

Jari Kaukua. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge University Press, 2015, X+257 sayfa. ISBN 978-1-107-08879-5.

## Mehmet Zahit Tiryaki\*

Jari Kaukua'nın 2007 yılında Jyväskylä Üniversitesi'nde tamamladığı "Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study" başlıklı doktora tezindeki tasvirine göre İbn Sînâ'nın öznellik açıklaması birisi yönelimsel (*intentional*) idrak diğeri ben-idraki olmak üzere iki bileşenden oluşmaktaydı. Söz konusu tezde öznelğin bu iki bileşenini inceleyen Kaukua, doktora ve sonrasındaki çalışmalarının sentezi diyebileceğimiz bu yeni çalışmasında ise öznelğin bir diğer bileşeni olarak görülebilecek ben-idraki problemine odaklanmaktadır. Yazar Aristoteles, İbn Sînâ, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî ve Molla Sadrâ üzerinden ben-idraki problemini incelemekte; her bir ismin probleme yaklaşımında görülen farklılıklara işaret etmektedir.

Kaukua ben-idraki olgusunu sadece tarihsel bir mesele olarak değil çağdaş felsefede hâlâ devam etmekte olan tartışmalarla ilişkili olarak da inceleme eğilimindedir. Buna göre ben (*self*), benlik (*selfhood*), ben-şuuru (*self-consciousness*), ben-idraki (*self-awareness*), bireysel kimlik (*individual identity*) gibi tartışmalar aynı zamanda modernizm ile post-modernizm arasındaki mukayeseler için de önemli problem alanlarını teşkil etmektedir. Yazar gerek çağdaş dönemdeki *ben* kavramındaki muğlaklıklardan gerek ben-idraki probleminin çağdaş görünümündeki farklılıklardan dolayı klasik ve klasik sonrası dönemde ben ve ben-idraki gibi bir probleme başvurmanın çeşitli eleştirilere yol açacağı farkındadır. Fakat yine de o, ben-idraki gibi bir konunun klasik dönem düşünürlerindeki varlığına ilişkin bir soruşturmanın anlamlı olduğu kanaatinde. Zira yazarın da ifade ettiği üzere klasik düşünürlerin ben ve ben-idraki ile ilgili kavramları çağdaş filozofların kavramlarıyla bütünüyle paralel olmamakla birlikte çağdaş kavramlardan ipucu almadan da bu kitapta incelenen klasik isimlerin ben ve ben-idraki ile ilgili kavramları, bu kavramların altında yatan ilgi ve endişeleri anlayamayacaktır. Bu durum biraz da bizatihi *ben-idrakinin* tarihdışılığı ya da tarihselliği ile *ben-idraki teorilerin* tarihdışılığı ya da tarihselliği arasındaki ayrımla ilişkili gözükmektedir. *Ben-idraki* probleminde benin hem zaman ve mekân üstü sabit koşullarla ilişkisi hem de zaman ve mekân koşullarındaki değişmelere paralel olarak ortaya çıkabilecek değişikliklerle

\* Dr., Felsefe Bölümü, İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

ilişkisi gündemdedir. Ben ya da benim kendisini idraki bu sabit ve değişmez olan ile değişken olandan birine indirgenemez durumdadır. *Ben-idraki teorilerinin* tarihdışı ya da tarihselliği söz konusu olduğunda ise farklı çağlarda yaşayan bireylerin ben-idraki hakkında ortak bir zeminden hareketle konuşup konuşamayacakları meselesi devreye girmektedir. Yazar bu itibarla İslâm düşüncesinin klasik ve klasik sonrası dönemdeki ben-idraki teorilerinin çağdaş bir problem olarak ben ve ben-idrakine dair meseleleri konuşabilmek için önemli bir anahtar olduğu iddiasındadır. Fakat *ben-idrakinin* bizatihi kendisinin *ben-idraki teorileriyle* aynı tarihdışı ve genel özelliği paylaşıp paylaşmadığı; benim ve ben-idrakinin tarihdışı, genel ve doğal olana indirgenip indirgenemeyeceği; ben-idrakinde kültür, çevre, zaman, mekân gibi bireysel, farklı, değişken ve öznel koşulların da devrede olup olmadığı şüphesiz başka bir meseledir. Nitekim yazar, *ben-idraki teorilerinin* sunduğu tarihdışı açıklama imkânlarıyla insanın *ben-idraki* üzerine her düşünmeye başladığında kendisini tabii olarak kendi benine dair düşünüyor bulması arasındaki ikileme, öznellik ile ilgili daha önceki çalışmasında da işaret etmişti.

Kitabın ben-idraki problemini inceleme tarzı açısından dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, yazarın, metafizik ile fenomenoloji arasındaki ayırmadan hareketle konuyu incelemesidir. Strawson'a göre metafizik, şeylerin nasıl oldukları, olabilecekleri ya da olmaları gerektiğine ilişkin genel bir çalışma iken; fenomenoloji ise, şeylerin nasıl oldukları, olabilecekleri ya da olmaları gerektiğine ilişkin tikel kısma yönelik ve bütün duyusal ve düşünsel zenginliği içerisinde deneyimin karakterine ilişkin bir çalışmadır. Bu kabul eşliğinde yazar, ben-idraki problemini daha çok bir deneyim olarak inceleme eğilimi taşımaktadır. Çünkü bu noktada metafiziksel bir indirgemeciliği ima eden, insanın görünür etkinliklerinin ardındaki görünmez bir bene yönelik vurgunun, benim ve ben-idrakinin fenomenolojik seviyedeki varlığının bütünüyle inkârı anlamına gelmeyeceğini, her iki yaklaşımın da birbirini dışlamadan bir arada bulunabileceğini ifade etmektedir.

Yukarıda işaret edilen genel çerçeve bağlamında konuya yaklaşan yazar, kitabın ilk bölümlerinde (1-4), eserlerinde ben-idraki gibi bir konuyu özel bir bölümde incelemeyen İbn Sînâ'da problemle ilgili malzemeyi tespit etmeye ve İbn Sînâ'dan çıkarılabilecek fenomenal ve deneyimsel bir ben-idraki teorisini inşa etmeye çalışmaktadır. Çünkü, kitabın sonraki bölümlerinde ise (5-8) Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın ben ve ben-idraki problemi bağlamında, İbn Sînâ'dan tevarüs ettikleri malzemeye nasıl reaksiyon gösterdiklerini ve problemin işlenişine kendi sistemleri uyarınca ne gibi katkılar yaptıklarını incelemektedir.

Yazar, İbn Sînâ'yı kendisinden önceki felsefi gelenekte tartışılmış olan *kendi kendini akletme* (self-cognition, self-intellection) gibi kavramlarla irtibatlı görse de, bu durumun ben-idraki gibi bir olgunun ilk kez İslâm felsefesinde İbn Sînâ'nın yazı-

larında ortaya çıkmış olmasına engel olmadığını ifade etmektedir. Zira ona göre İbn Sînâ öncesi felsefi gelenekteki *kendi kendini akletme* tek başına bu çalışmanın ana konusu olan ben-idraki kavramının ortaya çıkışını açıklamak için yeterli olmamaktadır. İbn Sînâ öncesi felsefi gelenekte Aristoteles'in benimsediği ben-idraki türü, İbn Sina'nın *şuur bi's-şuur*, yazarın ise *refleksif ben-idraki* diye tanımladığı ben-idraki tipine tekabül etmektedir. İbn Sînâ bu düzeydeki düşünsel (refleksif) ben-idrakinin dayanağı olabilecek daha ilksel (primitif) düzeydeki bir ben-idraki tipini devreye sokarak Aristoteles'ten ayrılmış olur. Dolayısıyla yazara göre özellikle ilksel düzeydeki ben-idraki problemi, Meşşâî sisteme bağlı olmakla birlikte geç antik dönemdeki felsefi okullarda gerçekleşen Yeni-Eflâtuncu dönüşümle de ilişkili olan İbn Sînâ'nın, kendi meselelerini incelemek için daha öncesinde mevcut olmayan tartışmalar açmak ve felsefi kavramlar icat etmek noktasındaki yeni ilgilerinden biri olarak gözükmektedir. Yazar, İbn Sînâ öncesinde benzer konuları tartışan isimlerin ve metinlerin varlığı bütünüyle inkâr edilemese de problemin felsefi bir geleneğe sistematik bir şekilde eklenmesinin İbn Sina aracılığı ile olduğu kanaatindedir.

Yazara göre İbn Sina, uçan adam deneyini özü itibarıyla kendi cevher düalizmi için bir *işaret* olarak kullanmak istemektedir. Fakat yazarın yorumuna göre bu deney aynı zamanda *insanın kendi zatına ilişkin idrakinin sadece aşkın ya da mantıksal bir koşul olarak değil, deneyimin fenomenal bir özelliği olarak dikkate alındığı ve ben-idrakinin ancak kendi deneyimizde tanınabilecek bir şey olduğu* sonucunu da doğurmaktadır. Bu noktada yazar gayrimaddi cevherlerin bireyselleşmesini açıklamak için maddeye başvurmadan kaçınan İbn Sînâ'nın bireyselleşmeyi madde aracılığıyla açıklayan Aristotelesçi tutumdan bir miktar farklılaşarak, özellikle *Ta'likât*'ta insan nefsinin bireyselleşmesini sağlayan önemli bir faktör olarak ben-idrakini devreye soktuğunu ifade etmektedir. Yine ona göre İbn Sînâ'nın insan ben-idrakini tartışmaya Tanrı'nın akliliğiyle ilişkili bir bağlamda başlaması, onun meseleye geleneksel akıl teorisinin bakış açısıyla yaklaştığını ortaya koymaktadır. Fakat İbn Sînâ bizim bireysel varoluşumuzu açıklamak ve Tanrı'nın kendine ilişkin bilgisini anlamlandırmak için insan ben-idrakine başvurmada gelenekten faydalansa da, ben-idrakinin doğrudanlığına yönelik vurgusu onu geleneksel zeminden ayırmaktadır. Yazara göre bunun nedeni, İbn Sînâ sistemindeki duyusal, hayalî, vehmî, akli seviyedeki idrak tarzlarının ilksel düzeydeki ben-idrakini açıklamak için kullanılabilir olmamasıdır. Eğer İbn Sînâ'nın uçan adam deneyinde ifade edildiği üzere özne ile onun kendine ilişkin idraki arasında aracı hiçbir şey olmayacaksa, bu durumda ben-idraki hem duyusal, hayalî ve vehmî idraklerden hem de akli idrakten farklı bir şekilde düşünülme zorundadır. Çünkü *Mübâhesât*'ta Behmenyâr'ın sorduğu ve yazarın da odaklandığı bir soruda açıkça ortaya çıktığı üzere ben-idrakine zemin teşkil etmesi bakımından hem vehmî idrak hem de akli idrak sorun teşkil etmektedir. Zira vehim zorunlu olarak duyusal bir içeriği ve dolayısıyla bedeni içermektedir. Oysa yukarıda da ifade edildiği üzere,

İbn Sînâ'nın uçan adam deneyinde ifadesini bulan ilksel düzeydeki ben-idraki duyu-sal ve bedensel araçlardan bağımsız olarak düşünülmektedir. Aynı şekilde akletme de tümelleri içermesi, fakat herkesin idrak ettiği kendi zatının eşsiz bir birey olması dolayısıyla ilksel düzeydeki ben-idrakini gerçekleştirecek güç olmaktan yoksundur. Bu noktada yazarın, İbn Sînâ'da insan zatının gayrimaddi bir cevher ve akli bir varlık olduğu fikriyle temel bir sorun yaşamasa da, bu gayrimaddi cevher ve akli varlığın kendine yönelik ilksel düzeydeki idrakinin normal bir akli idrakle gerçekleşemeyeceği tezini savunduğu anlaşılmaktadır.

Yazar İbn Sînâ'daki malzemedan hareketle inşa edilebilecek bir ben-idraki teorisinin sonraki yüzyıllardaki düşünürlerin tartışmalarına ve eleştirilerine de zemin teşkil edecek iki önemli sonucu olduğu kanaatindedir. Bu sonuçlardan ilki, *İbn Sînâci ben-idrakinin statik ve gelişme için açık bir kapı bırakmayan* niteliğidir. Zira ben-idraki insanın doğuştan getirdiği ve insani nefsin ikinci yetkinliğini kazanma süreciyle ilişkilendirilemeyecek bir husustur. İnsan her ne kadar kendi karakterini geliştirmekle yükümlü olsa da ulaşacağı nokta itibarıyla gerçekte kendisi olduğu şey çok fazla değişmeyecek ve insan kendi beninden ne fazla ne de eksik bir durumda olacaktır. İkinci sonuç ise, *İbn Sînâ'nın zat diye ifade ettiği şeyin Aristotelesçi cevher olarak statik bir varlık olması durumunda* ortaya çıkar. Bu durumda cevherler olarak İbn Sînâci *zatlar*, varlığa gelen şeyler olmakla birlikte bir değişme ve gelişimin konusu olmayan şeyler olarak sunulurlar. Ne var ki yazar, İbn Sînâ'nın daha temel bir şeye atıfla tanımlanıp tasvir edilemeyen ve bütün duyu-sal ve bedensel unsurlardan arındırılmış insani cevherinin bizim kendi benlerimizde idrak ettiğimiz bireyselliğimize ilişkin resmin tamamını yansıtmadığını da ifade etmektedir. Zira her ne kadar meseleye ilişkin ileri analizler yapmamış olsa da İbn Sînâ'nın *kendi kendini düşünmeye ve insanların bireyselleşmesine yaptığı vurgular*, onun somut insanlarda ortaya çıkan bireyselliğin daha ikincil (arazi) muhtemel belirlenimleri de içerdiğinin farkında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın uçan adam deneyi aracılığıyla odaklandığı ve analiz edilemez bulunduğu *ben*, bir soyutlama olup insanın ilk planda sahip olduğu en asgari koşul olarak gözükmektedir.

Yazar, İbn Sînâ sonrasında ben-idraki hakkındaki tartışmaları da burada ifade edilen sonuçlara yönelik keskin bir itiraz olarak düşünmektedir. Fakat yazarın kabulü açısından İbn Sînâ sonrasındaki yeni yorumlar her hâlükârda İbn Sînâ'nın tasvir ettiği şekilde ilksel düzeydeki bir ben-idrakini savunan ve düşünce (refleksif) temelli ben-idraki modellerine karşı olan bir çerçevede gelişmiştir. Yazarın İbn Sînâ'nın ben-idraki teorisinin sonraki dönemdeki yorumlanışı hakkındaki ifadesi hemen hemen bütün teoriler için geçerli bir şey olarak gözükmektedir. Buna göre klasik sonrası dönemde *“İbn Sînâ'nın görüşleri köle gibi takip edilecek bir model ve hakikate ulaşmak için daha yüksek mistik yollar varsayımı adına basitçe atılabilecek demode*

*bir bina olmamış, bundan ziyade tadil ve yeniden başvuru için önemli bir malzeme teşkil etmiştir.”*

İbn Sînâ sonrası dönemde öncelikle Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın satır aralarında ifade edilen ben-idraki teorisine yönelik eleştirileri, sonrasında ise Sühreverdî ve Molla Sadrâ'nın yeni ben-idraki yorumları dikkat çekmektedir. Yazara göre Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî öncelikle *düalist psikolojinin gayrimaddi cevheri ile insanın sürekli olarak farkında olduğu benin kendinde açıklığı arasındaki ilişki* şeklindeki Meşşâi iddiayı sorun olarak görmektedir. Bağdâdî'ye göre sıradan bir insan kendisini *bedenin maddileşmiş formu olarak hilomorfik nefis teorisine ya da beden aracılığıyla eylemde bulunan fakat bedende mevcut olmayan bağımsız bir varlık olarak düalist nefis kavrayışına zorunlu olarak bağlı hissetmeyecektir*. Bağdâdî açısından önemli olan, *nefs teriminin kullanımının konuşan kişinin kendi bireysel varoluşuna, yani kendisinin bir birey (hüviyet) olarak mevcut (inniyeye) olduğuna ilişkin idrakine işaret etmesidir*. Yazara göre Bağdâdî'nin eleştirisinin amacı, İbn Sînâ'nın başvurduğu ben-idraki olgusunun benin gerçek metafiziksel yeri ya da kategorisi hakkındaki sorun bağlamında yeterli derecede ikna edici olmadığına işaret etmektir. Yazar, Fahreddin er-Râzî'nin ise insan nefsinin gayrimaddi bir cevher olduğu görüşüne ilişkin tartışma esnasında meseleye getirdiği eleştiriye odaklanmaktadır. Râzî en temelde *İbn Sînâ'nın ben-idraki ile nefsin cevherliği arasında kurduğu ilişkiyi* eleştirmekte ve *cevher düalizminin ben-idrakinin ötesine geçen argümanlara ihtiyaç duyduğunu* ifade etmektedir. Zira ona göre cevherlik ben-idrakinde açık olarak ifade edilen bir şey değildir. Yazarın Bağdâdî ile Râzî arasında gördüğü temel ayrım noktası da budur. Bu anlamda Râzî, Bağdâdî'nin eleştirisini bir adım daha ileri taşımış ve *insani nefsin cevherliği meselesinde ben-idrakinin burhani gücünü* soruşturmak yerine açıkça *ben-idraki ile insani nefsin cevherliği arasındaki zorunlu ilişkiyi* inkâr etmiştir.

Yazar açısından Bağdâdî ve Râzî'nin eleştirilerinin önemi, Sühreverdî'nin ben-idraki yorumuna zemin hazırlamalarından kaynaklanmaktadır. Yazarın kabulüne göre, Sühreverdî de süreç içinde İbn Sînâ'nın ben-idrakini insani cevherin varoluşu olarak gören metafiziksel açıklamasından ayrılmış ve ben-idrakini daha temelli metafiziksel terimlerden ziyade fenomenolojik terimlerle açıklama yoluna gitmiştir. Ayrıca Sühreverdî'nin yorumunda ben-idraki psikolojik bir delil olma vasfından daha da öteye geçerek aynı zamanda *huzur olarak bilgi ve zuhur olarak varlık* kavrayışlarının oldukça belirgin olduğu İşrâkî bilgi ve varlık teorisinin merkezî bir bağlamına yerleştirilmiştir. Neticede İbn Sînâ'da psikolojik bir ilginin konusu olan ben-idraki Sühreverdî ile birlikte epistemolojinin ve metafiziğin omurgası olmuş ve diğer şeylerin kendisinden hareketle açıklandığı bir temel hâline gelmiştir.

Molla Sadrâ ise bu bağlamda sorunu ben-idrakinin arkasındaki varlık olarak insan nefsinin gerçek metafiziksel açıklamasıyla ilişkili bir bağlama taşımış gözükme-

tedir. Sadrâ'nın seleflerine yönelttiği eleştirinin odağında onların statik bir varlık olarak ben kavrayışları bulunur. Sadrâ "ben"i *değişmez olarak duran sabit bir cevher yerine hareket ve akış hâlindeki bir cevher olarak düşünmeyi tercih eder*. Bu durumda ben artık dar ve statik anlamından kurtulur ve deneyimin belirlenimleriyle ilişkiye geçebilen, değişme ve gelişmenin konusu olabilen bir varlık hâline gelir. Bununla birlikte yazarın Sadrâ'nın ben-idrakine ilişkin açıklamalarında çağdaş ben tartışmalarıyla daha ilişkilendirilebilir hususlar gördüğü sezilmektedir. Ona göre Sadrâ, ben fikrine meydan okuyup inkâr edenler ile beni savunanlar arasındaki tartışmada orta bir pozisyonu temsil etmektedir. Zira o bizim deneyimlerimizin ardındaki bir ilke olarak beni inkâr etmediği gibi, bu benin değişim ve akış içindeki hareketini de inkâr etmemektedir.

Yazarın incelediği her bir ismin ben-idraki yorumundan hareketle ulaştığı netice, benin oluşumu ile ilgili çeşitli görüşlere rağmen İslâm filozoflarının savundukları benin verili olarak kabul edilmesi gereken bir şey olduğudur. Dolayısıyla ben, gerek insanın kendi seçim ve gayretinden gerekse de sosyal inşadan, tarihsel ve sosyolojik koşullardan bağımsız bir şey olarak öne çıkar. Dolayısıyla modern dönemde ortaya çıkan, çeşitli koşulların etkisiyle inşa edilebilen ve şekillendirilebilen bir ben fikri İslâm filozoflarının dikkatinde değildir. Fakat yazar ben ve ben-idraki tartışmalarındaki İslâm felsefesine özgü bu durumun, dinden ya da klasik sonrası dönemde İslâm entelektüel hayatında bilim ve felsefedeki gerilemeden kaynaklanabileceği şeklindeki bir yorumu da çok kolaycı bir çıkarım olarak bulur. Zira ona göre benin inşa edilebilirliğine odaklanan liberal bireyci görüşün sağlam bir teorik zemine sahip olup olmadığı ya da benin inşa edilebilirliği fikrinin bir illüzyon olup olmadığı henüz test edilmiş değildir.

Yazar hem ben-idrakine ilişkin vurgularını ancak satır aralarından takip edebildiğimiz İbn Sînâ'nın ben-idraki teorisine hem de İbn Sînâ sonrası felsefede takip ettiği ve fenomenolojik seviyede yürütüldüğünü düşündüğü ben-idraki tartışmalarına ilişkin tasvirinin bir yorum ve yeniden inşa ameliyesi olduğunun farkındadır. Bu itibarla özellikle fenomenoloji ve deneyim gibi çağdaş kavramlar eşliğinde incelenen ve yeniden inşa edilen İbn Sînâcı ben idraki teorisinin standart İbn Sînâ yorumculuğu açısından ilk bakışta sıkıntı oluşturabilecek bazı noktaları bulunmaktadır. Nitekim yazar kendisinin yeniden inşasına dayanan İbn Sînâ ve sonrasındaki ben-idraki teorilerinin fenomenoloji ve deneyim odaklı yorumunun bile tadil ve tashihe açık olduğunu ifade etmektedir. Fakat her hâlükârda yazarın ifadeleriyle *felsefi endişeyi tarihsel gerçeklikle birleştiren* bu çalışma, ben-idraki problemine odaklanan yapısıyla hem meselenin felsefe tarihinin belirli bir dönemdeki görünüşüne ilişkin bir resim sunmakta hem de oldukça çağdaş bir problem olarak *ben, benlik ve ben-idraki* gibi meseleler hakkında konuşabilmenin felsefe tarihi içindeki imkânına yönelik olarak İslâm felsefesi okurlarının ilgisini hak eden ciddi bir örnek teşkil etmektedir.