

T.C.

AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

2022-YL-049

**İBN SİNA VE HUSSERL'İN KESİŞİM NOKTASI:
FENOMENOLOJİK BAKIŞIN OLANAĞI ÜZERİNE**

HAZIRLAYAN

Bahadır UZUNHÜSEYİNOĞLU

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Erdal İSBİR

AYDIN- 2022

T.C.
AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçekdeney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

... / ... / 2020

Bahadır UZUNHÜSEYİNOĞLU

ÖZET

İBN SİNA VE HUSSERL'İN KESİŞİM NOKTASI: FENOMENOLOJİK BAKIŞIN OLANAĞI ÜZERİNE

Bahadır UZUNHÜSEYİNOĞLU

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Erdal İsbir

2022, IX+60 sayfa

Husserl'in temelini attığı fenomenoloji anlayışı dinamik bir yapıya sahiptir ve bu sebeple, farklı çağlardaki filozofların felsefelerinde de bu anlayışa dair unsurlar görülebilir. Bu çalışmanın amacı, Husserl ve fenomenolojiyle bağlantılı olarak pek sık değerlendirilmeyen İbn Sina'nın felsefesindeki fenomenolojik yöntemle benzerlik gösteren unsurları, fenomenolojik bakış temelinde incelemektir.

Çalışmanın ilk bölümünde, İbn Sina felsefesinin mahiyeti ve fenomenolojiyle benzer unsurları anlatılmıştır. Batı Felsefesi ve fenomenolojide merkezi bir öneme sahip olan "cogito" kavramıyla İbn Sina'nın "ben bilinci" zemininde gösterdiği benzerlik incelendikten sonra, fenomenolojiyle bağlantısının kurulabilmesi için Hayy bin Yakzan metninin ilgili bölümleri özetlenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Husserl'in fenomenoloji anlayışı ve fenomenolojik yöntemi temel kavramlarıyla birlikte açıklanmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde İbn Sina ve Husserl'in felsefelerinin benzer yönleri incelenmiş ve fenomenolojik bakış temelinde gösterdiği benzerlikler, Hayy bin Yakzan metni üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

ANAHTAR KELİMELELER: Bakış, Fenomenoloji, Fenomenolojik, Hayy bin Yakzan, Husserl, İbn Sina.

ABSTRACT

THE INTERSECTION POINT OF AVICENNA AND HUSSERL: ON THE POSSIBILITY OF THE PHENOMENOLOGICAL VISION

Bahadır UZUNHÜSEYİNOĞLU

Master Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Erdal İsbir

2022, IX+60 pages

The understanding of phenomenology, which Husserl laid the foundation for, has a dynamic structure, and for this reason, elements of this understanding can be seen in the philosophies of philosophers of different ages. The aim of this study is to examine the elements similar to the phenomenological method in the philosophy of Avicenna (Ibn Sina), which is not often evaluated in connection with Husserl and phenomenology, on the basis of phenomenological vision.

In the first part of the study, the nature of Avicenna's philosophy and its similar elements with phenomenology are explained, and after examining the similarity of the concept of cogito, which has a central importance in Western philosophy and phenomenology, on the ground of self-consciousness by Avicenna, the relevant sections of the Hayy bin Yakzan text in order to establish its connection with phenomenology summarized. In the second part of the study, Husserl's understanding of phenomenology and phenomenological method are explained together with their basic concepts. In the third part of the study, the similar aspects of the philosophies of Avicenna and Husserl were examined and the similarities they showed on the basis of phenomenological vision were tried to be shown through the text of Hayy bin Yakzan.

KEY WORDS: Hayy bin Yakzan, Husserl, Ibn Sina, Phenomenological Vision, Phenomenology,

ÖNSÖZ

Felsefe tarihindeki iki büyük geleneğin önemli filozoflarına dair olan bu çalışmayı tamamlamış olmaktan mutluluk duyuyorum. Bu çalışmanın, önce felsefeyi ve daha sonra fenomenolojiyi öğrenme serüvenimdeki önemli eşiklerden birisi olduğunu gönül rahatlığıyla söyleyebilirim. Bu zorlu süreçte öncelikle desteklerini esirgemeyen ve daima yanımda olan aileme teşekkür ederim. Önerileri ve yorumlarıyla bu tezi geliştirmeme yardımcı olan tez danışmanım Doç. Dr. Erdal İsbir'e, beni gerek felsefeyle gerek hayatla ilgili sorunlarımda daima yorumları ve anlayışıyla destekleyen, öğrenme tutkumu canlandıran hocam Doç. Dr. Tuncay Saygın'a teşekkür ederim. Son olarak bu süreçte daima dostluğunu ve desteğini hissettiğim arkadaşım Sercan Dinçer'e ve tezimle ilgili olarak fazlasıyla başını ağrıtmama rağmen yanımda olan, önerileriyle bu çalışmayı geliştirmeme büyük katkısı olan arkadaşım Sevdâ Can'a teşekkür ederim.

Bahadır UZUNHÜSEYİNOĞLU

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| KABUL VE ONAY SAYFASI..... | iii |
| BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI..... | iv |
| ÖZET | v |
| ABSTRACT | vi |
| ÖNSÖZ..... | vii |
| GİRİŞ..... | 1 |
| 1. BÖLÜM..... | 3 |
| 1. İBN SİNA FELSEFESİNİN MAHİYETİ VE FENOMENOLOJİK PERSPEKTİFLE BENZER UNSURLARI..... | 3 |
| 1.1. Fenomenolojik Perspektif ve İbn Sina | 5 |
| 1.2. İbn Sina Felsefesinde Natık Nefis ya da Düşünen Ben..... | 11 |
| 1.2.1. Natık Nefis, Faal Akıl ve Hakikat Arasındaki İlişki | 12 |
| 1.3. İbn Sina ve Descartes’da Ben Bilinci: “Uçan Adam” Metaforu ve Cogito | 14 |
| 1.4. İbn Sina’nın Felsefi Hikayesi <i>Hayy bin Yakzan</i> : Kökeni, Amacı ve Yapısı..... | 18 |
| 1.4.1. İbn Sina’nın <i>Hayy bin Yakzan</i> Alegorisi | 20 |
| 2. BÖLÜM..... | 23 |
| 2. HUSSERL’İN FENOMENOLOJİ ANLAYIŞI | 23 |
| 2.1. Husserl’in Fenomenoloji Anlayışına Giriş: Bilgi Eleştirisi ve Bilgikuramsal İndirgeme | 23 |
| 2.2. Husserl’in Fenomenolojik Yöntemi ve Temel Kavramları..... | 26 |
| 2.2.1. Yönelimsellik..... | 29 |
| 2.2.2. Fenomenolojik İndirgeme..... | 31 |
| 3. BÖLÜM..... | 33 |

| | |
|--|----|
| 3. İBN SİNA VE HUSSERL FELSEFESİNİN KESİŞİMİ: FENOMENOLOJİK BAKIŞ..... | 33 |
| 3.1. Natık Nefis ve Saf Bilinç Ortaklığı: İbn Sina ve Husserl | 33 |
| 3.1.1. İbn Sina ve Husserl’de Yönelimsellik (<i>Intentionality</i>): Anlam (<i>Ma’nâ</i>) ve Yönelim (<i>Intentio</i>) | 34 |
| 3.1.2. Natık Nefis ve Saf Bilinç..... | 38 |
| 3.2. Fenomenolojik Bakışın Ortaklığı: <i>Hayy bin Yakzan</i> ve Husserl..... | 43 |
| 4. TARTIŞMA VE SONUÇ..... | 50 |
| 5. KAYNAKLAR..... | 55 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 60 |

GİRİŞ

Aralarında yaklaşık dokuz yüzyıllık bir süre bulunan iki felsefe geleneğinin, temel felsefi anlayışları bakımından kesişimi mümkün olabilir mi? İslam felsefesinin en büyük filozoflarından birisi olan İbn Sina'nın (980-1037) felsefesiyle, fenomenoloji geleneğinin kurucusu sayılan Edmund Husserl'in (1859-1938) fenomenolojik perspektifi arasında bir bağ görmek mümkün müdür? Bu soruların cevabı hem bir düşünce geleneği olarak felsefenin kendisinde hem de fenomenoloji geleneğinin, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olmasında bulunabilir. Eğer bu soruya yanıt olarak kümülatif bir şekilde gelişen felsefenin kendisi gösterilirse hem kolaya kaçılmış olur hem de İbn Sina felsefesinin niteliği ile fenomenolojik perspektifin dinamik yapısı göz ardı edilmiş olur. Bu çalışmanın amacı en temel anlamda özetlenecek olursa, aralarında asırlar bulunan iki felsefe geleneğine dahil iki büyük filozofun felsefi anlayışlarının benzerlik göstermesinin, bugüne dair felsefi anlamda insana kazandıracağı yeni bir perspektifin vurgulanmasıdır.

Bu çalışma ekseninde İbn Sina ve Husserl felsefesinin benzer unsurlara sahip olup olmadığı incelenecek olup, özel olarak bu iki filozof etrafında tartışılacak olan konu şöyle özetlenebilir: İbn Sina ve Husserl'in felsefi anlayışının, "fenomenolojik bakış" çatısı altında buluşması mümkün müdür? Bu soruya verilecek olan cevabın önemi, yaklaşık dokuz asır önce yaşamış olan İbn Sina'nın felsefi anlayışının, "fenomenolojik bakış" kavramı çerçevesinde Husserl gibi modern bir filozofun felsefi anlayışı arasındaki benzer unsurların değerlendirilmesi, bugünün felsefesine hala bir katkı sağlayabilecek olma niteliği taşımasında gizlidir.

Fenomenolojik bakışın anlamı, onun hakikati görme ve ortaya çıkarma arzusu taşıyan karakterinde gizlidir. Fenomenolojik bakışın bu karakterine hem İbn Sina'nın hem de Husserl'in felsefi anlayışlarının temelinde ve hakikate ulaşmak için kullandıkları yöntemlerde rastlanılabilir. Başka bir deyişle fenomenolojik bakış, her iki filozofun felsefesine de içkindir. Fenomenolojik bakışın bu karakterinin kaynağının İbn Sina felsefesinde görülebilmesinin olanağı, yine fenomenolojinin kendisinde gizlidir. Fenomenoloji sabit bir yapıya sahip değildir ve değişip dönüşebilen, gelişen, felsefenin farklı dönemlerine ve filozoflarına uyarlanabilen bir karaktere sahiptir. Bunun temel sebebi ise Husserl'in fenomenolojiye dinamik bir karakter vererek, onu geliştirmiş olmasıdır. Böyle bakıldığında, dinamik bir yapıya sahip ve amacı "öz araştırması" olan fenomenolojiye dair

temel unsurların, hakikatin ve şeylerin özünü görmek isteyen başka bir filozof olan İbn Sina'nın düşüncesinde de görülmesi pek de şaşırtıcı olmamalıdır. Öte yandan İbn Sina'nın modern filozoflarla olan olası bağlantısı, yalnızca Husserl ile sınırlı değildir. İbn Sina, felsefesinin niteliğiyle Batı Felsefesine de katkı sağlamıştır ve onu bir anlamda etkilemiştir. Bu durum, yine modern bir filozof olarak anılan Descartes'ın "cogito" kavramı ve İbn Sina'nın "uçan adam" metaforu arasındaki bağlantıda ortaya çıkar. Bu bağlantının vurgulanmasının sebebi, Descartes'ın "cogito" kavramının Husserl'in fenomenoloji anlayışının temeli belirlenirken sıklıkla referans verilen bir mahiyete sahip olmasında yatar. İbn Sina ve Descartes'ın düşünce deneyleri üzerinden "ben bilinci" kavramına dikkat çekmek, İbn Sina ve Husserl arasındaki fenomenolojik bakışın daha kökensel bir yakınlığına vurgu yapacaktır. Bu anlamda İbn Sina ve Husserl arasındaki fenomenolojik bakışın ortaklığı, İbn Sina'nın kendi felsefesinin alegorik bir hikayesi olan *Hayy bin Yakzan* eseri üzerinden incelenebilir.

Bu çalışma için alegorik ve simgesel bir metin olan *Hayy bin Yakzan* eserinin seçilme sebebi, bu metnin "sadece" bir alegori olarak değerlendirilemeyecek olmasında gizlidir. *Hayy bin Yakzan*, İbn Sina felsefesinin alegorik, simgesel bir karşılığıdır. Bu metindeki her sembol İbn Sina felsefesindeki bir kavrama, tanıma karşılık gelir. İbn Sina ve Husserl karşılaşmasında "fenomenolojik bakış" kavramı etrafında değerlendirilmek üzere bu metnin seçilmesinin bir başka sebebi ise İbn Sina'nın dini ve mistik bir felsefe yürüttüğü iddialarında kaynak gösterilen metinlerle biçimsel yönden olan benzerliğidir. Ancak bu sembolik metinlerde değişen şey, yalnızca anlatım biçimidir; İbn Sina'nın felsefi anlayışı ya da felsefesinin mahiyeti değil. Buna ek olarak, İbn Sina ve Husserl'in felsefi anlayışındaki olası benzer unsurların *Hayy bin Yakzan* metni aracılığıyla vurgulanması, İbn Sina felsefesinin dini veya mistik bir mahiyete sahip olmadığına dikkat çekecektir. Bunun önemi, aralarında asırlar bulunan ve tamamen farklı felsefi geleneklerden gelen, farklı kültürlere sahip iki filozof olan İbn Sina ve Husserl'in "fenomenolojik bakış" zemininde, felsefi anlayışlarının temelindeki benzer unsurların tespiti konusunda daha net bir biçimde yardımcı olacak olmasıdır.

1. BÖLÜM

1. İBN SİNA FELSEFESİNİN MAHİYETİ VE FENOMENOLOJİK PERSPEKTİFLE BENZER UNSURLARI

Modern felsefede İbn Sina, hem Batı Felsefesine olan katkılarıyla anılır hem de felsefesinin bazı yönlerinden dolayı tartışma konusu olur. İbn Sina'nın Batı Felsefesine olan katkısı söz konusu olduğunda akla gelebilecek ilk şey, İslam felsefesi tarihindeki Yunancadan Arapçaya olan çeviri ve yorum geleneğinin en hareketli döneminde, yani 8. ve 10. yüzyılda (Gutas, 2003, s. 11) bu harekete bizzat ve doğrudan dahil olmuş olmasıyla bağlantılıdır. İbn Sina, bu dönemdeki en etkili Aristoteles yorumcularının başında gelir. İslam felsefesindeki bu döneme dair Dimitri Gutas'ın yorumu, Yunan felsefesinin son safhalarının bir devamı veya daha doğru bir ifadeyle "ihyası" olduğudur (Gutas, 2004b). Ernst Bloch bu dönemin özgünlüğünü ve etkilerini, İslam filozoflarını işaret ederek şöyle dile getirir: "Onlar Yunan'ın ışığını hem kurtardılar hem dönüştürdüler" (Bloch, 2018, s. 11).

İbn Sina sadece bir yorumcu olarak düşünülemez. İbn Sina felsefesinin oluşumunda kendisinden önceki filozofların ve yorumcuların çalışmaları belirleyici olur. İbn Sina'nın selefi olan hem Yunan hem Arap filozofların eserlerinde Aristoteles felsefesini ve felsefi sistemini anlamak için yapılan yorumlarda, gerek çeviri gerek terminolojik kaynaklı yanlış anlamalar bulunur (Gutas, 2014, s. 269). Bu yanlış anlamaların yol açtığı problemlerin üzeri, İbn Sina'dan önceki filozoflarca örtülür veya bir sistemin parçası değilmiş gibi münferit olarak değerlendirilir (Gutas, 2014, s. 269). Aristotelesçi geleneğin filozofları, Antik Çağ sonlarından İbn Sina'ya gelene kadar, tözsel (*substantive*) tutarlılığına rağmen Aristoteles'in felsefi sisteminin konularını bir bütün olarak değil, özerk bir şekilde değerlendirir (Gutas, 2014, s. 295).

Bu şekilde yapılan değerlendirmelerin daha büyük yanlış anlamalara yol açacağını düşünen İbn Sina, bu yolu benimsemez. İbn Sina bu teamülü eleştirir ve Aristoteles felsefesinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür (Gutas, 2014, s. 295). İbn Sina kendi felsefi düşüncesini buradan, yani Aristoteles felsefesinin nasıl yanlış yorumlandığını görerek ve bunu yeniden değerlendirmek suretiyle inşa eder. Gutas, İbn Sina'nın felsefi çerçevesinin, on üç yüzyıllık felsefe tarihinin farklı eğilimlerini Aristotelesçi

sistem bağlamında uzlaştırmak ve bunu kendi hakikat anlayışıyla besleyerek sunmak olduğunu ifade eder (Gutas, 2014, s. 269). Böyle eklektik bir yapıyla ortaya çıkan İbn Sina felsefesi, Gutas'a göre, Aristoteles felsefesiyle "homojen" bir görünümde değildir ve birbirinden birçok farklı yöne sahiptir (Gutas, 2014, s. 269). İbn Sina'nın bu anlayışla geliştirdiği felsefi sistem yüzyıllar boyunca etkisini sürdürür. Jari Kaukua bu etkiyi, gelecek yüzyıllarda felsefi bir duruş arayan yazarların Aristoteles'ten önce ve giderek artan bir sıklıkla, İbn Sina'nın eserlerini ziyaret etmelerinde bulur (Kaukua, 2015, s. 30). Jon McGinnis, bu etkinin başka bir büyük nedenini, İbn Sina felsefesinin kendisinde bulur. McGinnis, İbn Sina'nın üç İbrahimî dinin merkezi kaygılarını da hesaba katarak yaptığı Yunan-Arap felsefesi senteziyle, Aristotelesçi bilimsel geleneği yeniden Latin Avrupa'ya tanıttığı ve onları buna hazırladığı fikrini ileri sürer (McGinnis, 2010, s. 244). Bahsedilen nedenlerden dolayı İbn Sina, sadece bir yorumcu olarak düşünülemez. İbn Sina'nın felsefe tarihindeki en iyi metafizikçilerden birisi (El-Bizri, 2003, s. 74) ve felsefi bir yenilikçi (*renovator*) olduğu nispeten tartışmasızdır (Kaukua, 2015, s. 30).

Yukarıda söylenenlere ek olarak, İbn Sina felsefesinin, "dini" bir felsefe mahiyeti taşımadığı da dile getirilmelidir. Gutas, İbn Sina'nın dini bir felsefe yürütmediğini birçok yerde açıkça vurgular. Gutas "İslam felsefesi" derken, bir dine atıfta bulunulmadığını ve Arap felsefesinin İslam medeniyetinin bir parçası olduğunu, dini ve ırkî bağlantısına bakılmaksızın herkes tarafından yazılıp uygulanan bir felsefeye atıf yapıldığını vurgular (Gutas, 2004a, s. 134). Bu durumun daha net anlaşılması için Gutas şu örneği verir: "Benzer biçimde "Yunan felsefesi/Yunanca felsefe" (*Greek philosophy*) derken biz öncelikle bu felsefeyi uygulayanların dinî ve ırkî arka planlarına değil, eserlerini kaleme aldıkları dile atıfta bulunmaktayız" (Gutas, 2004a, s. 134). Gutas'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İslam felsefesine atıfta bulunurken dini bir felsefeye değil, felsefi bir gelenek biçimine atıfta bulunulur. Dolayısıyla İbn Sina dini bir felsefe yürütmez; o, felsefesinin alanını dini olguları da içerecek şekilde genişletir (Gutas, 2004a, s. 138).

Felsefe ve özellikle de İslâm dünyasındaki en başarılı filozof olan Ibn Sînâ'nın felsefesi, toplum içinde belirli bir işleve sahip olan dinî gerçeklikler konusunda son derece duyarlıdır ve bu gerçeklikleri de kapsamına almak sûretiyle onları açıklamaya çalışmıştır. Ancak bunu yaparken, dini evrensel ve teorik bir düzlemde tartışmıştır ve dinî olarak isimlendirilebilecek belirli hususları ele aldığı da bunlar sadece İslâm'a ait meseleler olmamıştır. (Gutas, 2004b).

Tüm bu sebeplerden hareketle, İbn Sina'nın Batı Felsefesine ve dolaylı bir yoldan olsa da Husserl'in felsefesine etki etmiş olması söz konusu olabilir. Burada şimdi yapılması gereken ise fenomenolojik perspektif ve İbn Sina felsefesinin hangi açılardan bir kesişim veya benzeşme noktası sergilediğine bakmaktır.

1.1. Fenomenolojik Perspektif ve İbn Sina

Fenomenoloji her şeyden önce bir öz incelemesi (Merleau-Ponty, 2017, s. 9) ve öze dair bir araştırma projesi olarak ortaya çıkar. Bahsedilen öz incelemesi şeylere dair bir incelemedir ve belirli bir nesnesi olmak zorundadır. Öyleyse bir öz incelemesinin başlatılabilmesi için, öncelikle bilinç ve şeyin karşılıklı ilişkisinin kurulması gerekir. “Her soru sorma, bir şeye ilişkin soru sorma demek olduğundan bir sorulana sahiptir” (Heidegger, 2011, s. 4). Bu noktada yönelimsellik [*intentionality*] kavramı ortaya çıkar. Husserl her şeyin, bir şeyin bilinci olduğunu ifade eder. Şeylerin öz incelemesi olarak geliştirilebilecek bir fenomenoloji için, önce “o” şeye “yöneltilmiş” bir bakış ve bilinç söz konusu olmalıdır. Bu aşamada özlere dair yorumlama problemi, şeylere karşı yöneltilmiş olan bakışın yozlaşmış olmasından kaynaklanır. Husserl bunun sebebini, doğalcı tavrın ve bu anlayışın yaşamın her yerine sirayet etmesinde bulur. En yalın haliyle ifade etmek gerekirse, doğalcı tavır insan gerçekliğini ıskalar. Doğalcı tavrın insan gerçekliğini ıskalamasının sebebini Husserl, doğa bilimcinin her şeyi doğa olarak veya doğanın bir uzantısı gibi görmesi olarak açıklar (Husserl, 2014, s. 13). Böylece her şeyi doğa ve en başta da fizik doğa olarak gören doğalcı tavır, doğa olarak görülemeyeni de yanlış yorumlama eğiliminde olur (Husserl, 2014, s. 13). Böyle bakıldığında doğalcı tavrın insanı kendi tarihselliği, değişen ve dönüşen yapıları, içinde yaşadığı çevreden kopararak yaptığı değerlendirmeleri şüpheli görünür. Bakış, şeyin kendisine yönelerek anlam kurmak yerine, şeyin etrafını saran katmanlardan dolayı yanlış yorumlamalarla gerçekliğin üstünü örtme eğilimi sergiler.¹ “Dolayısıyla ‘fenomenoloji’ terimi, aşağıdaki gibi dile getirebileceğimiz bir düsturu ifade etmektedir: Her türlü desteksiz kurgulamalara, tesadüfi bulgulara, güya tanıtlanmış kavramların devralınmasına, nesiller boyunca birer ‘sorunsal’ zannedilen sözde sorulara karşı: ‘Eşyanın kendisine!’” (Heidegger, 2011, s. 28).

¹ Bu konu, Husserl'in fenomenoloji anlayışının ele alınacağı bölümde daha detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

Husserl ile ivmesini kazanan fenomenoloji geleneği bu gerçekliği, başka bir deyişle “şeylerin kendisine” dönerek tesis edilecek olan hakikate ulaşma çabasını ifade eder. Fenomenoloji için bu hakikati kurma konusundaki ilk adım, Descartes’ı takip eden metodik şüphe yöntemi olarak ifade edilebilir. Bu yöntem dahilinde fenomenoloji psikolojik, fiziksel, toplumsal ve tinsel hiçbir türden verilmişliklere güvenemez ve bilimlerle birlikte felsefenin de önyargı içeren boş görüşlerini bir kenara bırakarak ilerlemek zorundadır (Tepe, 2015, s. XIX). Descartes’ın fenomenoloji geleneğine bir diğer katkısı ise, meditasyonu gerçekleştiren tekil özne bilinci olarak *cogito*’yu işaret etmesidir.

Hayatımın ilk yıllarımdan itibaren birçok yanlış kanıyı doğru kabul etmiş olduğumun ve o zamandan beri bu derece güvenilmez ilkeler üzerine kurduğum her şeyin de ancak pek kuşkulu ve kesinlikten uzak olduğunun farkına bugün varıyor değilim; bunu anlayınca, bilimler alanında sağlam ve kalıcı bir şey ortaya koymak istiyorsam, hayatımda bir kez olsun daha önce inanmış olduğum bütün kanılardan kurtulmaya girişmemin ve her şeye yeniden ve temellerden başlamamın gerekli olduğu yargısına vardım (Descartes, 2014, s. 17).

Descartes’ın burada metodolojik şüpheyile birlikte işaret ettiği tekil özne bilinci olarak *cogito*, fenomenolojinin üzerinde gelişeceği zemini teşkil ve temin eder. Özne bilincinin fenomenolojiye temel sağlama açısından ifade ettiği önemi Merleau-Ponty şöyle dile getirir:

Ben mutlak kaynağım; varoluşum, öncüllerimden, fiziksel ve sosyal çevremden ileri gelmez, onlara doğru ilerler ve onları destekler çünkü devralmayı seçtiğim bu geleneği veya bakışımla katetmesem bana olan mesafesi ortadan kaybolacak olan bu ufku (zira bu mesafe, o ufka ait bir özellik değildir), kendim için varlığa getiren (yani sözcüğün benim için sahip olabileceği tek anlamda var eden) benim (Merleau-Ponty, 2017, s. 11).

Bunun için Husserl, öncelikle bilinci ve şeye yönelik bakışı bulandıran doğalcı tavrın önyargı ve safsatalarından arındırmak ister. Merleau-Ponty bu aşamayı şöyle ifade eder: “‘Şeylerin kendilerine’ dönmek (...) –Husserl’in başlamakta olan fenomenolojiye verdiği bu ilk emir- öncelikle bilimin reddiyesidir” (Merleau-Ponty, 2017, s. 11). Buradan anlaşılması gereken topyekûn bilimlerin ve bilimselliğin reddedilmesi değil, şeylerin özüne dönebilmek için olgu mantıklı pozitif bilimlerin dünyayı yorumlama anlayışının tüm bir çağ

ve bilinç üzerindeki belirleyici rolünü reddetmeyi, yani “askıya almayı” ifade eder. Husserl’e göre bilimsel tavır/doğalcı tutum olarak anılan bu anlayış, şeylerin özünü görebilmeyi engeller. Çünkü olgusal şeyleri incelemadaki matematiksel ve salt veri odaklı anlayış, şeylerin özünü, kendi anlayışlarıyla yorumlayarak şeylerin etrafını bir katmanlar tabakasıyla sararak öze ulaşılmasını engeller. Husserl bu katmanlardan bilinci arındırarak “saf bilinç” alanına ulaşılması gerektiğini ve bunun da ancak fenomenolojik indirgeme [*epokhe*] ile mümkün olabileceğini ifade eder. Fenomenolojik indirgeme en temel anlamıyla bir askıya/paranteze alma sürecidir. Askıya alınan ise bilince önceden verili olduğu kabul edilen tüm aşkınlıkları kapsar. Bu aşkınlıklar fenomenolojinin kendi yöntemiyle saf bilinçte kurulana kadar kabul edilemez verilmişlikler olarak ifade edilir.

Sonuç olarak, fenomenolojik indirgeme kavramı, daha yakın, daha derin bir belirlenim ve daha açık bir anlam kazanır: O, reel aşkın(psikolojik-deneysel anlamda olduğu gibi) dışlanması değildir; o, varolan bir şey diye kabul edilmesi gereken şey olarak aşkını dışlar, yani asıl anlamda apaçık verilmiş olmayan her şeyi, saf görmeye saltık olarak verilmiş olmayı dışlamaktadır (Husserl, 2015, s. 7)

Fenomenoloji için nasıl ki tekil özne bilinci olarak *cogito* merkezi bir konuma sahipse, İbn Sina felsefesinde beden ve bedensel güçler, hakikate ulaşmanın yolu olarak işaret edilen nefsin yuvası olması bakımından bir temel teşkil eder. Bedensellik ve ona bağlı yetiler olmadan, dış dünyaya yöneltilen bakış olmadan hakikate ulaşma yolunda atılacak adımlardan da bahsedilemez. İbn Sina felsefesinde beden, bedensel güçler aracılığıyla dış dünyanın algılanması açısından ve nefsin, bir bedenle birlikte varlığa gelmesinden dolayı önemli bir konumdadır. Ancak İbn Sina, bedensel güçlerin aklı güce üstünlük sağlaması durumunda hakikate ulaşamayacağını iddia eder. İbn Sina, hakikate ulaşmanın yolu olarak *nefsi* gösterir. Bu nefis, bedensellikten azade soyut bir varlık değildir ve onun yuvası bedendir. Dış dünya verileri öncelikle beden aracılığıyla edinilir ve eyleme gücü bu dünyaya dönük olduğu için, İbn Sina felsefesinde bedenle bütünleşik bir nefisten söz edilir ve bedenselliğin önemi bu noktada belirgin bir hale gelir.

İbn Sina felsefesi için de “yüklerinden” arınmış bir bakışa erişme çabası söz konusudur. Fenomenoloji için nasıl doğacı tavır ve olgu mantıklı pozitif bilimler şeylerin etrafını sarıp bakışı bulandırıyor, İbn Sina felsefesinde de bedensel güçler buna benzer bir

etkiye sahiptir. İbn Sina felsefesinde bakışı saflaştırmanın yolu, bu bedensel güçleri kontrol etmekten geçer. Bu güçlerin muhayyile, gazap, şehvet ve vahime olarak dörde ayrıldığı kabul edilir (İbn Sînâ, 2017, s. 56-59). İbn Sina bedensel güçlerden tamamen kurtulmayı veya onları terk etmek gerektiğini söylemez. İbn Sina, bahsedilen bedensel güçlerin aklı güce üstünlük kurması halinde, bu durumun insanın hakikati görme yetkinliğine ket vuracağını düşünür.

İbn Sina için nefis en temel anlamda üçe ayrılır. İlk ya da temel sıralamada bitkisel nefis yer alır. Bitkisel nefsin güçleri beslenme, büyüme ve üreme gücü olarak ifade edilir (İbn Sînâ, 2018, s. 163). Daha sonraki sırada ise hayvanî nefis gelir. Hayvanî nefsin görevi şeylerin suretini ve anlamlarını idrak etmek olarak tanımlanır. Hayvanî nefiste hareket ettirici ya da etkin kuvve [*muharrike*] ile dışarıdan veya içeriden idrak [*müdrike*] olarak ifade edilen iki kuvve bulunur (İbn Sînâ, 2018, s. 163-164). Müdrike kuvvesi, yani dışarıdan idrak etme güçleri ile beş duyu ifade edilirken (İbn Sînâ, 2018, s. 164), içeriden idrak güçlerinin bir kısmı algılananların suretini idrak ederken, bir kısmı da algılananların anlamlarını idrak eden güçler olarak betimlenir (İbn Sînâ, 2018, s. 166). İbn Sina'ya göre algılamanın dış idrak güçleri beş duyuyu ifade ederken, iç idrak güçleri ise sağduyu [*hiss-i müşterek*], tasavvur, tahayyül, vehm ve hatırlama duyularını ifade eder (İbn Sînâ, 2004, s. 111). İbn Sina'ya göre nefis kategorisinin sonraki basamağında ise natık nefis olarak ifade edilen insanî nefis yer alır. Natık nefis eyleyen [*âmil*] ve bilen [*alim*] veya nazari kuvve olarak ikiye ayrılır. Âmil olan bedene ve uygulamaya dönük hareket ettirici bir güç olarak belirtilirken, alim olan ise, maddeden soyutlanmış tümelleri yapısında bulundurur ve onlara ulaşmanın bir yolu olarak ifade edilir (İbn Sînâ, 2018, s. 169).

İbn Sina, nefsin bedene ve yüce ilkelere doğru olmak üzere iki yönü olduğunu belirtir (İbn Sînâ, 2018, s. 169). İbn Sina, aklı gücü kullanarak yüce ilkeler olarak ifade edilen tümel kavramlara ve hakikate ulaşmak gerektiğini düşünür. Ancak yine de burada bir seçim söz konusudur. Söz konusu olan seçim, aklı güç aracılığıyla seçilen hakikate giden yol ve insanın bedensel güçler aracılığıyla seçtiği, bu dünyaya bağlanmayı ifade eden yol arasındadır. Buradan da İbn Sina'nın beden aracılığıyla dünyanın algılandığını ama akıl yolunun seçilerek hakikate ulaşılabilirliğini iddia ettiği anlaşılır. İbn Sina nefsin bu iki yönü arasında seçilmesi gerekenin, daima yüce ilkelere götüreceği olan aklı yön olduğunu düşünür. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta bedeni yadsımayan, aksine bedenle birlikte varolan nefis temeline dayanan felsefi anlayıştır. Her defasında aklın yolunu seçerek

ilerlemek gerekse de beden varlığı İbn Sina felsefesinde reddedilmez. İbn Sina için insani nefis, daima içinde olduğu bedenle birlikte var olur (Doğan, 2018, s. 166) ve birbirlerinden münferit olarak değerlendirilemez. “Bizdeki bu bedeni kuvvet olmasaydı, bir şeyi idrak etmeye dair bizim için herhangi bir yol söz konusu olmazdı” (İbn Sînâ, 2019, s. 146).

İbn Sina'nın felsefesinin yönü her ne kadar aklın öncülüğünde yüce ilkelere dönük ve tümel kavramlarla hakikate ulaşmak olsa da onun bedensellik kavramı oldukça önemli bir konumda yer alır. Bunun anlamı, onun felsefesinin tamamen soyut olmaması olarak değerlendirilebilir. İbn Sina, beden temelinde geliştirdiği felsefesiyle yaşamsallığı ve dünyayı felsefeden dışlamaz, aksine yaşamı felsefeye dahil eder.² Husserl ve İbn Sina felsefesinin kesişim noktası, hakikate ulaşmanın yolunun özne bilincinden hareketle mümkün olabileceğini ifade etmelerinde yatar. Bu durum İbn Sina felsefesinde algılama ve idrak etmenin bedensel güçler ile olacağını belirtmek suretiyle ortaya çıkar. İbn Sina için, “akledilen şeyler, bizde kendimizden değil, dış dünya (sayesinde akletme suretiyle) hasıl olur” (İbn Sînâ, 2019, s. 198). Bedensel güçler aracılığıyla tikel olan şeyleri ve dünyayı idrak etme süreci başlar. Zira İbn Sina'ya göre, “her tikel idrak cismanî bir organla olur” (İbn Sînâ, 2018, s. 175).

İbn Sina ve Husserl için algılama süreçleri ve hakikate giden yol, beden aracılığıyla ve şeye yönelmiş bakışla başlar. Bu süreç her ne kadar bakış aracılığıyla ve bu dünyaya yönelerek başlasa da hakikate ulaşmak için her iki filozof da farklı yol izlemektedir. İbn Sina'ya göre bu yol bir temeli ifade eder. Hakikate ve tümel ilkelere ancak, aklî güç aracılığıyla ve bedensel güçlerden, onun arazlarından arınmak yoluyla ulaşılabilir. Husserl için de temel olarak böyle bir yol söz konusu olsa da onun için hakikat, kolektif bir şekilde kurulmalıdır.³ İbn Sina ve Husserl felsefesi arasındaki temel yöntem farklarından birisi de burada ortaya çıkıyor gibi görünür: Bu dünyadan hareketle ve bedenle başlayan felsefe Husserl'de dünyaya geri dönerken, İbn Sina hakikate ulaşabilmek için tekrar dünyaya ve

² İslam felsefesi yaşam pratiklerinin dışında konumlanmaz. Aksine, bir filozofun felsefi yaşamını ve gündelik yaşamını ölçülü bir şekilde dengelemesi gerekir. İbn Sina'nın felsefi anlayışı da bundan çok fazla ayrışan bir noktada bulunmaz. Yaşamdan soyutlanmış bir felsefe, her türlü bakış açısına sahip insanlardan oluşan bir topluma bir şey vaat edemez. Bu durum felsefi bakış açısını sınırlar ve sığlaştırır ki, bu da felsefenin doğasına aykırı bir tutum olur (Bozkurt, 2011, s. 168). İslam felsefesi filozoflarında felsefe ve hayat ilişkisine dair daha geniş bir inceleme için bkz. Ömer Bozkurt “İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, 2011, s. 155-174.

³ Burada kolektif bir yapıdan kastedilen şey, Husserl'in hakikatin kurulumu sürecinde, “öznelerarasılık” kavramının rolünü ifade eder. Bu çalışmanın konusuna dahil olmadığı için, bu konu üzerinde burada durulmayacaktır.

bedene geri dönülmemesi gerektiğini ifade eder. İbn Sina düşüncesinde “makul olan, bir şeyin mücerret mahiyetidir. Akleden, bir şeyin mücerret mahiyetine sahip olandır” (İbn Sînâ, 2018, s. 243). Daha önce de belirtildiği üzere, İbn Sina felsefesinin dünyayla bağlantısı kopuk değildir. Hakikate ulaşmak adına nihai basamak olarak maddi olanı dışlasa bile, dünyasal ve bedensel temelden azade bir hakikatten bahsedilemez. Bunun en açık kanıtı, İbn Sina’nın nefis ve beden ilişkisini ifade ederken dile getirdiklerinde ortaya çıkar. İbn Sina şöyle ifade eder:

O halde nefsin, kendisini kullanmak üzere uygun bir beden her meydana geldiğinde meydana geldiği doğru olur. Meydana gelen beden onun alanı ve aleti olur. İlk ilkelerden meydana gelmeye hak kazanmış olan bu bedenle birlikte sonradan meydana gelen nefsin yapısında, onunla meşgul olmaya, onu kullanmaya, hallerine önem vermeye, ona meyletmeye, ona özgü olmaya, onun dışındaki her cisimden onun aracılığıyla olması hariç yüz çevirmeye tabî bir eğilim bulunur (İbn Sînâ, 2018, s. 188).

İbn Sina felsefesinde ilk ilkeler metafiziğin alanına dahildir. Metafizik alanı ise İbn Sina’da, felsefenin ulaşması gereken nihai nokta olarak belirir. İbn Sina’ya göre metafizik ya da “ilk felsefe”, değişime uğraması söz konusu olmayan şeyleri inceleyen alanı ifade eder (İbn Sînâ, 2004, s. 94).⁴ Böyle bakıldığında İbn Sina felsefesinde bedenin önemli bir konumda olduğu açıkça görülebilir. Ancak İbn Sina “ilk ilkelerden meydana gelmeye hak kazanmış bu beden” dediğinde söz konusu olan yalnızca beden değildir. İbn Sina felsefesinde beden her ne kadar önemli bir konumda olsa da nihai olarak hakikate ulaşmak için terkedilmesi gereken bir yuvayı ifade eder. İbn Sina’nın bu denli önem verdiği bu beden, nefisle birleşmiş bir bedendir. Yani ilk ilkelerden meydana gelen beden, nefisle birlikte varlık kazanan ve varolan bir bedeni ifade eder. Sonuç olarak İbn Sina’nın, hakikate ulaşmanın nihai yolu olarak natık nefse, başka bir deyişle “düşünen ben”e işaret ettiğini söylemekte bir sakınca görülmez.

⁴ Bu çalışma dahilinde İbn Sina metafiziği konusunun detaylı bir incelemesini burada vermek gerekli görülmemektedir. Ezcümle değinmek gerekirse “İbn Sînâ metafiziği, münhasıran Zorunlu Varlık kavramına dayanır. Sudûr süreci, Zorunlu Varlık’tan ay altı âleme seyreden bir düzen arz eder. Bu düzen mutlak birlikten çokluğa doğru ilerleyen bir varoluş sürecidir. Zorunlu Varlık, bütün mevcûdların nihai ilkesi olup mutlak yetkinliği temsil ettiğinden her bir mevcûdun arzularını benzemeye çalıştığı en yüce gayedir ve her varlık kendi istidatı ölçüsünde Zorunlu Varlık’ın varlığı ve dolayısıyla yetkinliğinden pay alır” (Erdoğan, 2020, s. 673). İbn Sina’nın metafizik görüşü hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli “*İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*”, Kabalcı Yayınevi, 2009, İstanbul.

1.2. İbn Sina Felsefesinde Natık Nefis ya da Düşünen Ben

İbn Sina bitkisel ve hayvani nefisten sonra, üçüncü ve nefis türleri arasında en yüksek basamak olarak natık nefsi (*nefs-i natıka*), başka bir deyişle insanî nefse işaret eder. İbn Sina felsefesinde insani nefis, aklî nefis ya da düşünen nefis olarak da adlandırılır. İbn Sina'ya göre insanî nefsin düşünceye dayalı iradî seçimler yapma, çıkarımda bulunma, tümelleri (*küllî*) idrak etme gibi işlevleri bulunur (İbn Sînâ, 2018, s. 163). “Nefs-i natıka, düşünen, düşündüğünü söyleyen nefse verilen addır. İnsanî nefsi, hayvansal ve bitkisel nefisten ayıran ve böylece insanı insan yapan güçler vardır” (Doğan, 2018, s. 173). İbn Sina'ya göre natık nefsin ikili bir yapısı vardır ve “insanı insan yapan” bu güçler ikiye ayrılır. İbn Sina'nın da belirttiği gibi bu güçler, birisi bedene ve bedensel güçlere, diğeri ise aklî güce ve yüce ilkelere doğru olmak üzere nefsin iki yönü bulunduğu işaret eder.

(...) insanın elde etmesi gereken yetkinlikten birinin nazarî diğerininse amelî olduğunu belirten İbn Sînâ, her insanın gücü ölçüsünce bu iki yetkinliğe ulaşma çabasına felsefe adının verildiğini söyler. Filozofa göre felsefenin gâyesi ise yine insanın bilme gücü ölçüsünce ‘eşyanın hakikatini elde etmesi’dir ve bu gâye nefislerin aklî âleme dönüşmesinin de ön şartıdır” (Şenel, 2018, s. 15).

Natık nefis âmil (eyleyen) ve alim (bilen) olarak ikiye ayrılrsa da, ortak bir adla “akıl” olarak isimlendirilir (İbn Sînâ, 2018, s. 168). Başka bir deyişle natık nefsin bu ikili yapısı pratik (âmil) akıl ve teorik (alim) akıl olarak bölümlenir. Pratik akıl en temel anlamıyla eyleme gücü ve düşünmeye özgü tikel fonksiyonlar için hareket ettirici olan ilke olarak ifade edilir (İbn Sînâ, 2018, s. 168). İbn Sina'ya göre pratik aklın bedensel güçlerin etkisi altına girmemesi için, onları yönetmesi gerekir (İbn Sînâ, 2018, s. 168). Bilme gücü olarak ifade edilen teorik aklın işleviyse, tümelleri (*küllî*) idrak etmektir (Doğan, 2018, s. 174). “Yukarı”ya dönük bu güç sayesinde insan, değişmez bilgi ve maddi niteliklerden soyutlanmış, en yüce bilgi alanı olan metafizik alana ulaşma imkânı sayesinde diğer canlılardan ayrılır (Alper, 2018, s. 261). Natık nefis tümelleri, başka bir deyişle hakikati bilme yolunda önemli bir konumda olsa da tek başına hakikate ulaşma konusunda yeterli değildir. Bunun sebebi, İbn Sina'nın hakikate ulaşma konusunda natık nefis ve faal akıl arasında kurduğu ilişkide bulunabilir.

1.2.1. Natık Nefis, Faal Akıl ve Hakikat Arasındaki İlişki

İbn Sina felsefesinde hakikate ulaşmanın anahtarı natık nefis, diğer bir ifadeyle düşünün ben aracılığıyla teorik akla ya da aklî güce uygun olarak yaşamaktır. Ancak İbn Sina felsefesinde hakikate tam anlamıyla erişmek için natık nefis yeterli değildir. Nefis ve beden arasındaki ilişki sona erdiğinde, natık nefis, faal akıldan gelecek olan feyzi almaya hazır durumda olmalıdır. İbn Sina natık nefsin, faal akıldan gelecek olan feyzi alabilecek yetkinliğe ulaştığında aletlerin (bedenin) yitirilmesinin zararlı olmayacağını iddia eder (İbn Sînâ, 2005, s. 160). Nefis, bedenle hakikate ulaşmasa da dünyadaki varlığını onunla birlikte sürdürmek zorundadır. Zira nefis, bir bedenle birleşmeden önce soyut bir varlıktır ve ancak bedenle birlikte anlamını kazanır. Buradan nefsin bedenle birlikte sürdürdüğü varoluşu yüzünden hakikate ulaşmaktan aciz olduğu mu anlaşılmalıdır? Aslında İbn Sina bedeni bütünüyle hakikatin önündeki bir engel olarak görmez; zira ilmî melekenin ilksellerinin, yani hakikate giden yolda edinilen kazanımsal bilgilerin ancak beden aracılığıyla elde edilmeye başlayacağını düşünür (İbn Sînâ, 2018, s. 295). İbn Sina için hakikatin önündeki engel bir bütün olarak beden değil, nefsin bedenle ilişkilene şekli açısından, bedensel güçlerin etkisi altında geçirilen bir yaşamdır. Bu aşamada İbn Sina düşüncesinde nefis-beden düalizmi olarak ifade edilebilecek olan sorun ortaya çıkar. Şeylerin neliğine dair ilk idraki sağlayan, soyutlama yetisine ihtiyacı olan materyali sağlayan ve bilginin inşa sürecini başlatan beden, hakikate ulaşma konusunda natık nefse nasıl engel olabilir? İbn Sina felsefesinde tümelleri bilme ve hakikate erişme açısından natık nefis ve beden ilişkisi nasıl yorumlanmalıdır?

Nasıl ki nefis, bedene taalluk etmeden yetkinleşemiyorsa aynı şekilde cisimsel idrak güçleri olmadan mâkulleri idrak edemez. Nasıl ki nefis kendisini idrak etmeden akılları idrak edemezse tikelleri idrak etmeden tümelleri de idrak edemez.

Diğer deyişle nefis iç duyuvar vasıtasıyla tikelleri idrak ettiğinde bir yönden tümeli de idrak etmiş olmalıdır. Nasıl ki nefsin bedene taalluku onun saf akıl olmasının önünde engelse tikellerle dâimî meşguliyet de nefsin mâkulleri idrak etmesinin önünde engel olur (Ö. Türker, 2019, s. 60).

Nefsin bedenle birlikte dünyadaki varoluşu, en yalın ifadeyle bir “hazırlık” anlamı taşır. Bu hazırlık natık nefsin, bedenle ilişkisi kesildiğinde faal akıldan gelecek olan feyzi alabilecek yetkinliğe ulaşabilecek (İbn Sina, 2021, s. 410) ve nihayetinde tümelleri

bilebilecek şekilde yaşaması anlamına gelir. Başka bir deyişle insan, hakikati bilebilmek için faal akıldan gelecek feyzi almaya hazır olmalıdır. İbn Sina makul ve düşünülür olan şeyin soyut olduğunu ifade ederken (İbn Sînâ, 2018, s. 243) bir anlamda aslında hakikatin soyut olduğunu da söyler. Faal akıl ise, hakikat anlamına gelen soyut kavramlara, yani tümellere sahiptir. Bu kavramlar maddi bağlarından tamamen arınmış bir şekilde faal aklın kendisinde bulunur. Hakikate ulaşmak için nefsin neden faal akıldan gelecek olan feyze ihtiyacı olduğu ve neden bunun için hazırlık yapması gerektiği böylece anlaşılabilir olur.

Faal akıl ve nefsin ilişkisi, ancak nefis ve beden ilişkisi kesildiğinde başlayabilir. Ancak insan yaşamını bedensel güçlerin etkisine bırakarak geçirmişse ve aklî güç ile yüce ilkelerin peşinde, hakikati öğrenme çabasıyla zamanını geçirmemişse, faal akıldan gelecek olan feyzi kabul etmeye hazır bir durumda olmaz. Başka bir deyişle, faal akılla ittisalin koşulu öğrenmedir (İbn Sina, 2021, s. 430). Burada söz konusu olan “öğrenme”, nefsin bedenle birlikte geçirdiği süre boyunca faal akıldan gelecek olan feyzi alabilmek için gerekli olan “hazırlık” anlamındadır. İbn Sina fikirler ve tefekkürün, nefsi, faal akıldan gelecek olan feyze hazırladığını düşünür (İbn Sina, 2021, s. 410). Nihai olarak İbn Sina düşüncesinde materyalizm ve idealizm iç içedir; bu nedenle İbn Sina bir düalist olarak kalır (Usta, 2019, s. 281).

İbn Sina felsefesindeki hakikate ulaşma yolundaki nefis-beden düalizmi Husserl felsefesinde yoktur. İbn Sina için nefis, beden aracılığıyla tikel idraklere sahip olsa bile, faal akıldan gelecek feyze muhtaç olduğu için edilgin bir konumdadır. Öte yandan Husserl’de düşünen ben ya da *ego cogito* sorgulama sırasında tamamen etkin bir konumdadır. Ancak her iki filozofun metodu da birbirine benzerlik gösterir. İbn Sina hakikate ulaşmak için soyutlama yetisini kullanarak her şeyi en yalın haliyle, kendisi olarak bilmek ve tümelleri kavramak isterken, Husserl bunu fenomenolojik indirgeme uygulayarak daha farklı biçimde -saf bilinçteki halleriyle- ve fenomenolojik yöntemle bilmek ister.

İbn Sina ve Husserl arasında, beden haricindeki kesişim noktası, “düşünen ben” kavramıyla ortaya çıkar. Başka bir deyişle, iki filozofun da ortaklık gösterdiği bir başka konu ise -Husserl’in ifadesiyle- “saf bilinç” kavramı olarak ifade edilebilir. Bu kavram her ne kadar İbn Sina terminolojisinde yer almasa da işaret ettiği yer açısından benzerlik taşır. Husserl için saf bilinç, ulaşılması gereken zihinsel bir durumu ifade eder. Husserl dünyada ve dünyadan hareketle algılanan şeylerin tümünün etrafının, bir katmanlar tabakasıyla kaplı

olduğunu düşünür. Bu yüzden şeylerin özüne ulaşmak hayli zor bir hale gelir. İbn Sina'ya gelince saf bilinci andıran kavram olarak, onun natik nefis kavramı gösterilebilir. İbn Sina farklı bağlamlarda olsa da bedensel güçlerin tesirinden kurtularak hakikate erişebilmek için, arı bir zihinle teorik aklı takip etmek gerektiğini ifade ederek, bir anlamda saf bilinci işaret ettiği söylenebilir. Husserl'in "saf bilinç" derken işaret ettiği noktayı daha iyi anlayabilmek için, onun, fenomenolojinin temeline koyduğu "cogito" kavramını kendisinden alıp geliştirdiği Descartes'a bakmak gerekir. Descartes ve İbn Sina'nın "ben bilinci" kavramı etrafında birbirleriyle gösterdiği benzerlik dikkat çekicidir. Bu benzerliği vurgulamak suretiyle, İbn Sina'nın ve fenomenolojinin kökensel olarak gösterdiği benzerliğe dikkat çekilebilecektir. Üç filozof arasındaki söz konusu yakınlığı incelemek, yani bu isimlerin felsefi bakışının "ben bilinci" kavramından hareketle nasıl kurulduğunu ve İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* eseriyle, "fenomenolojik bakış" konusunda Husserl ile nasıl ortaklaştığını anlamak açısından yardımcı olacaktır.

1.3. İbn Sina ve Descartes'da Ben Bilinci: "Uçan Adam" Metaforu ve Cogito

İbn Sina'nın Batı Felsefesine olan katkısı sadece Aristoteles felsefesinin yorumu üzerinden okunamaz. Bu bölümün ilk başlığı altında da ifade edildiği gibi İbn Sina, Batı Felsefesinde Aristoteles'in felsefi sistemi ve kendi hakikat anlayışını yoğurarak sunduğu özgün felsefesiyle de etkili olmuştur. Ancak bu etkinin yanı sıra, tartışma konusu olduğu noktalar da bulunur. Bu konuların başında gelen tartışmalardan birisi de İbn Sina'nın "uçan adam" olarak anılan metaforudur. Bu metafor, yani uçan adam, boşlukta yüzen adam ya da boşlukta/havada asılı adam gibi isimlerle de anılır. İbn Sina uçan adam metaforunu ya da "düşünce deneyini" (Kaukua, 2007, s. 71), ben bilinci/idraki olarak da ifade edilebilecek olan nefsin (insanî nefis) varlığını ve kendisini bilmek için, zatından başka bir şeye ihtiyaç duymadığını kanıtlamak için kullanır.

İbn Sina'nın "uçan adam"⁵ ismiyle anılan düşünce deneyi gerek içeriği, tutarlılığı ve ulaştığı sonuçlar bakımından⁶ gerek nefsin varlığını kanıtlama konusunda, Descartes'ın

⁵ İbn Sina uçan adam metaforunu farklı eserlerinde, ufak eklemelerle, ana metni çok değiştirmeden tekrar dile getirir ve bu sebeple farklı denilebilecek versiyonları bulunur. Bunlardan ikisi *Kitabü'ş Şifa: Nefs* adlı eserinde, diğer versiyonu ise *İşaretler ve Tenbihler* isimli eserinde bulunur (Marmura, 1986). Bu çalışmada inceleme konusu olacak olan *Kitabü'ş Şifa: Nefs* eserindeki ilk versiyondur. Bu metaforun üç versiyonu hakkında olan inceleme için bkz. Marmura, M.E. (1986). Avicenna's "Flying Man" in Context. *The Monist*, 69, 383-395.

⁶ Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Black, D.L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, 63-87. Kaukua, J. (2015). *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, pp 30-42, Cambridge: Cambridge University Press.

Meditasyonlar eserinde ulaştığı *cogito* ile gösterdiği benzerlikten dolayı⁷ tartışma konusu olur. Bu çalışma dahilinde uçan adam metaforundan bahsedilmesinin nedeni, bir düşünce deneyi olarak Descartes'ın *Meditasyonlar* eserinde izlediği yol ile ulaştığı *cogito* ve İbn Sina'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı nefis arasındaki "ben bilinci" benzerliğini vurgulamak ve her iki filozofun da bu konuda düştüğü ruh-beden düalizmini göstermektir. Bunun için öncelikle İbn Sina'nın uçan adam metaforuna bakmak gerekir. İbn Sina uçan adam metaforundan ilk defa *Kitâbü-ş-Şifa: Nefs* adlı eserinde, ilk kitabın son kısmında (I/5) bahseder.

Şöyle deriz: Bizden biri sanki ansızın ve yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü dış şeylerin görülmesine de kapanmış olsun. O, havanın kıvamının, duyumsamaya ihtiyaç duyacak bir şekilde kendisine çarpmadığı bir şekilde havada ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla organları birbiriyle karşılaşmıyor ve birbirlerine temas etmiyor olsun. Sonra bu kimse kendi zatının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. O kimse zatı gereği zatını mevcut olarak ispat etme noktasında şüpheye düşmez. Bununla birlikte bu esnada ne kol ve bacak gibi organlarından birini ne iç organlarını ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi ispat eder (...) Bu durumda varlığını ispat ettiği zatın, ispat etmediği cisiminden ve organlarından başka, aynıyla kendisi olan bir özelliği (hassiyet) vardır. O hâlde dikkat kesilen kimsenin, nefsin, cisimden başka bir şey olduğunun, hatta cisim olmadığının ve onun farkında ve şuurunda olduğunun farkına varması mümkündür (İbn Sina, 2021, s. 72).

İbn Sina bu argümanla temel olarak nefsin, hiçbir bedensel veya maddi güce sahip olmasa bile ve hatta duyusal olarak her şeyden soyutlanmış bir durumda olsa da kendi varlığını idrak edebileceğini ve kendini bilebileceğini iddia eder. Bu argümandan hareketle, İbn Sina'nın nefsin varoluşu için bedene ihtiyacı olmadığını düşündüğü rahatlıkla söylenebilir. Bu durum açıkça nefis-beden düalizmi sorununa yol açar. Ancak bu argümanın tek sorunu bu değildir. Araştırmacılar tarafından İbn Sina'nın uçan adam metaforunun tutarlılık ve geçerlilik yönünden sorunlu olduğu ve bariz mantık hatalarına sahip olduğu da

⁷ Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Druart, T. A. (1988). The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes. *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, 27-49. Wisnovsky, R. (2004). Avicenna and the Avicennian Tradition, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, 92-136. Cambridge: Cambridge University Press.

dile getirilir.⁸ Ancak bu çalışma ekseninde uçan adam metaforunun değerlendirilme nedeni bu sorunları incelemekten ziyade, İbn Sina'nın vurgu yaptığı ben bilincine/idrakine dikkat çekmektir.

İbn Sina, kendini bilmenin veya ben bilincinin nefsin aslî özelliği olduğunu iddia eder ve bunun doğrudan gerçekleştiğini düşünür (İbn Sînâ, 2018, s. 183). İbn Sina tümelleri ve hakikati kavrama imkanına sahip olan nefsin, kendi varlığını idrak etmek için herhangi bir aracıya ihtiyacı olmadığını iddia eder. İbn Sina'nın nefsi bedenden ayrı bir cevher olarak görmesinin sebeplerinden birisi de burada ortaya çıkar. İbn Sina soyut mahiyette olan tümellerin, yani hakikatin aklî kuvve aracılığıyla ancak nefis tarafından bilinebileceğini düşünür (Doğan, 2018, s. 169). Nefsin yapısında bulunan aklî kuvve tümelleri idrak etme imkanına sahip olduğu gibi, kendisini bilme imkanına da sahiptir. Nihai olarak İbn Sina'nın uçan adam metaforundaki iması, nefsin cisimsel olmadığı ve kendi varlığının bilincine doğrudan varabileceği iddiasıdır (Doğan, 2018, s. 169). Bu iddia kaçınılmaz olarak nefis-beden ya da modern felsefede ruh-beden veya zihin-beden olarak anılan töz düalizmine yol açar.

Modern felsefede töz düalizmi söz konusu olduğunda sıklıkla Descartes'ın ismi anılır. Descartes felsefesinde bu düalizm, zihin (ruh)⁹ ve bedenin birbirinden tamamen bağımsız, farklı işlevlere sahip olmasına rağmen birbirine bitişik iki töz olarak resmedilmesinde ortaya çıkar. Descartes zihni düşünen töz, bedeni ise yer kaplayan töz olarak tanımlar (Descartes, 2014, s. 77). Descartes kendisini maddi ve yanıltıcı şeyler aracılığıyla, yani bedensel güçlerle edinilen verilerle bilemeyeceğini düşünür. Eğer maddi şeylerden edinilen her türlü bilginin doğruluğu şüpheliyse, insan kendi varlığından nasıl emin olabilir? Eğer insan yanıltıldığını düşünerek şüpheye düşüyorsa, her türlü bilgisi yanlış olsa bile şüphe ettiği için şüphe edemez. Descartes böylece, insanın varlığını “düşünen bir şey” olarak “ben'im, varım” diyerek, başka bir ifadeyle “cogito ergo sum” argümanı ile

⁸ Kaukua, çoğu araştırmacının bu argümanın geçerliliğini sorguladığını belirtir ve İbn Sina'nın metaforunun, epistemolojik veya fenomenolojik bir noktadan başlayan ayırmadan metafizik bir ayrıma geçen bariz bir yanlış taşıdığını ifade eder (Kaukua, 2015, s. 37). Bu yanlışlığı çalışmada daha detaylı biçimde inceleyen D.L. Black ise, araştırmacıların çoğunlukla sorunu İbn Sina'nın “x'i biliyorsam ama y'yi bilmiyorsam o zaman x, y ile aynı olamaz” şeklinde kurguladığı argümanda bulduklarını dile getirir (Black, 2008, s. 65). Black, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bunu şöyle ifade eder: “Kendi benim farkındayım; Beni oluşturan parçalarının bütünlüğünün farkında değilim; o halde kendi benim bütünlükten ayırır” (Black, 2008, s. 73).

⁹ Descartes *Meditasyonlar* eserinde “zihin” ve “ruh” kavramlarını töz olarak sıklıkla birbirleri yerine kullandığı için, bu noktadan sonra herhangi bir ayırım yapılmadan her iki kavram da gerekli yerlerde birbiri yerine kullanılacaktır.

ortaya koyar (Descartes, 2014, s. 25). İnsan hakkında kesin olarak bilinebilecek ilk şey ise, onun, “düşünen bir şey” oluşudur (Descartes, 2014, s. 27). Beden ise, düşünen töz olan zihne bitişik bir töz, bir makinedir (Descartes, 2014, s. 83). Descartes’ın töz düalizminde sorun, insanın özünü oluşturan şeyi sadece düşünen töz (Descartes, 2014, s. 77), yani zihin olarak belirlediğinde ortaya çıkar. Çünkü insan birbirinden bağımsız ve farklı iki ayrı töze sahipse, Descartes’ın deyişiyle insan, “ruhla bedenden oluşmuş bir bütün” (Descartes, 2014, s. 86) ise nasıl sadece düşünen töz olarak tanımlanabilir? Descartes felsefesindeki töz düalizmi sorunu böylece özetlenebilir. O halde şimdi, Descartes’ın *cogitosu* ve İbn Sina’nın uçan adam metaforundaki benzerlik ya da farklılıkların incelenmesi gerekir.

İbn Sina’nın uçan adam düşünce deneyi ile ilgili geniş bir kaynakça vardır ve modern yorumcular ile araştırmacılar tarafından sıklıkla Descartes’ın *cogitosu* ile karşılaştırılmıştır (Black, 2008, s. 82; Marmura, 1986, s. 383). Çoğu araştırmacı gerçekten de uçan adam metaforu ve Descartes’ın *cogitosu* arasında ilk bakışta dikkat çekici benzerlikler olduğunu düşünür (Kaukua, 2007, s. 12; Wisnovsky, 2005, s. 103). Hatta bazı araştırmacılar bu metafor ve Descartes’ın *cogito ergo sum* argümanını öyle yakın bulur ki, Descartes’ın, İbn Sina’nın “uçan adam” metaforunu biliyor olabileceğini düşünür (Goichon, 1986, s. 117). Ancak Wisnovsky bu benzerliğin yüzeysel olduğunu, uçan adam metaforunun içeriği ve amacının *cogitodan* oldukça farklı olduğunu dile getirir (Wisnovsky, 2005, s. 103). Wisnovsky buna ek olarak İbn Sina’nın düşünce deneyinin herhangi bir şey için bir “kanıt” niteliği taşıdığını düşünmez (Wisnovsky, 2005, s. 103). Kaukua da İbn Sina’nın uçan adam metaforundaki niyetinin, herhangi bir “bilimsel kanıt” sunma amacı taşımadığı görüşünü destekler (Kaukua, 2007, s. 72). Wisnovsky ve Kaukua, İbn Sina’nın uçan adam metaforunu sunma sebebi konusunda, nefsin ruhtan ayrılabilir olduğunu ve kendi başına varolabileceği argümanını desteklemek amacıyla başvurduğu ve öğrencilerine aktardığı bir analogi olduğu görüşünde birleşirler (Kaukua, 2007, s. 72; Wisnovsky, 2005, s. 103). Wisnovsky ve Kaukua’ya ek olarak Marmura, uçan adam metaforu ve *cogito* arasındaki farkı başka bir yönden yorumlar. Marmura’ya göre İbn Sina, Descartes’tan farklı olarak tüm felsefi sistemini üzerine kuracağı kesin bir öncül arayışıyla uçan adam metaforunu geliştirmez (Marmura, 1986, s. 383). Çünkü İbn Sina’nın uçan adam metaforundaki başlangıç noktası şüphe değil, aksine, nefsin varlığının kesinliğidir (Marmura, 1986, s. 383).

Şimdiye kadar olan incelemelerle birlikte, İbn Sina'nın uçan adam metaforu ve Descartes'ın *cogitosu* arasındaki tartışma yaratan benzerlikler daha açık bir hale gelir. İçeriği, anlamı, amacı her ne kadar farklı olsa da her iki filozof da hakikate ulaşma gücüne sahip olan ben bilincini, yani “düşünen ben”i vurgular. Buradan hareketle, yöntem ve niyet olarak her iki filozof da farklı amaçlar taşısa da araştırmacıların da sıkça işaret ettiği gibi benzerlik ve ben bilincine olan vurgu açıktır.

Düşünmeyi kendi varoluşumuzun temeline yerleştiren Descartes ile nefsin varlığını, bedenden ve çevresel etkilerden tamamen soyutlanmış boşlukta bir adam kurgulayarak ve bu adamın yine de kendini bileceğini söyleyerek ispatlamaya girişen İbn Sînâ arasındaki benzerliği yok saymak hem içeriksel hem de mantıksal bir yanılığa yol açacaktır (Doğan, 2018, s. 178-179).

Husserl, fenomenolojinin temeline koyduğu kavram olan *ego cogito* üzerine kurduğu felsefi anlayışının temelini aldığı Descartes, İbn Sina ile “ben bilinci” ya da “düşünen ben” kavramında birleşir. Üç filozof da hakikate giden yolu “ben” temelinden hareketle kurar ve bakış açıları bu kavram üzerinden ortak bir nitelik kazanır. Ben bilinci kavramı, Descartes ve Husserl gibi modern filozoflarda daha görünür ve takibi kolay bir kavram olsa da İbn Sina gibi İslam filozoflarının felsefesini de şekillendirmiş olan bir kavramdır. Bunun en net delili, İbn Sina'nın bir düşünce deneyi olan uçan adam metaforunda bulunabilir. Ancak İbn Sina'da ben bilinci kavramı sadece uçan adam metaforunda değil, genel olarak felsefi anlayışında da yer bulur. İbn Sina'nın felsefi anlayışının bir yorumu olan alegorik hikayesi *Hayy bin Yakzan*'da da bunun bir örneğini görmek mümkündür. Bu eserle birlikte İbn Sina okuyucuyu, “kendi gözleriyle görmeye” çağırır.

1.4. İbn Sina'nın Felsefi Hikayesi *Hayy bin Yakzan*: Kökeni, Amacı ve Yapısı

İslam filozofları arasında felsefi hikaye yazma geleneği İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* eseriyle başlar (Ş. Yaltkaya, 2017, s. 42). Bu geleneğin kökeni olarak Huneyn bin İshak tarafından, Yunanca aslından Arapçaya çevrilmiş olan *Salaman ve Absal* hikayesi gösterilir (M. Ş. Yaltkaya, 2019, s. 17-18). Bu hikayenin Yunanca aslına ulaşılmasında da (Corbin, 1960, s. 204) *Salaman ve Absal* hikayesinden ilk bahseden kişinin ve bu hikayeden esinlenerek *Hayy bin Yakzan* hikayesini yazan ilk ismin İbn Sina olduğu düşünülür (M. Ş.

Yaltkaya, 2019, s. 28).¹⁰ İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* eserinden sonra felsefi hikaye kaleme almak, felsefi düşüncenin öyküleme yoluyla aktarımı bir tür gelenek haline gelir. Bu tarzın önemli ve en çok etki uyan eserleri arasında sırasıyla, İbn Sina'yı aynı adlı eseriyle takip eden İbn Tufeyl¹¹, ardından *El-Gurbeü'l-Garbiye* eseriyle Sühreverdî¹² ve *Er-Risaletü'l-Kâmilîye* eseriyle İbnü'n Nefis'in eserleri sayılabilir (M. Ş. Yaltkaya, 2019, s. 29-31).¹³

Hayy bin Yakzan eserinin İbn Sina'nın meşrikî felsefesine dahil bir eser olduğu düşünülür. Araştırmacılar tarafından İbn Sina'nın meşrikî felsefesinin “Doğulu (oriental)” bir felsefe olarak tanımlanmasının sebebi, bu alandaki eserlerin diğer eserlerine göre içerdiği bâtinî ve mistik öğelerin ağırlığıdır (Gutas, 2004a, s. 47). Bu eserlerin başında İbn Sina'nın *el-Hikmetü'l-meşrikiyye (Doğulu Felsefe)* eseri gelir (Gutas, 2004a, s. 55-56). Ancak Gutas, İbn Sina felsefesi hakkında yapılan “mistik” ve “bâtınî” olduğu yönündeki yorumları yersiz bulur. Bunun sebebini ise, İbn Tufeyl'in yazdığı *Hayy bin Yakzan* eserinin girişinde, “mistik sezginin başat bir role sahip olduğu kendi epistemolojisinin otoritesini sağlamak için” (Gutas, 2004a, s. 51), İbn Sina'nın ifadelerini yanlış tasvir ederek bâtinî ve zahiri bir İbn Sina “kurgusu” yaratmış olmasında bulur (Gutas, 2004a, s. 48). Gutas bu sebeple, İbn Sina'nın *-Hayy bin Yakzan* da dahil olmak üzere- meşrikî olduğu düşünülen felsefi eserlerinin diğer eserlerinden özsel bir biçimde değil, salt biçimsel anlamda farklı olduğunu düşünür (Gutas, 2004a, s. 47).¹⁴ Bu konuda Kaukua da Gutas'a katılır. Kaukua, İbn Sina'nın felsefesinden ayrı ve mistik olan bir Doğu (Eastern) felsefesi olmadığını düşünür ve İbn Sina'nın düşüncesini, farklı eserlerde farklı şekillerde açıkladığı konusunda Gutas ile hemfikirdir (Kaukua, 2007, s. 18).

Bu söylenenlerden hareketle, *Hayy bin Yakzan* eserinin felsefi argümanlar yerine mistik sembollerle yazılmış bir öykü olması, İbn Sina'nın hakikat hakkındaki anlayışının veya felsefi olarak konumlanışının değiştiği anlamına gelmediği gibi, onu mistik bir filozof da yapmaz. Gutas, İbn Sina'nın bu yazım tarzının olumlu yönlerinden birisinin, felsefi argümantasyonu takip etmekte zorlanan ve filozof olmayan, halktan olan insanlara ulaşmak olduğunu dile getirir (Gutas, 2014, s. 345). Ancak Gutas, sembolik metodun veya İbn

¹⁰ İbn Sina'nın *Salaman ve Absal* hikayesini özetlediği bir versiyon da bulunur. Bu versiyon için bkz. (M. Ş. Yaltkaya, 2019, s. 29-31).

¹¹ İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan* eseri için bkz. (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 67-170).

¹² Sühreverdî'nin *El-Gurbetü'l-Garbiye* eserinin bir özeti için bkz. (M. Ş. Yaltkaya, 2019, s. 29-31).

¹³ İbn Sina, İbn Tufeyl ve Sühreverdî'nin yazmış olduğu felsefi hikayelerin içerik ve mahiyet yönünden bir karşılaştırması için bkz. (Harmancı, 2012, s. 99-109).

¹⁴ İbn Sina'nın meşrikî felsefesi hakkında daha geniş bir inceleme için bkz. (Gutas, 2004a, s. 47-72).

Sina'nın alegori biçiminde yazılmış eserlerinin olumsuz yönleri olduğunu da söylemekten çekinmez. Bu yönlerden birisi, alegorik metinlerin yapısına has bir özellikten kaynaklanır. *Hayy bin Yakzan* metninin anlaşılması için birebir, kelime kelime anlamlandırma yapılması gerekir. Çünkü, metinde kullanılan her bir "sembolün" İbn Sina felsefesinde bir karşılığı, karşılık geldiği bir terim vardır (Gutas, 2014, s. 343). Bu doğal olarak, sembolik anlatımın anlaşılmasını güçleştirir. Bu noktada Gutas, İbn Sina'nın başka bir motivasyonu olduğunu dile getirir. Bu motivasyon, vahiy (*Revelation*) gibi sembolik metinlerle karşılaşan ve felsefi eğilimleri olan insanları, bilgiyi kesin ve kanıtlayıcı (*demonstravite*) bir bakışla araştırabilmelerini öğretebilmek için tespit edilmesi olarak ifade edilir (Gutas, 2014, s. 345). Gutas İbn Sina'nın ikinci bir motivasyonun ise bir defa tanımlanan sembollere karşılık gelen terimleri bulma ve alegorik hikayeleri analiz etmek için gerekli eğitimin verilmesi olduğunu söyler (Gutas, 2014, s. 345-346).

Yukarıda bahsedilen sebeplerden hareketle, İbn Sina'nın mistik bir filozof olmadığı ve felsefesinde sembolik, mistik öğeler barındırsa da onun felsefesinin mistik bir felsefe olarak değerlendirilemeyeceği açıktır. İbn Sina'nın felsefesinde mistik bilgiye yer yoktur (Gutas, 2014, s. 344). İbn Sina mistik öğeleri, yukarıda anılan sebeplerden ötürü kendi hakikat anlayışını ve felsefesini ifade etmek için kullanır. Burada incelenecek olan söz konusu sembolik öğelerin ağırlıkla kullanıldığı *Hayy bin Yakzan* eseri, İbn Sina felsefesinin bir alegorisidir. Bu eser İbn Sina felsefesinin birçok yönünü içinde barındırdığından, tümünün incelemeye alınması bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için, belirli bölümler dahilinde Husserl felsefesiyle bağlantısı kurularak ortaya konulması daha uygun olacaktır.

1.4.1. İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* Alegorisi

Hayy bin Yakzan alegorisi, İbn Sina'nın kendi felsefesini sembolik olarak anlattığı, hikâye formatında yazılmış bir eserdir. Bu eserde İbn Sina'nın kullandığı her sembol, kendi felsefesindeki bir kavrama, tanıma karşılık gelir. İbn Sina'nın alegorisinin bu çalışmayla ilgili olan kısımlarının vurgulanarak bir özetinin verilmesi, konu bütünlüğünün sağlanması ve Husserl'in fenomenoloji anlayışıyla bağlantısının kurulması açısından faydalı olacaktır.¹⁵ İbn Sina'nın hikayesi, hakikatin keşfi için çıkılmış bir yolculuk olarak tanımlanabilir. Bu hikâyenin iki ana karakteri vardır: Filozof ve bilge olarak anılan Hayy bin Yakzan karakteri.

¹⁵ Söz konusu alegori İbn Sina felsefesinin farklı bölümlerini de kapsadığı için, tamamını aktarmak bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu anlamda *Hayy bin Yakzan* eserinin bu çalışmayla ilgili belirli kısımlarının vurgulanması yeterli görülmektedir.

Hayy bin Yakzan alegorisindeki yolculuğun başlangıcı, hikayenin başkahramanı olan filozofun (Harmancı, 2012, s. 106), bir “gezinti”ye çıkışını anlatmasıyla başlar. Bu “gezinti” benzetmesiyle alegoride anlatılmak istenen, akli işleri ve hakikati düşünmek amacıyla tefekküre dalmaktır. Alegorideki bu kısım şöyle anlatılır: “Yurdunda oturduğum zamanlarda, arkadaşlarımla çevremizde bulunan bir gezinti yerine çıkma fırsatı bulmuştum” (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 33). Burada “yurt” simgesiyle bedende bulunulan ve akli işlerin düşünülmediği zamanlar işaret edilirken, “arkadaşlar” simgesiyle de insanın sahip olduğu sezgi, imgelem gibi iç ve dış güçler, duyular anlatılır (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 33). Bu girişle vurgulanmak istenen, filozof karakterinin hakikati arama yolculuğunun kendi iradesiyle başlamasıdır. Bu gezinti sırasında filozof, ilerlemiş yaşına rağmen dinç, yaşlılığa has olgunluğa ve güzelliğe sahip bir ihtiyarla karşılaşır ve arkadaşlarıyla birlikte yanına gider (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 33-34). Filozofun karşılaştığı ihtiyar, İbn Sina felsefesindeki “faal akıl” kavramına karşılık gelir (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 33). “Arkadaşlarıyla birlikte yanına gitmesi” ifadesiyle de insan aklının, faal akıldan gelecek olan feyzi olarak, yani kuvveden fiile geçerek hakikate erişmesi için iç ve dış duyularla birlikte buna uygun bir şekilde yaşaması gerektiği anlatılır. İhtiyar bilge, filozofu gördüğünde ondan önce davranarak selam verir; bunun anlamı ise, faal aklın feyzini alma yeterliliğindeki kişi ona tam olarak yöneldiğinde, faal aklın o insanı kuvveden fiile geçirerek yetkinleştireceğine işaret edilmesidir (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 34). Bu ihtiyar bilge kendisini filozofa, Yakzan (*Uyanık*) oğlu Hay (*Diri*) olarak ve Beytülmakdis’ten (*kutsal akli evren*) geldiğini söyleyerek tanıtır; işinin ise, evrenleri gezmek (*varlık sıralamasında kendisinin altındaki varlıkları bilmek*)¹⁶ olduğunu söyler (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 34).

Filozof ve bilge derin bir sohbete dalmışken, söz feraset bilimine gelir. Bununla mantık bilimi kastedilir; çünkü her iki bilimde de bilinenler yardımıyla bilinmeyenler elde edilir (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 35). Bu bilimle ilgili olarak bilge, filozofa, gizli olanı açığa çıkarma olanağı sağladığını ve bu sayede açığa çıkan şeye insanın yaklaşacağını veya ondan uzaklaşacağını bilme imkânı verdiğini söyler; bununla anlatılmak istenen ise şarih şöyle ifade eder: “Bu bilimden edinilen bilgi ölçüsünde inanç ve edimler de düzeltilir. İnançta doğruluk, edimde gerçeğe uygunluk, bu bilimdeki bilgi oranında gerçekleşir” (İbn

¹⁶ İbn Sina’nın varlık sıralamasının başında Zorunlu Varlık vardır ve diğer tüm varolanlar, ondan taşma (sudur) suretiyle varlık kazanırlar. Varlıksal olarak öncelikli sırada cevherler, sonra da arazlar bulunur ve varlığı ilk hak eden cevherler de cisme sahip olmayan ayırık cevherlerdir (İbn Sînâ, 2018, s. 208). Faal akıl da bu ayırık cevherlerden birisidir ve varlık kaynağından ilk taşan akıl olarak ifade edilir (İbn Sînâ, 2017, s. 52).

Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 35). Bilge bu bilim hakkındaki konuşmasına şöyle devam eder: “Eğer sana iyileştirici bir el değerse, seni temizler; sen de temizlenebilirsin. Ama senin önüne bir aldatici düşecek olursa, onun ardından yanlış yollara gidersin” (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 35). Yani bilge aslında bu noktada eğitime vurgu yapar ve bu kısmın şöyle anlaşılması gerekir: “İnsan alınan eğitimle erdem kazanmaya yeterli bir hale gelebilirken, kötü eğitim nedeniyle de aşağı düşme tehlikesi yaşar” (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 35).

Bilge konuşmasına, filozofun etrafındaki “arkadaşlarının kötü arkadaşlar” olduğunu ve onların “insanın başını derde sokacağını”, eğer “yardımına yetişilirse” onlara karşı üstünlük kurabileceğini söyleyerek devam eder (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 35). Buradaki uyarı, insanda bulunan duyu ve bedensel güçlere yöneliktir. Akıl bu güçlere sahip oldukça tam anlamıyla özgür kalmaz ve sırf akıl olarak hareket edemez. Akıl, bedensel güçlerin yarattığı karışıklıktan ancak bilimsel ve pratik felsefenin yardımıyla kurtulabilir (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 35). Bilge, filozofa, insanın sahip olduğu bedensel güçlere mecbur olduğunu bildirirken, ayrıca onlara karşı filozofu şöyle uyarır: “Buna gereksinimin olduğundan, eğriliklerini doğruluklarından ayırmak, yalanından gerçeğini seçmek, yanlışlıklarının örtüleri altından doğruluklarını bulup almak, bunların tümünü birer birer araştırmak zorundasın” (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 36). Burada anlatılmak istenen ise, aklın bu gücün şaşırtmalarından kurtulacak kadar güçlenirse tehlikelerden kurtulacağı; ancak güçlenemezse, yalanları gerçek sanma düzeysizliğine düşecek olmasıdır (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 36). Bilgenin, yani Hayy bin Yakzan’ın öğütlerini dinleyen filozof, kendi kendine vardığı kararını şöyle dile getirir: “Söylediklerini uyguladığım zaman tümünün gerçek, doğru ve olgulara uygun olduğunu gördüm”¹⁷ (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 33-51). Bu hikayedeki filozof karakteriyle hakikati öğrenmeye dair insanın kendi seçimi ve iradesi vurgulanırken, bilge, yani Hayy bin Yakzan karakterinin öğütlerinin temelindeki “kendi gözleriyle görmek” anlayışına işaret edilir. Bu “kendi gözleriyle görmek” anlayışı, Husserl’in fenomenolojisinde de önemli bir role sahiptir.

¹⁷ Hikâyenin devamı İbn Sina felsefesinin diğer yönleriyle ilgili olduğu için, bu çalışmanın sınırları içerisinde bu kadarının dile getirilmesi yeterli görülmektedir. Yine de çok sınırlı anlamda bir özet verilecek olursa, hikâyenin kalan kısımlarında bilge olarak anılan Hayy bin Yakzan, seyahatleri sırasında gezdiği yerleri üç sınıra ayırarak ve muhtevalarını izah ederek anlatır. Bu sınırlar, bilinen ve içinde bulunulan yer ve gök arasındaki sınır, mağrip (*Bati*) ve meşrik (*Doğu*) sınırı olarak ayrılır (*Bati sınırı maddi olan doğal varlıkları, özdek ile biçimden oluşan cisimleri temsil eder. Doğu sınırıyla da özdeğin aldığı biçimler anlatılır*) (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 33-51).

2. BÖLÜM

2. HUSSERL'İN FENOMENOLOJİ ANLAYIŞI

2.1. Husserl'in Fenomenoloji Anlayışına Giriş: Bilgi Eleştirisi ve Bilgikuramsal İndirgeme

Husserl'in felsefi anlayışı, felsefeyi “kesin bir bilim” olarak kurma arzusunda temelini bulur. Husserl, felsefenin en baştan beri kesin bilim olma iddiası taşıdığını ama bu iddiayı yerine getiremediğini düşünür (Husserl, 2014, s. 7). Husserl bu durumun en büyük sebeplerinden birisi olarak natüralizm/doğalcılık anlayışına dikkat çeker. Husserl sorunun başlangıcını, doğalcı anlayışın fizik doğayı açıklamakta elde ettiği başarıyı yücelterek, inceleme alanını felsefi problemlere kadar genişletmesi ve onları yorumlaması olarak ortaya koyar. Oysaki felsefi problemler, fizik doğanın bir parçası değildir ve fizik doğaya ilişkin yöntemlerle çözülemezler. Doğalcı anlayış felsefi problemleri kendi yöntemleriyle ve bakış açılarıyla yorumladığı için, bu aşamada bir bilgi ve bilgi kuramı sorunu ortaya çıkar. Şeylerin ve daima değişen, dönüşen insanın durumu doğalcılığın yöntemleriyle açıklanırsa, bu durum felsefi problemlerin ve insanın özünü görme olanağından uzaklaşılmasına yol açar. Bunların etrafı doğalcı anlayışa ait yöntem ve perspektifle sarılan bir “katmanlar tabakasıyla” örtülür. Bu aşamada Husserl, bir bilgi ve bilgi kuramı eleştirisinin gerekliliğine vurgu yapar.

Bilgi eleştirisinin ilk adımını Descartes'ın şüphe yöntemi oluşturur. Husserl için bu yöntem, tüm bilimlerin dayanağı olabilecek bir felsefenin, önceden doğru ve kesin olduğu varsayılmış, “verili” olduğu kabul edilen hiçbir bilgiyi sorgulamadan kabul etmemek anlamı taşır. Sorgulanmadan hiçbir bilgi kabul edilmeyecekse, o halde her tür bilginin doğruluğu şüpheli hale gelir. Her tür bilginin geçerliliğinin tartışmalı hale geldiği aşamada Husserl, tüm bilimlere temel olabilecek bir felsefenin nasıl olanaklı olabileceğini sorar (Husserl, 2015, s. 1). Böyle bir bilimin olanağı için, şüphe edilemez ve kesin bir temel olabilecek bir bilgiye ihtiyaç vardır. İşte Husserl'in bilgi eleştirisinin ve kesin bir bilim olarak felsefe projesinin Descartesçı temeli bu noktada ortaya çıkar. Husserl bunu şöyle dile getirir:

Şimdi Descartesçı şüphe düşüncesini anımsayalım. Çeşitli hata ve yanılma olasılıklarını düşünerek, öyle bir kuşkucu çaresizlik içine düşebilirim ki, sonunda hiçbir şeyden emin olmadığımı, benim için her şeyin kuşkulu olduğunu söylerim. Ancak her şeyden kuşku duyamayacağım da apaçıktır;

çünkü ben her şeyin kuşkulu olduğu yargısında bulunuyorsam, benim böyle bir yargıda bulunduğum kuşku taşımaz; bu nedenle evrensel bir kuşkuyu sürdürmek istemek anlamsız olacaktır (Husserl, 2015, s. 24).

Husserl, Descartesçi bir ilhamla tüm bilimlerin dayanağı olacak bir felsefe için Arşimet noktası olabilecek temeli “ben”de, yani *ego cogito* kavramında bulur. Ancak Husserl yine de, Descartesçi anlamdaki *cogitonun* yeterli olmadığını ve aşılması gerektiğini de vurgular (Husserl, 2010b, s. 72). Çünkü ona göre, Descartes’ın *cogitosu* içerikten yoksundur (Ardakani, 2003, s. 241).

Husserl için *cogitatio*, görülerek dolaysız bir şekilde kavrandığı için bilme olarak ifade edilir ve *cogitationes* ilk mutlak verilmişliklerdir (Husserl, 2015, s. 2). Bu sebeple, Descartes’ın şüphe yönteminden hareketle yalın refleksiyonla ve dolaysız bir şekilde ulaşıldığı için *cogito*, şüphe edilmez ve kesin bir bilgi zemini sağlar. Ancak bu haliyle Descartesçi *cogito*, Husserl’in “bilginin aşkınlığı” (Husserl, 2015, s. 29) olarak ifade ettiği sorunu da içinde taşır. Descartes’ın *Meditasyonlar*’ında Tanrı’nın varlığı ve *veracitas* (*hakikatler*), nesnel doğa ve pozitif bilimler ile tüm bu disiplinlerin kendileri türetilir (Husserl, 2010b, s. 73). Descartes’ın *cogitosu* tüm bu “aşkınlık”ları, “içkin”, yani “verilmişlikler” olarak kabul eder ve sorun burada ortaya çıkar. Zira Husserl nesnel bilimlerin, doğa bilimlerinin ve hatta matematik biliminin bilgisinin de aşkın olduğunu iddia eder (Husserl, 2015, s. 2). Bu sebeple, bu bilimler ve onlardan çıkan sonuçlar aşkınlık ifade ettiği için kesin bir bilim olarak kurulacak felsefenin temelinde yer alamazlar ve hatta onlardan herhangi bir bilgi de ödünç alınamaz veya kullanılamaz. Sonuç olarak Husserl, bilgi eleştirisinin temelini oluşturan *ego cogitonun* hiçbir türden aşkınlığı kabul edemeyeceğini düşünür ve bu sebeple Descartesçi *cogitonun* aşılması gerektiğini dile getirir. Bu aşamada “aşkınlık” ve “içkinlik” kavramlarının Husserl için neyi ifade ettiğini incelemek yararlı olacaktır.

“Aşkınlık” ve “içkinlik” söz konusu olduğunda sorun, nesnel bilimlerin bilgisinin nasıl kendisi dışına çıkabildiği ve bilinçte bulunmayan bir varlığa nasıl ulaşabildiğidir (Husserl, 2015, s. 3). Buna karşın, Husserl’in bilgi eleştirisinin temelinde bulunan *cogitationun* gören bilgisinde böyle bir güçlük yoktur (Husserl, 2015, s. 3). Çünkü *cogitatio* reel içkin, yani kendinde verilmiş saf bilgi fenomeni olarak kuşku dışı bir bilgi zemindir (Husserl, 2015, s. 3). Buna ek olarak Husserl’in içkinlik kavramına yüklediği anlam da bunu

destekleyen bir niteliğe sahiptir. Zira Husserl için içkinlik, her türden bilgi kuramsal bilginin zorunlu niteliğidir (Husserl, 2015, s. 28). Buradan hareketle Husserl aşkınlık sorununun çözümünü, *cogitationes* gibi reel içkin olmayan (aşkın olan) ve kendisine dolaysız bir şekilde ulaşılmayan her şeyin dışlanması bulur. Öyleyse saf *ego cogito*, saf apaçıklık alanına ve “tam kendinde verilmişlikler”e nasıl ulaşabilir? Husserl bu soruya cevap olarak, fenomenolojik indirgeme yanıtını verir.

Husserl “bilgi eleştirisinin çıkış noktası” olduğunu iddia ettiği aşkınlık probleminin (Husserl, 2015, s. 30) çözümünü, fenomenolojik indirgeme yönteminde bulur. Fenomenolojik indirgeme en temel anlamıyla, aşkınlıkların “askıya alınması” anlamına gelir. Fenomenolojik indirgeme yöntemi aşkınlıkların “sözde verilmişlikler” olarak değil, salt “fenomen” olarak değerlendirilmesini ve “saf apaçıklık” alanına uygunluklarının saptanmasını sağlar. Fenomenolojik indirgeme varolan diye kabul edilmesi gereken şey olarak aşkınlığı dışlar; yani apaçık verilmiş olmayan ve saf görmeye saltık verilmiş olmayan her şeyi dışlar (Husserl, 2015, s. 7). Husserl, fenomenolojik indirgemeyle “saf apaçıklık” alanına ve “saltık kendinden verilmişlikler”e ulaşmayı amaçlar. “Saltık kendinden verilmişlikler”, başka bir deyişle “saf fenomenler” Husserl için fenomenolojinin inceleme alanını oluşturur ve saf fenomenlere ancak fenomenolojik indirgeme yöntemiyle ulaşılabilir. İndirgemeye uğramış olan bir fenomenin verilmişliği, artık kuşku duyulmayan saltık bir verilmişlik anlamı taşır (Husserl, 2015, s. 42).

Fenomenolojik indirgeme ile ulaşılabilecek olan saf apaçıklık alanı, bilgi eleştirisi yapma iddiasındaki fenomenolojiye güç verir. Bu sayede kesin bilgi alanının yalnızca *cogitatio* ile sınırlı kalmayacağı iddia edilmiş olur (Husserl, 2015, s. 51). Bu yüzden Husserl, saf fenomenlerin dahil olduğu ve kesin bilginin söz konusu olduğu saf apaçıklık alanı ile verilmişliklerin sınırları arasında doğrudan bir bağlantı görür. Husserl buradan hareketle fenomenolojinin inceleme alanının sınırlarını “apaçıklık ne kadarsa verilmişlik de o kadardır” (Husserl, 2015, s. 61) diyerek belirler. Husserl fenomenolojik araştırmanın sınırlarını bu şekilde genişletir. Ancak bu araştırmanın her şeyden önce fenomenolojik anlayışın üzerine kurulacağı bir temele ihtiyacı vardır.

(...) indirgemeye uğratılmış *cogitatio*'nun, tekil olduğundan değil, fenomenolojik indirgemenin sonraki saf görmeye kendini saltık bir verilmişlik olarak ortaya koyduğundan, bizim için bir mutlak kendinde verilmişlik

olduğudur. Saf görmeye işte bu tür saltık verilmişlikleri ve değeri bunlardan az olmayan genelliği buluruz (Husserl, 2015, s. 46)

Husserl, fenomenolojik anlayışla yapılacak bir araştırmanın temelini indirgemeye uğratılmış olan *cogitatio*'ya sahip olan *ego cogito* kavramını, yani “ben”i koyar. Husserl, ancak bu zemini sağladıktan sonra fenomenolojik anlayışın takip edeceği yöntemi ve temel kavramlarını serimler.

2.2. Husserl’in Fenomenolojik Yöntemi ve Temel Kavramları

Husserl’in felsefesi ve fenomenoloji anlayışı, bilinç ve şey üzerine inşa olur. Husserl’in bu konudaki bakışını değerli kılan da bilinç ve şey arasında karşılıklı bir bağlantı olduğunu, yalnızca özne konumundan anlaşılan bir dünya tasarımının geçerli olamayacağını ifade etmesidir. Husserl’e göre her şey, bir şeyin bilincidir (Husserl, 2010c, s. 58).

Husserl, modern felsefenin özne ve nesne anlayışını tahrip eder. Özne ve nesne arasındaki tek taraflı, öznenin bakışının kurucu olduğu süreç yerini, karşılıklı bir ilişkilene sürecine bırakır. Husserl’e gelene kadar bu ilişki, öznenin bilincinde nesneyi kuran ve o şeye anlamını veren, nesnenin ise edilgin bir konumda algılanan olduğu bir süreci ifade ediyordu. Husserl’e göre bu ilişki, sadece özneye bağlı bir süreç olarak ifade edilemez. Özne ve nesne arasında iki yönlü bir ilişki bulunur. Husserl bu ilişkiyi, nesnesinden bağımsız bir bilinç olamayacağını ve her şeyin bir “-ın bilinci” (Husserl, 2014, s. 22) olacağını ifade ederek kurar. Buna göre, bir şeyin kendisini gösterebilmesi ve anlamını bulması için, önce onun orada olduğunu ve bilince kendini ilettiğini kabul ederek işe başlamak gerekir. Bilinç bağımsız değildir ve bilincin daima bir nesnesi vardır.

Husserl’in kurduğu bu karşılıklı ilişki nesnenin varoluşunu, öznenin bilincine bağımlı olmaktan azade kılmıştır. Husserl bu hamlesiyle öznelliği saf dışı bırakmaya çalışmaz. Husserl sadece özne ve nesne arasındaki tek taraflı ilişkiyi yerinden eder. Nesne, özneye karşılıklı ilişkisinde anlamını bulur. Bu, öznenin bu ilişkideki konumunu kaybetmesinden ziyade, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi somutlaştırır.

Şayet öznellik anlamı ve nesnelere, onları kurarken ‘yaratmış’ olsaydı, bu durumda onların içerikleri özneye açıklanmalıydı. Durum bu değildir; içerikler öznellikler ve onun işleyişlerinden özsel olarak türetilen bir şey olarak değil,

yalnızca bir olgu olarak verilidir. Dolayısıyla, özne anlamların ve nesnelere nedeni değildir ya da onları yaratmaz. O yalnızca onların ortaya çıkmasını sağlar. Bu onların koşuludur, nedeni değil (Zahavi, 2018, s. 73).

Özne bu karşılıklı ilişkideki ayrıcalıklı konumunu yitirmiş olarak görülemez. Husserl'e göre şeylerin ve fenomenlerin anlamının belirlenmesindeki koşul için, yine öznenin kendisine referansla bir felsefe inşa etmek gerekir. Husserl, felsefesinin temelini yine özne bilincinin kendisinden hareketle kurar. Bunun için Husserl öncelikle, Descartes'a döner ve onun *cogito* kavramı ile hesaplaşır. Yine de Husserl için, Descartes'ın *Meditasyonlar* eserindeki saf *ego cogito* kavramı, felsefede bir çığır açmıştır (Husserl, 2010b, s. 73). Husserl'in bu ifadesine bakılarak fenomenolojiyi bir "Yeni-Kartezyenizm" olarak adlandırmak, pek de mantıksız görünmez. Husserl, Descartes'ın *cogitosunu*, bir başlangıç ve dayanak noktası olarak alsa da onu aşmak zorunda olduğunu ifade eder. Bu nedenle Yeni-Kartezyenizm içinde yer alsa da Husserl'in fenomenolojisi, metodik şüpheyi işleterek Kartezyen geleneğin tüm içeriklerini en uç noktasına taşıyarak reddetme ihtimalinden çekinmez (Husserl, 2010b, s. 72).

Husserl'in Descartes'ın *cogito* kavramını geliştirip, kendi fenomenoloji anlayışının temelini koymasının sebebi, *Kesin Bir Bilim Olarak Fenomenoloji* projesini gerçekleştirmek için gerek duyduğu Arşimet noktası olarak değerlendirilebilir. Söylenebilir ki Husserl, "kartezyen bilim idealine yöntem bakımından değil de ülkü olarak bağlı" bir figür gibidir (H. Türker, 2015, s. 22). Bilen öznenin [*ego cogito*] temel olduğu ve bilimlere dayanak sağlamayı amaçlayan bir felsefe mümkün mü? Husserl bunun ancak *ego cogitoya* dönerek ve onun bakışındaki önyargıların, safsataların ve doğalcı tavrın, şeylerin etrafını sarmış olan katmanlarından özgür kılarak mümkün olacağını ifade eder.

Husserl'in doğalcı tavrı, doğalcılık derken bahsettiği, Aydınlanma dönemi felsefesinin etkisiyle gelişen olgu temelli bilimsel bakış ve bilim mantığıdır. Husserl matematikselliğin ve doğalcı tavrın felsefi kökenini Descartes'ta, astronomi ve fizik alanında ise Galileo'da bulur. Bu tavrın en büyük etkisi, bu matematiksel dünya tasarımının gündelik yaşam-dünyasının yerini almasıdır (Kartal, 2010, s. 161). Doğalcılık, ağırlıklı olarak matematik ve fizik temelinde açıkladığı doğa yasaları ve doğadaki nedenselliği ortaya serdiği için elde ettiği başarıdan dolayı, düşüncenin her alanına etki etme gücünü kendinde bulur. Yukarıda bahsedilen alanlardaki başarılarından ötürü doğalcı tavrı, tin bilimleri

alanını da fiziksel doğa gibi görerek, kendi yöntemleri dahilinde inceleme alanlarına dahil etmek ister. Bu bilim mantığı yalnızca bilim alanında kalmayarak, düşüncenin diğer alanlarını da baştan aşağı kendi etkisi altına alarak ve kendi bünyesinde eriterek ilerler. Böyle bir anlayışla ve bilimsellik ülküsü altında ilerleyen pozitif bilimler, felsefeye ve tüm yaşama kendi yöntemlerini dayatma, her şeyi kendi başlıkları altında toplama ve değerlendirme gayretinde olmuştur. Bu zoraki çabanın sonucunda olgu mantıklı bilimler insana dair bir şeyler söylemekte yetersiz kaldıkları gibi, söyleyebilecek olan diğer bilimlerin meşruiyet zeminine de zarar vermişlerdir (Kartal, 2010, s. 160). Böyle bakıldığında insan da o bilimsel çerçeveye ve “doğa verilerine” indirgenerek tanımlanmaya çalışılmıştır. İnsanı salt veri ya da matematiksel niceliksellikler gibi ele almaya çalışan doğalcı tavır, insanın tarihselliğini ve onun tarihsel süreç içerisinde gelişen, dönüşen bir varlık olduğu gerçeğini ıskalemiş gibi görünür. “Çevreye yönelik sürekli nesnel tutumda, tinsel olan her şey, fiziksel cisimselliğe dayalı göründü. Dolayısıyla tinsel olan her şeyi doğa bilimsel düşünce biçimine aktarmak uygun sayıldı” (Husserl, 2016, s. 51).

Husserl’in asıl karşı olduğu şey bilimsellik değildir. Husserl’in eleştirisi, doğalcı tavrın düşüncenin diğer alanları üzerinde kurmak istediği tahakkümdür. Bu tavrıyla doğalcı tutum, tüm tin bilimleri üzerinde etki kurmak ve o alana dair her şeyi, kendi deneysel verileri ve kendi yöntemiyle değerlendirmek ister. Doğa bilimlerinin temelindeki bu matematiksellik ülküsünün kaynağı Husserl’e göre, Galileo’nun geliştirdiği ve “matematikle idealize ettiği dünya” algısıdır. Galileo’nun “doğanın dilinin ancak matematik ile çözülebileceği” savıyla beraber, felsefenin yeryüzü sahnesinde işlevi silikleşmiş ve her şey, olgu temelli düşünölmeye başlamıştır. Bu anlamda Galileo ile kazanılmış olan deneysel tavır, Aydınlanma döneminden sonra gerek tüm yaşama gerekse tüm felsefi anlayışlara doğalcı tavrın ve nedensellik kaygısının tahakkümüyle sonuçlanmıştır. Husserl’in ifadesiyle, “olgu temelli bilimler olgu mantıklı insanlar doğurunca”, her şey doğa verileri ve salt matematiksellikle incelenmeye, tüm bir insan yapısı ve yaşamı basit bir nicelik hesabıyla ele alınmaya başlamıştır. “On dokuzuncu yüzyılda Yeniçağ insanının genel dünya görüşünün özgün yanı, onun kendini pozitif bilimlerce belirlenmeye bırakması, onların ürettiği ‘gönençle’ körleştirilmeye izin vermesidir (...) Salt olgu kafalı bilimler, yalnızca olgu kafalı halklar ortaya çıkardı” (Husserl, 2016, s. 67-68).

Denilmiştir ki, fenomenleri verildikleri gibi almak gerek, yani akmakta olan bilince sahip olma, kastetme, görünme olarak -ki budurlar- önplânın bu bilincine sahip olma ve arka planın bilincine sahip olma olarak, hayal edilmiş olma, ya da sembolik veya kopya edilmiş olma olarak, görüsel olarak ya da boş tasarlanmış vb. olarak. Ayrıca şu ya da bu tutumun, şu veya bu tarzının değişmesi olarak (Husserl, 2014, s. 37).

Husserl'in doğalcı tavra ve etkilerine getirdiği eleştiriler “şeylerin kendilerine!” [*zu den sachen selbst*] ifadesinde somutlaşır. Şeylerin kendisine dönüş, onlara yönelen bakışın etrafındaki katmanları sıyrarak özlerine, önyargısız anlamlarına ulaşabilme çabasını ifade eder. Fenomenoloji kendisini, bakışı, pozitif bilimlerin oluşturduğu katmanlardan arındırmanın ve şeylerin özüne ulaşmanın yöntemi olarak sunar. Husserl fenomenolojiyi bir “öz araştırması” olarak ifade eder. Temele ilişkin bir yöntem olarak fenomenolojinin ilk durağı yönelimsellik olarak ifade edilir. Her şeyin “bir şeyin bilinci” olduğunu ifade eden Husserl, herhangi bir şeyin ne olduğunu anlamak için öncelikle ona yönelmiş bir bilincin gerekliliğinden bahseder. Yönelimselliğe eşlik eden diğer temel yöntem ise eidetik ya da fenomenolojik indirgeme [*epokhe*] olarak ifade edilen bir “askıya/paranteze alma” sürecidir.

2.2.1. Yönelimsellik

Yönelimsellik [*intentionality*] kavramı, Husserl'in Brentano'dan devraldığı ve fenomenolojik yöntemin temel kavramlarından birisidir. Husserl'e göre yönelimsellik, özü gereği bilincin doğal yapısında bulunur ve herhangi tür bir nesneyle, bu nesne bilince ait olmasa bile bağlantı kurarlar (Husserl, 2015, s. 45).

Bilinç olarak, bir şeyin bilinci olarak varlığın temel karakterini nitelemek için skolastisizmden türetilmiş terminolojik ifade, yönelimseliktir. Bilinçteki şu ya da bu nesnenin düşünümsel/reflektif-olmayan (*unreflective*) kabulü sırasında ona doğru döner ya da yöneliriz: ‘Yönelimimiz’ (*intentio*) ona doğru harekete geçer. Bakışımızın fenomenolojik ters çevrilmesi (*the phenomenological reversal of our gaze*), bu ‘yönelinmiş olma’nın (*Gerichtet-sein*), gerçekten de, söz konusu görelî deneyimlerin içkin aslı bir özelliği olduğunu gösterir: Onlar, ‘yönelimsel’ deneyimlerdir (Husserl, 2010a, s. 31).

Yönelimsellik, bilinç ve şey arasında bir köprü işlevi görür. Bilinç, bir şeyi kurabilmek veya özüne erişebilmek için ona yönelerek o şeyi anlar ya da onunla ilgili bir anlayış geliştirebilir. “(...) Husserl nesnelere yönelimsel edimlerde görünürlük kazandığını (oluşturulduğunu / kurulduğunu) ve ancak orada kendilerini oldukları gibi gösterebileceklerini yazar” (Zahavi, 2018, s. 73). Bu yönelme durumu sadece bilinç için değil, şey için de geçerlidir. Bu karşılıklı ilişki içerisinde şey de kendisini bilince sunar. Yönelimsellik sadece bilince veya şeye has bir durumu değil, aksine ilişkinin kendisini ifade eder (Fink, 2010, s. 99). Yönelimsellik, dış bir etkiye ya da nesnenin varoluşuna bağımlı bir karaktere sahip değildir; yönelimsellik bilincin içsel bir özelliğidir (Zahavi, 2018, s. 41). Yönelimsellik bağlantısıyla anlam verme süreci başlar. Bu açıdan bakıldığında, artık bilinçten bağımsız bir şeyden ya da şeyden bağımsız bir bilinçten söz edilemez. Artık bilinç ve şey, daima karşılıklı bir etkileşim ve bağlantı içindedirler. Gerek fenomenolojik yöntem dahilinde gerekse yönelimsellik kavramının özel bağlamı içerisinde öznel perspektif, nesnel bir hakikat üretiminin ön koşulu olarak görülür. Varlıktan ve geçerlilikten söz etmenin kaynağını bulduğu yer bilinçtir, bilinç yaşantılarıdır (Tepe, 2015, s. XXII). Bu durumda öznenin hakikat üretimi için merkezî bir pozisyonda olduğu görülebilir.

Ayrıca öncelikle yönelimselliğin birinci tekil şahıs perspektifinden, yani öznenin görüş noktasından serimlenmesine odaklanır (...) Peki Husserl’in yönelimselliği serimlemekle amaçladığı nedir? En başta şudur: Bilincin yönelimselliğine ait yapıların betimsel analizini sunmak ve bu yolla (zihin ile beyin arasındaki değil de) zihin ile dünya arasındaki münasebeti aydınlatmak (Zahavi, 2014, s. 170).

Bilincin bir şeye yönelmesi ve “-ın bilinci” olması durumu, gerek bir şeyi bilmenin ön koşulu olarak gerekse hakikat üretiminin öznel bir perspektiften gerçekleşebileceğinin yegâne kanıtı olarak görünür. Yönelimsellik yalnızca şeylere dair farkındalığa sahip olmayı değil, aynı zamanda şeylere yöneldiği haliyle bilincin, o şeyle bağlantısında özünün tesisini sağlar. Yönelimsellik, bilinen özne ve nesne bağı, bilincin daima bir nesnesi olma durumunun ve etkileşime girilen şey ile ilişkinin dinamik ve dönüştürücü bir karakteri olduğunu anlatır” (Kartal, 2017, s. 77).

Bilince içkin bir özellik olan yönelimsellik, yönelinen nesnenin özünü tesis etme amacı taşısa da bunu *epokhe*, yani fenomenolojik indirgemedan bağımsız bir şekilde gerçekleştiremez. Söz konusu yönelinen nesnenin özünün görülmesini engelleyen unsurlardan fenomenolojik indirgeme aracılığıyla da arındırılması gerekir.

2.2.2. Fenomenolojik İndirgeme

Olgu temelli bilimler ve doğalcı tavrın şeyler üzerindeki tahakkümü, onların özlerine ulaşmayı ve o şeyin özünü ve kendisini görmeye izin vermez. Doğalcı tavır ve pozitif bilimler aracılığıyla oluşmuş olan şeylerin katmanlı yapısını aşmak ve öze ulaşmak için, o şeylerin üzerindeki katmanı sıyırmak, alaşağı etmek gerekir. Fenomenolojik indirgeme de [*epokhe*] tam olarak, şeylerin etrafındaki bu katmanı “askıya/paranteze alma” yöntemini ifade eder. “(...) Husserl belki de en radikal filozoflardan birisidir. Bu durum, Husserl’in en çarpıcı keşfi çerçevesinde, dolayısıyla fenomenolojik *epokhe* ile anlaşılabilir. *Epokhe*, bilim ve sağduyu tarafından paylaşılan doğal tutumun, dolayısıyla dünyanın varlığının tezinin etkisizleştirilmesinden ibarettir” (Barbaras, 2010, s. 15).

Eğer saf bir fenomen olarak ya da kendi saf zihinsel süreçlerinin bütünlüğü olarak kendi bilincine ulaşmak istiyorsa, fenomenoloğun tutarlı bir *epokhe* yapması gerekir. Başka bir deyişle, başarılı bir fenomenolojik refleksiyon için, reflektif olmayan bilinçte üretilen nesnel koymaların/ileri sürümlerin (*positing*) tüm eşlik edişini engellemeli; dolayısıyla, onun için açık bir biçimde “varolan” dünyaya ilişkin hiçbir yargıda bulunmamalı (Husserl, 2010a, s. 32).

Paranteze alma süreci negatif bir tanım olmaktan ziyade, bilinci özgürleştirme ve olgusal tavrı askıya alma olarak değerlendirilmesi gereken bir süreci ifade eder. Husserl’in fenomenolojik indirgemeyle yapmak istediği, şeylerin üzerindeki katman(lar) tabakasını sıyırmak, ona öznenin bilincinden önce atfedilmiş nitelik ve özellikleri askıya alarak, söz konusu şeye “o” şey olarak bakmanın yöntemi olarak yorumlanmalıdır. “Epokhé, bilimin katmanlarını şeyin kendisinden soyacak yöntemsel aparatır” (Kartal, 2017, s. 76).

Fenomenolojik indirgeme en temel anlamıyla, şeylerin bilinçte yeniden kurulumunu sağlamak için gerekli olan temel bir yöntemi ifade eder. Pozitif bilimin şeylere karşı bakışı bulanıklaştıran savları, bir öz araştırması olan fenomenolojinin karşısında durur. Bunlar saf

dışı bırakılmalıdır. Fenomenolojik indirgeme, bu katmanı aşar ve şeyleri bir fenomen olarak, saf bilinç içeriğinde görünür kılar. Saf bilinç, indirgemedен geriye kalan ve sadece *epokhe* ile girmenin mümkün olduğu, yeni bir varlık alanıdır; fenomenolojinin araştırma alanı da burası, yani saf bilinç, başka bir deyişle “saf Ben”dir (Tepe, 2015, s. XX). Fenomenolojinin araştırma alanının saf bilinç ya da saf ben olarak belirlenmesi, *epokhe* uygulanan şeylerin saf fenomenler olarak özlerinin görülebileceği alan anlamına gelmesidir. Başka bir deyişle, fenomenolojik indirgeme uygulanmış olan şeylerin özleri, sadece saf bilinç alanında görülebilir. Bu sebeple de saf bilinç, özleri görme yoluyla hakikatin ve kesin bilginin kendisini göstereceği alanı işaret eder.



3. BÖLÜM

3. İBN SİNA VE HUSSERL FELSEFESİNİN KESIŞİMİ: FENOMENOLOJİK BAKIŞ

3.1. Natık Nefis ve Saf Bilinç Ortaklığı: İbn Sina ve Husserl

Saf bilinç ya da saf ben, Husserl'in fenomenoloji anlayışında ulaşılması, sağlanması gereken bir temeli ifade eder. Saf bilinç temelini oluşturabilmek için, beden aracılığıyla edinilen veriler bir ön koşul olarak belirir. Bedensellik ve saf bilinç, birbirinden ayrılmaz ve bütüncül bir temel anlamı taşır. "Bilinç her şeyden önce bir şeyin bilinci olmak için dünyanın içinde var olmak veya somutlaşmak durumundadır. Bunun anlamı bilincin bedenle bir türden ilişki içinde olmak zorunda oluşudur. Bilincin varlığa gelmek zorunda olduğu yer bedendir" (Esenyel, 2016, s. 19). Başka bir deyişle, bilinç bedende somutlaşır ve bu bütüncül yapı dünya içinde varlığını bulur. Öte yandan İbn Sina da akıl ve beden bütünlüğünü vurgulayan bir temeli, nefsin daima bir bedenle birlikte var olduğunu (İbn Sînâ, 2018, s. 188) dile getirerek açıklar. Zira İbn Sina da şeylere dair ilk idrakin beden aracılığıyla olduğunu ifade etse de, şeyleri yalın anlamıyla idrak etmenin yolu olarak insan aklını gösterir (İbn Sînâ, 2004, s. 117). Burada bahsedilen yalın anlam, yani özsel anlamıyla şeyler insan aklında öylece belirmez. Husserl'de olduğu gibi İbn Sina'da da bedensellik, "her tikel idrak cismanî bir organla" mümkün olduğu için önemli bir pozisyondadır.

İbn Sina'da saf bilinç kavramını çağrıştıran şey, algılanan şeye ilişkin durumları ondan ayırmanın yöntemi olan soyutlama yetisini kullanarak ve nihai olarak soyutlamanın son aşamasında, şeyleri en yalın anlamıyla natık nefiste ve maddi ilineklerinden soyutlanmış bir şekilde idrak etmektir. Ancak İbn Sina soyutlamanın bölümleri ve derecelerinin farklı olduğunu dile getirir (İbn Sînâ, 2018, s. 173). Soyutlamanın ilk aşamasında, algının ilk merhalesi olan duyularla idrak edilen şeyler vardır. Soyutlamanın ilk mertebesi de burasıdır (Baran, 2020, s. 296). Soyutlamanın ilk derecesi, nesnenin suretinin maddi özellikleriyle alınmasını ifade eder ve duysal düzeyde, beş duyuyu kullanmak suretiyle gerçekleşir (Cihan, 2003, s. 105). Eğer söz konusu nesne ortadan kaybolursa, sureti alış da biter ve böylece soyutlamanın ilk derecesi gerçekleşmiş olur; böylece soyutlamanın ilk derecesi "hissi idrak" olarak adlandırılır (Cihan, 2003, s. 105). Şeylere ilişkin durumların, başka bir deyişle şeylerin özünü görmeyi engelleyen maddi olarak şeylere ilişkin durumların zihinsel

işlevler aracılığıyla onlardan ayrılması, şeyin “o” şey olarak zihinde yer edinmesini sağlar. Bu durum, Husserl’in “şeylerin kendisine!” ifadesinde kast edilen şeylere işaret eder. Soyutlamanın birinci derecesi, şeylerin özüne ulaşma yolundaki ilk adımı ifade eder.

Soyutlamanın ikinci derecesinde ise ilk derecede alınmış olan maddi suret nefiste var olmaya devam eder. Sureti alınmış olan ve nefiste maddi özellikleriyle yerini bulan şey, sureti alınan şey ortadan kaybolursa dahi nefiste var olmaya devam eder. Burada maddi olandan alınmış suret “hayal” (el-Hayal) yahut musavvira yetisiyle korunur ve bu suret maddi özelliklerinden soyutlanmış değildir (Cihan, 2003, s. 105). Soyutlamanın bu derecesindeki farklılık, suretin dış dünyadan değil de içeriden, nefisten alınmış olmasıdır (Cihan, 2003, s. 105). Soyutlamanın üçüncü aşamasında ise “vehim” (el-Vehm) yetisi yer alır. Bu yetiyle birlikte suretin tekil anlamı, yani onun özne için taşıdığı “iyi”, “zararlı”, “faydalı” vb. anlamların alınmasıdır ve bu yetinin diğerlerinden farkı, “suret”in değil de bizatihi “anlam”ın idrak edilmesidir (Cihan, 2003, s. 105). Soyutlamanın dördüncü ve son aşamasında ise “akıl” yetisi yer alır. Bu yetinin görevi ise maddi olmayan ve maddede bulunmayan varlıkların (soyut varlıklar, matematik nesnelere gibi) alınmasıdır ve akıl yetisi, suretleri tüm maddeden tamamen soyutlanmış olarak idrak eder; çünkü bu sayılan suretlerin soyutlanmaya ihtiyacı yoktur (Cihan, 2003, s. 105). Bu aşamalar arasında vehim yetisi oldukça önemli bir pozisyonundadır. Çünkü beş duyuyla elde edilmiş olan suretlerin anlamları, bu yeti sayesinde kavranır ve zihinde depolanır. İbn Sina ve Husserl felsefeleri arasında bağlantı kurulurken, genellikle araştırmacılar vehim yetisi ve Husserl’in yönelimsellik kavramı arasında bir bağlantı görürler (Banchetti-Robino, 2004, s. 73; Haghghi, 2014, s. 147).

3.1.1. İbn Sina ve Husserl’de Yönelimsellik (*Intentionality*): Anlam (*Ma’nâ*) ve Yönelim (*Intentio*)

İbn Sina’nın metinlerinde “yönelimsellik” kavramından doğrudan bahsedilmez. Ancak vehim gücünün maddi şeylerden soyutlayarak elde ettiği tikel bilgiler “anlam” (İbn Sina, 2021, s. 112), yani “ma’nâ” kavramı (Durusoy, 2005, s. 127) içerik bakımından “yönelim” (*intentio*) olarak karşılanarak çevrilir (Haghghi, 2014, s. 145). Bu kavramın neden bu şekilde çevrildiğini anlamak için, İbn Sina’nın vehim gücü ile neyi kastettiğini incelemek gerekir.

İbn Sina vehim gücünü canlıdaki hükmedici güç (İbn Sina, 2021, s. 302), hakim güç olarak tanımlar. Vehim gücü, maddi olmadığı halde maddede bulunan anlamları/ma'nâları soyutlayarak idrak eder ve “o” şeyin iyi veya kötü, yararlı veya zararlı olup olmadığı hakkında yargı verir (Durusoy, 2005, s. 127). İbn Sina vehim gücünün iki türü olduğunu ve bunların vehmî ilhamlar ile vehmî tecrübe olarak ayrıldığını ifade eder (İbn Sina, 2021, s. 328). İbn Sina vehmi ilhamlarla idrak edilen anlamlara örnek olarak, bir bebeğin ayağa kaldırıldığında düşecek olması hissiyle, yakınlarında kendisini tutacak olan birisine ulaşma gayretini; insanın gözüne bir şey kaçtığında, kaçan şeyin ne olduğunu bilmeden göz kapaklarını kapatması gibi, nefsin bir doğasını (*garîzî*) yansıtan örnekler verir (İbn Sina, 2021, s. 328). İbn Sina bu ilhamların tüm canlılarda olduğunu iddia eder ve ünlü koyun ile kurt örneğini verir. Koyun önce kurdun suretini, yani şeklini, rengini, yapısını duyu yoluyla idrak eder; ancak kurdun “anlam”ını, başka bir deyişle onun zararlı olduğunu ve ondan kaçması gerektiği anlamını vehim gücü ile idrak eder ve yine bu güç aracılığıyla onun zararlı olduğu hükmünü verir (İbn Sînâ, 2018, s. 167). Vehmî tecrübe ise herhangi bir şeyden duyulan acı, lezzet vb. duyular ya da duyularla algılanan şeylere bitişik olan fayda veya zarar vehim tarafından algılanır ve suretlere bitişik olan anlam, yani fayda veya zarar, acı veya lezzet vb. anlamlar algılanır (İbn Sina, 2021, s. 328). Vehim gücüyle idrak edilen anlam(lar)ın deposu da hafızadır (İbn Sina, 2021, s. 300).

Vehim gücü aynı zamanda hatırlayıcı güç (*mütezekkire*) ve hayal gücü (*mütehayyile*) olarak da işlev görür. Maddi ve tikel olan şeylerden bir defa idrak edilen anlam, vehim gücünün deposu olan hafızada muhafaza edilir. Bu sebeple, maddi olarak “o” şeyle ilişki kesildiğinde, yani “o” şey duyu yoluyla duyumsanamaz olduğunda bu güç suretten anlama giderek çağrılır; başka bir deyişle sureti muhafaza eden mütehayyileye yönelir ve onları geri çağırarak tasavvur eder; bu şekilde hatırlamasından dolayı hatırlayıcı güç işlevine de sahip olduğu söylenir (İbn Sina, 2021, s. 300). Hatırlanmak istenen, anlamı muhafaza eden hafıza deposundan değil de sureti muhafaza eden hayal deposundan çağrılırsa, bu da hayal gücü işlevini vurgular (İbn Sina, 2021, s. 300). İbn Sina bu gücün birbiriyle ilişkisini ve nasıl çalıştığını şöyle özetler:

Bir suret ile sureti, bir suret ile anlamı, bir anlam ile anlamı terkip eden bu güç, sanki hükmetmesi açısından değil de hükme ulaşmak için amel etmesi açısından konu itibarıyla vehim gücü gibidir. Yeri de anlam ve suretin iki deposuyla irtibatı olsun diye beynin ortası kılınmıştır” (İbn Sina, 2021, s. 302).

Husserl yönelimselliği en temel anlamıyla “bir şeyin bilinci” olarak, örnek verilecek olursa, “şu bahçede çiçek açmış bir elma ağacının bilinci” olarak görür (Husserl, 2010c, s. 58). Yönelimsel bilince ait *noema* ve *noesis* kavramlarıyla ifade edilebilecek iki unsur vardır. Husserl için *noema* kavramının özü içerik, yani anlamdır (Husserl, 2010c, s. 57-58).¹⁸ Husserl her *noemanın* bir ‘içerik’e, yani kendi ‘anlam’ına sahip olduğunu dile getirir (Husserl, 2010c, s. 57). Ancak Husserl içerik ve nesne arasında bir ayırım yapar ve “anlamlandırılan” şeyin nesne olduğuna dikkat çeker; böylece her *noemanın* bir nesneye dayandığı ortaya çıkmış olur (Husserl, 2010c, s. 59). Buradan hareketle Husserl felsefesinde *noema* kavramının özü içerik, yani anlam olarak belirlenirken, bu özü *noesise* sağlayan şeyin de nesne olduğu belirlenmiş olur. Noesis ile kastedilen ise bir anlama sahip olan nesneye ve “neyse o olarak kastedilen”e çevrilmiş zihinsel bakıştır; bu bakışın çözümlenmesinde ise noematik yapılar betimlenir (Husserl, 2010c, s. 56). Husserl’in *noema* ve *noesis* kavramları şöyle özetlenebilir: “‘Noema’, bilinç tarafından yönelinen nesnedir ya da yönelimselliğin nesne tarafıdır; algılanan, yönelinen ya da idrak edilendir (...) ‘Noesis’, yönelimselliğin edim tarafı, yani yönelimsel yönelme sürecidir; algılama, yönelme ya da idrak etmeyi ifade eder” (Lewis & Staehler, 2019, s. 43). *Noema* ve *noesis* kavramlarının daha iyi anlaşılması için şu örnek verilebilir: “Bahçede bir elma ağacı gördüğümü hatırladığımda araştırma konusu olacak noetik taraf, (elma ağacının) hatırlanmasıdır; oysa noematik taraf, hafızamın bana verdiği şekliyle elma ağacıdır” (Lewis & Staehler, 2019, s. 43).

Yönelimsellik kavramının Aristoteles felsefesinden Brentano’ya kadar uzanan bir geçmişi olduğu¹⁹ akla getirildiğinde, kökeninin İbn Sina felsefesinde bulunacağını düşünmek açıkça mantıksız olur. Ancak yukarıda bahsedilenlerden hareketle, İbn Sina ve Husserl’in yönelimsellik temelinde, *noema-noesis* kavramları ile vehim gücünün yetileri ve işlevleri arasındaki benzerliği yadsımak da haksızlık olur. İbn Sina’da vehim gücü, algılama ve bilincin birlikte hareket ederek bilgiye veya “o” şeyin bilincine ulaşma sürecinde, merkezi bir işleve sahiptir (Haghighi, 2014, s. 146). İbn Sina’nın örneğinde kurtla karşılaşan koyun, vehim gücü aracılığıyla kurdun zararlı olduğu hükmünü vererek onun “anlam”ını böyle kurar ve bu hüküm bilinçte bu şekilde yerini alır. Her iki filozofta da anlam, bilincin yöneldiği nesneden hareketle ve bilincin bu yönelim tarzıyla kurulur. İbn Sina’nın örneğinde

¹⁸ Husserl, “bilincin içeriği” ifadesindeki “içerik”ten, bilinçte veya bilince ait bir nesnel alanda bulunan “anlam”ı anlamak gerektiğini ifade eder (Husserl, 2010c, s. 57).

¹⁹ Konu hakkındaki detaylı inceleme için bkz. Sorabji, R. (1991) ‘From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality’, in H. Blumenthal and H. Robinson (eds) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, supplementary vol. Oxford: Oxford University Press.

kurdun koyuna görünmesi sadece bir yönelimi değil, aynı zamanda bu örnekte yönelimselliğin bir unsuru olan noetik süreci ifade eden bir içgüdüsel bir algılama süreci gerçekleştiği anlamına da gelir (Haghighi, 2014, s. 146). Ancak İbn Sina vehim gücünün sınırlarını ve işlevlerini ve koyunun kurtla karşılaştığındaki düşmanlık algısını belirlemek için sezgi ve aklın sınırında dururken, Husserl, yönelim ve yönelimsel bilinç ile yaşam dünyası arasındaki bağlantıyı fenomenolojik perspektiften çözümlmek ister (Haghighi, 2014, s. 147-148). Bu yüzden yönelimsellik varoluştan bağımsız bir karaktere sahiptir ve “bilinç bir nesneden etkilendiğinde meydana gelen dışşal ilişki değildir, bilakis bilincin içsel bir özelliğidir” (Zahavi, 2018, s. 41).

İbn Sina ve Husserl’in felsefelerindeki yönelimsellik kavramının benzerlikleri olsa da İbn Sina’nın *ma’nâ* kavramının “yönelim” (*intentio*) olarak hatalı bir şekilde çevrilmesi, bu benzerliklerinin karıştırılmasına neden olur (Black, 2010, s. 66). Daha önce de belirtildiği gibi burada gösterilmeye çalışılan yönelimsellik kavramının kökeni değil, Husserl ve İbn Sina felsefelerinde bu kavramın altına giren teorilerin ve bilinç anlayışlarının benzerliğidir. Bu aşamada Husserl’in yönelimsellik teorisinin İbn Sina’nın anlayışından daha yetkin olduğunun tartışmasız olduğu dile getirilmelidir (Banchetti-Robino, 2004, s. 79). Hem İbn Sina hem Husserl’de yönelim, algılanan nesnenin “anlam”ına atıfta bulunsa da Husserl, yönelim ve yönelimsellik kavramını natüralist yorumdan ayırarak tözsel bir bilinç teorisinden uzaklaşarak bu kavramı İbn Sina’dan daha ileri götürür (Banchetti-Robino, 2004, s. 79). “Husserl için bilinç (ya da zihin, ruh) artık bir töz değil, bir etkinliktir ve bu etkinlik de yönelimseldir” (Banchetti-Robino, 2004, s. 79). Ancak Aristoteles’ten beri varlığını sürdüren bir kavramın, Aristoteles felsefesinin en etkili yorumcularından birisi olan İbn Sina’nın bu kavramı doğrudan ele almasa bile, bu teoriye katkısı yadsınamaz görünür. Husserl, kendisini temel anlamda “yönelimsellik” kavramıyla tanıştıran kişi olarak Brentano’nun kendi felsefesindeki etkisini açıkça kabul eder (El-Bizri, 2003, s. 74). Bu iki düşünürün kavramları tarihsel bir bağlam içinde farklı durumları ifade etse de yönelimsellik konusunda onların işaret ettiği anlamların ortaklığı, hatalı bir çevirinin ötesindedir. Kaldı ki İbn Sina ve Husserl’in ortaklığını reddetmek dayandıkları felsefi ilgi ve mirasa haksızlık olur. Bizri’nin aktardığına göre Sorabji, kimi zaman “felsefe tarihinde yorumcuların hatalı aktarımlarının sadakatten daha verimli olabileceğini” düşünür (El-Bizri, 2003, s. 71). İbn Sina ve Husserl’in felsefelerinde bilincin yönelimsel karakteri ortaktır. Bu ortaklık, İbn Sina’nın natık nefis ve Husserl’in saf bilinç kavramlarında daha açık görünür.

3.1.2. Natık Nefis ve Saf Bilinç

İbn Sina felsefesinde soyutlama, bilginin inşası sürecinin yöntemi olarak anlamını bulur. Soyutlama hamlesinin önemi, nefis ve bedenın dünya içindeki birlikte varoluşunda, şeyleri yalın haliyle görebilmek için kullanılan epokhe gibi “zihinsel bir aparat” olmasında yatar. Her ne kadar soyutlama yetisiyle yanılgıdan uzaklaşarak bilgiye yaklaşıyor olsa da İbn Sina nihai olarak insanın, eşyanın tabiatını bilemeyeceğini iddia eder (İbn Sînâ, 2019, s. 63). Husserl’e uzak gibi görünen bu problemin nedeni ve yanıtı, İbn Sina felsefesindeki nefis-beden düalizminde aranmalıdır.

İbn Sina “düşünen ben” olarak ifade edilebilecek natık nefsi, idrak edilene ilineksel olarak eklenenleri ondan soyutlayan yetiye sahip olan nefis olarak ifade eder (İbn Sînâ, 2018, s. 293). Başka bir deyişle, soyutlamanın gerçekleştiği yer natık nefistir. Daha önce de ifade edildiği üzere, natık nefis tümellere ve hakikate ulaşmanın yoludur. Ancak sorun, nefsin, bedenle birlikte olan varoluşunu sürdürdüğü sürece tümellere, hakikate ulaşmasının mümkün olmamasıdır. İbn Sina, nefsin bedenle birlikte varoluşu sırasında hakikate ulaşamayacağını birçok eserinde dile getirir ve bunu *en-Necât*’ta şu sözlerle ifade eder: “Bedenden ayrıldığımızda ise nefsimiz bedendeyken elde edemediği yetkinliğini ve maşukunu fark eder (...) nefsin bedenle meşguliyeti ona kendi zatını ve maşukunu unutturmuştur” (İbn Sînâ, 2018, s. 294). Ancak İbn Sina felsefesinde nefsin, bedenle birleştiğinde bir fert haline geldiği (Durusoy, 2012, s. 104) ve bir kimlik kazandığı görülür. Ne şekilde sağlanırsa sağlansın nefsin tüm bilgileri, onun kendini idrak eden bir akıl olmasına dayanır ve bu nedenle tüm bilgiler, aklı bir bilgi olan “Ben varım” bilgisinden türer (Ö. Türker, 2019, s. 356). Eğer nefis bedenle birlikte bir “ben bilinci”ne sahip oluyorsa ve bedenle bir araya gelmeden önce “mücerred bir mahiyette” (İbn Sînâ, 2018, s. 187) hakikate ulaşamıyorsa, o halde İbn Sina neden bedenle birlikteyken nefsin hakikate ulaşamayacağını iddia eder? Çünkü İbn Sina için bedenın önemi, onun araçsal niteliğidir.

Bedenın araçsallığının anlamı, onun, nefsin ulaşabileceği en yüksek yetkinlik mertebesine ulaşarak, aklı bir aleme dönüşme (İbn Sînâ, 2018, s. 293) yolundaki hazırlığın ortağı olmasıdır. Bir başka ifadeyle, aklı hazza erişmek için nefsin öncelikle bu dünyada ve bedeniyle bir hazırlığı gerçekleştirilmesi gerekir (Ö. Türker, 2019, s. 210). Bu hazırlık, nefsin bedenden ayrılarak nihayet hakikati eksiksiz olarak kavrayabileceği tam yetkinliğe ulaşması anlamına gelir. Bunun için bedenle birlikte geçirdiği sürede nefis daima “bedene doğru” olan

yönü değil, “yüce ilkelere” götüren yönü seçmelidir. Buna karşın nefis, bedenle geçirdiği süre boyunca hakikate ulaşamaz. Bunun gerçekleşebilmesi için nefsin, faal aklın feyzini almaya hazır hale gelmesi gerekir. Faal akıl en yalın anlamıyla bilfiil akıl, yani etkin akıldır ve soyut varlıkları, tümelleri, maddi ilintilerden soyutlanmış hakikati insana ulaştırır (İbn Sînâ, 2004, s. 118). Faal akıldan bu feyz gelene kadar nefis bilkuvve, yani edilgin bir konumdadır (İbn Sînâ, 2018, s. 196). Dolayısıyla nefsin bedenle ilişkisi kesilse bile, hakikate erişmek için faal akıldan gelecek olan feyze bağlı olduğu anlaşılır. Nefsin bedenle birlikte geçirdiği sürede yapması gereken hazırlık, faal akıldan gelecek olan feyzi kabullenebilecek şekilde, başka bir deyişle teorik akla uygun olarak yaşamaktır. Ancak İbn Sina ısrarla hem nefsin yuvası hem de kazanımsal olarak ulaşılan bilgilerde önemli bir rolü olan bedeni, hakikatin önündeki bir engel olarak görmeye devam eder. Halbuki nefsin yetkinleşmesi, bir anlamda bedene de bağlıdır.

İbn Sînâ, nefis ile beden arasında çok keskin bir ayırım olduğunu düşünmesine rağmen nefsin yetkinleşmesinin ancak bir bedene taalluk esnasında olacağına ısrarlıdır. Çünkü nefis bütün varlığın mâkullerini almaya kabiliyetli olmasına rağmen mâkullere kendiliğinden sahip olamaz. Diğer deyişle nefiste bir fiil halinin ortaya çıkması için o fiile yönelik hazırlık gerçekleşmelidir. Fakat bu hazırlık, nefiste gerçekleşen bir akletme (taakkul) eylemi değildir, bilakis nefsin cisimsel güçlerle ilişkisi neticesinde ortaya çıkan bir haldir (Ö. Türker, 2019, s. 58).

Nefis-beden düalizmi sorunu kısaca böyle özetlenebilir.²⁰ Nefis-beden düalizmi sorununda İbn Sina, bedenle birlikte nefsin hakikate ulaşamayacağını ve faal akıldan feyz alınması gerektiğini birçok farklı eserinde dile getirir. Oysaki İbn Sina, soyutlama yetisini kullanma şekliyle Husserl’in “saf bilinç” kavramına, başka bir deyişle hakikat anlayışına bir yakınlık gösterir. Her ne kadar öyle kurgulanmamış olsa da soyutlama yetisi, şeylere ilişkin durumları ve onların yalın anlamını idrak etmeyi engelleyen maddi durumları soyutlayarak bir “askıya alma” süreci işler. Buna rağmen İbn Sina için düşünen ben edilgin bir role sahiptir ve faal aklın feyzine mahkumdur. Bu durum aynı zamanda İbn Sina’yı nefis-beden düalizmine düşüren ikiliklerden birisidir. Öte yandan Husserl’in saf bilince ulaşmak için uyguladığı askıya alma, yani fenomenolojik indirgeme yönteminde düşünen ben tamamıyla

²⁰ İbn Sina felsefesindeki nefis-beden düalizmi sorunu hakkında daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

etkin bir konumdadır. Bu aşamada Husserl'in saf bilinç kavramına daha yakından bakılması gerekir.

Husserl fenomenolojiyi *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* projesinin temelini koyar. Bu proje tüm bilimler için sarsılmaz bir dayanak sağlamayı amaç edinerek yola çıkar. Husserl bunun için, insanın bilincine ket vuran ve şeylerin özüne bakabilme yetisini sınırlayan doğalcı tavrın savlarını askıya almanın ve “saf bilinç/saf ben”e ulaşmanın gerekliliğine vurgu yaparak işe başlar. Husserl'e göre böyle bir felsefenin kurulumu için, her radikal felsefenin çürütülemez temeli olan *ego cogitoy*a dönülmelidir (Husserl, 2010b, s. 84). Şeylere dair şu ana kadar bilinci saran önyargılar, safsatalar ve bakışı bulandıran tüm açıklamalar bir kenara bırakılmalıdır. Bakışı saflaştırmanın ve bilimlere dayanak olacak bir felsefenin kurulumu ilk önce fenomenolojik indirgeme [*epokhe*] kavramına başvurmakla başlamalıdır. Bakışı saflaştırmanın en önemli ve ayırt edici yolu fenomenolojik indirgeme yöntemidir ve Husserl, saf bilinç alanına ancak fenomenolojik indirgemeden sonra ulaşılabileceğini ifade eder. Saf bilinç alanı *ego cogitodan* hareketle kurulması gereken bir mutlak apaçıklık alanını ifade eder. Bu mutlak apaçıklık alanında hiçbir türden aşkınlık fenomenolojik indirgemeye uğramadan kabul edilemez. Husserl için aşkınlık, fenomenolojik indirgemeye uğramadan bilince verili olarak kabul edilen tüm şeyleri kapsar. Örneğin, insana verili olduğu düşünülen “dünya” bu türden bir aşkınlıktır. Barbaras'ın ifadesiyle fenomenolojik indirgeme “dünyanın tezinin etkisiz hale getirilmesi” yoluyla doğalcı tavrın etkisiz hale getirilmesiyle başlamalıdır. “(...) *epokhe*, dünyadan dünyanın fenomenine çıkışa izin veren bir metot olarak kavranabilir” (Barbaras, 2010, s. 15).

(...) bilimin araştırma alanını varsayması gibi, fenomenolojide de nesnelere varıldığı varsayılmış ama bu nesnelere bir Ben'in içinde, bir zamanlı dünya içinde varsayılmamış, yalnız saf içkin bakışla kavranan saltık verilmişlikler [olarak] varsayılmışlardır: Saf içkin olan burada, öncelikle, *fenomenolojik indirgeme*yle belirlenmelidir: Ben bununla, aşkın olarak kastedileni değil, kendinde verilmiş olan ve olduğu gibi verilmiş olanı kastediyorum. Aslında tüm bu tür konuşmalar, burada görülmesi gereken ilk şeyi, yani aşkın nesnelere sözde-verilmişlikleri ile fenomenin kendisinin saltık verilmişliği arasındaki farkı görmede bir yol, bir çare bulmaya yöneliktir (Husserl, 2015, s. 37).

Husserl fenomenolojik indirgemeyi öncelikle bilinen ve içinde yaşanılan dünyaya uygulayarak, onu saf bilincin alanında değerlendirilecek bir fenomen olarak görmek ister. İndirgemenin öncelikle “apaçık verili” olduğu sanılan dünyaya yönelmesinin sebebi, tüm bilimlerin bu dünyaya yönelik olması ve dünyanın varlığının asla şüphe duyulmayacak (Husserl, 2010b, s. 83) bir apaçıklık olarak görülmesi yanılığsından kaynaklanır. Bu apaçık olarak verili olduğu sanılan dünya, pozitif bilimler ve doğalcı tavrın savlarıyla sarılmış bir katmanlar tabakasıdır. “(...) deneyimlenen dünya da bizim için naif geçerliliğini yitirmelidir. Deneyin doğal apaçıklığı temelinde dünyanın varlığı, bizim için artık kendiliğinden aşikâr bir olgu olamaz, aksine sadece bir geçerlilik fenomeni olmalıdır” (Husserl, 2010b, s. 84). Doğalcı tavrın ve bilimselliğin kendi savlarıyla üzerini kapladığı içinde yaşanılan dünya, fenomenolojik indirgeme yoluyla artık sadece bir fenomen olarak saf bilinçte yerini almalıdır.

Husserl gibi İbn Sina için de dünya bir aşkınlık anlamı taşır. Ancak iki filozofun ayrıldıkları nokta bu aşkınlığın bilinip bilinemeyeceği aşamasıdır. İbn Sina için nefis bedenle birlikteyken eşyanın hakikatine ulaşamaz ve dolayısıyla dünya aşkın ve bilinemez olarak kalır. Husserl ise fenomenolojik indirgemeye uğramamış her türden aşkınlığın saf bilinç dışında bırakılması gerektiğini düşünür. Buradan hareketle fenomenolojik indirgeme sonrasında dünyanın aşkınlığı bilinemez olmaktan çıkar. Öte yandan İbn Sina felsefesi soyutlama yetisiyle şeylerin özüne ulaşmayı engelleyen durumların bertaraf edilmesi Husserl’in fenomenolojik indirgemesiyle benzerlik gösterse de dünya, bir aşkınlık olarak kalır ve tam anlamıyla hakikate ulaşamaz. Dünya bir anlamda maddenin ve maddi olanın yuvasıdır. Ernst Bloch, İbn Sina felsefesinde reel imkân olarak maddenin, tüm dünyanın sebebi olduğunu düşünür (Bloch, 2007, s. 292) ve ekler: “(...) Tanrısal yaratma arzusu da hep Maddenin bir uğrağıdır; evet, Tanrı ile Madde özdeşleşirler” (Bloch, 2007, s. 292). İbn Sina felsefesinde bedenin maddeye karşılık geldiğini (Durusoy, 2012, s. 45) düşününce, Bloch’un madde ve Tanrı arasında kurduğu ilişki daha derin bir anlam kazanır. Madde, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için, bedene fiilini verenin, yani onu harekete geçirenin nefis olduğunu (Durusoy, 2012, s. 49) hatırlamak gerekir. Başka bir deyişle, bedenin hareketinin ve her eyleminin arkasındaki güç nefistir (Kaukua, 2015, s. 31).

Bedenin tüm ilgisinin bu dünyaya, yani “tüm dünyanın sebebi” olan maddeye dönük olması ve tüm fiilini nefisten alması, nefis ve madde arasındaki doğrudan irtibata işaret eder. İbn Sina felsefesinde beden aracılığıyla nefis ve madde arasında kurulan bu ilişki, dünyanın sebebi olan madde, insan ve Tanrı arasındaki birliği gösterir.

İbn Sina kendi dönemi içinde ve özel olarak İslam felsefesi tarihinde bir mihenk taşı ve devrimci bir filozof olarak anılsa da Husserl gibi tüm aşkınlıkları yahut “sözde verilmişlikleri” topyekûn dışlamaz. İbn Sina açıkça bir aşkınlık değil, Tanrı, insan ve dünya arasında bir birlik görür. Beden aracılığıyla edinilen tikel idraklerin natik nefiste soyutlanması yoluyla ulaşılan bilgiler gibi teorik akla uygun olarak yaşayış da bu birliğe dahildir. İbn Sina her ne kadar nefsin bedenle ilişkisi sürdükçe hakikate ulaşmanın mümkün olmadığını düşünse de aslında bu birlik, hakikate ulaşma yolunda birbirinden ayrılmaz bir yapıyı ve bozulmaz bir bütünü temsil eder. Öte yandan Husserl’in beden ve saf bilinç arasında kurduğu ilişki de buna benzer bir yapı özelliği taşır. Ancak iki filozofun felsefesinin ortak noktası, bu yapılar aracılığıyla İbn Sina’da hakikate ulaşma, Husserl’de ise “kesin bir bilim olarak felsefe” projesinin imkânında ortaya çıkar.

Düşünen ben, İbn Sina felsefesinde “natik nefis”, Husserl’de ise “ego cogito” olarak kavramsallaşır. Düşünen ben, bilgiye ulaşmakta kritik ve başat bir role sahip olduğundan her iki filozof için de merkezi bir kavramdır. Düşünen ben şeyleri en yalın haliyle, kendileri olarak görme arzusuyla bilginin inşa sürecini başlatır. Bu sürecin yöntemi Husserl’de epokhe, İbn Sina’da ise soyutlama olarak ifade edilir. Epokhe sonucunda ulaşılan şeyler yalın halleriyle saf bilinçte yerini alır. İbn Sina’da maddi özelliklerinden soyutlanmış şeyler ise, natik nefiste kendileri olarak, yani “o” şey olarak yerini alır. Her iki yöntemin ortak noktası da şeyleri kendileri olarak kavramak ve özlerine ulaşmak amacıyla birleşmeleridir. Kavramsal farklılıkları bir yana bırakılırsa her iki yöntem de hem İbn Sina hem de Husserl için bilgiye, dolayısıyla hakikate ulaşmanın yöntemidir. Ancak İbn Sina, nefis ve beden ilişkisi kesilmeden hakikate ulaşamayacağını iddia eder ve bu sebeple nefis-beden düalizmine düşer. Nefsin bedenle ilişkisi kesildiğinde ise, hakikate ulaşabilmek için faal akıldan gelecek feyzi alabilmek için dünyada geçirdiği zamanı aklı ilkelere uygun ve tefekkürle geçirmelidir. Buna rağmen insanın dünyada geçirdiği zamanda bilgiye ulaşmasının bir yolu varsa, o da soyutlama yetisidir. Öte yandan Husserl, kesin bilgiye dünyada ve saf *ego cogito* ile aracısız olarak ulaşılabileceğini düşünür. Bu sebeple Husserl, İbn Sina’nın düştüğü türden bir düalizme düşmez. Bir anlamda Husserl -bu amaçla yola

çıkmamış olsa da- İbn Sina'nın felsefesindeki gediği kapatır. İbn Sina ve Husserl felsefesinin “fenomenolojik bakış” çatısı altındaki yakınlığı, İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* isimli ve kendi felsefesinin alegorik bir anlatımı olan (Harmancı, 2012, s. 90-91) hikayesinde de takip edilebilir.

3.2. Fenomenolojik Bakışın Ortaklığı: *Hayy bin Yakzan* ve Husserl

“Bakış”ı bir “bilme aracı” olarak tanımlayan Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2017, s. 113), aslında fenomenolojik tavrın kilit bir noktasını da açığa vurmuş olur. Bakış, şeyle karşılaşılan ilk anda onun neliğini belirler. Eğer bu anda bakış saf değilse ve eğitilmemişse, şey bir fenomen olarak değerlendirilemez ve kendisini olduğu gibi ve hakiki olarak dışa vuramaz. Bakışın bir bilme aracı olarak işlevi, şeylerin bir fenomen olarak kendisi gibi görünmesinin ve hakikatini ortaya çıkarmasının bir olanağını açığa vurur. “Fenomenler öncelikle ve çoğunlukla verili olmadıklarından” (Heidegger, 2011, s. 37), başka bir deyişle kendilerini oldukları gibi gösteremedikleri için, onların hakikatinin ortaya çıkartılması gerekir. Fenomenolojinin işlevi ve anlamı da bu noktada ortaya çıkar: Fenomenoloji, kendisini kendisinde göstermeyen fenomenlerin üzerindeki örtüyü çekerek hakikatlerini ortaya çıkarmak ve fenomenin, olduğu gibi görünüşe gelmesine izin vermek ister. Bunun aracı da söylenildiği gibi, bizatihi fenomenle girilen ilişkinin kaynağı olan bakıştır. Bakışın bu kilit rolünün önemi, fenomenle karşılaşmada, yönelimsellikle anlamını bulan epokhe ile saf bilinçte, fenomenin kendisi olarak yerini bulması ve tekrar bakışa getirilmesidir. Başka bir deyişle, bakışla başlayan yolculuk yine bakışla ama bu sefer “kendini-kendinde-gösteren” (Heidegger, 2011, s. 29) fenomenle karşılaşıldığında son bulur. Husserl “görüleni önyargıların zorlamasıyla anlamı kaybolacak şekilde yorumlamamak” (Husserl, 2014, s. 71) derken, bakışın saflaştırılmasından ve saf bir görme etkinliğiyle fenomene nüfuz etmekten bahseder.

Ardakani'nin aktarmasına göre, 1974'te verdiği bir derste Henry Corbin, fenomenolojinin işlevini ve anlamını görünenin altındaki gizli anlamı, görünmeyeni açığa çıkararak görünümün kurtarılması olarak ve fenomenin, kendisini özneye olduğu gibi göstermesinin olanağı olarak tanımlar (Ardakani, 2003, s. 242). Corbin, bu durumun bir benzerinin İslam filozoflarının alegorik bir metin olan Kuran yorumlarıyla (*tefsir*) benzerlik gösterdiğini ve oradaki alegorinin ardındaki dile getirilmemiş, görünmeyen gizli gerçeği, başka türlü görünen ya da dile getirileni ortaya çıkartma çabalarıyla (*tevil*) özü, varlık

seviyesine çıkartma çabalarını benzetir (Ardakani, 2003, s. 242). Elbette, İslam filozoflarının Kuran'a dair yaptıkları tefsir ve tevil ile fenomenolojinin ilişkisi tamamen farklı bir araştırmanın konusudur; ancak Corbin'in burada İslam felsefesi ve fenomenolojik geleneğin anlayışının yakınlığına dair işaret ettiği nokta dikkat çekicidir. Buraya kadar bahsedilenlerden hareketle bir İslam filozofu olan İbn Sina ve fenomenolojik hareketin öncüsü sayılabilecek Husserl'in, gizli veya saklı olanı görünüme getirerek; "o" şeyin hakikatini ortaya çıkararak, kendisini olduğu gibi sunmasına izin vererek bakışı saflaştırma anlayışında bulunduğu söylenebilir.

Hayy bin Yakzan alegorisinde bilge ve filozof, yukarıda bahsedilen "örtük" olanı, gizli olanı gerçek anlamına kavuşturarak açığa çıkarmaya çalışır ve "o" şeyin olduğu gibi görünmesine izin vererek hakikatin peşinden gider. Ancak gerek filozof gerekse bilge, fenomenolojik bakışın tek başına taşıyıcısı olarak değerlendirilemez. Söz konusu alegorideki fenomenolojik bakışı oluşturan şey, filozof ve bilge rolündeki Hayy bin Yakzan'ın birlikte sembolize ettiği bir bütün, her ikisinden oluşan bir toplamdır. Bunun sebebi alegorideki Hayy bin Yakzan karakterinin, İbn Sina felsefesindeki faal aklın sembolik karşılığı oluşudur. Başka bir deyişle Hayy bin Yakzan karakteri, göksel ve aşkın olan bilgiyi, hakikati simgeler.

İbn Sina'nın alegorisindeki filozof karakteri bir "ben bilinci", bir "cogito" olarak oradadır. Nefis ve bedenden oluşan bir bütün olarak insanın, dünyada geçirdiği süreçte bilgiye ve hakikate bir yönelimi olması gerekir. Aksi halde faal aklın sahip olduğu bilgiye ve hakikate ulaşamaz. Öte yandan beden bilgiyi talep etmez; bedenin anlamı, maddi olarak dünyaya olan bağın kaynağı olmasında ve bedensel güçler aracılığıyla bilgiye giden yolun önünü açan bir öncü olmasında yatar. Nefis ise "bilgiyi talep eder ve ilimleri anlamaya çalışır" (İbn Tufeyl & İbn Sînâ, 2019, s. 283). Buradan, bedensel güçlerin kendi başına bilgiye ulaşamayacağı anlaşılır. Bedensel güçler nefsin kontrolü altındayken ve ikisi beraber çalıştığında bilgi veya hakikat olanaklı olabilir. Alegoride geçen, filozofun "arkadaşlarıyla birlikte bir gezintiye çıkması" ifadesiyle de bedensel güçlerin nefsin kontrolünde olduğu ve bu gezintiyle insanın "bilgi ve ilim yolunda düşünceye dalması" (İbn Tufeyl & İbn Sînâ, 2019, s. 283) anlatılır.

Henry Corbin, İbn Sina'nın *Hayy bin Yakzan* alegorisi üzerine olan *Avicenna and the Visionary Recital* eserinde nefis ve faal aklın senkronize bir birliği temsil ettiğini ve nefsin, faal akıldan ayrılarak bedenle dünyadaki varoluşunu sürdürürken bir "yabancılaşma"

(*estrangement*) yaşadığını iddia eder (Corbin, 1960, s. 19-20). Corbin, nefis ve faal akıl arasındaki senkronizasyonun bireyselliğe özgü bir yapıyı açığa vurduğunu düşünür (Corbin, 1960, s. 20). Ancak Corbin bunun, kendine dönük kapalı bir “Benlik” (*self*) meselesi olmadığını ve nefsin yabancı olduğu bir dünyada, ufkunda, nefsin en mahrem derinliklerini sembolize eden bir figürün (faal akıl ya da alegoride sembolize edilmiş ismiyle Hayy bin Yakzan) belirdiğini ileri sürer (Corbin, 1960, s. 20). Corbin’e göre nefis bu yabancılaştığı dünyada kendisini başka bir varlığın, yapı olarak ikili bir bütünlük oluşturduğu bir varlığın dünyevi bir karşılığı, sureti (*counterpart*) olarak keşfeder (Corbin, 1960, s. 20). Corbin bu ikili yapının unsurlarını nefis ve faal akıl olarak belirledikten sonra bu yapının ego ve Benlik (*Self*), aşkın göksel Benlik (*trancendent celestial Self*) ve dünyevi benlik (*earthly Self*) gibi isimlerle de anılabileceğini dile getirir (Corbin, 1960, s. 20). Nefis bu dünyada uykudayken, aşkın Benlik (*Self*) yabancılaşır ve tam da bu nedenle, Corbin, bu aşkın Benlik’in bireysel bir ifadeyle açığa vurulmaya ihtiyacı olduğunu düşünür (Corbin, 1960, s. 20). Corbin’e göre bu Benlik, sözü edilen ikili yapının göksel (*heavenly*) karşılığını ifade eder (Corbin, 1960, s. 21).

Corbin’in *Hayy bin Yakzan* okuması mistik bir mahiyete sahiptir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Gutas ve Kaukua, İbn Sina’nın mistik bir felsefe yürüttüğü fikrine katılmazlar (bkz.: yuk. 1.4.). Corbin’in böyle yorumlamasının sebeplerinden birisi, onun, Gutas’ın ifadesiyle “modern bir mistik” (*contemporary mystic*) (Gutas, 2002, s. 16) olması olarak değerlendirilebilir. Ancak Corbin’in mistik okumasına rağmen yorumundaki fenomenolojik bakışın izi tespit edilebilir bir durumdadır. İbn Sina’nın alegorisindeki filozof ve bilge veya Corbin’in ifadesiyle ikili, bütüncül bir yapıyı simgeleyen ego ve Benlik, dünyaya karşı yabancılaşan insana dair bir gizi açığa vurur. Bu giz, insanın dünyaya yabancılaşmasının sebebinin önce kendi özünü, daha sonra ise hakikati, başka bir deyişle şeylerin özünü görememesinden kaynaklandığına işaret eder. Corbin’in yorumunda fenomenolojik bakışın somutlaştığı düzlem, insanın dünyaya yabancılaştığında farkına vardığı özünün bir parçası olarak beliren bir figür olan faal aklın, bireysel olarak açığa vurulmaya ihtiyaç duyduğu ve insanın bunun bilincine vardığı noktadır.

Corbin’in bu mistik yorumuna karşın İbn Sina’da, dünya üzerindeki nefis ve beden bütünü olarak insanın bu bilinçlilik düzeyine ulaşması “bir anda” gerçekleşmez. Bunun için İbn Sina, insanın “öğrenme” ile geçireceği bir “hazırlık” sürecini ön koşul olarak sunar. Corbin’in *Hayy bin Yakzan* yorumu, İbn Sina düşüncesindeki fenomenolojik bakışa dair izler

taşısa da mistik bir anlayışla hareket ettiği için eksik kalır. *Hayy bin Yakzan*'da fenomenolojik bakışın imkânı sadece filozof ya da bilgeye atfedilemez ve daha önemlisi, hakikate giden yol bilgeyle değil, filozof karakterinin “arkadaşlarıyla birlikte bir gezinti yerine çıkmasıyla”, başka bir deyişle hakikati görmek için duyduğu istek ve yönelimle başlar. Bu durum bilge olarak temsil edilen Hayy bin Yakzan karakterinin sahip olduğu hakikatin orada durduğunu ve sabit olduğunu ifade eder. Ancak hakikate ulaşmak için, hakikatin üzerini kaplayan engellerin temizlenerek öncelikle şeylerin ve ardından hakikatin özüne ulaşmak için yola çıkan bir bilinç ve bakışın gerekliliği de filozof karakteriyle açığa vurulur. *Hayy bin Yakzan* alegorisindeki filozofun bu tavrı, fenomenolojinin “asıl fenomenleri köklerinden koparmadan onların üzerini temizlemek” (Spiegelberg, 2021, s. 835) işlevini yansıtır.

Fenomenolojik yaklaşımın ilk amacı dolaysız deneyimimizin kapsamını genişletmek ve derinleştirmektir. O zamandan bu yana Husserl'in fenomenolojik manifestosu, "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe", "şeylerin kendilerine" (Zu den Sachen) şiarı altında dolaysız fenomenlerin iyileştirilmesi, fenomenolojik araştırmanın leitmotivine dönüşecektir.

Bu programın negatif ve pozitif bir yönü vardır, bir şeyden yüz çevirmekle birlikte başka bir şeye yüzünü döner. (...) çıkış noktasını -sıklıkla yerleşmiş fikirleri ve önyargıları sürdüren- gelenekle tevarüs eden kalıplaşmış inançlardan ve teorilerden alan felsefe yaklaşımına karşı bir başkaldırıcı ifade etmesidir (Spiegelberg, 2021, s. 834).

İbn Sina ve Husserl düşüncesinin buluştuğu nokta da tam olarak burasıdır: “Şimdiye kadarki bütün düşünce alışkanlıklarını bir yana bırakmalı, bu alışkanlıkların düşüncemizin ufuklarında oluşturduğu zihinsel engelleri fark etmeli ve onları kırmalıyız” (Husserl, 2010d, s. 51). Husserl'in “şeylerin kendilerine” anlayışı ışığında serimlediği fenomenolojik yöntem, yerleşik özne-nesne anlayışını tahrir ederek daha ileri bir noktaya taşıdığı için, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak anılır. Aynı şekilde İbn Sina'nın felsefesinin de devrimci bir karakteri olduğunu söylemek hatalı görünmez. İbn Sina, kendisinden önceki filozoflara ait Aristoteles felsefesini parçalara ayırarak değerlendiren yorumların hatalı olduğunu düşünür. Bu nedenle bütüncül bir Aristoteles felsefesi yorumu geliştirir. Onun, Aristoteles'in felsefi sistemiyle harmanladığı bir hakikat anlayışı oluşturma fikri bunu kanıtlar niteliktedir.

Onun hakikat anlayışı ve hakikate ulaşma yöntemi, Husserl'in fenomenolojik öz ve bu öze yönelen saf bakışını çağırır.

İbn Sina nasıl ki soyutlama yöntemiyle, hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırıp hakikati görmeyi amaçlıyorsa; Husserl de fenomenolojik indirgemeye şeylerin özüne yönelerek doğalcı tavrın savlarını askıya alır ve şeylerin özüne ulaşır. *Hayy bin Yakzan*'da fenomenolojik indirgeme, alegorik olarak nefsin soyutlama yetisinde, yani şeyleri maddî yüklerinden arındıran ve “güçlü bir kökene inme” (İbn Sînâ, 2018, s. 174) arzusu taşıyan vehim gücünde görünür olur. Mantık da bu güç sayesinde “gizli olanı açığa çıkarma” olanağına sahip olur. Alegoride bu kısım anlatılırken Hayy bin Yakzan karakteri, filozofu “kötü arkadaşlar” olarak anılan bedensel güçlerin aldatıcılığına dair uyarır. Hayy bin Yakzan'ın “kötü arkadaşlar” uyarısı, bedensel güçlerin aklın olduğu gibi hareket etmesini ve şeylerin özünün görülmesini engelleyebileceğine işaret eder. Husserl'de ise özün görülmesini engelleyen, doğalcı tavrın savlarıyla birlikte, şeylerin etrafının bir katmanlar tabakasıyla sarılmasıdır. Husserl, özlerin olduğu gibi görünmesini sağlamak için fenomenolojik indirgeme yöntemi uygulanması gerektiğini düşünür. Bu sayede indirgemeye uğramış olan şeylerin özleri, saf bilinçte ve “saf özler” olarak görülebilir.

İbn Sina için hakikati ortaya çıkaran güç insana aittir. Bu *ego cogito*'dur ve hem Descartes'te hem Husserl'de bizatihi bilen ve yönelen özne olarak bizatihi insandır. *Hayy bin Yakzan* alegorisinde bunun işareti, bilginin öğütlerini dinleyen filozofun, o hakikate ulaşmak veya tasdik etmek için yine de kendi gözüyle ve deneyimiyle onaylaması gerektiğini dile getiren cümleyle anlatılır: “Söylediklerini uyguladığım zaman tümünün gerçek, doğru ve olgulara uygun olduğunu gördüm” (İbn Sina & İbn Tufeyl, 2019, s. 38). Her iki filozof için de insan, hakikati görebilmek için gelenekselleşmiş düşünce kalıplarını bertaraf ederek ilerlemelidir. İbn Sina'nın alegorisindeki filozof karakteri, “ruhban öğretisiyle kafası karışmadan ve asla düşünmeye yaklaştırılmayan, düşünceden uzak tutulan yığın mitsel vekâleti olmadan, kendi gözleriyle doğaya ve bilgiye vâkıf olur” (Bloch, 2018, s. 30). Hikâyedeki filozof karakterinin bu tavrı, doğalcı tavrın savlarının Husserlci anlamda bertaraf edilmesi gibidir.

Husserl'in felsefeye yönelik tutumu “felsefe -bilgelik (*Sagesse*)-, felsefe yapmanın tümüyle kişisel bir meselesidir” (Husserl, 2010b, s. 72) sözünden anlaşılabilir. Husserl'in anlayışı açıkça, felsefenin “ben”den başladığını yansıtır. Bu tutum, İbn Sina'nın

düşüncesinde de görülür. Gerek İbn Sina gerek de Husserl düşüncesinde, insanı hakikate ve öze ulaştırın yolun başlangıcı onun düşünmesidir, yani “düşünen ben”, “ego cogito”dur. İki düşünürün bu konudaki benzerliği, “Ben’in bakış”ında açığa çıkar. Dünyaya, yaşama veya yönelinen şeye yöneltilen bu bakışın amacı, “o” şeyi gizleyen şeylerden arındırarak onu görmektir. Bu saf bakışa erişmek için İbn Sina soyutlama yetisi ve vehim gücünü, Husserl ise fenomenolojik indirgemeyi kullanır. Bu noktada Levinas’ın Husserlci fenomenolojik refleksiyona dair olan tanımını, pekâlâ İbn Sina’nın düşüncesi için de kullanılabilir. Levinas için fenomenolojik refleksiyon yaşama yönelen görüsel bir bakıştır ve bu yaşamı, dünyayı, yani insanın kendi yönelimsel nesnesini anlama denemesidir (Levinas, 2016, s. 181). Bu bakışla başlayan “görme”nin işlevini Husserl, “orada duran şeyin doğrudan kavranması veya alınması ya da ona işaret edilmesi” (Husserl, 2015, s. 9) olarak tanımlar. Husserl bu tanımlamayı sadece fizyolojik bir süreci açıklamak için yapmaz. Husserl için şeylerin saf bir şekilde görüldüğü bilinç boş bir kutu gibi verilmişliklerin bulunduğu bir bilinç değil, aksine, gören bilinçtir (Husserl, 2015, s. 60).

Bakışı saflaştırarak, yani bakışı eğiterek insanın kendi gözleriyle görmeyi öğrenmesi, fenomenolojinin yegâne motivasyonu değildir. Saf bir bakışla o şeyi görmek ve onu olduğu gibi ortaya koymak için yorumlamak, betimlemek gerekir. Merleau-Ponty fenomenolojinin bu anlamdaki işlevini şöyle dile getirir: “Söz konusu olan açıklamak veya analiz etmek değil, betimlemektir” (Merleau-Ponty, 2017, s. 11). Fenomenolojinin yorum ile beliren işlevine dair Heidegger ise şuna dikkat çeker: “Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı tefsir etmedir” (Heidegger, 2011, s. 38). Fenomenolojik anlayışta saf bakışla başlayan görme ve yorum bütüncül bir yapıya sahiptir ve bu, Husserl’in şu sözlerinden açıkça görülebilir: “İhtiyaç duyulan (...) görüleni önyargıların zorlamasıyla anlamı kaybolacak şekilde yorumlamamaktır” (Husserl, 2014, s. 71). Corbin’in yukarıda belirttiği İslam filozoflarındaki tefsir ve tevil anlayışı da yorumun, hakikati ortaya çıkarmadaki kritik rolünü ortaya koyar. İbn Sina dil olmasaydı, insanın tanınmayacağını ve nefis cevherinin fiile dökülemeyeceğini düşünür (İbn Sina, 2016, s. 44). İbn Sina’nın alegorik metni olan *Hayy bin Yakzan* da bunu açık bir şekilde yansıtır. Bu metindeki sembollerin tek tek karşılığını bulmak, yani sadece tefsir etmek tek başına yeterli değildir. Aynı zamanda bu sembollerle anlatılanın asıl anlamına, ardındaki mânaya ulaşmak, başka bir deyişle tevil etmek gerekir. İbn Sina felsefesinde görme ve yorumun önemi en açık haliyle, onun, şeylere ilişkin ve özünün görülmesini engelleyen eklentilerin soyutlama gücü aracılığıyla soyutlanmasında ve

vehim gücü aracılığıyla bu idrak edilen şeylerin mânalarına dair hüküm vermesinde görülür. Böyle bakıldığında Husserl'in fenomenolojik bakışı ve İbn Sina düşüncesi özü görmek için gerekli olan temel bir anlayışta birleşir gibi görünür. Bu temel anlayışın kökeninde ise bakış ile başlayan bir görme bulunur ve ardından yorum gelir. Buna ulaşma yöntemlerinde her iki filozofun anlayışlarında kuşkusuz farklılıklar olduğu ve hatta Husserl'in bu yöntemleri daha yetkin bir şekilde açıkladığı söylenebilir. Ancak bu farklılık ve Husserl'in fenomenolojisinin yetkinliği, onun İbn Sina'nın felsefesiyle biçimsel bir yakınlığı olduğunu gizlememektedir. Bu biçimsel yakınlık, "bakış"ın eğitilmesi ve "görme"nin öğrenilmesiyle birlikte "yorum" konusunda kendisini gösterir. "Bir şeyleri tek bir bakışıyla görmeye başladıkça, mukaddes kapıya yanaşır ve orada kendi varlığından bir iz bırakır. Sadece tek bir bakış attığı her bir şeyde, o artık o an hakikati görür" (Bloch, 2018, s. 31). Felsefenin özünü hakiki başlangıçların, kaynakların bilimi olarak tanımlayan Husserl, araştırma dürtüsünün felsefelerden değil, şeylerden ve problemlerden yola çıkması gerektiğini belirtir (Husserl, 2014, s. 71). İbn Sina'nın düşüncesi ile fenomenolojik bakışının ortaklığı buradan, yani özü, hakikati saf bir şekilde görmeye yönelmekle başlar. "Asıl felsefe, dünyayı görmeyi yeniden öğrenmektir" (Merleau-Ponty, 2017, s. 27-28). Kaldı ki hem İbn Sina'nın hem de Husserl'in felsefeye yükledikleri görev de bundan başka bir şey değildir.

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Fenomenolojik bakış sadece bir yöntemi değil aynı zamanda bir anlayışı işaret eder. Fenomenolojik anlayış Husserl'in dinamik bir karakter verdiği ve değişen, dönüşen insanın yaşamında her şeye ve her yere uygulanabilecek sabit olmayan bir anlayıştır. Fenomenolojik bakış, bilincin yöneldiği her şeye dairdir ve amacı, şeyleri, özünün görülmesini engelleyen her tür önyargıdan arındırmaktır. Husserl'in fenomenoloji anlayışı sadece onunla varolan bir yöntem değildir. Aslında Husserl fenomenolojiyi öylesine kurgulamıştır ki, fenomenolojiye dinamik karakterini veren öğeler sayesinde fenomenoloji daha erken dönem filozoflarında bile görünür bir hale gelebilir durumdadır. Merleau-Ponty “fenomenoloji uzun zamandan beri yoldadır, öğretisini izleyenler onu her yerde, şüphesiz Hegel’de ve Kirkegaard’da, hatta Marx, Nietzsche ve Freud’da da bulurlar” (Merleau-Ponty, 2017, s. 10) derken, tam da bu dinamik yapıyı vurgulamak ister. Eğer Merleau-Ponty’nin dediği gibi “fenomenoloji, tam bir felsefi bilince ulaşmadan önce, bir tarz veya stil olarak uygulanmaya ve tanınmaya imkân verir, hareket olarak var olur” (Merleau-Ponty, 2017, s. 10) ise, o halde fenomenolojik bakışla İbn Sina felsefesinde karşılaşmak da mümkün olmalıdır.

İbn Sina ve Husserl felsefeleri arasındaki benzerliklere dair somut kanıtlar sunmak oldukça güçtür. Bunun sebeplerinden bazıları Husserl'in İbn Sina'ya doğrudan bir atıf yapmaması, birebir örtüşen tarzda felsefe yapmıyor olmaları, felsefelerinin içeriklerinin farklı olması olarak gösterilebilir. Ancak bu durum İbn Sina ve Husserl'in felsefeleri arasında bir benzerlik bulunmadığı ve buna işaret edilemeyeceği anlamına gelmez. Bu anlamda İbn Sina ve Husserl öncelikle felsefi anlayışları temelinde, hakikati “keşfederek” ortaya çıkartma ve bu sayede özü görme düşüncesinde benzerlik gösterirler. Her iki filozofta da bu düşüncenin temelini “gizli”, “saklı” veya “örtük” olanın özünün görülmesini engelleyen şeylerden arındırarak hakikati keşfetme arzusu oluşturur. Bu noktada İbn Sina ve Husserl arasında belirtilmesi gereken önemli farklılardan birisi “öz” anlayışlarının farklı anlam ve içeriklere sahip olmasıdır.

İbn Sina ve Husserl'in öz anlayışı konusundaki temel farklılıkları, öze yükledikleri anlam ve özü kavrama biçimleridir. İbn Sina'nın öz anlayışı ontolojik bir karaktere sahipken Husserl için öz, epistemolojik bir içerime sahiptir. İbn Sina'nın öz anlayışı, onun varlık kuramıyla iç içedir. İbn Sina metafiziği içinde varlık kuramını serimlerken, “öz” kavramı yerine “mahiyet”, “cevher”, “zat” kavramlarını da kullanır (Ö. Türker, 2019, s. 111). Bu

kavramlar arasında ufak nüans farkları olsa da işaret ettikleri yer açısından benzerlik taşırlar. Söz konusu işaret edilen nokta bir şeyi “o” şey yapan ve özünü bildiren, bir şeyin düşünülmesini mümkün kılan, “şeyin kendiliğini” ortaya koyan özelliklerdir (Ö. Türker, 2019, s. 112). Bu konunun daha net anlaşılması için İbn Sina, insanı anlamak için önce onun canlı olduğunun anlaşılması gerektiği örneğini verir (İbn Sînâ, 2018, s. 26). Öte yandan Husserl’in öz anlayışının içeriği epistemolojik bir çerçeveye sahiptir. Husserl “öz” ile “anlam yapıları”nı, yani “saf genellikler”i kasteder (Primožic, 2013, s. 26). Husserl için öz araştırması saltık verilmişliklerin genel en son anlamı, yani saf genellikleri ve bilgi nesnesi ile nesne bilgisinin özünü ortaya çıkartmaktır (Husserl, 2015, s. 12). İbn Sina’nın öz anlayışı ontolojik bir karaktere sahip ve mistik bir yorumlamaya açık olmasına rağmen, epistemolojik içerikten tamamen yoksun değildir. Bu durum İbn Sina’nın öze ve anlama ulaşmak için kullandığı soyutlama yetisi gibi zihinsel yetileri kullanmasında görülür. Öte yandan Husserl için öz epistemolojik bir içeriğe sahiptir ve bilinç içerikleri olarak görülür. Ancak öz anlayışlarındaki bu farklılara rağmen her iki filozofun da hakikati “keşfetme” anlayışında buluştukları söylenebilir.

Özü görme konusunda her iki filozof da yönelinen şeyi “kendi gözleriyle” ve “saf bir bakışla” görmek ister. Saf bakış üzerinden hakikatin kurulacağı zemin hem İbn Sina’da hem de Husserl’de “ben”, yani insandır. İbn Sina’da “natık nefis”, Husserl’de ise “ego cogito” olarak kavramsallaşan “ben bilinci” bilginin imkanıdır. Saf fenomenolojik bakışla özü görmek ancak bir “ben”, “ben bilinci” temelinde mümkündür. Yani denilebilir ki, İbn Sina ve Husserl’in düşüncesi “ben”in “bakış”ında buluşur.

“Ben”in “bakış”ıyla bir öz araştırmasının olanağı için, öncelikle söz konusu olan “o” şeye yönelmiş olan bir bilinç ve bakış gereklidir. İbn Sina felsefesinde bu “vehim gücü” yetisiyle açıklanırken, Husserl bunu “yönelimsellik” kavramıyla ifade eder. Vehim gücünün, Husserl’in yönelimsellik kavramına göre daha temel ve yetkin olmayan bir tarzda ortaya konulduğunu belirtmek gerekir. İbn Sina vehim gücünün işlevini koyun ve kurt üzerinden bir örnekle açıklar. Koyun, kurdun suretini gördüğünde, yani algıladığında onun “zararlı” olduğuna ve ondan kaçması gerektiğine dair “anlam”ını kurar ve hüküm verir (İbn Sînâ, 2018, s. 167). Husserl’in yönelimsellik kavramının temelindeki düşünce ise her şeyin, bir “-in bilinci” (Husserl, 2014, s. 22) olması, yani bilincin daima yöneldiği bir şeyin olmasıdır. Ancak her iki filozofta da bu kavram ortak bir noktaya, yani bir yönelinen, algılanan şeye ve bir yönelme, algılama sürecine işaret eder. Bu anlamda yönelimsellik kavramının “noema”

ve “noesis” olarak ifade edilen iki unsuru ortaya çıkar. Noema algılanan şeyi ve algılanan şeyin anlamını ifade ederken (Husserl, 2010c, s. 57), noesis ise bir “-e çevrilmiş bakış” (Husserl, 2010c, s. 59), yani algılama veya yönelme sürecini ifade eder. İbn Sina örneği üzerine bu kavramlar uygulanacak olursa koyunun kurda yönelerek onu algılaması noesis, onun “zararlı” olduğuna dair anlamını belirleyerek ondan kaçması gerektiğine hüküm vermesi ise bir noema olarak değerlendirilebilir.

İbn Sina ve Husserl’de özü görmek amacıyla yönelmiş olan bu bakışın “yüklerinden” arınmış olması gerekir. Başka bir deyişle yönelen bakış saf değilse ve eğitilmemişse, önyargılardan arınmamışsa özü görebilme yetkinliğine de sahip olamaz. Her iki filozofun da sahip olduğu bu anlayış, onların öze ulaşma konusunda kullandıkları yöntemde de kendisini gösterir. İbn Sina şeylere ilişen ve özün görülmesini engelleyen unsurları soyutlama yetisini kullanarak bertaraf etmek ister. Husserl ise fenomenolojik yöntemde özün görülmesini engelleyen ve bakışı bulandıran gerek bilimsel gerek felsefi önyargıları, doğalcı tavrın savlarını “epokhe”, yani fenomenolojik indirgemeye “askıya alır”. İbn Sina ve Husserl’in özü görme konusunda kullandığı bu yöntemler temel anlamda bir benzerlik gösterse de birbirlerinden farklı oldukları açıktır. Soyutlama yetisi yönelinen şeyin maddi özellikleriyle alındığı, alınan şeyin nefiste muhafaza edildiği, vehim gücüyle bu söz konusu şeyin anlamına dair hüküm verildiği ve son aşamada akıl yetisiyle soyut olarak kavrandığı dört aşamadan oluşur. Husserl’in “epokhe”si ise böyle aşamalara sahip değildir ve “yargı vermekten kaçınma” olarak ifade edilebilecek bir yapıya sahiptir. Bu yöntemlerin teknik farklılıklarına rağmen her iki filozof da öze ulaşmanın yolu olarak epokhe ve soyutlama yetisini kullanır.

İbn Sina’nın anlama ve öze ulaşmak için kullandığı soyutlama yetisi, şeyleri, özlerini gizleyen unsurlardan arındırır ve bu söz konusu şeyler en yalın haliyle “natık nefiste” yer alır. Husserl’in epokhe yönteminin amacı ise söz konusu indirgeme uygulanan şeylere ilişkin önyargıların askıya alındıktan sonra “saf bilinç”te, “saf fenomen”ler olarak görülmesi ve bu sayede özlerine ulaşmaktır. Bu anlamda her iki filozofun da yöntemsel farklılıklarına ve Husserl’in teorilerinin daha yetkin olmasına rağmen, ortak bir anlayışta buluştukları görülür. Bu anlamda saf bilinç ve natık nefis, özlerin görülebileceği yer olması bakımından, yani işaret ettikleri yer açısından benzerlik taşır.

İbn Sina ve Husserl'in felsefi anlayışları temelinde buluştukları bir başka nokta ise fenomenolojik bakışın çatısı altında, "görme" ve "yorum" etkinliğinin bütüncül yapısında, hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırma düşüncesidir. Fenomenolojinin bir bakışı eğitime etkinliği olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bununla kastedilen, bakışı saflaştırmak ve fenomenin olduğu gibi, kendisi olarak görülmesine izin vermektir. Bu sayede fenomenin hakikatinin üzerindeki örtü kaldırılmış ve fenomenin olduğu gibi kendini sunmasına izin verilmiş olur. Bu süreç gerçekleşmeden fenomenin hakikatinin ne olduğu ifade edilmeye veya betimlenmeye çalışılırsa, bu şüphesiz eksik bir yorum olarak kalır. Bu aşamada fenomenolojinin temelindeki anlamın, yani "bakış" ile başlayan "saf görme" ve "yorum"un bütüncül yapısı ortaya çıkar. Fenomenoloji analizler yaparak şeyleri kendi hakikatine uydurmaya çalışmaz; aksine, onları sadece olduğu gibi görerek ve hakikatlerini betimleyerek özlerine ulaşmak ister. "Bakış"ı, bir "bilme aracı" olarak tanımlayan Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 2017, s. 113), Husserl'in fenomenolojik anlayışının temelindeki özü görmeye yönelik olan saf fenomenolojik bakışın da bilgiye ulaşma konusundaki rolünün önemini vurgulamış olur. Ancak fenomenolojik anlayışın motivasyonu sadece özü görmek değil, aynı zamanda "görüleni önyargıların zorlamasıyla anlamı kaybolacak şekilde yorumlamamaktır" (Husserl, 2014, s. 71). Yani bir anlamda, özü görülerek "gizli", "örtük" olan hakikatin üzerinin dil ve yorum aracılığıyla tekrar örtülmemesi gerekir. Burada "saf bakış" ve "yorum"un bütüncül yapısı ortaya çıkar. İbn Sina da dil olmasaydı hakikatin ortaya dökülemeyeceğini söyleyerek (İbn Sina, 2016, s. 44) yorumun önemine dikkat çeker. İbn Sina'nın alegorik metninde de yorumun işlevinin önemi vurgulanır. *Hayy bin Yakzan* alegorisindeki sembolik ifadelerin, İbn Sina felsefesinde karşılığını bulmak, yani tefsir etmek yeterli değildir; aynı zamanda bu semboller çözüldükten sonra, metnin ardındaki anlamın çözülmesi, yani tevil edilmesi de gerekir.

Husserl'in hakikate ulaşmak için belirlediği fenomenolojik yöntem ise yönelimsellik ve özellikle epokhe, yani fenomenolojik indirgeme kavramıyla ifade edilir. Fenomen ve bilinç, bilince içkin bir özellik olan yönelimsellik zemininde, özü görmeyi sağlayan bakışta buluşur. Daha sonra, bilinç, fenomenin kendisini bulanık görüşlerden, yani önyargılardan arındırır. Ona *ephoke* uygulayarak, yani ona dair yargıları askıya alarak onu saflaştırır. Bu süreç elbette açıklandığı kadar kolay işlemez ama bu bir felsefi anlayışı, bir temeli ve dünyaya bakma ya da onu yeniden, olduğu gibi görme şeklini sunar. Husserl'e benzer bir şekilde İbn Sina'nın amacı da şeyleri, dünyayı ve hakikati olduğu gibi görerek ortaya

koymak olarak ifade edilebilir. İbn Sina bu tavrını kendi felsefesinin alegorik bir hikayesi olan *Hayy bin Yakzan* isimli eserinde ortaya koyar. Eserdeki önemli nokta sadece Hayy bin Yakzan karakterinin bakışının fenomenolojik, başka bir deyişle hakikatin üzerindeki örtüyü kaldıran bir mahiyette olması değildir; aynı zamanda filozof karakteriyle temsil edilen insanın da bu yolu seçerek, bu “bakış” a ulaşabileceğinin vurgulanmasıdır. Sonuç olarak İbn Sina ve Husserl dünyayı yeniden ve olduğu gibi görmek ister. Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Sina ve Husserl’in düşüncesi, “ben” in “bakış” ında buluşur. İbn Sina ve Husserl’in bu kesişiminin sunacağı perspektif, İbn Sina felsefesinin başka unsurlarının, güncel felsefi sorunlara da katkı sunabileceği ihtimalini taşımasıdır.



5. KAYNAKLAR

- Alper, Ö. M. (2018). İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu. İçinde M. Cüneyt Kaya (Ed.), *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (6. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ardakani, R. D. (2003). The Shared Quest Between Islamic Philosophy and Modern Phenomenology. İçinde A.-T. Tymieniecka (Ed.), *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming* (ss. 241-245). Springer Netherlands.
- Banchetti-Robino, M. P. (2004). Ibn Sina and Husserl on Intention and Intentionality. *Philosophy East & West*, 54, 71-82.
- Baran, S. (2020). İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 1, 291-312.
- Barbaras, R. (2010). Neden Hala Husserl? *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 15-28.
- Black, D. L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. İçinde S. Rahman, T. Street, & H. Tahiri (Ed.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions* (ss. 63-87). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3
- Black, D. L. (2010). Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*, 10, 65-81.
- Bloch, E. (2007). *Umut İlkesi* (T. Bora, Çev.; 1. bs, C. 1). İletişim Yayınları.
- Bloch, E. (2018). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* (T. Bora, Çev.; 3. bs). İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Ö. (2011). İslâm Filozoflarında Felsefe Hayat İlişkisi. *Felsefe Dünyası*, 53, 155-174.
- Cihan, A. K. (2003). İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış. *Bilimname Dergisi*, 2, 103-117.
- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital* (W. R. Trask, Çev.). Pantheon Books.
- Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar* (3. bs). Bilgesu Yayıncılık.
- Doğan, M. (2018). İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi. *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi*, 49, 161-184. <https://doi.org/10.29288/ilted.346247>

- Durusoy, A. (2005). İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 125-141. <https://doi.org/10.15370/muifd.01859>
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (3. bs). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- El-Bizri, N. (2003). Avicenna's de Anima: Between Aristotle and Husserl. İçinde A.-T. Tymieniecka (Ed.), *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming* (ss. 67-89). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0229-4_6
- Erdoğan, Ö. F. (2020). Filozof Kimliği ile İbn Sînâ'nın Kelâmî ve Tasavvufî Düşünceye Etkisi. *Bilimname Dergisi*, 41, 663-690. <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.692574>
- Esenyel, M. Z. (2016). *Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty* [Doktora]. Uludağ Üniversitesi.
- Fink, E. (2010). Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 92-103.
- Goichon, A. M. (1986). *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*. Doğuş Yayın ve Dağıtım.
- Gutas, D. (2002). The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(1), 5-25. JSTOR.
- Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* (1. bs). Kitap Yayınevi.
- Gutas, D. (2004a). *İbn Sînâ'nın Mirası* (M. C. Kaya, Çev.; 1. bs). Klasik Yayınları.
- Gutas, D. (2004b). Önsöz. İçinde M. C. Kaya (Çev.), *İbn Sînâ'nın Mirası* (1. bs). Klasik Yayınları.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works* (H. Daiber, A. Akasoy, & E. Savage-Smith, Ed.). Brill.

- Haghighi, S. R. R. (2014). Avicenna and Husserl: Comparative Aspects. *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*, 7, 143-159.
- Harmancı, M. (2012). *İslâm Felsefesinde Metaforik Üslup*. Hece Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (K. H. Ökten, Çev.; 2. bs). Agora Kitaplığı.
- Husserl, E. (2010a). Fenomenoloji. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 29-47.
- Husserl, E. (2010b). Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 71-91.
- Husserl, E. (2010c). Noematik Anlam ve Nesne Bağı. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 55-69.
- Husserl, E. (2010d). Saf Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Felsefeye İlişkin Düşünceler. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 49-54.
- Husserl, E. (2014). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (3. bs). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji Üzerine 5 Ders* (H. Tepe, Çev.; 3. bs). Bilgesu Yayıncılık.
- Husserl, E. (2016). *Bunalım* (L. Özşar, Çev.; 2. bs). Biblos Kitabevi.
- İbn Sînâ. (2004). *Risaleler* (1. bs). kitâbiyât Yayınları.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve Tenbihler* (A. Durusoy, M. Macit, & E. Demirli, Çev.; 1. bs). Litera Yayıncılık.
- İbn Sina. (2016). *Felsefe Risalesi* (K. Küntaş, Çev.; 1. bs). İbn-i Sina Yayınları.
- İbn Sînâ. (2017). *Hayy bin Yakzân: Keşifler* (Ş. Yaltkaya, Çev.; 3. bs). Büyüyenay Yayınları.
- İbn Sînâ. (2018). *En-Necât* (K. Şenel, Çev.; 1. bs). Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ. (2019). *Et-Ta'likât* (İ. Hanoğlu, Çev.; 1. bs). Elis Yayınları.
- İbn Sina. (2021). *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* (E. Altaş, Ed.; M. Z. Tiryaki, Çev.; 1. bs). Türkiye Bilimler Akademisi.
- İbn Sina, & İbn Tufeyl. (2019). *Hay bin Yakzan* (M. Ş. Yaltkaya & B. Reşid, Çev.; 23. bs). Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Tufeyl, & İbn Sînâ. (2019). *Risâle-i Hayy bin Yakzân ve Şerhi* (İbn Sînâ). İçinde Y. Ö. Özburun, S. Özburun, Ş. Yalçın, O. Düz, & D. Örs (Çev.), *Hayy bin Yakzân: Ruhun Uyanışı* (12. bs). İnsan Yayınları.

- Kartal, O. (2010). Krizin Fenomenolojisinin Fenomenolojinin Krizi. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, 6, 159-181.
- Kartal, O. (2017). *Başkasının Politikası* (1. bs). İletişim Yayınları.
- Kaukua, J. (2007). *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study* [Doktora]. University of Jyväskylä.
- Kaukua, J. (2015). *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge University Press.
- Levinas, E. (2016). *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* (Y. C. Uslu, Çev.; 1. bs). İthaki Yayınları.
- Lewis, M., & Staehler, T. (2019). *Fenomenoloji* (O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, N. Şahankaya, & M. B. Gürsoy, Çev.; 1. bs). Fol Kitap.
- Marmura, M. (1986). Avicenna's "Flying Man" in Context. *The Monist*, 69(3), 383-395. <https://doi.org/10.5840/monist198669328>
- McGinnis, J. (2010). The Avicennan Heritage. İçinde *Avicenna* (ss. 244-254). Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2017). *Algının Fenomenolojisi* (E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu, Çev.). İthaki Yayınları.
- Primožic, D. T. (2013). *Merleau-Ponty Üzerine*. Sentez Yayıncılık.
- Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket: Tarihsel Bir Giriş* (S. Bayazit, Çev.; 1. bs). Pinhan Yayıncılık.
- Şenel, K. (2018). Önsöz. İçinde İ. Sina, *En-Necât* (1. bs). Dergâh Yayınları.
- Tepe, H. (2015). Giriş. İçinde H. Tepe (Çev.), *Fenomenoloji Üzerine 5 Ders* (3. bs, s. VII-XXXII). Bilgesu Yayıncılık.
- Türker, H. (2015). Edmund Husserl'in Tarihselcilik Eleştirisi. *Felsefe Arkivi*, 42, 21-32.
- Türker, Ö. (2019). *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (2. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Usta, S. (2019). *Dünyayı Değiştiren Düşünürler V* (1. bs). Epsilon Yayınevi.

- Wisnovsky, R. (2005). Avicenna and the Avicennian tradition. İçinde P. Adamson & R. C. Taylor (Ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (ss. 92--136). Cambridge University Press.
- Yaltkaya, M. Ő. (2019). Giriş. İçinde *Hay bin Yakzan* (23. bs, ss. 11-32). Yapı Kredi Yayınları.
- Yaltkaya, Ő. (2017). İkinici Mukaddime. İçinde *Hayy bin Yakzân: Keşifler* (3. bs). Büyüyenay Yayınları.
- Zahavi, D. (2014). Yönelimsellik ve Bilinç. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22, 167-182.
- Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi* (S. Bayazit, Çev.; 1. bs). Say Yayınları.

