gerçekleşmektedir (Mandik, 2014: 50). İdealizm gerçekliğin bütün öğelerini zihin tarafından algılanmış olmakla nitelerken bundan daha radikal bir tutuma sahip olan *panpsişizme* göre ise zihin her yerdedir, her şey zihindir, gerçekliğin temel niteliği zihindir (Mandik, 2014: 54). Son olarak zihin veya bedenden her birini diğerine indirgemeye veya diğeriyle açıklamaya çalışan teorilerin karşısında yer alan *nötral monizme* göre varlık, temelde ne zihinsel ne de fizikseldir; ikisinin ortasında yer alan nötral bir yapıdadır. Belli şartlar altında belli durumları "zihinsel veya fiziksel" olarak nitelemek mümkünse de varlık bu tür nitelemelere gereksinim duymaz (Jaworski, 2011: 256).

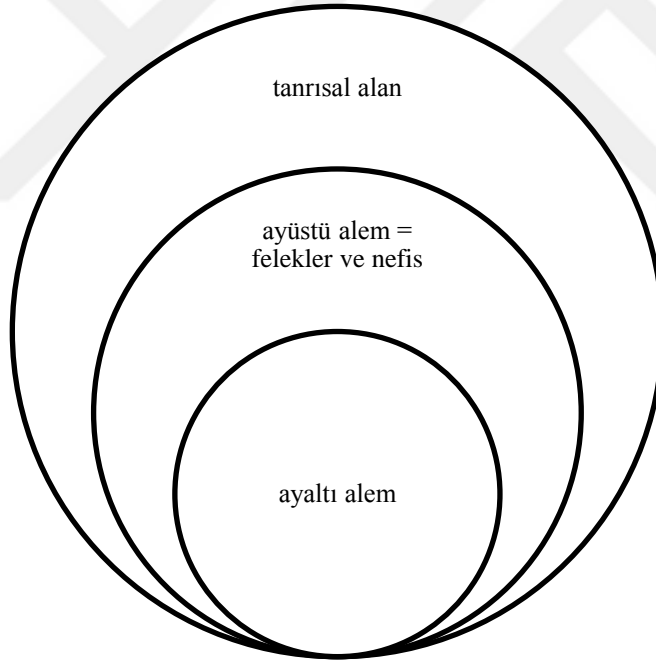
2.1. Kindi'nin Düalizm Eleştirisi

Kindi zihin-beden problemi konusunda klasik monizmin ve düalizmin dışında yer almaktadır. Çünkü ona göre monist görüş, sadece insan bedenini göz önüne aldığı için maddeyi tek gerçeklik olarak gösterir. Halbuki nefis gibi bedenden ayrı bir şey olmadan bedeni yönetmek mümkün değildir (Kindi, 2014b: 185). Çünkü bir şeyin kendi kendisinin sebebi olması imkansızdır; o halde bedeni yöneten ama bedenden ayrı olan başka bir şey var olmalıdır (Kindi, 2014g: 214-216). Düalist görüşe gelince o, insan bedeni dışında ikinci gerçeklik olarak nefisten bahsettiği için monizme göre daha güçlü bir konumdadır; fakat düalizm nefsin bedenle nasıl etkileşime girdiğini açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Örneğin düalistlerden bazıları nefsin bedenle doğrudan etkileşime geçebileceğini, bedenın şeklini alabileceğini ve bedene girip çıkabileceğini düşünmüşlerdir (Kindi, 2014k: 251). Kindi'nin sistemine göre bu tasavvurlar zihinsel ve fiziksel nedensellik açısından sorunlara yol açmaktadır. Örneğin farklı gerçekliklerde bulunan iki varlık, birbirleriyle doğrudan etkileşime geçemeyeceği için bu iki varlığın iletişimini sağlayacak aracı seviyedeki gerçekliklerden söz etmek gerekir. Bu bağlamda nefis gibi maddeden tamamen ayrık olan bir varlığın, insan bedeni gibi tamamen maddi olan bir varlıkla doğrudan

nedensellik ilişkisine girmesi imkansızdır. Bu yüzden Kindi'ye göre düalizmin önerdiği gibi iki değil, üç farklı gerçeklik alanı bulunmaktadır. Bunlar (Kindi, 2014o: 286-287):

1. Tamamen maddi olan gerçeklik
2. Tamamen maddeden ayrı olan gerçeklik
3. Maddeden ayrı olan ama maddeyle etkileşime girebilen varlıklar ile maddi yapıda olan ama maddeden ayrı olan varlıklarla etkileşime geçebilen varlıkların gerçeklik alanı

İlk gruptaki varlıklar görünen alemde yer alan bütün varlık alanını kaplamaktadır. İkinci grubun örneği Tanrı'dır. Son grupta ise felekler ve nefis yer alır. Böylece nefis, maddeden tamamen ayrı olan varlık alanı ile tamamen maddi olan varlık alanı arasında ortak bir yerde konumlanır (bkz.: Şekil 3).



Şekil 3: Kindi'nin Düşüncesindeki Üç Farklı Gerçeklik Alanı

Kindi'nin bu üç varlık alanı hakkında yaptığı akıl yürütmeleri dört maddede inceleyeceğiz:

2.1.1. Sebep-Sebepli İlişkisinin Fiziksel ve Metafiziksel Yasaları

Birincisi, tamamen maddi olan varlık alanı ile maddeden ayrı olan varlık alanının etkileşim kurabilmesinin imkanı hakkındadır. Öncelikle maddeden ayrı olan hiçbir varlığın maddi varlıklarla etkileşime geçemeyeceği fizik kuralları açısından tespit edilen bir ilkedir. Bu anlamda *nefis* gibi maddeden ayrı olan bir varlığın *beden* gibi maddi bir nesneyle etkileşim kurması imkansızdır. İşte düalist görüşün, yani nefis ve bedenin farklı gerçekliklerde bulunduğunu iddia eden düşünüş tarzının açıklayamadığı nokta burasıdır. Çünkü fizik yasalarıyla ilgili bu temel ilkenin çiğnendiği durumlar metafiziksel açıdan sorunlara yol açacaktır. Fakat maddi olan insan bedeninin maddi olmayan nefisle iletişime geçebiliyor olması da sağduyu açısından tespit edilen bir durumdur. Çünkü biz biliyoruz ki bedenimiz bir nefis aracılığıyla yönetilmektedir. Peki bu etkileşim herhangi bir çelişkiye yol açmadan ve fizik yasalarını ihlal etmeden nasıl açıklanacaktır? Buna cevap olarak, Kindi'nin sisteminde *sebeplilik* hakkında üç ilkeyi kullandığını düşünmekteyiz (bkz.: Şekil 4).

Birinci İlke	İkinci İlke	Üçüncü İlke
<ul style="list-style-type: none"> • Sebep sebepliden farklıdır. • Bir şey kendi kendisinin sebebi olamaz. • Bir şey kendi türünün sebebi olamaz. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sebep, sebepliden bütünü farklı olamaz. 	<ul style="list-style-type: none"> • Sebebin sebepliden üstün olması gerekir.

Şekil 4: Kindi'nin Sebep-Sebepli İlişkisinde Kullandığı Fiziksel ve Metafiziksel İlkeler

Bunlardan birincisi "sebep sebepliden farklıdır" şeklinde ifade edilir. Bu şu anlama gelir: Bir şey kendi kendisinin veya kendi türünün sebebi olamaz. *Bir şeyin kendi kendisinin sebebi olamayacağı* hakkında şu örneği verebiliriz: Hareketsiz durumda olan bir futbol topunun hareket etmesi için başka bir varlığın ona hareket vermesi gerekir; hiçbir top kendi başına hareket edemez. Yuvarlanan bir top hakkında "bu top kendi içinden gelen bir etkiyle hareket etti" demek imkansızdır.

İkinci örnek olarak nefis-beden etkileşimini gösterebiliriz: İnsan bedeni tamamen maddi olan bir yapıdadır; fakat insan bedeninde iradeli davranışların var olduğu da gözlenmektedir; bu davranışların kaynağı maddi bir cisim olan beden olamaz. Çünkü nefis olmadan bedeni yönetmek mümkün değildir (Kindi, 2014b: 185). İradeli davranış gösteren insan bedeni hakkında "bu insan bedeni kendi kendine hareket ediyor" demek imkansızdır. *Bir şeyin kendi türünün sebebi olmayacağı* meselesine gelince, bu konudaki açıklamalar Kindi'nin birçok risalesinde ele alınmaktadır. Örneğin O, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı eserinde oluş ve bozuluş alemindeki değişimin sebeplerini izah ederken, dört unsurdan hiçbirisinin diğerlerinin sebebi olamayacağını söyler (Kindi, 2014g: 212-216). Ateş, su, toprak ve havadan birisi diğer üç unsurun sebebi olsaydı; evrenin kendi kendine hareket ettiğini ve dolayısıyla hariçten bir sebebin var olmadığını iddia edebilirdik. Fakat bu sefer de diğer üç unsur üzerinde etki sahibi olan unsurun, diğerlerini yok etmesi ve kendi başına kalması gerekirdi; böyle bir durum vaki olmadığına göre dört unsur arasındaki dengeyi sağlayan ve değişime hakim olan hariçten bir unsur var olduğunu kabul etmek gerekir (ayrıca bkz.: Kindi, 2014a: 134, 144, 158-160, 165; 2014h: 234).

İkinci ilke ise "sebepler sebepliden tamamen farklı olamaz" şeklinde ifade edilir. Bu şu anlama gelir: "Bir şeyin başka bir şeye sebep olduğu" söyleniyorsa ama bu sebebin sebepliden tamamen farklı bir şey olduğu iddia ediliyorsa burada bir çelişki olduğu anlaşılır. Örneğin hareketsiz durumda olan bir topun hareket etmesi için ona bir futbolcunun dokunması gerekir. Burada hem top hem de futbolcudan her ikisi de maddi gerçeklik alanındaki varlıklardır. Yuvarlanan bir top hakkında "bu top maddeden ayrı olan bir varlık tarafından (ruh veya nefis tarafından) gelen bir etkiyle hareket etti" demek imkansızdır. Çünkü nefis maddeden ayrı olan bir varlık iken top ise maddi bir varlıktır. İki ayrı ontolojik düzlemde yer alan bu iki varlığın doğrudan etkileşime girmesi ise imkansızdır. İkinci örnek olarak yine nefis-beden etkileşimini gösterebiliriz: Biz nefsin beden üzerine etki sahibi olduğunu iddia ediyoruz. Fakat nefsin tabiatının maddeden tamamen ayrı olduğunu ve bedenin tabiatının tamamen maddi olduğunu da bilmekteyiz. Burada bir çelişki vardır. Ya "nefsin bedene doğrudan etki etmediğini" söyleyeceğiz, ya da nefsin bedene etki

ettiği iddiamızdan vazgeçeceğiz (Kindi, 2014k: 251). Çünkü fizik yasalarına göre birbirinden tamamen farklı olan varlık alanları birbirine etki edemez.

Üçüncü ilke ise "sebepliden üstün olmalıdır" şeklinde ifade edilir. Bu şu anlama gelir: İlk ilkeye göre sebebin sebepliden farklı olması gerektiği ifade edilmişse de ikinci ilkeye göre bu sebebin, sebepliden *tamamen farklı bir yapıda olması gerekmediği* sonucu çıkar. Çünkü üçüncü ilkeye göre sebebin sebepliden üstün olması yeterlidir. Sebep sebepliden üstün olunca, sebebin bazı konularda sebepliye benzemesi normal karşılanmalıdır. Kindi bu üç ilkeyi kullanarak, Tanrı'dan başlayıp ayaltı alemdeki maddi nesnelere kadar uzanan bir sebeplilik zincirini kurabilmektedir. Çünkü sebeplilik zinciri, en yukarıdaki en üstün varlıktan başlayıp, en aşağıdaki varlığa kadar birbirine benzeyen varlık türlerinin etkileşimi aracılığıyla kurulmaktadır. Aşağıdaki bölümlerde bu durumun detayları verilecektir.

2.1.2. Zihin-Beden Etkileşimindeki Çıkmazın Aşılması İçin Maddi Varlık Alanında Yapılan Düzenleme

Bu bölüm, tamamen maddi olan varlık alanı ile maddeden ayrı olan varlık alanının etkileşim kurabilmesinin izahı hakkındadır. Söz konusu iki varlık alanının bu haliyle etkileşime girmesi imkansızdır. Fakat biz nefsin bedenle etkileşime girdiğini biliyoruz. Bu durum bir çelişki yaratmaktadır. Yukarıda belirtilen ilk ilkeye göre, sebep sebepliden farklıdır; bu yüzden nefsin yapısı maddeden farklı olmalıdır. Fakat ikinci ve üçüncü ilkeye göre sebebin sebepliden bütünüyle farklı olması gerekmez; sebebin sebepliden üstün olması yeterlidir. Eğer tamamen maddi olan bir varlığın, maddeden ayrı olan bir varlıkla; ve maddeden ayrı olan bir varlığın tamamen maddi olan bir varlıkla etkileşime geçebildiği bir gerçeklik alanının var olduğu gösterilebilirse... nefis-beden etkileşiminin mümkün olduğu da açıklanabilecektir. Yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere "Tanrısal varlık alanı" ile "ayaltı alem" arasında yer alan ortak bir gerçeklik alanında, tamamen maddi olan bir varlığın (feleklerin), maddeden ayrı olan bir varlıkla (nefis); ve maddeden ayrı olan bir varlığın (nefis) tamamen maddi olan bir varlıkla (felekler) etkileşime geçebilmesinin mümkün olduğu düşünülmektedir. Çünkü *nefis-beden etkileşimindeki çelişki durumunu aşmak ya nefsin ya da maddi varlık alanının ontolojisinde*

değişikliğe gitmekle mümkündür. Kindi ikinci yolu tercih eder. Ona göre maddi olan varlık alanı *ayüstü* ve *ayaltı alem* olarak ikiye ayrılır. Yani Kindi nefis-beden etkileşimindeki çelişki durumunu aşmak için, maddi varlık alanını ayaltı ve ayüstü alem olarak ikiye ayırarak bir çözüme ulaşmaya çalışmıştır.

Ayaltı alem oluş ve bozuluş hareketinin bulunduğu yerdir. Ayüstü alemde ise oluş ve bozuluş bulunmaz. Nefis her ne kadar ayaltı alemle etkileşime giremiyorsa da ayüstü alemle etkileşime girebilmektedir. Ayaltı alemdeki varlıklar *madde*, *suret*, *hareket*, *zaman* ve *mekan* olarak bilinen beş ilkeye tabidir. Ayüstü alemdeki varlıklar yani felekler içinse durum bundan farklıdır. Ayüstü alemdeki felekler ile ayaltı alemdeki nesnelere cisim olmak noktasında birleşirlerken beş ilkeyi kuşatmaları bakımından farklılaşmaktadırlar (Kindi, 2014o: 287). Feleklerin söz konusu beş ilkeyle ilişkisi şu şekildedir:

1. Madde ve Suret: Feleklerin maddesi ve sureti vardır; çünkü onlar cisim olmak bakımından ayaltı alemdeki varlıklara benzerler (Kindi, 2014b: 182).
2. Hareket: Fakat felekler, ayaltı alemdeki değişim kanunlarına tabi değildir. Onlar değişmezler ama ayaltı alemdeki değişimin sorumlusudurlar (Kindi, 2014f: 204-206; 2014g: 212, 216, 218, 225, 226; 2014h: 230-238). Çünkü oluş ve bozuluş zıt olan şeyler arasında gerçekleşir; feleklerde zıtlık yoktur; zıtlıklar sadece ayaltı alemde vardır. Felekler yaratıldığı anda hangi hal üzere ise hala o hal üzerindedir. Öte yandan ayaltı alemdeki oluş ve bozuluşu devam ettiren sebebin, oluş ve bozuluşa uğramayan bir etken olması gerekir ki bu da feleklerdir. Eğer feleklerin düzenli hareketleri bitecek olsa ayaltı alemdeki değişim de biterdi.
3. Zaman ve Mekan: Son olarak felekler zaman ve mekana da tabi değildir; aksine zaman ve mekan feleklerle tabidir (Kindi, 2014a: 138-141; 2014e: 199-200; 2014f: 204; 2014g: 213; 2014h: 230, 235, 238). Çünkü zaman hareketin sayımıdır ve hareket feleklerin yaratıldığı anda başlamıştır. Bu anlamda feleklerin yaratıldığı bir "sıfır" anı yoktur. Aynı şekilde mekan da feleklerin yaratıldığı anda ortaya çıkan bir kavramdır.

Görüldüğü üzere Kindi tamamen maddi olan varlık alanını ayaltı alem ve ayüstü alem olarak ikiye ayrılır. Çünkü zihin-beden etkileşimindeki çıkmazın

açılması, ya nefsin ya da maddi varlık alanının doğasının değiştirilmesiyle mümkün olacaktır. Filozof burada ikinci yolu tercih etmiştir. Maddi varlık alanındaki ayrımı ise beş ilke üzerinden temellendirmiştir. Felekler madde ve surete tabi olmak bakımından ayaltı alemdeki cisimlere benzerken; diğer üç ilke bakımından ondan farklılaşır. Çünkü felekler değişmezlik ve zamandan bağımsız olma ve mekandan bağımsız olma konularında ayaltı alemden farklıdır ve ondan üstündür. Bu üstünlük sayesinde ayüstü alem ayaltı alemdeki değişimin sebebi olmaktadır.

2.1.3. Ayüstü Alemdeki Varlıkların Nefisle Benzer Noktaları

Bu bölüm, ayüstü alemdeki felekler ile nefsin varoluş tarzlarındaki benzerlikler ve farklılıklar hakkındadır. Maddi varlık alanının ayaltı ve ayüstü alem olarak ikiye bölünmesini nefis-beden etkileşimi açısından önemi şudur: *Felekler ile nefsin "sebeplilik ilişkisine" girebilmeleri için şart koşulan üç ilke sağlanmış olmaktadır.* Çünkü birinci ilkeye göre nefsin feleklerden farklı olması gerekirken, ikinci ve üçüncü ilkeye göre nefsin feleklerden üstün olduğu ama ondan tamamen farklı olmadığı açıklanmalıdır.

Birincisi: Felekler maddi varlık alanındadır ve madde ile surete tabidir. Nefis ise maddeden ayırık olan varlık alanındadır ve madde ile surete tabi değildir. Bu yüzden ilk ilkeye göre nefis ve feleklerden bir tanesi diğerine etki edebilir. Çünkü nefis ve feleklerden her birisi diğerine kıyasla dışarıdan bir etki sahibi olacaktır. Bu durum birinci ilkeyle uyumludur.

İkincisi: Ayrıca ikinci ilkede şart koşulduğu üzere, felekler ile nefsin benzer özelliklere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü hem nefis hem de felekler "hareket, zaman ve mekan" ilkeleri bakımından benzeşmektedirler: Nefiste değişim olmaz; nefis zamana tabi değildir; nefis mekana da tabi değildir.

Üçüncüsü: "Madde ve suret" ilkeleri bakımından feleklerin nefisten farklı olduğu da vurgulanmıştır. Nefis madde ve surete tabi olmayarak feleklerden üstün yaratılmıştır. Bu da "sebeplilikten üstündür" ilkesine uymaktadır Çünkü feleklerin tabiatında madde bulunduğu ve nefsin tabiatında madde bulunmadığı için; nefis ve feleklerden birincisinin, ikincisine kıyasla daha üstün olduğu ve üçüncü

ilkeye göre diğere etki edebileceği ortaya çıkar. Yani nefis feleklerden üstündür ve ona etki eder.

Sonuç olarak felekler ve nefis aynı türde varlık olmadıkları ama benzer noktaları bulunduğu için; ayrıca nefis feleklerden üstün yaratıldığı için nefis ve felekler arasında "sebeplilik ilişkisi" kurulabilmektedir. Zaten maddi varlık alanının "ayaltı alem-ayüstü alem" olarak ikiye ayrılmasının gerekçesi bu idi.

2.1.4. Kindi'nin Düalizm Eleştirisindeki Son Unsur: Tanrı

Bu bölümde Kindi'nin düalizm eleştirisini tamamlamaya çalışacağız. Kindi'ye göre nefis ve beden olarak iki ayrı ontolojik düzlem kabul etmek ve sonra bunların birbirleriyle etkileşime girebildiklerini düşünmek hatalı bir düşünce tarzıdır. Bu bağlamda ya nefis ve beden gibi iki ayrı varlık alanının olmadığı söylenecek ve bunların birbirlerine özdeş oldukları kabul edilecektir; ya da nefis ve beden arasında "aracı ontolojik düzlemler" var kılınacaktır. Kindi bunlardan ikinci yolu tercih eder: Ona göre nefis ve beden iki ayrı ontolojik düzlemde; ama aracı ontolojik düzlemler sayesinde etkileşime girebilmektedirler.

Yukarıdaki üç bölümde Kindi'nin ayaltı alemdeki bedenler ile maddeden ayrı olan nefis arasında "ayüstü alemi" kabul edip, bu aracı ontolojik düzlem sayesinde birbirlerini etkileşime sokabildiklerini açıklamıştık. Fakat bu sistemin tamamlanması için bir unsur daha gereklidir: *Tanrı*. Kindi'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre metafiziksel açıdan, nefis ve felekleri birbirleriyle etkileşime girebilecek şekilde tasarlayan bir yaratıcı unsur gereklidir. Çünkü sadece nefis gibi maddeden ayrı olan varlık alanı ile maddi olan varlık alanını kabul etmek yeterli olmaz. Her ne kadar bu iki varlık alanı birbirleriyle etkileşime geçebiliyor olsa da bunları birbirleriyle etkileşime geçebilecek şekilde *yaratan bir varlığın* olması gerekmektedir. Bu yüzden düalistlerin öne sürdüğü gibi iki değil, üç ayrı gerçeklik alanını kabul etmek gerekmektedir. Kindi bu üçüncü varlık alanının Tanrı'ya ait olduğunu düşünmektedir. O halde Kindi'ye bu gerçeklik alanları şöyle sıralanır:

1. Tanrısal varlık alanı : Tanrı ve onun yarattığı nefsin birlikte bulunduğu alan
2. Maddi varlık alanı: Ayaltı ve ayüstü alem
3. Aracı ontolojik düzlem: Nefsin ayüstü alemdeki feleklerle etkileşime

girebildiği alan

Feleklerin ve nefsin değişimden, zamandan ve mekandan bağımsız olduklarını söylemiştik. Buna göre felekler ve nefis yaratılmadan önce değişim, zaman ve mekandan söz etmek imkansızdır. Bu anlamda bu ikisi *değişimin, zamanın ve mekanın başlatıcısı* olmaktadır. Fakat Kindi'ye göre sadece bu iki varlık alanını kabul etmek metafiziksel açıdan sorun yaratacaktır. Ona göre felekleri ve nefsi yaratan bir varlık olmalıdır. Çünkü "bir şey kendisinin sebebi olamaz" ilkesine göre nefsin ve feleklerin kendi kendilerini yaratması imkansızdır. Çünkü felekleri ve nefsi böyle birbirleriyle etkileşim haline sokan unsur, felekler ve nefisten herhangi birisi olamaz. Bu unsur hepsinin üstünde olmalıdır. O da Tanrı'dır.

Kindi *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde Tanrı'yla alakalı geniş malumat vermektedir. Buradaki açıklamalardan anlaşılan o ki Tanrı ilk bölümde sayılan birinci ve üçüncü ilkelere tabidir: "Tanrı yaratılanlardan farklıdır" ve "Tanrı yaratılanlardan üstündür". O şöyle söyler: "Tüm varlığın en sağlam ve en yararlı şekilde düzene konması, bazısının diğer bazısı için varlık sebebi olması (...) onun kudretini gösterir" (Kindi, 2014g: 226-227; ayrıca bkz.: 2014h: 228-230). Nefis ve felekler arasındaki ilişkiyi kuran, Tanrı'dır. Şu halde Tanrı'nın temel niteliği bütün sebeplerin arkasındaki nihai sebep olmasıdır. Onun yaratıcısı yoktur. Onun tabiatı maddi olmadığı gibi maddeyle etkileşime geçebilen bir yapıda da değildir. Onun eşi ve benzeri yoktur. Çünkü Tanrı, diğer bütün varlıklardan farklıdır. O Tanrı hakkında şu cümleleri kurar: "Ezeli (sebebi olmayan varlık olarak Tanrı) öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezeli'nin varlığının öncesi ve sonrası yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir (...) dönüşmez, çünkü O'nda eksiklikten yetkinliğe doğru bir geçiş söz konusu değildir (...) O'nun bölünebilir bir maddesi, cins ve türden oluşan bir formu yoktur (...) Gerçek Bir nefis değildir (...) Gerçek Bir akıl değildir (...) Gerçek Bir kavramların hiçbirisine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, arazi amm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz, bütün ve parça değildir (...) Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur" (Kindi, 2014a: 134-135, 168-175; ayrıca bkz.: 2014f: 206; 2014g: 208).

Kindi'nin Tanrı ve diğer varlıklar arasında yaptığı kıyaslamanın daha iyi anlaşılması için onun sayılar hakkındaki düşüncelerini incelemek gerekir (Kindi, 2014a: 163-178). Bugün bir (1) sayısı olarak bildiğimiz sayı, Kindi'ye göre sayı değildir. Çünkü 1, ne çifttir ne de tektir; onda çokluk yoktur; herhangi bir sayıya bölünmez; halbuki bütün diğer sayılar ondan çıkmıştır; o bütün sayıların kendisinden çıktığı ilkedir; o birleşik değil basittir. Kindi'ye göre ilk sayı 2'dir. Çünkü 2, kendisinde çokluk barındıran ilk sayıdır, diğer bütün sayıların temelinde bulunur; o birleşiktir. Benzer şekilde Tanrı da basit varlıktır, birleşik değildir ve bu yüzden tanımlanamaz; o diğer bütün varlıkların kendisinden çıktığı bir ilkedir; yaratılmış olan hiçbir şeye benzemez.

Sonuç olarak Kindi Tanrı'yı bütün metafiziksel sistemin gerekliliklerine uyarak, yine bu metafiziğin üzerinde bir konumda ele almıştır. Tanrı yaratılanlara benzemeyerek "sebepliden farklıdır" ilkesine uymaktadır. Öte yandan Tanrı bütün yaratılanlardan üstün olarak "sebepliden üstündür" ilkesine de uymaktadır. O halde Tanrı her şeyden üstün ve her şeyden farklıdır. Tanrı nefis ve felekler arasındaki etkileşimi kuran yaratıcıdır.

2.2. Razi'nin Otantik Eserlerine Göre Zihin-Beden Problemi

Razi'nin zihin-beden problemine dair görüşlerini inceleyeceğimiz bu bölümde filozofun eserlerini ikiye ayıracağız: Razi'nin otantik eserleri ve diğer eserleri. Bu ayrıma gitmemizin iki sebebi vardır: Birincisi, "Giriş bölümünde" ifade ettiğimiz üzere filozofun *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, *Es-Siretü'l-Felsefiyye*, *Emaratü'l-İkbal ve'd-Devle* ile *Ahlaku't-Tabip* gibi eserlerinin bugüne kadar tamamının ulaştığında ve ulaşan metinlerin ona aidiyetinde herhangi bir şüphe yoktur. Fakat bize ulaştığı söylenen *Kitabu'l-Lezze*, *Kitabu İlmi'l-İlahi*, *Makale fi ma Bade't-Tabia* gibi diğer eserlerinin hem tamamı bize ulaşmamıştır hem de bunların Razi'ye aidiyeti şüphelidir. İkincisi, Razi'nin ilk gruptaki felsefi eserlerinde yer alan ve zihin-beden problemiyle ilgili olan düşünceleri, onun ikinci grupta yer alan düşünceleriyle uyuşmamaktadır. Eğer bu iki gruptaki eserlerde yer alan düşünceler birbirleriyle uzlaştırılabilir bir durumda olsaydı; ona aidiyeti şüpheli olan eserleri belli bir anlam dahilinde anlamlandırılabilirdi. Fakat böyle bir sonuca ulaşamamaktayız.

Söz konusu iki sebep yüzünden biz bu bölümü iki başlık altında inceleyeceğiz. Birinci bölümde Razi'nin *et-Tıbbu'r-Ruhani* adlı eserini ele alacağız. Çünkü onun otantik eserleri arasında zihin felsefesine dair görüşlerini tespit edebildiğimiz eseri yalnızca budur. Burada ulaştığımız sonuca göre Razi'nin metinlerindeki açık Platon etkisi, onun zihin-beden problemi konusunda düalizm tarafında yer aldığına dair bir gösterge olarak alınabilirse de filozofun bu metinlerde düalizmi açık ve seçik biçimde ifade etmemiş olması herhangi bir tespite kolaylıkla ulaşmamızın önünde engeldir. Ayrıca yine bu metinlerde yer alan "bedenin tabiatı" kavramı ve bu kavramla ilişkili olan diğer ifadelerin kullanılış tarzı, özdeşlik teorilerinin üslubunu çağrıştırmaktadır. Fakat Razi'nin özdeşlik teorisini benimsediğine dair herhangi açık ve seçik delilden yoksun olduğumuz için bu bölümde biz nihai bir yargıya varmaktan uzak duracağız. İkinci bölümdeki manzara ise oldukça farklıdır. Bu bölümde Razi hakkında yapılan diğer yorumlara yer vereceğiz. Söz konusu yorumlara göre Razi gayri maddi olan nefis ile maddi yapıda olan her şeyin arasında açık ve seçik bir ayrıma gitmektedir. Bu yüzden Razi'nin diğer eserleri söz konusu olduğunda onun bir düalist olduğunun açıkça ifade edilmesi gerekecektir.

2.2.1. Et-Tıbbu'r-Ruhani Kitabına Göre Zihin-Beden Problemi

Razi *et-Tıbbu'r-Ruhani* kitabının ilk bölümünde akli metheden cümlelere yer verir. Bir ahlak felsefesi metni için böyle bir giriş, yani insanı hayvandan ayıran nitelik olarak akla vurgu yapan bir pasajla başlamak oldukça olağandır. İkinci bölüme gelince Razi, zihin felsefesi doğrultusunda akla dair tanıtıcı bir giriş yapar ve akılla ilgili teknik meseleleri işler. İşte bu durum bir ahlak felsefesi metni için olmazsa olmaz sayılamayacak bir tavidir. Çünkü iyi ve kötünün doğalarından söz etmek için "nefsin mahiyeti ve nefis-beden ilişkisi" gibi konuları ele almak zorunlu değildir. Şu halde Razi'nin söz konusu kitabı, sadece bir ahlak kitabı olarak düşünülmemelidir; aksine filozofun birçok felsefi problemi birbiriyle irtibat kurarak işlediği söylenmelidir.

Razi zihin-beden probleminin farkındadır. Kendinden önceki filozofların zihnin doğasına dair getirdiği açıklamalar hakkında yaptığı yorumlar bunu açıkça

göstermiştir. Örneğin Razi, "nefsin bağımsız bir varlığının olmadığı, nefsin bedeni bir alet gibi kullandığı ve beden ölümüyle birlikte nefsin de öleceği" gibi düşüncelerin felsefi bir düzlemde ifade edilebileceğini ve kendisinden önce edilmiş olduğunu bilir. O, nefsin bağımsız bir varlığı olmadığına inanan kimselerin beden yok olmasıyla nefsin de yok olacağı görüşüne ulaştıklarını söyler (Razi, 2008: 62, 66-69, 112). Şu halde zihin hakkında monist anlayışa yakın olan kimseler için beden yok olması nefsin de yok olacağı anlamına gelirken; nefsin bedenden bağımsız bir varlığı olduğuna inanan kimselere göre ise beden yok olması nefis de yok olmayacaktır. Sonuç olarak "ölümden sonra nefsin durumu" hakkındaki bir meselenin, zihnin ontolojik konumuyla doğrudan alakalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bize göre Razi'nin düalist ve monist zihin anlayışları hakkında böylesi bir farkındalığa sahip olması, zihin felsefesinin bazı problemlerinin (ve özellikle zihin-beden probleminin) modern dönemdeki araştırmalardan çok önce filozoflar tarafından bilindiğini göstermektedir.

Her ne kadar Razi'nin zihin-beden probleminin farkında olduğu söylene de onun kitabı bu problemi ele almak için yazılmamıştır. Bu yüzden söz konusu problem hakkında onun görüşlerinin detaylarına ulaşamamaktayız. Örneğin O, şöyle yazar: "Filozofların nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile ilgili akıl yürütmelerine gelince bu konudan bahsetmek yüceliği, şerefi, uzunluğu ve genişliği açısından bu kitabın sınırlarını aşmaktadır" (Razi, 2008: 65). Görüldüğü üzere Razi, ahlak felsefesiyle ilgili meseleleri ele almayı öncelendiği için zihin felsefesiyle ilgili konuların detaylarını işlemeyeceğini açıklamıştır.

Bu şartlar altında Razi'nin zihnin ontolojik durumu hakkında tercih ettiği konumu anlayabilmek için iki şey yapılmalıdır: Birincisi Razi'den önce gelen ve onun değer verdiği filozoflardan kendisinin naklettiği cümleler incelenmelidir. İkincisi onun nefisle alakalı kurduğu cümlelerde meylettiği zihin anlayışların izi sürülmelidir.

Birinci olarak: Razi'nin nefis anlayışındaki Platon etkisi incelenmelidir. Razi her ne kadar kitaplarında "filozofların nefsin mahiyeti ve bedenle ilişkisi gibi konulardaki görüşlerine yer vereceğini ama bunların lehinde veya aleyhinde değerlendirmede bulunmayacağını" ifade etse de onun filozofları ele alış tarzı kendi

görüşlerini de ele vermektedir. Öncelikle onun Platon'u "filozofların üstadı ve en büyüğü" olarak tanıtmaması kendi felsefesindeki Platon etkisine dair önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca kitabında yer yer Platon'un "nefs-i şehvaniyye, nefis-i natika ve nefis-i gazabiyye" gibi kavramlarını kullanması ve üstelik bu kavramları kendi felsefesindeki bazı noktaları aydınlatmak için özellikle zikretmiş olması (Razi, 2008: 112; Aydın, 2011: 32, 34, 43; Karaman, 2005: 78-79, 81; Karaman, 2002: 44) zihin felsefesi konusunda Platon'dan çok da farklı düşünmediğini göstermektedir. Buna mukabil olarak eserinde, bizim zihin felsefesi açısından Platon'dan farklı düşündüğünü bildiğimiz Aristoteles veya diğer filozofların görüşlerini anımsatacak ifadeleri kullanmamış olması, onun sistemindeki Platon etkisini gösteren önemli bir işarettir.

İkinci olarak Razi'nin zihin felsefesini anlayabilmek için onun "canlının tabiatı" kavramını kullanımının incelenmesi gerekmektedir. Filozof tabiat kavramının üstünde durmakta ve onu "hayvanı hayvan yapan, insanı insan yapan sebep" olarak tanımlamaktadır (Razi, 2008: 59). Örneğin O'na göre insan, tabiatı gereği hazlara sahiptir. Bu hazlar onun bedenindeki organlardan kaynaklanmaktadır. Fakat yine insan bedeninin tabiatı onun zihninde düşünme gücünün oluşmasına da sebep olmuştur. Öte yandan hayvan bedeninin tabiatı daha farklıdır. Hayvanlar da tabiatları gereği hazlara sahiptir. Bu hazlar hayvan bedeninde bulunan organlardan kaynaklanmaktadır. Fakat hayvan bedeninde düşünme gücü ortaya çıkmamaktadır. Bu ayrıma göre hayvanlar kendi tabiatlarında bulunan "heva dürtüsünü" engelleyememekte iken, insanlar ise bu dürtüyü engelleyebilmektedirler. İnsanların hevalarını kontrol edebilmeleri ise onların akıllarını kullanmaları sayesinde mümkün olmuştur. Bir canlıda akıl ne kadar fazla ise hevaya gem vurmak o kadar kolaydır. Şu halde *tabiatları yüzünden insanlar, hayvanlardan ayrılmaktadır*. Razi'nin akıl ve heva gibi zihinsel nitelikleri karşılaştırdığı bazı cümlelerinde, *insanın* ve *hayvanın tabiatlarına* vurgu yapması bize göre Razi'nin zihinsel nitelikleri bedenle ilişkilendirdiğine işaret etmektedir. Üstelik Razi tabiat kavramını sadece insanla hayvan arasındaki karşıtlığı ifade ederken kullanmaz; O'na göre yine tabiatlarının farklı olmasından dolayı insanlar da birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Örneğin bazı insanlar kendi tabiatları gereği bazı eylemleri daha kolay yapabilirlerken, bazı

insanlar bu eylemleri yapmakta zorlanmaktadırlar (Razi, 2008: 60). O halde bir canlının bedeninin tabiatı onun zihninin yapısına etki etmektedir.

Bize göre *tabiat* kelimesini beden süreçlerine işaret eden genel bir ifade olarak görmek en uygun olanıdır. Çünkü filozof hem tabiat kavramını hem de heva kavramını "canlıya dışarıdan gelen etki veya dışsal etki" anlamını ifade edecek şekilde sunmaktadır. Eğer zihnin kendi niteliklerine yaptığı etkiyi *içsel etki* ve zihne dışarıdan gelen etkileri de *dışsal etki* olarak kabul edersek, tabiat ve heva kavramlarının birer dışsal etki oldukları ortaya çıkar. Buna göre örneğin, zihnin düşünme gücünü kullanarak açlık hissini bastırmaya veya unutmaya çalışması içsel bir etki iken; yine zihinde açlık hissini oluşturan etkinin bedeninin organlarından birisi olan mideden geliyor olması da dışsal etkiyi gösterir. Bu doğrultuda beş duyu algısının verileri ve bedeninin geriye kalan organlarından gelen bütün etkiler zihin açısından dışsal etkiler olarak belirlenirler. Bize göre dış etkiler anlamındaki tabiat kelimesi, zihin felsefesindeki "beden" kavramının karşılığıdır. *Bedenin karakteristik özellikleri sebebiyle bir insan diğer insanlardan farklı olarak faziletli davranmaya daha yatkındır veya değildir; yine bedeninin karakteristik özellikleri sebebiyle hayvanlarda düşünme yoktur fakat insanlarda düşünme gücü vardır.* Bu bağlamda bizim ulaştığımız sonuca göre, modern zihin felsefesindeki özdeşlik teorileriyle sonuçlanan felsefi sezgilerin Razi'nin metinlerinde göze çarptığını söylemek sorunlu olmaz. Fakat yalnızca bu verileri göz önüne alarak onun özdeşlik teorisini savunduğu sonucuna varmak da imkansızdır.

Sonuç olarak filozofun *et-Tıbbu'r-Ruhani* eserinde zihin-beden problemiyle ilgili ulaştığımız kanaati şöyle ifade edilebiliriz: Razi özdeşlik teorisini anımsatan ve o teorinin temel kaygılarıyla uzlaşan bir sistem sunmaktadır. Fakat elimizdeki verilerle onun özdeşlik teorisini savunduğunu söylememiz mümkün değildir. Bunun yanında Razi'nin metinlerinde yer alan Platon etkisini görmezden gelmemiz de imkansızdır. Şu halde Razi'ye göre "zihnin bedenden ayrı bir gerçekliğinin var olup olmadığı", "zihin-beden probleminde tümüyle Platon'un sistemini mi benimsediği yoksa sadece zihnin bazı nitelikleri konusunda mı onu takip ettiği" gibi soruların cevabını vermek kolay değildir.

2.2.2. Razi'nin Diğer Yorumlarındaki Düalist Zihin Anlayışı

Razi'nin otantik eserleri dışında kalan ve ona isnat edilen eserlerdeki manzara, yukarıda yapılan açıklamalardan farklılık arz etmektedir. Çünkü Razi'nin *et-Tıbbu'r-Ruhani* eserindeki zihin-beden problemine bakış konusunda bir yargıya varmak kolay değildir. Söz gelimi Razi'nin üzerindeki Platon etkisi dikkate alındığında düalizmin gündeme geldiğini, ama kendisinin düalizme doğrudan götürecektir bir pasajının bulunmadığını görmekteyiz. Öte yandan Razi'nin kendi üslubu gereğince "tabiat" kavramını öne çıkararak modern zihin felsefesindeki beden bağımlı zihin anlayışları gündeme gelmekteyse de kendisinin özdeşlik teorisine götürecektir herhangi açık ve seçik pasajının bulunmadığı da ortadadır. Fakat Razi'ye isnat edilen diğer eserlerdeki manzara açık ve seçik biçimde düalist bir zihin anlayışına delalet etmektedir.

Razi'nin bu eserlerde "beş ezeli ilkeyi" kabul ettiği ileri sürülmektedir. Bunlar: Yaratıcı (el-bari), nefis (külli nefis), heyula (şekilsiz ilk madde), hala (boşluk veya mutlak mekan), dehr (mutlak zaman) şeklinde sıralanırlar (Kaya, 2007: 479; Yalçın, 2006: 210-212; İzmirli, 2013: 261-262; Karaman, 2002a; Karaman, 2003; Karaman, 2004; Karaman, 2005a; Karaman, 2005b). Bu yoruma göre Razi yaratmayı açıklamak için bu beş ilkeyi kullanmıştır. Çünkü varlığın önce hammaddesi olan heyula var olmalıdır; o halde heyula ezeldir. Heyulanın içinde var olacağı bir mekan olmalıdır, o da boşluk veya mekandır; o halde mekan ezeli olmalıdır. Bu var oluş sürecinde öncelik ve sonralık mefhumlarının var olması gerekir, o da zamandır, o halde zaman ezeli olmalıdır. Varlıkta canlılar ve cansızlar vardır, bu da nefse işaret eder; o halde nefis ezeli olmalıdır. Bütün bunları yaratan bir yaratıcı var olmalıdır, o da baridir. O halde el-bari ezeli olmalıdır. Ayrıca el-bari, külli nefisten dünyadaki bedenlere can vermiştir; böylece yeryüzünde nefis sahibi canlılar ortaya çıkmıştır. Bu canlılar aklını kullanarak felsefe yapmalı ve geldiği yeri hatırlamalıdır. Bu tasvirten çıkan sonuçlar şudur: Razi madde ile zihni (heyula ile külli nefsi) birbirinden kesin bir şekilde ayırmıştır. Ayrıca külli nefisten insan bedenlerine can verildiğini söyleyerek bireysel zihinlerin imkanını da açıklamıştır. Şu halde Razi'nin diğer yorumlarından "düalizmi benimseyen bir Razi manzarası" çıkmaktadır.

2.3. Farabi'de Pasif ve Aktif Zihinler Bağlamında Zihin-Beden İlişkisi

Farabi'nin zihin-beden problemine bakışını açıklamaya çalışacağımız bu bölümde genel olarak, onun tek bir zihin teorisi ışığında anlamlandırılmayacağını vurgulayacağız. Çünkü onun zihin-beden problemine dair görüşleri, baştan sona aynı zihin teorisi altında değerlendirilemeyecek kadar geniş bir alana yayılmıştır. Bu yüzden onu bazen düalizm teorisi tarafında bazen de monist zihin teorileri tarafında görmek mümkün olmaktadır.

Farabi'nin sistemini yüzeysel olarak inceleyen bir kişi, sudur teorisinden ortaya çıkan manzaranın "düalist bir zihin anlayışı" olduğunu söyleyecektir. Gerçekten Farabi'yle alakalı olarak varılacak nihai kanaat açısından bu önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Çünkü onun sisteminde "akıllar alemi" ile "ayaltı alem" birbirinden kesin bir şekilde ayrılmıştır. Birinci akıldan, sonuncu akıl olan "Faal akla" gelinceye kadar bütün akıllar *maddeden ayrıkırlar* (Farabi, 1998). Öte yandan ayaltı alemde yer alan ve dört unsurdan madenlere, bitkilerden hayvanlara ve insanlara kadar bütün varlıkların yapısı *maddeden teşekkül etmiştir*. Dolayısıyla maddeden ayırık olan akıllar ile maddeden teşekkül eden ayaltı alemdeki varlıklar birbirilerinden farklı ontolojik düzlemlerde yer almaktadırlar. Bu ayırım sebebiyle *Farabi'nin kesinlikle bir düalist olduğu* söylenebilir.

Farabi'nin sistemindeki detaylara inildiğinde durumun yukarıdaki manzaradan farklı olduğu ortaya çıkar. Söz gelimi zihin-beden probleminde karşılaştırılacak zihnin ve beden, *hangi varlığın zihni ve bedeni* olduğunu sorduğumuzda farklı cevaplar almaktayız. Örneğin hayvanları, insanlar ve felekleri zihin ve bedenleri bakımında karşılaştırdığımızda onların hepsinin aynı varoluş biçimine sahip olmadıklarını görürüz. Bunlardan bazılarında zihin ve beden ayrı ontolojik düzlemlerde yer alırken bazılarında ise zihin ve beden farklı ontolojik düzlemlerde bulunmaz. Çünkü aşağıda "Bilinç Problemi" başlığı altında inceleyeceğimiz üzere Farabi'ye göre canlıların zihinlerini karşılaştırırken üç ilke göz önünde bulundurulmalıdır: Pasiflik, aktiflik ve yetkinleşme ilkesi. Bu ilkelere göre bir canlı türü pasif zihne sahip olabilirken, bir canlı türü ise aktif zihne sahip olabilir. Bazı canlılar ise pasiflikten aktifliğe geçme imkanına sahip olduklarından onlar

yetkinleşme ilkesine de tabidirler. Bunların örneği sırasıyla: Hayvanlar, felekler ve insanlardır. Hayvanlar ve felekler hiçbir zaman değişim yaşamazlar; onlar pasifse pasif olarak, aktifse aktif olarak kalırlar. İnsanlar ise diğer ikisinden ayrı olarak yetkinleşme ilkesine tabi olduğu içinde, pasiflikten aktifliğe geçebilirler.

2.3.1. Zihni Pasif Olan Varlıklarda Zihin-Beden İlişkisi

İnsanların zihinleri normal şartlar altında pasiftir. Çünkü henüz onlarda düşünme yeteneği gelişmemiş ve yetkinleşmemiştir. Farabi böyle durumlar için "maddi akıl" ve "potansiyel akıl" tabirlerini kullanmaktadır (Farabi, 2012a: 85; 2012b: 85; 2001: 66). Maddi akıl esas olarak hayvanların zihnini ifade ederken, potansiyel akıl ise daha çok insanların zihnine tekabül eder. Hayvandaki maddi akıl ile insanlardaki potansiyel akıl durumları aynı olmasına rağmen, insanların zihinlerinin yetkinleşebilme imkanı yüzünde ikincisine "potansiyel" diyerek bir ayrıma gidilmiştir. Her iki durumda da zihin pasiftir. Çünkü pasif zihin durumlarında akıl, maddeye bağlı olan bir düşünme gücüyle sınırlıdır. Sözelimi pasif bir zihinde *şehvet ve öfke duyguları* belirebilir. Bu duygular ise doğrudan beden tabiatından kaynaklanmaktadır. Örneğin bedendeki cinsel organın kendi işlevini yerine getirdiği durumlarda, zihinde cinsel organlarla ilişkili olan *şehvet duygusu* uyanacaktır. Öte yandan pasif zihinlerin bilinçleri minimum seviyededir, henüz yetkinleşmiş değildir. Örneğin "zihninde *şehvet duygusu* uyanan bir insanın *şehvet duygusuyla* ilgili bazı imgelerin bilincinde olduğunu" kabul ediyorsak; bu kişinin çevresi hakkında minimum bir bilinç geliştirdiğini söyleyebiliriz. Fakat böyle bir insanın kafasında henüz etik veya dini ilkeler yerleşmemiş olduğundan ondan insani eylemler beklemek yanlış olacaktır. O, zihninin yetkinleşmemiş olması sebebiyle; kendi bedeninin tabiatından gelen bütün istekleri karşılamaya yönelecektir. O halde zihni pasif olan bir insanın Farabi'ye göre hayvandan farklı olarak görülmediğine dikkat edilmelidir. Bu şartlar altında Farabi pasif zihinlere "maddi akıl" diyerek bu zihinleri aslında bilinçli olarak maddeyle ilişkilendirmiş ve maddeye bağımlı kılmıştır. Maddi akıl ifadesi incelendiğinde onun bazen monist zihin anlayışları arasından "özdeşlik teorisine" bazen de "gerçekleştirme ilişkisi teorisine" benzediği görülmektedir. Çünkü en başta böyle durumdaki zihinlerin bedenden ayrık olmasına gerek yoktur.

Onlar bir robotun otomatik olarak hareket etmesi gibi, kendi bedenlerinin istekleri doğrultusunda refleksif hareketlerde bulunurlar. Ayrıca onların davranışları bedenlerinin fizyolojik yapısından kaynaklanan ama belli derecede *anlama sahip olan* "bilinçli canlı hareketlerine" tekabül eder. Farabi konuyla ilgili olarak şöyle söyler: "İnsanda baştan itibaren onun tabiatı gereği var olan akla gelince o makullerin tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış maddi bir istidattır. O potansiyel akıl, maddi akıldır" (Farabi, 2012a: 85; 2012b: 85; 2001: 66). Aklın maddi bir istidat oluşunun ifade ettiği minimum anlam, onun maddeden tamamen bağımsız olmadığını göstermektedir.

Farabi *el-Medinetü'l-Fazıla* eserinde insan bedeninin çalışma prensiplerini açıklarken, pasif zihin durumlarıyla ilgili bazı bilgiler vermektedir. Örneğin filozof, bütün zihinsel süreçler için bedende birer merkeze işaret eder (Farabi, 2012a: 73-74). Zihindeki besleyici kuvvet, bedendeki beslenmeyle ilgili organlarda yer alır: Yani böbrek, karaciğer, dalak ve diğerleri. Zihindeki beş duyu kuvveti, bedendeki duyu organlarında yer alır: Yani göz, kulak, burun, dil ve dokunma organları. Şu durumda zihninde beslenme açlık, susuzluk ve tokluk gibi duygular beliren kişiler bu haliyle pasif zihin seviyesinde kalmaktadırlar. Yine zihninde çevresinde gördüğü, duyduğu, kokladığı, tattığı ve dokunduğu nesnelere imgeleri beliren kişiler bu haliyle pasif zihin seviyesinde kalmaktadırlar. Onlar duygularına hakim olamazlar ve açlıklarını hemen bastırmaya yönelirler. Yine onlar etraflarındaki nesnelere farkında oldukları halde "kendi varlıklarının" farkında olmazlar. Çünkü henüz düşünme güçleri gelişmemiştir.

Buraya kadar, zihni pasif olan canlılar arasında insanlardaki zihin-beden ilişkisinden genel olarak söz ettik. Zihni pasif olan canlılardan olan hayvanların zihin-beden ilişkisine gelince, onların zihni de maddi akıl seviyesindedir. Yani hayvanların zihinleri bedenlerinden farklı bir ontolojik düzlemde yer almaz. Çünkü hayvan zihnindeki zihinsel süreçler beş duyu, duygular ve arzularla sınırlıdır. Örneğin biz hayvanların şehvet duygusu yüzünden birbirleriyle çoğaldıklarını, öfke duyguları yüzünden birbirleriyle savaştıklarını, beş duyuları sayesinde çevresindeki nesnelere farkında olduklarını görüyoruz. Hayvanlar üzerinden gözlemlenen bütün bu davranışlar, onların bedenlerinin tabiatından kaynaklanmaktadır. O halde

minimum bilinç seviyesine sahip olma noktasında hayvanlar ve insanlar ortaktır. Fakat insanlar ile hayvanlar arasında bir fark vardır: Hayvanların zihni yetkinleşemez; her zaman maddi akıl seviyesinde kalır. Hayvanlar hiçbir zaman düşünme gücüne sahip olamazlar.

Bu noktada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Sağduyumuz bize hayvanların da insanların düşünme güçlerine benzer bir güçle donatılmış olduklarını söylemektedir. Örneğin hayvanlar da bazen insanlara benzer davranışlarda bulunurlar. Onlar şehvet ve öfke duygularının dışına çıkarak bazen, akıllıca işler yapmaktadırlar. Kunduzlar ormandan kestikleri ağaçları akarsuyun önüne yığarak baraj yaparlar; kuşlar topladıkları dallar ile yuva yaparlar; kargalarda alet kullanma becerisi gelişmiştir; maymunlar insanları taklit edebilirler... Şu halde onların da aslında düşünebildiklerini söylemeli değil miyiz? Farabi'ye göre hayvanlarda düşünme gücü yoktur; fakat onlarda düşünme gücünün yerine geçen başka bir güç vardır: Tahayyül gücü. Tahayyül gücü sayesinde hayvanlar, düşünme gücüne yakın bir güç kazanmışlardır. Örneğin ceylanın kurdu görünce kaçmaya başlaması tahayyül gücü ile mümkün olmaktadır. Farabi şöyle yazar: "Düşünmeyen canlılara gelince düşünme gücü dışında diğer üç güç (tahayyül, beş duyu ve yönelme gücü) bulunmaktadır. Bu canlılardaki hayal gücü düşünen canlılardaki düşünme gücünün yerini tutar. Bunların kimisinde de yalnız arzu etme ve duyum güçleri vardır" (Farabi, 2012b: 38). Şu halde bazı hayvanların insanların eylemlerine benzer davranışlarda bulunması, onlardaki tahayyül gücüyle açıklanmaktadır. Fakat bütün hayvanlar birbirlerine benzemez. Bazı hayvanlarda yalnızca beş duyu ve yönelme güçleri bulunmaktadır. Örneğin ineklerin kesilmeye götürülürken hala önündeki otları yemeye çalışması, onlarda tahayyül gücünün bulunmamasıyla açıklanır.

Hayvanlarda düşünme gücü yerine tahayyül gücünün var olmasının konumuzla ilgisi şudur: Hayvanlar her ne kadar bazen akıllıca işler yapabiliyor olsalar da onların davranışları düşünme gücünden kaynaklanmaz. Çünkü düşünme gücü gelişerek yetkinleşir; bu yetkinleşme ise sadece insanlar için geçerlidir. Hayvanların zihinleri asla yetkinleşemez. Farabi'nin düşüncesinde sağduyuya uygun olan nokta şudur: Biz hayvanları asla etik karşısında sorumlu tutmayız. Bu yüzden onların düşünme gücüne sahip olduğunu hiçbir zaman düşünmeyiz. Sonuç olarak

hayvanların zihni maddi akıl seviyesinde kalmıştır. Onların zihinleri bedenlerinden ayrıdır değildir. Hayvanlar öldükten sonra onların zihni bedenleriyle birlikte yok olur.

2.3.2. Zihni Aktif Olan Varlıklarda Zihin-Beden İlişkisi

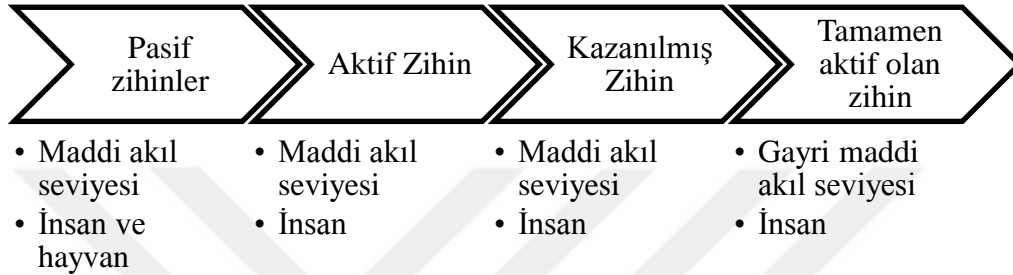
Zihni aktif olan varlıklar aktiflik bakımından ikiye ayrılırlar: Zihni sonradan aktif olan insanlar ile zihni başından beri aktif olan diğer varlıklar. Bu iki tür zihin için zihin-beden problemi farklı şekillerde ele alınmaktadır.

2.3.2.1. İnsanda Zihin Beden İlişkisi

Bir önceki bölümde zihin-beden probleminin zihni pasif olan canlılardaki tezahürlerini incelemiştik. Buna göre zihni pasif olan canlılar ikiye ayrılmaktadır: Hayvanlar ve insanlar. Hayvanların zihni "maddi akıl" seviyesinde iken, insanların "potansiyel akıl" seviyesinde kalmaktadır. Bu iki zihin türü bu halleri üzere kaldıkları sürece "pasif olmak bakımından" birbirinden farksızdır: Yani her ikisi de pasiftir. Ayrıca insan zihni pasif olarak kaldığı sürece hayvan zihninde görüldüğü üzere "maddi bir akıldır". Fakat insanlar hayvanlarla karşılaştırıldığında insan zihninin başka ilkelere tabi olduğunu görmekteyiz: İnsanlar zihinlerini yetkinleştirebilmektedirler! Bu yüzden başlangıçta her ikisi de pasif olan insan ve hayvan zihinlerinden birincisi *pasiflikten kurtulup aktif hale geçebilirler*. Bu bir imkandır; çünkü her insanın zihni pasiflikten kurtulamayabilir. Bu yüzden insan zihnine potansiyel akıl demek daha uygundur: Pasiflikten çıkıp aktif olma potansiyeline sahip zihin. Ayrıca insan zihninin aktifliğinin öyle bir seviyesi vardır ki burada artık maddi akıl olmaktan çıkıp gayri maddi bir yapıya kavuşabilir. İşte bu bölümde insanlar için geçerli olan "yetkinleşme ilkesinin" bunun gibi sonuçlarını inceleyeceğiz. Yetkinleşme ilkesinin detaylarını ise "Bilinç problemi" başlığı altında ele alacağız.

İnsan zihninin aktifliği, onun *yetkinliği* ile doğru orantılıdır: İnsanlar ne kadar yetkinleşirse zihinleri de o kadar aktif hale gelir. Buna göre onun genel olarak üç görünüme sahip olduğunu söyleyebiliriz: Aktif zihin (bilfiil akıl), kazanılmış zihin (müstefad akıl) ve tamamen aktif olan insan zihni. Aktif zihinler "aktifleşmenin ilk basamağında" yer alırken, kazanılmış zihinler "aktifleşmede ilerleyen" bir görünüm

arz ederler. Fakat bu iki zihin türü hala yetkinleşmek bakımından eksiktirler; çünkü onlar hala insan bedenine bağımlı bir yapıdadırlar. Bu anlamda onların "maddi akıl" seviyesinde kaldıklarını görüyoruz. Fakat tamamen aktif olan insan zihni maddi yapıda olan bedenden ayrılarak bağımsızlığını elde eder ve başka bir ontolojik seviyeye geçerler.



Şekil 5:Farabi'nin Düşüncesinde Zihin-Beden İlişisinin İnsan Zihninin Pasif ve Aktif Halleri Bağlamındaki Görünümleri

Tamamen aktif olan zihinlerin örneği, düşünme gücünü en yüksek seviyesine çıkarıp nihayet hayata gözlerini yuman kişiler için geçerlidir. Onlar bireysel gelişimlerini tamamlamışlar ve bedenlerinden kurtulmuşlardır. Farabi bu konuyla ilgili durumları "ölüm, ölümden sonrası ve ahiret" ile ilgili başlıklar altında incelemiştir. Örneğin o şöyle yazar: "Ruh maddeden ayrıldığında ve artık onunla teccüm etmediğinde, cisimlere cisimler olmak bakımından arız olan şeylerini bırakır. Bu durumda onun hakkında artık ne hareket ettiği ne de sükunette olduğu söylenebilir ve bu durumda onun hakkında ancak cisim olmayan şeylere uygun düşen ifadeleri kullanmak, cisimlere cisim olmak bakımından ait olan her şeyi bu maddeden ayrı ruhlarla ilgili olarak inkar etmek gerekir" (Farabi, 2012a: 110). Ruhun maddeden ayrılması, insan için en büyük amaç olmalıdır. Çünkü zihnin maddeye bağlı kalması, zihin açısından bir kötülük olarak algılanmaktadır (Farabi, 2012b: 36). Farabi'nin zihin felsefesiyle alakalı çalışmalar yapan ve özellikle filozofun zihin-beden problemine dair görüşlerine yoğunlaşan Eyüp Şahin de bu noktaya temas etmektedir (Şahin, 2003: 124-126). Şahin, Farabi'nin ölümden önceki durumlar için "nefis", ölümden sonraki durumlar için de "ruh" kavramını kullandığı yönünde bir izah getirmiş; ve *ruhun kesinlikle bedenden ayrı olduğunu ama nefsin*

bedene bitişik olduğunu tespit etmiştir. Biz ruh ve nefis arasında böyle bir ayrıma gitmemekteyiz; veya daha doğru bir ifadeyle "incelediğimiz eserlerinde filozofun ruh ve nefis kavramlarına bakışının böyle olmadığını" düşünmekteyiz. Bu iki kavramın (nefis ve ruh) filozof tarafından kullanılış tarzlarına dair tartışmayı bir kenara bırakırsak; bu izahtan hareketle Farabi'nin, gerçekten de ölümden önceki ve sonraki durumlar için zihinsel açıdan bir ayrıma gittiği sonucuna varabiliriz. Şahin şöyle yazar: "Ruhu fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu olarak görmez. Ruh hareket halindeki bir madde olarak ya da onun maddi gelişim sürecinin bir evresine karşılık geldiğini de savunmaz. Filozofun zihin felsefesinde ruh ile beden birbirinden ayrıdır (...) Burada bedenle yaratılan nefis ruhtan farklı bir cevherdir. Çünkü sözü edilen ve suret olan nefis ölümle beraber dağılıp yok olabileceken ruh bu dağılmanın ve yok olmanın uzağında kalacaktır" (Şahin, 2003: 125). Alıntılan bu metin (her ne kadar ruh ve nefis kavramları arasında bir mahiyet farkı ortaya çıkarsa da) ölümden sonraki zihinsel süreçlerin bedenden farklı bir ontolojik düzlemde yer aldığına işaret etmesi sebebiyle Farabi'nin maksadını yansıtmaktadır.

Kazanılmış zihinlerin örneği ise düşünme gücünü kullanan ama hayata gözlerini yummamış kişiler için geçerlidir. Onlar düşünme güçlerini en yüksek seviyesine çıkarmış olsalar bile, ölmedikleri sürece bedenlerinden kurtulamazlar. O halde Farabi'nin düşüncesinde düalist zihin durumları, sadece ölümden sonrası için geçerlidir. Zaten filozofun sisteminde "akıllar alemi ile ayaltı alemin" birbirlerinden ayrılmasının sebebi de budur: Bir kişi eğer ölmeden önce zihnini yetkinleştirebilmiş ise, öldükten sonra da akıllar alemine katılır. Tamamen aktif olmuş zihinler ile kazanılmış zihinler arasındaki *farklılık*, bu canlıların ölümden öncesi ve sonrasıyla ilgilidir. Bir insanın zihninin en aktif haline ulaşması o kişinin ölümünden sonra mümkün olabilir. Çünkü kişiler hayatta iken onların zihni *maddi akıl* seviyesinde kalmaktadır; fakat ölümden sonra zihni bağlayan herhangi maddi unsur kalmamaktadır.

Burada bir soru ortaya çıkmaktadır: İnsan zihninin pasif halden aktif hale geçmesi nasıl mümkün olmaktadır? Farabi'ye göre insan zihnindeki bu değişimin sebebi Faal akıldır: Farabi'nin düşüncesindeki bu detayın gözden kaçırılması onun felsefesinin eksik anlaşılmasına götürecektir kadar önem arz etmektedir. Farabi pasif

durumdaki bir zihnin aktif duruma geçebilmesi için, Faal akıldan kendisine bazı bilgilerin ve ilkelerin aktarılmış olmasını şart koşmaktadır. İnsanlar bu ilkelerin ışığında yeni bilgilere ulaşırlar ve kendi bilgi alanlarını geliştirebilirler. İşte böylece düşünme gücü varlığa gelmiş olur.

Faal akıl insan zihniyle etkileşime geçerek onu aktif hale getirir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Yukarıda açıkladığımız üzere, ne kadar aktif olursa olsun insanlar hayatta iken zihinleri maddi akıl seviyesindedir; yani insan zihinleri ölümden önce bedene bağlı bir yapı sergilemektedir. Henüz gayri maddi yapıya kavuşmamıştır. Hatta filozof düşünme gücü için insan bedeninde bir merkez bile gösterir. Ona göre zihindeki tahayyül ve düşünme güçlerinin merkezi kalptir (Farabi, 2012a: 73-76). Fakat öte yandan insan zihni, *gayri maddi yapıda olan Faal akılla etkileşim* halindedir. O halde düşünme gücü bir yandan Faal akılla irtibat halindeyken, bir yandan da bedene bağlıdır.

Sonuç olarak Farabi'nin düşüncesinde insan zihninin metafiziksel açıdan konumunu değerlendirmek için bir kaç önemli nokta bulunmaktadır: Birincisi insan zihninin pasif olup olmamasına bağlıdır. Eğer pasif ise bu, hayvanların zihninden farksızdır ve maddi akıl seviyesindedir. İkincisi insan zihninin aktifliğinin derecesine göre bağlıdır. Eğer aktif olmak bakımından en yetkin seviyesine ulaşırsa buna kazanılmış akıl, eğer en yetkin seviyeye ulaşamamışsa buna yalnız aktif akıl denilecektir. Kazanılmış zihinler ölümden sonra bedenden bağımsız ve gayri maddi olan bir yapıya kavuşurlar. Üçüncüsü her ne kadar ölümden önce insanların zihni maddi akıl seviyesinde kalsa da Farabi'ye göre bunlar gayri maddi yapıda olan Faal akılla etkileşime geçebilmektedirler. O halde filozofun zihin-beden problemine bakışı yalnızca tek bir görüş altında toplanamayacak kadar giriftlik arz etmektedir.

2.3.2.1. Zihnin Başından Beri Aktif Olan Varlıklar

Bu bölümde *zihni başından beri aktif olan* varlıklar bahsedeceğiz. Bu varlıkların hepsi ayüstü alemde bulunmaktadır. "Diğer Zihinler Problemi" başlığı altında açıklanacağı üzere Farabi'ye göre ayüstü alemdeki akıllı varlıklar temel olarak üç grupta yer almaktadır: İlk varlık, gök akılları ve gök cisimleri. İlk varlık olan Tanrı'nın eşi ve benzeri yoktur; onda maddi olan hiçbir şey yoktur; o sırf akıldır.

gök akılları ise İlk varlıktan çıkarlar; yapılarında maddi olan hiçbir şey bulunmadığı için onlar da sırf akıldır. Gök cisimleri ise gök akıllarından çıkarlar; sırf maddi yapıdadırlar.

Ayüstü alemde bulunan gök cisimleri ile diğer varlıklar arasındaki fark, gök cisimlerinin maddi yapıda olmasından kaynaklanır. İlk varlık ve gök akılları ise maddi olan hiçbir şeye bitişmezler. Bu yüzden onlar sırf akıldır. O halde İlk varlık ve gök akılları, zihin-beden problemi açısından çok ilginç bir yerde durmaktadırlar. *Onların bedeni olmadığı için, sırf zihindirler.* Farabi bu durumu *Risale Fi İsbati'l-Mufarakat* eserinde ele almaktadır. Ona göre maddeden ayrı olan varlıkların birincisi "el-vücut" yani Tanrı'dır. İkincisi ise "el-ukul el-faale" yani gök akıllarıdır. Bu ikisi kesinlikle cismani yapıda değildirler (Farabi, 1998). Onlar *maddeden mufarıktırlar*. Sonuç olarak İlk varlık ve gök akılları sırf akıl oldukları için, onlar aynı zaman aktif zihne sahip varlıklardır. Ama onlarda zihnin yanında beden bulunmadığı için, zihin-beden problemi açısından farklı bir konumda bulunurlar.

İlk varlık ve gök akıllarının bir bedene sahip olmamaları, Farabi'nin sistemi açısından önem arz etmektedir. Onlar düşünme gücünün zirvesini teşkil etmektedirler. Bu yüzden zihinsel gerçekliğin sürdürülebilirliği için onların sürekli aktif olmaları gerekmektedir. İnsan zihninin pasif durumdan aktif duruma geçmesini sağlayanlar, işte bu İlk varlık ve gök akıllarıdır (Farabi, 2012b: 59, 77). Onlar insan zihnine gerekli olan bilgi ve ilkeleri verirler; böylece insan zihni yetkinleşme imkanı bulur. Bir zihni pasif durumdan aktif duruma geçirecek olan varlığın ise başından beri aktif olması gerekmektedir.

İlk varlık ve gök akılları dışında kalan gök cisimlerine gelince, onların bedeni vardır. Her ne kadar insan ve hayvanların bedenleri gibi et, kan ve kemikten oluşmasa da gök cisimlerinin de bedenleri olduğu söylenmelidir. Çünkü biz gök cisimlerinin hareketli olduklarını biliyoruz. Onlar dairevi hareket yaparlar. Bir harekette bulunan bir varlığın bir bedene sahip olması gerekir. O halde gök cisimlerinin de bedenleri vardır (Farabi, 2012b: 38). Fakat gök cisimlerinin hareketinde hiçbir kusur yoktur; o halde gök cisimlerinin sürekli doğru eylemde bulduklarını düşünebiliriz (Farabi, 2012b: 70). Doğru eylemde bulunmak ise aktif zihne delalet eder. O halde gök cisimleri birer bedene ve aktif zihne sahiptirler.

Farabi zihin ve beden sahibi olan canlıları şu sözleriyle sıralar: "Bunlardan bazıları gök cisimlerinin nefisleri, bazıları düşünen canlıların nefisleri, bazıları da düşünemeyen canlıların nefisleridir" (Farabi, 2012b: 37). O halde gök cisimlerinin, insanların ve hayvanların birer zihni ve bedeni vardır (Farabi, 2012b: 57). Farabi gök cisimlerinin zihinlerinin aktif olmasını ise şu cümleyle anlatır: "Onlar bilinen canlı türlerinin nefislerinden varlıkça daha üstün, daha olgun ve daha şerefli. Böylece onlar hiçbir zaman asla potansiyel halde bulunmamış fakat sürekli olarak aktif halde olmuşlardır" (Farabi, 2012b: 38). Sonuç olarak gök cisimlerinin zihni sürekli aktiftir.

Farabi'nin gök cisimlerinin birer beden sahip olduklarını ileri sürmesi zihin-beden problemi açısından çok önemli başka ayrımlara da delalet eder. Bir canlıda zihnin var olması için onun bedeninin ille de et, kan ve kemikten oluşması gerekmez. O halde bir maddi varlık, zihinsel süreçleri ortaya çıkaracak şekilde örgütlendiği her seferinde bir bedene ve zihne sahip olur. Bu da özdeşlik teorileri altında yer alan *işlevselci teorilerin* zihin anlayışına götürebilir. İşlevselci zihin teorilerine göre zihin bedene ve beyine özdeş olabilir; ama ille de şu bedene veya şu beyine özdeş olması gerekmez. Örneğin bir canlının beyni et ve kandan değil de plastik ve alüminyumdan oluşmuşsa, bu sefer onun zihninin plastik ve alüminyuma özdeş olduğu söylenecektir. Çünkü bedenin beden olabilmesi için, onun maddi yapıda olması yeterlidir; şu veya bu maddi yapıdan olması şart değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİĞER ZİHİNLER PROBLEMİ

Diğer zihinler problemi temelde epistemolojik bir meseledir: Kendi zihnimizin varlığından emin olabiliriz; bir dereceye kadar dış dünyadaki nesnelere varlığından (veya dış dünya diye bir alanın varlığından) da emin olabiliriz; fakat kendi zihnimizden başka zihinlerin var olduğuna veya şu veya bu varlıkların birer zihne sahip olduklarına inanabilir miyiz; eğer inanırsak bunu doğrulayacak araçlar nelerdir? (Mandik, 2014: 70). Sağduyu tarafından buna verilen en bilindik cevaplardan birisi "Analoji argümanıdır". Buna göre biz öncelikle kendi bilincimizin (inançlarımızın, arzularımızın, anılarımızın, düşüncelerimizin vs.) farkına varıp bunları çeşitli davranışlarımızla (gülümsemek, somurtmak, ağlamak, yürümek, oturmak, yemek yemek vs.) ilişkilendiririz. Ardından etrafımızda "insan bedenine" sahip canlıların yer aldığını ve bunların da bizimkine benzer davranışlara sahip olduğunun farkına vararak iki taraf arasında bir analoji kurarız: Diğer insanlar zihinsel durumlara sahip olmakta bana benzerler! (Mandik, 2014: 71). Fakat analoji argümanı genelleme ve tümevarımın sorunlarını beraberinde getirmektedir. Sadece kendi zihnini deneyimlemiş olan birinin, deneyimlemediği bir alan (diğer zihinler) hakkında konuşabilmesi mümkün müdür? Bu noktada davranışçılık teorisine göre bir çözüm ileri sürülür: Zihinsel süreçler beden hareketleri ile tanımlanabildiği için diğer zihinleri bilmek konusunda özel/ilave bir sorun yaşamayız! Çünkü zaten diğerlerinin zihninin varlığına ulaşmak onların bedenlerinin hareketlerini ve davranışlarını tanımaktan daha zor değildir (Mandik, 2014: 73). Fakat bu çözüm de yetersizdir; çünkü bu sefer de davranışçılığın, insan davranışları insan zihninin süreçlerine hangi gerekçelerle bağladığı ve bu bağlantıyı kurarken kullandığı genellemelerin geçerliliği sorunu ortaya çıkar (Churchland, 2012: 110). Analoji argümanı ile alakalı soruna karşı bugün en uygun cevaplardan birisi *açıklayıcı hipotezlerin mahiyetine* dikkat çekmektedir. Buna göre bilimin güncel gerekçelendirme metodları diğer zihinlere bakışımızı da etkilemektedir. Nasıl ki yakın zamana kadar bilimin birçok alanında tümevarıma başvururken artık bu tür

genellemelerden uzak duruyor ve hipotezler inşa etmekle yetiniyoruz; aynı şekilde diğer zihinlerin varlığı hakkında bir hipotezin vereceği bilgi seviyesi kabul edilebilecektir (Churchland, 2012: 111). Buna göre diğer zihinlerin varlığı, örneğin atomların varlığına dair varsayımlarımıza yaklaşmaktadır (Mandik, 2014: 73).

İslam filozofları diğer zihinler problemi konusundaki düşüncelerini, canlılardaki zihinleri ve zihinsel süreçleri tasnif ettikleri yerlerde incelemişlerdir. Buna göre söz konusunu zihin kategorileri incelendiği zaman filozofların hangi zihin tipini merkeze koyduklarını, başka zihinlerin varlıklarını kabul edip etmediklerini ve eğer başka zihinlerin varlıklarını kabul etmişlerse bunları hangi ontolojik statüye yerleştirdiklerini anlayabiliriz. Eğer biz "zihin olgusunu" insan zihninden yola çıkarak anlamlandırmak istiyorsak, evrende insan zihninden başka zihin sahibi olan canlıları insan zihniyle kıyaslıyorsak veya insan zihninden başka zihin sahibi olan canlıların var olup olmadıklarını yine insan zihnindeki süreçleri göz önüne alarak değerlendirmek istiyorsak bu, bizim zihin tasnifimizin merkezine insan zihnini koyduğumuz anlamına gelir. Örneğin "bitki ve hayvanlarda zihin var mıdır?", "bitki ve hayvanlardaki zihinsel süreçler insan zihniyle benzeşir mi?", "insan zihninin yeteneklerinden bazılarını sahip olmayan bitki ve hayvanların zihinlerine yine de *zihin* diyebilir miyiz?", "aynı zihinsel kategorideki iki canlının, örneğin iki insanın, zihinsel açıdan eşit olduklarını söyleyebilir miyiz?" veya "eğer aynı kategorideki iki canlının zihinsel açıdan eşit olmadığı söylenecekse bunları farklı kılan nedir?" gibi sorular diğer zihinler problemini teşkil ederken, bu problem İslam filozofları açısından zihin tasnifi problemi altında incelenmiştir.

Genel olarak İslam filozoflarına göre insan zihni dışında en az bir zihnin varlığı kabul edilmiş olduğu için onların sistemlerinde solipsizm, bir tehlike olmaktan uzaktır. Onlara göre insan zihni dışında kendisine "zihin sahibi" diyebileceğimiz başka canlılar da vardır. Bu yüzden İslam filozofları açısından esas mesele, bu zihinleri birbirleriyle kıyaslamak ve tasnif etmektir.

3.1. Kindi'de Zihin Kategorilerinin Kuruluşu Bağlamında Diğer Zihinlerin Durumu

Kindi'nin diğer zihinler problemine bakışı, diğer İslam filozoflarında da göreceğimiz üzere, zihin tasnifine göre şekillenmiştir. Onun zihin tasnifinin ise *değer öncelikli* olduğunu düşünmekteyiz. Zihin tasnifinin değer öncelikli olmasından kastımız, canlılardaki zihinsel niteliklerin filozofun *değer algısına* göre belirlenmesidir. Örneğin insan zihniyle hayvan zihnini ayıran nitelik, insandaki *önemli bir güç olan düşünme gücüdür*. Düşünme gücü ona sahip olan canlılar açısından bir değer göstergesidir. Yani hayvanlarda düşünme gücü yoktur; eğer olsaydı hayvanlar da insanlar gibi etik karşısında sorumlu olacaktı. Hâlbuki *insan hayvana göre daha üstün bir konumdadır* ve hayvanların insanlar gibi düşünebilmesi mümkün değildir. Görüldüğü üzere Kindi, düşünme özelliğini insanla hayvan arasındaki bir ayırıcı özellik olarak ele almakta ve bu yüzden insan zihninin hayvan zihnine göre daha değerli bir konumda olduğunu belirtmektedir. Bu bakış açısının sonucu olarak, bir canlının zihni ne kadar çok zihinsel özellik barındırıyorsa o canlının o kadar çok değerli olduğu sonucu çıkar. Bitkilerle hayvanlar kıyaslanınca hayvanların bitkilerden farklı olarak dış dünyadaki nesnelere arzulan ve onlara yönelme hislerinin bulunduğunu görmekteyiz; o halde hayvanlar bitkilerden daha üstündür. Hayvanlarla insanlar kıyaslanınca da insanların hayvanlardan farklı olarak düşünme gücünün bulunduğunu görmekteyiz; o halde insanlar hayvanlardan üstündür.

Bu noktada birkaç problem ortaya çıkmaktadır:

- a) Kindi insan bedenlerindeki zihinlerin, hayvan bedenlerindeki zihinlerden farklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü insanlar düşünebilirler, ama hayvanlarda düşünme gücü yoktur. Peki bu ayrımı yapmamıza imkan sağlayan nitelikler nelerdir? İki kollu, iki bacaklı ve tüysüz canlıları (yani insanları); dört bacaklı, tüylü ve sürüngen canlılardan (yani hayvanlardan) farklı kılan nedir? Hayvanların düşünemedikleri ama insanların düşünebildikleri sonucuna nasıl ulaştık? Hayvan bedenlerindeki zihinlerin düşünemeyeceklerini kesin olarak söyleyebilir miyiz? Başka bedenlerdeki

zihinlere, onları sanki bizim zihnimiz gibi deneyimleyerek erişim sağlayamayacağız açıktır. Çünkü her canlı sadece kendi zihnine erişim sağlayabilir. O halde biz başka bedenlerdeki zihinler hakkında nasıl yargıya varmaktayız? Bu soruya verilebilecek muhtemel cevapların en kuvvetlisi şu şekilde olacaktır: Biz öncelikle, başka zihinlerin varlığını potansiyel olarak kabul ederiz. Bir insan kendi zihnine bakarak öncelikle şu yargıya varır: "Benden başka zihinler de olabilir!" Bu önyargıdan hareketle biz başka zihinler için kategoriler oluşturabiliriz. Örneğin insan zihninin niteliklerini "beslenme, şehvet ve öfke duyma ile düşünme" olarak sıraladıktan sonra; sadece beslenme zihinsel niteliğine sahip olan canlıların varlığı "bitkisel nefis" olarak; beslenme ile şehvet ve öfke duyma niteliklerine sahip olan canlıların varlığı ise "hayvani nefis" olarak ele alınır. Ayrıca düşünme zihinsel niteliğinin en mükemmel hali bir canlıya nispet edilip "felek nefsi" olarak ele alınabilir. Burada bitkisel ve hayvani nefisler ile felek nefislerinin dış dünyada var olması zorunlu değildir; onların var olmalarının mümkün olması yeterlidir. İşte bu kategoriyi yapmamıza olanak sağlayan şey insan zihninin kendi zihinsel niteliklerini bölerek, dağıtarak, genişleterek veya daraltarak başka zihinlerin potansiyel varlıklarına ulaşmasıdır. Fakat burada problem hala varlığını korumaktadır: Bizden başka zihinlerin var olduğuna dair bize kesin bilgiyi verecek olan şey nedir? Bitkisel ve hayvani nefisler ile felek nefislerinin potansiyel varlıklarından ziyade, gerçekten var olduklarını söyleyebilir miyiz? İlk bakışta bu düşünce tarzı bu konuda yetersiz kalmış gibi gözükmemtedir. Öte yandan bizim diğer zihinlerin varlığına kesin olarak ulaşabilmemiz için onları bizzat deneyimlememiz gerektiği göz önüne alınınca; bu düşünce tarzının, diğer zihinlerin varlığını sadece potansiyel olarak kabul etmesi çok da haksız sayılmamalıdır. Çünkü bu düşünce tarzına göre diğer zihinlerin varlığını kesin olarak tasdik etmemiz hiçbir zaman için mümkün olmayacaktır.

- b) Öte yandan varsayalım ki biz, yukarıdaki düşünce tarzını kullanarak bitkisel, hayvani, insani ve felek zihinlerinin varlığını kabul ettik. Bu durumda başka bir problem daha ortaya çıkmaktadır: Bu zihinlerin dış dünyadaki şu veya bu canlıda var olduğunu nasıl bileceğiz? Örneğin kökleriyle toprağa bitişen,

gövdesiyle dik duran ve yapraklarıyla besin üreten canlıların bitkisel nefse sahip olduklarını ama hayvani nefse sahip olmadıklarını nereden bileceğiz? Sağduyumuz bize bitkilerde bitkisel nefislerin, hayvanlarda hayvani nefislerin ve insanlarda insani nefislerin var olduğunu söylemektedir. Bu durumda diğer zihinler hakkında sadece akli çıkarımlar yapmak ve onların varlığını sadece potansiyel olarak tasdiklemek eksik olacaktır; diğer zihinlerin varlığı için gözlemler de yapmalıyız. Örneğin biz bir koyun sürüsüne bakarak onların yiyip içtiğini söyleriz, yani koyunlarda beslenme zihinsel niteliği vardır; onların sinirlendiklerinde birbirlerine vurduklarını ve her sene çoğaldıklarını görürüz, yani koyunlarda şehvet ve öfke duyguları vardır; ayrıca onlardan birisi bir yerden atlayınca diğerlerinin de peşi sıra onu takip ettiklerini görürüz, yani onlarda düşünme gücü yoktur. O halde koyunlarda hayvani nefsin bulunduğu sonucuna ulaşırız. Fakat bu düşünce tarzı da başka bir problemi ortaya çıkarmaktadır: Gözlem yapmak hiçbir zaman diğer zihinler hakkında kesin bilgi veren bir yöntem değildir; diğer zihinlerin varlığını ancak onları deneyimleyerek tasdik edebiliriz. Eğer "insan bedenlerinin düşünebildiğini ama hayvan bedenlerinin düşünemediğini" sadece onların davranışlarından elde ettiğimiz gözlemlerden hareketle iddia ediyorsak bu sefer davranışçı zihin teorilerinin sorunları ortaya çıkacaktır. Örneğin biz, sırf herhangi bir davranışta bulunamıyor diye koma halinde yatan bir insanın zihinsel süreçlere sahip olmadığını söyleyebilir miyiz? Veya uyku halindeki bir insanın, sırf herhangi bir davranışta bulunmuyor diye zihinsel süreçlere sahip olmadığını söyleyebilir miyiz?

(a) ve (b) maddelerinde yer alan soru tipleri şöyle özetlenebilir: "Zihin tasnifinde önce kategoriler mi yoksa canlıların varlıkları mı gelir?". Bu soru tündengelim ve tümevarımla ilgili bir meseledir ve filozofun idealist mi yoksa deneyci mi olduğuna göre cevabı değişir. Yani biz canlıları inceleyerek mi zihin kategorileri oluştururuz yoksa zihin kategorilerini keşfedip mi onları canlılarda ararız? Bu konuda *mutlak idealizmin* benimsenmesinin mümkün olmadığı açıktır. Çünkü biz hiçbir insanı, hayvanı veya bitkiyi gözlemlenmeden insani, hayvani ve bitkisel zihinleri birer kategori olarak gösteremeyiz. Öte yandan *mutlak deneyciliği*

benimsemek de imkansızdır. Çünkü biz canlılara bakarken onlarda bazı zihinsel nitelikleri ararız. Örneğin bir köpeğin diğer köpeklerle mücadele ederek kazandığı bir yiyeceği yediğini gördüğümüzde, onun bitkilerle ortak olarak beslenme özelliğine sahip olduğunu ama bitkilerden farklı olarak hareket edebildiği ve dış dünyadaki nesnelere yönelerek onlar için eylemde bulunabildiğini söyleriz. Köpeklerle ilgili bu değerlendirmeyi yaparken herhangi bir bitkiyi gözlemlememiş olmamız mümkün değildir. Aynı şekilde köpeğin yiyeceği kazanmak için insanlar gibi alet geliştirmedeğini, sadece dişlerini ve ayaklarını kullandığını, bu yüzden köpeğin insan zihnine sahip olmadığını söylerken de herhangi bir insanı gözlemlememiş olmamız mümkün değildir.

Mutlak idealizmi veya mutlak deneyciliği savunmanın son derece güç olduğu ortadadır. Çünkü diğer zihinlerin varlığı gibi problemler metafizik alana girmektedir. Eğer bu problem fiziğin alanına girseydi, sadece gözlem yaparak diğer zihinlerin varlığına veya yokluğuna hükmedebilirdik. Fakat metafizik problemlerde kesin sonuca ulaşmak imkansızdır (Kindi, 2014a). Bu yüzden Kindi bu ikisinin arasında bir yerde durmaktadır. Ona göre idealist bakış gözlemle desteklenmelidir. Biz önce "değer öncelikli zihin kategorisinin" nasıl yapıldığını inceleyeceğiz.

Kindi'ye göre varlıkların metafiziksel açıdan üstünlükleri onların zihin kapasiteleriyle orantılıdır. Bu anlamda varlıklar üstünlüklerine göre ikiye ayrılır: Canlı olanlar ve canlı olmayanlar (Kindi, 2014h: 237). Canlı varlıklar cansızlardan daha üstündür. Canlı olmanın ilk şartı ise genel anlamda, duyu sahibi olmaktır. Dolayısıyla canlıların geneli, yani organik varlıkların duyu sahibi olanları, zihin sahibidir. Çünkü Kindi *Hudud Risalesinde* nefsi "organı olan canlı cismin ilk yetkinlik hali" olarak tanımlamıştır (Kindi, 2014b: 179). Bu tanımdan birkaç ilke çıkar:

1. Birinci ilke: Duyu organı sahibi olmak (yani duyumsamak) nefis sahibi olmanın ilk derecesidir. Bir canlıda duyu organı varsa ona "nefis sahibi" demek yanlış olmaz.
2. İkinci ilke: Organı olmayan cisimler nefis sahibi değildir. Dolayısıyla onlar canlı da değildir.
3. Üçüncü ilke: Canlılardaki nefisler yetkinliğe göre kategorilendirilir.

Dolayısıyla ilk yetkinlik dışında başka yetkinlikler de vardır.

Canlılar, canlı olabilmeleri için duyu organına sahip olmaları gerekir. Buna mukabil, organsız olan cisimler cansızdır ve nefis sahibi değildir (Kindi, 2014h: 237). Dolayısıyla organ sahibi olmak hem bir canlıyı nefis sahibi yapan şeydir; hem de bir canlıda nefsin varlığına delil olan şeydir. Kindi şöyle söyler: "Bu, gelişmemiz başladığı andan itibaren sahip olduğumuz tüm cinsimizin ve bizim dışımızdaki çoğu canlıların sahip olduğu duyu algılarıdır. Bununla tüm hayvanlardaki genel canlılığı kastediyorum" (Kindi, 2014a: 131). O halde canlıların gelişimindeki ilk aşama veya Kindi'nin deyimiyle "ilk yetkinlik" bu canlıların duyu sahibi olmalarıdır. Buradan da ilk zihin sahibi canlıların hayvanlar olduğu ve bitkiler olmadığı sonucu çıkar. Çünkü hayvanların duyu organları vardır fakat bitkilerin duyu organları yoktur. Gerçekten de incelediğimiz eserlerinin hiçbirinde Kindi "bitkisel nefisten" veya "bitkilerin nefsinden" açıkça bahsetmemektedir. Aksine O, ısrarla ilk zihin sahibi varlıklar olarak hayvanları gösterir. Örneğin O, *Hudud Risalesinde* "hayvanlık (behimiyet)" gibi bir kavramı ele alıp tanımlamış olmasına rağmen "bitkisel nefis" gibi bir kavrama yer vermemiştir (Kindi, 2014h: 189). O halde duyu organı olan hayvanlar, insanlar ve felekler nefis sahibidirler. Fakat bitkilerde duyu organı bulunmadığı için onların nefsi yoktur.

Üçüncü ilke ise canlılığın nefis için ilk yetkinlik olduğunu ve nefislerin daha da yetkinleşebileceğini gösterir. Bu noktada devreye "düşünme gücü" girer. Çünkü "düşünen varlık düşünemeyenden daha değerlidir" (Kindi, 2014h: 235). Diğer canlılar sadece varlıklarını sürdürmek ve vücudun onarımını sağlamak için çabaladığından ötürü nefsin sadece öfke ve şehvet güçlerine ihtiyaç duyarlar. Bu gibi sadece öfke ve şehvet gücüne sahip olan canlılara Kindi, "sadece büyüyen canlılar" demektedir. Bu canlıların örneği hayvanlardır. Fakat değerli olan canlıların, varlıklarını sürdürmek ve vücutlarının onarımını sağlamak gibi amaçların yanında "fazileti tamamlamak" gibi bir amaçları da olduğu için nefsin üçüncü gücü olan "düşünme gücüne" ihtiyaç duyar (Kindi, 2014#8: 236). Buradan çıkan ilke şudur:

4. Dördüncü ilke: Duyu sahibi olmaktan sonraki ikinci yetkinlik düşünme gücüdür.

Düşünme gücü Kindi'ye göre bir değer bildirir. Örneğin bu güç sayesinde ki insan, diğer varlıklardan farklı olarak felsefe yapabilen varlıktır. İnsan felsefe yaparak ideal davranışların ne olduğunu bilir. Bu da bir fazilet ve üstünlük göstergesidir (Kindi, 2014b:178, 184-185). Buna mukabil olarak Kindi, cehaleti ve aklını kullanamamayı aşağılamaktadır. Ona göre bir insanın cahil olarak kalması onun için bir aşağılık sebebidir. Çünkü o birey, kendisinde var olan düşünme gücünü kullanmamıştır. Bu durumda düşünemeyen, akledemeyen ve cahil kalan bir insanın hayvandan farkı yoktur. O şöyle der: "Akılsızlık son derece bayağı bir şey olduğu için akılsız duruma düşmek bize yakışmaz. Zira akılsızla diğer hayvanlar arasında bir fark yoktur, hatta onlar daha değerlidir" (Kindi, 2014p: 302; 2014a: 129).

Ayrıca Kindi yukarıdaki dördüncü ilkedен hareketle iki tane ilginç sonuca varmaktadır: Birincisi sırf bu değer yüzünden düşünebilen canlılar, düşünemeyen canlılar üzerine bir "yönetme hakkı" elde etmektedirler. Örneğin insan, düşünemeyen varlıkları yani hayvanları yönetme hakkına sahiptir; onları kullanır, onların etinden ve sütünden faydalanır. Onları kullanması etik açıdan problem yaratmaz (Kindi, 2014p: 306). İkincisi Kindi feleklerin zihin sahibi olduklarına bu ilkedен hareketle ulaşmaktadır: Feleklerin hareketleri yetkindir; o halde onlar zihin sahibi olmalarıdır. Çünkü zihin sahibi olmak yetkinlik bildirir; yetkin olmak da zihin sahibi olmaya delalet eder. Kindi'ye göre felekler insandan bile değerlidir; çünkü onların hareketleri en mükemmel harekettir. İnsan ise düşünce gücüne sahip olmasına rağmen bu gücü her zaman kullanamaz ve bazı davranışları eksik veya etik karşısında hatalı olur. Ama felekler için yanlış hareket etme gibi bit durum söz konusu değildir. O halde onlar da düşünebilmektedirler! Kindi şöyle yazar: "Aynı şekilde düşünecek olursak gök küreleri ya düşünen ya da düşünmeyen varlıklardır. Oysa düşünen varlıklar düşünmeyenden daha değerlidir. Eğer onlar düşünmeyen varlıklarsa bizim onlardan daha şerefli olmamız gerekir" (Kindi, 2014h: 235). Bizim feleklerden daha şerefli olmamız imkansız olduğu için de feleklerin düşünme gücünün varlığı kendiliğinden tespit edilmiş olur.

Sonuç olarak Kindi birinci ve ikinci ilkeleri kullanarak *deneycilik* tarafında olduğunu göstermiştir. Çünkü bir canlının nefis sahip olup olmaması onun duyu organlarına sahip olmasıyla ilişkilendirilmiştir; öte yandan bir cisimde duyu

organlarının bulunması da onun nefis sahibi olduğuna delalettir. Bu da gözlem yaparak ulaşılabilen bir sonuçtur. Ayrıca Kindi üçüncü ve dördüncü ilkeleri kullanarak *idealizm* tarafında olduğunu göstermiştir. Çünkü kendisinin ulaştığı ilginç sonuçlardan birisi feleklerin zihin sahibi olduğu yargısıdır. Bu yargıya feleklerin hareketlerinin yetkin olduğu tespitinden hareketle ulaşılmıştır. Canlılardaki hareketlerde yetkinlik aramamıza yol açan düşünce tarzı ise idealizmi çağrıştırmaktadır. O halde diğer zihinler problemi ne sadece idealist düşünce tarzıyla ne de sadece deneyci düşünce tarzıyla çözülemez. Bu ikisi birlikte ele alınmalıdır. Çünkü biz önce diğer zihinlerin varlığını potansiyel olarak kabul ederiz; sonra onların varlığı için yaptığımız gözlemlerle deliller ararız.

Kindi'ye göre insan bireyinin dışındaki diğer zihinler şöyle sıralanır: hayvan zihin, insan zihni ve felek zihni. Hayvanlarda sadece duyumsama gücü vardır, düşünme gücü yoktur. İnsanlarda düşünme gücü vardır, ama eksiktir. Çünkü insanlar oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklardır. Halbuki felekler oluş ve bozuluşa tabi değildirler, bu yüzden onların düşünme güçleri kesintili değil. İnsanların düşünme gücü feleklere kıyasla eksik olduğu için insanlar felsefi düşünüşle düşünmelidirler; bu durumda onlar hak ettiği değere sahip olacaklardır. Buna mukabil düşünme gücünü kullanmayan insanların hayvandan bir farkları yoktur. Ayrıca insanlar sahip oldukları değer yüzünden kendisinden aşağıda olan varlıkları yönetme yetkisine sahiptirler. Çünkü bir canlının değerini bildiren şey, onun iki bacaklı veya dört bacaklı olması değildir; onun duyu sahibi ve düşünce sahibi olmasındandır.

Felsefe yapmanın insana özgü olması onun, oluş ve bozuluşa tabi canlılardan daha değerli olduğu gösterir. Varlıkları yönetme yetkisi de bunun peşinden gelir. Öyle ki iki bacaklı olan ama düşünmeyen canlıların dört bacaklı hayvanlardan bir farkı yoktur. Hatta bir canlının değerli olduğu kesin olarak biliniyorsa onun düşünebildiği de kesin olarak biliniyor, demektir. Bu da feleklerin düşünebildiğini gösterir. Bu bölümden çıkan son sonuca göre, hayvanlardan ve insanlardan sonra nefis sahibi olan üçüncü varlık: Feleklerdir.

3.2. Razi'nin Davranışçı Zihin Anlayışı

Razi'nin *et-Tıbbu'r-Ruhani* eserini incelediğimizde Kindi'dekine benzer şekilde onun da hayvani nefisle insani nefis arasında belirgin bir ayrım yaptığı görülür. Fakat O, bu ayrımlar için detaylı bilgiler ve kriterler vermemiş; daha çok bunları herkes tarafından bilinen genel-geçer doğrular olarak ele almıştır. Örneğin düşünme gücünün insan nefisindeki öneminden bahsetmiş ve örneklerle açıklamış olmasına rağmen (Razi, 2008: 57) insani nefisle hayvani nefis arasındaki ayrımları belirginleştirmemiştir. Böylece şu soruları yanıtsız bırakmıştır: İnsanla hayvanı ayıran özellikler "düşünme gücüyle" mi sınırlı mıdır? Duygulanımlar ve duyu verilerinin insani nefisteki ve hayvani nefisteki durumu nedir? İnsan ve hayvandan başka nefis kategorileri var mıdır?

Öncelikle şu soru sorulmalıdır: Neden hazlara gem vurmak bu kadar önemlidir ve insanlara ait bir özelliktir? Bunu anlamak için önce şu sorunun sorulması gerekir: Neden hayvanlarda hazlara gem vurma özelliği yoktur? Razi insanla hayvan arasındaki farkı şöyle ortaya koyar: "İnsanın mahiyetinin hazlar ve şehvetlerle iştigal edecek şekilde değil, aksine hayvanlarda az olan düşünce gücünü kullanacak şekilde oluşturulmuş olduğu..." (Razi, 2008: 63). Yani bir canlıda düşünme gücü ne kadar artarsa hazlar ve şehvetler o kadar azalmaktadır. O halde hazlar ile düşünme gücü arasında ters orantı bulunmaktadır. Razi işte bu orantıdan şu ilginç sonuca ulaşır: Düşünme gücü ne kadar fazlaysa hazlar o kadar eksik yaşanır; düşünme gücü ne kadar az ise hazlar o kadar fazla yaşanır. Örneğin, O şöyle yazar: "Bir tek yabani hayvan bile yemek yemeden ve seksten insanların çoğunun elde edebileceğinden daha fazla haz elde eder. Hayvanın düşünceyi ve endişeyi terk etmedeki durumu ile hayattan zevk almadaki durumu hiçbir insanın bırakın aynısını benzerini bile elde etmeye güç yetiremeyeceği bir durumdur. Hayvanın hayatının bütün gayesi ve hedefi budur" (Razi, 2008: 63). Anlaşılan odur ki, düşünme gücünün bir nefisteki çalışma prensipleri o nefisteki hazların tam olarak yaşanmasını engellemektedir. Bizi bunun iki yolla gerçekleştiğini düşünmekteyiz: Birincisi *düşünme gücü, insanın çevresini ve kendisini daha iyi tanımasına yardımcı olur*. Bunun sayesinde insan kendi hazlarını daha fazla artırmanın yollarını bilir. Örneğin eti çiğ yemektense onu pişirerek yemenin daha çok haz verdiğini düşünme gücüyle

öğrenir. Fakat düşünme gücünün bir sınırı olmadığı için, insan elde edebileceğinden fazla hazzı hayal eder. İnsanın bütün ihtiyaçları karşılanırsa bile o daha fazla ihtiyaç üreteceği için onun hazzını eksiksiz yaşamasının imkanı yoktur. Razi şöyle yazar: "Şayet insan dünyanın tamamına sahip olsa nefis devamlı sağlık ve mutlulukta olmayı, yerdekilerle göktekilerin haberini bilmeyi ister" (Razi, 2008: 65). Yani düşünme gücü aynı zamanda insanın hazlarını tam olarak yaşamasını engelleyen şeydir. Buna mukabil hayvanlar kendilerini, çevrelerini ve hayatı anlamlandıramadıkları için onların hayatta kalma süreleri kısadır fakat yaşadıkları hayattan alacakları hazlar tamdır. Razi şöyle der: "Biz bir hayvanın boğazlanmak üzere hazırlandığında kesileceği yere yiyip içerek gittiğini gözlemleriz" (Razi, 2008: 63). Hayvanlardan farklı olarak insanlar ise elde edeceği bir hazzın sonunda ölüm olduğunu gördüğü zaman kendisini frenlemesi gerektiğini bilir ve hazlarına gem vurur. Sonuç olarak: İnsanın hayatta kalma süresini artıran düşünme gücü aynı zamanda onun hazlarını tam olarak yaşamasını engelleyen şeydir. İkinci olarak *düşünme gücü endişe duymamıza neden olur*. İnsan evrende var olabilecek bütün hazları elde etse bile endişe duygusu onun peşini bırakmaz. Elde ettiği bütün birikimi kaybetmekten korkar. Birikimlerini ve hazlarını sonsuza kadar yaşamak ister. Bu ise imkansızdır. Razi şöyle yazar: "Eğer insan dünyanın yarısına sahip olsa, nefsi diğer yarısını da elde etmek ister. Ayrıca elindekinin yok olmasından da korku ve endişe duyar" (Razi, 2008: 65). İşte bu iki sebepten ötürü düşünme gücü insanı insan yapan özelliktir ve hayvanlarda bulunmaz; ayrıca düşünme gücü sayesinde insan hazlarına gem vurmaya öğrenir.

Razi, düşünme gücüne bu değerleri atfettikten sonra; bu bakış açısını "diğer zihinler problemine" uygular. Ona göre bir canlıda düşünme gücünün verebileceği sonuçlara bakarak; o canlıda bir zihnin var olup olmadığını ve varsa bu zihnin insan zihni mi yoksa hayvan zihni mi olduğunu tespit edebiliriz. Bunu iki yönden ele almaktadır: Birincisi Razi'ye göre *akılsızlık insanın özünüyle çelişmektedir*. Eğer bir insanın akledemediğini söyleyebiliyorsak, onun insan olmadığını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü akıl, Allah'ın insana verdiği bir lütuftur. İnsan onun sayesinde teknikte ilerleme kaydetmiştir; kendisini hayvandan üstün kılacak bütün özellikleri onunla elde etmiştir (Razi, 2008: 57,123). Hayvanlarda ise düşünme gücü

bulunmadığı için onlar, insanın yapabildiği birçok karmaşık işlemi yapmaktan mahrumdurlar. Bu durumda normal bir insanın yapması gereken işleri yapamayan bir canlı sırf diğer insanlara benziyor diye insan zihnine sahip olamaz. Örneğin çocuklar ve deliler akıl sahibi olmadıkları için hayvanlar seviyesinde kalmışlardır (Razi, 2008: 57). Her ne kadar iki kollu, iki bacaklı ve tüysüz bir bedene sahip olmak *insan* olmanın önemli göstergelerinden sayılsa da, insani nefse sahip olmanın en büyük kriteri düşünme gücüdür. İkincisi Razi'ye göre insanların düşünme gücüne sahip olduklarının en büyük göstergesi onların hazların gem vurabilmeleridir. İnsanın akıllı olmasının ona verdiği avantajlardan en önemlisidir, hazlara gem vurmaya öğrenmek. Öyle ki insanlar çocukluktan itibaren hazlara gem vurma alışkanlığını edinmişlerdir. Hayvanlar ise düşünerek irade ortaya koyamadıkları için hazlarına gem vurmazlar, vuramazlar. Öte yandan hazlara gem vurmanın, nefisteki düşünme kuvvetiyle doğru orantılı olmasının tek sonucu hayvanla insan arasındaki ayrım değildir. İnsanlar arasında da düşünme gücüne hazlara gem vurma konusunda ayrımlar vardır. Örneğin filozoflar hazlara gem vurabilmek noktasında zirvededirler (Razi, 2008: 59-60). Doğal bir sonuç olarak nasıl ki akılsızlık hali, örneğin çocuk veya deli olmak, hayvan seviyesinde kalmak anlamına geliyorsa; hazlara gem vuramamak da hayvani nefis seviyesinde kalmak anlamına gelir. Razi şöyle der: "Bu durumda olan kişiler tamamen kendisine kurulan bir tuzakla aldatılmış olan hayvana benzemektedirler" (Razi, 2008: 62, 119).

Sonuç olarak Razi de Kindi gibi önce insanla hayvan arasında bir ayrıma giderek idealist düşünce tarzını kullanır. Bu ayrımdan ortaya çıkan zihin kategorilerini ise *yaptığı gözlemlerle* canlılarda aramaktadır. O halde Razi'nin canlılardaki zihinlerin varlığını tespit ederken onların davranışlarına ve eylemlerinin sonuçlarına baktığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda Razi, davranışçı zihin teorilerine yaklaşmaktadır. Örneğin bir canlı, hazlarına gem vurabiliyorsa o insandır. Bir canlıda hazlara gem vurulup vurulmadığını tespit etmek ise, bir ineğin önündeki otları yemeye sabredip etmediğini tespit etmek kadar kolaydır. Canlılar, düşünme gücüne sahip olup olmamasına göre hayvan veya insan olarak adlandırılır. Burada düşünme gücü, canlılardaki zihnin yapısına doğrudan etki etmektedir. Bir canlıda düşünme

gücü varsa, onun insan olduğunu söyleyebiliriz. O halde bir canlının hareketlerine bakarak onda düşünme gücünün olup olmadığını da belirleyebiliriz.

3.3. Farabi'de Yetkin Olmaları Bağlamında Diğer Zihinlerin Durumu

Farabi'nin diğer zihinler problemine bakışı, Kindi'nin bakış açısıyla benzerlikle arz etmektedir. Her iki filozof da "zihin kategorileri" yaparak, diğer zihinlerin varlığına dair düşüncelerine açıklık getirmektedirler. Bir filozofun sisteminde zihin kategorilerinin yer alması, bazı sorunların önüne en başından geçilmesi anlamına gelir. Örneğin diğer zihinler problemindeki en can alıcı mesele, insanın kendisinden başka zihin sahibi bir canlının varlığını kabul edip etmeyeceği ile ilgilidir. Çünkü bir zihnin varlığından emin olmak için o zihnin bizzat deneyimlenmiş olması gerekir; halbuki bütün canlılar yalnızca kendi zihinlerini deneyimleyebilirler. O halde bir canlı kendisinden başka zihin sahibi bir canlının varlığı hakkında her zaman şüphe duyacaktır. Bu şüphe kişiyi solipsizme kadar götürebilir.

Zihin kategorileri yapmak solipsizm gibi sorunların önüne geçmeyi sağlayabilir. Bu duruma üç örnek verebiliriz:

1. Birincisi Farabi, insan zihninin yetkinleşebilmesi için "sürekli yetkin olan bir zihin" tarafından kendisine bilgi ve ilkelerin verilmesini şart koşar. Çünkü maddi yapıda olan bedenin, düşünme gücünün ilkelerini kendi başına üretmesi imkansızdır. Bu ilkeler ona başka bir varlıktan gelmiş olmalıdır. Bu varlık ise sürekli yetkin olan İlk varlık ve gök akıllarıdır. Şu durumda bir kişi, kendisinin zihin sahibi olduğundan emin ise, kendisinden başka zihin sahibi varlıkların olduğundan da emin olacaktır.
2. İkincisi bir insan zihni aktif olunca kendisinin zihin sahibi bir canlı olduğunun farkına varır; sonra bu kişi kendi zihinsel süreçlerinin bir benzerinin başka canlılarda yaşandığını düşünür. Örneğin ineklerin kesilmeye götürülürken hala önündeki otları yemeye çalıştığını fakat az bir süre sonra öleceklerini fark edemediklerini görür. İneklerin zihnini bu duruma sokanın *beslenme, beş duyu ve yönelme* güçleri olduğunu düşünür. Buradan da ineklerde zihnin var olduğu sonucuna varır.

3. Son olarak insanlar, doğru eylemlerin düşünme gücüyle ilişkili olduğunu düşünürler. Çünkü bir insanı etik karşısında sorumlu kılan şey düşünme gücüdür. Düşünme gücü doğru şekilde çalışırsa insanın eylemleri iyi olacak; yanlış şekilde çalışırsa insanın eylemleri kötü olacaktır. Sonra insanlar gök cisimlerine bakar: Onların hareketlerinin en mükemmel şekilde olduklarını görür. Buradan da gök cisimlerinin zihin sahibi oldukları sonucuna varır. Çünkü zihin sahibi olmayan bir varlıktan doğru hareketler ortaya çıkmaz.

Farabi'nin zihin kategorisi Kindi'nin zihin kategorisine benzemekle beraber bazı noktalarda ondan daha detaylı bilgiler sunmaktadır. Buna göre zihinler önce buldukları yerlere göre ayrılırlar: Ayüstü alemdeki zihinler ve ayaltı alemdeki zihinler. Ayrıca zihinler yetkin olup olmamalarına göre de sıralanmaktadırlar: Yetkinlik sırasına göre en önce İlk Varlık, gök akılları ve gök cisimleri, daha sonra ayaltı alemdeki potansiyel zihin sahibi olan insan gelmektedir. Bu sıralama da Kindi ve Razi'de gördüğümüze benzer şekilde "değer öncelikli" bir sıralamadır. Farabi İlk Varlık hakkında şöyle der: "İlk varlık, varlıkların en üstünü olunca O'nun güzelliği de bütün güzelliğe sahip olanların güzelliğinin en üstünü olur (...) O'nun tattığı zevkin mahiyetini ve yüceliği ancak kendi sınırlı zevk alan gücümüzle bilebiliriz (...) bizim zevkimiz, sevincimiz ve mutluluğumuz O'nunki ile kıyas edilemez" (Farabi, 2012b: 51). Birçok detayı içermesinden ötürü biz konuyu iki başlık altında inceleyeceğiz: Ayaltı alemdeki zihinler ve ayüstü alemdeki zihinler.

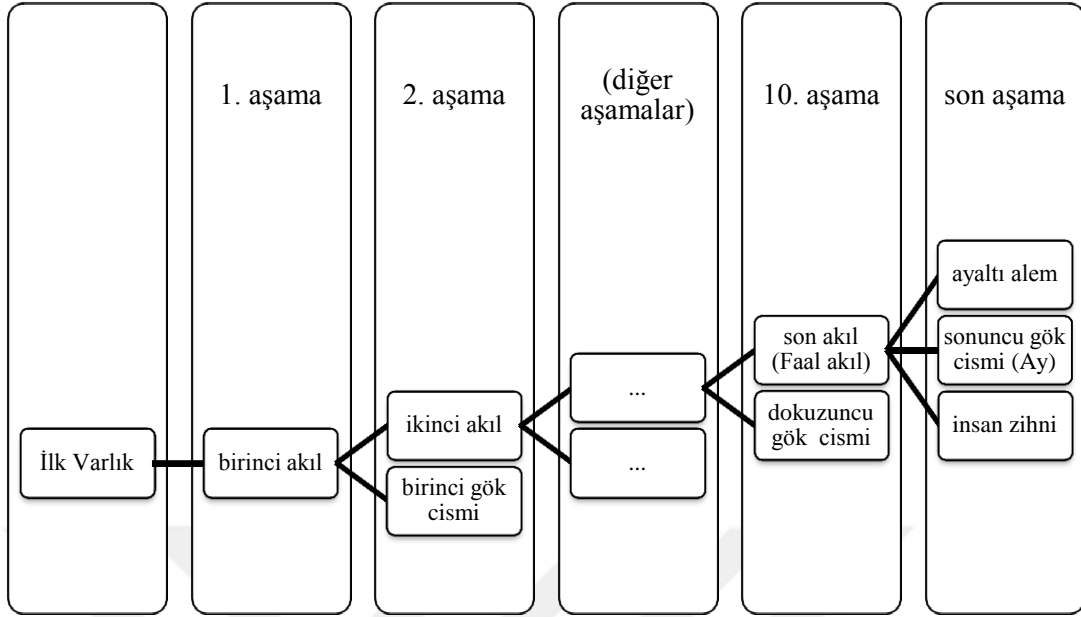
3.3.1. Ayüstü Alemdeki Zihinler

Sudur teorisine göre ayüstü alemde temel olarak iki türlü zihin bulunmaktadır: Sırf akıl olan zihinler ve maddi yapıda olan varlıklar. Sırf akıl olan zihinler ise ikiye ayrılır: İlk varlık ve gök akılları.

Sırf akıl olan varlıkların benzer ve farklı olduğu yönler vardır. İlk varlık, var olan her şeyden farklıdır. Onun *eşi ve benzeri yoktur* (Farabi, 2012b: 49). Ayrıca onun zihni de başka zihinlere benzemez. İlk varlık sudur'u başlatan zihindir. Canlı ve cansız bütün varlıklar ondan çıkar. İlk varlık sırf akıldır. Onda maddi olan hiçbir şey yoktur (Farabi, 1998). Sudur sürecinde İlk varlıktan önce gök akılları çıkarlar. Hem İlk varlık hem de gök akıllarının yapısı sırf akıldan oluşmuştur. Onlar maddeden

uzak varlıklardır. Bu yönden benzeşirler. Fakat İlk varlık eşi ve benzeri olmaması yönüyle gök akıllarından ayrılır. Gök akılları, akıl olmaları yönüyle birbirlerine benzerler. Böylece İlk varlık sudur'un başında bulunarak diğer canlıları kendisinden çıkarır. Gök akılları ise "birden fazla olmaları sayesinde" İlk varlık tarafından başlatılan sudur'u devam ettirirler.

İlk varlık, sudur'u başlatabilmek için bazı özelliklere sahip olmalıdır. Çünkü o, hiçbir varlık yok iken diğer varlıkların sebebi olacaktır. Burada bir kaç soru ortaya çıkmaktadır: Birincisi: Sırf akıl olan bir varlık, diğer varlıkları nasıl ortaya çıkarır? Farabi'ye göre *İlk varlık, akıl olması sebebiyle sadece aklederek* diğer varlıkları kendinden çıkarır. İkincisi Diğer varlıklar yok iken İlk varlık, neyi düşünür? Filozofa göre hiçbir varlık olmasa bile İlk varlık yalnızca kendisini düşünerek sudur'u başlatabilmektedir. Çünkü İlk varlık diğer bütün varlıklardan farklı bir yapıdadır. O, kendisini düşünerek sudur'u başlatan bir varlıktır. Farabi konuyla ilgili olarak şöyle yazar: "O kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle akleden/düşünen olur. Ve kendi kendisini düşünmesiyle de akledilen/düşünülen olur. Gene O, akıl ve akleden olmasında kendi dışında bulunan yararlanacağı bir varlığa muhtaç değildir" (Farabi, 2012b: 39, 50). Gök akılları da akleden varlıklardır. Onlar hem İlk varlığı hem de kendi varlıklarını düşünürler (Farabi, 2012b: 39, 56). Her gök akılı İlk varlığı düşünerek başka bir gök aklını ve kendi varlığını düşünerek bir gök cismini ortaya çıkarırlar. Şekilde görüleceği üzere, birinci gök aklından ikinci gök akılı ve birinci gök cismi; ikinci gök aklından üçüncü gök akılı ve ikinci gök cismi; üçüncü gök aklından dördüncü gök akılı ve üçüncü gök cismi ortaya çıkar ve böylece devam eder. Nihayet son akıl olan Faal akıl kendisini düşünerek ayaltı alemi ve son gök cismi olan Ay'ı ortaya çıkarır. Ayrıca Faal akıl, ayaltı alemdeki insan zihnine de sudur ederek kendisine özel bir görevi üstlenmektedir (Farabi, 2012a: 51-52). Buraya kadar yapılan açıklamalardan, sudur teorisine göre *ayüstü alemdeki varlıkların düşünebilen varlıklar olduğu* sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla İlk varlık ve gök akılların sırf akıl, sırf zihin olduklarını söyleyebiliriz.



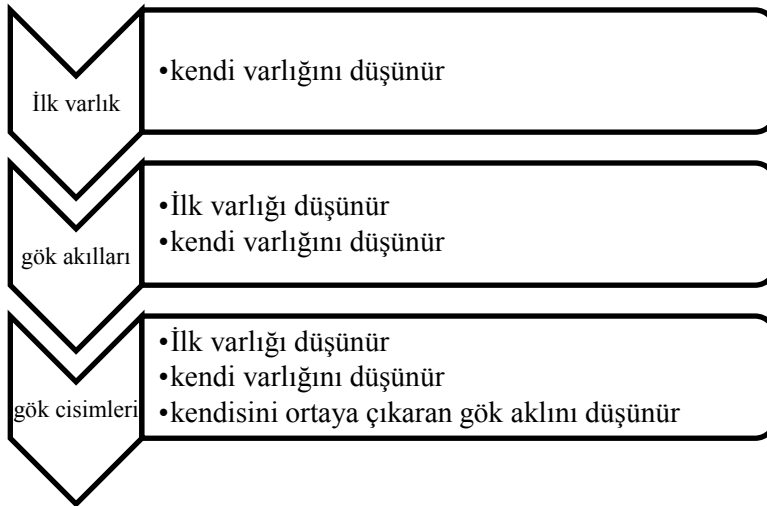
Şekil 6: Farabi'nin Sudur Teorisinde Varlıkların Ortaya Çıkışı

Sudur teorisine göre gök cisimlerinin de zihinleri vardır. Fakat gök cisimleri "cisim olmaları sebebiyle" ayaltı alemdeki canlılara benzerler (Farabi, 2012a: 58). Çünkü gök cisimlerinin de bedenleri vardır. Halbuki İlk varlık ve gök akılları için bir bedenden söz etmek imkansızdır. Bu noktada şu soru ortaya çıkar: Gök cisimlerinin zihin sahibi olup olmadıklarını nasıl bilebiliriz? Farabi'ye göre bir varlığın zihin sahibi olup olmadığını anlamak için onun davranışlarına bakabiliriz. Çünkü belli zihinsel süreçlere sahip olan varlıklar belli şekilde davranırlar. Örneğin duyu organlarına sahip olan bir canlının gözünü hareket ettirmesi, onun etrafını gördüğüne delalettir. Beslenme organlarına sahip olan bir canlının etrafındaki yiyecekleri bulmak için gözünü hareket ettirmesi ve gördüğü yiyeceklere yönelmesi onun zihninde acıkma hissinin uyandığına delalettir. Ahlaki açıdan iyi veya kötü eylemleri yapan bir canlının zihninde düşünme gücü olduğunu biliriz; çünkü iyi ve kötü eylemler, zihindeki düşünme gücünün doğru ve yanlış çalıştığı durumlar için geçerlidir. Bununla birlikte biz gök cisimlerinin mükemmel bir hareket üzerinde bulduklarını yani onların dairesel hareket ettiklerini görüyoruz. Bu davranış, onların zihne sahip olduklarına delalet eder (Farabi, 2012a: 59; 2012b: 38).

Gök cisimlerinin zihin sahibi olduğu kabul edildiğinde ise şu soru sorulacaktır: Gök cisimlerinin zihinlerinin insan zihninden farkı nedir? Bu sorunun yanıtını vermek daha kolaydır. Gök cisimlerinin bedenleri et, kan, kemik gibi

parçalardan ve akciğer, karaciğer, mide, bağırsak gibi organlardan oluşmamıştır. Bu yüzden onların zihinlerinde açlık, susuzluk, şehvet ve öfke gibi duygulanımlar belirmez. Gök cisimleri sadece düşünen bir zihne sahiptirler. Böylece onların hareketleri mükemmel olmaktadır. Halbuki insan zihninde düşünme gücü yanında başka güçler de bulunduğu için, insanlar bazen iyi bazen de kötü eylemler yapabilmektedirler. Farabi konuyla ilgili olarak şöyle yazar: "Gök cisimlerinin duyan ve hayal eden nefisleri yoktur; yalnızca düşünen nefisleri vardır. Bu da bir bakıma düşünen nefise benzer. Göksel nefisler (gök cisimlerinin zihinleri) cevherleri bakımından makulâtı (düşünme ilkeleri ve nesnelere) bilirler. Bunlar maddeden ayrı cevherlerdir. Söz konusu nefislerden her biri İlk varlığı, kendi özünü ve gök akıllarından kendisine cevherini vereni bilir" (Farabi, 2012b: 38). O halde *gök cisimlerinin zihinleri, insan zihinlerinden farklı olarak sırf düşünme gücüne sahiptir.* Bu yüzden gök cisimlerinin hareketleri de doğru eylemler olmaktadır.

Gök cisimlerinde zihnin var olduğunu ve onların sırf düşünme gücüne sahip olduklarını kabul ettiğimizde, şu soru ortaya çıkar: Gök cisimleri neyi düşünür? Farabi'ye göre gök cisimlerinin düşünme tarzı, gök akıllarının düşünme tarzına benzer. Gök akılları sadece İlk varlık ile kendilerini düşünebilirlerken; gök cisimleri ise hem İlk varlığı hem kendi varlıklarını hem de kendilerini ortaya çıkaran gök aklını düşünürler.



Sonuç olarak: İlk varlık hem akıl hem akleden hem de akledilen olması sebebiyle zihin sahibidir. Ayrıca O, kendisinde madde olmaması sebebiyle sürekli

düşünme gücüne sahiptir. Gök akılları ise hem İlk varlığı hem de kendilerini düşünebilmeleri sebebiyle zihin sahibidir. Ayrıca onlar da İlk varlık gibi, kendilerinde madde olmaması sebebiyle sürekli düşünme gücüne sahiptirler. Gök cisimleri ise hem İlk varlığı hem kendi varlıklarını hem de kendilerini ortaya çıkaran gök aklını düşünebilmeleri sebebiyle zihin sahibidirler. Ayrıca her ne kadar yapılarında madde bulunsun da onlar, mükemmel hareket üzerinde bulunmalarını sağlayan sürekli düşünme gücüne sahiptirler.

3.3.2. Ayaltı Alemdeki Zihinler

Sudur teorisine göre ayaltı alemde temel olarak iki türlü zihin bulunmaktadır: Pasif zihinli canlılar ve yetkinleşebilen zihinli canlılar. Bunlar sırasıyla hayvanlar ve insanlardır.

Farabi'nin düşüncesinde pasif zihinli canlılar ile yetkinleşebilen zihinli canlılar, temelde aynı tür zihne sahiptirler. Her ikisinin de zihni, başlangıçta pasiftir. Fakat insan, yetkinleşebilme özelliği sayesinde zihnini aktif kılabilir. Eğer zihnini aktifleştiremezse, o da hayvan zihni seviyesinde kalacaktır.

Farabi *es-Siyasetü'l-Medeni* kitabında ayaltı alemdeki canlıları ikiye ayırır: Düşünemeyen canlılar ve düşünebilen canlılar (Farabi, 2012b: 36-37, 67, 73). Düşünemeyen canlılarda tahayyül, beş duyu ve yönelme gibi güçler varken, düşünebilen canlılarda buna ek olarak düşünme gücü vardır (Farabi, 2005a: 48-52). Her ne kadar tahayyül, beş duyu ve yönelme güçleri bir canlının zihin sahibi olması açısından yeterliyse de onun yetkinleşmesi bakımından eksiktir. Bir canlıda bu özellikler bulunduğu halde düşünme gücü bulunmasa, o canlı metafiziksel açıdan olduğu yerde kalacaktır. İşte bu durum hayvanların pasif zihinli canlılar olduklarını gösterir. Halbuki düşünme gücüne sahip olan insanlar, bu güçlerini sürekli geliştirip yetkinleşebilirler. Bu sürecin sonunda insan zihni aktif bir zihin haline gelir.

Farabi pasif zihinler için "maddi akıl/heyulani akıl" ifadesini kullanmaktadır. Çünkü bu tür canlıların zihinleri maddeye bağlı kalmıştır. "Zihin-beden Problemi" başlığı altında ifade edildiği üzere, maddeye bağlı kalan zihinler bedenden ayrı ontolojik düzlemde yer almazlar. Maddi zihinlerde düşünme gücü bulunmadığından, onlar bedenlerinin tabiatları neyi isterse onu yaparlar. Örneğin maddi akıl

seviyesindeki bir canlının zihninde açlık hissi uyandığı zaman, o canlının herhangi bir tehlikenin yokluğundan emin olmadan önündeki yiyeceğe uzandığını görürüz. Halbuki düşünme gücü, bu gibi tehlikelerin önüne geçebilecek bir güçtür. Maddi akıl seviyesinde olan insanlar ise düşünme güçlerini kullanarak yetkinleşirler. Farabi, bu sürecin sonunda kendisine ölüm gelen bir insanın zihninin, bedeninden ayrılıp akıllar alemine katılacağını söylemektedir. O halde yetkin zihinler maddi olan bedenlerden kurtulacaklardır.

Farabi pasif bir zihnin aktif zihin seviyesine geçebilmesi için, Faal aklın ona bazı bilgi ve ilkeleri vermesi gerektiğini söyler. Çünkü maddi bir yapıda olan beden, bu bilgileri kendi başına ortaya çıkaramaz. O bu konuda şöyle yazar: "İnsan potansiyel akıl iken aktif akıl olur ve Faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider (...) böylece o, daha önce kendi başına maddi düzeyde iken ilahi bir varlık olur" (Farabi, 2012b: 40). Faal akıl insan zihnine ne kadar bilgi ve ilke verirse, insan zihni de o kadar Faal akla benzer. Aslında pasif zihnin aktif zihin olmasının anlamı da budur: Faal akla benzemek (Farabi, 2012b: 46, 73, 87).

Sonuç olarak Farabi'ye göre ayaltı alemdeki zihin sahibi canlılar, hayvanlar ve insanlardan ibarettir. Hayvanlar ve insanlar başlangıçta aynı zihin seviyesine sahip olmakla beraber insanlar yetkinleşerek gelişebilirler. Bunu insan için mümkün kılan ise düşünme gücüdür. Çünkü insanlarla hayvanları ayıran özellik, ikincisinde düşünme gücünün ortaya çıkabilmesinin imkanıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BİLİNÇ PROBLEMİ

Bilincin genel-geçer bir tanımı yoktur. Örneğin Searle, bilinci "içsel, niteliksel, öznel, duyarlılık ya da farkındalık süreçleri" olarak tanımlarken bunun yaygın kabul gören bir tanım olmadığını da belirtmektedir (Searle, 2005: 64). Aslında bilincin belli bir tanımının olmayışını da bilincin problemleri arasında gösterebiliriz. Çünkü bilinçle ilgili herhangi bir tanım koyma girişimi, bilinç teorilerinden birisine dayanmak zorunda kalacaktır ki bu sefer de tanımımız o teoriye indirgenmiş olacaktır (Arıcı, 2011: 2). Günümüzde filozoflar bilinç fenomeninin doğasının ya tamamını ya da bir kısmını karakterize etmek için *deneyimsel karakter* (experiential character), *öznel his* (subjective feel), *ham duyuşsal his* (raw (sensory) feel) ve Thomas Nagel'in meşhur *ne-gibi-bir-şey-olmaklık* (what-it-is-likeness) gibi kavramlarını kullanmaktadırlar. Bu ifadeler temel olarak fenomenal bilinci diğer bilinç ya da varlık türlerinden ayırmayı amaçlamıştır" (Arıcı, 2011: 3). Bize göre özellikle *ne-gibi-bir-şey-olmaklık* ifadesi bilinci açıklamaya en yakın olan kullanımlardan birisidir. Thomas Nagel, 1974'te yayınladığı "What It Is Like to Be A Bat" başlıklı makalesinde, hangi maddeden yapılmış olursa olsun bilinçli deneyime sahip olan bir organizmadan bahsettiğimizde aslında *o organizma gibi olan* bir şeyi anlattığımızı söylemektedir (Nagel, 1974: 436). Örneğin biz bir yarasayla bir masayı bilinçli deneyime sahip olmak bakımından birbirinden ayırabiliriz: Masanın bilincinin olmadığını ama (her ne kadar nasıl bir tecrübe olduğunu tamamıyla bilemesek de) yarasanın bilincinin olduğunu söyleriz. Çünkü biz *yarasa gibi olmanın* ne demek olduğunu belli bir dereceye kadar anlarken, *masa gibi olmanın* ne demek olduğunu hiçbir şekilde anlayamayız.

Bilinç denilince zihnimize canlanan bazı nitelikleri şöyle sıralayabiliriz: Birincisi bilinç en başta biyolojik bir görüngüdür; biyolojik niteliklerin bulunmadığı varlıklarda bilinçten söz edemeyeceğimiz kesindir; fakat bilinç *öznel* (subjectivity) olması sebebiyle biyolojik sistemin diğer bütün özelliklerden farklılaşmaktadır

(Searle, 2005: 23, 68). Bilinç onu gözlemleyen kişinin konumuna göre kendini açar. Çünkü *birinci-şahıs bakışı* (first-person data) bilinç hakkında zengin bir veri sunsa da öznel olması sebebiyle kuşatıcı-mutlak bilgiyi verememektedir (Gulick, 2016: Dördüncü bölüm). İkincisi bütün bilinç durumlarına *duygu duyumları* (mood) eşlik etmektedir (Searle, 2005: 28-74). Örneğin bilinçte doğrudan neşe ve kaygı gibi duygular belirebileceği gibi "yemek yedikten sonraki tokluk" veya "uzun süre yemememin verdiği açlık" hisleri de neşe ve kaygı gibi duygu durumlarını taşır. Üçüncüsü bilinçte bütün deneyimler birleşmiş halde bulunmaktadır: *Bilincin birliği* (unity of consciousness). Örneğin bu yazıyı yazarken parmaklarım bilgisayarın klavyesine dokunduğu her seferinde bilincimde dokunma duyusunu, bilgisayarın fanından gelen sesler işitme duyusunu, karşımda yer alması sebebiyle görüş alanıma giren bilgisayarın imgesi görme duyusunu uyandırmaktadır; üstelik bu veriler bir birlik halinde bulunmaktadır, yani karşımda gördüğüm bilgisayarın sesi duymakta ve ona dokunmaktayım. Dördüncüsü bilinç her zaman bir şeylere *yönelmiş* (intentionality) durumdadır. Bu özellik doğadaki başka hiçbir nesnede bulunmamaktadır. Örneğin "şu an bir kişinin bir masayı düşünüyor" olduğunu söylerken onun zihninin masaya yönelmiş olduğunu söylemiş oluruz; fakat bir masanın bir şeye yöneldiğini söyleyemeyiz. Başka bir ifadeyle insanlar (bilinçli olmaları sebebiyle) *bir-şey-hakkında* (aboutness) olabilirken masalar (bilinçsiz olmaları sebebiyle) bir-şey-hakkında olamazlar. Beşincisi bilinç *nitelikseldir* (qualitative): Bilinç deneyimlerinin birer niteliği vardır; bu nitelik sayesinde işitme duyusuyla koklama duyusu farklılaşır. Yine bu nitelik sayesinde bilinç sahibi olduğunu düşündüğümüz varlıklar (karşı cins, çocuklar, deliler, hayvanlar vs.) gibi olmak diye bir şeyden söz edebilirken bilinç sahibi olduğunu düşünmediğimiz (masa, bilgisayar, taş vs.) gibi bir şey olmaktan söz edemeyiz (Searle, 2005: 66). Altıncısı bilinç *uyanıklık* (aware) sahibidir. Bir insanın "bilincinin açık olduğunu" söylediğimizde aslında onun "bilinçsiz olmadığını" veya "uyanık olduğunu" söyleriz. Uyku, baygınlık, sarhoşluk hali veya hipnoz altında olmak bilincin uyanıklık anlamında kapalı olduğunu gösterir (Zeman, 2004: 16). Yedincisi bilinç *farkındalık* (aware of) sahibidir. Bilinç sahibi olmak bir şeyleri deneyimliyor olmaktır (Zeman, 2004: 17). Bilinçli olduğumuz her an "bir şey olma hissini" yaşarız: Şu veya bu kişi olma hissi, erkek veya kadın, çocuk veya yaşlı hatta hayvan ve belki bitki olma

hisleri "yaşanması mümkün olan bilinç türleri" ise bu bilinç halleri bir şeylerin farkındadır. Aksine masa, bilgisayar veya taş olma hissi gibi bir şey olmadığı için bunlar bilinç ve dolayısıyla farkındalık sahibi değildir.

4.1. Kindi'nin Bilinç Anlayışında Özgür İradenin Reddi

Kindi'nin bilinç hakkındaki görüşlerini anlamlandırabilmek için iki noktanın altı çizilmelidir: Birincisi Kindi'nin felsefi risalelerini incelediğimizde onun, bilincin varlığıyla alakalı herhangi bir delillendirme yoluna gitmediğini görürüz. Fakat bundan, onun bilinçle alakalı herhangi görüş belirtmediği sonucu çıkarılamaz. Aksine O, nefis teorisini bilinç üzerine kurmuştur. Bu durumda Kindi için "bilinç var mıdır, bilincin varlığı nasıl tespit edilir?" soruları yerine "nelerin bilincinde olabiliriz?" diye sormak daha yerinde olacaktır. Yukarıda "Diğer Zihinler Problemi" başlığında açıklandığı üzere Kindi, zihinleri yetkinliğe göre sınıflamaktadır. Buna göre zihinler bilincine varabilecekleri şeylere göre değer kazanır. Örneğin tam zihinlerin düşünceleri eksik zihinlerin düşüncelerinden daha doğrudur. İnsanlar düşünme gücüne sahip olup daha fazla şeyin bilincinde oldukları için hayvanlardan üstündürler. O halde daha yetkin zihne sahip olan canlıların daha çok şeyin bilincinde olduklarını söyleyebiliriz. İkincisi, aşağıda zihnin "duyu bilinci ve akıl bilincine" sahip olduğu söylenecektir. Burada özellikle insan zihninin bilinç sahibi olması, onun özgür irade veya özbilinç gibi niteliklere sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kindi'nin algılarla ve akli düşünme süreçleriyle ilgili düşünceleri daha çok feleklerin üstünde yer alan *nefsin işleyiş tarzı* ile ilgilidir. Biz öncelikle "duyu bilinci ve akıl bilinci ayrımını" ele alacak daha sonra bunun insan zihni açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde duracağız.

4.1.1. İnsan Bilincindeki Duyu Bilinci ve Akıl Bilinci Ayrımı

Kindi'ye göre bilginin iki türlü edinilme yolu vardır: Duyu yoluyla ve akıl yoluyla (Kindi, 2014l: 254). İnsan nefsi bu iki güce de sahipken, hayvanların nefsi sadece duyu gücüne sahiptir. Dolayısıyla insanlarda bilincin iki halinden söz edilebilir: Duyu bilinci ve akıl bilinci. Peki bu iki bilincin ilişkisi nedir, birisinin yokluğunda yine bilinçten söz edebilir miyiz? Bu sorunun cevabını Kindi, rüya

görüşü çerçevesinde açıklar. Ona göre rüya duyu bilincinin bir süre için çalışmadığı ama akılla kurulan bilincin çalışmaya devam ettiği bir zihinsel süreçtir (Kindi, 2014l: 257). Bu, bugün bilinç hakkında yerleşik olan sağduyumuza uygun bir görüştür; çünkü günümüzde rüyadayken de bilincin çalışmaya devam ettiği yaygın olarak kabul edilmektedir. Örneğin çağdaş yazarlardan John R. Searle'ün verdiği bilinç tariflerinden birisi şudur: "Bir kişinin sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığında başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya komaya girinceye, ölünceye ya da bir şekilde bilinçsiz denilen duruma girinceye kadar süren öznel duyarlılık veya farkındalık durumudur" (Searle, 2005: 17; 2015: 91). Yani Searle'e göre de insanların bilinci rüyadayken açıktır. Dolayısıyla onun bu tanımının Kindi'nin duyu bilinci ve akıl bilincine dair açıklamalarıyla uyduğunu söyleyebiliriz. Bundan ayrı olarak Searle bilinçsizlik bağlamında uyku, koma ve ölüm hallerinden söz eder. Kindi ise uyanıklık hakkında şöyle yazar: "Nefis canlı, uyanık ve çok bilen bir cevherdir" (Kindi, 2014l: 259). Ayrıca yine O, ölümle alakalı olarak şöyle yazar: "(İnsanlık kavramı) canlılık, düşünme ve ölümden ibarettir" (Kindi, 2014b: 189). Yani insan olmak düşünen canlı olmayı ve bir gün ölmeyi içerir. İnsan öldüğü zaman insanlığı ve dolayısıyla bilinci de sona erer.

Yukarıda duyu bilincinin çalışmadığı ama akıl bilincinin çalıştığı durumlara örnek olarak rüya olayını göstermiştik. Kindi konuyla ilgili olarak rüya olayı dışında başka örnekler de vermiştir. Bunlardan birincisi, kişinin düşünme gücünü aşırı çalıştırdığı durumlarda yaşanan *duyu bilincini yitirme* durumudur. O şöyle yazar: "Nitekim çoğu zaman düşünceye dalan birine bağırlığı zaman cevap vermediğini görürüz. Kendisine geldiğinde, gözünün önündekini gördün mü, diye sorulsa, görmedim der" (Kindi, 2014l: 254-255). Çünkü ona göre akıl ve duyu güçleri arasında bir denge vardır. Duyu gücü aktif olduğu zaman akıl gücü zayıflar; akıl gücü aktif olduğu zaman ise duyu gücü zayıflar. Bazen duyu gücü akıl gücüne engel olur. Böyle durumlarda kişi uyanık olsa bile, sırf akıl gücünü daha iyi çalıştırabilmek için duyu gücünü işlevsiz hale getirir. Böylece kişi düşünmeye dalınca gözünün önündekini bile göremeyen hale gelir. Bunun sonucunda bir kişi, uyumuyor olsa bile eğer düşünce gücü aktifse onun duyu güçlerinin zayıfladığını biliriz. Şu halde söz konusu kişinin duyu bilinci kaybolmuş demektir.

Ayrıca Kindi bilinç problemiyle alakalı konuları işlediği pasajlarında, zihni yetkin olan yani *tam zihin sahibi kişilerden* de bahseder. Ona göre tam zihin sahibi olanlar, duyu gücüne ihtiyaç duymadan da varlıkların formlarını edinebilirler (Kindi, 2014l: 255). Bu durumda onların bilinçlerinin daha geniş bir alana yayılacağı ortadadır. Çünkü insandaki duyu güçlerinin elde edeceği bilgiler sınırlıdır. Fakat tam zihin sahibi olan kişilerin duyu bilincine ihtiyaçları yoktur. Onlar akıl bilincinin en mükemmel haline sahiptirler. Bu yüzden onlar duyularını kullanmadan da bilgi sahibi olabilirler. Hatta Kindi'ye göre eğer bir insanın zihni tam olarak hazırlanmışsa ve şartlar yerine getirilmişse o kişi, gelecekte meydana gelecek olaylar hakkında bile bilgi sahibi olabilir (Kindi, 2014l: 259).

Sonuç olarak Kindi bilinçle alakalı iki kriter kullanır. Bunlardan birincisi duyularla kurulan bilinç ve akılla kurulan bilinç arasında yaptığı ayırmada ortaya çıkar. Normal insan zihninde duyular ve akıl arasında bir denge bulunduğu için bazen onun bilinci duyularla kurulan bilince yaklaşır; bazen de akılla kurulan bilince yaklaşır. Ayrıca bu iki bilinçten birisinin yokluğunda yine de o kişide bilinç olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bir kişide duyu bilinci olmasa ama akıl bilinci bulursa, onun yine de bilinç sahibi olduğunu söyleriz. İkincisi bilinçler tam ve eksik zihinler olarak ikiye ayrılır. Tam zihin sahibi olanlar, diğer insanlardan farklı olarak akılla kurulan bilinci sonuna kadar kullanabilme yeteneğine sahiptirler. Bu yüzden onlar duyularını kullanmadan da bilgi sahibi olabilirler.

4.1.2. İnsan Bilincinin Paradoksal Yapısı

Yukarıdaki bölümler dikkate alınırsa Kindi'nin zihin teorisinin nefis, felekler ve ayaltı alem çerçevesinde ele alınmasının gerekliliği ortadadır. Ona göre bütün etkiler nefisten çıkmaktadır; fakat hiçbir etki nefse geri dönmemektedir. Çünkü nefis ayaltı alemle etkileşime giremez. Bunun yerine nefis feleklerle etkileşime girer ve felekler ise ayaltı alemle etkileşime girer. Öte yandan nefis felekler aracılığıyla ayaltı aleme herhangi bir etkide bulunduğu anda, bu etkinin tepkisinin yani geri dönüşünün, ona ulaşmasına gerek yoktur. Çünkü *nefis zaten her etkinin hangi sonuca yol açacağını bilecek şekilde, başından beri felekler ile ilişkili halde yaratılmıştır*. Ayrıca nefis bir tanedir. Ayaltı alemdeki canlıların bedenlerinin *sanki özgür iradeyle*

hareket ediyormuş gibi davranması, onlarda birer zihnin bulunduğu anlamına gelmez. Aksine onların hareketlerinin bütün sebepleri nefisten gelmektedir. Bu durumun en iyi örneğini, Kindi'nin feleklerin hareketlerine dair yazdığı bir risalede görmekteyiz: Filozof *Göklerin Allah'a secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı risalede feleklerin bütün hareketlerin "bir boyun eğiş" şeklinde olduğunu söylemektedir. Bu durumda feleklerin hareketlerinin aslında "belirlenmiş" hareketten başka bir şey olduğu düşünülecektir. Öte yandan Kindi feleklerin hareketlerinin "iradeli" olduğunu da söylemektedir (Şulul, 1998: 68). Burada bir çelişki veya paradoksun olduğu ortadadır.

Nefsin felekler aracılığıyla insan bedeni üzerine etki etmesi, algının gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Yoksa insan bedeninde bağımsız bir nefsin var olduğu, o nefsin bilinç sahibi olduğu ve hatta öz bilinç geliştirebildiği gibi sonuçlara ulaşmak yanlış olacaktır. Çünkü bütün davranışların kaynağı tek bir bilinç düzeyiyle açıklanır: O da feleklerin üstünde bulunan nefistir. O halde "ayaltı alemdeki canlıların algılıyor olduklarına" dair her açıklama eksiktir. Esasında algı diye bir şey yoktur. Algılar, nefisten başlayan nedensellik hareketinin canlı bedenleri üzerinde son bulması anlamına gelir.

Yukarıda "duyu bilinci ve akıl bilinci" ile ilgili açıklamaları burada tekrar ele almak gerekmektedir. Kindi'nin üslubuna göre insanın bilinç sahibi olup olmadığı, etrafındaki nesnelere nasıl bildiği, onun zihninin dış dünyaya nasıl yönelmiş olduğuyla alakalı herhangi bir görüş belirtmenin bir sakıncası yoktur. Fakat bu açıklamaların yeterli olduğuna inanmak yanlış olacaktır. Çünkü paradoksal bir biçimde her ne kadar insanın özgür irade sahibi olduğuna dair kurulan cümleler bize anlamlı gelse de, nefsin gerçek mahiyetini araştırmak bu anlamın eksik olduğunu ortaya çıkaracaktır. Nefis kendi başına birçok problemleri bir araya getirmektedir. Bu problemleri görmezden gelirse birçok şeyin açıklanması da kolay olacaktır. Örneğin insanın duyu bilincine sahip olduğu, onun bir özgür iradesi olduğu gibi düşüncelere inanmak işten bile sayılmayacaktır. Duyu bilinci diye adlandırılan şey aslında nefsin felekler aracılığıyla beden üzerinde tesirlerde bulunmasından başka bir şey değildir. Örneğin özgür iradeyi ele alalım: Özgür iradeli bir kişinin etrafının gözlemleyerek düşünce verileri elde ettiğini, bu düşünce verileri üzerine bir değerler sistemi

kurduğunu ve kendi değerlerini takip ederek eylemlerde bulunduğunu söyleriz. Halbuki durum bundan farklıdır. *Doğru deneyim verilerini doğru sırasıyla bir zihinde oluşturmak her zaman aynı sonucu verecektir!* Bunun aksinin düşünülmesi ("Zihinsel Nedensellik Problemi" başlığında açıklanan) fiziksel ve zihinsel nedensellik zincirini bozan bir unsur olacaktır. Çünkü her nedensellik aynı şartlar altında aynı sonucu verir. Buradan çıkacak sonuç şudur: Kindi'ye göre bireysel zihinlerin ve insan zihnindeki özbilincin varlığı reddedilmelidir.

4.2. Razi'de Bilincin Temelindeki Heva-Akıl Ayrımı

Razi'nin bilinç problemiyle alakalı düşüncelerini inceleyeceğimiz bu bölümde bazı önemli noktaları belirtmemiz gerekmektedir: Birincisi, *et-Tıbbu'r-Ruhani* adlı eserinde Razi, *bilinç* ve *özbilinç* gibi kavramları herhangi bir kelimeyle karşılayacak şekilde kullanmamaktadır. Bu, onun döneminde böyle kavramların, henüz müstakil birer kelime olarak yerleşmemiş olmasından kaynaklanır. İkincisi Razi, nefsin metafiziksel veya fiziksel durumlarıyla ilgili doğrudan bilgiler vermemektedir. Çünkü söz konusu eser bir metafizik veya fizik kitabı olmaktan çok bir ahlak kitabı olması amacıyla yazılmıştır. Fakat bu durum onun nefsin bilinçli durumlarıyla alakalı görüşlerine ulaşmamızın önünde engel değildir. Bu iki sebepten ötürü biz onun düşüncesinde "bilinç süreçlerin yol açtığı sonuçlardan" hareketle *bilincin hangi işlevlere sahip olduğunu* tespit etmeye çalışacağız. Özbilinçle alakalı düşüncelerini ise sonraki bölümde daha detaylı şekilde ele alacağız.

Razi'nin bilinç süreçlerini açıklamak için kullandığı iki temel kavram *heva* ve *akıldır*. Kindi'de gördüğümüz *duyu bilinci* ve *akıl bilinci* karşılaştırmasına çok benzeyen bu iki kavram, Kindi'nin düşüncesine yakın sonuçlara ulaşmıştır: Birincisi Razi'deki *heva* kavramı, bedenden kaynaklanması bakımından Kindi'deki *duyu bilincine* benzer bir etkide bulunmaktadır. Akıl kavramı ise her iki filozofta benzer nitelikleri tarif etmek için kullanılmıştır. Örneğin Razi şöyle yazar: "Hevanın bastırılması insanın tabiatının istediklerine çoğunlukla muhalefet etmesi ve nefsin tedrici olarak buna alıştırılmasıdır" (Razi, 2008: 59). Buradaki *tabiat* kavramı, bedene işaret etmektedir. Dolayısıyla hevanın kaynağı bedenden ve özellikle duyu organlarından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak Kindi'de "akıl bilincinin duyu

bilincine göre daha doğru bilgi verdiği" düşüncesi Razi'de "akıl düzgün çalışması için hevanın bastırılmasının gerekliliği" üzerinden ele alınmaktadır. Bu yüzden Kindi'nin açıklamaları epistemolojik argümanlarla ilerlerken Razi'nin ifadeleri daha çok ahlaki argümanları içermektedir. Razi kendi özel hayatında da bu kurala (hevaya gem vurma) uymaya çalışmıştır. Örneğin O, gençliğinde müzik meclislerine katılmayı severken; felsefeyle tanışıklığının artmasından sonra "sakal bıyık çıktıktan sonra müzikle yoğun uğraşmak yakışık almaz" diyerek müzik meclislerinden uzaklaşmıştır (Köker, 1998: 3; Kaya, 2007: 479; Karaman, 2004: 106; Razi, 2008: 62; Kenan, 2001: 188).

4.2.1. Hevaya Gem Vurmanın Gerekliliği

Razi *et-Tıbbu'r-Ruhani* kitabının hemen başında akıl ve heva ayrımına yer verir. Çünkü bu iki kavram "insan" kavramının merkezinde yer almaktadır. İnsanlar ve hayvanlar zihin süreçlerine göre kategorize edilir. Razi'ye göre insanlar kendi hazlarına gem vurabilen zihne sahip olan canlılar iken; hayvanlar ise hazlarına gem vuramazlar. Hazlara gem vurabilmek hayvan zihniyle insan zihnini ayıran temel niteliktir. Hayvanların zihinlerinde yalnızca *heva* bulunurken; insanın zihninde hevaya ek olarak *akıl* bulunmaktadır. Eğer delilerin ve çocukların hazlarına sınır koymadıklarımızı düşünüyorsak, hiç çekinmeden, onların zihninin hayvanların zihnine benzediğini söyleyebiliriz (Razi, 2008: 57). Çünkü bir canlının insan zihnine mi yoksa başka tür zihinlere mi sahip olduğuna karar vermek için, onun bedeninin şekline bakılmaz. Bu yüzden her ne kadar deliler ve çocuklar, eğer hazlarına ve hevalarına gem vuramıyorlarsa, insan bedenine sahip olsalar bile, insan tanımına girmezler. İnsanda bulunan heva ve akıl birbirleriyle mücadele halinde olan ve bilincin iki yönünü yansıtan iki süreçtir. Akıl bir zihinde yer aldığı andan itibaren hevayı engellemeye çalışır. O halde, bir canlıda hevanın engellendiğini gördüğümüz her seferinde onun bir insan olduğuna hükmedebiliriz.

Bu düşünce, üç yönden önem arz etmektedir: Birincisi, insanların hazları kısıtlamasının gerekliliği sadece bir ahlaki öğüt olarak düşünülmemesi gerekir; bu yetenek zihin kategorilerinin temelinde yer aldığı için aynı zamanda metafiziksel bir ayrıma yol açmaktadır. Hazlardan uzak durmak, insanı insan yapan temel niteliktir.

Çünkü *insanın düşünen canlı olması* onun yalnızca hayal kurmasını veya zihninde soyutlamalar yapmasını sağlamaz; aksine düşünmek, doğru eylemlere yol açacak standart akıl yürütmelere sahip olmamızı sağlayan şeydir. O halde bir canlı insan olmaya ne kadar yaklaşırsa, aynı zamanda ahlaki olan eylemlere de yaklaşmış olmaktadır. İkincisi bir insandan kötü veya iyi eylemlerin ortaya çıkması, yalnızca "yanlış veya doğru tercihlerin yapılmasıyla" ilgili değildir. Bu daha çok metafiziksel bir alana girmektedir. Çünkü önce insanlar, kendilerini belli ahlaki durumlara ve eylemlere ulaştıran belli bazı zihinsel süreçlerden geçip metafiziksel anlamda canlılar arasındaki yerlerini edinirler; ardından etik, onları canlılar arasındaki yerlerine göre "bu insandır; bu insan değildir; o halde bu ahlaklıdır; bu ise ahlaksızdır" diyerek nitelendirir. Üçüncüsü bu tahlile göre insanlar, hazlardan uzak durmayı daha az veya daha çok seçiyor değildir; aksine onlar, insan olmayı daha az veya daha çok seçmektedir.

Kindi'de gördüğümüze benzer bir şekilde Razi de hem insanları hayvanlardan hem de insanları diğer insanlardan ayıran niteliğin düşünme gücü olduğunu düşünmektedir. Bunun doğal sonucu olarak da düşünme gücünün maksimum niteliğini filozofların düşünme seviyelerine yakınlaştırdıktan sonra, felsefe yapabilen ve "kendisi hakkında bilinç ve farkındalık geliştirebilen" insanların diğer insanlardan daha üstün olacağı kanaatine varır. Çünkü felsefeciler diğer insanlardan farklı olarak, hevaya gem vurma'nın önemini daha çok farkındadırlar. Başka bir ifadeyle felsefe yapma eylemi, hevanın engellenmesi fikriyle sonuçlanacaktır. Bunun sonucunda felsefeciler hevalarına en çok gem vuran insanlar olacaktırlar. Burada şu noktanın altı çizilmelidir: Hazların engellenmesi fikri sadece filozoflarda bulunan bir özellik değildir. Bu konuda filozoflarla diğer insanlar arasında bir kademe ilişkisi vardır. Bu yüzden *et-Tıbbu'r-Ruhani* kitabında Razi, insanlar arasındaki farklılıklar hakkında "İnsanların tabiatlarının farklı farklı olmasından dolayı bir kısmı için bazı faziletleri elde etmek ve bazı kötülükleri terk etmek kolay olurken bir kısmı için de zor olabilmektedir" diye yazar (Razi, 2008: 60, 72). Sonuç olarak: Herhangi bir insan, insan zihnine sahip olması bakımından hayvandan üstün sayılırken; yine kendisini hayvandan üstün kılan "hevaya gem vurma" özelliği bakımından filozoflar diğer insanlardan farklı sayılmaktadır.

Buraya kadar anlatılanlardan konumuzla ilgili olan noktayı şöyle belirginleştirebiliriz: İnsanları hayvanlardan ayıran özellik yani insanın tabiatının bir anlamda "insan" kavramının minimum zati niteliği *hazlardan kaçınmaktır*. Razi şöyle der: "İnsanların hayvanlardan tabiata gem vurma noktasındaki bu ve benzeri üstünlükleri, eğitim ve öğretimle olsa bile hemen hemen bütün insanlara aittir. Ancak şu kadar var ki o genel ve evrenseldir, bütün yakınlarda (yer ve soyca) kolayca gözlemlenebilir, gerçekte her çocuk ona alışıktır ve ona göre yetişir" (Razi, 2008: 60). Çocuklarda bile görülen hazza gem vurma özelliğinin temelini sorguladığımızda onun düşünme gücünden kaynaklandığını görürüz. Yani faziletli davranışlarda bulunmak bir tabiat ve mizaç meselesi olduğu kadar, aynı zamanda bir alışkanlık meselesidir. Bir kişi kendisini ahlaki eylemler yapmaya alıştırsa bu çabası onu faziletli bir insan olmaya götürecektir. O halde düşünme gücü eğitime açıktır ve herkes kendi iradesi sonucunda bu gücü daha çok kullanıp insan olmaya daha çok yaklaşabilir. Hazları engelleme alışkanlığını, tabiatlarından gelen bir özellik olarak bütün insanlar taşır ama bu tabiat eğitimle geliştirilebilmektedir. Hazları engelleme pratiğinin zirvesi ise yalnızca filozoflara aittir. Özetle:

1. Bütün insanlar doğuştan gelen bir özellik olarak hazları engellemeye yatkındır. Bu özellik onların tabiatında vardır.
2. Hazları engelleme özelliğinin insanların tabiatlarından gelmesinin anlamı şudur: Herhangi bir canlının zihninde "hazları engellemek" gibi bir fikir olduğu anda yahut bu fikrin oluşabilmesinin mümkün olduğu anda o canlının hangi bedende olduğuna bakılmaksızın onun bir insan zihnine sahip olduğu söylenecektir. O halde hazları engelleme fikri insan kavramının tanımına dahil olan minimum niteliklidir.
3. İnsanlar arasında hazları engellemeye daha yatkın olanlar düşünce güçleri sayesinde bu özelliklerinin farkına varırlar ve bu özelliği geliştirmeye çalışırlar.
4. İnsanlar arasında hazları engellemek konusunda en önde olanlar filozoflardır.

Buraya kadar yapılan açıklamalarda hevanın bastırılmasının gerekliliği üzerinde duruldu. Çünkü heva aklın çalışma prensiplerinin karşısında yer almaktadır.

Bundan sonraki bölümde ise, heva ve aklın insan bedeninde hangi işlevleri gördüğünü ifade edeceğiz.

4.2.2. Bilinci Şekillendiren İki Unsur: Heva ve Akıl

Bu bölümde, insanın bilincinin heva ve akıl ile nasıl şekillendiğini açıklamaya çalışacağız.

Razi'ye göre heva, hazlar, tabiatın istekleri, duyu organları ve bedenin yapısını oluşturan bütün nitelikler bilinci yanlış yönlendirmektedir. Bunun karşısında akıl bilinçte doğru verileri oluşturan unsurdur. Bunun sebebi, duyu organları ilkel bir düşünme biçimine sahip iken aklın daha girift düşünceleri üretebiliyor olmasından kaynaklanır.

Duyu organlarının tabiatı, kendi işlevlerini sonuna kadar götürmeyi ister. O halde duyu organları sadece *bilince dış dünyanın verilerini zihne ileten* aracı varlıklar değildir; aynı zamanda onlar *dış dünyanın nesnelere karşı yönelmiş* durumdadırlar (konunun detayları "Yönelimsellik Problemi" bölümünde ele alınacaktır). Bu yönelmişlik hali aslında ilkel bir düşünme biçimidir. Duyu organlarının ilkel bir düşünüşe sahip olduğu kabul edilirse; daha girift bir şekilde düşünebilmesi yüzünden *aklın daha doğru sonuçlara ulaştığı* ortaya çıkar. Çünkü akıl her eyleminin sonuçlarını düşünür. Fakat duyu organları sadece kendi işlevlerini sürekli yapmayı isterler. Bedenin bütünlüğü ve ruhun sağlığı açısından aklın verilerine ihtiyaç vardır. Razi konuyla ilgili olarak "remed hastalığını" örnek verir. Ona göre remed hastalığına yakalanan normal bir insan gözünü kaşımaması, hurma yememesi ve güneş altında kalmaması gerektiğini bilir ve bu davranışlardan kaçınırken; çocuklar bunların tehlikelerinin farkında olmadıkları için gözlerini kaşırlar, hurma yerler ve güneşte oynarlar (Razi, 2008: 61). Belki bir an için hurma yemek midenin açlık ihtiyacını karşılıyor gibi görünse de aslında bedenin bütünlüğü açısından bu yanlış bir harekettir. Bu yanlış davranışa yol açan ise duyu organlarından gelen hevadır.

Razi, duyu organlarının sahip olduğu söz konusu ilkel düşünme biçimi hakkında şöyle söyler: "Her halükarda şehvet düşkünlüğü insanın kendisine karşı koyamayacağı bir halde olması için alışkanlık tarafından desteklenmeye ihtiyaç duymayacak derecede onun tabiatına yerleşmiştir" (Razi, 2008: 61). Yani şehvet ve

duyu organlarından hevanın diğer şekilleri insan bedeninin tabiatından gelmektedir; ve bunların çalışması için alışkanlık edinmeye gerek yoktur. Onlar yaratılmalarından itibaren hep aynı istekle görevlerini yürütürler. Eğer hevalar engellenmezse hayvanların tuzağa yakalanmaları gibi insanlar da duyu organlarından gelen isteklerinin zararlı sonuçlarıyla yüzleşeceklerdir. "Hazza meyleden ve körü körüne onun peşinden insanların çoğu hazzın mahiyetini yani hangi aşamaları izleyerek meydana geldiğini bilmezler" (Razi, 2008: 77).

Sonuç olarak Razi'nin duyu organlarından gelen verileri birer "ilkel düşünme biçimi" olarak; ve verilerini ise "üst düzey düşünme biçimi" olarak ele alması bilincin doğası açısından önem arz etmektedir. Çünkü duyu verileri dış dünyanın bilgisi hakkında yanıltıcı bir özellik taşımaktadır. Akıl gücü ise bilince her zaman doğru veriler verir. Duyu organları, sahip oldukları ilkel düşünce sebebiyle, dış dünyanın bilgisine eklemelerde bulunur. Örneğin duyu organları bir yiyecek maddesi gördüğü zaman bilinçte "onu yemeliyim" düşüncesi oluşur. Halbuki akıl gücü bilinçte, sorgulama işlevleri görerek dış dünyanın bilgisini zihne doğru aktarır.

4.3. Farabi'de Bilincin Fenomenolojik ve Biyolojik Nitelikleri

Farabi'nin zihin felsefesinde bilinç problemini ele almadan önce şunu belirtmeliyiz: Filozof *bilinç* kavramını ifade edecek şekilde herhangi bir kelimeyi kullanmış değildir. Fakat bu durum onun bilinç problemiyle ilgili görüş belirtmediği anlamına gelmemektedir. Aksine Farabi bilincin ortaya çıkışından, insan zihnine aşkın olan bilinç durumlarına kadar birçok meseleyi detaylı olarak incelemektedir. Örneğin o, duyu güçleri ve akıl arasında orta bir güç olan tahayyül gücünü tarif ederken, *bilinçsizlik* durumuna da işaret eder. O şöyle yazar: "Tahayyül kuvveti duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan bir orta kuvvettir (...) ancak duyu, tahayyül ve akıl kuvvetleri uykuda olduğu gibi, fiillerini yapamayıp ilk mükemmellik durumunda olduklarında, tahayyül kuvveti kendi kendisiyle baş başa kalır. Duyular tarafından sürekli olarak kendisine gönderilen yeni duyusal imgelerden kurtulur" (Farabi, 2012a: 89). Yani tahayyül gücünün kendi başına kaldığı bir süreç vardır ki, o süreçte duyular işlevsiz kalmaktadır. Duyuların işlevsiz kaldığı bu durum bilinçsizlik halidir. Görüldüğü üzere Farabi her ne kadar bilinç ve bilinçsizlik gibi kavramlar için

özel tabirler kullanmasa da bu kavramların işaret ettiği zihinsel süreçlerin farkındadır.

Farabi'nin bilinç problemine bakışı çağdaş zihin anlayışlarından biraz farklı bir yerde durmaktadır. Örneğin çağdaş zihin felsefesinde sıklıkla gündeme gelen *beş duyu verileri, çeşitli duygular ve hayal kurma* gibi bilince dair süreçlerin çoğunluğu, Farabi'nin felsefesinde "bilkuvve akıl (potansiyel akıl)" kavramı altında ifade edilmiştir. Bunun yanında filozof "bilfiil akıl (aktif akıl)", "müstefad akıl (kazanılmış akıl)" ve "Faal akıl" gibi akıl türlerinden de söz etmektedir ki bunların her birindeki bilinç seviyesi farklıdır. Söz gelimi, zihni müstefad akıl seviyesine çıkan bir insanın Faal akla yaklaştığı söylenecektir. Faal akıl ise bugünkü bilim paradigmasında yeri olmayan kozmik bir akıl türüdür. Sonuç olarak onun felsefesinde insanî bilince dair görüşleri anlamak, insan bedeni ve insan zihnini aşan bir sistemi anlamayı gerektirir. Bu yüzden insanın bilme yetisi üzerinde doğrudan etkili olan Faal Akıl içermeyen bir izah Farabi'nin zihin felsefesini eksik yansıtacaktır. Çünkü insan da dahil olmak üzere bütün varlıkların ilişki halinde olduğu bir metafizik sistemle karşı karşıyayız. Bu bütüncül yapının içinde insanı diğer varlıklar arasında konumlandırmak için üç ilkeyi göz önünde bulundurmak gerekir: *Pasiflik-potansiyellik, aktiflik ve yetkinleşme ilkesi*. Biz bu ilkeleri "Bilincin Fenomenal Nitelikleri" başlığı altında inceleyeceğiz. Bunun yanında insan zihninin üçüncü şahıs bakış açısı tarafından gözlemlenebilen boyutlarıyla ilgili meseleleri, yani bilince dair biyolojik açıklamaları ise "Bilincin Biyolojik Temelleri" başlığı altında inceleyeceğiz.

4.3.1. Bilincin Fenomenal Nitelikleri

Farabi zihinde beş temel gücün bulunduğunu söylemektedir. Besleyici güç, beş duyu gücü, yönelme gücü, tahayyül gücü ve düşünme gücü olarak sıralanan bu güçler zihindeki bilinç durumlarının hepsine eşlik etmektedir. Diğer bir deyişle, zihindeki bütün bilinç süreçleri bu beş güçle açıklanabilmektedir. Biz önce bu güçleri kısaca açıklayıp, daha sonra bunları fenomenal ve biyolojik temellerini ele alacağız.

Bu güçler, insan bilincini şekillendiren güçler olarak ortaya çıkarlar. Buna göre her zihin içeriğinin bağlı olduğu bir zihin gücü vardır. Böylece zihindeki duyular, duygular, hayaller, düşünceler, arzular ve diğer bütün içerikler birer zihin

gücünün altında sınıflandırılmış olmaktadır. Bu sınıflandırmayı Farabi beş aşamada şöyle açıklar (Farabi, 2012a: 73):

1. *Besleyici Güç*: Zihinde açlık, susuzluk gibi hislerin kendisine bağlı olduğu kuvvettir.
2. *Beş Duyu Gücü*: Zihinde dokunma, işitme, koklama, tatma ve görme hislerinin bağlı olduğu kuvvettir.
3. *Yönelme Gücü*: Beş duyu kuvvetinin algıladığı nesnelere hakkında oluşan ilkel yönelme hareketidir. Bu yönelme iki türlü olabilir: Algılanan nesnelere doğru olan hareket yani isteme hareketi ve o nesnelere karşıya doğru olan hareket yani nefret ile kaçınma hareketidir. (Farabi'nin Arapça olarak "niza" kuvveti" dediği bu kavram Türkçe'ye yönelme gücü olarak çevrilmelidir bkz.: Farabi, 1986: 87)
4. *Tahayyül Gücü*: Bu güç nesnelere gelen imgeleri saklar, yani hafızada tutar. Ayrıca bu imgeleri birleştirip yeni şekiller ortaya çıkarabilir.
5. *Düşünme Gücü*: Bu kuvvet soyut nesnelere yani metafiziksel ilkeleri bilir; güzelle çirkini birbirinden ayırır.

Bu beş güçten ilk dördü, hayvanlar ve insanlarda ortaktır. Fakat düşünme gücü sadece insanlarda vardır (Farabi, 2012b: 73, 79). Besleyici güç bedeninin fizyolojik ihtiyaçlarını bilince taşıırken; beş duyu gücü dış dünyanın nesnelere ilişkin imgelerini bilince aktarır. Yönelme gücü ise bilince taşınan bu içerikler hakkında "yönelme ve kaçınma" isteklerini gösterir (Farabi, 2012a: 73). Tahayyül gücü ise elde edilen imgeleri daha sonra kullanmak üzere saklar veya onların şekillerini değiştirir. Düşünme gücü ise, bu imgelerin maddelerini suretlerinde ayırıp soyutlama işlevini yerine getirir. Ayrıca o, soyut meseleleri anlayabilecek bir güçtür. Bu durumu bir kaç örnekle açıklayabiliriz:

1. Tahayyül gücü beş duyu gücünden aldığı çikolata ve dondurma nesnelere ilişkin *birleştirir* ve çikolatalı dondurma nesnesini elde eder; daha sonra yönelme gücü tahayyül gücüne eklenir ve bu yeni nesneyi yani çikolatalı dondurma nesnesini ya arzular ya da ondan kaçınır.
2. Tahayyül gücü beş duyu gücünden aldığı çikolata veya dondurma nesnelere ilişkin hafızasında *saklar*; daha sonra yönelme gücü tahayyül gücüne eklenir ve bu

yeni nesnelere yani çikolata ve dondurmayı ya arzular ya da ondan kaçınır.

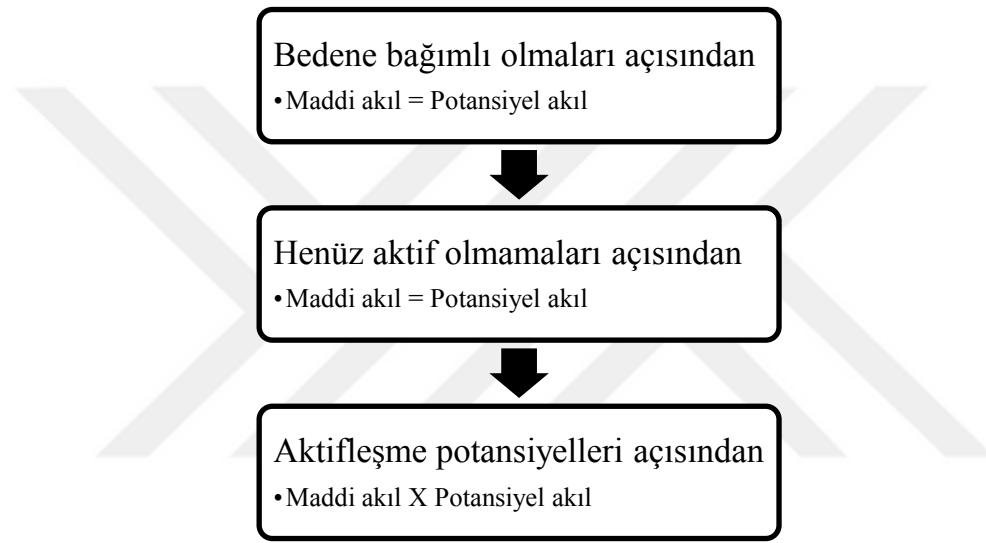
3. Düşünme gücü bir sanat eserindeki sanatın *değerini tespit eder* ve onun hakkında güzel veya çirkin yargılarına varır; daha sonra yönelme gücü düşünme gücüne eklenir ve bu nesneyi ya güzel ya da çirkin bulur.

4.3.1.1. Pasif ve Potansiyel Zihinler

Farabi pasif-potansiyel zihin durumları hakkında iki kelime kullanır: *Maddi akıl* (heyulani akıl) ile *potansiyel akıl* (bilkuvve akıl) (Farabi, 2012a: 103). Hem maddi akıl hem de potansiyel akıl aynı şeye tekabül etmesine rağmen bu ikisine farklı isimler verilmiştir. Bunun sebebi birincisinin genellikle hayvan zihinlerini nitelenmek için kullanılırken, ikincisinin insan zihnine işaret ediyor olmasıdır. Farabi *Risale Fi Meani'l-Akıl'da* "bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefad akıl ve Faal akıl" olmak üzere dört tür akıldan bahsetmesine rağmen, diğer eserlerinde bunların yanında "maddi akıl" kavramına da yer verir. Maddi akıl, bir canlının zihninin sadece maddi yapıda olan bedene bağımlı kalmasını ifade eder. Hayvanların zihni bu şekildedir. Öte yandan potansiyel akıl da, potansiyel olması bakımından maddi yapıda olan bedene bağımlı bir zihindir. Eğer potansiyel akıl, potansiyellikten çıkıp aktifliğe geçebilmiş olsaydı; o da maddi yapıda olan beden kurtulmaya başlayacaktı. Hem maddi akıl hem de potansiyel aklın her birisi, esasında *pasif zihinler* olarak ele alınmaktadır. Pasif bir zihin durağan olmakla nitelenir; pasif zihindeki süreçler yaratıldığı andaki hallerini korurlar. Fakat bazı pasif zihinler gelişmeye ve yetkinleşmeye açıktır. Yetkinleşme imkanı bulan pasif zihinler, pasiflikten kurtulup aktif hale geçerler. İşte böylece yetkinleşme ihtimaline sahip olan pasif zihinler, *potansiyel zihin* olarak ele alınırlar. O halde her potansiyel zihnin aslında pasif olduğunu, ama her pasif zihnin yetkinleşme potansiyeli taşımadığı sonucu çıkar. Bu bağlamda hayvanların zihni pasiftir; onlar yaratıldıklarında hangi halde ise o hal üzere kalırlar. Fakat pasif olan insan zihinleri yetkinleşmeye açıktır; onlar pasiflikten kurtulup aktifliğe geçebilirler.

Farabi pasif ve potansiyel zihinleri, "maddi akıl" olmakla niteler. Buradaki *maddilik* kavramı, söz konusu zihnin *maddeye bağımlı* olmasından kaynaklanır. Maddeye bağımlılık ise bedene bağımlılıktan başka bir şey değildir. Bir bedendeki

doğal süreçler, zihni doğrudan etkiliyor ama zihin bedeninin doğal süreçlerinin dışına çıkamıyorsa; o zihin maddi akıl seviyesinde kalmıştır. Örneğin bedeninin karaciğer, dalak, mide gibi beslenme organlarından gelen *açlık hissi*, zihinde kendisine karşı olacak herhangi bir imgeyi bulamıyorsa o canlının hiçbir sınır tanımadan önündeki yiyeceğe uzandığını görürüz. Halbuki insanlarda gelişen düşünme yeteneği, bedenden gelen emirleri sınırlayıp düzenlediği için; onların herhangi bir davranışı düşünüp taşınmadan yapmadıklarını görürüz. O halde düşünebilen canlıların zihinlerinin, pasif zihin seviyesinden kurtulduğunu söyleyebiliriz.



Şekil 7: Farabi'nin Düşüncesinde Maddi ve Potansiyel Akılların Farkları

Bu bölümde filozofun metinlerindeki *heyulani akıl* ifadesi, "maddi akıl ve maddi zihin" kavramları ile; ve *bilkuvve akıl* ifadesi ise, "potansiyel akıl ve potansiyel zihin" kavramları ile tercüme edilecektir. Öte yandan hem maddi aklın hem de potansiyel aklın "bedene bağımlı veya beden temelli olmaları" bakımından birer maddi akıl oldukları; fakat ikincisinin, "beden içinde yetkinleşebilmesi" açısından potansiyel akıl olduğu söylenecektir.

4.3.1.1.1. Pasif Zihin Ve Potansiyel Zihin Kavramlarının Farkları

Farabi insan bilincinin başlangıçta potansiyel zihin seviyesinde olduğunu düşünür. Bilinçli zihne potansiyel sıfatının verilmesinin sebebi, yetkinleşmeye yatkın olan ama aktif durumda olmayan bir durumda olduğu içindir. O şöyle yazar: "İnsanın kendisiyle insan olduğu ilk mertebe, bilfiil (aktif) akıl olmaya hazır olan kabul edici,

alıcı doğal istidadın ortaya çıkmasıdır. Bu istidat bütün insanlarda ortaktır" (Farabi, 2012a: 103). Alıntıladığımız bu pasajda, "insanın kendisiyle insan olduğu ilk mertebe" ve "bütün insanlarda müşterektir" ifadeleri zihnin mertebeler halinde bulunduğunu gösterir. Öyle ki ilk mertebede bütün insanlar ortak bir konumdadır. Bu ortaklık aynı zamanda potansiyellik niteliğine de işaret etmektedir. Çünkü ortaklığın bozulacağı durumlarda potansiyelliğin de ortadan kalktığı varsayılmalıdır. "Aktif (bilfiil) akıl olmaya hazır" ve "alıcı doğal istidat" ifadeleri ise zihnin yetkinleşmeye doğru meyil halinde olduğuna ve bu meyil olmasaydı bütün insanların potansiyel zihin seviyesinde kalacaklarına işaret eder. Böylece insan zihninin yetkinliğinin, aktif zihin durumlarıyla gerçekleşeceği ortaya çıkar. Sonuç olarak: İnsan zihni maddi akıl seviyesinde olması sebebiyle pasif bir zihindir. Fakat o, aktif olmaya hazır olması sebebiyle potansiyel niteliğini hak etmiştir. Aktifleşmeye meyilli olmaları sebebiyle potansiyel durumdaki zihin, bütün insanlarda ortaktır.

Farabi potansiyel akıl ve pasif akıl arasında, maddi olmaklık açısından herhangi bir fark gözetmemiştir. Örneğin *Risale Fi Meani'l-Akil'da* şöyle yazar: "İnsanın varlığının en eksik olduğu düzey, varlığı için bedeninin bir maddeye kendisinin de beden veya cisimde suret olarak gerçekleşmeye muhtaç olduğu düzeydir" (Farabi, 2014: 135). O halde insanın tanımındaki minimum nitelik, onun bir maddi cisimde yer almasıdır. O her ne kadar yetkinleşmeye açıksa da henüz pasif akıl seviyesindedir.

Farabi pasif ve potansiyel zihinler arasındaki farkı, düşünme gücü üzerinden temellendirmektedir. Ona göre potansiyel zihin, kendisinde düşünme gücü ortaya çıkabilen zihindir (Farabi, 2012b: 36-37). Pasif zihinlerde ise *beslenme, beş duyu, yönelme ve tahayyül güçleri* bulunmaktadır. Bunlar hayvanlar ve insanların ortak olarak sahip olduğu güçlerdir.

4.3.1.1.2. Pasif-Potansiyel Zihindeki Bilinç Durumları

Pasif ve potansiyel zihinler arasındaki fark, ikincisinde düşünme gücünün ortaya çıkma ihtimaline dayanıyorsa; *düşünme gücünün bir zihinde hangi bilinç durumlarına yol açtığını* bilmemiz gerekir. Aşağıda "Yetkinleşme İlkesi" başlığında inceleneceği üzere, düşünme gücü *soyutlama işleviyle* açıklanmaktadır. O halde bir

zihnin soyutlama yapabildiği söyleniyorsa, onun düşünebildiği de söylenecektir. *Risale Fi Meani'l-Akıl'da* potansiyel akıl, *dış dünyanın verilerini madde-suret ayırımına gitmeden kabul eden; veya dış dünyanın verilerini madde-suret şeklinde ayırabildiğinde aktif akla (bilfiil akıla) dönüşen akıl* olarak tarif edilir (Farabi, 2014: 130-131). O halde potansiyel akıl henüz nesnelere suretlerini zihinde soyutlayamayan akıldır. Pasif zihinli canlılar bir nesneyi gördükleri zaman onun mahiyetini kavrayamazlar. Pasif zihin için güvenlik kamerası örneğini verebiliriz: Güvenlik kameraları görüş alanına giren görüntüleri gün boyunca kesintisiz olarak izlemektedirler. Bu görüntüler bilgisayarın hard diskine kaydedilmektedir. Bu durumda biz ne kameranın ne de bilgisayarın, o görüntülere bir anlam verebildiğini düşünmeyiz. Çünkü onlar pasif zihinli canlılar gibi, *yalnızca algılamaktadırlar*. Ayrıca onlar sırf maddeye (bakır, alüminyum, altın vb.) sahip olan maddi akıl seviyesindedirler. Farabi konuyla ilgili olarak şöyle yazmıştır: "Nefislere gelince onlar yetkinleşmediği ve işlerini görmedikleri sürece şeylerin resimlerini almaya elverişli güç ve yatkınlıktan başka bir şey değildirlere" (Farabi, 2012b: 41).

Burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Biz hayvanların, gördükleri nesnenin yiyecek mi yoksa başka bir şey mi olduğunu anladıklarını; kendisiyle ilgili bir nesneyle karşılaştıklarında ona yöneldiklerini düşünürüz. Bu şartlar altında *hayvanların düşünebildiklerini* söyleyebilir miyiz? Farabi hayvanların zihni için şu özellikleri sıralamıştır: Beslenme, beş duyu, yönelme ve tahayyül. Burada beş duyu gücü, zihne dış dünyanın ham verilerini vermektedir. Beslenme ve yönelme güçleri ise "yiyecek" olarak nitelenen nesnelere yönelmeyi sağlamaktadır. Yalnızca beş duyu gücünden gelen dış dünyanın ham verilerinin, bir nesneyi "yiyecek" olarak niteleyemeyeceği kesin olunca devreye tahayyül gücü girmektedir. Farabi tahayyül gücünün, insandaki düşünme gücüne benzeyen bir güç olduğunu söylemiştir (Farabi, 2012b: 38). Farabi'nin detaylı açıklamasını vermediği tahayyül gücünün şöyle çalıştığını düşünebiliriz: Tahayyül gücü düşünme gücünün ürünlerine benzeyen bazı ilkeleri üretir! Konuyla alakalı olan bir çalışma 2006 yılında Setchell tarafından "mandriller (maymun familyasından)" üzerinde gerçekleştirilmiştir. Joanna Setchell'a göre erkek mandrillerin yüzündeki kırmızı rengin fazlalığı, dişi mandrillerin kendileriyle çiftleşme ihtimallerini artırmaktadır (Setchell, 2006). Bu yüzden doğal

seçilim gereğince yüzünde kırmızı renk bulunan mandrillerin diğerlerine oranla sayısının daha fazla olduğu düşünülmektedir. Bu örnekte görüldüğü üzere bir hayvanın, doğadaki bazı nesnelere (örneğin kırmızı nesnelere) karşı hassas olması makul bir durumdur. Fakat Farabi'nin de vurguladığı üzere tahayyül gücü asla düşünme gücünün yerini tam olarak alamaz. Yalnızca ona benzeyen bir işlev icra edebilir. Üstelik bu güç bütün hayvanlar için geçerli de değildir (Farabi, 2012b: 73).

4.3.1.2. Yetkinleşme İlkesi

Farabi'nin düşüncesinde zihinler aktif olup olmamalarına göre temelde ikiye ayrılırlar: *Pasif zihinler* ve *aktif zihinler*. Bunlara örnek olarak sırasıyla hayvanları ve gök akıllarını gösterebiliriz. Bir hayvanla bir gök aklını ayıran şey temelde, gök aklının "akletme" özelliğine sahip olurken diğerinin bu güçten yoksun olmasıdır. Bunun yanında bazı canlıların zihni ne sadece pasiftir ne de yalnızca aktiftir; bu ikisi arasında ortak bir yerdedir. Örneğin insanların durumu böyledir. İnsan zihni başlangıçta pasif olmasına rağmen, daha sonra aktifleşebilme yeteneğine sahiptir. İşte insanlara bu yetiyi sağlayan şey *yetkinleşme ilkesidir*. Yetkinleşme yeteneği sayesinde insanlar Farabi'nin sisteminde çok özel bir mevkiye yerleşirler: Başlangıçta hayvanlarla ortak olan sırf maddi bir yapıdan, gök akıllarının maddeden bağımsız olan ontolojik düzlemlerine erişebilmek!

Farabi'nin yetkinleşme ilkesinin bir benzerini Jean Jacques Rousseau'nun eserlerinde de görmekteyiz. Rousseau'nun felsefesi üzerine doktora tezi hazırlayan ve çalışmasının son bölümünü onun "yetkinleşme (perfectibility)" düşüncesine ayıran Marcelo Hamam'a göre filozof, bu ilkeyi "insanı hayvanlardan" ve "insanı diğer insanlardan" ayıran bir özellik olarak ele almaktadır (Hamam, 2010: 91). Rousseau bu fikirleri *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde dile getirir. Hamam'a göre, bu eserin özellikle ikinci bölümü insan varlığının diğer canlılardan farkını ve türler arasındaki eşitsizliğin kaynağını incelemeye yoğunlaşmıştır (Hamam, 2010 94). Rousseau'nun düşüncesinde, yetkinleşme gücü insan türünün *doğasında* vardır (onun karakteristiğidir). Bu anlamda yetkinleşme iki açıdan anlaşılabilir: Birincisi, bütün canlı türlerinde var olan "doğaya uyum sağlama ilkesi" olarak; ikincisi, insan bireyinin deneyimleriyle ve arzularıyla güdülenen *seçme yetisi*

(Hamam, 2010: 177). O halde yetkinleşme, hayatta kalma mücadelesi bakımından bütün canlılarda bulunan ama insanları hayvanlar karşısında ve yine insanları birbirleri karşısında güçlü/avantajlı konuma getiren bir güçtür. Rousseau yetkinleşme ilkesinin insandaki görünümünü "akıl/düşünme gücüyle" ilişkilendirir ve kitabında düşünme gücünün insanda nasıl ve hangi yollardan geliştiğine dair tarihsel bir anlatı oluşturur (Rousseau, 2009: 135-179). Çünkü akıllı sayesinde ki insan, birçok ilim ve tekniği icat edip canlılığını sürdürmenin yolunu bulmuş ve diğer canlıların tabii olduğu doğa kanunlarından sıyrılmayı bilmiştir.

Bunun yanında Rousseau'ye göre yetkinleşme ilkesi mutlak anlamda "iyi" bir manayı ifade etmemektedir; aksine bu, insanların başına birçok işler açan ve zararlar getiren bir özelliktir. Bunu anlamak için filozofun yetkinleşme kavramını nasıl kurguladığını görmemiz gerekir. Hamam'a göre insanın yetkinleşebilmesi düşüncesi şunu ifade eder: İnsan türü olarak ne kadar yetenekli olursak, bireysel varlığımızın ve diğer insanlarla aramızda var olan farklılığın o kadar farkında oluruz. Örneğin dil yeteneğimiz ne kadar gelişmiş ya da karmaşık olursa birbirimiz arasındaki *mesafe* de o kadar artacak; tür olarak aramızdaki mesafe ne kadar artarsa *orjinal* durumdan da o kadar uzaklaşmış olacağız (Hamam, 2010: 80). Bu tahlilden hareketle Rousseau insanlar arasındaki eşitsizliği sebebini ve doğa durumundan çıkmış olmanın sonuçlarını açıklamış olmaktadır. Görüldüğü üzere Rousseau yetkinleşme ilkesini insanı geliştiren ama bunun yanında ona acı çektiren bir güç olarak görmektedir (Hamam, 2010: 62). Hatta yetkinleşme ilkesinin fayda ve zararları bir çeşit hesaplamaya tabii tutulduğunda onun Tanrı'nın bir lütfü olmaktan çok bir lanet/bela olduğu ortaya çıkar (Rousseau, 2009: 79). Çünkü filozofun verdiği tarihsel anlatıya göre insanların yetkinleşmekte ilerlemesi, tür olarak kendine yabancılaşmasından başka bir sonuca yol açmamıştır (düşünme gücü, diller, toplumsal değerler, özel mülkiyet düşüncesi, hukuk kuralları, devlet ve savaşların ortaya çıkmasıyla ilgili açıklamalar için bkz.: Rousseau, 2009: 136-156). Rousseau bütün bunları şu sözlerle özetlemektedir: "Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artısını bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır; ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır" (Rousseau, 2009: 176).

Sonuç olarak Rousseau yetkinleşme düşüncesini insanı hayvanlardan ve diğer insanlardan ayıran bir güç olarak tespit etmiş ve Farabi'nin düşünceleriyle benzer bir noktaya ulaşmıştır. Fakat O, yetkinleşmeyi "insana felaketleri getiren" bir şekilde tasarlayarak Farabi'nin düşüncesinden farklılaşmıştır. Biz bu başlığın ilk bölümünde Farabi'nin yetkinleşen zihinlerin diğer zihinler karşısındaki konumlarını ve elde ettikleri "üstün" konumu açıklamaya çalışacağız. İkinci bölümde ise yetkinleşme ilkesinin bir bilinçte hangi değişiklikler meydana getirdiğiyle ilgili izahlarda bulunacağız.

4.3.1.2.1. Yetkinleşme İlkesinin Pratik Felsefedeki Görünümleri

Farabi yetkinleşme ilkesini, kendi felsefi sisteminin dinamikleriyle bağlantılı olarak şekillendirmiştir. Örneğin yetkin zihinlerin dış dünyadan edindiği bilgiler, filozofun kurduğu epistemolojiye dayanmaktadır. Öte yandan yetkin zihinlerin ahlaki ve dini açıdan ulaşacakları düşünce, yine filozofun kurguladığı ahlaki ve dini ilkelerle sınırlıdır. Bu bağlamda yetkinleşme ilkesinin, Farabi'nin tasarladığı değerler sistemi üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Bu bölümde Farabi'nin "düşünme gücü" dediği şeyin pratik felsefede neye tekabül ettiğini incelemeye çalışacağız.

Farabi'ye göre potansiyel zihnin sınırlarını aşmak demek, zihni yetkinleştirmek anlamına gelir. Bu yetkinlik ise dışarıdan gözlemlenebilen bir değişim değildir, aksine soyut bir değişimdir. Çünkü yetkin zihinde insanın kazandığı şey, ahlaki ve felsefi bir ilerlemeden ibarettir. Bu yüzden Farabi yetkin ve yetkin olmayan zihinleri pratik felsefenin altında ve özellikle de siyaset felsefesiyle ilgili metinlerinde incelemektedir. Ona göre zihni potansiyel halde bırakmak cahil şehirlerin halkı için geçerli iken (Farabi, 2012a: 114) onu aktif hale getirmek erdemli şehirlerin halkı için geçerlidir. Bu durumu şöyle resmedebiliriz: İnsanlara dışarıdan baktığımız zaman hepsinin iki kol ve iki bacağa, gövdesinin üstünde bir başa, beslenme organlarına, beş duyu organlarına ve diğer iç organlara sahip olduğunu görmekteyiz. Bütün insanlar bedenleri açısından benzer yapıya sahip olmalarına rağmen onları ayıran bir özellik vardır: O da düşünme gücüdür. Farabi insanları hem hayvanlardan hem de diğer insanlardan ayıran şeyin, dışarıdan gözlemlenemeyen bu

güç olduğunu düşünmektedir. O halde insanları birbirinden ayıran bu özellik, pratik felsefenin alanına girmektedir.

Farabi yetkinliğin mutlulukla ilişkili olduğunu düşünmektedir (Farabi 2005b: 159). Fakat mutluluk yetkinliği kazandıktan sonra ortaya çıkar ve esasında mutluluk *doğru bilgi* ile doğru orantılıdır. Öyle ki zihnin doğru yöntemi bulup, doğru ilkelerle düşündüğü yani ayırt etme gücünü (temyiz) iyileştirdiği her seferinde beşeri faziletler de elde edilmiş olacaktır (Farabi, 2005b: 165; 1987: 189). O halde mutluluk, doğru düşünmeyle ilişkilidir. Bu noktada Farabi'nin kadim gelenekten gelen "bilgi erdemdir, cehalet erdemsizliktir" anlayışını benimsediği düşünülebilir (Farabi: 2005a: 75). Felsefenin amacı olan hikmet, bütün sebeplerin bilgisini edinmeyi gerektirir ki o bilgi de *ilk hakikat* yani Farabi'ye göre Tanrı bilgisidir. Fakat bilmek tek başına yeterli değildir veya daha doğru bir ifadeyle "bilmek mutluluğun ilk aşamasıdır". İkinci aşama ise *bilgiye göre davranmaktır* (Farabi, 2005a: 135). Bu yüzden Farabi'nin aklı "teorik akıl (nazari akıl)" ve "pratik akıl (ameli akıl)" (Farabi, 2005a: 72, 76) olarak ikiye ayırdığını görürüz. Sistemin zorunlu bir sonucu olarak pratik felsefe de buna göre şekillenmektedir. Örneğin erdemli şehirlerin halkları hem teorik açıdan bilgiye ulaşmışlardır hem de onu uygulamaktadırlar. Geriye kalan bilgisiz (cahil) şehirlerin halkları ise ya teorik açıdan bilgiye ulaşmamışlar ya da ulaştıkları bilgiyi uygulamakta kusur etmişlerdir (Farabi, 2012a: 107-116). Hatta Farabi cahil şehirlerin halkları için "hasta ruhlar" tabirini kullanır ki bu ahlaki bir eksikliğe işaret etmektedir (Farabi, 2012a: 113; 2005b: 172, 36). Hasta ruhların hastalığının sebebi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *bilgiyle alakalı bir eksiklik*dir. Örneğin nasıl ki "gözleri kör olan bir insandaki zihnin, gözleri gören bir insanın zihniyle aynı çalışmadığını" iddia edebiliyorsak, "düşünme gücü gerektiği gibi çalışmayan ve *erdemleri kötü olarak gören, kötü şeyleri de iyi olarak gören* bir insan zihninin eksik olduğunu" da rahatlıkla söyleyebiliriz. O halde mükemmel zihin erdemli zihindir. Erdemli zihin de doğru bilgiye ulaşmış olan zihindir.

Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Yetkin zihinli insanların yani erdemli şehirlerin halklarının bilmesi gereken düşünme ilkeleri nelerdir? Farabi bu ilkeleri şöyle sıralar (Farabi, 2012a: 116-117):

1. Tanrı (ilk sebep)
2. Ayüstü alemdeki gök akılları
3. Ayüstü alemdeki gök cisimleri
4. Ayaltı alemdeki doğal cisimler
5. İnsanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin ortaya çıkışı ve Faal akılla ilişkisi
6. Şehirdeki ilk yönetici ve bilgi edinme süreçleri
7. İlk yöneticinin yokluğunda yerini alması gereken ikinci yöneticiler
8. Erdemli şehir

İlk iki maddeden anlaşılan odur ki, yetkin zihinde öncelikle "metafiziksel düşünme gücü" bulunmalıdır. Ve metafizikle alakalı ulaşılan bilgiler Tanrı'nın varlığı gibi *doğru bilgiler* olmalıdır. Bunun aksi olur da yanlış sonuçlara ulaşırsa, hem zihin yetkinliğe ulaşamayacak hem de kişi ahlaki açıdan mutsuz ve siyasi açıdan da erdemsiz bir şehrin insanı olarak kalacaktır. Farabi yanlış metafiziksel inançlar için şu örneği verir: "Bunlardan bazıları mesela şu görüşü ileri sürerler. Etrafımızda gözlemlediğimiz varlıklardan her birinin sürekli değişme içinde olan farklı özlerle var olduğunu görüyoruz. Öyle ki bundan dolayı onların her birinin ne tür bir öze sahip olduğunu bilmemiz imkansızdır. Çünkü onlardan herhangi birinin zihnimizdeki özünü tasdik etmek istediğimiz her seferinde bu varlığın değiştiğini, hakkında hüküm verdiğimiz o şey olmaktan çıktığını farklı bir şey olduğunu görüyoruz" (Farabi, 2012a: 121). Yani etrafımızdaki varlıkların özünü bilemeyeceğimizi iddia eden hiç kimse doğru metafiziksel inançlara sahip değildir. Üçüncü ve dördüncü maddeler ise metafiziksel ilkelerin ve doğru bilgilerin sınırları içinde kalan "tabiat bilgisidir". Örneğin cahil şehirlerin insanları tabiatta meydana gelen olayları yanlış yorumlarlar. Çünkü onlar tabiata baktıkları zaman amansız bir mücadele ve hayatta kalma yarışı görürler; halbuki tabiatta düzen hakimdir (Farabi, 2012a: 122). Beşinci, altıncı ve yedinci maddelere gelince; bu üçünün "bilgi felsefesiyle ilgili" olduğu düşünülebilir. Çünkü insanın diğer varlıklar arasındaki konumunun bilinmesi demek, insanı diğer canlılardan ayıran zihin yetkinliğinin sebeplerini bilmekle mümkündür. Bu bağlamda insanı tanımak, iki bacaklı ve iki kollu olan ve düşünüp konuşabilen bir varlığı tanımak değildir. Aksine, beşinci maddede de vurgulandığı üzere "faal akılla irtibat halinde olan canlıyı" bilmektir. Cahil şehirlerin halkları insanın yetkinliğinin

sebebini, insanın yetkin olunca ulaşmış olacağı bilgileri ve özellikle de metafiziksel ilkeler ve tabiata dair bilgileri bilmedikleri için insanı tanıyamazlar ve yanlış fikirler edinirler (Farabi, 2012a: 123; 2012b: 75). Şehirdeki ilk yöneticiyi bilmek de bilgi felsefesiyle ilgilidir. Çünkü birisi Faal aklın, insan aklındaki tahayyül gücüne sudur etmesi (taşması) ile tefekkür gücüne taşması arasındaki farkı bilmezse, felsefi bilginin ve vahiy bilgisinin mahiyetlerini ve farklarını da bilemez. Felsefi bilgi ve vahiy bilmeyen ise, şehir yönetmesi gereken kişiyi yani filozofu veya peygamberi de tanıyamaz. Yetkinleşemeyen zihinler hakkında saydığımız bütün bu yanlış fikirler bilgi felsefesine bağlı olup metafiziksel ilkeler ve tabiat bilgisine dayanırlar; ve sonuçları ise pratik felsefede vermektedirler. Altıncı, yedinci ve sekizinci maddelerin siyaset felsefesindeki şehirler ve yöneticilerle ilişkili olmasının sebebi budur.

Sonuç olarak Farabi, yetkinleşme ilkesini kendi felsefi sisteminin dinamiklerine göre şekillendirmiş; hatta onu sisteminin merkezine koymuştur. *Doğru metafiziksel ilkelerle, doğru şekilde kurulmuş epistemoloji ve tabiat hakkında edinilen doğru bilgiler* Farabi'ye göre mutluluğu getirecek olan unsurlardır.

4.3.1.2.2. Yetkinleşme İlkesinin Bilinçle İlişkisi

Yetkinleşme ilkesi, pasif zihinlerin bilinç düzeylerini değiştirip yükseltmektedir. Bu bölümde *aktifleşen zihinlerin bilinç durumlarında nelerin değiştiğini* inceleyeceğiz.

Farabi'ye göre yetkinleşmek, *zihnin soyutlama yeteneğinin gelişmesinden* ibarettir. Soyutlama yeteneği sayesinde insanın çevresi hakkındaki farkındalığı artar. Bu da bilinç seviyesinin yükselmesi anlamına gelir. Çünkü biz çevremiz hakkında ne kadar farkındalığa sahipsek, çevre hakkında o kadar bilince sahip oluruz. Örneğin sokakta yürüyen bir insanın bilincinde şunlar yer alır: Kaldırım taşları, etraftaki çöpler, sokağın gürültüsü, evlerden gelen yemek kokuları vs. Fakat bu insan şunların bilincinde değildir: Karnını sıkıştıran kemer, cebinde sallandıkça ses çıkaran bozuk paralar, gömleğinden gelen ter kokusu vs. O halde bu kişinin kaldırım taşlarını, yerdeki çöpleri, evlerden gelen kokuları *dış dünyadan soyutlayabildiğini*; ama kemerinin vücuduna yaptığı baskıyı, bozuk paraların sesini ve gömleğinin kokusunu *dış dünyadan soyutlayamadığını* söyleriz. Soyutlama yeteneğinin düşünme gücüyle

irtibatlandırılması bu noktada önem kazanmaktadır. Yukarıda verdiğimiz güvenlik kamerası örneği hatırlanacak olursa, güvenlik kameralarının *dış dünyanın ham verilerini elde ettiği ama onları soyutlayarak anlamlandıramadığını* söyleyebiliriz. Sonuç olarak bir zihinde soyutlama yeteneğinin ortaya çıkması, onun düşünebildiğini; onun düşünebilmesi ise yetkinleştiğini gösterir.

Farabi kitaplarında, soyutlama yeteneğinin gelişmesi için *bazı ilkelerin zihinde yerleşmesini* şart koşar. Bu ilkelerin başında mantık ilkeleri gelir (Farabi, 2012a: 114). Çünkü mantık ilkeleri insanı yanlış düşüncelerden korur. Filozof bu tür ilkeler için Arapça "makulat" kelimesini kullanır. Filozofun burada *makulat* dediği şey, mantıksal ilkelerden başka bir şey değildir. Çünkü O, *Et-Tenbih Ala Sebili's-Saade* adlı eserinde makulleri "her insanın bilmesi gereken, bildiği şeyler" olarak tanıtır. Her insanın bilmesi gereken ve başından beri bildiği şeyler ise, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi düşünmenin temel ilkeleridir. Mesela "bir şeyin bütünü parçasından daha çok ve daha büyüktür" ve "insan attan başkadır" gibi cümleler mantığın temel ilkelerine dayanırlar (Farabi, 2005b: 188). Farabi bu tür ilkelere meşhur bilgiler (meşhurat) de demektedir. "İnsanın bilebileceği şeylerden bazıları sağlam zihinli hiçbir kimsenin onun bilgisinden yoksun olamayacağı şeylerdir (...) Bunlara meşhur bilgiler ve bilinen şeyler adı verilir. Eğer insan bunları inkar ederse ancak diliyle inkar edebilir; insanın onlardan başkasıyla tasdik etmesi mümkün olmadığı gibi bu gibi şeylerle tasdik edememesi de mümkün olmadığı için onları zihniyle inkar etmesi mümkün değildir" (Farabi, 2005b: 187-188). Yani bu ilkeleri tutarlı bir şekilde reddetmek imkansızdır (Farabi, 2005b: 188). Makullerin, meşhur bilgilerin veya mantık ilkelerinin reddedilemez oluşu onların *apriori* nitelikte oluşlarından kaynaklanmaktadır. Çünkü apriori bir ilke ancak dilde reddedilebilir ve hakikatte reddedilemez. Örneğin parçanın bütünden küçük olduğunu hiçbir sağlıklı zihin inkar edemez fakat "parça bütünden küçük değildir" gibi bir cümle ancak gramer açısından doğru olabilir.

Farabi söz konusu düşünme ilkelerinin insan zihninde yerleşmesi için, onların *Faal akıl tarafından insana verilmesini* şart koşar. Ona göre Faal akıldan gelen mantıksal ilkeler (makulat ve meşhurat) insana verilmelidir (Farabi, 2012a: 86; 2012b: 59). Faal akıldan gelen ilkeler çoğaldıkça insan zihninin yetkinleşmesi de

devam eder. Bunun tersi olan bir durum düşünülemez: Örneğin makulat ve meşhuratın insan bedeninde kendiliğinden ortaya çıkması imkansızdır. Çünkü maddi yapıda olan bir beden bunları kendi başına üretmez. Bu anlamda Farabi insan bilincini, kendi sisteminin metafiziksel ve kozmolojik unsurlarına bağlamaktadır. Bu durumu şimdi de tersinden ele alalım: Faal aklın, insan bilincine makulat ve meşhuratı vermesini mümkün kılan şey, onun yapısıdır. Faal akıl sürekli aktif olduğu için, pasif olan insan zihnini aktif kılabilen olan da odur. Faal akıl sürekli yetkin olduğu için, maddi olan insan zihnini yetkin kılacak olan da odur (Farabi, 2012b: 36,60).

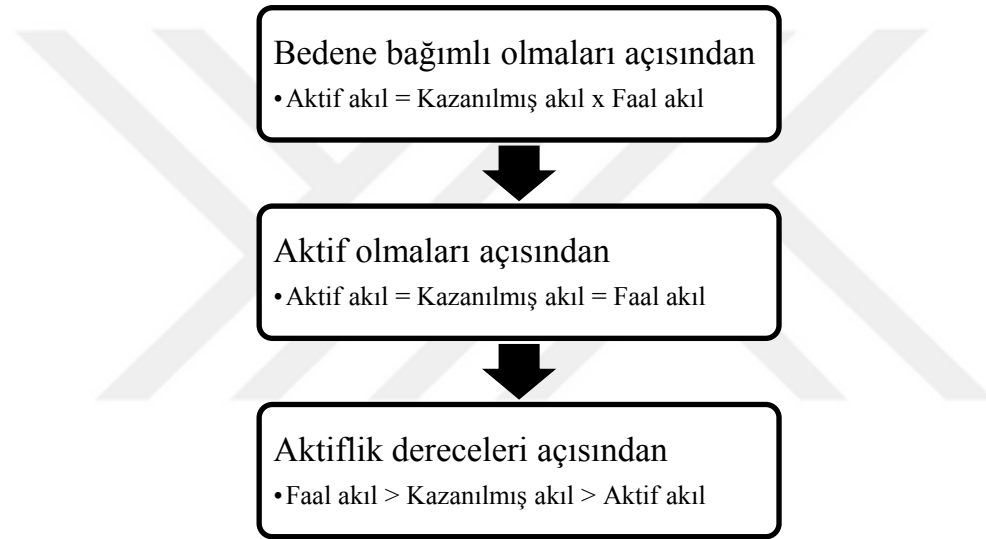
Sonuç olarak Farabi, insanın yetkinleşmesi için onu Faal akla bağımlı kılmıştır. Çünkü Faal akıl sürekli aktif ve yetkindir. Faal akıl insanı yetkinleştirmek için ona bazı düşünme ilkelerini (makulat ve meşhuratı) verir. Bu düşünme ilkeleri insanın soyutlama yeteneğini geliştirir. Böylece insanlar soyutlama yaparak çevreleri hakkında daha fazla bilinç geliştirirler. O halde Farabi'ye göre bilinç, filozofun metafizik, epistemoloji ve ahlak felsefeleriyle doğrudan ilişkilidir.

4.3.1.3. Aktif Zihinler

Farabi aktif zihin durumları hakkında üç kelime kullanır: *Aktif zihin* (bilfiil akıl), *kazanılmış zihin* (müstefad akıl) ve *Faal akıl*. Bu üç zihin türünün üçü de aktif olmaları bakımından eşit, fakat aktiflik dereceleri bakımından farklıdır. Bunun sebebi ilk ikisinin insani bilince dair kavramlar olarak ele alınırken; üçüncüsünün ise kozmik bir akıl olan Faal akla özgü olmasından kaynaklanır. Maddi yapıda olan bir beden içinde yer alan insan bilinci, hiçbir zaman maddeden ayrı olan Faal aklın bilinç seviyesine ulaşamaz. Bu yüzden aktiflik derecesi bakımından Faal akıl her zaman en yetkin seviyede yer alır. Bu durumu tersinden incelersek: İnsani bilinci pasiflikten kurtarıp aktifliğe geçirecek olan zihnin, her zaman en aktif zihin olması gerekmektedir.

Farabi, aktif zihin ve kazanılmış zihinleri *maddi olmakla* niteler. Ayaltı alemde bulunan her şeyin yapısında madde karışmış haldedir. Yetkinleşme derecelerine göre varlıklar, bu maddeden kurtulurlar. Farabi konuyla alakalı olarak şöyle yazar: "Bunlar ilk maddeden itibaren derece derece yükselmeye başlayınca,

önce cismani suretleri temsil eden tabiata, sonra o zihne, ardından onun üstündekilere kadar yükselir. Kazanılmış akla (müstefad akla) ulaştığında, madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırına varmış olur. Bundan daha ileriye yükselecek olursa ayırık varlıkların ilk mertebesine yükselmiş olur ki bu da Faal akıl mertebesidir" (Farabi, 2014: 133). O halde ayaltı alemde yer alması sebebiyle, aktif zihinlerin de maddi yapıda oldukları anlaşılmış olur. Onlar her ne kadar pasiflikten kurtulup aktifliğe geçmişlerse de, *maddi yapıda olan bir bedene bağlı olmaları* açısından hala maddi seviyededirler. Fakat Faal akıl, kesinlikle maddi bir yapıda değildir. O maddeden ayırıktır (Farabi, 1998).



Şekil 8: Farabi'nin Düşüncesinde Aktif, Kazanılmış ve Faal Akıl Arasındaki Farklar

Bu bölümde filozofun metinlerindeki *bilfiil akıl* ifadesi, "aktif zihin ve aktif akıl" kavramları ile; *müstefad akıl* ifadesi, "kazanılmış zihin ve kazanılmış akıl" kavramları ile tercüme edilecektir. *Faal akıl* ifadesi yerine bazen "Faal zihin" kavramı kullanılacak ve herhangi bir tercüme yapılmayacaktır. Ayrıca aktif ve kazanılmış akılların "bedene bağımlı veya beden temelli olmaları" bakımından birer maddi akıl oldukları; fakat Faal aklın "maddeden ayırık olması" açısından ayırık akıl olduğu söylenecektir.

4.3.1.3.1. Aktif Zihin, Kazanılmış Zihin ve Faal Zihin Kavramlarının Farkları

Farabi bütün insanların potansiyel zihne sahip olmaları bakımından eşit olduklarını söylemişti (Farabi, 2012a: 103). İnsanların birbirinden ayrıldığı nokta ise, onların zihinlerinin aktifleşme derecelerine bağlıdır. Bu anlamda *aktif zihin* ve *kazanılmış zihin* kavramları önem arz etmektedir. Bir insanın zihni ne kadar yetkinleşirse o kadar aktif olur; aktif olmanın son sınırı ise kazanılmış zihin seviyesidir. Çünkü kazanılmış zihin seviyesindeki bir insan, kazanabileceği bütün yetkinlikleri kazanmış olur.

Farabi'ye göre kazanılmış akıl ile aktif akıl arasındaki fark, yetkinleşme dereceleriyle ilgilidir. O *es-Siyasetü'l-Medeni* kitabında bu durumu vurgulayarak şöyle söyler: "Her insan ilk düşünülürleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü her insan yaratılışı gereği eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları yaratılışları gereğinin ilk düşünülürlerin hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da (örneğin deliler) onları olduklarından başka türlü kabul ederler" (Farabi, 2012b: 80). Filozofun burada bütün insanlar arasında bir derece farkını gözettiği açıktır. Zaten onun ahlak ve siyaset felsefesinin tamamı bu temel üzerinde yükselmektedir. Örneğin ona göre *erdemli şehrin insanları* Faal akıldan bilgileri aldıkları için onların zihinleri yetkinleşmiştir. Fakat *cahil şehrin halkları* ise ya Faal akıldan bu bilgileri alamamış ya da bunları yanlış şekilde edinmişlerdir.

Farabi kazanılmış akıl seviyesindeki birisinin ölümü halinde, o zihnin maddi yapıda olan bedenden kurtulacağını ve Faal akla katılacağını söylemiştir (Farabi, 2012b: 36). Çünkü kazanılmış akıl için en son seviye, hala maddi bir bedende olmayı gerektirir. İnsan madde-suret ikilisinden oluşmaktadır ve bu ikiliden yetkin olanı suret iken eksik olanı ise maddedir (Farabi, 2012b: 43). Maddenin eksik tabiatı olması, suret-madde ikilisinden oluşan yapının da eksik olması sonucunu doğurur ki bu aynı zamanda insan zihnini potansiyel seviyede tutan şeydir. Bu eksiklik olmasaydı, insan zihni başından beri aktif olacaktı. Çünkü "bir varlığın akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine engel olan şey maddedir" (Farabi, 2012b: 49). İnsan zihni aktifleştikçe maddeden uzaklaşır. Maddeden tamamen sıyrılıncaya kadar bu kopuş

devam eder. Farabi şöyle der: "Nefsin düşünen kısmı ise olgunlaşıp bilfiil akıl olunca maddeden ayrı varlıklara yakından benzer" (Farabi, 2012b: 46). Bu cümledeki *maddeden ayırık varlıklara benzer* ifadesi, insan zihninin ayüstü alemdeki gök akıllarına benzeyeceğine işaret etmektedir. Fakat insan zihni, bütün gök akıllarına benzemez; o, sadece Faal akla benzeyebilir. Ulaşılabilecek son nokta Faal akıldır. Bu maddeden sıyrılmak ise ölümle mümkün olmaktadır. Farabi konuyla ilgili olarak *Es-Siyasetü'l-medeni* kitabında şöyle yazar: "Gene bununla insan potansiyel akıl iken aktif akıl olur ve Faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider. Böylece o daha önce akıl olmadığı halde akıl gene daha önce makul (düşünülen) olmadığı halde düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken ilahi bir varlık olur" (Farabi, 2012b: 40).

Filozof, Faal akılı ise "kendisine hiçbir zaman madde karışmamış olan zihin" olarak nitelendirmektedir. Çünkü Faal akıl insan için ulaşılması gereken nihai amaçtır (Farabi, 2012b: 36). O halde bir zihin ne kadar yetkinleşirse yetkinleşsin, bedene bağımlı kalması halinde hala eksik kalacaktır. O zihnin tam olarak yetkinleşmesi, bedenden kurtulmasıyla yani ölümle mümkün olmaktadır.

Farabi kazanılmış akıl ile Faal akıl arasında kalan bir zihin türünden daha bahsetmektedir: *Gök cisimlerinin zihinleri*. Filozofa göre gök cisimlerinin de zihinleri vardır (Farabi, 2012b: 37). O, konuyla ilgili olarak şöyle yazar: "Göklerden her birinin cevheri bir konu ve bir nefis olmak üzere iki şeyden oluşur. Onlardan her birinde bulunan nefis bir konuda var olup bununla birlikte kendi özünü ve kendi varlığının çıktığı gök aklını ve İlk varlığı düşünmekle aktif akıl olan nefsin parçası olur" (Farabi, 2012b: 38, 46, 57). Anlaşılan odur ki, konu-nefis/suret-madde ikilisinden oluşan gök cisimleri kendi özünü ve kendisini oluşturan cevherleri düşünmektedir ve nefis/zihin sahibidir. Gök cisimlerinin metafiziksel ve kozmolojik sistemindeki konumu, insanın yetkinliğinin sınırlarını göstermektedir. Gök cisimleriyle insanların benzer noktası şudur: Her ikisi de bir bedenin içindedir/bedene sahiptir. Çünkü gök cisimleri, birer cisim olmaları sebebiyle maddeye bağımlıdır. Gök cisimlerinin zihinleriyle insan zihinlerinin farkı ise şudur: Birincisi hiçbir zaman potansiyel zihin seviyesinde bulunmamıştır (Farabi, 2012b: 37). Onun bedeninde hiçbir eksiklik yoktur. Onun maddesi eksik bir madde

değildir; çünkü o, ayaltı alemde hiç bulunmamıştır. Gök cisimlerinin zihninde sadece düşünme gücü vardır; çünkü onların bedeninde *beslenme gücünü* ortaya çıkartacak beslenme organları, *beş duyu gücünü* ortaya çıkartacak duyu organları yoktur (Farabi, 2012b: 45-46). Farabi, konuyla ilgili olarak şöyle söyler: "Maddede bulunan şeylerden insanın bildiği düşünürlerin çoğunu gök cisimleri bilmez; çünkü gök cisimlerinin zihinleri cevherleri bakımından kendilerinden aşağıdaki düşünürleri bilemeyecek kadar yüksek bir mertebededir" (Farabi, 2012b: 39). O halde insandaki organlara sahip olmaması açısından gök cisimleri, hiçbir zaman eksik bir maddeye sahip değildir. Gök cisimlerinin zihinleri bu yüzden sürekli yetkin ve sürekli aktif olmuştur. Dolayısıyla onlar, potansiyel akıl, aktif akıl ve kazanılmış akıl seviyelerinden geçmezler.

4.3.1.3.2. Aktif Ve Kazanılmış Zihinlerdeki Bilinç Durumları

Farabi *Risale Fi Meani'l-Akıl'da* aktif zihin ve kazanılmış zihin arasındaki farklara işaret eder. Bu ikisi arasındaki fark, soyutlama yeteneklerine göre belirlenmektedir. Bir zihinde dış dünyanın verileri madde ve suret olarak ayrışmaya başlayınca, o zihin aktifleşmeye başlar. Bu soyutlama süreci devam edip, maddesiz suretlerin algılanmasına kadar uzanır (Farabi, 2014: 132). Bu ise insan zihni için aktifleşmenin son sınırınıdır. Örneğin aktif akıl, önündeki masanın "ağaç olması yönünü" madde olarak; "dört ayaklı olması yönünü" suret olarak ayırabilir. Fakat kazanılmış akıl, metafiziksel nesnelere düşünmeye de başlar. Örneğin o, Tanrı fikrine ulaşabilir. O halde aktif zihin ile kazanılmış zihin arasındaki fark, soyutlama yetenekleriyle doğru orantılıdır.

Öte yandan Farabi, Faal aklın insan zihniyle etkileşim kurma biçiminin; insan bilincini doğrudan etkilediğini düşünmektedir. Bu bağlamda *Faal akıl insandaki iki güce etki eder: Düşünme gücüne ve tahayyül gücüne*. Faal aklın düşünme gücüne etki etmesi, ona mantıksal ilkeleri vermesi anlamına gelir (yukarıda belirtmiştik). Fakat Faal aklın tahayyül gücüne etki etmesi ise insan bilincini çok farklı bir şekilde etkilemektedir. Bu durumda insanda oluşan bilgi madde-suret ilişkisinden bağımsız ve başka bir bilgidir. Örneğin Faal akıl insan zihnindeki tahayyül gücüne etki edince, onun "düşünüp taşınarak" elde ettiği bilgileri *bir anda* vermiş olur (Farabi, 2012a:

92). Bilinçteki sezgi yönüne işaret etmesi bakımından bu nokta önemlidir. Farabi bilincin sezgisel yönüne dair bu açıklamaları daha da ilerletir ve "peygamberlik kurumunu" temellendirmek için kullanır. Ona göre Faal aklın tahayyül gücüne etki etmesi, ilahi bilgilerin insan zihnine doğrudan verilmesi anlamına gelir ki, bu da vahiydir. Bu vahiy bilgisine, gelecekte yaşanacak olaylar da dahildir. O şöyle yazar: "Muhayyile kuvveti mükemmelliği son haddinde olan bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyuşal temsillerini, aşkın makullerin ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alması ve onları görmesi imkansız değildir. Bu adam aldığı bu makullerle de ilahi şeyler hakkında kehanette bulunabilir (nübüvvet). Bu tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir" (Farabi, 2012a: 93-94).

Sonuç olarak Farabi, zihni aktif olan canlılardaki bilinç seviyesini en başta soyutlama yeteneğinin gelişmesiyle açıklar. Bu yeteneği insan zihninde oluşturan güç, aynı zamanda kendisi de aktif bir zihin olan Faal akıldır. Faal akıl insandaki düşünme gücüne etki ederse soyutlama yeteneği gelişir. Filozofa göre nesnelerin duyu verilerinden gelen imgeleri madde-suret olarak ayrışmaya başladığı anda, insan zihni de aktifleşmeye başlar. Ta ki hiçbir zaman maddede bulunmamış olan *Tanrı, gök akılları, metafiziksel ilkeler* gibi fikirler düşünme gücü tarafından algılanmaya başlayana dek. O halde bir kimsenin soyutlama yeteneği ne kadar gelişirse, evren hakkında edineceği farkındalık ve bilinç düzeyi de o kadar artar. Öte yandan Faal akıl insandaki tahayyül gücüne de etki edebilir. Bu durumda kişide, soyutlama yeteneğini gereksiz kılacak olan sezgi yeteneği oluşur. Eğer bu süreç devam ederse kişi, ilahi bilgileri vahiy olarak alabilir; gelecekte meydana gelecek olan olayları bilebilir.

4.3.2. Bilincin Biyolojik Nitelikleri

Bu bölümde Farabi'nin bilinç süreçlerini meydana getiren zihinsel güçlerin, bedenle irtibatını nasıl sağladığını göstermeye çalışacağız. İlk bölümde zihnin beş temel gücünün bedeninin organlarındaki merkezlerine işaret edilecek; ikinci bölümde ise organların "bilincin birliğini" oluşturacak şekilde nasıl örgütlendiği açıklanacaktır.

4.3.2.1. Bedenin Yönetici Ve Yardımcı Organları

Farabi'ye göre zihnin beş temel gücü vardır: Beslenme, beş duyu, yönelme, tahayyül ve düşünme güçleri. Filozof insan zihninin güçlerini bu şekilde açıkladıktan sonra onların insan bedenindeki yerlerine işaret eder. Bunu yaparken iki önemli kavram kullanır: *Bedenin yönetici organları* ve *bedenin yardımcı organları*.

Bedenin yardımcı organları, dış dünyayla ilgili ham verilerin toplanmasını sağlar. Örneğin beş duyu organlarımız, kendi işlevlerini yaparak dış dünyanın duyu verilerini bilince aktarır. Karaciğer, dalak, mide, bağırsak gibi beslenme organları ise yine dış dünyanın bir parçası sayılan bedenin fizyolojik durumlarıyla alakalı bilgileri bilince taşır (Farabi, 2012a: 73-75). Bu organların hepsi bedendeki yardımcı organlardır. Yönelme gücü ise bütün organlara dağılmış haldedir.

Bunun yanında bedenin bir de yönetici organları vardır ki bunlar, yardımcı organları yönetme görevini üstlenirler. Bu organ ise kalptir. Farabi'ye göre kalp tahayyül ve düşünme güçlerinin merkezidir. İnsan bedenindeki kalp düşünme gücünü taşıması sebebiyle, diğer organları yöneten konumuna geçmiştir. Çünkü beş duyudan gelen verilerin düşünme gücü aracılığıyla işlenip değerlendirilmesi gerekmektedir. O şöyle söyler: "Diğer kuvvetler fiillerinde merkezi kalp olan bu efendilerinin tabii amacına uyarlar (...) duyuları yöneten bu yönetici kuvvetin yeri kalptir (...) tahayyül kuvvetinin yeri kalptir (...) kalp kendisine başka bir organın emretmediği yönetici organdır, ondan sonra beyin gelir" (Farabi, 2012a: 74, 76). Öte yandan hayvanların zihninde düşünme gücü bulunmadığından, onları harekete geçirecek olan güç tahayyül gücüdür. O halde hayvanlardaki tahayyül gücü, onların kalplerinde yer almaktadır.

Yönetici ve yardımcı organlara dair yapılan bu açıklamaları resmetmek istersek şöyle bir manzara çıkar: İnsan gözü karşısındaki çikolata nesnesini görür; fakat bu görme olayı çikolatayı konu olarak içeren bir insan eylemini doğuracaksa mutlak ve bağımsız bir görme değildir, o artık bir bakıştır; çünkü gözün gördüğü çikolata nesnesi besleyici güçlerle birleşince "acıınca yenilen bir nesne" haline dönüşür; tahayyül gücü ise acıınca yenilen nesneyi "yediğini" hayal eder; son olarak akıl onu yemesinin "ahlaki olup olmadığını" düşünüp taşındıktan sonra

yönelme kuvveti acıkınca yenilen nesneye acıktığı ve yemesinde bir sorun olmadığı için "uzanır" ve onu yer.

Sonuç olarak zihnin beslenme ve beş duyu güçleri bedeninin yardımcı organlarında bulunurken, tahayyül ve düşünme güçleri ise kalpte yer alır. Ayrıca zihin güçleri tahayyül ve düşünme gücüne; bedeninin organlarının ise kalbe bağlıdır.

4.3.2.2. Bilincin Birliği

Farabi'nin bedendeki yardımcı ve yönetici organları, zihindeki beş temel güçle ilişkilendirmiş olması, bilincin birliği konusunu gündeme getirmektedir. Bilincin birliği problemini özetle, bütün zihinsel niteliklerin "tek bir benliği" oluşturacak şekilde bir araya gelmesi olarak izah edebiliriz. Örneğin şu an masanın üzerindeki siyah ve dikdörtgen bir nesne olan çikolatayı gören kişi ile yumuşak ve erimiş bir nesne olan çikolataya dokunan kişi aynı kişidir, yani benim. Öte yandan benim karşımda gördüğüm siyah ve dikdörtgen nesne ile elimi uzatıp yumuşak olduğunu fark ettiğim nesne aynı nesnedir, yani çikolata.

Farabi bütün zihinsel içeriklerin bir birlik oluşturacak şekilde bir araya geldiğini, birbirlerine eklenerek belli bir hiyerarşi oluşturduklarını ve nihayetinde hepsinin düşünme gücüne katılarak bilinci kurduklarını düşünmektedir. Zihnin bazı güçleri (örnek: beş duyu gücü) bazı güçlerine (örnek: yönelme gücüne) bağlanır; sonra bu güçler de daha yüksek güçlere (örnek: tahayyül) bağlanır. Sonunda düşünme gücü bütün güçleri yöneten ve birleştiren konuma geçer. Yine bedeninin bazı organları (örnek: böbrek) bazı organlarına (örnek: karaciğer) bağlanır; sonra bu organlar da daha yüksek organlara (örnek: kalp) bağlanır. Sonunda kalp diğer bütün organları yöneten konumuna geçer (Farabi, 2012a: 76). Farabi'nin bu meselede kullandığı "yönetmek ve yönetilmek" ifadelerinin, bilincin birliği hakkında "bilinci birleyen, zihin içeriklerini bağlayan" anlamlarında ele alındığını düşünüyoruz. Eyüp Şahin de bu noktaya temas eder ve yönetici duyu güçlerinin ortak duyuya işaret ettiğini söyler (Şahin, 2003: 48). Ortak duyu ise, beş duyudan gelen verileri birleştiren ve bütüncül bir ben hissi oluşturan duyu olarak öne çıkmaktadır.

Buna göre Farabi bütün bilinç içeriklerinin, tek bir bilinci oluşturacak şekilde bir araya geldiğini düşünmektedir.

Sonuç olarak filozofa göre, dış dünyanın verilerinin sağlıklı bir bütün oluşturacak şekilde *anlamlandırılması* için; bunların düşünme gücünde toplanması gerekmektedir. O halde düşünme gücünün sağlıklı çalışması için bilincin verilerinin, tek bir benliği oluşturacak şekilde birleştirilmesi gerekmektedir. Bu da bilincin birliğine işaret eder.



BEŞİNCİ BÖLÜM

ÖZBİLİNÇ PROBLEMİ

Özbilinç problemi, bilinç sahibi canlıların "öz farkındalıklarıyla" alakalı meseleleri kapsar. Zihni bilinç seviyesinde kalan bir canlı çevresindeki nesnelere ve kendi varlığın *farkında* olup çeşitli duygulanımlar, arzular ve duyu verilerini *deneyimler* iken; zihni özbilinç seviyesine çıkan bir canlı *farkında olduğunun farkında* olmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak "ben hissi" kavramı ortaya çıkar.

Bilincimiz duyu algılarını elde ettiğinde o, dış dünyadaki (masa, bilgisayar ve taş gibi) nesnelere çevrilmiştir. Bazen elimizin üzerine bir uğurböceği konar ve biz aynı anda iki şeyi deneyimleriz: Uğurböceğini ve elimizin derisi üzerinde bir şeylerin kıpırdadığını. Burada *kendini keşfetmek* (self-detecting) anlamında bir özbilinç ortaya çıkar (Zeman, 2004: 22). Aynaya baktığımız zaman gördüğüm suretin "ben" olduğunu/olduğumu hissettiğim zaman ise *kendini tanımak* (self-recognising) anlamında bir özbilinç vardır (Zeman, 2004: 23). Bu yazıyı yazarken parmaklarımız bilgisayarın klavyesine dokunması ve benim "bu dokunma hissini yaşıyor olduğumu" bildiğim her seferinde *farkındalığın farkında olmak* (aware of awareness) anlamında bir özbilinç vardır (Zeman, 2004: 26). Son olarak kendimizi "belli bir zaman ve mekanda dünyaya gelmiş, belli bir süre yaşamış, birçok şeyi deneyimlemiş, içinde bulunduğu toplumun bir parçası ve şu veya bu mesleği icra eden vs." bireyler olarak hissettiğimiz durumlarda veya başka bir ifadeyle kendimizi otobiyografik olarak düşünebildiğimiz her seferinde *kendini tanımak* (self-knowledge) anlamında bir özbilinç vardır (Zeman, 2004: 28). Bu son durumda "ben hissi" en kuvvetli şekilde yaşanmaktadır.

Özbilinç problemi esas olarak bilinç problemine dahil olmaktadır. Fakat alanının önemi ve genişliği sebebiyle biz bu konuyu ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz. Bu bölümde yalnızca Razi ve Farabi'nin düşüncelerini ele alacağız; Kindi'yle alakalı bir başlık açmayacağız. Çünkü Kindi'nin düşüncesinde, ayaltı alemdeki canlıların özbilinç geliştiremeyeceklerini "Bilinç Problemi" başlığı altında

incelemiştik. Kindi'nin özbilinç problemiyle alakalı görüşleri onun bilinç problemiyle alakalı görüşlerinin bir sonucu olduğu için, söz konusu açıklamaları yukarıdaki bölümlerde ele almakla yetineceğiz.

5.1. Razi'de Özbilincin Temelindeki Tam Zihin-Eksik Zihin Ayrımı

"Bilinç problemi" başlığı altında da ifade ettiğimiz üzere Razi, bilinç ve özbilinç gibi kavramlara müstakil birer kelime olarak kitaplarında yer vermemiştir. Ayrıca incelediğimiz eserlerinde O, bilinç ve özbilinç gibi zihinsel süreçleri metafiziksel ve fiziksel boyutlarıyla doğrudan ele almamıştır. Bu yüzden biz "bilinç ve özbilinç gibi süreçlerin yol açtığı sonuçlardan" hareketle özbilincin hangi işlevlere sahip olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Razi'ye göre özbilinçsiz zihin, eksik bir zihindir. Yani kendi varlığının farkında olmayan, sadece bilinç sahibi olan bir canlı; duyumsayan, arzulara sahip olan, duyumsadığını bilen, arzuladığını bilen, kendi bilinci çevresinden soyutlayabilen canlılara kıyasla daha eksiktir. Razi'nin özbilinçsiz zihni "eksik" özbilinçli zihni "tam" diye nitelemesinin sebebini anlayabilmemiz için, onun hazların engellenmesi bağlamında yaptığı zihin kategorisini bilmemiz gerekir. Biz bu konuyu yukarıda "Bilinç Problemi" başlığı altında işlediğimiz için, burada tekrarlamayacağız. Bu daha çok Razi'nin yaptığı insan zihni-hayvan zihni ayrımının, tam zihin-eksik zihin ayrımına nasıl yol açtığını inceleyeceğiz.

Yukarıda ifade edildiği üzere Razi'ye göre insan, insan olduğu için hazlardan uzak durulması gerektiğini bilir ve insan olduğu sürece hazlardan uzak durur. Buna mukabil, hazlardan uzak durulması gerektiğini bilebildiği için insandır ve hazlardan uzak durduğu sürece insandır. İşte bu noktada Razi'nin, açıkça dile getirmese de, özbilinçli zihni kastettiğini düşünebiliriz. Çünkü özbilinçlilik hali insanın hazlar hakkındaki bilgisinin çokluğuyla doğru orantılıdır.

Hazlar hakkındaki bilginin derinleşmesi ve giriftleşmesi sonucunda insanın kendisi hakkındaki bilgisi de artacaktır. Hazların insan bedenindeki kötü tesirleri hakkında elde edilen bu bilgi, onlardan uzak durmamız gerektiği hakkında bir sonuca ulaştıracağı için; insanın kendi bedeni hakkındaki bilginin artmasının kendi varlığı

hakkındaki farkındalığın artmasıyla sonuçlanacağını düşünebiliriz. İşte söz konusu bu farkındalık, özbilinçli zihne tekabül etmektedir.

Hevaya gem vurma fikri, bütün insanlarda minimum nitelik olarak yer alırken; bu özellik filozoflarda daha fazladır. Çünkü filozoflar kendileri hakkında ve çevresi hakkında daha fazla bilgiye sahip olarak diğer insanlardan daha çok farkındalık sahibi olurlar. Bir insan hazların kötü olduğunu ve engellenmesi gerektiğini ne kadar çok bilirse, onları engellemek için o kadar çok çalışacaktır. Bu sürecin sonunda filozoflar tam zihin sahibi olurken, diğer insanların zihinleri eksiktir. Razi şöyle yazar: "İnsan tabiatında bulunan bu faziletin ulaşılması mümkün olan en yüksek zirvesine ancak faziletli filozof tam olarak ulaşabilir. İnsanların avam tabakasının, tabiata gem vurma ve hevaya sahip olma konularında hayvanlardan üstün oldukları kadar, faziletli filozofun da avamdan üstün olması gerekir" (Razi, 2008: 60). Diğer deyişle filozoflar hevaya vurmanın ve insan olmanın maksimum özelliğine sahiptirler.

Tam zihin ve eksik karşılaştırmasının özbilinç problemiyle ilgisi şudur: Bir insanın kendisinin tabiatının farkında olması onun kendi tabiatına hükmetmesini kolaylaştırmaktadır. Biz hazların bedenlerimize yaptığı kötülüklerin ne kadar bilincinde olursak, hazlarla mücadelemizi daha sağlıklı yürütürüz. Aynı zamanda bu bilinç bizi insan olmaya daha çok yakınlaştırmaktadır. Öyle ki bir insan hazları engelleyecek fikir yapısına ne kadar sahip olursa filozofların düşünce yapılarına o kadar yakınlaşır. O halde bir kişinin kendisi hakkında bilinç geliştirmesi onu insan olmaya götüren bir yoldur. İşte kişinin kendisi hakkındaki bu bilinci, her ne kadar Razi bunu "özbilinç" kelimesiyle adlandırmasa da özbilinçtir.

Düşüncelerimizle çevremiz hakkında bilinç geliştiririz, arzularız ve korkarız. Elde ettiğimiz haz türlerini ve hazların şiddetini artırmayı düşünerek buluruz. Buna mukabil hayvanlar düşünemedikleri için öteden beri yapa geldikleri dışında bir eylemde bulunmayı, alışkanlıkları dışındaki hazlara yönelmeyi düşünemezler. Razi'ye göre bu yüzden hiçbir insan istese de istemese de hiçbir hazzını tam olarak elde edemez fakat hayvanlar bütün hazlarını tam olarak yaşarlar. Örneğin bir kral binlerce hizmetçiye ve bütün zenginliklere sahip olsa da onun ihtiyacının en fazla yüzde doksan dokuzu karşılanmıştır, fakat bir hayvan yediği ekmek kırıntısıyla

doyduktan sonra başka hiçbir ihtiyaç hissetmez. Dahası bir kral her ihtiyacını maddi olarak elde etse bile, bu zenginliğinin sürmesini ister, kaybolmasından korkar. Bu yüzden bazı hazlarından feragat eder yani onlara gem vurur. Dolayısıyla insan, tabiatının getirdiği bir özellik olarak hazları engellemek konusunda hayvanlardan farklılaşır (Razi, 2008: 64-65, 78). Bütün hazları aynı anda elde edemeyeceğinin farkında olduğu için onlar arasında tercih yapmayı öğrenir. Çocuklarda bile görülen bu özellik hazlara gem vurma özelliğinin insanın zati niteliği olduğunu gösterir. Bu, insanoğlunun çevresine karşı geliştirdiği bilinçten kaynaklanır. Çevreye karşı gelişen bilinç, kişinin kendisi hakkında bilinç sahibi olmasını da gerektirir: Bu da özbilinçtir. Bütün bu bilinçlilik ve özbilinçlilik durumları düşünme gücü sayesinde mümkün olur. O halde şu sonuçlara ulaşırız:

Bütün insanlarda var olan daha fazla hazza yönelmek isteği düşünme gücünden kaynaklanır ki bu insan bilincinin hayvan bilincinden daha geniş olmasından kaynaklanır. O halde insanın erişeceği ilk aşama bilinç seviyesidir. İnsanın bilinci hayvanın bilincinde daha geniştir. Yukarıdaki örneğe göre insan, bilincinin geniş olması yüzünden hayvanlara kıyasla daha fazla hazzın peşine düşer. Düşünme gücü sayesinde insanlar hazlar arasında tercih yaparlar ve bazı hazlarına gem vurabilirler. Bu insanda çevreye ve kendisine yönelik bilincin var olmasından kaynaklanır: Bu da özbilinçtir. Özbilinç ise insanın, bilinç aşamasında sonra erişebileceği ikinci seviyedir. Bu seviyede artık insan kendisini insan olduğunu ama hayvan olmadığını fark eder. Bu aynı zamanda insanı diğer insanlardan ayıran bilinç seviyesinin de ilk basamağıdır. Her insan kendisinin insan olduğunu ama hayvan olmadığını fark eder; fakat bunlardan yalnızca bazıları bu farkındalığın üzerine giderek bu durumu lehine çevirebilir. Çünkü bazı kişiler kendisini hayvandan ayıran özelliğın hazlara gem vurma özelliği olduğunun farkındadır; bu farkındalığın onlara hazlara daha fazla gem vurabilme gibi bir yeti kazandırdığının farkındadır; ve bu yetinin de kendisini diğer insanlardan ayıracağıının farkındadır. O halde bu farkındalık bir insanda ne kadar gelişirse, o kişi filozoflara da o kadar yakın olur ki bu da canlılar arasındaki üstünlüğün artması demektir. Bu da (tekrar söylersek) şu sonucu doğurur:

Özbilincin ikinci aşamasında insan, kendisinde "hazlara gem vurma özelliği" bulunduğunu ama hayvanlarda bu özelliğin bulunmadığını fark eder. Bu aşama tam fazileti elde etme aşaması olan, filozofların niteliğidir. Onlar hevalarıyla mücadelede yetkinlik kazanmışlardır. Bu yetkinliğin diğer insanlardan daha fazla olmasının sebebi ise kendilerini hayvanlardan ayıran hevaya gem vurma özelliğinin bir üstünlük olduğunun bilincine varmalarındır. Sonuç olarak, Razi'ye göre canlılar arasındaki üstünlüğün onların bilinç ve özbilinç kazanmalarına bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

Ardından Razi, özbilincin mahiyetine dair açıklamalarının yönünü onun nasıl kazanılacağı meselesine yönlendirir. Bilinci özbilinç seviyesine çıkarabileceğimiz yollardan en önemlisi ona göre, başkalarından yardım almaktır. İslam felsefesinde "başkası" kavramını ilk kullanan kişi olan Razi her ne kadar bunu *et-Tıbbu'r-Ruhani* eserinde ahlaki boyutta ele alıyor gibi gözükse de aslında onun zihin felsefesiyle doğrudan ilişkili olduğu açıktır. O, argümanını şöyle kurar:

- i. Herkes kendi eylemlerini iyi gördüğü için kimse sırf akıl nazarından bakamaz.
- ii. Böylece kişi eylemlerinin kötü olduğunun farkında olmaz ve kötülüklerden uzaklaşma ihtiyacı hissetmez.
- iii. Bundan kurtulmak için sadık bir arkadaşına güvenip ondan kendisini uyarmasını istemelidir.
- iv. Dost yerine bir düşmana rast gelirse, o düşman da onun hatalarını ortaya çıkartmasına vesile olur.

Birinci ve ikinci öncül hayvani nefislerin bilinçli-özbilinçsiz durumunu resmetmektedir. Çünkü hayvanlarda kendilik bilinci yoktur; eylemlerinin kötü olduğunun farkında değildirler. Ayrıca hayvanların elde ettikleri dışında herhangi bir şeylere ihtiyaçları da yoktur; çünkü onlar bütün hazları elde etmiş durumdadırlar ve kötülüklerden uzaklaşma ihtiyacından da uzaktırlar. Bütün bunların sebebi ise kendilerinin farkında olmamalarıdır. Bundan kurtulmak için bir başkası gereklidir. Çünkü insanın özbilinç durumunda olmasının iki anlamı vardır: O hem kendisinin kendisi olduğunun farkındadır hem de kendisinin bir başkası olmadığını farkındadır. Yani özbilinç durumundaki soyutlama, sadece kişinin kendisini kendi

çevresinden soyutlaması değildir; aynı zamanda başkasını kendisinden ve kendi çevresinden ve son olarak çevredeki bütün öğeleri birbirlerinden soyutlamak anlamına gelir.

Razi'nin "sadık dostundan yardım iste!" öğüdü, ahlaki boyutta iyiyi öncelediği için zihin felsefesi açısından dar bir anlamı ifade etmektedir. Bu yüzden dördüncü öncülde "düşmanında faydalan!" denilerek ahlaki açıdan bir bütünlük sağlanmıştır. Bu zihin felsefesi açısından şunu ima eder: Dostun senin hatalarını sana gösterirken senin sen olduğunu sana örtük olarak bildirmiştir. Düşmanın da senin karşısında bir tehdit olarak yer almakla senin onun karşısındaki bir kişilik yer aldığını sana bildirmiştir. Anlaşılan o ki dost/düşman edinmek fenomeni Razi tarafından özbilinci kuran unsur olarak ele alınmıştır (özbilinci kuran söz konusu unsurun kibir ve zararları üzerinden örneklendirilmesiyle ilgili bakın: 86-87).

5.2. Farabi'de Özbilincin Fenomenolojik ve Biyolojik Nitelikleri

Farabi'nin özbilinç meselesine dair görüşleri, onun bilinç hakkındaki görüşlerinin devamı olarak görülmelidir. Bu iki açıdan böyledir. Birincisi, bilincin yetkin halinin çoğu zaman özbilince tekabül etmesi sebebiyledir, ki biz bunu "Özbilincin Fenomenal Nitelikleri" başlığı altında inceleyeceğiz. İkincisi, bedenin organlarının yönetici ve yardımcı organlar olarak tasnif edilme şeklinin özbilinci kuracak şekilde yapılması sebebiyledir, ki biz bunu "Özbilincin Biyolojik Temelleri" başlığı altında inceleyeceğiz.

5.2.1. Özbilincin Fenomenal Nitelikleri

"Bilinç Problemi" başlıklı bölümde açıklanan pasiflik-potansiyellik, aktiflik ve yetkinleşme ilkeleri bilinç meselesini açıkladığı kadar özbilinç meselesini de açıklamaktadır. Bizi bu kanaate iki şey sevk etmektedir: Birincisi, bilince dair açıklamalarda kullanılan kavramlardır. Farabi çeşitli zihinlerin bilinç süreçlerini açıklarken "akletmek" gibi kavramlara başvurmaktadır. Biz bu kavramın "özbilinçle" ilişkisi olduğunu düşünmekteyiz. İkincisi, Farabi'nin sisteminde özbilinçsiz bir zihnin eksik olmasıdır. Gerçekten de Farabi'nin bilincin fenomenal ve biyolojik niteliklerine dair yaptığı açıklamalar, özbilinç süreçleri dikkate alınmazsa eksik kalacaktır.

Farabi özellikle sudur teorisini açıklarken "akletmek" kavramını kullanmaktadır. Örneğin gök akılları, İlk varlığı aklederek diğer gök varlıklarını; ve kendilerini aklederek gök cisimlerini ortaya çıkarmaktadırlar. O halde gök akılları *kendilerini akledebilmektedirler*. Bunun yanında İlk Varlık ise, sudur hareketinin başında olduğu için sadece kendisini akledebilmektedir; böylelikle o, "hem akıl, hem akıl (akleden) hem de makul (akledilen)" olmaktadır. O halde *İlk varlık da kendisini akletmektedir*. Ayrıca gök cisimleri de hareketlerini sürdürebilmek için hem kendilerini hem de İlk varlık ile gök akıllarını düşünmek zorundadır. İşte bütün bu "kendisine yönelen" akletme faaliyetlerinin özbilince tekabül ettiği açıktır. Çünkü eğer bilinçli olmak bir şeyleri akletmek ve onlara yönelmek ise, bir öznenin kendini akletmesi ve kendisine yönelmesi de bilincin bir parçası olan özbilinçli zihne işaret etmektedir. O halde zihnin kendisine yönelimsel hali özbilince tekabül eder.

İlk Varlık, gök akılları ve gök cisimleri özbilince sahipken diğer varlıkların özbilince sahip olmaması sebepsiz değildir. Bu üç varlığın ortak özelliği *sürekli yetkin zihne* sahip olmalarıdır. Farabi *Risale Fi İsbati'l-Mufarakat'ta* maddeden ayrıık olan varlıkların kendi varlıklarını idrak edebildiklerini söylemiştir (Farabi, 1998). Buna göre İlk varlık, gök akılları ve gök cisimlerinin zihinleri kendilerini idrak edebilmektedirler. Diğer varlıklar ise sürekli yetkin zihne sahip olmadıkları için özbilinç sahibi değildirler. Bu durumun tek istisnası vardır: O da insandır. İnsan zihni başlangıçta özbilinçsiz ve potansiyel zihin durumunda iken yetkinleşme eğilimi gösterir; yetkinleştikçe bilinci aktifleşir ve özbilinç ortaya çıkar. Çünkü yapısı gereği insanda varolan *ilk madde*, insanın İlk varlığa uzak olması sonucunu doğurur. Farabi şöyle der: "Biz maddeden ne kadar sıyrılırsak İlk Töz'e ilişkin tasavvurumuz o kadar tam olacaktır" (Farabi, 2012a: 42). Bir varlık İlk varlığa olan uzaklığını azalttıkça Faal akıla da o kadar yaklaşır, ta ki maddeden sıyrılır ve kendisinin bilincine tam olarak vakıf olur. Sonuç olarak Farabi'ye göre sürekli yetkin olan zihinler, özbilinç sahibidir. Sürekli yetkin olmayan insan zihni ise yetkinleşerek özbilinç kazanma yeteneğine sahiptir. Çünkü potansiyel zihin aktif zihin haline geldiğinde özbilinç kazanmış olur.

Filozofun yetkinleşme ilkesi bağlamında ele aldığı "düşünme gücü" de özbilinçli zihne işaret etmektedir. Çünkü düşünme gücünün en önemli işlevi

soyutlama yeteneğidir. Bir kişinin zihninde soyutlama işlevini ne kadar ilerlemişse onun edineceği bilinç seviyesi de o kadar yükselir. Örneğin bir insandan soyutlama yeteneği yoksa, o çevresinden gelen duyu verilerini ham şekilde alır; nesnelere birbirinden ayırt edemez. Onun zihnine "üç boyutlu düşünme" yeteneği kazandırırız, o kişi etrafındaki nesnelere birbirlerine göre uzaklıklarını ve büyüklüklerini ayırt edebilir. Soyutlama yeteneğini tekrar artırırız bu sefer o kişi, kendisini çevresinden ayırt edebilecektir. Böylece kendi varlığının, önünde gördüğü manzaranın bir parçası olmadığını idrak eder. Bu ise özbilinçli zihnin ta kendisidir.

Farabi'nin kendi felsefesinin de baştan sona özbilince işaret ettiği kanaatindeyiz. Özellikle *Es-Siyasetü'l-Medeni* ve *El-Medinetü'l-Fazıla* kitapları bu durumun en açık örneğidir. Çünkü bilincin yetkinleşmesi için elde edilmesi gereken bütün metafiziksel ilkeler, doğru kurulmuş epistemoloji, doğru tabiat bilgisi ve erdemli şehrin vasıfları bu kitaplarda ayrıntılarıyla işlenmiştir. Bu dört çeşit bilgiyi edenler hem evrenin işleyişi hakkında doğru bilgiye ulaşırlar hem de kendilerinin bu evrende hangi konumda bulduklarını *fark ederler*. Bu farkındalık sayesinde onun bilinci yetkinleşecek ve özbilince kavuşacaktır.

5.2.2. Özbilincin Biyolojik Temelleri

Bu bölümde Farabi'nin bilincin biyolojik temellerine yaptığı açıklamaların bir değerlendirmesini sunacağız. Çünkü filozofun düşünme gücünün merkezi olarak "kalbi" göstermesi çok ilginç sonuçlar doğurmuştur. Örneğin "Farabi'nin neden beyin de kalbi düşünme gücünün merkezi olarak göstermiştir?" sorusu çağdaş zihin felsefesi araştırmaları açısından önem arz etmektedir. Bütün bunların yanında biz, Farabi'nin düşüncesinde düşünme gücünün merkezi olarak beyin değil de kalbin gösterilmesinin bizzat "özbilinç problemiyle" ilgili olduğu kanaatine vardığımız için burada bu konuyu açmış bulunmaktayız.

Farabi'nin bedenin yönetici ve yardımcı organlarına dair açıklamalarında bizim sağduyumuza aykırı olan bazı noktalar vardır. Bunların başında "bedendeki konumu açısından kalp" bulunmaktadır. Ona göre insan bedenindeki organlar belli bir hiyerarşik düzen oluşturacak şekilde sıralanırlar ve birbirlerine tabidirler; bu hiyerarşinin en tepesindeki organ kalptir, diğer organlar da ona tabidir. Kalp bütün

organlara emreder; hiçbir organ ona emredemez. Buna beyin de dahildir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: *Farabi insandaki sinirlerin ve kasların beyin tarafından harekete geçirildiğini ve dolayısıyla bedenin bütün parçalarının beyine bağlı olduğunu bilmiyor muydu?* Bu soruyu daha doğru bir ifadeye kavuşturmak için şu soruları da eklememiz gerekir:

- a) Farabi'nin dönemindeki tıp ilmine göre bedeni yöneten organ kalp miydi yoksa beyin miydi?
- b) Farabi kendi dönemindeki tıp ilmini yeterince biliyor muydu?
- c) Farabi'nin bedenin yönetici ve yardımcı kuvvetlerine dair görüşleri onun salt tıp ilmine dair görüşleri olarak mı ele alınmalıdır yoksa O yalnızca, tıp ilminin verileri üzerinden kendi felsefesini mi kurmaktadır?

Bizim ulaştığımız sonuçlara göre (a) ve (b) maddelerinde sorgulanan meseleler hakkındaki bilgilerimiz yeterli değildir, çünkü Farabi'nin dönemindeki tıp ilminin ulaştığı noktayı ve Farabi'nin tıp ilmindeki seviyesini bilmiyoruz. Ayrıca bu meselenin aydınlatılması bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Fakat (c) maddesindeki sorunun cevabını Farabi'nin kendi metinlerinden bulabilmekteyiz. Öncelikle Farabi'nin metinlerinde tıp ilmine dair öne çıkan cümlelerin sırf tıp bilgisi aktarılmak için ele alınmadığı açıktır, çünkü ne *Es-Siyasetü'l-Medeni* kitabının ne de *El-Medinetü'l-Fazıla* kitabının konusu bu değildir. Bu bağlamda düşünüldüğünde tıp ilminin verilerinin insan bilincini açıklamak için zikredildiğini ve felsefenin konusu yapıldığını düşünmekte haksız sayılmayız. Bu durum bize çağdaş zihin felsefesindeki inter-disipliner çalışmaları ve nörofelsefe alanını çağrıştırmaktadır. Ayrıca filozofun kitaplarının okuyucuya aktarmayı amaçladığı dört çeşit bilgi (metafiziksel ilkeler, doğru kurulmuş epistemoloji, doğru tabiat bilgisi ve erdemli şehrin özellikleri) arasındaki doğru tabiat bilgisinin *insan bedeninin yapısına dair doğru bilgileri* kapsadığı da düşünülürse, Farabi'nin metinlerinden elde edilen tıp ilmine dair verilerin Farabi tarafından onaylanmış doğru bilgiler olduğu ortaya çıkar. Böylelikle (a) ve (b) maddesindeki soruların cevaplanmasına ihtiyaç kalmaz.

Yukarıdaki soruyu şu şekilde yinelememiz yerinde olacaktır: Neden bugünkü yaygın kanaatten farklı olarak Farabi'nin felsefesinde beyin değil de kalp öne çıkmaktadır? Bize göre bu sorunun cevabı beyin ile değil kalple ilgilidir; çünkü

Farabi'nin sisteminde bugünkü anlayıştan farklı olan şey beyine dair açıklamalar değil, kalple alakalı olan açıklamalardır. Çünkü beyin ona göre de bedendeki bütün aktiviteden sorumlu olan organdır. Fakat bütün bu işlevlerine rağmen beyin, zihinle özdeşleştirilemez. Anlaşılan odur ki Farabi'ye göre zihni ille de bir organa özdeş kılarsak onu kalbe özdeş kılmak daha uygundur; çünkü böylelikle "bilincin zor problemi" aşılmış olacaktır. Bilincin zor probleminden kastımız, çağdaş zihin felsefesindeki, bilincin "hangi organlarda ortaya çıktığı sorunu" ve "organların birbirleriyle ilişkileri" gibi meseleleri ele alan *kolay problemlerinin* karşısında yer alan; ve "organların nasıl olup da tek bir benliği oluşturacak şekilde bir araya gelip örgütlenebildiği", "duyumların ve algıların bilinci nasıl ortaya çıkardığı" gibi zor sorulardır. Söz konusu zor problemlerden Farabi'nin ilgilendiğini düşündüğümüz meseleler şunlardır: "Bilincin *duyumlar ve algılar* gibi içeriklerinin ait olduğu bir *benliğin* nasıl kurulabilir?", "*duyumların ve algıların* biyolojik temeli olan beyinde bilinç nasıl konumlandırılabilir?" gibi problemlerdir. Levine, Thomas Nagel, Frank Jackson, David Chalmers ve Colin McGinn gibi yazarları, objektif bilimin çözmesinin imkansız olduğu bir *açıklama gediğini* düşünmeye iten sebep budur (Sayan, 2012).

Bu bağlamda Farabi zihni kalbe eşitleyerek kendisine bir açıklama alanı açmak istemiş olabilir. Çünkü eğer zihindeki *duyumları ve algıları*, zihindeki *ben hissinden* ayırabilirse, zihindeki bütün içerikleri bedene eşitlemek daha kolay olacaktır. Bu sayede beyin zihnin bedenle ilgili bütün sorumluluklarını yüklenirken, kalp de zihindeki "benliği" kuracak ve manevi bir derinlik yaratacaktır. Filozof, kalp ve beyin ilişkisine dair şunları söyler: "Kalp kendisine başka bir organın emretmediği yönetici organdır. Ondan sonra beyin gelir. Beyin de yönetici bir organdır: ancak onun yöneticiliği birincil değil, ikincildir: O, kalbin emirlerine uyar ve bütün diğer organlara emreder. Çünkü onun kendisi kalbe hizmet eder. Bütün diğer organlarsa kalbin doğal amacına uygun olarak ona hizmet ederler" (Farabi, 2012a: 77). Farabi ısrarla bütün organların beyne bağlı olduğunu, ama beynin de kalbe bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Hatta bu konu için kahya ve ev sahibi örneğini verir: "Kahyanın kendisi evin sahibinin hizmetindedir. Buna karşılık evin diğer mensupları ev sahibinin her iki konudaki amacına uygun olarak kahyanın emrindedir. O sanki ev

sahibinin temsilcisidir, onun yerini tutar, onun vekilidir ve ev sahibinin uğraşması mümkün olmayan şeylerle uğraşır. Kalbin hizmetinde en yüksek işleri yapmakla görevli olan beyindir". O halde nasıl ki kahya ev sahibi değildir, ama evin bütün işlerinden sorumludur ve ev sahibinin yapamayacağı işler yapar; beyin de bedenin sahibi değildir, bedenden sorumludur ve kalbin yapamayacağı işleri yapar. Buradan anladığımız kadarıyla "bedenin sahibi ve evin sahibi" metaforlarından kastedilen şey, düşünen özdür, nefistir, zihindir. Yani kalp insanı insan yapan, onu etik kurallar karşısında sorumlu kılan ve bütün zihin içeriklerinin kendisinde birleştiği bir merkezdir.

Bu noktada bir mesele daha açıklığa kavuşmaktadır: *Farabi insan bedenindeki hareketlerin fiziksel kaynağının beyin olduğunu biliyordu*. Hatta O, bu fiziksel hareketlerin organların içindeki sebebinin kaslar ve sinirler olduğunu da bilmekteydi. Bu durumu şu cümlesiyle desteklemektedir: "Nefsin güçleri bedenin bu fiilleri yapmak için tahsis edilmiş olan kısımlarına dağılmış bulunurlar. Onların bazıları sinirler, bazıları kaslardır ve bunlar insanlar ve hayvanların kendileriyle arzu ettikleri fiilleri gerçekleştirdikleri organların içine yayılmışlardır" (Farabi, 2012a: 75). O halde bugün bilinen anlamda beynin beden hareketleri üzerinde etki sahibi olduğu durumu Farabi tarafından da bilinmekteydi. Sonuç olarak Farabi, zihin ve beden arasındaki nedenselliği beyin üzerinden kurmaktadır; fakat *zihnin ben hissi oluşturan bölümünü yani etik karşısında bireyi sorumlu kılan, onu insan yapan özelliğini kalbe yüklemiştir*. Böyle yaparak zihindeki algıları ve duyumları yöneten içeren kısmı, ben hissini teşkil eden kısımdan ayırmış olmaktadır.

Farabi kalbin çalışma prensipleriyle ilgili daha detaylı bilgiler vermektedir ki bunlar özbilincin biyolojik temellerini açıklaması açısından önem arz etmektedir. Ona göre kalp bütün organları yöneten nihai sebeptir. Kalp beyni yönetir, beyin ise diğer organları yönetir. Bunun yanında kalp düşünme ve tahayyül güçlerinin de merkezidir. Peki bütün bu özellikleri kalp nasıl taşımaktadır? Bu sorunun cevabını Farabi, kalbin ve beynin biyolojik çalışma prensiplerini açıklayarak vermektedir. Bu açıklamaları iki açıdan inceleyebiliriz: Birincisi kalp vücudun sıcaklığını sağlayan organdır. Beyin ise bu sıcaklığın vücuda dengeli şekilde iletilmesi görevini üstlenir. İkincisi kalp iradeli ve iradesiz hareketleri üreten kaynaktır.

Birincisi: *Kalp vücuda sıcaklığı sağlayan organdır.* O, öncelikle kalbi vücut sıcaklığını sağlaması yönünden ele alır. Kalp vücudun doğal sıcaklığını bütün organlara vermektedir. Beyin ise doğal olarak soğuk olduğu için organların sahip olduğu bu sıcaklığı düzenlemekle görevlidir. Çünkü bedendeki organlar kendi sıcaklık seviyelerini düzenleyecek durumda değildirler. Bunun yanında kalp de kendi işlevlerini (tahayyül, düşünce ve hafıza) yerine getirmek için düzenlenmiş bir sıcaklık seviyesine muhtaçtır, fakat o da diğer organlar gibi kendi sıcaklık seviyesini düzenleyecek durumda değildir. İşte kalbin sıcaklığını düzenleyen organ yine beyin olmaktadır. Sonuç olarak kalbin kendi işlevlerini (tahayyül, düşünme ve hafızayı) yapması için gerekli olan sıcaklığı düzenleyen de kalbin diğer organlara gönderdiği sıcaklığı düzenleyen de beyindir.

Farabi kalbin vücuda sıcaklık verdiğini görmüş ve bunu kendi felsefesi için kullanmak istemiş olabilir. Çünkü canlılarda bilincin var olduğuna dair en büyük gösterge vücudun doğal sıcaklığında olması iken bilincin yok olduğuna dair en büyük gösterge ise vücudun ölüm esnasında soğumasıdır.

Bunun yanında şöyle bir soru sorulabilir: "Beyin de canlının bilinçli olduğunun göstergesi olabilir; çünkü beynin işlevleri sayesinde insanlar bir yerden bir yere hareket ederler; yerler içerler; konuşup anlaşırılar. O halde biz neden insandaki bilinçlilik hallerini kalbe bağlayalım? Belki de bilinci sağlayan organ beyindir?" Buna şöyle cevap verilebilir: Beynin aktif olmadığı bazı anlar vardır ki biz o kişiye hala "bilinç sahibi" diyebiliriz. Örneğin "bir kişiyi uykusundayken ölü saymamız" aksine "uyuyan birini hala bilinçli saymamızı" gerektiren şey onun beyninin işlevleri değildir. Çünkü uyku halindeyken beyin bedeninin hiçbir organını hareket ettirmez; fakat kalp hala sıcaklık üretmeye devam eder. Konuyu filozof şöyle özetler: "Kalp doğal sıcaklığın kaynağı olduğundan onun bu sıcaklığının bedeninin diğer kısımlarına yayılabilecek bir fazlalık meydana getirecek tarzda kuvvetli ve fazla olması, zayıf ve az olmaması gerekir. Organların kendileri kalp tarafından kendilerine gönderilen bu sıcaklığı ayarlayıp düzenlemekte yeterli değillerdir. Öte yandan kalbin sıcaklığının kendisi de onun kendisine has olan fiillerinin iyi bir biçimde iş görmesi için gerekli olan doğru ölçüde değildir. Bunun için beyin tabiatı gereği diğer organlarla karşılaştırıldığında dokunulduğunda dahi hissedilecek olan

soğuk ve nemli bir yapıda vücuda getirilmiştir ve kendisiyle kalbin sıcaklığının belli ve tam bir ayarlamasının gerçekleştirildiği ruhsal bir kuvvetle mücehhez kılınmıştır" (Farabi, 2012a: 78-79).

İkincisi: *Kalp, iradeli ve iradesiz hareketi üretir*. Kalbin sıcaklık üretmekten başka işlevleri de vardır. Kalpten çıkan iki sinir ağı vardır ki bunlardan birisi organların iradesiz, refleksif ve doğal işlevlerini yapabilmelerini sağlayan kuvveti iletir; diğeri ise organların arzu gücüne bağlı olan iradeli hareketlerini yapmalarını sağlayan kuvveti iletir. İlkinde beş duyu istemsiz olarak çalışır: Kulak kendisine gelen sesleri duyar, göz önündeki nesnelere görür, burun koklar. İkinci kanaldan iletilen kuvvet ise elimizi kaldırmak istediğimizde elimizi kaldıran kuvvetin aynısıdır. İşte kalpten çıkan söz konusu iki sinir ağının organlara gerekli kuvveti ilemesini sağlayan ve bu süreci düzenleyen organ beyindir. O şöyle der: "Sinirler iki çeşittir. Onlardan biri kalpte bulunan yönetici duyu kuvvetinin yardımcılarının aletleridir. Bu sinirler her duyuya bu duyuya has olan işini yerine getirmekte vasıta ödevi görür. İkinci çeşit sinirler ise kalpte bulunan arzu kuvvetine hizmet eden organların aletleridir" (Farabi, 2012a: 78).

Sinirlerin böylece ikiye ayrılması ve iradeli hareketin iradesizden ayrılması, saf düşünen özün bağımsızlığını ve yetkinliği kurtarmak için düşünülmüş olabilir. Çünkü Faal akıldan geldiği düşünülen irade sahibi benliğin, bedeninin organlarının gerektirdiği (duyumlar, istekler gibi) zihinsel süreçleri yönetebilecek konumda olması gerekir. Farabi bu meseleyi *Tenbih Ala Sebili's-Saade* eserinde şöyle açıklar: "Şu üç durumdan dolayı insan ya övülür veya kınanır: Birincisi, ayakta durma, oturma, ata binme, yürüme, bakma, dinleme ve insanın fiziki organlarını kullanmasını gerektiren bütün fiillerdir. İkincisi, şehvet, haz, sevinç, öfke, korku, arzu, merhamet, kıskançlık ve benzeri nefse arız olan şeylerdir. Üçüncüsü zihin ile ayırt etmedir (temyiz)" (Farabi, 2005b: 161). Alıntılanan bu cümlede filozof, zihnin arızı ve asli nitelikleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma göre zihnin arızı nitelikleri, bedeninin yapısından kaynaklanan zihin süreçlerini barındırmaktadır. Zihnin asli niteliği ise akletmektir.

Aslında iradeli ve iradesiz ayrımına gitmekle Farabi, "pasif ve aktif zihinler" arasındaki farka da vurgu yapmaktadır. "Bilinç Problemi" başlığı altında ifade

edildiği üzere pasif zihinler, tamamen maddi yapıda olan zihinlerdir. Çünkü onlarda henüz düşünme gücü ortaya çıkmamıştır. Maddi yapıdaki zihinler, maddi yapıda olan bedenlerinden gelen bütün isteklere maruz kalmaktadırlar. Bu anlamda hayvanların zihinsel süreçlerinin çoğunun iradesiz-refleksif davranışlara yol açtığını söyleyebiliriz. Örneğin kesilmek üzere iken hala önündeki otları yemeye çalışan bir inek, bu davranışını iradeli olarak gerçekleştirmemektedir. O zihnindeki beslenme gücünün etkisi altında refleksif davranışlarda bulunmaktadır.

Sonuç olarak Farabi, bilinç süreçlerini bedenın yardımcı organlarıyla ilişkilendirmiş ve beyni bunları yöneten güç olarak tanıtmıştır. Fakat kalp ise bilinç süreçlerinin üstünde yer alan, özbilinç süreçlerinin merkezi olarak öne çıkar. Çünkü kalp düşünme ve tahayyül güçlerinin merkezidir. Ayrıca o, beynin yöneticisi konumundadır. Ayrıca kalp bütün bu işlevlerini, teknik açıdan, vücuda sıcaklık sağlayarak gerçekleştirmektedir. Kalp sıcaklığı üretir, beyin ise onu düzenler. Kalbin sıcaklık üretmesi kesintisiz bir süreç olduğundan, kalp düşünme gücünün merkezi olarak gösterilmiş olabilir. Çünkü beyin bazen (uykuda örneğin) etkisiz kalırken, kalp uykudayken bile sıcaklık üretir. Bu da insanların uykudayken bile bilinçlerinin açık olmasını (rüyada örneğin) açıklar. Son olarak kalp iradeli ve iradesiz hareketi üretir. İradesiz hareketler bedenın maddi yapısından kaynaklanan davranışlar olarak öne çıkarken, iradeli davranışlar ise insanın düşünme gücünden kaynaklanır. Bu iki hareket, teknik açıdan, kalpten çıkan iki sinir ağıyla açıklanmaya çalışılmıştır. O halde kalp, düşünme gücünün ve özbilincin merkezidir.

ALTINCI BÖLÜM

YÖNELİMSELLİK PROBLEMİ

Yönelimsellik problemi zihnin dış dünyanın nesnelere karşı yönelmişlik halinden kaynaklanan sorunları ihtiva eder. Zihin gerçekten dış dünya nesnelere yönelir mi? Yoksa zihin dış dünyayı kendisi mi kurar? Zihin sahibi olmayan canlılarda yönelimsellik var mıdır? Canlıların zihinleri hangi şartları sağlarsa "yönelimsel zihin" olarak ifade edilecektir. Örneğin biz bir insanın zihninin "dış dünyadaki bir masa hakkında" olduğunu söyleyebiliriz. Bu şu anlama gelir: İnsan zihninde masa imgesi vardır. Fakat biz bir sandalyenin "dış dünyadaki bir masa hakkında" olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü bunun bir anlamı yoktur. Sandalye masanın yanında, önünde veya arkasında olabilir; fakat *sandalye masa hakkında olamaz*. Peki hayvanların zihinleri dış dünya nesnelere yönelmiş bir durumda mıdır? Biz hayvanların bazı davranışlarda bulduklarını görüyoruz; acaba onlar bu hareketleri birer refleks olarak mı yapıyorlar yoksa onlar da insanlar gibi kendi zihinlerini dış dünya nesnelere karşısında konumlandırabiliyorlar mıdır? Peki bitkiler dış dünya nesnelere yönelmiş durumda mıdır? Biz bitkilerin de canlı olduklarını kabul ediyorsak; acaba onların da insanlar gibi dış dünya nesnelere yönelebildiklerini söyleyebilir miyiz? Kısaca bu sorular, yönelimsellik probleminden kaynaklanmaktadır. Biz bu bölümde Kindi ve Farabi'nin yönelimsellik problemiyle ilgili olan görüşlerini ele alacağız. Razi'nin metinlerinde konuyla alakalı yeterli açıklamaya ulaşamadığımız için, onunla ilgili bir başlık açmayacağız.

6.1. Kindi'de Yönelimselliğin Reddi

Kindi, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* adlı risalesinde *zihnin yönelimsel olmadığı* hakkında görüş belirtmiştir. Bu onun epistemolojisiyle ilgili bir durumdur. Çünkü nefsin dıştaki nesnelere hakkında bilgi sahibi olması demek, nesnelere formlarının edinilmesi anlamına gelir. Ayrıca Kindi'nin yönelimsellik hakkındaki görüşleri daha çok *insan zihninin yönelimselliği* çevresinde sınırlı kalmaktadır;

feleklerin veya hayvanların zihinleri değil. Çünkü O, ne feleklerin ne de hayvanların zihinlerinin yönelimsel olup olmadığı hakkında herhangi görüş belirtmemiştir.

Kindi'ye göre insan zihninin yönelimsel olduğunun kabul edilmesi zihin açısından sorunlara yol açacaktır. Çünkü yönelimsel olan bir zihin teorisi "zihnin içi ve zihnin dışı" şeklinde bir ayrıma yol açacaktır. Muhtemeldir ki Kindi bu düşüncesiyle şunu kastetmiş olabilir: Zihnin kesin olarak bilebileceği tek şey kendisinin var olduğudur; her ne kadar zihne "deneyim" yoluyla veriler girmekte ise de bu verilerin "gerçekten dışarıdan" geldiklerinin bir kesinliği yoktur. Zihin, deneyimin verilerini kendisinin üretip üretmediğinden emin olamaz. O halde zihnin dış dünyadaki nesnelere yönelmiş olduğu fikri sallantıda kalmaktadır. Bu yüzden ya zihnin içyapısı kurtarılmalı ve dış dünyadaki nesnelere varlığının kesinliği reddedilmelidir yahut dış dünyanın varlığı kurtarılmalı ve zihnin iç mekanizmasına dair ileri sürülenlerin kesinliği reddedilmelidir.

Kindi'ye göre nefse dışarıdan giren herhangi bir veri yoktur. Bununla aynı sonuca çıkan diğer ifade şudur: *Nefis dış dünyanın karşısında konumlanamaz!* Çünkü nefis bizzat deneyim verilerinden oluşmaktadır. İslam felsefesinin oluşumunun ilk döneminde bu tarz bir düşüncenin ileri sürülebilmiş olması şaşırtıcıdır. Çünkü zihnin yönelimsel olduğunun kabulü zihin hakkında bizde oluşan ilk önyargılardan biri olmasına rağmen onun yönelimsel olmadığına dair bir çıkış daha detaylı bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Nefsin yapısı tamamen deneyim verilerinde oluşmaktadır. David Hume'un demet teorisini (Zihin algıların demetinden ibarettir şeklindeki Hume'un teorisi için bkz: Armstrong, 1999: 33-39) anımsatan bu görüş onun metinlerinde birkaç kere tekrar edilir. Kindi'ye göre zihnin yönelimsel olması zihni parçalayan bir durumdur. Bu yüzden reddedilmelidir. Aksine zihnin tek ve basit olduğu söylenmelidir. O şöyle demiştir: "Algılayan algılanandan başka bir şey değildir. Nefis basit bir tek varlık olduğuna göre orada ayrılık gayrılık yoktur. Mesela algılanma sırasında algılayanla algılanan aynıdır. Çünkü nefisteki izlenim algılananın kendisidir, yani onun formudur. Demek ki form ondan başka bir şey değildir, hatta nefis bu haldeyken dahi o form kendisinde mevcuttur" (Kindi, 2014l: 258). Alıntılanan cümlelerden çıkan sonuçlar şöyledir:

1. Zihindeki izlenimler yani algılar nesnelere formlardır. Hatta zihin bizzat o algıların kendisidir.
2. Zihinde biri zihnin kendisi diğeri zihne gelen algılar olmak üzere iki ayrı bölüm yoktur. Ayrıca artık zihni oluşturan deneyim verilerinin dışarıdan gelip gelmediğinin bir önemi yoktur; çünkü zihnin parçalarının bir şekilde oluşuyor olması zihnin açıklanışında yeterli olmaktadır.
3. Zihin kendisine ulaşan formlarla birleşerek bir bütün oluşturur. Böylece zihin ile zihnin yöneldiği söylenen şeylerin aslında tek bir bütün olduğu ortaya çıkar.

Yukarıdaki sonuçlardan ortaya çıkan durumun örneği şudur: Önümdeki bilgisayara bakarak bir makaleyi tamamlamaya çalışıyorum. Elimdeki makaleyi olabildiğince çabuk tamamlamak istiyorum; bir yandan da açlık hissi duyuyorum. Sonra bir an kendi zihnimin çalışma ilkeleri üzerine düşünmeye başlıyorum. Zannediyorum ki zihnim bedenim aracılığıyla karşısındaki bir bilgisayara bakmakta; ve bilgisayar ekranında beliren yazılarla, hafızasındaki bilgileri karşılaştırıp yeni bilgiler üretmeye çabalamaktadır; ayrıca bir yandan da acele etme ve açlığını giderme isteklerini birlikte yaşamaktadır. Anlatılan bu durum Kindi'ye göre şöyle açıklanır: Bir zihin var ki o zihinde acele etme isteği, açlığını giderme isteği aynı anda yaşanmaktadır. Bu arada bilgisayar ekranından zihne ulaşan harflerin formları zihnin yeni edindiği formlar olarak zihinde kendilerine bir yer edinmektedir. Ayrıca zihin bir anda durup kendi formunu, yani zihninin formunu oluşturmaya çalışır. Bunu yaparken zihin kendisinde bulunan söz konusu makaleyle ilgili düşünceleri nasıl ön plana çıkartıyorsa, kendi zihni hakkındaki düşünceleri de öyle öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla zihinde arzular, algılar, hafıza verileri ve yeni bilgiler bir bütün oluştururlar. Hiçbirisi tek başına zihni temsil etmeye yetmez. Zaten zihin, örneğin özgür irade veya özbilinç gibi, bir bilinç düzeyiyle temsil edilebiliyor olsaydı; bu sefer bu bilince dışarıdan gelen bir deneyim verisinin varlığını ve sonuç olarak dış dünyanın varlığını kabul etmiş olurduk. Halbuki zihin bunun gibi herhangi bir bilinç düzeyiyle temsil edilmemektedir. Zihnin algılar, arzular, hafıza gibi düşünce süreçlerini/parçalarını *bir araya getiriyor olması* onu açıklamak için yeterlidir.

6.2. Farabi'de Aktif Zihinlerin Yönelimsel Durumları

Bu bölümde Farabi'nin zihin felsefesindeki yönelimsellik anlayışının izini süreceğiz. Öncelikle şunu belirtelim: Farabi, yönelimsellik sorununu başlı başına bir problem olarak ele almamış zihnin yönelimsel halleri hakkında herhangi bir problemi dile getirmemiş ve düşüncesini bu yönde genişletmemiştir. Fakat biz filozofun sistemini incelediğimizde, yönelimsellik probleminin çevresindeki kabullerini ve eğilimlerini tespit edebiliriz. Çünkü o, zihni kurgularken onu yönelimsel bir tarzda şekillendirmiştir. Bu yüzden biz zihnin yönelimsel hallerini, Farabi'nin metinlerinden ortaya çıkan manzara ile anlamaya çalışacağız.

Farabi'nin metinlerinde yönelimsellikle alakalı tespitlere ulaşmamızı sağlayan iki unsur vardır.

1. Bunlardan birincisi Farabi'nin zihnin yapısını açıkladığı pasajlardaki cümlelerin gramatik yapısıdır. Örneğin filozof zihnin doğasına dair açıklamalarda bulunduğu yerlerde, "zihnin bir şeyleri aklettiğini, düşündüğünü" ileri sürmektedir. Bu tür ifadelerin yönelimsellikle bağlantısı kurulabilir. Filozofun metinlerinde, insan aklının ve gök akıllarının tarif edildiği birçok yerde, bu akılların "bir şeyleri aklettiği, düşündüğü" ifade edilmektedir. Akletmek fiilinin süreçleri ve sonuçları her ne olursa olsun, bu fiilin zihnin yönelimsel durumları için kullanıldığı açıktır. Örneğin o şöyle der: "O hem kendi özünü hem de İlk varlığı düşünür" (Farabi, 2012a: 51).
2. İkincisi Farabi'nin zihne yüklediği işlevlerle alakalıdır. Filozof gerçekten de zihni "bir şeyler yönelmiş halde" resmetmektedir. Örneğin gök akılları, İlk varlığa yönelmiş haldedir; İlk varlığı düşünürler. Özellikle gök akıllarıyla ilgili pasajlar incelendiğinde bunların diğer varlıkların ortaya çıkışında rol aldıkları görülür. Buna göre her gök akli bir üst mertebedeki gök aklını düşünmekle bir alt mertebedeki gök aklını ortaya çıkarırken, kendisini düşünmekle de göksel cisimleri ortaya çıkarmaktadır (Farabi, 2012a: 51-52). Gök akıllarının hem diğer gök akılları hem de göksel cisimler üzerindeki bu işlevi, akılların bir şeylere yönelmiş olduğunu gösterir. Çünkü yönelimsellik olmadan, düşünme ve yaratma olmaz. "On gök aklından her biri kendi özünü ve ilk var olanı düşünür. Ancak onların hiçbir sadece kendi özünü düşünmek

suretiyle mükemmel varlığı elde etmekte yeterli değildir. Tersine o mükemmel varlığı ancak kendi özüyle birlikte İlk neden'in özünü düşünmek sayesinde elde eder" (Farabi, 2012a: 57).

Gök akıllarının bir şeylere yönelmişliği hakkında yukarıda verdiğimiz örnekler, zihnin şeylere nasıl yöneldiği hakkında da fikir vermektedir. Bu bağlamda zihnin hem dışarıdaki nesnelere hem de kendi içine yönelmiş olduğu sonucuna ulaşıyoruz.

Farabi'nin İlk varlığı, gök akıllarını ve gök cisimlerini böylece bir şeylere yönelmiş halde tasvir etmesi onun *sudur teorisinin bir sonucudur*. Çünkü sudur teorisinde bütün varlıkların İlk varlıktan ortaya çıkmaları için İlk varlığın, gök akıllarının ve gök cisimlerinin "bir şeylere yönelmiş olması" gerekmektedir. Bu noktada biz üç türlü yönelme halinin var olduğunu söyleyebiliriz: "Zihnin kendine yönelimsel hali", "zihnin aşağıya yönelimsel hali" ve "zihnin yukarıya yönelimsel hali".

1. *Zihnin kendine yönelimsel hali*: Farabi bütün varlıklar içinde "zihni kendine yönelen" ilk varlığın Tanrı olduğunu söylemektedir. Çünkü hiçbir varlık yok iken, yalnızca Tanrı var iken; Tanrı'nın düşünebileceği, yönelebileceği, akledebileceği hiçbir şey yoktur. Tanrı böyle bir durumda yalnızca kendisini düşünebilir. Örneğin, o şöyle der: "Birinci (yani Tanrı) kendi özünü bilir" (Farabi, 2012b: 39). O halde Tanrı hem akıldır hem akildir (akleden, düşünen) hem de makuldür (akledilen, düşünülen). Çünkü Tanrı ilk akıl olması sebebiyle "akıldır"; kendisini akletmesi sebebiyle de "akil ve makuldür". Farabi şöyle yazar: "O, makul (düşünülen) olması için kendi özü dışında ve kendisini düşünen başka bir varlığa muhtaç değildir. Tersine O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle akil (düşünen) olur. Ve kendi kendisini düşünmesiyle de makul (düşünülen) olur" (Farabi, 2012b: 50). Filozofa göre Tanrı'nın kendisini düşünmesinin sonucu olarak ortaya gök akılları çıkar. Ona göre gök akıllarının da kendisini düşünebilirler. O şöyle yazar: "Bunlardan her biri İlk varlığı da düşünür, kendi özünü de düşünür" (Farabi, 2012b: 56). Her gök akılı kendisini düşünmekle gök cisimlerini ortaya çıkarır (Farabi, 2012b: 36). Gök cisimleri de kendisini düşünebilmektedir

(Farabi, 2012b: 57). Çünkü onlar mükemmel olan dairevi hareketlerini korumak için kendisini düşünmelidirler. Buraya kadar sayılanlar İlk varlık, gök akılları ve gök nefisleriyle ilgilidir. Bu üçünün ortak özelliği ise sürekli yetkin nefse sahip olmaları ve yapılarında hiç madde bulunmamasıdır. Fakat filozofa göre bir canlı türü daha vardır ki yetkinliğini kazandığı sırada o da kendisini düşünebilir. "Özbilinç Problemi" başlığı altında ifade ettiğimiz üzere bu canlı türü insandır (Farabi, 2012b: 40). *Risale Fi İsbati'l-Mufarakat'ta* İlk varlık, gök akılları ve gök cisimlerinin yanı sıra insan zihninin de yetkinleşmesi halinde kendisini düşünebileceği söylenmiştir (Farabi, 1998).

2. *Zihnin aşağıya yönelimsel hali*: Farabi'nin sudur teorisi İlk varlıktan başlayıp aşağıya doğru açılma şeklinde gerçekleşir. Buradaki "aşağıya doğru" ifadesi, bir değer bildirmektedir. Bu anlamda aşağıya doğru inildikçe, varlıkların ilahi olan yönünün az olduğunu söyleyebiliriz. O halde Tanrı'ya yakın olanların yukarıda, ayaltı aleme yakın olanların ise aşağıda olduğu ortaya çıkar. Sudur teorisindeki aşağıya doğru açılma fenomeninin konumuzla ilgisine gelince: Faal aklın insan zihnine bazı bilgi ve ilkeleri verdiğini söylemiştik. Faal akıl ile insan arasındaki bu ilişki "zihnin aşağıya yönelimsel haline" işaret etmektedir. Farabi'nin düşüncesine insanı pasiflikten kurtarıp aktif zihin seviyesine getiren unsur Faal akıldır. O şöyle yazar: "İnsanı insan yapan düşünme gücü özü itibarıyla fiil halinde olmadığı gibi bilfiil akıl olması kendisine yaratılışla da verilmiş değildir. Faal akıldır ki onu bilfiil akıl kılar" (Farabi, 2012b: 39-40).
3. *Zihnin yukarıya yönelimsel hali*: Gök akıllarının, gök cisimlerinin ve insan zihninin kendisine yönelebildiğini söylemiştik. Bu varlıkların sahip olduğu ikinci tarz yönelimsellik ise yukarıya doğrudur. Gök akılları İlk varlığı düşünürlerken; gök cisimleri gök akıllarını düşünürler. İnsan zihni ise Faal akla yönelmiş haldedir.

Sonuç olarak Farabi, sudur teorisinin gereklilikleri doğrultusunda, aktif olan zihinleri bir şeye yönelmiş halde resmetmiştir. Burada üç tür yönelimsellik vardır: Zihnin kendine yönelimsel hali, zihnin aşağıya yönelimsel hali ve zihnin yukarıya yönelimsel halleri.

SONUÇ

Birisi geçmişe ve diğeri geleceğe dönük iki soru cevap beklemektedir. Birincisi, *Klasik dönem İslam felsefesi zihin felsefesi literatürü açısından önem arz eder mi?* Bize göre bunun cevabı “evettir”. İslam filozofları, zihnin doğası ve işlevi hakkında konuşurken zihin felsefesinin sorunlarına hassasiyetle yaklaşmışlar ve bunu bazen çağdaş dönemdeki zihin araştırmalarını aratmayacak şekilde yapabilmişlerdir. Örneğin Kindi'nin "düalist zihin teorilerinin zihinsel nedensellik gibi büyük bir problemle karşılaşacaklarını" en başta görerek bunu çözüme kavuşturmaya çalışması bunun göstergelerinden birisidir. Eğer İslam filozoflarının düşünceleri zihin felsefesi tarihi açısından incelenecekse bu iş, filozofların parça parça düşünceleri ile değil; onların düşünüş tarzları üzerinden ele alınmalıdır. Örneğin Razi'nin "heva-akıl" ikilisine dair düşünceleri zihnin ortaçağda kalmış bir düşünce fragmanı değil realist bir filozofun bilincin verilerine yaptığı kritik olarak anlaşılmalıdır; ve eğer bir filozofun realist olduğu tespit edildiyse artık onun, "idealizmin solipsizm tuzağına düşmediğini" veya "diğer zihinler karşısında davranışçı bir tavra hazır olduğunu" söyleyebiliriz. Bize göre İslam filozoflarının nefse dair tanımlamalarının gelişi güzel olmaması, belli muhtemel sorunları göz önüne alıp bunların çözümlerine mesai harcamış olmaları onların *sistematik/bütüncül* düşünceye önem vermelerinden kaynaklanır. Bu yüzden İslam filozofları, özellikle zihin felsefesi problemlerinin daha doğru bir kronolojisini vermek açısından incelenmeyi hak etmektedir.

Birinci soru çevresinde şuna dikkat edilmelidir: Bu çalışmada ele alınan üç filozof, İslam felsefesi tarihindeki zihin görüşlerinin tamamını temsil etmemektedir. Bu yüzden söz konusu üç filozofun görüşlerinin İslam felsefesi tarihine bir genelleme olarak yansıtılması yanlış olur. İslam felsefesi tarihinde özellikle Meşşai filozofların zihin araştırmaları sürekli bir ilerleme ve derinleşme manzarası sunmaktadır. Örneğin "nefis" kelimesinin kendisi bile bazen ayüstü alemde yer alan tümel zihni imlerken bazen insanın bireysel zihnindeki ahlaki görünümlerden birine işaret etmektedir. Bu anlamda örneğin Farabi'nin zihin anlayışı İbn Sina'nın düşünceleriyle karşılaştırıldığında, ikincisinin "ilerleyen bir farklılık" olduğu

görülebilecektir. O halde İslam felsefesine özgü paradigma kronolojik açıdan derinleşen bir yapı sergilemektedir. Söz konusu üç filozofun İslam felsefesi tarihine genelleme yapılmaması, aksine öne çıkan bütün İslam filozofların ayrı ayrı ele alınması gerekir. Bu genellemenin hata olacağına dair en güzel örnek Razi'ye aittir: O, İslam felsefesinde önce tabip sonra filozof olan tek örnektir, takipçisi yoktur.

İkincisi *İslam felsefesi zihin felsefesinin geleceği için ne söyleyebilir?* Bize göre İslam felsefesinin zihin felsefesine en büyük katkılarından birisi onun çağdaş batı felsefesinden farklı bir paradigma özelliği sergilemesinden kaynaklanır. İslam filozoflarının önem verdiği ilkelerin başında gelen Tanrı fikri metafizik, epistemoloji ve ahlak gibi alanları doğrudan etkilerken din, bilim ve felsefeye bakış açısını da şekillendirmektedir. İnsan bilinci de bu sistemin (bütüncül yapının) içinde anlaşılmalıdır. Bu bağlamda çağdaş dönemde ve batı felsefesi içinde ortaya bir problemin farklı bir paradigmada incelenmesi oldukça *orijinal* bir bakış sağlayabilir. Örneğin Farabi'nin pasif zihin/aktif zihin ayrımı bu durumun örneklerinden yalnızca birisidir. Farabi'nin pasif zihinleri maddeye bağımlı kılarak monist-fizikalist teorilere yaklaşması ama öte yandan aktif zihinlerin ölümden sonra maddeden ayrı bir ontolojik yapıya kavuşabileceklerini savunması, batı felsefesindeki anlayışlardan iki yönden ayrılmaktadır: Birincisi zihnin ne yalnızca düalist ne de yalnızca monist zihin kategorileri çerçevesinde anlaşılamayacağını ileri sürmektedir. İkincisi batı felsefesinin ilgi alanı dışında olan “ölümden sonrası” için akıl yürütme imkanı sağlamaktadır. Bazı insanların sırf ölümden sonraki hayatı anlamlandırmak için düalist görüşlere yanaştığını göz önüne alırsak (Churchland, 2011: 21-22) bu orijinal bakış, açıklayıcı bir genişlik sunduğu için bir avantaj olarak görülebilir. Elbette burada orijinallikten kastımız, İslam felsefesinin tarihin bir döneminde kendiliğinden ortaya çıktığını değil; onun Antik Yunan düşüncesi üzerinden temellendiğini var saymaktadır. Yani İslam felsefesi Antik Yunan'dan gelen düşünce geleneğinin bir devamı olarak öne çıkmaktadır. İslam felsefesi literatürü bu anlamda incelenmesi gereken bir hazine gibidir. Çağdaş problemlerle uğraşan uzmanlara bu zengin araştırma alanına dair bir ışık tutabildiysek kendimizi bahtiyar hissedeceğiz.

KAYNAKÇA

Kuran-ı Kerim

Acar, Rahmi. (2005). "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüzileri Bilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*. Sayı: 13. Sayfa: 1-23.

Akyol, Aygün. Mevlüt Uyanık, İclal Arslan. (2016). *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.

Alper, Ömer Mahir. (2008). *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Din-Felsefe İlişkisi*. Kitabevi yayınları. İstanbul.

Alper, Ömer Mahir. (2012). "İslam Felsefesine Giriş", *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed: Bayram Ali Çetinkaya. Sayfa: 13-51. Grafiker yayınları. Ankara.

Arıcı, Murat. (2011). *Physicalism and The Phenomenal-Physical Gap: Can A Posteriori Necessary Physicalism Adequately Respond to The Problem of Phenomenal Subjecthood?*. Doktora tezi. ODTÜ Felsefe Bölümü.

Armstrong, David. (1999). *The Mind-Body Problem*. USA: Westview Press.

Arslan, Ahmet. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Atay, Hüseyin. (2003). "Gazali ve İbn Rüşd Felsefelerinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 1. Sayı: 2. Sayfa: 3-48.

Aydın, Hasan. (2011). "Ölüm Korkusu Karşısında Felsefenin Tesellisi: Marcus Tullius Cicero ve Ebubekir Er-Razi", *Felsefe Dünyası*. Sayı: 54(2). Sayfa: 27-52.

Aydın, İbrahim Hakkı. (2001). "Ebu Bekir Razi'de Beş Ezeli İlke", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 15. Sayfa: 107-144.

Bayram, Mikail. (2016). *Hace Nasirü'd-Din-i Tusi'nin İntihalciliği ve Ahi Evren Hace Nasirü'd-Din ile İlgisi*. Birinci basım. Konya: Çizgi Kitabevi.

Bennett, Karen. (2007). "Mental Causation", *Philosophy Compass*. Sayfa: 316-337.

Bircan, Hasan Hüseyin. (2010). *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Ensar yayınları.

Chomsky, Noam. (2001). *Dil ve Zihin*. Çev: Ahmet Kocaman. Birinci baskı. Ankara: Ayraç yayınevi.

Churchland, Paul. (2012). *Madde ve Bilinç Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Çev: Berkay Ersöz. Birinci baskı. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Crane, Tim. (2001). *Elements of Mind*. Birinci baskı. USA, New York: Oxford University Press.

Demirkol, Murat. (2011). "Mikail Bayram'ın Ahlak-ı Nasiri Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 15. Sayı: 1. Sayfa: 173-191.

Diriöz, Meserret. (1988). "Ebu Bekr Razi", *Ebubekir Razi Kongresi Tebliğleri*. Sayfa: 13-16. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü.

Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine ve Descartes, Rene. (2007). *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. Ed., and Transl: Lisa Shapiro. USA: The University of Chicago Press.

Farabi. (1986). *Kitabu Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*. Hazırlayan: Elbir Nasri Nadir. İkinci baskı. Lübnan: Daru'l-Meşrik.

Farabi. (1987). *Risale Et-Tenbih Ala Sebili's-saade*. Tahkik: Sehban Halifat. Birinci baskı. Umman: Ürdün Üniversitesi Yayınları.

Farabi. (1998). "Mufarık Varlıkların İspatı Hakkında Risale", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 2. Sayfa: 94-97.

Farabi. (2001). *El-Medinetü'l-Fazıla*. Çev: Nafiz Danışman. İstanbul: MEB.

Farabi. (2005a). *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*. "Farabi'nin İki Eseri" içinde. Çev: Hanifi Özcan. Sayfa: 45-138. İstanbul: İFAV yayınları.

Farabi. (2005b). *Mutluluk Yoluna Yönelme*. "Farabi'nin İki Eseri" içinde. Çev: Hanifi Özcan. Sayfa: 159-190. İstanbul: İFAV yayınları.

Farabi. (2012a). *İdeal Devlet*. Çev: Ahmet Arslan. Dördüncü baskı. İstanbul: Divan Kitap.

Farabi. (2012b). *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*. Çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas. İkinci baskı. İstanbul: Büyüyenay yay.

Farabi. (2014). "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Çev: Mahmut Kaya. Sayfa: 127-137. İstanbul: Klasik.

Ferguson, Kitty. (2012). *Kadim Pythagoras Kardeşliği*. Çev: Sayat Arslanlıoğlu. Birinci baskı. İstanbul: Ayna yayınevi.

Hamam, Marcelo. (2010). *Freedom, Specch and Inequality in Rousseau's Philosophical Rhetoric. From The Deconstructive Interpretation to The Foundations of His Political Thought*. Doktora Tezi. University of Michigan.

Harbecke, Jens. (2008). *Mental Causation Investigating the Mind's Power in a Natural World*. Germany: Transaction Books.

İzmirli, İsmail Hakkı. (2013). "Tabiplerin Üstadı: Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Razi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: 13. Sayı: 1. Sayfa: 247-265.

Jaworski, William. (2011). *Philosopy of Mind A Comprehensive Introduction*. UK: Blackwell Publishing.

Karaman, Hüseyin. (2002a). "Ebubekir Er-Razi'nin Felsefesinin Kaynakları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Sayı: 1. Sayfa: 33-50.

Karaman, Hüseyin. (2002b). "Ebu Bekir er-Razi'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *EKEV Akademi Dergisi*. Sayı: 11. Sayfa: 107-123.

Karaman, Hüseyin. (2003). "Tabip Filozof Ebu Bekir er-Razi'nin Felsefesinin Kaynakları", *EKEV Akademi Dergisi*. Sayı: 15. Sayfa: 143-158.

Karaman, Hüseyin. (2004). "Bir Biyografi Denemesi: Ebu Bekir er-Razi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 6. Sayfa: 101-128.

Karaman, Hüseyin. (2005a). "Ebu Bekir er-Razi'nin Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 28. Sayfa: 75-91.

Karaman, Hüseyin. (2005b). "Ebu Bekir er-Razi'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 23. Sayfa: 111-128.

Karaman, Hüseyin. (2006). "Harran Okulu Ebu Bekir er-Razi'nin Felsefi Düşüncesine Kaynaklık Etmiş Midir?", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. Cilt: 2. Sayfa: 177-185.

Karaman, Hüseyin. (2011). "XXI. Yüzyılda Ebu Bekir er-Razi'yi Nasıl Okumalıyız?", *Dini ve Felsefi Metinler Yirmi Birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. Cilt: 2. Sayfa: 949-962.

Kaya, Cüneyt. (2013). "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed: Cüneyt Kaya. Sayfa: 15-36. İSAM yayınları. İstanbul.

Kaya, Mahmut. (1987). "Ünlü Hekim-Filozof Ebu Bekir er-Razi ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Eseri", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*. Sayı: 26. Sayfa: 227-246.

Kaya, Mahmut. (1995). "Ebu Bekir er-Razi İle Ebu Hatim er-Razi Arasında Geçen Tartışma", *İslam Tetkikleri Dergisi Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı*. Sayı: 10. Sayfa: 51-76.

Kaya, Mahmut. (2007). "Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Razi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 34. Sayfa: 479-485. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kaya, Mahmut. (2014). *Kindi Felsefi Risaleler*. Üçüncü baskı. Sayfa: 17-104 İstanbul: Klasik yayınları.

Kenan, Seyfi. (2001). "Hekim Filozof Ebu Bekir er-Razi Bir Mülhid Miydi?", *Divan*. Sayı: 1. Sayfa: 187-197.

Kindi. (2014a). "İlk Felsefe Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 126-178. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014b). "Tarifler Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 178-189. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014c). "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 190-191. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014d). "Alemin Sonsuzluğu Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 192-197. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014e). "Sonsuzluk Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 198-201. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014f). "Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 202-207. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014g). "Oluş ve Bozuluşun Yakın ve Etkin Sebebi Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 208-227. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014h). "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişisi Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 228-239. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014i). "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 240-243. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014j). "Nefis Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 244-250. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014k). "Nefis Üzerine Birkaç Kısa Söz", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 251-252. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014l). "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 253-263. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014m). "Akıl Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 264-267. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014o). "Beş Terim Üzerine", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 286-294. İstanbul: Klasik.

Kindi. (2014p). "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Üçüncü baskı. Sayfa: 295-312. İstanbul: Klasik.

Köker, Hulusi. (1998). "Ebubekir Razi'nin Hayatı", *Ebubekir Razi Kongresi Tebliğleri*. Sayfa: 1-11. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü.

Kraus, Paul. (1982). *Resail Felsefiyye Li-Ebi Bekr er-Razi*. Beşinci baskı. Beyrut: Menşurat Daru'l-Afak el-Cedide

Kriegel, Uriah. (t. y.). "Self-Consciousness", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Ed: James Fieser, Bradley Dowden. URL= <http://www.iep.utm.edu/self-con/>

Macit, Muhittin. (2004). "Farabi'ye Nispet Edilen İki Risale", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 26/1. Sayfa: 5-21.

Mandik, Pete. (2014). *This Is Philosophy of Mind An Introduction*. UK: Wiley-Blackwell.

Maslin, Keith. (2001). *An Introduction to The Philosophy of Mind*. Polity Press.

Nagel, Thomas. (1974). "What Is It Like To Be a Bat", *Philosophical Review*. Sayı: 83. Sayfa: 435-450. Cornell University Press.

Nasr, Seyyid Hüseyin. (2009). *Üç Müslüman Bilge İbn Sina, Suhreverdi, İbn Arabi*. Çev: Ali Ünal. Dördüncü baskı. İstanbul: İnsan yayınları

Papineau, David. (1993). *Philosophical Naturalism*. Birinci baskı. UK: Blackwell Publishers.

Place, Ullin Thomas. (1956). "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology*. Sayı: 47. Sayfa: 44-50.

Razi, Ebubekir. (2008). *Et-Tıbbu'r-ruhani*. Çev: Hüseyin Karaman (Ruh Sağlığı). İstanbul: İz Yayıncılık.

Razi, Ebubekir. (2016a). "Ahlakın İyileştirilmesi", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 82-196.

Razi, Ebubekir. (2016b). "Filozofça Yaşama", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 196-216.

Razi, Ebubekir. (2016c). "(Meta)Fizik Hakkında Makale", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 216-256.

Razi, Ebubekir. (2016d). "İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 256-260.

Razi, Ebubekir. (2016e). "Kitabu'l-Lezze'den Alıntılar", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 260-268.

Razi, Ebubekir. (2016f). "Kitabu'l-İlmi'l-İlahi'den Alıntılar", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 268.

Razi, Ebubekir. (2016g). "Ebu Hatim er-Razi İle Ebu Bekir er-Razi Arasında Geçen Tartışma", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 268.

Razi, Ebubekir. (2016h). "Hekimlik Ahlakı", *Razi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. Birinci baskı. Sayfa: 324-361.

Robb, David ve Heil, John. (2014). "Mental Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.(2014 spring edition). Ed: Edward N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/>.

Robinson, Howard. (2012 winter edition). "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed: Edward N. Zalta. URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dualism/>

Rousseau, Jean Jacques. (2009). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev: Rasih Nuri İleri. Onuncu baskı. İstanbul: Say yayınları.

Ryle, Gilbert. (2009). *The Concept of Mind 60th Anniversary Edition*. USA, New York: Routledge.

Sayan, Erdinç. (2012). "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı Dergisi*. Sayı: 19. Sayfa: 37-54.

Searle, John R.. (2015). "Felsefe ve Nörobijolojide Bir Problem Olarak Benlik", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* içinde. Sayı: 8(2). Sayfa: 87-102.

Searle, John. (2005). *Bilinç ve Dil*. Çev: Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı. İstanbul: Litera yayıncılık

Setchell, Joanna. E. Jean Wickings, Leslie A. Knapp. (2006). "Signal Content of Red Facial Coloration in Female Mandrills (*Mandrillus Sphinx*)", *Proceedings of The Royal Society B: Biological Sciences*. Sayı: 273. Sayfa: 2395-2400. URL=<http://doi.org/10.1098/rspb.2006.3573>

Siewert, Charles. (2011). "Consciousness and Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.(2011 fall edition). Ed: Edward N. Zalta. URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/consciousness-intentionality/>

Smart, John Jamieson Carswell. (1959). "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*. Sayı: 68. Sayfa: 141-156.

Şahin, Eyüp. (2003). *Farabi'nin Zihin Felsefesi*. Doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Şulul, Cevher. (1998). *Kindi Metafiziği*. Doktora tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı.

Tarlacı, Sultan. (2008). *Bilinç Antikçağdan Bilincin Yeniden Keşfine*. Sanal ortamda ücretsiz dağıtıldı.

Türker, Ömer. (2006). "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 32. Sayfa: 529-531. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Uysal, Enver. (2008). *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*. Birinci Baskı. İstanbul: Emin Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya. (2016). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İkinci baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Van Gulick, Robert. (2016). "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.(2016 winter edition). Ed: Edward N. Zalta. URL=<https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>

Vaught, Jimmy Ray. (2008). *Kim's Pairing Problem and The Viability of Substance Dualism*. Yüksek Lisans Tezi. Georgia State University Department of Philosophy.

Yalçın, Emel Sünter. (2006). "Bir Türk Filozofu Ebu Bekr Razi ve Felsefi Görüşleri", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*. Sayı: 2. Sayfa: 203-225.

Yates, David. (2009). "Emergence, Downwards Causation and The Completeness of Physics", *The Philosophical Quarterly*. Sayı: 59. Sayfa: 110-131.

Yoo, Julie. (t. y.). "Mental Causation", *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Ed: James Fieser, Bradley Dowden. URL=<http://www.iep.utm.edu/mental-c/>

Zeman, Adam. (2004). *Consciousness A User's Guide*. UK, London: Yale University Press.

ÖZGEÇMİŞ

1990 yılında Konya'da doğdu. Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesinden (Konya) 2009 yılında, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2013 yılında mezun oldu. 2014-2015 eğitim-öğretim döneminde 4 ay süreyle Kurtalan Anadolu İmam Hatip Lisesinde (Siirt) meslek dersleri öğretmeni olarak görev yaptıktan sonra Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde (Karaman) İslam Felsefesi bölümünde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Hala bu görevde devam etmektedir.