



T.C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SİSTEMATİK FELSEFE ANABİLİM DALI**

# **DESCARTES FELSEFESİ'NDE RUHUN YERİ**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Serap ERTUĞRUL**

**BURSA - 2022**





T.C

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE ANABİLİM DALI

# DESCARTES FELSEFESİ'NDE RUHUN YERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Serap ERTUĞRUL

DANIŞMAN:

Prof. Dr. Ogün ÜREK

BURSA - 2022

**T. C.**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe Anabilim / Ana sanat Dalı, Sistematik Felsefe Bilim Dalı'nda 701943001 numaralı SERAP ERTUĞRUL'un hazırladığı "DESCARTES FELSEFESİ'NDE RUHUN YERİ" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, ...../...../ 20.... günü ..... - .....saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının..... (başarılı / başarısız) olduğuna ..... (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı) Akademik Unvanı, Adı Soyadı Üniversitesi

Üye Akademik Unvanı, Adı Soyadı Üniversitesi

Üye Akademik Unvanı, Adı Soyadı Üniversitesi

...../...../ 20.....



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU**

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 27/06/2022

Tez Başlığı / Konusu: DESCARTES FELSEFESİNDE RUHUN YERİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 78 sayfalık kısmına ilişkin, 27/06/2022 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %14 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

27/06/2022

**Adı Soyadı:** Serap Ertuğrul  
**Öğrenci No:** 701943001  
**Anabilim Dalı:** Felsefe  
**Programı:** Sistemantik Felsefe  
**Statüsü:** Yüksek Lisans

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ogün Ürek**  
27/06/2022

## **Yemin Metni**

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “DESCARTES FELSEFESİ’NDE RUHUN YERİ” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

27/06/2022

**Adı Soyadı: SERAP ERTUĞRUL**

**Öğrenci No: 701943001**

**Anabilim Dalı: FELSEFE**

**Programı: SİSTEMATİK FELSEFE**

**Statüsü: YÜKSEK LİSANS**

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Serap ERTUĞRUL

Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe

Bilim Dalı : Sistematik Felsefe

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi

Sayfa Sayısı : VI + 78

Mezuniyet Tarihi : .... / .... / 2022.....

Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Ogün ÜREK

### DESCARTES FELSEFESİ'NDE RUHUN YERİ

Descartes, felsefesini üzerine temellendireceği kesin ve kendisinden şüphe edilmez şeyi ararken; “düşünüyorum, o hâlde varım” önermesinin çıkarımı olarak var olmasaydık şüphe de edemeyeceğimizi belirterek, özü düşünme olan ruhu felsefesinin ilkesi olarak temellendirmiştir. Descartes bununla birlikte, töz için, var olmak için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeyi kastederek; ruha tözsellik atfetmiştir. Bu tözsellik, ruhun bedene ihtiyaç duymadan var olabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Descartes, ruhun özünü düşünme, bedenın özünü yer kaplama olarak belirleyerek; ruhun var olmak için bir yere ihtiyacı olmadığını belirtmiştir. Ancak Descartes, ruh ile bedenın etkileşime girdiği “yer” olarak beyinde bulunan epifiz bezini işaret etmiş; böylelikle ruha beyinde fizyolojik bir yer atfetmiştir. Bu durum Descartes felsefesinde bir çelişki olarak görülebilmektedir.

Bu tez, bu çelişkiyi gösterme doğrultusunda üç bölümden oluşmuştur: Tezin Birinci Bölümü'nde bir bütün olarak Descartes'ın felsefesi ele alınmış; böylece sistematik bir şekilde kurguladığı kavramları aracılığıyla onun düşünce sistemi gösterilmeye çalışılmıştır. İkinci Bölüm'de Descartes'ın ruh kavramı ön plana çıkarılmış; ruhun bedenle ilişkisindeki üstünlüğü vurgulanmıştır. Üçüncü Bölüm'de Descartes'ın ruh ve beden arasındaki fizyolojik ayrımlardan hareketle ortaya koyduğu “ruhun yeri” açıklanmıştır. Tezin Sonuç Bölümü'nde ise Descartes'ın, iki farklı alan olan felsefe ile bilimin nesnelere aynı görerek; indirgemeci ve önyargılı bir bakış ile sistemini inşa etmiş olduğu değerlendirilmiştir. Nitekim Descartes'ta felsefe-bilim ayrımı diye bir ayrım söz konusu olmamakla birlikte; bir iç içelik söz konusudur. Bu da “ruhun yeri” gibi bir söylemle tutarlı kalmak adına Descartes'ı önceden söyledikleriyle çelişen bir duruma sokmuştur.

#### Anahtar Sözcükler:

Ruh, epifiz bezi, şüphe, düşünmek, tanrı, ide, töz, özgürlük, ahlâk, bedenın fonksiyonları, ruhun fonksiyonları

## ABSTRACT

Name and Surname : Serap ERTUĞRUL  
University : Uludag University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy  
Branch : Systematic Philosophy  
Degree Awarded : Master  
Page Number : VI + 78  
Degree Date : .... / .... / 20.....  
Supervisor (s) : Prof. Dr. Ogün ÜREK

### THE PLACE OF THE SOUL IN THE PHILOSOPHY OF DESCARTES

Descartes, while looking for something that is certain that he will base his philosophy on and that is not doubted by him; stating that we could not doubt if we did not exist as an inference of the proposition 'I think, then I exist', based the soul, the essence of which is thinking, as the principle of his philosophy. Descartes, however, for *töz*, referring to what does not need anything other than himself to exist; he attributed *tözel* to the soul. This specificity is due to the idea that the soul can exist without the need for the body. As a matter of fact, Descartes stated that the soul does not need a place to exist by thinking about the essence of the soul and determining the essence of the body as a covering. However, Descartes pointed to the pineal gland located in the brain as the 'place' where the soul and the body interact; thus, he attributed a physiological place in the brain to the soul. This situation can be seen as a contradiction in the philosophy of Descartes.

In order to illustrate this contradiction, this thesis has been composed of three parts: In the First Part of the thesis, Descartes' philosophy as a whole was discussed; thus, his system of thought was tried to be shown through the concepts that he had systematically constructed. In the Second Chapter, Descartes' concept of the soul is brought to the forefront; the superiority of the soul in its relationship with the body is emphasized. In the Third Chapter, Descartes' 'the place of the soul', which he revealed based on the physiological differences between the soul and the body, is explained. In the Conclusion Section of the thesis, it is evaluated that Descartes built his system by considering the objects of philosophy and science, which are two different fields, the same; with a reductionist and biased point of view. As a matter of fact, although there is no such distinction as the philosophy-science distinction in Descartes, there is an inner wisdom. This put Descartes in a situation where he contradicted what he had previously said in order to remain consistent with a discourse such as 'the place of the soul'.

#### Keywords:

The soul, the pineal gland, doubt, think, god, ide, *töz*, freedom, morality, the functions of the body, the functions of the soul



## ÖNSÖZ

*Sadece bir iyi vardır, bilgi;*

*Sadece bir kötü vardır, cehalet.*

*Platon*

Platon hayatımızdaki gerçek iyinin bilgi olduğunu savunur. Ben bu söze en yürekten inananlardan birisiyim. Bu iyi, özellikle felsefe aracılığıyla hayatıma bir ışık gibi sızmış; böylece dünyamı daha yaşanılır ve anlaşılır kılarak yolumu aydınlatmıştır. Yaşamda insanların yanlış ve sorgulamadan inandıkları bilgiler ile yanlış yönlendirilebileceklerine, daha da önemlisi yanlış bilgiler nedeniyle belli ön yargıların zihinlerde hızlıca oluşabildiğine; böylece saf olana zarar verdiklerine belki defalarca şahit olmuşuzdur. Ancak yapılması gereken bunun aksine, gerçeğe ulaşmak için açık fikirli ve alçakgönüllü bir yürek tutumuna sahip olmak ve sunulan bilginin güvenilirliğini ve kaynağını araştırmak olmalıdır. Benim de bu tez ile amacım, bir şeylerin gerçek nedenini biraz da olsa gösterebilmek; böylelikle bir şeyleri daha iyi aydınlatabilmektir.

Bu tez aracılığıyla, tanıdığım günden beri bilgisiyle ışık saçan ve tezimin her adımında anlayışı, inancı ve desteğiyle yanımda olan hocam Prof. Dr. Ogün Ürek'e yürekten teşekkür ederim. Ayrıca en zor ve çetin günlerde bile içimdeki karamsarlığı dağıtan ve bana başarabileceğim konusunda cesaret katan, sevgisini ve şefkatini hiçbir zaman esirgemeyen, varlıklarıyla her zaman güç bulduğum güzel aileme sonsuz minnetlerimi sunarım.

Serap ERTUĞRUL

Bursa 2022

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### DESCARTES'A BÜTÜNLÜKLÜ BİR BAKIŞ

1.1. ŞÜPHE	13
1.2. DÜŞÜNME	17
1.3. TANRI	21
1.4. İDE	25

### İKİNCİ BÖLÜM

#### DESCARTES'TA RUH KAVRAMI

2.1. BİR TÖZ OLARAK RUH	29
2.2. ÖZGÜR BİR YAPI OLARAK RUH	34
2.3. TEMELLİ AHLÂKIN KAYNAĞI OLARAK RUH	38

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### DESCARTES'TA RUHUN FİZYOJİSİ

3.1. BEDENİN FONKSİYONLARI	46
3.2. RUHUN FONKSİYONLARI	52
3.3. RUHUN "YERİ" OLARAK EPİFİZ BEZİ	55
3.4. BEDEN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ BAKIMINDAN RUHUN GÜCÜ	58

SONUÇ	65
KAYNAKLAR	75

## GİRİŞ

Çoğumuz günlük hayatta sayısız duyguya kapılabiliriz; mutlu olabiliriz, sinirlenebiliriz, aşık olabiliriz, sıkılabiliriz... Bunları halk arasında “ruh hali” olarak tanımlıyoruz. Birçok güncel cümlenin içerisinde bunu kullanıyoruz; örneğin, “Ruh halim çok berbat” gibi. Halk arasında yaygın olan inançlardan biri, bu duygularımızı ortaya koyan şeyin bizim ruhumuz olduğudur. Aynı zamanda insanın kendisini özel bir varlık olarak nitelendirmek istemesi de ayrıcalıklı olarak bir ruha sahip olduğunu düşünmesine itmiştir. Ruhumuzun olduğuna dair düşüncelerin olmasına yol açan bir diğer etmen ise yaşadığımız gezegende diğer varlıklardan daha akıllı olduğumuzdur. Peki akıllı olmak, duygulara sahip olmak, düşünebilmek gibi etmenler bizi diğer varlıklardan ayırarak gerçekten bir ruhumuz olduğu ayrıcalığını bize verir mi? Bu noktada öncelikle soracağımız soru “ruh nedir?” olacaktır.

Bildiğimiz üzere ruhun varlığı ve neliği hakkındaki sorular neredeyse insanlık tarihi kadar eskidir. En ilkel toplumların bile kendilerine has bir ruh görüşü olmuştur. Çeşitli dinler ve felsefi görüşler ruhun doğası, kökeni, ölümlü olup olmayışı ve beden ile ilişkisi, konularındaki farklı görüşleriyle bir sürü teori ortaya koymuşlardır. Bizim burada yapacağımız şey ruha dair görüşlerin özellikle felsefi zeminine bakmak olacaktır. Bu zeminin tarihi sürecine baktığımızda bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde özellikle etkili olan, bilim ve felsefe ilişkisinin izlerini görmek mümkündür. Süreç içerisinde ruh anlayışları felsefi ve bilimsel gelişmeler çerçevesinde bir değişim göstermiş; metafizikten fiziğe doğru bir yönelim olmuştur.

Ruh kavramının şekillenmesinde neden böyle bir yönelimin olduğu araştırıldığında, felsefedeki özellikle iki eğilimden kaynaklandığını görebiliriz. Bunlardan birincisi, felsefenin kesinlikli bilgiler ortaya koyan bir alan olarak bilim olma isteği; ikinci ise felsefedeki düalist yaklaşımlar olmuştur. Felsefe tarihinde neredeyse bütün filozoflar felsefeyi bilim hatta en kesin bilgileri ortaya koyan bilim olarak kurmaya çalışmışlardır. Özellikle 17.yüzyıl’da Descartes’la birlikte bu güdü en yüksek seviyelere çıkmıştır. Descartes’ın ruh-beden düalizmi, ruha dair anlayışta çok büyük ve güçlü bir etki yaratırken; aynı zamanda bilimsel gelişmeler ve kuramların şekillenmesinde rol oynamıştır.

Peki felsefedeki bu bilim olma yöneliminin kökenine indiğimizde karşımıza nasıl bir sebep çıkmaktadır? Bu sorunun cevabı, Sokrates olacaktır. Çünkü Sokrates'ten önceki Antikçağ felsefe tarihinde daha çok doğa ve onunla birlikte "arkhe" sorunu ele alınırken; Sokrates'le birlikte insan, felsefenin merkezine yerleşmiş; felsefenin en önemli nesnesi haline gelmiş; böylece bilim olma çabası başlayarak bütün sistemi değiştirmiştir. Buna ek olarak Sokratik kültürün devamı olan Platon'un, görülür dünya-duyulur dünya ayrımı da beraberinde düalist bir yapıyı getirmiştir. Böylece bu düalist yapıyla varlığa bakılmış, ayrımlara gidilmiş ve sınırlar çizilmiştir. Felsefedeki bu sınır çizme çabası bilimin yoludur. Böylece Sokrates'le başlayan felsefi sürecin felsefenin bilim olma adına attığı ilk adım olduğu söylenebilir. Bu durum doğal olarak ruha dair bakışı da önemli ölçüde etkilemiştir. Ruh anlayışı bu süreç içerisinde "animistik" bir perspektiften bilimsel bir perspektife doğru evrilmiştir<sup>1</sup>.

Nitekim ruh kavramının bu tarihsel süreci içindeki değişimi açısından ilk olarak "Animizm" olarak adlandırılan doğanın ruhlarla dolu olduğu düşüncesine bakalım. Bu görüş ruh ile ilgili en eski düşüncelerden biridir. Animistler için ruh, uyku ile uyanıklığın birbirine karıştırılmasından doğmuştur. Çünkü kadim dönemlerde insanlar, düşünde gördükleriyle, uyanırken gördüklerini bir tutar; düşünde gittiği yere gerçekten gitmiş olduğuna inanırlardı. Bu durum bedenden çıkıp ortalıkta dolaşan can kavramını meydana getirmiştir. Bedenden çıkıp dilediği yere gidebilen can, bedenle kıyaslanamayacak kadar akılcı ve yumuşaktır, çünkü ağız ve burun gibi küçücük deliklerden de çıkabilmektedir. Bu can gene de bedenle sıkıca ilişkilidir; çünkü kadim dönemlerde insan, bedeninde var olan yarayı ruhunda da varsayar; bundan ötürü de öldürdüğü düşmanın elini keser ve böylece onun ruhunun ok atmasına engel olduğunu sanır<sup>2</sup>.

Eski Yunan geleneğinde İlyada'nın yazıldığı zamanlarda, *ruh/psyche* "nefes" anlamına geliyordu. Yunanlar zamanla ruh dedikleri olgunun farklı kısımları, farklı prensipleri ve farklı güç ya da yetileri olduğunu düşünerek bunlar arasında ayırım yapmaya ve ruhun manevi özelliklerini farklı adlarla adlandırmaya başlamışlardır. Homeros'un eserlerinde ruh yalnızca ölüm söz konusu olduğunda bahsi geçen yaşamın

---

<sup>1</sup> Murat Dinç Canver, *Descartes ve Ryle'da Ruh Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s.4

<sup>2</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2016, s.147

sürmesini sağlayan ancak bunun dışında zihinsel etkinliklerden sorumlu olmayan, kişi öldükten sonra bedenden çıkıp giden ve kişinin imgesi veya gölgesi olarak Hades'te bilinçsiz bir şekilde varlığını sürdüren bir şey olarak tanımlanırdı. Ne hareket ne de duyum ilkesiydi; ahlâki bir işlevinden de söz edilmezdi. İnsan varlığının iki canı vardı; bunlar *thumos* ve *psyche* idi<sup>3</sup>. Buna göre *psyche* kavramı özgür-ruh tanımına karşılık gelirken, *thumos* beden-ruhlarına karşılık gelmekteydi.

Homeros'un yazılarında, *thumos* kavramı kan ve nefesle ilişkilendirilir. İnsan varlığının yaşamsal kapasitesini, tam olarak kişinin dış âlemle etkileşim kapasitesini ifade eder. Arzu etmeye, davranmaya, kişinin kendini dış âlemde ifade etmesine iten unsurdur. İnsan iyice bunaldığı anlarda *thumos*'u ile diyalog kurabilir. Bazı organlarda ikamet eder ve ölümden sonra ortadan kaybolur (bedeni terk eder). *Psyche* kavramı ise uyku, baygınlık ve ölüm kavramlarıyla ilişkilendirilir. İnsandaki ilahî kıvılcım o olmamakla birlikte, ilahî kıvılcımın gölgesidir, hassas bir yapıya sahiptir. İnsanlar ile ölümsüz ilahlar arasındaki önemli bir farktır. Homeros'a göre insan bayıldığında ruh bedenden ayrılıyor; ölüm olayında ise ruh bedenden ayrılıp, bedenin gölgesi biçiminde yeraltı âlemine (Hades'e) gidiyordu. Ölümden sonra kim olduğunu unutsa da varlığını Hades'te sürdürüyordu.

Yunan dünyasına baktığımızda ise Thales ile birlikte başlayan düşünsel süreci bir tür “rasyonel düşünsel devrim” olarak adlandırmak mümkündür. Ruh kavramı da bu dönüşüm projesi kapsamında tümüyle yeniden yapılandırılmıştır. Bu dönemde özellikle Anaksimenes ile ilk defa ruh kavramıyla karşılaşmıştır. Tüm canlıların ruhu olduğunu belirten Anaksimenes, doğada canlı-cansız ayrımını ilk kez yapan düşünürdür. Ona göre ruh, solunan havadır; canlı olanı ayakta tutan ruhtur<sup>4</sup>. Son nefes ile birlikte ruh bedenden ayrılır. Ruh bedenden ayrılınca bedenin çürümesi bunun kanıtıdır.

Miletos okulu, Herakleitos, Anaksagoras ve Atomcuların temsil ettiği rasyonel gelenekte ise ruhun temelde hareket ve algı işlevlerinin öne çıktığı görülmektedir. Herakleitos varlığın ana maddesini olarak ateşi görmekle, varlıkların özde bir madde değil, bir olgu<sup>5</sup> olduğuna dikkat çekmiştir. Ruhu da aynı şekilde ateşe benzeterek, ‘ruh,

---

<sup>3</sup> Zeynep Çetin, *Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, 2014, s.20

<sup>4</sup> Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev:Vural Okur, İm Yay., İstanbul, 1999, s. 27

<sup>5</sup> A.g.e, s.45

ne kor ne de alevdir; genel olarak sıcaklıktır”<sup>6</sup> diyerek, onu yükselen buhar ya da nefes olarak anlamaktadır. O, “ruhun logosu kendi kendini çoğaltan bir logostur”<sup>7</sup> demiştir. Yani ruh, çeşitli gelişimleri mümkün kılan bir tür olarak algılanmaktadır. Bu gelenekte aynı zamanda, hiçbir şey yoktan var olamayacağı ve yok olamayacağı için ruhun, beden öldüğünde ondan ayrılarak varlığını sürdürdüğü kabul edilir. Ancak ruhun bedenin dışındaki varlığına herhangi bir bireysellik atfedilmemektedir. Burada kastedilen ruhu oluşturan maddenin evrene yayıldığıdır. Bu bağlamda ruh, ezeli ve ebedi devindirici ilke olması anlamında tanrısal ve ölümsüzdür<sup>8</sup>.

Stoacı kabulde de Herakleitos’ta olduğu gibi ruh bir tür nefes olarak belirtilir. Ruh bir alev ya da ateştir; daha doğrusu ilahî nefesin bir parçası olan ateşten bir nefestir. Ateş, ruhu da meydana getiren kuru buhara verdiği addır<sup>9</sup>. Bu görüşte Tanrı’yla evren sürekli iç içedir, bir bütündür ve evrendeki işleyiş bundan kaynaklanır. Bu gelenekte ruh anlayışı da aynı tanrı anlayışı gibi materyalisttir. Çünkü insan ruhunu, Logos’un bir parçası olan, saydam, çok ince bir madde olarak, düşünürler. Bedenin ölümünden sonra ruh bir süre canlı kalır, sonra Logos’a yani ilk nedene, asli ateşe geri döner. Çünkü “insan ruhunda tanrısal logos-ateşinden bir parça bulunmaktadır”<sup>10</sup>.

Sokrates’e geldiğimizde ise en başta da belirttiğimiz gibi o, insanı merkeze alarak; nerdeyse tüm sistemi değiştirecek olan bir anlayışla, tarih sahnesinde yerini almıştır. Cornford, “Sokrates öncesi felsefenin, doğanın keşfiyle; Sokrates felsefesinin ise insan ruhunun keşfiyle başladığını”<sup>11</sup> söylemektedir. Ancak Sokrates hayatı boyunca hiçbir düşüncesini yazıya dökmediği için onun ruh ile ilgili düşüncelerini aydınlatılabileceğimiz kaynak ancak Platonik diyaloglar olacaktır. Çünkü Platon diyaloglarının birçoğunda hocası Sokrates’i konuşturmuştur.

Burnet, Sokrates’in temel ruh görüşünün Savunma’da bulunabileceğini; çünkü Sokrates’in “’uğrunda ölmeye hazır olduğu hakikatin” ifadesi için, bu metne bakılması gerektiğini savunur<sup>12</sup>. Bu metinde Platon Sokrates’i şu şekilde konuşturmuştur:

---

<sup>6</sup> Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s.76

<sup>7</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.s. 65.

<sup>8</sup> Çetin, a.g.e, s.55

<sup>9</sup> Guthrie W.K.C., *Yunan Felsefe Tarihi*, 1. Cilt, çev: Ergün Akça, Kabalcı yay., İstanbul, 1.Baskı, 2011, s.440

<sup>10</sup> Kranz, a.g.e, s. 59

<sup>11</sup> Francis MacDonald Cornford, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003, s. 12.

<sup>12</sup> John Burnet, *Socratic Doctrine of the Soul*, London, 2006, s. 11

*‘‘İyi bilin ki felsefe ile uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim; karşıma çıkana, her zaman dediğim gibi yine şöyle diyeceğim: Sen ki, dostum paraya, onura, üne bu kadar önem verdiğin halde bilgeliğe, akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bu kadar az önem vermekten sıkılmaz mısın? Çünkü ben, genç, yaşlı hepinizi vücudunuza, paranıza değil, her şeyden önce ruhun en yüksek eğitimine önem vermeni gerektiğine inandırmaya çalışmaktan başka bir şey yapmıyorum’’<sup>13</sup>.*

Burada Sokrates ruhu, fiziksel bir ilke ya da mistik bir öge olmanın çok ötesine taşıyarak insanın en önem vermesi gereken, en değerli parçası haline getirmektedir. Üstelik ruha yönelik bu vurgusunda öte dünyacı bir anlayış ya da ölümden sonra bizi bekleyen ceza ya da ödüllere ilişkin herhangi bir düşünce de bulunmamaktadır. Sokrates ayrıca bu metinde ruhun ölümden sonraki durumu ile ilgili iki seçenek bulunduğunu dile getirir. Bunlardan biri tam bir bilinçsizlik halidir; eğer öyleyse kaybedeceğimiz ya da kazanacağımız hiçbir şey zaten yoktur. Eğer ölümden sonra bir yaşam varsa o zamanda bu bizim için daha büyük bir iyiliktir. Bu seçenekleri Sokrates şu şekilde ifade etmiştir:

*‘‘Ölüm iki şeyden biridir; ya bir hiçlik, büsbütün bilinçsizlik halidir yahut da herkesin dediği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya geçmesidir. Ölüm bir bilinçsizlik, deliksiz ve düşsüz uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir uykuya, o ne eksiksiz, ne tam bir kazançtır! Ama ölüm bizi bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir yolculuksa ve herkesin dediği gibi bütün ölenler başka bir dünyada yaşıyorlarsa, yargıçlarım, bizim için bundan daha büyük ne iyilik olabilir? Bir kimse orada, Orpheus’a, Musatos’a, Hesiodos’a, Homeros’a kavuşacaksa, bunun için ne vermez ki?’’<sup>14</sup>.*

İlkçağ Yunan felsefesinde ruh-beden problemi üzerine en ciddi ve sistemli çalışmalar Platon ve öğrencisi Aristoteles ile başlamıştır. Öğretmeni Sokrates’in sözlerini kaynak olarak kullanan Platon, ruhu kişinin özü, nasıl davranacağımıza karar veren varlık olarak kabul etmiştir. Platon, ruhların gökten saf olarak indiğini ve sonra bu dünyanın günahlarıyla kirlendiğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre ruhlar bu dünyaya gelmeden önce idealar âleminde bulunuyor ve mesut bir hayat sürüyorlardı<sup>15</sup>. Dolayısıyla Platon’da ruh, ezeli ve ebedi olan idealar âlemi ile sonlu olan maddi nesnelere arasında bir köprü durumundadır. Platon’un bu düşünce sistemi ruhun düalist yapıda ele alınmasında önemli bir kilit nokta olmuştur.

<sup>13</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev: Ahmet Görgülü, İskele Yay., 2006, s.64-65

<sup>14</sup> A.g.e, s.90-91

<sup>15</sup> Platon, *Phaidros*, çev: Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2017, s.250

Platon ruhun bedenle olan ilişkisinde, bedenın ruh için ancak bir araç, bir binek arabası olduğunu, ezeli ve ebedi olan ruhun geçici olan bedenle birleşmesi geçici olacağından; ruhun bedenın ölümünden sonra da başka bir dünyada yaşamasına devam edeceğini belirtir. Platon bu sürekliliği açıklarken ruhun kendi kendine hareket eden oluşunun, kendi kendine hareket eden bir şeyin de başlangıçsız ve sonsuz olmak zorunluluğunda bulunuşunun ruhun bu sürekliliğine açık bir kanıt olduğunu ileri sürer. Zira hareketin kaynağı olan ruh ezeli ve ebedi olmak zorundadır<sup>16</sup>.

Ruh, hareketin ilkesi olarak cansız nesnelere de hareket ettirir<sup>17</sup>. Hareket, bir ilke olarak hiçbir şeyden doğmamıştır ve ne yok olması ne de yeniden doğması mümkündür. Meydana gelmek ancak bir hareket sonucu mümkün olduğuna göre, bu durum yine hareket ilkesinin varlığını gerekli kılacaktır. Yani ruh Platon'a göre doğası gereği, ezeli ve ebedi olmanın yanında aynı zamanda ölümsüzdür. Platon ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak Phaidon diyalogunda şunları söylemektedir:

*“Ölülerin ruhu Hades'te midir? Yoksa başka bir yerde midir? Eski bir anlatıma göre ruhlar ölümden sonra dünyayı terk ederler ve yeraltına inerler. Daha sonra da geri dönerler. Yaşayan insanlar ölülerden doğuyorlarsa, ruhlarımızın orada olduğunu söylemek gerekir. Çünkü orada olmasalar yeniden dünyaya gelmezlerdi. Yaşayan insanların ölülerden doğduklarını göstermek onların var olmaya devam ettiklerinin ispatıdır”<sup>18</sup>.*

Platon ruhun ölümsüz olduğunu bu şekilde belirtmiş ve Phaidros diyalogunda ruhu üçlü bir yapı olarak görmüştür. Bu üçlü yapı:

- *Logos* ya da *nous*, düşünce, ruhun zihinsel, akli etkinlik kısmı ya da özelliği. Ölümsüz olan, ruhun bu kısmıdır. Platon bu bilgiyi Phedre adlı eserinin “arabacı ve hayvanı koşma” mitinde açıklar.
- *Thumos* ya da *thymos*, ruhun heyecanlarla ilgili etkinlik kısmı ya da heyecan özelliği, erillik.
- *Eros* ya da *epithumia*, ruhun düşük düzeye özgü iştah, tutku, istek ve arzularla ilgili etkinlik kısmı ya da özelliği, dişillik.

---

<sup>16</sup> A.g.e, s.245

<sup>17</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s.362

<sup>18</sup> Platon, *Phaidon*, çev: Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2015, s. 70



Platon verdiği at arabası örneğiyle ruhun üçlü yapısını açıklamaya çalışmıştır. Birisi iyi huylu, diğeri ise kötü huylu olan atlardan ilki iradeyi, ikincisi iştah veya arzuyu temsil eder. Bu arabayı süren arabacı ise akli temsil etmektedir<sup>19</sup>. Burada iyi huylu at ile temsil edilen iradenin ya akla uygun davranıp hakikatler dünyasına yönelmesi ya da iştahı takip edip arabayı aşağı çekmesi ve onun düşmesine sebep olması sonucu çıkacaktır.

Platon ayrıca Timaios diyalogunda üç yapılı ruh betimlemesini daha da ileri götürerek ruhun bu kısımlarına denk gelen bedensel organları ortaya koymaktadır. Ruhun akıl yanı beyin veya kafaya, ruhun irade yanı göğüs bölgesine ve ruhun iştah yanı ise karın bölgesine uygun gelmektedir<sup>20</sup>. Ayrıca ruhun hareket ilkesi olduğu düşüncesi çerçevesinde ruhun kısımlarına yaklaşacak olursak, ruhun kısımları ile kastedilenin ruhun eylemleri veya işlevleri olduğu görülebilir.

Platon yine Phaidros diyalogunda, ruhun beden içindeki varlığını bir istiridye kabuğunda sıkışmışlığa benzetmektedir. Ruh maddesel olmayan tinsel bir tözdür. Beden ruh için adeta bir hapisanedir. Beden, ruha kendini gerçekleştirmesi için yardımcı olmak bir yana, onun için bir engeldir. Ruh bedende bulunduğu sürece hakikati elde edemez. Çünkü ruh bedeni beslemek uğruna, kendi isteklerinden uzaklaşıp birçok sıkıntılara girmek zorundadır<sup>21</sup>. Platon'a göre ruh istediği takdirde bu sıkıntılardan, beden hapisanesinden kurtulabilir. Çünkü yaradılışları bakımından ruh ve beden beraber olduklarında, tabiat bedene köleliği ve boyun eğmeyi; ruha ise komutanlığı ve efendiliği vermiştir<sup>22</sup>. Ruh akla sahiptir, beden bundan mahrumdur. Biri buyurur öbürü onun buyruklarına uyar.

Aristoteles ise ruhun araştırılması ve bilinmesinin, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli katkıda bulunacağından dolayı çok önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Aristoteles'e göre ruh hakkında güvenli bir bilgi edinmek, tümüyle ve her anlamda en güç şeylerden biridir. Çünkü ruhun ne olduğu sorusunu çözecek genel bir yöntem yoktur. Nesnelere bilgisini edinebilmek için uygulanan yöntem, ruhun bilgisinin edinilmesinde bize güvenilir bir bilgi vermeyecektir. Bu noktada öncelikle ruhun hangi cinse girdiğini ve ne olduğunu belirterek bir ayrıma

---

<sup>19</sup> A.g.e,s.246

<sup>20</sup> Platon, *Timaios*, çev: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yay., , 2015, s.69

<sup>21</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s.366

<sup>22</sup> A.g.e, s.249

gidilmesi gerekir. Ona göre, "Ruh bireysel bir şey ve bir töz veya bir niteliksel, niceliksel bir şey midir? Yoksa ruh, mümkün varlıklar sınıfından mıdır veya mümkün olmaktan çok bir gerçeklik midir? Ruh, bir töz müdür yoksa çeşitli bölümlerden mürekkep bir varlık mıdır?"<sup>23</sup> şeklindeki sorulara cevap verebildiğimiz sürece ruh hakkındaki bilgimizin, diğer bilgiler arasındaki yerinin neresi olduğu sorusuna cevap verebiliriz.

Aristoteles, ruh hakkındaki görüşlerine, kendisinden önce gelen düşünürlerin fikirlerine ilişkin bir tartışmayla başlamaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre kendinden önceki filozoflar genellikle ruhun çeşitli yetilerinden hareketle ruhu açıklamaya çalıştıklarından dolayı, ruhun bir birlik olarak anlaşılması gerektiğini yeterince kavrayamamışlardır. Ayrıca Aristoteles, filozofların ruhun bedenle olan ilişkisini yeterince açıklığa kavuşturamadıklarından şikâyetçidir. Bu filozoflar genellikle ruhu bedenden ayrılabilen ve kendi başına var olabilen bir varlık olarak düşünüyorlardı. Oysa Aristoteles'e göre, ruhun bedenden önce ve bedenden bağımsız bir varlık olduğu fikri yanlıştır; ruh bedenle birlikte vardır.

Aristoteles'te ruh bedene içkindir ve ondan ayrılamaz. O, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi, heykel ve formu arasındaki ilişkiye benzetir. Nasıl ki heykelin formundan ayrı düşünülmesi mümkün değilse, ruh da bedenden ayrı düşünülemez. Yani ruh ve beden ilişkisi, madde-form ilişkisidir<sup>24</sup>. Bu anlamda Aristoteles'te ruh bir tözdür. Bu tözün üç anlamından söz edilebilir: Madde, form ve madde ile formun birleşimi. Form, bir yeti ve bir yetinin uygulanması şeklinde iki anlama gelir. Ruh formdur, beden ise ruhun maddesidir:

*"Ruh, canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir. Bu "neden" ve "ilke" terimleri pek çok şeyi kabul eder; fakat ruh belirlediğimiz üç kipe göre aynı biçimde nedendir; o, gerçekte hareketin kaynağıdır, ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel cevheri olarak nedenliği açıktır; çünkü her şey için varlığın nedeni biçimsel tözdür. Oysa bütün canlı varlıklarda, onların varlıklarını oluşturan şey hayattır; hayatlarının nedeni ve ilkesi ruhtur. Bundan başka güç halinde varlığın biçimi entelekeia'dır. Ruhun erek olduğu açık olduğu gibi, neden olduğu da açıktır. Aynı şekilde gerçekte tabiat gibi akıl da herhangi bir şey için hareket eder ve bu şey ereğidir"*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Z. Özcan, Alfa Yayınevi, 2. Baskı İstanbul, 2001, s.1-4

<sup>24</sup> Fazıl Derbender, *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2007, s.50

<sup>25</sup> A.g.e, s.19-20

İnsan, madde olarak bedene (enerji halindedir); biçim olarak ruha (eylem halindedir) sahiptir. Aristoteles'e göre, ruh maddeden meydana gelmiş bedenın entelecheia'sıdır; bedenın içinde taşıdığı erektir, bedenın hareketleri ve değişimleri içinde kendini olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur<sup>26</sup>. Beden madde, ruh da formdur. Ruh organizmayı canlı yapmakla, ona, aynı zamanda, şekil de kazandırmış olur<sup>27</sup>.

Aristoteles'te Platon gibi ruhu üç sınıfa ayırmıştır; ruhun üç düzeyi farklı yeteneklere sahiptir. Ruhun bu yeteneklerini Aristoteles şu şekilde açıklamaktadır:

*“Ruhun yetileri bazı varlıklara aittir. Diğer varlıklar yetilerden bir bölümüne, nihayet diğerleri tek birine sahiptir. Sıraladığımız yetiler, beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetileridir. Bitkiler yalnız beslenme yetisine sahiptir; diğer varlıklar buna ve ayrıca duymama yetisine sahiptir ve duymama yetisine sahip oldukları takdirde, isteme yetisine de sahiptirler; çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir; oysa hayvanların hepsi hiç olmazsa duymalardan birine, yani dokunmaya sahiptir ve duymamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem haz ve eleme neden olan şey de vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah hoş gidenin istenilmesidir”*<sup>28</sup>.

Ortaçağa baktığımızda ise bu dönemin felsefesi ağırlıklı olarak Grek ve Roma felsefesinin yeni Hıristiyanlık dini ile birleşmiş biçimine benzemektedir<sup>29</sup>. Yeni dini öğretilerin eldeki felsefi gelenek ile nasıl bağdaştırılacağı güç bir mesele olmuştur. Bu meselelerden birisi de ruh ile ilgili olan felsefi görüşlerdir. Bu dönemde daha çok Platoncu görüş Hıristiyan görüşe hitap eder gibi görünmektedir. Platoncu görüşün ruhun ahlâki gelişimi ile yakından ilgili olması bakımından; ayrıca ruhun ölümden sonra bedenden ayrı olarak da var olabilmesi konusunda Hıristiyanlığa uygun görünmektedir.

Böylece bu döneme daha çok Platoncu görüşler hakim olurken; Aristoteles'in ise mantık ilkeleri etkili olmuştur. Burada Aristoteles'in mantık ilkelerinin alınıp Platonun ‘tümeller’ görüşüne uygulanması gibi bir durum ortaya çıkmıştır<sup>30</sup>. Nitekim Ortaçağ'da Tanrı bile Aristoteles'in bu mantık ilkeleriyle açıklanmaya çalışılmış; Tanrının her şeyi belli bir mantıksal düzene, öncelik sonralık sırasına, eşitliğe, ilkeye göre yarattığına inanılmıştır. Netice itibarıyla en başta da belirttiğimiz gibi felsefenin

---

<sup>26</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 2000, s.78.

<sup>27</sup> A.g.e, s.77

<sup>28</sup> A.g.e, s.30

<sup>29</sup> Ufuk Özen Baykent, *“Antikçağ ve Ortaçağ'da Ruh Yaklaşımları”*, Bursa UÜEFYDEB, Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi, s.2672

<sup>30</sup> İsmail Köz, *“Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”*, AÜİFD Cilt XL/LL (2002) Sayı 2 s.355-374

bilim olma eğilimi, bu dönemde Aristoteles'in mantık ilkeleriyle bir adım daha ileriye taşınırken; ‘tümeller’ sorunuyla yepyeni bir boyut kazanmıştır.

En önemli Ortaçağ filozoflarından biri olan Augustinus, böyle bir felsefi düşünme yapısının etkisi altında olarak; gerek Platoncu gerekse Aristotelesçi ruh görüşlerinden etkilenmiştir<sup>31</sup>. O, ruhun akılla donatıldığını ve onun bedeni yöneten bir töz olduğunu ifade etmiştir. Ruh bedenden daha üstün bir tözdür ve ruhu yöneten akılken; beden, ölümlü ve maddesel olandır. Augustinus, Platon ile benzer biçimde, ruh ve bedeni bağımsız birer töz olarak görür ama öte yandan bedende hapsolan bir ruh fikrine de karşı çıkar. O, ‘insan halihazırda bir ruha sahip olmasaydı insan diye adlandırılmayacaktı; çünkü insan ne yalnızca bedendir ne de yalnızca ruh; ikisinden oluşmuş bir varlıktır’<sup>32</sup> diyerek, ruhun insanın tümü olmayıp insanın daha iyi bir yanı olduğu; bedenin insanın tümü olmadığı ama daha alt bir yanı olduğu; bundan dolayı da ikisi bir araya gelince insan adını aldıklarını anlatmaktadır.

Rönesans’a gelindiğinde ise tümeller sorununun bir sonucu olarak; Ortaçağ’ın kilise adamlarının ‘gerçek’ dediği şeylerin aslında öyle olmadığı anlaşılmış; böylece bütüne şüphe ile bakılmaya başlandığı bir dönem olmuştur. Dolayısıyla böyle bir dönemde insanlar yaşamlarını yürütebilmek için artık kesinliğe ihtiyaç duymuşlardır. Bunun sonucu olarak 17.yüzyıl’da filozoflar bir kesinlik arayışının içene gireceklerdir.

Modern dönemde ruhun dünyevi yeri hakkında ayrıntılı hipotezler sunan büyük bir bilimsel figür olan Fransız filozof Rene Descartes için bu kesinlikleri elde etmenin yolu; matematik, fizik gibi doğa bilimlerinden geçmektedir. Çünkü ona göre ancak böyle bir akılla doğaya bakarsak şüphe edilmez kesinlikleri elde edebiliriz. Böylece Descartes, şüphe edilmeyen kesinlikteki bilgilere ulaşmak için geçmişteki felsefi tartışmaları doğa bilimleri yöntemlerini uygulayarak çözmeye çalışacaktır<sup>33</sup>. Bu yöntem gereği sistemini adım adım ve kesin ilkelerle kurmuş olan Descartes, bu doğrultuda ruh ve beden konusuna da düalist tarzda farklı bir yaklaşım getirmiştir. Böylece ruh ve bedeni, kendi söylemiyle, düşünme ve uzamı/yer kaplamayı düalizm temelinde ele almış ve keskin bir ayrıma gitmiştir.

---

<sup>31</sup> Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2011, s.51

<sup>32</sup> Augustinus, *The City of God*, çeviri: Marcus Dods, New York, 1993, s.343

<sup>33</sup> Çiğdem Sadıkoğlu Yolcu, *Descartes'ta Bilgi ve Doğruluk Problemi* (Yüksek Lisans Tezi), Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s.39

Bilindiği üzere meşhur “Düşünüyorum, o halde varım” önermesinin de bir çıkarımı olarak düşünmek, Descartes’ta ruhun özünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla ‘ben, bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir tözüm’’<sup>34</sup>. Özü düşünmek olan ruh, bu sayede bedenden ayrı bir alanda varlık gösterebilmektedir. Bu varlık sürekli olarak düşünen, bilinçli olan bir varlıktır; bu varlık *düşünen tözdür*.

Descartes ruhu açıklamaya çalışırken aynı zamanda bilimsel bir yöntem olan fizyolojik unsurlardan da yardım almıştır. Descartes’ a göre ruhun yeri beyindir. O, ruhun bedendeki yeri olarak beyindeki küçük bir bölüm olan epifiz bezini işaret etmiştir. Descartes, *Ruhun İhtirasları*’nda ruhun merkezi olan bu yeri açıkça belirtmektedir: ‘Ruh bütün vücutta fonksiyonlarını doğrudan doğruya yerine getirmek için, bu bezden başka bir yer bulamaz’’<sup>35</sup>. Descartes’ı ruhun bulunduğu bu yere inandıran sebep ise beynimizin diğer bölümlerinin hepsinin çift; bu bezin ise tek olmasıdır<sup>36</sup>. ‘Mademki bizde aynı şeyin aynı zamanda ancak biricik basit bir düşüncesi vardır; o halde, çift organların iki izlenim veya iki nesne göstermemeleri için, ruha varmazdan önce bir araya gelecekleri bir yerin bulunması zorunluluğu vardır. Netice olarak bu bez olmaz ise ruh ile beden bu şekilde birleşebileceği başka hiçbir yer mevcut değildir’’<sup>37</sup>.

Görüldüğü üzere Descartes bu ifadelerle, metafiziksel bir sorun olan ruh ile beden arasındaki ilişkinin fizyolojisini sunmaktadır. Ruhun beden üzerindeki etkisini hatta beden ruh üzerindeki etkisini fizyolojik bir çıkarım olan, epifiz bezi üzerinden tanımlamaktadır.

Descartes açıkça ruhun özünü düşünme; beden özünü yer kaplama olarak görmektedir. Özü düşünmek olan ruhun bu sayede bedenden ayrı bir alanda varlık gösterebildiğini, hatta var olmak için hiçbir yere ihtiyacı olmadığını ifade etmiştir. Ancak metafizik olarak ruhu yer kaplamadan ayrı bir öz ile tanımlayan Descartes, ruh ile beden arasında keskin bir ayrıma gittiği halde, bilimsel yöntemlerden yararlanarak; ruh ile beden etkileşime girdiği yer olarak beyinde bulunan epifiz bezini işaret

---

<sup>34</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahit Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010, s.33

<sup>35</sup> Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Çeviren: Mahmut Özdil, Sayfa Yayınları, İstanbul, 2013, s.25

<sup>36</sup> A.g.e, s.25-26

<sup>37</sup> A.g.e, s.26

etmektedir. Ruhu yer kaplamadan ayrı olarak gördüğü halde ona fizyolojik bir yer isnat etmesi; bu bez olmaz ise ruh ile bedenin birleşebileceği başka hiçbir yerin mevcut olmadığını söylemesi açık bir çelişki değil midir? Özü düşünmek olan ve hiçbir şekilde yer kaplamayan ruhun, bu sayede bedenden ayrı bir alanda varlık gösterebildiğini ifade eden Descartes'ın öte yandan ruha bir yer atfetmesi nasıl açıklanabilir?

İşte bu tez, bu sorun merkezinde Descartes'ın felsefesi üzerinde *ruhun yeri* hakkında bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda tez üç bölümden oluşmaktadır: Tezin Birinci Bölümü'nde bir bütün olarak Descartes'ın felsefesi ele alınacak, İkinci Bölüm'de Descartes'ta ruh kavramı ele alınacak, Üçüncü Bölüm'de ise Descartes'ta ruh ve beden arasındaki fizyolojik ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### DESCARTES'A BÜTÜNLÜKLÜ BİR BAKIŞ

#### 1.1. Şüphe

Felsefe geniş etki alanı ve ilgi aralığıyla bütün bilim alanlarına kaynaklık etmiş, insanın en eski uğraşlarından birisidir. Ahlâktan siyasete, sanattan bilime, edebiyattan sinemaya kadar insanı ve insanın yapıp etmelerini ilgilendiren her türden konu felsefenin doğrudan doğruya ilgi alanı ve problemi olmuştur. Bu bağlamda “tümeller” kavramı da Ortaçağ’ın en büyük felsefi tartışmalarına neden olmuş ve böylece Skolastik geleneğin temellerini sarsmış önemli bir felsefi problemdir. Bilindiği üzere tümeller çatışması bütün Ortaçağ boyunca sürmüş ve bu çağın sonlarına doğru Roscelinus’un etkisiyle “Adcıların” lehine sonuçlanmıştır. Bu durum Ortaçağ’ın Skolastik Hıristiyan felsefesinde çöküşün ön koşullarını hazırlamıştır. Çünkü Adcıların iddia ettiği gibi var olanlar tümeller değil de tikeller ise; başta Tanrı kavramı olmak üzere dinsel dogmaların hiçbir gerçeklikleri kalmaz, bilgi arayışı tikellere yani tek tek şeylere yönelir. Nitekim öyle de olmuştur. Bu felsefi yaklaşım, bütüne şüphe ile bakılmasına neden olmuş; böylece güvenilir bilgi edinme sürecinin yolunu değiştirmiş ve doğa bilimlerinin önündeki en büyük engellerden birini ortadan kaldırmıştır. Böylelikle Ortaçağ düşüncesinden gelen bilgi iddiasındaki yargılar geçerliliğini yitirmiş ve insanlara yarar sağlamadığı görülmüştür<sup>38</sup>. Dolayısıyla bütün bir felsefi sistem dönüşüm geçirmiştir. Güvenilir bilginin aracı olarak bilimsel yöntem, sağlam bir felsefi zemine oturtulmuştur.

Bu gelişme düşünce tarihinde gerçekten de çok önemli bir dönüm noktasına geldiğini göstermektedir. Neredeyse dünyaya bakış tamamen değişmiştir. Böyle bir devrin ardından zorunlu olarak 17.yüzyıl filozofları “yanlış olma ihtimalleri olmayan” kesinliklerin peşine düşmüşlerdir. Özellikle bu dönemin en önemli filozofu olan Rene Descartes, kendisinden hiçbir zaman şüphe edilmeyecek kesinlikteki bilgilerin araştırmacısı olmuştur. Bu kesinliklere Descartes, doğa bilimleri yöntemlerini(matematik,

---

<sup>38</sup>Ahmet Cevzici, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Yay., İstanbul, 2001,s. 58

fizik, tıp gibi) kullanarak ulaşmayı hedeflemiştir. Çünkü ona göre bu yöntem aslında Tanrı'nın kullandığı yöntemdir; doğa böyle işlemektedir. Dolayısıyla tanrısal kesinlikler tanrısal yöntemle ortaya çıkabilir. Descartes'a göre bu yöntem bize geçmiştekilerin kesinlikler olmadığını göstererek en başta geçerliliğini kanıtlamıştır. Böylece bilimsel yöntemleri kendisine örnek alan Descartes, kesinliğe, matematikte olduğu gibi bir sıra halinde adım adım ulaşmaya çalışacaktır.

Kesinliği sağlayacak bir yol arayışında sistemli bir şekilde ilerleyen Descartes, öncelikle felsefeye dair bir belirlenim yaparak yola başlamıştır. O felsefeden, bilgeliği incelemeyi <sup>39</sup> anlamaktadır. Bu bilgelikten de ölçülü olmayı anlar. Bu bize "pratik bilgeliğin" formülünü vermektedir: Bu ölçülülük yalnız işlerimizdeki ölçülülük değil, aynı zamanda yaşamımızı yönetmek için gündelik yaşamda olduğu kadar; sağlığımızı koruma ve tüm zanaatların yaratılması için de insanın bilebildiği tüm nesnelere tam bir bilgisini kapsamaktadır <sup>40</sup>. İnsanların bilebileceği tüm nesnelere tam bilgisi ise bize Descartes'ta "teorik bilgeliği" vermektedir. Burada o, bilinecek tüm şeylerin tam bilgisine sahip olursak ancak bilgili olabileceğimizi kastetmektedir. Descartes'ın bilgeliği tanımlarken böyle bir ayırım yapmasındaki amaç, kesin bilgiyi elde etmeye çalışırken yaşamın içinde bizi hataya düşürecek engelleri ortadan kaldırmak istemesidir. Bu nedenle Descartes, hataya düşmemek için gündelik yaşamda kimi ilkeleri belirlemek zorunda olduğumuzu belirtir.

Böylece bilgeliğin tanımını veren Descartes'a göre bizi bu bilgelğe götürecek bilgilerin, ilk nedenlerden çıkarılmış olması zorunludur<sup>41</sup>. Nitekim bu ilk nedenleri yani ilkeleri aramakla işe başlamak gerekir. Descartes için bu ilkeleri doğrudan bilebilme imkânı veren şey bizdeki, *entelektüel sezgi*dir; bu sezgi, dikkatli bir zihnin anladığı şeye dair hiçbir kuşku bırakmayacak kadar belirgin ve net kavrayıştır <sup>42</sup>. Bu kavrayış ile baktığımızda ilkelerin iki koşulu vardır. Birincisi bu ilkeler o kadar açık ve seçik olmalıdır ki, onları anlamaya çalışan insan herhangi bir şüpheye kapılmasın; ikincisi bu ilkelerin kesinliği ve şüphesizliği kendinde olmalı, başka bir şeye dayanmamalıdır<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s.31

<sup>40</sup> A.g.e, s.32

<sup>41</sup> A.g.e, s.32

<sup>42</sup> Descartes, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s.8

<sup>43</sup> A.g.e, s.31



Böylece diğher her şeyin bilinebilirliğı bu ilkenin bilinmesine bağılıdır. Bundan sonra da ilkelere bağılı olan şeylerin bilgisini sistemli bir biçimde ilkelerden çıkarmalıdır.

Descartes, bilgeliğı elde edecek bilgilerin gerekli ilkelerinin koşullarını belirttiikten sonra mantıksal bir zorunlulukla, bir şeyin şüphesiz olduğunu ondan şüphe ederek anlayabileceğimizi belirtmektedir. Çünkü en başta belirttiğimiz gibi tarihte olup bitenler bu şüpheyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle gerçeğı arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelere gücü yettiğı ölçüde şüphe duyması gerektiğini belirtir<sup>44</sup>. Descartes bu şüphenin neden gerekli olduğunu, aynı zamanda, çocukluk yıllarında edinilen önyargılara dayandırmaktadır.

Gerçeğı arayanın şüphe duyması gerektiğini belirten Descartes, ‘‘çocuklukta yani adam olmadan önce henüz tüm aklımızı kullanmadığımız bu yaşta duyularımıza çarpan nesnelere ilişkin bazen iyi bazen kötü yargılarda bulunduğumuzu’’<sup>45</sup> söyler. Çünkü daha bu çağda aklımız iyi gelişmemiştir; iyiyi ya da kötüyü ayırt edecek durumda değildir. Bu nedenle böyle aceleyle verilen birçok önyargının, gerçeğın bilgisine ulaşmamızın önüne taş koyduğunu belirtir<sup>46</sup>. Ancak zaman ilerleyip akıl yetimiz gelişmeye başladıkça bu önyargıları şüpheyle sorgulamaya başlar, ayıklarız. Bu da bize şunu öğretir ki, kendilerinden en küçük bir şüphe kırıntısı bulacağımız nesnelere yaşamımızda bir kez bile şüphe duymadıkça, onlardan ayrılabilceğimizi gösteren hiçbir belirti yoktur<sup>47</sup>. Böylece kendilerinden şüphe duyulan tüm nesnelere yanlış gözüyle bakmak yararlı olur<sup>48</sup>.

Descartes bu noktada şüpheli olduğu fark edilen hiçbir şeyin kabul edilmemesi gerektiğini belirterek; bilimlerde sağlam ve sabit bir şey kurmak istiyorsak hayatta ilk defa her şeyi tamamen yıkararak ta temelden başlamanın zorunlu olduğunu<sup>49</sup> dile getirir. Çünkü Descartes için ancak bu yolla şüphe edilemeyecek kesin bir şeyin varlığı keşfedilebilir. Böylece şüphe ederek şüphe edilmeyene ulaşmaya çalışan Descartes, çözümün, çürük ev benzetmesi yaparak; birinin evinin çürümüş ve oynak temelleri

---

<sup>44</sup> A.g.e, s.49

<sup>45</sup> A.g.e, s.49

<sup>46</sup> A.g.e, s.49

<sup>47</sup> A.g.e, s.49

<sup>48</sup> A.g.e, s.50

<sup>49</sup> A.g.e, s.30

varsa, çözüm onu yıkmak ve evi sağlam temeller üzerine sıfırdan inşa etmek<sup>50</sup> olduğunu dile getirir. Neticede filozof, bütün bilgi iddiasındaki yargıları şüphe metoduna tabi tutarak; bu metodun nasıl yürürlüğe konulacağına dair bir takım argümanlar ileri sürer.

Descartes'ın ilk argümanı duyularımıza olan güveni sarsmaya yöneliktir. Çünkü ona göre dünyaya dair inanışlarımızın üzerine inşa edildiği temel prensiplerimizden biri, duyularımıza güvenebileceğimiz fikridir. Descartes bu güveni şu sözlerle dile getirir:

*“Belki de masanın üzerinde bir fincan kahve, dışarıda bir ağaç olduğuna inanıyorsunuz yahut belki bir iskemlede oturduğunuza, belki de üzerinizde sabahlığınız ve elinizde bir kâğıt parçasıyla ateşin yanında oturduğunuza inanıyorsunuz! Bu sıradan inanışlara sahibiz çünkü duyularınıza güveniyoruz”<sup>51</sup>.*

Descartes, şimdiye kadar, en doğru ve şüphe götürmez olarak kabul ettiği şeylerin hepsini duyulardan veya duyular vasıtasıyla öğrendiğini; ancak bu duyuların bazen aldatıcı olduklarını yine bizzat kendi tecrübe ederek öğrendiğini ifade ederek; duyulara ve duyulardan elde edilen bilgilerin şüpheli olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla duyularımızdan elde ettiğimiz bilgilerle, kesin ve şüphe edilmez bilgileri elde edemeyiz.

Descartes'ın buradaki şüphesi bir varlık- yokluk şüphesi değildir; dışımızdaki nesnelerin neliğine dair bir şüphe dir. Sorun şu: ‘Bedenim aracılığıyla algıladığım nesnelere, kendi başlarına, gerçekten ben onları algıladığım biçimleriyle mi var; yoksa ayrı bir kendilikleri mi var? Descartes bunu anlamaya çalışıyor. Böylece Descartes şüphe metodunu, duyuların yanıltıcılığına yönelttikten sonra bu kez şüphesini rüya argümanı aracılığıyla, kendisine ve matematiğe yöneltir:

*“Kaç defa rüyamda, çıırçıplak yatağımda olduğum halde, burada ateşin yanında giyinmiş olarak bulunduğumu görmek başımdan geçti. Zira uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek hiçbir alamet görmüyorum; nerede ise şimdi uyuduğuma inanacağım geliyor. Fakat uyuduğumu ve bütün gördüklerimin hayal olduğunu kabul etsem bile bu hayalleri teşkil eden baş, göz, el gibi uzuvların da gerçek olduğundan şüphe edebilir miyim? Sonra bunların da hayali olduğunu farz etsek, onları teşkil eden uzam, şekil, nicelik, uzay, zaman gibi şeylerin gerçek olduğunu kabul etmek lazım gelmez mi? İşte bunun için fizik, tıp, astronomi gibi bilimlerin pek şüpheli ve müphem olduğunu; fakat matematik, geometri gibi bilimlerin kati ve şüphe götürmez: bir şey ihtiva ettiğini itiraf etmeliyiz. Zira uyuyor veya uyanırken, iki ile üç toplandığında beş eder ve bir karenin dörtten fazla kenarı yoktur. Böylece apaçık hakikatlerin yanlış oldukları şüphesini yaratacak bir şeylerinin olduğu görünmemektedir”<sup>52</sup>.*

---

<sup>50</sup> A.g.e, s.97

<sup>51</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet BİRKAN, Ankara,2007, Bilgesu Yayınları, s.16

<sup>52</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, İstanbul,1942, Maarif yay., s.99

Descartes burada rüya argümanının bizim dışımızda bulunan nesnelere dair olan inanışlarımızı tehdit ettiğini düşünmektedir; ancak buna rağmen bu argümanın bizim matematik hakkında olan inanışlarımızı tehdit ettiğini düşünmemektedir. Çünkü insan rüyada bile iki artı üçün beş ettiğini veya bir karenin yalnızca dört kenarı olduğunu bilir. Böylece rüya argümanı duyuşsal tecrübeye dayanan bütün bilgilere bir tehdit oluşturmakta ama a priori hakikatlere yani deneysel tecrübeden bağımsız olarak bilinen hakikatlere karşı herhangi bir tehdit oluşturmamaktadır. Böylece Descartes Birinci Motivasyon'un sonunda, aritmetik ve geometrideki inanışların yanlış olma ihtimalinin duyuşsal inanışlarımızın yanlış olma ihtimalinden daha az olduğunu; böylece matematiğın "kesin ve şüphe götürmez şeyleri kapsadığını" söyleyerek, insan zihninin duyulardan daha güvenilir olduğu varsayabileceğimizi anlatmaktadır.

Descartes son olarak şüphe metodunu, *aldatıcı cin* argümanı ile Tanrı'ya yöneltir. Böylece hem maddi dünya hakkındaki empirik inanışlara hem de duyuşsal tecrübeden bağımsız olarak inanılan matematiğın hakikatlerine dair Tanrı'nın onu aldatmasının bir sebebi olduğu ihtimalinden şüphe eder:

*"Yer, gök, renkler, şekiller, sayılar ve gördüğümüz diğer bütün harici şeylerin, bu cinin safdilliğime tuzak kurmak için kullandığı hülyalar ve hayaletler olduğunu zannedeceğim. Bizzat kendimi ne bir ele ne gözlere ne ete ne kana ve ne de bir duyuya malik bir kimse gibi değil, fakat bütün bunlara yanlış olarak malik olduğunu zanneden biri gibi mülhaza edeceğim; eğer bu vasıta ile hiçbir hakikatin bilgisine ulaşmak iktidarım dahilinde değilse, hiç olmazsa hükmümü talik etmek iktidarım dahilinde kalacaktır"<sup>53</sup>.*

Descartes bu pasajda, eğer bir aldatıcı cin varsa yaşadığımız duyuşsal tecrübemizin aldatıcı cinin yapmak istediğı gibi sanki fiziki dünyanın olup bitmeleri ile yaratılmışçasına aynı olacağından bahseder. Ayrıca aritmetikteki çıkarımlarımız yine bu cinin kontrolü altındaysa, matematiğın hakikatlerine dair inanışlarımız için de aynı şey geçerli olacaktır.

Descartes böylece şüphe metodunu bildiğı sandığı her şeye yöneltmiş ve şüphe ile şüphesiz olana ulaşmaya çalışmıştır. Onun şüphesi, kendiliğinden doğan değil, düşünülen istenilen, aklın ışığı ve iradenin gücü ile hakikati aramaya yönelik, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, tam bir şüphe, yani metodik şüphedir<sup>54</sup>. Bu metod; şüphenin

---

<sup>53</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s.104

<sup>54</sup> Ülker Öktem, *Descartes'ta Bilginin Kesinliği Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, Cilt: 40, sayı: 1, 1999, s.311

yararının ilk bakışta görünmemesine karşın, aynı zamanda bizi tüm önyargıdan kurtardığı ve önümüze düşünmeyi, duylardan ayırmanın oldukça kolay bir yolunu açtığı ölçüde hiç şüphesiz büyük bir metottur. Descartes için bu metot, bir kez kesin olduğunu bulduğumuz şeylerden daha sonra hiçbir zaman şüphe duymamamızı sağlar.

## 1.2. Düşünme

Arşimet, yer yuvarlağını bulunduğu yerden oynatmak ve başka bir yere götürmek için sabit ve sağlam bir noktadan başka hiçbir şey istemiyordu. Descartes da felsefesini üzerine temellendireceği, kesin ve kendisinden şüphe edilmez tek bir şey bulmak istiyordu. Böylece o, dünyada kesin ve şüphe edilmez hiçbir şey bulunmadığını düşünerek, gördüğü bütün şeylerin yanlış olduğunu; yalanlarla dolu hafızasının hatırlattığı bütün şeylerin hiçbir zaman var olmamış olduğunu hayal etti. Ancak Descartes duyum, cisim, şekil, yer kaplama, hareket ve uzayın zihnimizin uydurmalarından başka bir şey olmadığını düşünürken kendisine bir soru sordu: Fakat hiç değilse ben kendim bir şey değil miyim?<sup>55</sup>

Şüphesiz ve kesin olanın peşini bırakmayan Descartes, Metafizik Düşünceler'de derinlemesine irdelediği düşünceleri üzerine şöyle bir çıkarım yapmıştır:

*“Ben dünyada hiçbir şeyin yani ne yer ne gök ne de beden var olmadığına inanmıştım. Zira eğer inanıp ve bir şey düşündümse, şüphesiz varım. Fakat beni her gün aldatmak için bin bir hüner ve zanaatını kullanan, pek hilekar bilmem her hangi bir aldatıcı vardır. Eğer o beni aldatıyorsa bile, şüphe yok ki ben varım; o istediği kadar beni aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündükçe, hiçbir şey olmadığıma beni kandırmaya hiçbir zaman gücü yetmeyecektir”<sup>56</sup>.*

Descartes var olmasaydık şüphe de duyamayacağımızı belirterek; peşinde olduğu şüphe edilmeyen ilk kesin bilgiyi elde etmiş olur. Kendilerinden en ufak bir biçimde şüphelendiğimiz her şeyi bu şekilde yanlış göreceğimiz gibi aynı zamanda geri de çevirebileceğimizi varsayarken, ne Tanrı ne gök ne de yerin var olmadığını; hatta bir bedenimizin de olmadığını kolayca kabul edebiliyoruz. Ancak aynı biçimde tüm bu şeylerden şüphelenirken var olmadığımızı varsayamayız. Çünkü düşünen nesnelere düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası

<sup>55</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s.34

<sup>56</sup> A.g.e, s.34-35

varsayımlara karşı bile "düşünüyorum, o halde varım" sonucunun kesin olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk kesin sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz<sup>57</sup>.

Descartes için bu önerme açık ve seçik ilk ilkedir. Spinoza Descartes'ın 'cogito'yu ortaya koyarak aynı anda, tüm bilimlerin temellerini ve doğruların ölçütünü ve kuralını bulduğunu belirtir<sup>58</sup>. Bundan sonra tüm bilgiler bu açık ve seçik ilk ilkedен hareketle oluşacaktır. Burada açık bilgiyle, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi kastetmektedir<sup>59</sup>. Bu bilgi açık bir bilgidir; çünkü hiçbir aracı olmadan edinilen, nasılsa öyle olan dolaysız bir bilgidir. Böylece ruhun özneliği olan "düşünmek" aracısızdır, dolaysızdır, bize içkindir, açıktır; açıklığın olduğu yerde çelişki olmaz. Çelişkinin olduğu yer bedendir; çünkü bedenın algılayışı dolaylı ve şüphelidir.

Descartes şimdi bu şüphesiz olan kesin bilgiyi bir ilke, bir hareket noktası kabul ederek; belli bir düzen dahilinde, diğer hakikatlere basamak basamak yükselmeyi hedeflemektedir. Düşünme ile ruhu bir tutan Descartes, bu ilke ile beraber, ruhun özünü ve onun bedenden apayrı bir töz olduğunu bilmek için seçebildiğimiz en iyi bakış açısı olduğunu dile getirmektedir. Çünkü düşünmemiz dışında başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, var olmak için ne yer uzama ne cisme ne de bir yerde olmaya gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşünmemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden kavramdan önce gelmektedir<sup>60</sup>. Çünkü dünyada herhangi bir varlığın bulunduğu şüphelenmemize karşın; şunu biliyoruz ki, biz o an düşünuyoruz.

Var olduğundan, düşünen bir şey olduğundan ve hatta bedenden ayrı bir şey olduğundan artık emin olan Descartes, Felsefenin İlkeleri'nde düşünmeyi daha iyi anlatabilmek için 'düşünen şey'in ne olduğunu sormaktadır:

*"Düşünme nedir?"*

*Düşünme sözüyle, bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeyleri anlıyorum. Böylelikle yalnız anlamak, istemek, tasarlamak değil, ancak burada duymak da düşünmekle aynı şeydir. Çünkü gözlerimin ya da bacaklarımın*

<sup>57</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.53

<sup>58</sup> Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Yayınevi, 2014, s.27

<sup>59</sup> A.g.e, s.78

<sup>60</sup> A.g.e, s.54

*yaptığı işi gösterip de, gördüğümü ya da yürüdüğümü söyleyip, var olduğumu çıkarırsam ulaştığım sonuç, şüphe duyulmayacak kadar yanlışsız bir sonuç olmaz; zira yürüdüğümü sanabilirim; çünkü kimi zaman uyuklarken böyle bir saniye kapıldığım olur, belki vücudum olmadan da aynı saniye kapılmışımdır. Halbuki yürüyorum ya da görüyorum demekle yalnız düşüncemin yaptığı işi ya da sanmayı demek istersem, o zaman bu aynı sonuçtan şüphelenmeme olanak veremeyecek ölçüde mutlak olarak kesindir; çünkü bu ruhla ilgili bir sonuçtur; duymak ya da düşünme gücü yalnızca ruhta vardır’<sup>61</sup>.*

Böylece düşünmenin yalnızca ruhla ilgili bir sonuç olduğunu ve düşünmenin doğrudan doğruya ruhta olduğunu belirten Descartes, bu kez düşünen töz’ün ne olduğunu sorgulamaya başlar:

*‘‘Sırf düşünmem sona erse her ne kadar imgelediğim şeylerin hepsi hâlâ doğru olsalar bile var olduğuma inanmam için hiçbir gerekçem kalmayacağını görersek şunu bildim: ben bütün özü sırf düşünmek olan ve var olmak için herhangi bir yere ihtiyaç duyan ne de herhangi bir maddi şeye bağımlı olan bir tözüm’<sup>62</sup>.*

Descartes bu pasajda, kendisinin düşünen töz olduğundan şüphe duymayacağını; aksine, beden var olduğundan şüphe edebileceğini ileri sürmektedir. Amacı, kendisi olarak gördüğü şeyin yani düşünmenin ruhla eş değer olduğunu kanıtlamaktır. O nedenle beden olmaksızın yalnızca ruh olarak var olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ben’in bedene ait olan kavramlarla tanımlanamayacağını belirtmiştir. Amacı, bedene ait olmayan ama ‘ben’den ayrılmayacak olan ruhun özünü bulmaktır. Bu kanıtlama bize ruh beden ayrılığını haber vermektedir.

Descartes böylece ruhun, maddi olan hiçbir şeye bağlı olmayan bir şey olduğunu göstermiştir. Ruhun bedenden öte bir var oluşa sahip olduğunu belirten Descartes, bu noktada, ‘‘Ruhumuzu bedenimizden daha açık bir biçim de nasıl bilebiliriz?’’ sorusunu kendine sormaktadır. Descartes bu noktada bir ayrım yapmaktadır. Ruhumu düşünürken açık bir şekilde, dolaysız kavriyorum; ancak bedenimi bu şekilde kavrayamıyorum. Bu kanıtta ruh ile beden ayrı olduğunu bize vermektedir. Burada, açık olan ruhumuzu seçik olan beden farklılığından biliyoruz. Böylece ruhumuzda bulunan doğal ışık aracılığıyla, bir şey ya da bir tözde ne kadar çok nitelik ve özellik görürsek onu o kadar iyi tanımamız gerektiğini dile getirmektedir:

*‘‘Örneğin dokunduğumuz ya da gördüğümüz için bir yer olduğu kanısına varıyorsak; sadece buna dayanarak daha güçlü bir nedenle, düşüncemizin var olduğuna ya da bulunduğuna da inanmalıyız. Çünkü dünyada hiçbir yer var olmadığı halde, yere*

---

<sup>61</sup> A.g.e, s.55

<sup>62</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev: K. Sahit Sel, İstanbul,2010, Sosyal Yayınlar, s.33

*dokunduğumu sanıyor olabilirim; ancak bu sanıya kapıldığım anda benim yani ruhumun, bir şey olmaması olanaksızdır*<sup>63</sup>.

Descartes'a ‘neden herkes ruhu bu şekilde bilmiyor?’ diye sorulduğunda o, bu sorunun cevabını, ‘yanlış kanılara kapılma’ olarak görmektedir. Descartes bu yanlış kanılara ilişkin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: ‘Bir sıra halinde düşünmeyen ve bu konuya ilişkin başka kanılara kapılmış olanlar; ruhlarını yani düşünen şeyi bedenlerinden, yani uzunluk, enlilik ve derinlikçe yer kaplayan şeyden özenle ayırt etmezler’<sup>64</sup>. Çünkü bunlar her ne kadar dünyada olduklarına inanmakta güçlük çekmiyor ve buna çok güven duyuyor olsalar da ruhların doğasını açıkça bilmemişlerdir. Bunlar fizikötesi bir kesinlik söz konusu olduğu zaman kendilerinden yalnız düşüncelerini anlamaları gerektiğine dikkat etmeyip; tersine kendilerinin, gözleriyle gördükleri ve elleriyle tuttukları bedenleri olduğuna inanmayı seçmiş ve ona duyma gücü vermişlerdir<sup>65</sup>.

Sonuç olarak şüphesiz ve kesin ilke olan düşünme, sistemli bir şekilde kavramları ve sonuçları çıkardığı sıraya dikkat ettiği sürece onların gerçekliğinden çok emindir. Ancak Descartes'a göre düşünme her zaman bu kadar dikkatle kavramları ve sırayı düşünemez. Böylece kanıtlayabileceği sıraya dikkat etmeksizin ruh, Tanrı'nın onu kendine apaçık görünen her şeyde aldanacak bir biçimde yaratabileceğini düşündüğü zaman, açıkça kavramadığı tüm şeylerin doğruluğundan şüphelenmekte haklı olduğunu; dolayısıyla kendini yaratanın bilincine kadar kesin ve şüphesiz hiçbir bilim kazanamayacağını görür<sup>66</sup>. Bu noktada Bumin, ‘cogito’nun bir kez kendi konusundaki kesin bilgiye ulaştıktan sonra, düşünce konularına açılmak için tanrısal güvenceye gereksinim duyacağını<sup>67</sup> belirtir. Netice itibarıyla ruhun ancak Tanrı’yı bilerek kesin ve şüphesiz bilimleri elde edeceğini belirten Descartes, en sonunda, ‘Tanrı bilinmedikçe hiçbir şeye ilişkin kesin bir bilgi edinilemez’, diyerek bu bağlamda Tanrı'nın zorunlu olduğunu dile getirmektedir.

---

<sup>63</sup> A.g.e, s.57

<sup>64</sup> A.g.e, s.58

<sup>65</sup> A.g.e, s.58

<sup>66</sup> A.g.e, s.59

<sup>67</sup> Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 2010, s.56

### 1.3. Tanrı

Descartes şüphe metodunu adım adım bildiği sandığı her şeye yönelterek sonunda kesin ve kendisinden şüphe edilemez olan düşünmeyi elde etmiş; böylece düşünen töz olan özneyi felsefenin ilk ilkesi olarak merkeze yerleştirmiştir. Felsefesini üzerine kurmaya başlayacağı sağlam ilkeyi bulan filozof, öznenin kuruluşuyla beraber bir şekilde öznenin zihninden maddi dünyaya bir geçiş yapmak zorundadır. Bu geçişi sağlayacak araç Descartes'ın sisteminde Tanrı'dır. Çünkü Descartes Tanrı bilinmedikçe hiçbir şeye ilişkin kesin bir bilgi edinilemeyeceğini, önceki bölümde gördüğümüz gibi, belirtmiştir.

Descartes Üçüncü Meditasyon'da, maddi şeylerin bilgisinin nasıl mümkün olduğunu sormak yerine Tanrı hakkındaki bir sorgulamaya girişmektedir. Descartes'ın maddeyi temellendirmeden önce "Neden Tanrı hakkında böyle bir sorgulamaya girişmiş olduğu?" sorusu önemli bir sorudur. Bu sorunun cevabını Descartes Meditasyonlar'da açıkça bize vermektedir: "Tanrı'nın var olup olmadığını ve eğer Tanrı varsa, O'nun aldatıcı olup olmadığını incelemeliyim. Çünkü bunu bilmezsem, hiçbir şey hakkında emin olamayacağım gibi görünüyor"<sup>68</sup>.

Böylece Descartes öncelikle, içinde bütün bilgeliğin ve bilimlerin gizlendiği Tanrı'nın varlığını ispat etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü Descartes için Tanrı'nın bilgisi, bütün bilgilerin temeli ve bütün bilgilerden daha mutlak bir bilgi olarak görülüyor. Descartes maddi şeylerin var olup olmadığı sorusuyla uğraşmadan, Tanrı'nın hem özünü hem de varlığını açıklamaya geçmektedir. Bunun için değişik argümanlar sunan Descartes öncelikle Tanrıyı ontolojik argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır.

Descartes'ın Tanrı için ilk argümanı, *O'nun varlığı bilinmeden özünün de bilinmeyeceğini*, argümanıdır. Bu Tanrı'nın varlığı için ontolojik argümandır. Descartes Tanrı için "Tanrı, özünün varoluşunu gerektirdiği bir varlıktır"<sup>69</sup> açıklamasını yapmaktadır. Burada o, Tanrı düşüncesinde, mutlak olarak zorunlu ve sonsuz bir varlık görmektedir. Nasıl ki "üçgenden edindiği düşüncede üç açısının iki

---

<sup>68</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, çev:İsmet Birkan,Bilgesu Yay., Ankara, 2007, s.47

<sup>69</sup> A.g.e, s.129



dik açıya eşit olmasının zorunlu olduğunu gördüğü için üç açının iki dik açıya eşit olduğuna’’<sup>70</sup> mutlak olarak inanıyorsa; aynı biçimde tam eksiksiz bir varlıktan edindiği düşüncede zorunlu ve sonsuz varlığının bulunduğunu gördüğü için, bu tam ve eksiksiz varlığın var olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Tanrı öyle bir varlıktır ki, O’nun fikrinin kaynağı kendisindedir.

‘‘Tanrı’nın varlığı bilinmeden özünün de bilinmeyeceği’’ bu ontolojik kanıtı, Üçüncü Meditasyon’da da belirtilen, ‘‘Yeter Sebep İlkesine’’ dayanmadığı gibi; nedensellik hakkındaki hiçbir iddiaya da dayanmaz. Nasıl ki, üçgenin özelliklerinin doğrudan özünden türetildiği gibi, Tanrı’da özünden türetilir. Descartes Tanrı’yı bu şekilde kanıtladıktan sonra ikinci ontolojik argümanına geçer.

Descartes’in ikinci ontolojik argümanına göre Tanrı’nın belirleyici özelliği, *mükemmel varlık* argümanıdır. Descartes bu noktada, birçok şey için varlığı ve özünü birbirinden ayırt etmemiz gerektiğini; ancak bu durumun Tanrı için söz konusu olmadığını dile getirir. Tanrı’nın özü her türlü mükemmelliği içerir. Varoluş mükemmelliktir. Var olan bir varlık, var olmayan bir varlıktan daha mükemmeldir. Bu yüzden Tanrı’nın özü zaten varoluşa işaret etmektedir. Descartes bu hususu şu şekilde açıklamıştır: ‘‘Varoluşu dışında Tanrı hakkında herhangi bir şey düşünemediğim olgusunu, varlığın Tanrı’dan ayrılamayacağı takip eder ve böylece O gerçekten vardır’’<sup>71</sup>.

Tanrı’nın özünün var oluş içerdiğini belirten Descartes, Tanrı’da diğer nesnelere edindiğimiz gibi düşüncede var olmak zorunluluğu değil; var olmak gücü olduğunu dile getirir. Çünkü ruh yalnız bununla kendinde bulunan tam yetkin varlık düşüncesinin, zorunlu olarak var olması gereken bir varlık tarafından kendine verilmiş olduğunu bilecektir. Bu durumda düşünme, ancak zorunlu bir varlıkla birlikte kavranabilir<sup>72</sup>.

Bu argümanlarla yetinmeyen Descartes bir kez daha Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya girişecektir. Bu kez kullanacağı argüman, *yetkinlik* argümanı olacaktır. Böylece Tanrıyı yetkinlik temeli üzerinden açıklamaya koyulur:

---

<sup>70</sup> A.g.e, s.130

<sup>71</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.133

<sup>72</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.60

*“Bir şeyde ne denli yetkinlik görürsek o şeyi oluşturanın da o denli yetkin olduğuna inanmalıyız. Örneğin bizde bir makine fikri söylendiği zaman, bu fikri nasıl edinebildiğini yani bir makine görüp görmediğini ya da bu makinelere ilişkin bilim dalını öğrenip öğrenmediğini ya da kendiliğinden yaratacak denli keskin bir zekâsı olup olmadığını sormakta haklıyız; çünkü bu adamda bulunan fikrin gösterdiği her incelik, bir tabloda olduğu gibi ilk ve başlıca nedenin de, yalnız öykünmeyle değil, ancak gerçeklikle görüldüğü biçimde ya da görüldüğünden daha yüksek bir biçimde var olmalıdır”<sup>73</sup>.*

Descartes bu pasajda, madem kendimizde bir Tanrı ya da yetkin bir varlık düşüncesi buluyoruz; onu ancak pek yetkin bir varlıktan; yani var olan bir Tanrı'dan edinebileceğimizi kabul etmek zorunda olduğumuzu belirtir. Çünkü ona göre doğal ışık bize gösterir ki, çok yetkin az yetkinin devamı olamaz. Bizim birçok eksikliğimiz olduğuna ve bizde düşüncesi bulunan büyük yetkinliklere sahip olmadığımızı göre bu yetkinliklerin çok yetkin bir varlıkta yani Tanrı'da var oldukları sonucunu çıkarmak zorundayız<sup>74</sup>. Çünkü ancak yetkin bir varlık her şeyi kendinde barındırabilir.

Descartes bu “Yetkin Tanrı” düşüncesinde *zorunlu* ve *sonsuz* bir varlık görür: Tanrı varsa, yetkinse o zaman sonsuzdur<sup>75</sup>. Çünkü bizim yetkinsizliğimizin arkasında sonlu oluşumuz vardır. Ama sonsuz olmak; her zaman var olmak, sınırı olmamak, hiçbir başlangıcı ya da bitişi olmamaktır; bu da ancak Tanrı'dır. Descartes'ın Tanrı'nın sonsuz olduğu sonucu, zorunlu olarak bize Tanrının cisimsel olmayışını verir. Çünkü O'nun hep var olması cisimli olmayışının kanıtıdır. Cisimli bir varlığın temel özelliği sınırlı ve sonlu oluşudur; Tanrı ne sonludur ne de sınırlı. Dolayısıyla ölümsüzlük, yalnızca tüm bu yetkinliklere gerçekten sahip olana ait bir özelliktir; yani Tanrı'dan başka hiç kimse ölümsüz değildir. Descartes en sonunda, “Biz kendi kendimizin yaratıcıları değiliz, yaratıcımız Tanrı'dır ve dolayısıyla Tanrı vardır”<sup>76</sup> diyerek, ontolojik kanıtlamalarını sonlandırır.

Sonuç olarak Tanrı'nın varlığını, O'nun var ve şeylerin yaratıcısı olduğunu bildikten sonra herhangi bir şeyin özünü incelemek istediğimiz de, o şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın sonsuz ve bizim ise sonlu olduğumuzu her zaman anımsamamız gerekecektir<sup>77</sup>. Böylelikle Tanrı'nın var olduğunu bildikten sonra, yarattıklarının

---

<sup>73</sup> A.g.e, s.61

<sup>74</sup> A.g.e, s.62

<sup>75</sup> A.g.e, s.59

<sup>76</sup> A.g.e, s.63

<sup>77</sup> A.g.e, s.65

bilgisine geçmek için kendi anlayışımızın sonlu ama Tanrı'nın gücünün sonsuz olduğunu anımsamak gerekir<sup>78</sup>.

Böylece Descartes' göre Tanrı'nın varlığını bilmemiz bizi tüm şüphelerden kurtaracaktır. Çünkü Tanrı'nın bize verdiği doğal ışık dediğimiz, bilmek gücü; her zaman çok açık bir biçimde bildiğinde doğru olmayan hiçbir şeyi kavramayacaktır. ‘‘Eğer Tanrı bize bu gücü, yanlış doğru yerine aldırarak biçimde vermişse, onun aldatıcı olduğuna inanmakta haklı olacağız. Bu düşünce bizi yaratanın, bizi pek açık sandığımız şeyler üzerinde aldanacak biçimde yaratmaktan zevk duyup duymadığını bilmediğimiz anda içine düştüğümüz o aşırı şüpheden kurtaracaktır’’<sup>79</sup>. Böylelikle matematiğin gerçeklerinden bile açık olduğu için artık şüphelenmeyeceğiz. Açık ve seçik şeyi, karanlık ve karışık olandan ayırdığımız zaman kesinliği kolayca elde edebileceğiz.

Böylelikle Tanrı'yı bilmekle ancak açık seçik kesinliğe ulaşacağımızı belirten filozofumuz, Tanrı'nın yetkinliğini ontolojik kanıtlarla göz önüne serdikten sonra ayrıca, *zihnimize vurulan damga* argümanı ile bizi *Tanrı idesine* götürerek; yeni bir Tanrı kanıtlamasını verecek ve böylece bizi *idelere* götürecektir.

## 1.4. İde

Önceki bölümde, Descartes'ın tüm şüphelerden tamamen kurtulmak için Tanrı'nın varlığını ve bu Tanrı'nın aldatıcı olup olmadığını ele aldığını görmüştük. Çünkü Descartes için bu iki şey bilinmeden hiçbir şey hakkında kesin bilgi edinmek imkansızdı. Böylece o, Tanrı'nın varoluşu hakkında birbirinden farklı argümanlar sunmuştu. Ancak Descartes Tanrı'nın varlığını kanıtlarken sadece bu argümanlarla yetinmemiştir. Üçüncü Meditasyon'da Descartes'ın ‘‘Sanki çalışmasını mühürleyen zanaatkârın izi gibi Tanrı'nın bu idesi, beni yaratırken, bana yerleştirmesi hiç de şaşırtıcı

---

<sup>78</sup> A.g.e, s.65

<sup>79</sup> A.g.e, s.69

değildir’’<sup>80</sup> sözleriyle dile getirmiş olduğu, ‘Alamet-i Farika Argümanı’ olarak bilinen Yeter Sebep İlkesi, bizi, Descartes’ın idelerine götürecektir.

Descartes, Tanrı bilinmedikçe başka hiçbir şeye ilişkin kesin bir bilgi edinilemez<sup>81</sup>, demektir. Bunun nedeni kendimde bir yetkin varlık idesi bulmamdır. Descartes Tanrı’nın ‘Yetkin Varlık’ oluşuyla; sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten tözü kastetmektedir<sup>82</sup>. Descartes’a göre bu olumlu nitelikler o kadar büyük ve üstün derecededir ki, onlara ait idelerin kaynaklarını benden almış olması imkansızdır. Çünkü ben eksikim, aldanıyorum, yetkin değilim, sonluyum. Peki nasıl oluyor da yetkin varlık idesi bende bulunuyor?

Descartes bu sorunun cevabını: ‘Sonlu bir varlık olan ben, gerçekten de sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz yetkin varlığın idesini edinemezdim’’<sup>83</sup> diyerek yanıtlıyor. Böylece idelerin yetkinliği bende bulunmadığına göre ‘bunda zorunlu olarak dünyada yalnız olmadığımız ve bu idenin nedeni olan, başka bir şeyin var olduğu zorunlu olarak çıkarılır’’<sup>84</sup>.

Descartes burada, matematiksel bir yolla adım adım nedensellik üzerine bir soruya odaklanmıştır: Tanrı hakkında sahip olduğum bu idenin nedeni nedir? Tanrı idesi muazzam derecede yüksek bir yetkinliğe sahiptir. Bunun nedeni ben olamam; çünkü ben mükemmel, sınırsız, yanılmamış değilim. Tek olası neden Tanrı’nın kendisidir. Tanrı beni yaratırken bu ideyi çalışmasını mühürleyen zanaatkârın işareti olarak benim içime yerleştirmiştir. Dolayısıyla böyle üstün derecede yetkin olan bir Tanrı yetkinliği gereği kötü de olamaz, aldatmaz.

Descartes böylece Tanrının varlığı ve aldaticılığı meselesini yetkin varlık idesi üzerinden çözmüş bulunmaktadır. Descartes, Tanrı idesinden sonra ‘düşüncemizde birden çok idenin bulunduğunu’ belirterek, bu idelerin neler olduğunun ayrımını yapmak için düşüncelerimizi cinslere ayırmaktadır. Bizdeki tüm ideler için Descartes Üçüncü Meditasyon’da şu açıklamayı yapar:

---

<sup>80</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.47

<sup>81</sup> A.g.e, s.133

<sup>82</sup> A.g.e, s.41

<sup>83</sup> A.g.e, s. 41

<sup>84</sup> A.g.e, s. 38

*‘‘Bu idelerden bazıları benimle doğmuş, bazıları yabancı ve dışarıdan gelmiş, bazıları da tarafımdan uydurulmuştur. Ancak genel olarak bir şey bir hakikat veya bir düşünce olarak adlandırılan şeyin ne olduğunu tasarlayabilme yetisine sahip oluşumu kendi öz doğamdan başka bir şeye borçlu değilim’’<sup>85</sup>.*

Descartes bilginin oluşumu sürecinde, birincisi doğuştan dediğimiz ideler; ikincisi duyu verilerinden türetilmiş dışarıdan gelen ideler; üçüncüsü ise zihnimizin icat ettiği imgelem kaynaklı ideler olduğunu dile getirir<sup>86</sup>. Böylece bizdeki tüm ideleri üçe ayıran Descartes, bir güneş görmek, sıcaklığı hissetmek, gürültü duymak, bunların bizim dışımızda bulunan şeylerden elde edilen ideler olduğunu belirtirken; denizkızları, khimairalar ve bütün masal yaratıklarını zihnimizin yarattığı imgelem kaynaklı ideler kategorise koymaktadır’’<sup>87</sup>. Descartes dışarıdan elde ettiğimiz ve kendi zihnimizin yarattığı ideleri bu şekilde belirledikten sonra ben idesini, Tanrı idesini ve matematiğe ilişkin kavramları doğuştan ideler kategorisine koymaktadır<sup>88</sup>.

Descartes bu noktada her anlığın, doğuştan ideleri taşıdığını belirtir. Ona göre bilgi, doğuştan idelerden, tıpkı matematikte yapıldığı gibi, tümdengelimsel çıkarımlarla üretilir. Descartes bu durumu Kural VI’da şöyle ifade eder:

*‘‘Başka bir şeye bağlı olmadan, deneyle hatta bizde doğuştan bulunan bir ışık sayesinde ve ilk bakışta, sezgi ile ve kendiliklerinden görülebilen salt ve basit şeylerin sayısı azdır. Geri kalanların hepsine, ancak birincilerden çıkarsayarak, ister doğrudan doğruya ister iki üç ya da daha çok sonuçlar aracılığı ile varılabilir’’<sup>89</sup>.*

Descartes’a göre insan, bir takım doğuştan idelerle dünyaya gelir. ‘‘Doğuştan ideler ilk başta (çocuklukta) anlıkta belirgin değildir. Çocuk çevresini algıladıkça bunlar belirginleşir; bilinçli duruma dönüşürler. Ancak algı bu idelerin ortaya çıkışında tek başına yeterli olamaz. Akıl bu ideleri kullanmada zaman içinde gelişir, deneyim kazanır. Çünkü ona göre akıl ancak, doğuştan bilgiler yoluyla bilgiye götürebilir. Kalıcı, genel bilgi, anlıkta doğuştan bilgilerden çıkarsanır’’<sup>90</sup>.

Bilginin ancak doğuştan idelerle elde edilebildiğini savunan Descartes’a göre insandaki dış dünya ve cisimler ile ilgili olan idelerin nedeni ise bizzat bu dünyanın

---

<sup>85</sup> A.g.e, s.34

<sup>86</sup> A.g.e., s.34

<sup>87</sup> A.g.e., s.34

<sup>88</sup> A.g.e., s.34

<sup>89</sup> Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, s. 15.

<sup>90</sup> Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, İstanbul, Doruk Yayınevi, 2003, s. 20

kendisidir<sup>91</sup>. Çünkü “Şüphe” başlığında ifade ettiğimiz gibi, insan yanılmaktadır; ancak Tanrı’nın, insanları aldatma ihtimali yoktur. Dolayısıyla cisimlere dair yanılmamızın kaynağı bizzat bu dünyadır. Bu durumda Descartes’ın cisimlerin neliğine ilişkin düşüncelerinin önemli bir ayağını, cisimlere nitelikleri üzerinde yapmış olduğu, birincil ve ikincil nitelikler ayrımı oluşturmaktadır.

Ona göre cisimlerde bulunduğu düşünülen bazı nitelikler, aslında o cisimlerin kendisinde bulunmamaktadır. Ses, tat, koku, renk vs. gibi özellikler cisimlerin ikincil nitelikleridir <sup>92</sup> . İkincil nitelikler, duyuların durumuna bağlı olarak değişmekte olan, öznedede varlık kazanan niteliklerdir. Bu nitelikler yalnızca algılamadadır ve onların, cisimlerin kendilerine ait olduklarını söylemek mümkün değildir. Bu nitelikler duyularımızla ilişkilidir; duyularla birlikte onların da değiştikleri kolaylıkla gözlenebilir. Öznel olan bu niteliklerden hareketle açık seçik bilgiye ulaşılamaz.

Bir cisimde değişme meydana geliyorsa, bu cismin kendisine ait bir durumdur. Ancak Descartes’a göre cisimde nasıl bir değişimin meydana geldiğini bilmek mümkün değildir. Bu değişim cismin gerçek nitelikleri olarak adlandırabileceğimiz bir başka nitelik türüne ait olmak durumundadır. Bu nitelikler ise birincil nitelikler olarak adlandırılmaktadır. Birincil nitelikler, duyulara ve algıya bağlı olmayıp, onlardaki herhangi bir değişimden etkilenmemektedirler. Birincil nitelikler bir cisme ait olup, ondan ayrı düşünülemeyen niteliklerken; ikincil nitelikler bu cismin duyular üzerinde yarattığı etkiyle algıda ortaya çıkarlar.

Descartes’ın bilgi kuramında birincil nitelikler şekil, büyüklük ve harekettir<sup>93</sup>. Birincil nitelikler zihnin sezgi gücüyle bilinirler. Bunlar üzerine olan idelerimiz açık ve seçiktir; çünkü birincil niteliklerin ideleri matematiğin öğeleridir ve zihin onları gerçekliğin cisimleri olarak kavrar. Onların üzerine açık ve seçik bilgimiz olduğu sürece kesinliklerini kabul etmekte zorundayız. Ancak bu durum ikincil niteliklerin bilgisi için geçerli değildir; çünkü ikincil nitelikleri zihin değil de, duyular algılar. Sonuç olarak

---

<sup>91</sup> Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, s.131

<sup>92</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.93

<sup>93</sup> A.g.e., s.93

Descartes için birincil nitelikler, matematiğin öğeleriyle ilişkili iken, ikincil nitelikler fiziksel cisimlerle ilişkilidir<sup>94</sup>.

Böylelikle bilgi sürecinde Descartes'ın birincil ve ikincil niteliklere dair yaptığı ayrımı incelemiş olduk. Descartes'ta ben idesi, tanrı idesi ve matematiğe dair kavramlar doğuştan ideler kategorisinde yer almaktaydı. Özellikle Descartes'ta Tanrı idesinin ne kadar üstün derecede yetkin ve sonsuz bir varlık idesi olduğunu en başta belirtmiştik. Descartes'a göre bu ide zihnimizdeki en açık ve seçik idedir<sup>95</sup>. Bu noktada Descartes için, zihnimizdeki Tanrı idesini nasıl edindiğimiz, önemli bir konudur. Bu nedenle Descartes zihnimizdeki bu Tanrı idesini nasıl elde ettiğimizi incelemektedir. Nitekim Tanrı idesinin bizimle birlikte doğmuş olduğunu ifade eden Descartes, Tanrı'nın bizi yaratırken "ustanın damgasını eserine vurması"<sup>96</sup> gibi içimize bu ideyi koymuş olduğunu, şu ifadelerle belirtmektedir:

*"Onu duyularıyla elde etmedim ve duyulur şeyler dış duyu organlarının önüne çıktıkları zaman kendini bana dayatmadı; benim zihnimin bir ürünü ya da uydurması da olmaz, çünkü ona bir şey eklemek veya ondan bir şey eksiltmek benim gücüm dahilinde değil; dolayısıyla bu idenin yaratıldığı anda benimle birlikte doğmuş olduğunu söylemekten başka yapacak bir şey kalmıyor"<sup>97</sup>.*

Böylece Tanrı idesini, aynı "Düşünüyorum, o halde varım" önermesinde düşünmemizi yani ruhumuzu aynı şekilde ben idesini kavradığımız gibi kavramaktayız<sup>98</sup>. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı fikri ve kendimle ilgili fikrimin; insan aklının açık ve seçik olarak doğru bilgi de yanılmayacağı alan, olmasıdır. Çünkü ruhumuza doğrudan yerleştirilmiş bir bilgidir. Aynı zamanda, matematik ve geometriye has birçok kavram sayı, parça, bütünlük, uzunluk, şekil vb. gibi bunlarda yine kendimizde doğuştan bulunan idelerdendir<sup>99</sup>. Çünkü nesneden bağımsız olarak düşünülebilmekte; akıl sahibi her canlı bu tür kavramlarda yanılığa düşmemektedir. Öyleyse matematiksel kavramlar da düşünce olarak ruhuna içkindir. İnsan ruhunda bu türden kavramlar doğuştan itibaren bulunmaktadır<sup>100</sup>. Bu kavramlara doğuştan sahip olduğumuza örnek verecek olursak, üçgenin iç açılarının toplamının iki

<sup>94</sup> A.Kadir Çüçen, *Bilgi felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2005, s.151

<sup>95</sup> A.g.e, s.42

<sup>96</sup> A.g.e, s. 47

<sup>97</sup> A.g.e, s. 46-47

<sup>98</sup> A.g.e, s. 47

<sup>99</sup> A.g.e, s.48

<sup>100</sup> A.g.e, s .60

dik açıya eşit olacağı, özgür iradeye yer bırakmadan her akıl sahibi için doğru olacağı açıktır <sup>101</sup> . Sonuç olarak matematiğe ait kavramlar da doğuştan tanrısal kaynaklıdır. Çünkü bunların kesinlikleri için seçenek yoktur; her şey çok açıktır, yanlışlanamaz. Bunların kesinliği Tanrı'nın garantörlüğündedir. Çünkü Yetkin olan Tanrı tarafından ruhumuza konmuştur. Bu nedenle bir bakıma tanrısal nitelikli kesinliklerdir.

Böylece doğuştan idelerin açık ve seçik bir şekilde ruhumuza ait olduğunu belirten Descartes için ruhumuz, ideler yetisine sahip olan bir varlıktır. Ruhumuz sadece doğuştan idelerin değil, dışarıdan ve kendi zihnimizin yarattığı idelerin de barındığı bir yerdir. Eğer bizde sadece doğuştan ideler olsaydı yanılma olmazdı. Çünkü ruhumuz açıktır; dolaysızdır. Ruhumuzdaki doğuştan kavramlar da açıktır; hiç kimse onlardan başka bir şey anlamaz; ne ise odur. Bu, ruha dair tanrısal olmanın verdiği bir özelliktir. Ancak ruhumuz tanrısal kaynaklı doğuştan idelerin yanında hem dışarı kaynaklı idelere hem de kendimizin yaratmış olduğu idelere kaynaklık etmektedir. Özellikle bedenimiz aracılığıyla dışarıdan gelen ideler şüphelidir. Şüpheli olduğu için onlar bizi yanıltabilir. Dolayısıyla yanılmalarımızın nedeninin ruhumuzdaki bu ide çeşitliliğinden kaynaklanıyor olduğuna dikkat etmeliyiz.

---

<sup>101</sup> A.g.e, s. 61



## İKİNCİ BÖLÜM

### DESCARTES'TA RUH KAVRAMI

#### 2.1. Bir Töz Olarak Ruh

İnsan; ne olduğunu, nasıl olduğunu, nereden gelip nereye gittiğini, dünyayı, güneşi, yıldızları ve evreni her zaman merak etmiştir ve bunlara dönük sorular sormuştur. Bu sorular varlık felsefesinin soruları olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrenin sonsuz varoluşu söz konusu olduğunda, değişmeyen ve özünü koruyan ya da koruduğu varsayılan bazı kavramlar karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak bu kavramlar töz çatısı altında birleşmektedir. Neredeyse her filozof bu kavramı kendi felsefi sisteminin bakış açısıyla anlamlandırmaya çalışmıştır. Modern dönemde ise özellikle Descartes, felsefenin önemli sorunu olan bu ‘‘töz’’ konusuna yepyeni bir açıklama getirmiştir. Descartes, kendinden önceki Hıristiyanıcı bakış açısının görüşlerini tersine çevirmiştir. Hıristiyanıcı bakış açısı Tanrı’yı hiçbir şüphe duymadan tözün merkezine yerleştirmiştir; oysa Descartes ‘düşünüyorum o halde varım’ olarak ortaya koyduğu temel ilkeyle birlikte; Tanrı’nın yanında ruh ve bedeni de töz olarak kabul etmektedir. Bunun yanında Descartes’in töz kavramına yaklaşımı, 16. yüzyılda doğanın sahip olduğu ‘‘kutsallığın’’ 17.yüzyılda ‘‘Kartezyen Doğa’’ olarak değişmesine neden olmuştur.

Descartes, varlığı ele alırken var olanları Tanrı’nın yaratmış olduğu varlıklar olarak görmektedir. Böylece Tanrının yaratmış olduğu varlıklar arasında bir ayrıma giderek; bu var olanları iki cinse ayırır. Bu cinslerin ayırıcı özellikleri, bazılarının tinsel yani zihinsel tözlere(ruha) ilişkin özellikler olması; bazılarının da özdeksel yani cisme(bedene) ilişkin özellikler olmasıdır <sup>102</sup> . Descartes yaratılanlara dair yaptığı ayırmadan sonra töz tanımını bize verir. O tözü, ‘‘var olmak için ancak kendine gereksinen’’<sup>103</sup> şey olarak kavramaktadır. Burada, ‘kendine gereksinmek’ gücüyle ilgili açıklamada bir belirsizlik bulunabilir; ama aslına bakarsak, yalnız Tanrı böyledir ve

---

<sup>102</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.79

<sup>103</sup> A.g.e, s.81

O'nun gücü tarafından tutulup korunmaksızın bir tek an bile var olabilecek hiçbir yaratık yoktur<sup>104</sup>. Çünkü Descartes Tanrı'yı şu şekilde tanımlamıştır:

*"Tanrı adıyla sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, eylemiyle kendimin ve diğer bütün var olan şeylerin yaratıldığı ve meydana getirildiği bir tözü kastediyorum"*<sup>105</sup>.

Nitekim Descartes için Tanrı diğer her şeylerden ayrı ve bağımsız olarak düşünülebilecek tek tözdür. Buna karşılık Tanrı dışındaki diğer şeyler ise ancak Tanrı sayesinde var olabilen ve ona ihtiyaç duyan şeyler olarak vardır. Dolayısıyla Descartes'ta Tanrı tarafından var edilmeyen herhangi bir şeyin var olması veya varlığını sürdürebilmesi mümkün değildir.

Descartes, Tanrı dışındaki her şeyin var olmak için Tanrı'nın varlığına muhtaç olduğunu, söylemesine rağmen; Tanrının yarattığı şeyler arasında bazılarının öyle bir doğaya sahip olduğunu belirtir ki, bunlara da töz diyebileceğimizi söyler: "Böyle tözleri başka biri olmaksızın var olmadıkları için onları ancak Tanrı'nın yardımına gereksinimlerden ayırt ediyoruz ve bunlara töz, diğerlerine bu tözün nitelik ya da sıfatları diyoruz"<sup>106</sup>. Yani Descartes, Tanrı'nın yarattığı şeylerin bazılarının diğer şeyler olmaksızın mevcut olamayan bir doğaya sahipken bazılarının ise var olmak için sadece Tanrı'nın birliğine ihtiyaç duyduklarını; bu açıdan bu sonuncuları töz şeklinde adlandırarak, ilkinden tözün nitelik ya da sıfatlarından ayrı olarak düşünülebileceklerini ifade etmektedir.

Descartes, bu anlamda töz adının, zihinsel olduğu kadar cisimli tözlere de yani ruh ve bedene de yükletilebileceğini söylemektedir<sup>107</sup>. Çünkü onlar yaratılmış bir şeyin yardımı olmadan var olabilecek varlıklardır; ruh ile beden, mevcut olduklarının düşünülebilmesi için sadece Tanrı'ya ihtiyaç duyan, fakat onun dışında ne başka bir şeye ne de birbirlerine gereksinimleri olmayan şeylerdir<sup>108</sup>. Burada Tanrı ile ruh arasındaki ilişkiyi; ruh ile beden arasındaki ilişki gibi kurgulayabiliriz. Böylece Descartes, Tanrı'dan başka ruh ile bedene de töz demektedir.

---

<sup>104</sup> A.g.e, s.81

<sup>105</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.41

<sup>106</sup> A.g.e, s.82

<sup>107</sup> A.g.e, s.82

<sup>108</sup> A.g.e, s.83

Descartes, bu üç töz içinde aslında sadece Tanrı'nın töz olduğunu, ruh ile beden in ise birbirlerine gereksinimleri olmaksızın var olarak düşünülebildikleri için tözsellik atfedilebileceğini belirtir. Dolayısıyla bu bağlamda Tanrı'yı sonsuz töz; ruh ve bedeni de sonlu tözler olarak adlandırmak mümkündür. Böylece Descartes ruh ve bedene de tözsellik atfettikten sonra bunları sıfatlar ve nitelikler bakımından ele alır.

Descartes'ta yaratan töz olan Tanrı, aşkın olmakla birlikte O'nda hiçbir başkalık ve değişiklik olmadığı için nitelikler değil, ancak sıfatlar bulunmaktadır<sup>109</sup>. Tanrı dışında yaratılmış tözler olan, ruh ve beden in ise temel birer özneliği bulunmaktadır; ruhun ki düşünme, beden in ki de uzam/yer kaplamadır<sup>110</sup>. Ayrıca her tözde kendi doğası ve özünü oluşturan bir sıfat vardır ve diğer tüm sıfatlar ona bağlıdır. "Örneğin cisimli tözün özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe yer kaplama meydana getirir; düşünme ise düşünen tözün özünü oluşturur. Zira cisme verilebilen ya da dayatılabilen tüm özellikler önce yer kaplamayı gerektirir; nitekim düşünen şeyde bulduğumuz tüm özellikler de çeşitli düşünme biçimlerinden başka bir şey değildir"<sup>111</sup>.

Bu durumda istemek, anlamak, tasarlamak vb. düşünme biçimi olduğu gibi; tüm şekiller, bölümlerin durumu ve hareketleri de yer kaplamaya ilişkin biçimleridir. Böylece zekâ, istenç, tüm bilme ve isteme biçimleri zihinsel töz dediği düşünen töze ait nitelikler olurken; nicelik yani uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam (mekân) yani yer kaplama, şekil, devinim, bölümlerin durumu ve bölünür olmaları ve bu tür diğer özellikler ise cisme aittir<sup>112</sup>.

Aynı zamanda biri beden in diğeri de ruhun özünü oluşturan yer kaplama ve düşünmeyi, ruh ve bedenden başka bir şey olarak göz önüne getirmemeliyiz. Çünkü sıfat olmaksızın o töze ilişkin seçik bir fikir edinmemiz olanak dışı olur<sup>113</sup>.

Descartes'ta 'ide' kavramını incelerken, 'Tanrı idesi'nin bizzat Tanrının özüne ait olduğunu görmüştük. Tanrı bu idenin nedeniydi; çünkü insan, nedeni olmaksızın Tanrıya ilişkin bir bilgi edinmeyeceğine inanmadıkça, böyle bir Tanrı fikrinin bizde

---

<sup>109</sup> A.g.e, s.84

<sup>110</sup> A.g.e, s.82-83

<sup>111</sup> A.g.e, s.83

<sup>112</sup> A.g.e, s.80

<sup>113</sup> A.g.e, s.89

bulduğunu yadsıyamaz <sup>114</sup> . Ancak yaratılmış tözler olan ruh ve bedeni düşündüğümüzde farklı ve açık seçik iki kavram elde etmekteyiz. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ruh ile bedenin varlığının birbirinden ayrı düşünülebilmesine rağmen, Tanrı'dan ayrı ve bağımsız düşünülebilmesidir. Çünkü onlar var olmak için sadece Tanrı'ya muhtaç olan, yaratılmış şeylerdir.

Peki Descartes'a göre yaratılmış bu iki tözün birbirinde farklı olduğunu nasıl anlamaktayız? Descartes için bu sorunun yanıtı, 'ruh ile beden, biri diğeri olmaksızın açık ve seçik olarak düşünebildiği için birbirinden gerçekten farklı/ayrıdır' <sup>115</sup> , olacaktır. Ruhun var olduğunu düşünmek için bedeni; bedenin var olduğunu düşünmek için ruhu düşünmeye gerek olmadığından, bunlar birbirinden farklıdır. Descartes bu farkı daha iyi şu sözlerle anlatmaktadır:

*'Gerçek ayırım, gerçekte iki ya da birçok töz arasında bulunur. Zira yalnız bir tözü diğeri bir tözü düşünmeksizin açık ve seçik olarak kavrayabilmemiz durumunda, iki tözün birbirinden gerçek olarak ayrı olduğu sonucunu çıkarabiliriz: Çünkü Tanrı'ya ilişkin bilgimize göre onun, açık ve seçik bir düşüncesini edindiğimiz her şeyi yapabileceğinden şüphe duymuyoruz'* <sup>116</sup>.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan ayırımın epistemolojik bir ayırım olduğudur. Nitekim her birimiz düşündüğünü ayırt eder ve düşünürken, düşünen ya da yer kaplayan başka tözü kendinden ya da ruhundan dışta tutar. Böylece düşünen tözden ve cisimli tözden gerçek olarak ayrı olduğumuzu çıkarabiliriz <sup>117</sup>. Hatta Descartes' göre Tanrı bir ruhla bir bedeni olabileceği kadar birleştirerek, iki tözden tek bir şey oluştursa bile yine ikisinin birbirlerinden gerçek olarak ayrı kalacaklarını kavrayabiliriz <sup>118</sup>. Çünkü Tanrı bunların aralarına hangi bağı koymuş olursa olsun yine onları birbirinden ayırmak ya da birini diğeri olmaksızın koruma ya da saklama gücünü bırakmamıştır. Böylelikle Descartes' göre Tanrı'nın birbirinden ayırabildiği ruh ve beden gerçekten birbirlerinden ayrıdır.

Descartes'ın burada yaptığı ayırım, aslında tözsel yapıların açık yapılar olması gerektiği bir ayırımdır. Çünkü Descartes'ın temel ilke olarak belirlediği 'düşünüyorum o halde varım' önermesi açık ve seçik bir önermedir. 'Düşünüyorum'un, açık

---

<sup>114</sup> A.g.e, s.83

<sup>115</sup> A.g.e, s.87

<sup>116</sup> A.g.e, s.87

<sup>117</sup> A.g.e, s.87

<sup>118</sup> A.g.e, s.87

‘‘varım’’ın ise seçik olması; bunların birbirinden ayrılmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü bir önermenin nesnesi dolaysız şekilde duyularım tarafından kavranıyorsa o nesne açıktır; bu nesne ‘‘düşünüyorum’’ yani ruhtur. Bir şeyi düşünüp düşünmediğimizi dolaysız biçimde algılarız. Dolayısıyla ruh açık, şüphesiz bir yapıdadır. Beden aracılığıyla algıladığımız nesnelere ise şüphelidir. Burada şüpheli olan şey, bedeninin algılayışındır. Dolayısıyla ‘‘varım’’ kısmı şüpheli ve seçik bir yapıdadır. Sonuç olarak şüpheli ve şüphesiz arasındaki fark seçik bir şekilde görülmektedir. Bu nokta epistemolojik olarak ikisi arasındaki en köklü ayrılığı verir.

Bu nokta Descartes’ın özellikle ruha tözsellik atfetmesinin ardındaki nedeni bize vermektedir. Ruhun tözselliği, Tanrı idesinin ruhta doğuştan, aracısız ve açık bulunmasıdır; bu durum ruhu bir bakıma tanrısal kılmaktadır. İnsan ruhunun aracısız olarak düşünmeye sahip olması onu diğer yaratılmış her şeyden ayırır ve üstün tutar. Ruhun üstün olduğunun kanıtı, tanrı idesinin ruhta bulunmasıdır. Sonuç olarak, Tanrı idesinin olduğu yer tanrısalıdır.

Nitekim ruh ve beden arasındaki bu ayrılık epistemolojik bir ayrılık da olsa Descartes, bu soruna fizyolojik çözümler getirmektedir. Bedenin doğasından ötürü her zaman bölünebilir olduğunu ama zihnin yani ruhun bölünemez olduğunu; böylece ruhun nitelikleri olan isteme, algılama ve anlamının bir ve aynı zihinde bulunduğunu söylemektedir<sup>119</sup>. Dolayısıyla beden ve ruh arasında önemli bir fark vardır: Beden parçalanır; ruh ise tek ve parçalanamazdır<sup>120</sup>. En sonunda Descartes daha da ileriye giderek ruh ile beden arasındaki etkileşimi, beyinde bulunan epifiz bezi aracılığıyla gerçekleştiğini söyleyecektir.

Descartes’ın bu anlamda düalist ontolojisi, ruh ve bedeni birbirine indirgemez; apayrı yasalara uyan iki varlık türü olarak tanımlar. Beden, hiçbir erekselliği barındırmayan yasalarla ruhtan gerçeklik bakımından farklıdır. Beden bir makine olarak görülür. Bu makine, ‘‘Tanrının elleriyle yapılmış olmakla insan tarafından icat edilenlerin tümünden karşılaştırılmayacak denli daha iyi düzenlenmiştir ve kendi içinde onların tümünden çok daha hayranlık verici devinimler kapsar’’<sup>121</sup>. Böylece

---

<sup>119</sup> Descartes, *Söylem Kuralları Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996, s.191

<sup>120</sup> A.g.e, s.193

<sup>121</sup> A.g.e, s. 46-47

bedeni bir makineye benzeten Descartes, ruhu ise makine-beden ile Tanrı arasına yerleştirmiştir. Ruh, Tanrı tarafından bu makine-bedene yerleştirilmektedir; ancak insanın özü düşünme olduğundan, bu dünyayı ve bir mekanizma olan bedenini yönetmektedir. Düşünme gücü sadece ruhta vardır; bu güç de sadece insandadır. Descartes'a göre düşünmeye son vermekle, var olmaya da son vermiş oluruz. Descartes'ta hem bu ontolojik farklılıklar hem de yukarıda belirttiğimiz epistemolojik farklılıklar, yaratılan tözler olan ruh ve bedeni birbirinden ayrı kılmaktadır.

## 2.2. Özgür Bir Yapı Olarak Ruh

Özgürlük nedir? Özgürlüğün sınırları var mıdır? Eğer özgürlüğün sınırları varsa hangi durumlarda sınırlandırılabilir? İnsanın yapıp etmelerinde Tanrı'nın rolü nedir? İnsanın yanılmalarında Tanrı'nın rolü nedir? Genel olarak baktığımızda özgürlük sorununa ait bu gibi sorular Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın ön bilgisi ve insanın iradesi kapsamında değerlendirilmiştir<sup>122</sup>. Meselenin bir tarafında her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her açıdan mükemmel olan bir Tanrı, diğer tarafta bu mükemmel Tanrı tarafından var edilen sorumluluk sahibi, sınırlı imkânlarla sahip insan bulunmaktadır. Şu halde insanın özgürlüğü nerde başlamaktadır?

Descartes özgürlük sorununun temeline, genel olarak felsefesinde de olduğu gibi Tanrı'yı yerleştirmiştir. Çünkü Descartes için özgürlük bir bilme sorunudur. Bilme konusunda Descartes, Tanrı bilinmedikçe hiçbir şeye ilişkin kesin ve şüphesiz bir bilgi edinemeyeceğimizi belirtmiştir. Dolayısıyla Descartes'ta özgürlüğümüz ancak Tanrı'yı bilmekle alakalıdır. Tanrı Descartes için üstün derecede yetkin, sonsuz, her şeye gücü yeten varlıktır. Yetkin varlık her şeyi mükemmel derecede kusursuz yaratmıştır. İnsan da kusursuz bir yaratımdır. O halde sorumuz şu olacaktır: Nasıl oluyor da bu kusursuz insan yanılabilir?

Bu sorunun cevabı Descartes'ta açıktır. Ona göre Tanrı, apaçık doğru ve ışığın kaynağıdır; dolayısıyla bizi aldatması olanak dışıdır<sup>123</sup>. Descartes'ta yanılığımız

---

<sup>122</sup> İsmail Şimşek, *Tanrının Mükemmelliği ve Özgürlük Problemi*, Ekev Akademi der.Sayı: 59,2014, s.414

<sup>123</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.68

Tanrı bakımından yalnızca yadsımalardır/yokluklardır ancak bize göre eksikliklerdir<sup>124</sup>. Çünkü Tanrı, kudretinde olan her şeyi bize vermemiştir. Bu nedenle tüm yanılmalarımızın nedeninin, eksikliklerden ve tam yetkin olmadığımızdan kaynaklandığı anlaşılır. Bu nedenle bir şeyi araştırırken, o şeyin yaratıcı olan Tanrı'nın sonsuz bizim ise sonlu olduğumuzu anımsamamız gerekecektir<sup>125</sup>. Böylelikle anlarız ki, sonlu ve eksik olan insanın yanılmasının nedeni, Tanrı'nın bize verdiği doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisinin bizde sonsuz olmamasıdır<sup>126</sup>.

Bunun yanında Descartes, Tanrı'nın bize verdiği bu bilme yetisinin yanılma olanağının olmadığını belirtir<sup>127</sup>. ‘‘Böylece bu yeti sayesinde hiçbir zaman yanlış doğru yerine koymayacağımız kesindir; aldatıcı olmadığı için bu bilme yetisi özgürlüğü azaltmak bir yana, tersine onu arttıracak ve güçlendirecektir’’<sup>128</sup>. Bu nedenle Descartes'ta bilmeye bağlı olarak, ‘‘ilgisizlik’’, en düşük özgürlük düzeyidir; bu ilgisizlik, bir irade eksiksizliği olmaktan çok bilgideki bir eksikliği göstermektedir<sup>129</sup>. Dolayısıyla her zaman neyin doğru ve iyi olduğunu açıkça görseydik, Descartes' göre bütünüyle özgür olurduk.

Descartes'ta ruh ve bedenin birbirinde ayrı gerçekliklere sahip olduğunu hem töz konumuzda hem de önceki konularda görmüştük. Böylece ruhumuzun, tanrısal kaynaklı doğuştan idelerin yanında dışarı kaynaklı idelere ve kendimizin yaratmış olduğu idelere kaynaklık ettiğini biliyoruz. Özellikle bedenimiz aracılığıyla dışarıdan gelen ideler, açık seçik değil; şüpheliydi. Açık seçik olmadığı için onlar bizi yanıltmaktaydı. Ruhumuzdaki bu ide çeşitliliği yanılmalarımız kaynağıdır. Descartes buna bağlı olarak, bilme yetimizin sınırlı olduğunu belirtir. Bilme yetimiz her ne kadar sınırlı olsa da bunun yanında Descartes; yargımızı sunduğumuz şeyi açık ve seçik olarak bilirsek, yanılmamızın imkansız olacağını dile getirmektedir<sup>130</sup>. Nitekim yeterli ölçüde bilmediğimiz bir şey üzerine karar verdiğimiz zaman yanılırız; ancak açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine yargıda bulunduğumuz zaman yanılmayız.

---

<sup>124</sup> A.g.e, s.69-70

<sup>125</sup> A.g.e, s.65

<sup>126</sup> A.g.e, s.70

<sup>127</sup> A.g.e, s.71

<sup>128</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s.173

<sup>129</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s. 173

<sup>130</sup> A.g.e, s.71

Sonuç olarak Descartes yanılmamızın nedenini, bizdeki eksiklikten dolayı, yargımızı sunduğumuz şeyin tam bilgisini edinmeden karar vermemiz olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla bir şeyi tam anlamadan ve kavramadan karar verirsek yanılırız. Descartes'a göre açık ve seçik olanın sınırları dâhilinde kalındığında yanlışlığa düşülmez, ancak açık ve seçik olmayan doğru kabul edildiğinde yanlışlığa düşülebilmektedir. Yanılgıların önüne geçmek için anlığa kavrayış keskinliği kazandırabilmeli; başkaları tarafından önceden bilinen şeyler üzerinde kafa yormalı ve gerekirse insan buluşlarının en önemsizleri bile yöntemli olarak gözden geçirilmelidir<sup>131</sup>.

Descartes, sınırsız olmayan bilme yetimizin eksikliklerine rağmen insanın yine de belli bir yetkinliğinin bulunduğunu ifade eder. İnsanın bu yetkinliği özgürlüğünün sınırlarını belirlemektedir. Bu yetkinlik, "ruhunun özgür bir istence/iradeye sahip olmasıdır ve onu övülür ve yerilir kılan da budur"<sup>132</sup>:

*"Böylece irade, işlerimizin, hareket ve edimlerimizin efendisi olduğundan, onları iyi yönetebildiğimiz zaman, övülmeye hak kazanırsa nasıl çeşitli biçimlerde hareket ettiği görülen makineler, tüm işlevlerini ancak yaylarıyla yaptıkları için istendiği ölçüde, gerçekten gerektiği biçimde övülmüyor da, onları bu denli becerili oluşturma gücü ve istencine sahip olduğu için onları yapan işçi övülüyorsa; onun gibi dıştan bir ilkenin zoruyla karar verecek yerde, istencimizin bir kararıyla doğruyu yanlıştan ayırt ettiğimiz zaman, doğruyu seçtiğimizden dolayı, bize de bir şeyler yükletmek gerekir"<sup>133</sup>.*

Descartes, bizde yani ruhumuzda tecrübe ettiğimiz muazzam bir irade yetisi ya da seçme özgürlüğü olduğunu; bu irade sayesinde, kendimizin bir şekilde Tanrı'nın imgesi ve benzerliğini taşıdığını<sup>134</sup> söylemektedir. Böylece, her şeyden önce bize Tanrı'nın biçim ve benzeyişlerini taşıdığını gösteren yeti ruhumuzda bulunan iradedir. Kendimizin yetkinliği irade ya da özgürce seçme yetisidir; öyle ki bu yeti bizi tanrısal kılmaktadır. Dolayısıyla ruhumuzu tanrısal kılmaktadır. Descartes'ın bahsettiği bu irade, "bir şeyi yapma ya da yapmama gücünü taşımamızdan, doğrulama ya da yadsımda, izlemede ya da kaçınmada hiçbir dışsal kuvvet tarafından belirlenmediğimizi duyumsamaktan oluşur"<sup>135</sup>. Ruhumuz bu noktada özgürdür.

Ancak burada dikkat edilecek husus şudur; bizde yani ruhumuzda var olan irademizin diğer tüm yetiler arasında daha geniş ve daha yetkin olduğudur. Descartes,

---

<sup>131</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s.89

<sup>132</sup> A.g.e, s.72-73

<sup>133</sup> A.g.e, s.73

<sup>134</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s.172

<sup>135</sup> Descartes, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, s.172-173



“bende var olan kavrama yetisini göz önüne getirdiğim de, onun pek küçük bir genişlikte ve pek sınırlı olduğunu görüyorum; ancak onunla birlikte daha geniş ve hatta sonsuz olan diğer bir yeti düşüncesini de kafamda canlandırıyorum”<sup>136</sup> demektedir. Descartes için bu diğer yeti, iradedir. Descartes’a göre kavrama alanımız ya da bilme yetimiz istenç alanımızdan yani irademizden dardır, daha sınırlıdır; istenç dünyamız daha geniştir. Sınırlar iradeden değil; ancak sınırlandırılmış zihinden kaynaklanmaktadır. Böylece sınırlı zihin ve sınırsız iradenin birliği hata yapma özgürlüğünü bize sağlamaktadır.

Biliyoruz ki, zihin bana hepsi açık ve seçik olan ideler temin etmez; Tanrı’nın yaratmış olduğu zihin her şeyle ilgili önermeler iler sürer. Ancak insan ruhunda bulunan irade, onları doğrulama ya da reddetme özgürlüğüne sahiptir. Böylece irademiz, açık ve seçik olmayan ideleri doğrulamadan uzak durarak hataları önleyebilir. Hata, günah gibi şeyler Descartes’a göre insanın özgür iradesini suistimal etmesinin sonucudur. Tanrı en güçlüdür; Tanrı’nın istediği şekilde eylemde bulunmayı seçmek için bize vermiş olduğu, ruhun yetisi olan iradesini kullanabiliriz.

Descartes’a göre biz Tanrı’nın akli ve gücüne sahip değiliz; ancak irademiz eşit şekilde sınırsızdır<sup>137</sup>. İnsanı tanrısal bir töz yapan ruhumuzda bulunan bu sınırsız özgürlüktür. Descartes’ta, bedeninin ya da fizik dünyanın olduğu dünyada özgürlük yoktur; orası Tanrı’nın yarattığı, kendi yasaları olan kusursuz bir makine olarak işlemektedir. Dolayısıyla oraya müdahale edemeyiz. Ancak değiştirebileceğimiz yer, özgür olduğumuz alan olan, ruhtur. En tanrısal eylem olan düşünmeyi, Tanrı’nın yaratmış olduğu fizik dünyaya uydurabilir ve düşünmemizi sistemli bir biçimde yürütürsek, hakikate ulaşabiliriz. Bu durum bir bakıma Tanrıya öykünmek gibidir.

Böylece ruhun yetisi olan sınırsız iradeyle Tanrı’ya benzediğimizi söyleyen Descartes, burada bilgi ve eylem arasında çok yakın bir analogi kurmaktadır. Bilgi ve eylemin her ikisinde de geçerli olan, özgürlükten bahsetmektedir. Açık bir şekilde doğrunun nedenlerinin (bilgi durumunda) ve iyiliğin (eylem durumunda) o noktayı işaret ettiğini açık bir şekilde bildiğim için o noktaya ne kadar güçlü bir şekilde inanmaya ya da eylemde bulunmaya eğilimim olursa özgürümdür, demek istemektedir.

---

<sup>136</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.73

<sup>137</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.123

Descartes'ta Tanrı'nın her şeyi bir öncesizlik(ezeli) içerisinde düzenlediğini biliyoruz. Descartes'a göre irademizin özgürlüğünü onun emirlerine uydurmak ister ve ölümsüz Tanrı'nın düzenini sınırlı aklımızla anlamaya çalışırsak, içinden çıkılamayacak çok büyük güçlüklerle karşılaşabiliriz. Peki ruhumuzun özgür iradesini Tanrı'nın kurduğu öncesiz düzene nasıl uydurulabiliriz?

Bu noktada düşünmemizin sonlu olduğunu ve Tanrı'nın öncesiz ve sonrasız olduğunu (ezeliyet ve ebediyet) göz önüne alırsak, bu güçlükten kurtulmakta zorluk çekmeyiz. Çünkü bu gücün Tanrı'da olduğunu açıkça bilmek için yeter zekâmız vardır. Bir sıra halinde düşünmeyen, önyargılardan kurtulmayan, kendisindeki açık ide potansiyelini çıkarmayanlar Tanrı'nın yaratmış olduğu o mükemmel sistemi göremez. Ancak kendindeki malzemeyi(açık ideler) işleyenler, düşünmesini doğada yani matematikte olduğu gibi sistematik bir hale dökebilirse ödülünü alır. O ödül bütün evrenin niçin ve nasıl yaratıldığını anlamaktır.

Descartes'ta insanın ruhundaki bu özgürlük apaçıktır; çünkü insan bu özgürlüğü sayesinde şüphe etmiş ve sonsuz bir Tanrı'nın varlığını bulmuştur. Descartes özgür olduğu için şüphe edebilmiştir. Yine özgür olduğu içindir ki, iradesini her zaman askıda bırakabilecek ve böylece yanıltan korunacaktır. İnsanın ruhundaki irade özgürlüğü, aldatıcı tasavvur edilen bir Tanrı'ya karşı gelmek ve onun tarafından aldatılmayı reddetmek suretiyle, ona bile galip gelmektedir<sup>138</sup>.

Böylece Descartes'ta, bizde kendiliğinden en asil olarak bulunabilen biricik şey, ruhumuzdaki özgür iradedir; çünkü o bizi bir bakımdan Tanrı'ya benzer kılmakta ve ona bağlı olmaktan kurtarır görünmektedir<sup>139</sup>. Dolayısıyla onu iyi kullanma, bütün iyilerin en büyüğüdür ve asıl bizim olan ve bizi en çok ilgilendiren iyi de odur<sup>140</sup>. Böylece en büyük memnurluklarımız ancak ruhumuzdan gelebilir. Nitekim iyiyi bilmek için olduğu kadar elde etmek için de ellerinden geleni yapmaktan geri kalmayanların duydukları ruh memnurluğu, devamlı ve sağlam olan bir ruh zevkidir<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Descartes, *A Collection of Critical Essays*, Çev. Willis Doney, Anchor books, 1967, s. 75

<sup>139</sup> Descartes, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1989, Meb yay., s.122

<sup>140</sup> A.g.e, s.122

<sup>141</sup> A.g.e, s.122

### 2.3. Temelli Ahlâkın Kaynağı Olarak Ruh

Felsefe tarihi boyunca ontoloji, epistemoloji ve ahlâk/etik disiplinleri arasında sorun, çözüm ve tavırlar bakımından bu üç alanın birbirini sürekli etkilediğini ve beslediğini görmekteyiz. Varlığın ve bilginin neliği, kökeni ve sınırlarına dair bir tartışma; insan davranışlarının ahlâki yönelimlerinin neliği, kökeni ve sınırlarına dair bir tartışma olarak da görülmüştür. Modern dönem de bu etkinin yaşandığı bir dönem olmuştur. Bilgi sürecinde özellikle öznenin rolünün ön plana çıktığı bu dönem, ‘ahlâki öznenin’ davranışlarına dair felsefi tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Nitekim disiplinler arasındaki bu etkileşim Modern dönemin kurucusu Descartes’ın felsefesi için de geçerlidir. Özellikle Descartes’ın ahlâk felsefesine yaklaşımı tüm felsefesi içinde önemli bir yer işgal etmektedir. Çünkü onun için ahlâk, felsefenin hem başında hem de sonunda yer almaktadır. Descartes, Felsefenin İlkeleri’nin önsözünde felsefeyi, "bilgeliği inceleme", bilgeliği de “ yalnız işlerimizde tedbir değil, fakat hayatımızı sevk ve idare için olduğu kadar; sağlığımızı koruma ve bütün zanaatların icadı için de insanın bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisi”<sup>142</sup> olarak tanımlamaktadır. Ona göre “ bütün felsefe bir ağaç gibidir. Bu ağacın kökleri metafizik, gövdesi fiziktir; gövdeden çıkan dallar da öteki bütün bilimlerdir. Bu bilimlerde üç dalda toplanabilir; hekimlik, teknik ve ahlâk. Burada kastedilen ahlâk, öteki bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren ve bilgeliğin en son basamağını teşkil eden en yüksek ve en tam ahlâktır”<sup>143</sup>. Burada dikkat edilmesi gerek nokta, bilgeliğin ağacının sonuncu dalını teşkil eden bu “ en yüksek ve en tam ahlâk” a, ancak köklerle gövdeden geçtikten sonra varılabileceğidir. Bu ahlâkın tam bilgisine, ancak başka bütün şeylerin tam bir bilgisini elde ettikten sonra erişilebilecektir.

Descartes için bizi bu bilgeliğe götürecek bilgilerin, ilk nedenlerden çıkarılmış olması zorunludur<sup>144</sup>. Böylece her şeyi ilk nedenleri ile bilmeye çalışan filozof, her şeyden önce kendine, hayatında işlerini düzenleyen bir ahlâk edinmelidir; çünkü ‘bunun gecikmeye tahammülü olmadığı gibi ilk işimiz de iyi yaşamamızı sağlamak

---

<sup>142</sup> A.g.e, s.3

<sup>143</sup> A.g.e, s.3

<sup>144</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.31-32

olmalıdır"<sup>145</sup>. Descartes için bu ilkeleri belirlemek son derece önemlidir. Daha önce pratik ve teorik bilgelikte de belirttiğimiz gibi, hakikati ararken hataya düşmemek için yaşamımızda ilkeler belirlenmeli ve ölçülü olunmalıdır. Böylece filozof, her şeye yeni baştan, temelinden başlamaya koyulduğu anda, "işlerinde kararsız kalmamak ve elinden geldiği kadar da mesut yaşamak için" felsefe ağacının son meyvesi olan yüksek ahlâkı beklerken; kendisine şimdilik, bir ahlâk edinmek zorundadır. Çünkü bu, felsefeye başlamanın birinci şartıdır.

Böylece görüyoruz ki, Descartes'ta ahlâk, felsefenin hem başında hem de sonunda yer almaktadır. Felsefe yapmak için ahlâka ihtiyaç olduğu gibi; felsefe de sonunda bizi "tam bir ahlâka" götürmektedir. Fakat burada bu iki ahlâk arasındaki farklılık önemlidir; çünkü biri hayatın öteki de bilgeliğin mecburiyetinden doğmaktadır. Bunun için Descartes birincisine eğreti, eksik ahlâk; ikincisine ise temelli, tam ahlâk diyerek bir ayrıma gitmektedir.

Descartes, "Aklım beni hükümlerimde kararsız olmaya zorlarken, işlerimde kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar bahtiyar yaşamak için"<sup>146</sup> eğreti ahlâkın dört kuralından bahseder. Bu kuralları filozof şöyle sıralar:

1. *"Dine sağlamca bağlı kalarak, memleketimin kanun ve âdetlerine itaat etmek, başka her şeyde de, kendimi, birlikte yaşayacağım kimselerin en akıllıları tarafından umumiyetle amel olunan en ölçülü ve aşırılıktan en uzak kanaatlere göre idare etmek.*
2. *Elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebat sahibi olmak ve en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek emin ve şaşmaz kanaatlermiş gibi daima sebatla takip etmek.*
3. *Dünyanın düzeninden çok kendi arzularımı değiştirmeye ve umumiyetle düşüncelerimizden başka hiç bir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına, dolayısıyla dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, gücümüzün yetmediği bütün şeylerin, bizim için, mutlak olarak imkânsız olduğuna inanmaya alışmaya çalışmak.*
4. *En sonra da bu ahlâka sonuç olarak, insanların bu hayatta yaptıkları türlü işleri, içlerinden en iyisini seçebilmek için, bir gözden geçirmek istedim; başkalarının meşguliyeti hakkında bir şey söylemek istemem; fakat kendime gelince, yaptığım işte, yani bütün hayatımı aklımı işletmeye ve kabul ettiğim metodu güderek gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemeye hasretmekte devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım"<sup>147</sup>.*

---

<sup>145</sup> A.g.e, s.3

<sup>146</sup> A.g.e, s.11-12

<sup>147</sup> A.g.e, s.12-13

Descartes için bu eğreti ahlâkın özelliği, onu kabul edeni mümkün olduğu kadar bahtiyar yaşatmaktır. Eğreti ahlâkın asıl işi bizi, saadete kadar götürmek değil, bu uyumu sağlamaktır. Çünkü bu ahlâk, pratik amaçlarla oluşturulmuş geçici bir ahlâktır. Ona göre bu ilkeler kabul edilmeli; yoksa yaşamda sıkıntılar çıkabilir. Nitekim yaşamda zaten her şey makine gibi işlemektedir; burada bizim yapabileceğimiz ya da değiştirebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bu nedenle filozof, bu ilkelere bağlı kalınmasını gerektiğini dile getirmektedir.

Böyle olmakla birlikte geçici olan bu eğreti ahlâkın yanında temelli ahlâk, Descartes için bilgeliğin son meyvesidir. Bu bilgelik ise ilim üzerine kurulmuştur; çünkü “insanlar hakikatler hakkında az veya çok bilgi sahibi oldukları oranda az veya çok bilgelik sahibidirler”<sup>148</sup>. Burada görülür ki, temelli ahlâkın kaynağı ruhumuzdur. Ruhumuzdaki açık seçik ideler sayesinde, hakikati bilme yolunda az ya da çok oranda bilgeliğe sahip oluruz. Bu bakımdan temelli ahlâkın en son gayesi, bize yalnız bilgeliğin verebildiği, üstün iyidir. Bu üstün iyi ise hakikatin ilk nedenlerle ya da ilkelerle bilinmesinden, yani bilgelikten başka bir şey değildir. Bize üstün iyiyi veren bu bilgelik, bize saadet yani ruh memnunluğu verir; böylece bu bilgeliğin meyvesi olan saadet, apaçık olarak felsefeyi sona erdiren temelli ahlâkın tamamlanmasını gerektirir<sup>149</sup>.

Böylece asıl varılacak hedefin, ilim üzerine kurulan temelli ahlâk olduğunu belirten Descartes, bu bilgeliğe sahip olduktan sonra hakikî saadete yani tam bir ruh memnunluğuna götüren temelli ahlâk üzerine belirttiği kuralları, 4 ağustos 1645’de Elisabeth’e yazdığı mektupta anlatır:

1) *“Birincisi, hayatın her fırsatında, yapmak veya yapmamak gerekeni bilmek için, her zaman elden geldiği kadar, düşünceyi kullanmaya çalışmaktır.*

2) *İkincisi, aklın öğütlediği her şeyi ihtiras veya iştihalara kapılmaksızın yerine getirmek için, sağlam ve sabit bir karar sahibi olmaktır.” burada yapılması gerekeni teorik olarak tayin etmek iktidarında olduğumuza, göre, o zaman bu irade, kendimizi ihtiraslara bırakmaksızın şaşmaz bir şekilde aklın emirlerini takip etmek kararı oluyor.*

3) *Üçüncüsü, böylece elden geldiği kadar, akla göre hareket ederken, elde olmayan bütün nimetlere tamamiyle gücümüzün dışında şeyler gözüyle bakmak ve bu yolla, onları hiç bir zaman arzu etmemeye alışmaktır.*

4) *Netice: Üstün İyi ve Saadet. Saadet, tam bir ruh memnunluğu ile iç hoşnutluğundan ibarettir. Üstün iyi ise bütün işlerimizde hedef edinmemiz gereken şey*

<sup>148</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.7

<sup>149</sup> A.g.e, s.13

*olduğu gibi ondan doğan ruh memnunluğudur. Sonuç olarak aklını işletmekten ve gücü yettiği derecede hakikatin bilgisinde ilerlemekten duyduğu memnunluk ahlâkın temellerinden biri oluyor*<sup>150</sup>.

Böylece Descartes saadetin, ancak ruh memnunluğundan ibaret olduğunu anlatmaktadır. Ruh memnunluğu ise ancak bilgiyle sağlanır: “Ruhun sağlam bir memnunluk sahibi olabilmesi için faziletin yolunda gitmek, yani sabit bir irade sahibi olmak ve aklın bütün kuvvetini iyi hüküm vermek için kullanmak lâzımdır”<sup>151</sup>. Ruhumuzda bulunan açık seçik ideleri düşünmeyle ayıklayıp; bizdeki özgürlüğün sebebi olan irade ile doğru bir şekilde karar verirsek hakikat yolunda emin adımlarla ilerleyebiliriz. Böylece mesut bir şekilde yaşayabiliriz. Descartes için mesut yaşamak; ruhu memnun ve hoşnut yaşamaktan başka bir şey değildir. Descartes’a göre aklını doğru kullanmak; karar ve sebat sahibi olabilmekle yani fazilet sahibi olabilmekle mümkündür. Bu fazilet akılla yani bilgiyle tamamlanmalıdır. Descartes bu tarz insanları yüce ruhlu olarak adlandırır<sup>152</sup>.

Descartes için insan faaliyetinin son gayesi, üstün iyide değil; saadette yani bu üstün iyiyi tatmadadır. O, üstün iyiyi ‘akıl ile aydınlanmış olan fazilet’ olarak belirlemektedir. Aklını yani ruhtaki açık seçik ideleri kullanan kişi böylece hakikatin bilgisine daha fazla yaklaşır ve ruhu saadete kavuşur. Üstün iyinin elde edilmesi irademize bağlı bulunan bütün nimetlere sahip olmaktan ibarettir<sup>153</sup>. İradenin kontrolüyle kişi ruhundaki açık seçik ideleri takip eder; özgür olur. Böylece arzu ve isteklerin boyunduruğundan kurtulur ve aklın liderliğini kolayca kabul eder. Bununla görülüyor ki, saadeti üzerine kurabileceğimiz biricik zevk ruh zevkidir. O halde hakikati araştırmada duyulan bu saadetin tecrübesi, Descartes’ı ahlâk hayatının nedeni yapmaya götürmüştür.

Böylece Descartes felsefesinde ruh, hem tanrısal kaynaklı açık seçik idelere hem özgürlüğe hem de temelli ahlâka kaynaklık ederek; üstün olduğunu göstermektedir. Descartes ruh ve bedeni birbirinden hem epistemolojik hem de ontolojik yönden kesin olarak ayırmıştır. Böylelikle bu ikisi arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra, bunların nasıl birlik içinde olduğu konusuyla ilgilenmiştir. Bu birliktelik için Descartes, “epifiz

---

<sup>150</sup> A.g.e, s.14-15

<sup>151</sup> A.g.e, s.122

<sup>152</sup> A.g.e, s.63

<sup>153</sup> A.g.e, s.53

bezi” denilen bir teori ortaya koymuştur. Buna göre ruh ve beden, beyindeki epifiz bezi içinde birbirleriyle etkileşim halindedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DESCARTES'TA RUHUN FİZYOLOJİSİ

#### 3.1. Bedenin Fonksiyonları

Felsefede ve bilimde, ruh-beden ilişkisi çok uzun süredir tartışılan ve halen nihai karara varılamamış olan bir sorundur. Özellikle ruh ve ruhun bedendeki yeri tarih boyunca pek çok tartışmanın konusu olmuştur. Ruh bedenle bir bütün müdür yoksa ruh bedenin ötesinde var olan bir varlık mıdır? Ruhumuz maddesel midir yoksa madde-üstü müdür? Ruh somut kanıtlarla temellendirilebilir ve araştırılabilir mi yoksa bilimin sınırlarının ötesinde metafiziksel bir var oluşa mı sahiptir? Bu gibi sorular ruh ve ruhun yeri çerçevesinde cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Genel olarak bilim tarihine baktığımızda, erken tıp ve anatomide, ruhun konumunun fiziksel olarak bedenin içinde bulunduğu varsayılmıştır. Felsefede ise, giriş bölümümüzde de belirttiğimiz gibi, filozoflar ruhun yeri hakkında ruhu, fiziksel bir form olarak anlamış; böylece ruh tanımlarını bedendeki fiziksel konumlara açıkça kullanmışlardır. Günümüze gelindiğinde ise ruh denen kavramın beynimizin ta kendisi olduğuna dair ezici çoğunlukta veri olduğunu görmek mümkündür. Bu olgunun böyle olmasının kökenine baktığımızda belki de en büyük sebeplerden biri Descartes'ın ruh-beden fizyolojisine olan yaklaşımı olmaktadır.

Önceki bölümlerde, Descartes'ın ruh kavramına yaklaşımını ve böylelikle Descartes'ın ruh-beden arasındaki ayrımı ve farkını ortaya koymuştuk. Sıra, bu ikisinin nasıl birlik içinde olduğu konusuna gelmiştir. Bu birliktelik için Descartes, “Epifiz Bezi Teorisi” denen bir teori ortaya koymuştur. Bu teoriye göre ruhun yeri beyindir; ruh ve beden, beynin arka kısmındaki epifiz bezinde etkileşimlerini sürdürmektedir. Descartes en başta metafiziksel bir sorun olarak ele aldığı ruh konusuna daha sonra, doğa bilimleri metodu olan fizyolojik açıklamalar getirmektedir. Descartes'ın Ruhun İhtiraslar'ı eseri için denebilir ki, anatomi ve fizyoloji incelemeleri kadar bir ahlâkçının incelemeleri; bunlara ek olarak özellikle ruhla bedenin birleşmesi üzerine incelemeleri de bu eserde



yer almaktadır. Dolayısıyla ruhun bedendeki yeri ve ruh-beden etkileşiminin nasıl meydana geldiği sorusunun cevabını bu eserde bulmak mümkün olacaktır.

Descartes ruh-beden etkileşimini ele aldığı bu eserde, ruhun ihtiraslarına geçmeden önce en başta, bu ihtirasları anlayabilmemiz için beden ve ruhun fonksiyonlarını bilmemiz ve ayırt etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Filozof bu ayrımın gerekli olduğunu belirtirken; eskilerin bilimlerinde, hiçbir şeyin ihtiraslar üzerine yazılanlar kadar yanlış ve eksik olmadığını dile getirir<sup>154</sup>. Çünkü ona göre bu konu bilgisi çok aranan bir konu olsa da eskide söylenenlerin çoğu inanılması zor şeylerdir. Nitekim Descartes için eskilerin gittikleri yoldan uzaklaşmadıkça, gerçeğe yaklaşmak hayal olur. Bu nedenle Descartes ruhun ihtirasları konusunu, ‘‘benden önce hiç kimsenin değinmediği bir konuyu ele alıyormuşçasına yazmak zorundayım’’<sup>155</sup> diyerek, yepyeni bir bakış açısıyla ele alacağını belirtmektedir.

Descartes, önceden de belirttiğimiz gibi, bildiği her şeyi askıya almış ve her şeye şüphe ile bakmıştır. Nitekim ‘ruhun ihtirasları’ konusunu da en baştan tekrar ele alarak, öncelikle filozoflar tarafından bu konunun nasıl ele alındığını incelemiştir. Böylece filozoflar tarafından, olayın kendinde meydana geldiği nesne ya da kişi göz önüne alınca ihtiras (passion, etkilenme, infial, iptilâ); olayı meydana getiren veya meydana gelmesine sebep olan şahıs veya nesne göz önüne alınca da aksiyon (action - etki - fiil - tesir) adı ile adlandırıldığını belirtmektedir<sup>156</sup>. Böylece etken (agent - fail) ile etkilenen (patient - münfail - müteessir - muhteris - müptelâ) çoğu zaman birbirlerinden farklı oldukları halde; etki veya aksiyon ile etkilenme veya passion yani ihtiraslar her zaman bu iki adı taşıyan bir tek şey olmaktadır<sup>157</sup>.

Nitekim etken ile etkilenen farklı şeyler olmakla birlikte, ihtirasların aslında tek bir şey olduğunu belirten Descartes, ruhun bu ihtiraslarını tanımak için onun fonksiyonlarını beden fonksiyonlarından ayrı tutmak gerektiğini tam bu noktada dile getirir. Çünkü ona göre hiç bir süje, hiçbir etken ruhumuz üzerine kendisi ile birleşmiş olan beden kadar etki edemez<sup>158</sup>. Dolayısıyla Descartes’ta ruhumuzda ‘‘etkilenen’’ olan

---

<sup>154</sup> Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s.7

<sup>155</sup> A.g.e., s.7

<sup>156</sup> A.g.e., s.7-8

<sup>157</sup> A.g.e., s.8

<sup>158</sup> A.g.e., s.8

bir şeyin, bedende bir ‘etken’ olduğunu düşünmek zorundayız. O nedenle ihtiraslarımızın bilgisine ulaşmak için izlenecek yol, ruh ile beden arasındaki ayrılığı incelemek olacaktır. Böylece bizde bulunan fonksiyonların bunlardan hangisine yükletilmesi gerektiğini öğrenebiliriz.

Bu sonuca ulaşabilmek için Descartes öncelikle, tecrübe ettiğimiz ve bütünüyle cansız cisimlerde mevcut olabildiklerini gördüğümüz bütün şeylerin ancak bedenimize atfedilmesi gerektiğini<sup>159</sup> belirtir. Ona göre bizde olan ve hiç bir suretle bir cisme ait olabileceğini kavramadığımız her şey de ruhumuza atfedilmelidir<sup>160</sup>. Böylece Descartes, bedenin hiç bir şekilde düşündüğünü kavramadığımızdan dolayı, bizde bulunan her türlü düşünmenin ruha ait olduğuna inanmamız gerektiğine dikkat çeker.

Descartes ruh ve bedenin fonksiyonları açısından, organların sıcaklık ve hareketlerinin bedenden; düşüncelerin ise ruhtan meydana geldiğini belirtir<sup>161</sup>. Dolayısıyla, bizde bulunan bütün sıcaklığın veya hareketlerin düşünceye bağlı şeyler değil; ancak bedene ait şeyler olduğunu bilmeliyiz. Descartes bunun aksine, bedene hareketi ve sıcaklığı verenin ruh olduğuna inanmanın büyük bir yanılgı olduğunu ifade eder. Bu yanılgının nedenini Descartes şu şekilde açıklamıştır:

*‘‘Bütün ölü bedenlerin hareketten ve sonra da sıcaklıktan yoksun olduklarını görerek, bu sıcaklıkla bu hareketin kesilmesine sebep olanın ruhun yokluğu olduğuna inananlar olmuştur. Böylece sebepsiz olarak sanılmıştır ki, bizim doğal hareketimiz ile bedenimizin bütün hareketleri ruha bağlıdır’’<sup>162</sup>.*

Oysa Descartes’a göre bunun tersini düşünmek gerekirdi; bu sıcaklık kesildiği ve bedenin hareketini sağlayan organlar işlemediği için insan ölür yani ruh bedeni terk eder. Öyleyse yanılmayı önlemek için ölümün asla ruhun kusuru yüzünden değil, fakat bedenin başlıca bölümlerinden birinin harap olması yüzünden meydana geldiğini bilmeliyiz<sup>163</sup>. Bununla birlikte diri bir beden ile ölü bir beden arasındaki farkı ortaya koyan Descartes’a göre yaşayan bir insanın vücudu ölü bir insanın vücudundan, tıpkı bir saat veya otomat yani kendiliğinden işleyen başka bir makinenin kendinde bulunduğu

---

<sup>159</sup> A.g.e., s.8

<sup>160</sup> A.g.e., s.8

<sup>161</sup> A.g.e., s.9

<sup>162</sup> A.g.e., s.9

<sup>163</sup> A.g.e., s.9

hareketinin etkisi kesildiği zamanda ne durumda oluyorsa; insan vücudunun da öyle olduğunu yani etkisinin kesildiğini dile getirmektedir<sup>164</sup>.

Descartes bedenin bölümleri ve fonksiyonlarını açıklarken, bütün kas hareketlerinin bütün duyu organlarının hareketleri gibi sınırlara bağlı olduğunu belirtir. Bu sınırlar ise beyinden gelen küçük iplikçikler gibidir; onlar da tıpkı beyin gibi, “hayvan ruhları” (animal spirits) adı verilen pek ince bir hava veya gaz ile doludurlar<sup>165</sup>. Fakat genellikle bu hayvan ruhlarının ve bu sınırların hareketleri ile duylara ne tarzda yardım ettikleri ve onları hareket ettiren cisimli ilkenin yani maddî prensibin ne olduğu bilinmez.

Descartes bedeni hareket ettiren sınırların yanında, yaşadığımız sürece kalbimizde sürekli bir sıcaklığın olduğunu; bu sıcaklığın bir tür ateş ve bu ateşin de damarlardan gelen kan ile beslenmekte olduğunu dile getirir. İşte bu ateş Descartes’a göre uzuvlarımızın bütün hareketlerinin cismanî ilkesidir <sup>166</sup>. Bu ateşin etkisi, kalbin boşluklarını dolduran kanı genleştirmektir. Bu yolla kan kalpte kazandığı sıcaklığı bedenin diğer bütün bölümlerine götürür ve onlara besin maddesi olur<sup>167</sup>. Fakat burada Descartes’a göre en önemli nokta şudur: “Sıcaklığın kalpte seyrekleştirdiği en ateşli ve en ince kan parçaları durmadan beynin kovuklarına girerler. Bu parçaların başka bir yere göre daha çok beyine gitmelerinin sebebi, büyük atardamar yoluyla kalpten çıkan kanın beyine doğru dosdoğru yolunda devam etmesidir. Kanın bu pek ince parçaları, hayvan ruhlarıdır. Bunlar beyinde hiç bir değişime uğramaz, sadece kanın daha ince parçalarından ayrılırlar” <sup>168</sup> . Descartes’ın burada “ruhlar” dediği şeyler, aslında “cisimler”dir. Hayvan ruhları dediği bu cisimlerin özelliklerini Descartes şu şekilde belirtmektedir:

*“Bunların cismin özelliklerinden başka özellikleri yoktur; sadece alev parçaları gibi pek hızlı hareket eden pek küçük cisimlerdir. Böylece, hiç bir yerde durmazlar; bazıları beynin kovuklarına giderken, bazıları da kabuğundaki deliklerden çıkar buradan sınırlara oradan da kaslara geçer; kaslar aracılığıyla da bedeni hareket ettirebildikleri bütün çeşitli biçimlerde hareket ettirirler”<sup>169</sup>.*

---

<sup>164</sup> A.g.e., s.10

<sup>165</sup> A.g.e., s.11

<sup>166</sup> A.g.e., s.11

<sup>167</sup> A.g.e., s.12

<sup>168</sup> A.g.e., s.12-13

<sup>169</sup> A.g.e., s.13

Anlaşılabacağı üzere Descartes'ta beden fonksiyonları kaslara; kasların bütün hareketi ise tıpkı duyu organlarının bütün hareketi gibi sınırlara bağlıdır. Sınırlar beyinden çıkar ve bunların da içleri Descartes'ın hayvan ruhları dediği, ateş parçası gibi olan canlı zerreciklerle doludur. Böylelikle anlaşılıyor ki, Descartes'ta fizyolojik mekanizmanın temeli sınırlara dayanmaktadır. Sınırların tüm fonksiyonu ise hayvan ruhlarına yüklenmiştir. Yani beden fonksiyonlarının özü hayvan ruhlarının hareketi ile ilişkilidir.

Böylece Descartes, bedendeki hayvan ruhlarının önemini ve özelliklerini belirttikten sonra dış nesnelere duyu organları üzerine nasıl etkide bulunduğu fizyolojik açıklamasına dikkat çeker. Ona göre bu etkinin birinci sebebi, beyinden itibaren küçük iplikçikler şeklindeki sınırların bağlı olduğu başka organların uçlarına kadar uzanan, ilik veya iç maddelerdir; ikinci sebebi, sınırları çevreleyen derilerdir; üçüncü sebebi ise hayvan ruhlarıdır<sup>170</sup>. Bunlar beyinden başlayarak kaslara kadar ulaşırlar. Böylelikle, sınırlardan birinin uç bölümünün bağlı olduğu beden parçasını hareket ettiren en küçük şey aynı şekilde geldiği beyin parçasını da optik hareket ettirmektedir. Tıpkı bir organın bir ucunu çektiğimiz zaman öteki ucunu da aynı zamanda hareket ettirdiğimiz gibi bunlar da beyin parçasını hareket ettirmektedir<sup>171</sup>.

Descartes aynı zamanda dışımızdaki nesnelere gözümüz arasındaki bağlantıyı, varsaydığı saydam cisimlere dayandırmaktadır. Dış nesnelere etkisi hayvan ruhlarını kaslara çeşitli şekillerde gönderebilmektedir. Böylece gözümüzle gördüğümüz bütün şeyler, onlar ile bizim aramızda bulunan saydam cisimler aracılığı ile gözlerimizin dibinde bulunan göz sınırlarının iplikçiklerini, sonra da bu sınırların beyinde bulunan çıkış noktalarını harekete geçirirler. Hayvan ruhları beyindeki bu bölgeleri bize gösterdikleri şeylerin çeşitliliği kadar çeşitli şekillerde hareket ettirirler. Böylece ruha bu şeyleri gösteren hareketler, gözde meydana gelen hareketler değil; beyinde meydana gelen hareketlerdir<sup>172</sup>. Yani Descartes için nesnelere ruhumuza doğrudan bildiren şey, gözde meydana gelen hareketler değil, beyinde meydana gelen hareketlerdir. Görmenin tam olarak sağlanması ve algının oluşması için ruhun bir müdahalesinin olması

---

<sup>170</sup> A.g.e., s.14

<sup>171</sup> A.g.e., s.15

<sup>172</sup> A.g.e., s.15

gerekmektedir <sup>173</sup> . Böylece sesler, kokular, tatlar, sıcaklık, acı, açlık, susuzluk, dış duyularımız olduğu kadar iç duyularımız da bütün nesnelere sinirlerimizde bir hareket meydana getirirler. Bu hareket de sinirler yoluyla beyne kadar gider.

Descartes'a göre beynin bu çeşitli hareketleri ruhumuzda çeşitli duygular meydana getirmekle birlikte, ruhumuza haber vermeksizin de hareket edebilirler. Descartes bu durumu şu örnekle açıklar: "Örneğin herhangi bir kimse, sanki vuracakmış gibi elini hızla gözlerimize doğru yaklaştırdığı zaman, onun bir dost olduğunu, bizimle şakalaştığını ve bize kötülük etmeyeceğini bildiğimiz halde, gözlerimizi kapamaktan kendimizi alamayız. Bu da gösterir ki, gözlerimizi ruhumuzun aracılığı ile kapamıyoruz, çünkü irademize karşı gelerek bunu yapıyoruz, irade ise ruhun biricik ve başlıca aksiyonudur; fakat bedenimizin makinesi o şekilde yapılmıştır ki o elin gözlerimize doğru hareketi, beynimizde başka bir hareket meydana getirir; o da, hayvan ruhlarını kaslara gönderir; bu sebeple, kirpiklerimizi kırparız"<sup>174</sup>. Descartes bu örnekle gösterir ki, kirpiklerin kapanması ruhun işi değil; beden işidir. Çünkü bu durum irademizin dışındadır; irade ise, daha sonra göreceğimiz gibi, ruhun temel edimlerinden biridir.

Dışımızdaki nesnelere beden arasındaki ilişkiyi böylelikle açıklayan Descartes, sinirlerin temelini oluşturan hayvan ruhları arasındaki çeşitliliğin, akışları da çeşitli kılabilmesini ifade eder. Çünkü hayvan ruhlarını kaslara çeşitli şekillerde göndermeye yarayan sebep, bu ruhların farklı hareket etmeleri ve bölümlerinin çeşitli olmasıdır<sup>175</sup>. Dolayısıyla ruhlar arasındaki farklılık, eşitsizlik; ruhları oluşturan maddelerin çeşitliliğinden kaynaklanır. Nitekim irademizin müdahalesi olmaksızın yaptığımız bütün hareketler yani soluduğumuz, yürüdüğümüz, yediğimiz, kısacası hayvanlarla aramızda ortak olan bütün eylemleri işlediğimiz zaman yaptığımız bütün hareketler; uzuvlarımızın yapılış şekline ve kalbin sıcaklığı ile tahrik edilen hayvan ruhlarının doğal olarak beyinde, sinirlerde ve kaslarda izlediği yola bağlıdır. Bu tıpkı, bir saatin hareketinin yalnız zembereğin kuvvetine ve çarklarının şekline bağlı olması gibidir<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Neil M.Ribe, "Cartesian Optics and the Mastery of Nature", History of Science Society, c. 88, No. 1, 1997, s.53

<sup>174</sup> A.g.e., s.15-16

<sup>175</sup> A.g.e., s.16

<sup>176</sup> A.g.e., s.17-18

Sonuç olarak Descartes bedeni mekanik bir yapı olarak görmektedir. Bu noktada Descartes'ın, insanları işleyen canlı bir makineye benzetmesi onun mekanik dünya görüşünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir <sup>177</sup> . Descartes'ta bedenin bütün fonksiyonları, irademizin dışında ruhun yardımı olmaksızın hareket ettirilebilmektedir. O, beden konusunda, irademizi işe karıştırmadan yaptığımız otomatik bir mekanizma gibi çalışan işlerden bahsetmektedir. Ruh ise bu mekanik yapıda özü düşünmek olan, iradi eylemlerin kaynağı olan tözdür.

### 3.2. Ruhun Fonksiyonları

Descartes Ruhun İhtirasları'nın ilk bölümünde kusursuz bir otomata benzettiği bedenin fonksiyonlarını; hem uzuvlarımızın yaratılış şekline hem de kalbin sıcaklığı ile tahrik olan hayvan ruhlarının beyinde, sinirlerde ve kaslarda izlediği yola bağlamaktadır. Böylece filozof, yalnız bedene ait olan bütün fonksiyonları bu şekilde gözden geçirdikten sonra, bedenin fonksiyonlarını ruhun fonksiyonlarından ayırmıştır. Bunun üzerine Descartes ruhun fonksiyonlarının neler olduğunun araştırmasına girişir.

Descartes bu noktada, ‘’ruhumuza yükleteceğimiz şey olarak, ancak düşüncelerimiz kaldığını görmek kolaydır’’ <sup>178</sup> ifadesini kullanarak, ruhun fonksiyonunun yalnızca düşünceler olduğunu en başında açık bir şekilde ifade etmektedir. Descartes ruhun fonksiyonunu oluşturan düşünceleri ise başlıca iki türe ayırmaktadır: Birinciler, ruhun aksiyonlarıdır; ikinciler ise passionlarıdır. Descartes'ın ruhun aksiyonları dediği düşüncelerin hepsi, iradelerdir<sup>179</sup>; bunları doğrudan doğruya kendimizden çıkan haller olarak yaşarız. Çünkü doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiklerini ve ancak ona bağlı olduklarını tecrübelerimizle biliyoruzdur. Bunun aksine filozof, bizde bulunan bütün idrâk (algı, perception) ve bilgi türlerine de genel olarak ruhun passionları<sup>180</sup> adını verir. Bu passionlar bir yandan ruhla öbür yandan da bedenle

---

<sup>177</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, s.240

<sup>178</sup> A.g.e., s.18

<sup>179</sup> A.g.e., s.18

<sup>180</sup> A.g.e., s.18

ilişkili olan olaylardır. Çünkü çoğu zaman onları meydana getiren ruhumuz değildir; ruh onları, gösterdikleri yani tasvir ve temsil ettikleri şeylerden edinmektedir<sup>181</sup>.

Descartes ruhun aksiyonları olan irademizin de iki türlü olduğunu belirtir. Bunların bazıları, ruhun etkileri olan iradeler; bazıları da bedeninin etkileri olan iradelerdir. “Ruhun etkileri olan iradeler, ruhun kendinde sona ererler; Tanrı’yı sevmek istediğimiz zaman ya da genel olarak düşüncemizi maddî olmayan bir şeye uygulamak istediğimiz zaman bu böyledir. Diğeri ise bedenimizde sona eren etkilerdir; irademizle gezinmek istediğimiz zaman ayaklarımızı hareket ettirir ve yürürüz; bunlar bedene ait iradelerdir”<sup>182</sup>.

Descartes bu şekilde ruhun aksiyonları olan irade türlerini belirtmektedir. Hâlbuki Descartes’a göre ruhu passionlar kadar kuvvetle tahrik eden ve sarsan hiçbir düşünce yoktur<sup>183</sup>. Ruhun passionları olan idrâklerin ise neredeyse hepsinin ruha sinirler aracılığı ile geldiğini belirtmektedir. Ancak yine de onlar arasında şu fark vardır ki; bazılarını duygularımıza çarpan dış nesnelere atfediyoruz, bazılarını bedenimize atfediyoruz, bazılarını ruha atfediyoruz. Böylelikle üç türe ayırdığı idrâklerin birincilerin sebebi ruh; ikincilerin sebebi beden; üçüncülerin sebebi ise dış nesnelere<sup>184</sup>.

Dışımızda bulunan nesnelere yüklediğimiz idrakler, dış duyu organlarında bazı hareketleri uyararak sinirler aracılığıyla beyinde hareketler oluştururlar bu da ruhun nesneyi hissedip algılamasını sağlar<sup>185</sup>. Bedenimize yüklediğimiz idrakler, açlık, susuzluk ve diğer doğal iştahlarımızdan edindiğimiz idraklerdir<sup>186</sup>. Bunlara acı, sıcaklık veya başka etkilenmeleri de ekleyebiliriz. Bunları dışımızdaki şeylerde değil, uzuvlarımızda hissederiz. Böylece elimizin soğukluğunu ve alevin sıcaklığını aynı anda ve sinirlerimiz aracılığıyla hissedebiliriz. Ruhumuza yüklediğimiz idrakler ise etkilerini ruhun kendindeymiş gibi hissettiğimiz idraklerdir<sup>187</sup>. Sevinç, öfke ve diğer benzeri

---

<sup>181</sup> A.g.e., s.18

<sup>182</sup> A.g.e., s.18

<sup>183</sup> A.g.e., s.23

<sup>184</sup> A.g.e., s.18-19

<sup>185</sup> A.g.e., s.20

<sup>186</sup> A.g.e., s.21

<sup>187</sup> A.g.e., s.21-22

duygular bu türdendir. Bunlar bazen bizde sinirlerimizi hareket ettiren nesnelere tarafından, bazen de başka şeyler tarafından tahrik edilirler.

Descartes sinirlere bağılı olmayan ve kendilerine hayal adı verilen bazı düşüncelerin de mevcut olduğunu belirtir. Bu hayaller, ruh tarafından oluşturulan düşüncelerdir. Örneğin ruhumuz, büyülü bir saray veya bir ejder hayal ettiği zamanda olduğu gibi; bu şeylerden edindiği idrakler, onları idrak etmesine sebep olan iradeye bağılıdır. Sebebi ruh olan idrakler, iradelerimizin ve iradelerimize bağılı bütün hayallerin ve başka düşüncelerin idrakleridir; çünkü istediğimizi kavradığımız hiç bir şeyi isteyemeyiz<sup>188</sup>.

Böylece Descartes, ruhun fonksiyonlarını oluşturan düşünce türleri olan irade ve idrâkleri açıkladıktan sonra ihtirasların, özellikle ruhla ilgili olduklarını belirtmektedir. Ruhun altı temel ihtirası bulunmaktadır. Bunlar da, “hayranlık”, “aşk ya da sevgi”, “nefret ya da kin”, “arzu”, “neşe ya da sevinç” ve “keder ya da hüzün” dür. Öteki bütün ihtiraslar bu altı ihtirasın türleridir <sup>189</sup> . Descartes’a göre ihtiraslar, ruhun birer fonksiyonudur. Çünkü ihtirasların yeri ruhtur. Descartes ihtirasların sebeplerini, fizyolojik olarak açıkladığı, beynin ortasında bulunan küçük bezi harekete getiren hayvan ruhlarının sebep olduğu sarsılmalara ve çalkalanmalara bağlamaktadır. Ona göre ruhun ihtirasları; hayvan ruhlarının bir hareketiyle meydana gelen, beslenen ve takviye edilen idrakler, duygular ya da heyecanlar olarak tanımlanabilirler <sup>190</sup> . Descartes bu tanımla birlikte, ruhun ihtiraslarını ruhun diğer bütün düşüncelerinden ayırmaktadır. Çünkü Descartes’a göre onları kokular, sesler, renkler gibi dış nesnelere; açlık, susuzluk, acı gibi bedenimize yükletilen başka duyumlardan ayırt etmeliyiz. Böylelikle ihtirasların yalnızca ruhla ilgili olduklarını anlayabiliriz.

Descartes bu açıklamalarla ruhun fonksiyonlarını beden fonksiyonlarından ayırmış; bununla beraber, ruhun düşünceleri olan fonksiyonların da birbirlerinden farkını göstermiştir. Descartes’ta genel olarak bu fonksiyonların sebebi, beynin ortasında bulunan küçük bezi harekete getiren hayvan ruhlarının sebep olduğu sarsılma ve çalkalanma olurken; aynı zamanda bütün bu fonksiyonlar, duyuları harekete getiren

---

<sup>188</sup> A.g.e., s.19

<sup>189</sup> A.g.e., s.47

<sup>190</sup> A.g.e., s.23



nesneler tarafından tahrik edilebilmektedir. Böylece Descartes farklı fonksiyonlara sahip ruh ve bedenin fizyolojik özelliklerini bizlere vermiştir. Şimdi ise sorulacak soru, bu farklı yapıların birbirleriyle nasıl etkileşim içinde olduğu sorusudur.

### 3.3. Ruhun ‘Yeri’ Olarak Epifiz Bezi

Descartes’ın Ruhun İhtirasları eserinin birinci bölümünde, ruh ve bedeni fizyolojik olarak birbirinden tamamen farklı fonksiyonlar ve yapılar olarak ele aldığını gördük. Ancak Descartes her ne kadar ruhu ve bedeni ayrı yapılar olarak görse de, doğaları ya da özleri bütünüyle farklı olan ve bu yüzden aralarında ortak hiçbir nokta bulunmayan ruh ve beden arasında bir etkileşimin olduğunu dile getirmektedir. Bu etkileşimde ruh bedeni, beden de ruhu etkilemektedir. Descartes bu etkileşimin beynin arkasında kozalaklı bez/epifiz bezinde gerçekleştiği kanaatindedir.

Descartes’ta ruh, bütün bedene ayrılmaz şekilde birleşmiştir. Çünkü ona göre ruh öyle bir tabiatta yaratılmıştır ki, ne yer kaplamayla ne boyutlarla ne de bedeni oluşturan maddenin başka özellikleriyle hiç bir ilişkisi yoktur; fakat beden üyelerinin bütün hepsiyle ilişkisi vardır<sup>191</sup>. Dolayısıyla da ruh, beden organlarının topluluğu bozulduğunda bedeni terk eder. Descartes’ın çelişkisi ve sorunu tam da bu noktadadır. Çünkü Descartes her ne kadar en başında ruhun bütün beden ile birleşmiş olduğunu söylese de, bununla birlikte başka bölümlerinden çok özellikle bedenin ‘bir bölümünde’ fonksiyonlarını yerine getirdiğini iddia eder<sup>192</sup>.

Filozofa göre çoğunluk, ruhun fonksiyonlarını yerine getirdiği bu bölümün, beyin ya da kalp olduğunu sanar. Bu inancın sebebi, duyu organlarının beyine bağlanmış olması yanında, ihtirasların kalpte hissedilmesidir<sup>193</sup>. Ancak Descartes’a göre ruhun doğrudan doğruya fonksiyonlarını gerçekleştirdiği organ kalp değildir ve hattâ beynin tamamı da değildir. Bu bölüm, sadece beynin en iç bölümlerinden biridir; bu da

---

<sup>191</sup> A.g.e., s.24

<sup>192</sup> A.g.e., s.25

<sup>193</sup> A.g.e., s.25

pek küçük bir bezdir (gudde, glande)<sup>194</sup>. Descartes bu bezin yerini ve görevini, Ruhun İhtirasları'nın birinci bölümünde şu şekilde ifade etmiştir:

*“Bu bez beyin maddesinin ortasında bulunur ve beynin ön kovuklarında bulunan hayvan ruhları ile arka kovuklarda bulunan hayvan ruhları arasındaki akıntıları sağlayan boru üstünde o şekilde asılı bulunur ki, onda bulunan en ufak hareketler ruhların akıntısını değiştirmeye çok etki edebildiği gibi karşılıklı olarak ta, ruhların akışında oluşan en ufak değişimler de, bu bezin hareketlerini değiştirmekte çok etkili olabilirler”<sup>195</sup>.*

Bu bez beynin ortasında, hayvan ruhları arasındaki iletişimi sağlayan boru üzerinde durur; bu nedenle onda meydana gelen bir hareketin hayvan ruhlarını etkilediği gibi hayvan ruhlarında meydana gelen küçük bir hareket de bu bezi etkilemektedir. Descartes için bu bez ruhun başlıca merkezi ve yeridir. Çünkü bu iddiaya göre ruh, bütün bedende fonksiyonlarını doğrudan doğruya yerine getirmek için bu bezden başka bir yer bulamaz. Descartes, kendisini buna inandıran sebebi şu şekilde açıklamaktadır:

*“Beynimizin başka bütün bölümlerinin çift olduğunu görüyorum. Nitekim iki elimiz, iki kulağımız vardır, sonra da, bütün duyu organları çifttir. Mademki bizde aynı şeyin aynı zamanda ancak biricik basit bir düşüncesi vardır, o halde, iki gözden gelen iki hayalin ya da başka duyuların çift organları yoluyla bir tek nesneden gelen iki izlenimin bir yerine iki nesne göstermemesi için, ruha varmadan önce bir araya gelecekleri bir yerin hâlinde bir araya gelecekleri bir yerin ve bölgenin bulunması zorunluluğu vardır. Böylece bu hayaller ile başka izlenimlerin, beynin kovuklarını dolduran ruhlar aracılığıyla, bu bezde birleştikleri kolayca anlaşılabilir. Bu hayaller ile bu izlenimlerin bu şekilde birleşebileceği başka hiç bir yer mevcut değildir. Sonuç olarak onlar bu bezde birleşirler”<sup>196</sup>.*

Descartes'ın ruhun bulunduğu bu yere inandıran sebep, beynimizin diğer bölümlerinin hepsinin çift; bu bezin ise tek olmasıdır. Mademki bizde aynı şeyin aynı zamanda ancak biricik basit bir düşüncesi vardır; o halde, çift organların iki izlenim veya iki nesne göstermemeleri için, ruha varmadan önce bir araya gelecekleri bir yerin bulunması zorunluluğu vardır. Sonuç olarak Descartes'a göre bu bez olmaz ise ruh ile beden bu şekilde birleşebileceği başka hiçbir yer mevcut değildir.

Nitekim Descartes'ta ruhun ihtiraslarının merkezi kalp değildir. Ruh ihtirasları kalpte duyar diye düşünenlerin kanısı, ihtirasların kalpte bazı değişme ve bozukluklar hissettirmesi olayı üzerine kurulmuştur <sup>197</sup> . Bu değişme beyinden kalbe doğru inen küçük bir sinir aracılığı ile kalpte gibi hissedilir. Örneğin ayak sinirleri aracılığı ile acı,

<sup>194</sup> A.g.e., s.25

<sup>195</sup> A.g.e., s.25

<sup>196</sup> A.g.e., s.25-26

<sup>197</sup> A.g.e., s.26

ayakta hissedildiği gibi; yıldızlar da, ışıklar ve sinirler aracılığı ile gökte imiş gibi hissedilir. Ancak Descartes'a göre ruhumuz yıldızları görmek için gökte olmak zorunda olmadığı gibi ihtiraslarını hissetmek için de fonksiyonlarını kalpte icra etmesi zorunlu değildir<sup>198</sup>.

Descartes'ta ruhun yeri beyindir. Ona göre ruhun yerinin ve başlıca merkezinin beynin ortasında bulunan bu küçük bezde bulunduğunu; oradan da ruhlar, sinirler ve hatta onları atardamarlar yolu ile bütün üyelere taşıyabilen kan aracılığıyla, bedenin bütün geri kalan bölümlerine yayıldığını kabul etmeliyiz<sup>199</sup>. Sinirlerimizin küçük iplikleri, bedenimizin bütün bölümlerinde o şekilde dağılmıştır ki, duyulur şeylerin bedende tahrik ettiği hareketler vesilesiyle beynin deliklerini birçok çeşitli şekillerde açarlar. Bunun da sonucu olarak bu kovuklarda duran hayvan ruhları çeşitli şekillerde kaslara girerler ve böylece de üyeleri harekete getirirler. Dolayısıyla Descartes'ta ruh, işlevlerini bu bez üzerinden gerçekleştirmektedir. Ruhun başlıca yeri olan küçük bez, bu ruhları barındıran kovuklar arasında öyle asılmış bir durumda bulunur ki, nesnelere ne kadar duyulur çeşitlik varsa, o kadar çeşitli tarzda da ruhlar tarafından harekete getirilebilir<sup>200</sup>.

Descartes'ta fizyolojik açıdan ruhun öyle bir doğası vardır ki, bu beze ne kadar çeşitli hareketler gelirse o kadar da ruh çeşitli izlenimler yani idrakler edinir<sup>201</sup>. Aynı şekilde, bedenin makinesi o şekilde kurulmuştur ki; bu bezin ruh tarafından çeşitli şekilde harekete getirilmesi ile bu bezi çevreleyen ruhları beynin deliklerine doğru iter, o da bunları sinirler yolu ile kaslara gönderir; böylece de beden üyelerini hareket ettirir. Böylece Descartes'ta bütün ihtiraslar, hayvan ruhlarının epifiz bezine herhangi bir hareketi ile meydana gelmektedir.

Descartes'a bu noktada şöyle bir soru yöneltilebilir: Nasıl oluyor da aynı bir sebep başkalarında farklı ihtiraslar oluşturabiliyor? Descartes bu soruyu, nesnelere epifiz bezi üzerine bıraktığı izlenimler, şeklinde açıklayacaktır. Örneğin korkunç bir nesnenin varlığının epifiz bezi üzerine bıraktığı ve bazı kimselerde korkuya sebep olan aynı izlenim başkalarında yüreklilik ve atılganlık doğurabilmektedir. Bunun sebebi,

---

<sup>198</sup> A.g.e., s.26

<sup>199</sup> A.g.e., s.26-27

<sup>200</sup> A.g.e., s.27

<sup>201</sup> A.g.e., s.27

bütün beyinlerin aynı tarzda yaratılmış olmamasıdır<sup>202</sup>. Çünkü bazı kimselerde korku uyaran bez hareketi, ruhların beynin deliklerine girmesini, oradan da kısmen korunmak için elleri harekete geçiren sinirlere, kısmen de korunmaya devam ve iradeyi korumaya yarayan ruhlar meydana getirecek şekilde kanı harekete geçirerek kalbe doğru iten sinirlere geçerler. Böylece o kişide korku ihtirası meydana gelmiş olur.

Böylelikle Descartes'a göre hayvan ruhlarının herhangi bir hareketi ile meydana gelen bütün ihtirasların, insanlar üzerine başlıca etkisinin şu olduğunu görmek gerekir: Onlar insanların ruhunu bir takım şeyleri istemeye tahrik eder ve elverişli kılarlar; bedenlerini de daha önce o şeylere hazırlamışlardır<sup>203</sup>. O nedenle korku duygusu ruhu kaçmak istemeye sürükler; atılganlık duygusu da dövüşmek istemeye sürükler.

Görülüyor ki, Descartes "Epifiz Bezi Teorisi" ile ruhun yerinin beyin olduğundan, ruh ile beden arasındaki etkileşimin bu yerde gerçekleştiğinden emindir. Descartes'ta ruh ve beden hem metafiziksel açıdan hem de fizyolojik açıdan birbirinin karşıtıdır; ancak yine de aralarında bir etkileşim söz konusudur. Dolayısıyla fiziksel beden ile ruh bir noktada fiziksel olarak birbirine bağlı olması gerekmektedir. Descartes için bu bağ, hayvan ruhları aracılığıyla beyindeki epifiz bezinde gerçekleşmekte; ruh böylece, bütün beden üzerinde etkide bulunmaktadır. Dolayısıyla insan ruhundaki ihtirasları doğuran, hayvan ruhlarının bedendeki hareketidir. Ancak Descartes için ruh, kendi özgür iradesiyle bu hareketlerin yönünü değiştirebilecek güçte olup; bedenden daha güçlüdür.

### **3.4. Beden Üzerindeki Etkisi Bakımından Ruhun Gücü**

Bütün ihtirasların insanlar üzerine etkisinin, insanların ruhunu bir takım şeyleri istemeye tahrik ederek ruhların bedenlerini o şeylere hazırlamak olduğunu dile getiren Descartes' a göre ruh, bu etkisi bakımından bedenden daha güçlü ve üstün bir yapıdadır. Descartes'ın ruhta ayırt ettiği iki türlü düşünceden bazılarının etkiler (fiil, tesir, aksiyon) yani iradeler olduğunu; bazılarının da ihtiraslar olduğunu, bu kelimeyi en genel anlamında alınca her türlü idraklerin bunun içine girdiğini görmüştük. Bu

---

<sup>202</sup> A.g.e., s.30

<sup>203</sup> A.g.e., s.30

düşüncelerden birincileri yani iradeler, mutlak olarak ruhun iktidarı dahilindedir ve beden onları ancak vasıtalı bir şekilde değiştirebilmektedir <sup>204</sup> . Oysa ikincileri yani ihtiraslar, mutlak olarak meydana getiren etkilere ve aksiyonlara bağlıdır ve ruh onları ancak dolaylı olarak değiştirebilmektedir. Burada ruhun bütün etkisi, bir şey istediği zaman sıkıca birleşik olduğu küçük bezi harekete getirmek; bu hareket ile bu iradeye bağlı olan etkiyi doğurmaktır <sup>205</sup> . Dolayısıyla irade, epifiz bezinin herhangi bir hareketine eklidir.

Descartes iradenin, bezin hareketine bağlı olduğunu belirtmekle birlikte aynı zamanda, alışkanlık ya da çabayla onu başkalarına da ekleyebileceğimizi dile getirmektedir <sup>206</sup> . Örneğin konuşurken, ancak söylemek istediğimiz şeyin anlamını düşündüğümüz zaman, dilimizi ve dudaklarımızı; söz söylemek için gerekli tarzlarda onları hareket ettirmeyi düşündüğümüz zamankinden çok daha hızlı ve çok daha iyi hareket ettiririz. Çünkü konuşmayı öğrenirken edindiğimiz alışkanlık sebebiyle, epifiz bezi aracılığıyla dili ve dudakları hareket ettirebilen ruh, etkisini bu dil ve dudak hareketlerinin kendileriyle olmaktan çok bu hareketlerden sonra gelen sözlerin anlamı ile birleştirmektedir. Sonuç olarak Descartes irademizi, bu alışkanlık ve çabayla daha da geliştirebileceğimizi ifade etmektedir.

Descartes çabayla iradenin geliştirilebildiğini söylese de, ihtiraslarımızı, irademizin etkisi ile direkt olarak ortadan kaldıramayacağımızı belirtir. Bu durumda ortadan kaldırmak istediğimiz ihtiraslar, ancak karşıtı ihtiraslarla bir arada bulunan şeylerin düşünceleri aracılığıyla dolaylı olarak tahrik edilebilir veya giderilebilirler<sup>207</sup>. Şöyle ki, ruhta atılganlık ihtirasını uyararak ve korkaklık ihtirasını da ortadan kaldırmak için bunları istemek yani bunların iradesine sahip olmak yetmez. Ancak tehlikenin büyük olmadığına, savunmakta kaçmaktan daha fazla güven bulunduğu, yenmiş olmaktan şeref ve sevinç duyulduğuna; kaçmaktan ise sadece pişmanlık ve utanç duyulduğuna inandıran düşünce ve telkinlerle nesnelere ve örnekleri gözden geçirmeye

---

<sup>204</sup> A.g.e., s.30

<sup>205</sup> A.g.e., s.30

<sup>206</sup> A.g.e., s.32

<sup>207</sup> A.g.e., s.32-33

çalışmak gerekir<sup>208</sup>. Böylece ruh bu telkinlerle ihtirasları azaltabilmekte ya da giderebilmektedir.

Ruh, ihtiraslarını tamamen kendi buyruğu altında bulunduramaz. Ruhun, ihtirasları hemen değiştirmesine veya durdurmasına engel olan özel bir sebep vardır. O sebep de şudur: “Bu ihtirasların hemen hepsi kalpte ve dolayısıyla bütün kanda ve ruhlarda oluşan heyecanla beraber bulunur, öyle ki bu heyecan kesilinceye kadar düşüncemizde kalırlar”<sup>209</sup>. Örneğin ruh, başka bir şeye çok dikkat ederek küçük bir sesi işitmenin küçük bir acıyı duymanın önüne geçebildiği halde; gök gürlemesini işitmek veya eli yakan ateşi duymaktan kendini alamaz. Böyle ufak ihtirasları yenebildiği halde güçlü ve şiddetli ihtirasları, kan ile hayvan ruhlarının coşkunu yatıştırmadıkça yenemez. Bu heyecanın en kuvvetli anında iradeye düşen şey, onun sonuçlarına razı olmamak ve bedende meydana getirdiği birçok hareketleri kontrol altına almaktır. Örneğin öfke vurmak için eli kaldırdığı zaman irade onu tutabilir; ya da korku insanı kaçmaya zorladığı zaman irade onu durdurabilir. Böylece ihtirasların sebep olduğu kötü sonuçları azaltabilir hatta engelleyebilir.

Descartes’in ruhun beden üzerindeki etkisi bakımında gücü konusundaki bir başka savunması da, ruhun bölümleri arasındaki çatışma bağlamındadır. Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi Descartes’ta da ruhun bölümleri mevcuttur. Bu bölümler, ruhun hissî (sensitive) alçak bölümü ile makul (akla uygun, raisonnable) denilen yüksek bölümü şeklindedir<sup>210</sup>. Descartes ruhun bu alçak bölümü ile doğal iştahları; yüksek bölümü ile iradeyi kastetmektedir. Ruhun alçak bölümü ile yüksek bölümü arasında bir çatışma söz konusudur. Bu çatışmalar, bedenin hayvan ruhları ile ruhun iradesinin, epifiz bezinde meydana getirmeye çalıştıkları hareketler arasındaki nefretten veya aykırılıktan ileri gelmektedir. Çünkü bezde ancak bir tek ruh vardır; bu ruh da hiçbir suretle bölünür değildir. Dolayısıyla bölünür olmayan ruhta, hissî olan aynı ruh aynı zamanda aklîdir de; bütün iştahları da iradeleridir<sup>211</sup>.

Descartes’a göre ruhun alçak bölümü ile yüksek bölümü arasında rastlanılan çarpışma şundan ileri gelir: “Beynin merkezinde bulunan küçük bez, bir yandan ruh

---

<sup>208</sup> A.g.e., s.33

<sup>209</sup> A.g.e., s.33

<sup>210</sup> A.g.e., s.34

<sup>211</sup> A.g.e., s.34

tarafından, öbür yandan da hayvan ruhları tarafından itilebilir’’<sup>212</sup>. Oysa yukarıda da dediğimiz gibi hayvan ruhları cisimlerdir; dolayısıyla da bu iki itme çoğu zaman birbirinin zıddıdır ve kuvvetli olan ötekinin etkisine engel olur. Bu çatışma ruhların bezde tahrik ettiği iki türlü hareket ile kendini gösterir. Birincisi ruha duyulan harekete getiren nesnelere ya da irade üzerine hiçbir emek harcamayan izlenimleri gösterir; ikincisi ise beyinde bir emek harcayan, örneğin, ihtiraslara sebep olan hareketler veya ihtiraslarla birlikte meydana gelen beden hareketleridir.

Ruhun bölümleri arasındaki bu çarpışmayı ortaya çıkaran başlıca şey, irâdenin ihtirasları doğrudan doğruya tahrik etmek gücüne sahip olmamasıdır. Bunun için irade, düşünmek ya da yetenek göstermek ve çeşitli şeyleri birbiri ardınca gözden geçirmek zorundadır. Mesela çoğu zaman ruhta herhangi bir ihtirası tahrik eden aynı sebep bedende de bazı hareketleri tahrik edebilir. Ruh bu hareketlerin meydana gelmesine yardım etmez, onları fark eder etmez durdurur veya durdurmaya çalışır. Nitekim korku tahrik eden sebep, hayvan ruhlarının, kaçmak için bacakları kımıldatmaya yarayan kaslara girmesini de sağlar; oysa yürekli olmak iradesi onları durdurur. Dolayısıyla irade, yeteneği olan düşünmesini kullanarak bu gibi durumlarda erdemli olanı seçip uygulayabilir.

Descartes’a göre ruhların bütün gücü ya da zayıflığı bu noktada görülür; bu çarpışmaların başarısı ile herkes kendi ruhunun kuvvetini veya zaafını tanıyabilir. Descartes’a göre en kuvvetli ruhlar; iradenin, ihtiraslara karşı yenebildiği ve onlarla birlikte meydana gelen beden hareketlerini durdurabildiği ruhlardır<sup>213</sup>. Böyle olmakla birlikte Descartes, bir takım ruhların kendi kuvvetlerini deneyemediklerini söyler. Çünkü bu ruhlar, iradelerini kendi öz silahları ile savaştırmaz; bazı ihtiraslara karşı koymak için başka bazı ihtirasların sağladığı silahlarla iradelerini savaşa sürerler. Burada Descartes’ın ‘‘iradenin kendi öz silahlarından’’ kastı şudur: Bunlar, iyi ve kötünün bilgisi ile ilgili sağlam ve sabit hükümlerdir<sup>214</sup>. İrade, hayatının işlerini bunlara göre idare etmeye karar vermelidir.

---

<sup>212</sup> A.g.e., s.35

<sup>213</sup> A.g.e., s.35

<sup>214</sup> A.g.e., s.36

Böylelikle Descartes, ruhların en zayıflarını ise şu şekilde ifade etmektedir: “Bunların iradeleri bu şekilde bazı hükümleri takip etmeye hiç de kararlı değildir, kendini durmaksızın karşısına çıkan ihtirasların yönetimine bırakmıştır. Bu ihtiraslar da çoğu zaman birbirine zıt olduğundan, onu sıra ile bir o tarafa bir bu tarafa çekerler; böylece iradeyi kendi kendine karşı savaşmakta kullanarak ruhlarını en acınacak duruma sokarlar <sup>215</sup> . Böylece korku ölümü son derecede büyük bir kötülük olarak gösterdiği ve ancak kaçmakla bunun önlenebileceğini söylediği zaman, öte yandan da ihtiras bu kaçmanın alçaklığını ölümden daha kötü bir fenalık olarak gösterdiği zaman, bu iki ihtiras iradeyi çeşitli şekilde tahrik eder; o da bazen birine bazen de öbürüne uyarak durmaksızın kendi kendine karşı gelir. Böylece de ruhu köle ve bahtsız kılar”<sup>216</sup>.

Aklıyla kendisine belli kurallar belirleyip iradesini ihtiraslara karşı bu kurallar doğrultusunda kullanan ruh, Descartes’a göre güçlü bir ruhtur. Ancak Descartes burada önemli bir başlık açar, o da şudur: Gerçeği bilmiyorsanız ruhun güçlü olması yetmez<sup>217</sup>. Ona göre ihtiraslarının emrettiğini yerine getirmekten başka bir şey istemeyecek derecede zayıf iradeli ve kararsız pek az insan vardır. İnsanların çoğunluğunun belli kararlı kuralları ve kanaatleri vardır; işlerini bu kurallara göre düzenlerler. Bazen bu kurallar yanlış olsa da ve hattâ bazıları ihtiraslar üzerine kurulmuş olsalar da, bununla beraber, bu kuralları takip edebildikleri oranda ve onlara karşı gelen ihtiraslara karşı koyabildikleri ölçüde ruhların az ya da çok güçlü olduklarını düşünebiliriz. Ancak Descartes’a göre herhangi yanlış bir kanaatten çıkan karar ile yalnız gerçeğin bilgisi üzerine dayanan kararlar arasında büyük bir fark vardır: “Gerçeğin bilgisi üzerine kurulan kararlar bilinirse, hiçbir zaman üzüntü ve pişmanlık duymayacağımızdan emin olabiliriz; hâlbuki yanlış olduklarını keşfettiğimiz zaman, birincileri takip etmiş olmaktan üzüntü ve pişmanlık duyarız”<sup>218</sup> . Descartes dolayısıyla ruhun gücünün hakikatin bilgisinde yattığını düşünmektedir.

Descartes böylelikle, eğer iyi yönetilirse, ihtiraslar üzerinde mutlak bir egemenlik kuramayacak hiçbir ruhun bulunmadığını ifade eder. Yukarıda da belirttiğimiz gibi her ne kadar hayatımızın başlangıcından itibaren doğa, epifiz bezinin

---

<sup>215</sup> A.g.e., s.36

<sup>216</sup> A.g.e., s.36

<sup>217</sup> A.g.e., s.36

<sup>218</sup> A.g.e., s.37



her hareketini düşüncelerimizden her birine ekleyerek; ruhta bazı ihtirasları tahrik eden hareketlerle bir arada meydana gelseler de, bununla beraber, bunlar çabayla birbirinden ayrılabilir<sup>219</sup>. Örneğin, iştah ile yenen bir et içinde beklenmedik bir anda pis bir şeye rastladığımız zaman, bu rastlamanın doğurduğu şaşkınlık beynin durumunu o derecede değiştirebilir ki, o ana kadar zevkle yediğimiz böyle bir eti, ondan sonra ancak dehşet ve tikslenme ile görebiliriz. Descartes bu durumun hayvanlarda da gözlemlendiğini, dolayısıyla aynı şeyin hayvanlar için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Descartes, hayvanların düşünmeden yoksun olduğu için ruhlarının da olmadığını dile getirir. Simondon da Descartes'ın bu görüşlerini destekler. Ona göre hayvanlarda içgüdü diye bir şey yoktur, yalnızca bedensel otomatizm vardır<sup>220</sup>. Aynı şekilde Descartes'a göre her ne kadar hayvanlarda akıl olmasa ve hiçbir düşüncede bulunmasalar da, bununla beraber bizde ihtirasları uyandıran bütün hayvan ruhlarının ve epifiz bezi hareketlerinin, onlarda da mevcut olduğunu dile getirir. Ancak bu durum hayvanlarda bizde olduğu gibi ihtirasları değil; bu hareketlerle birlikte meydana gelen sinir ve kas hareketlerini beslemeye ve kuvvetlendirmeye yaramaktadır<sup>221</sup>. Böylece bir köpek bir keklik gördüğü zaman, doğal olarak ona doğru koşmaya sürüklenir; bir tüfek atıldığını duyduğu zaman da, silâh sesi onu kaçmaya yöneltebilir. Fakat bununla beraber, avı görünce yatan av köpekleri öyle terbiye edilmiştir ki, kekliği görünce dururlar, sonra keklik üzerine ateş edilince duydukları ses de onları kekliğe doğru koşturur.

Descartes bu hayvan örneklerinin ihtirasların kontrolü üzerine faydalı örnekler olduğunu belirtir. Çünkü mademki akıldan yoksun hayvanlarda bile biraz sanatla beynin hareketlerini değiştirebiliyoruz; o halde bunu insanlarda daha iyi değiştirebileceğimiz apaçıktır. Böylece en zayıf ruhlu kimseler bile ihtirasları terbiye etmek ve yönetmek için yeteri derecede sanat ve yetenek kullanıldığı takdirde, bütün bu ihtiraslar üzerine mutlak bir güç ve egemenlik kurabilirler<sup>222</sup>. İşte bunun içindir ki, iyiyi kötüden ayırt etmek ve birini ötekinin yerine almamak ve kendimizi hiçbir şeye aşırıca sürüklememek

---

<sup>219</sup> A.g.e., s.36

<sup>220</sup> Simondon Gilbert, *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, Çeviren: Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2019, s.57-59

<sup>221</sup> A.g.e., s.37

<sup>222</sup> A.g.e., s.37

ve böylece gerçek değerlerini tanımak için tecrübe ve akıldan yararlanmak zorundayız<sup>223</sup>.

Nitekim bu durumda iradenin, ihtirasın gösterdiği başlıca sebeplere karşıt olan sebepleri gözden geçirmeye ve bu sebepleri takip etmeye karar vermesi gerekir. Çünkü insan beklenmedik bir anda düşman saldırısına uğradığı zaman, fırsat ve durum hiçbir danışma yapılmasına izin vermez. Fakat hareketleri üzerine düşünce yürütmeye alışkın olanlar, bu durumda daima güçlü olabilirler<sup>224</sup>. Örneğin korkuya yakalandıklarını hissettikleri anda karşı koymakta kaçmaktan daha fazla güven ve şeref bulunduğunu düşünerek, düşüncelerini tehlike kavramından çevirmeye çalışırlar; aksine, intikam arzusu ile öfkenin onları düşüncesizce kendilerine saldıranlara doğru koşmaya tahrik ettiğini hissettiklerinde, şerefini kaybetmeksizin hayatını kurtarmak imkânı olduğu zaman, kendini ölüme atmanın tedbirsizlik olduğunu hatırlayacaklardır.

Descartes ihtiraslara çare olarak sanat ve aklın tedbirlerini koymaktadır; çünkü bunlarla insan, kendi doğasının eksikliklerini düzeltebilir<sup>225</sup>. Bunun için kendinde hayvan ruhlarının hareketi ile onlara katılan düşünceleri birbirinden ayırmaya emek vermek zorundadır. Çünkü hiçbir insan bilgeliği, önceden hazırlanmadıkça bu ihtiraslara karşı gelemez<sup>226</sup>. Dolayısıyla Descartes için bilgelik, özellikle ve her şeyden önce bu noktada faydalıdır. Bilgelik bize, ihtiraslara egemen olmamızı ve onları ustalıkla kullanmamızı öğretir; öyle ki, sebep oldukları kötülöklere gayet rahat katlanabiliriz ve hatta hepsinden neşe ve sevinç bile çıkarabiliriz<sup>227</sup>. Dolayısıyla Descartes' a göre insan davranışlarının dayanacağı ahlâk kuralları, bilginin sağlam temellere dayalı ilerleyişi içinde ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>223</sup> A.g.e., s.85-86

<sup>224</sup> A.g.e., s.131

<sup>225</sup> A.g.e., s.129-130

<sup>226</sup> A.g.e., s.130

<sup>227</sup> A.g.e., s.132

## SONUÇ

İnsanın varoluşundan bu yana evrenin gizemini açıklamak için birçok filozof ve bilim insanı kendi alanlarında derin çalışmalar gerçekleştirmiştir. Buna rağmen bu sonsuz evrende pek çok sorunun yanıtızsız kaldığını görmekteyiz. Bu durumun nedenini incelediğimizde, evrende hemen her şeyin sürekli bir oluş, akış, değişim ve belirsizlik içinde görülmesi ve algılanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu durumun çözümü ise olayları kavramak, olan biteni bir düzene ve sıraya koymak; ayrıca evrensel oluşumu ve değişimi sağlayan düzenin (ilkenin) ne olduğunu bulmaya ve anlaşılır kılmaya çalışmakla ancak mümkün olabilir. Böylece işleyen düzenin anlaşılır kılınmasına dair arayışlar tarih boyunca hem filozoflar hem de bilim insanları tarafından sürdürülmeye çalışılmıştır.

Evrende işleyen düzenin kesin bilgisi peşinde yol alırken zamanla, filozoflar ve bilim insanları diye bir ayrım söz konusu olmaktadır. Ancak düşünce tarihini incelediğimizde, ilk başta bilim ve felsefenin iç içe olduğu görülmektedir. Büyük filozofların bilimle uğraştığı ve aynı zamanda bilimlerin, felsefe altında öğretildiği bilinmektedir. Örneğin Thales'in güneş tutulmasını hesap etmesi veya Aristoteles'in canlıları sınıflandırması; İbn Sînâ'nın "el-Kanun fi't-Tıp" eserinde ele aldığı tıp alanındaki çalışmaları; Fransız filozof Rene Descartes'ın fizik ve geometri çalışmalarıyla analitik geometrinin kurucusu olması gibi. Buna rağmen bugün felsefe ile bilim arasında bir ayrılık söz konusu olmakla birlikte; felsefenin, somut olgular hakkında bilimin verilerinden yararlandığı; bilimin de teorilerini oluştururken felsefeye başvurduğu, böylelikle felsefe-bilim ilişkisinin canlılığını koruduğu bilinmektedir.

Ruh kavramının tarihi sürecine baktığımızda da bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde aynı şekilde, bilim ve felsefe ilişkisinin izlerini görmek mümkün olacaktır. Süreç içerisinde ruh anlayışları felsefi ve bilimsel gelişmeler çerçevesinde bir değişim göstermiş; metafizikten fiziğe doğru bir yönelim olmuştur. Böyle bir yönelimin olmasının arkasındaki nedene baktığımızda, felsefedeki özellikle iki eğilimden kaynaklandığını görebiliriz. Bunlardan birincisi, felsefenin kesinlikli bilgiler ortaya koyan bir alan olarak bilim olma isteği; ikinci ise felsefedeki düalist yaklaşımlar olmuştur. Nitekim Sokrates'le birlikte insan, felsefenin merkezine yerleşmiş; felsefenin en önemli nesnesi haline gelmiş; böylece bilim olma çabası başlayarak bütün sistemi

değiştirmiştir. Bu duruma ek olarak Sokratik kültürün devamı olan Platon'un, görülür dünya-duyulur dünya ayrımı da beraberinde düalist bir yapıyı getirmiştir. Bunun sonucu olarak bu düalist yapıyla varlığa bakılmış, ayrımlara gidilmiş ve sınırlar çizilmiştir.

Sonuç itibariyle Sokrates'le başlayan felsefi sürecin felsefenin bilim olma adına attığı ilk adım olduğu söylenebilir. Bu sürecin devamı olarak felsefe tarihinde neredeyse bütün filozoflar felsefeyi bilim hatta en kesin bilgileri ortaya koyan bilim olarak kurmaya çalışmışlardır. Özellikle 17.yüzyıl'da Descartes'la birlikte bu güdünün en yüksek seviyelere çıktığı görülmektedir. Descartes'ın ruh-beden düalizmi, ruha dair anlayışta çok büyük ve güçlü bir etki yaratırken; aynı zamanda bilimsel gelişmeler ve kuramların şekillenmesinde rol oynamıştır. Bu durum doğal olarak ruha dair bakışı da önemli ölçüde değiştirmiştir.

Filozofun ruha dair görüşlerini daha iyi anlayabilmemiz için onu kendi çağının koşulları ve bütünlüğü içerisinde değerlendirmemiz şarttır. Ruha dair bakıştaki bu önemli değişimin Descartes'ın döneminde daha bir gereklilik arz etmekte olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Descartes öncesi dönemde tümeller sorununun bir sonucu olarak; Ortaçağ'ın kilise adamlarının "gerçek" dediği şeylerin aslında öyle olmadığı anlaşılmış; böylelikle bütüne şüphe ile bakılmaya başlandığı bir dönem olmuştur. Bilindiği üzere tümeller çatışması bütün Ortaçağ boyunca sürmüş ve bu çağın sonlarına doğru Roscelinus'un etkisiyle "Adcıların" lehine sonuçlanmıştır. Bu durum Ortaçağ'ın Skolastik Hıristiyan felsefesinde çöküşün ön koşullarını hazırlamıştır <sup>228</sup>. Dolayısıyla böyle bir dönemde insanlar yaşamlarını yürütebilmek için artık kesinliğe ihtiyaç duymuşlardır. Nitekim bu felsefi yaklaşım, bütüne şüphe ile bakılmasına neden olmuştur. Böylelikle bu yaklaşım, güvenilir bilgi edinme sürecinin yolunu değiştirmiş ve doğa bilimlerinin önündeki en büyük engellerden birini ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla bütün bir felsefi sistem dönüşüm geçirmiş; güvenilir bilginin aracı olarak bilimsel metot, sağlam bir felsefi zemine oturmuştur.

Bu gelişme felsefe tarihinde gerçekten de çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Böyle bir devrin ardından zorunlu olarak, 17.yüzyıl filozofları "yanlış olma ihtimalleri olmayan" kesinliklerin peşine düşmüşlerdir. Özellikle bu dönemin en önemli filozofu olan Rene Descartes, kendisinden hiçbir zaman şüphe edilmeyecek

---

<sup>228</sup> Lokman Çilingir, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2014

kesinlikteki bilgilerin araştırıcısı olmuştur. Bu kesinliklere Descartes, doğa bilimleri yöntemlerini(matematik, fizik, tıp gibi) kullanarak ulaşmayı hedeflemiştir<sup>229</sup>.

Daha önce Galileo, matematik, evrensel tümel bir dil gibidir, demiştir. Descartes da aynı türden bir karşılaştırma yapmaktadır: ‘‘Bu dünya bir bilmece gibidir; matematik bunun anahtarını veriyor’’<sup>230</sup>. Böylelikle matematik ile doğanın gizlerinin çözülebileceğine inanan Descartes’ta, bilgi ve kesinlik için matematik zorunludur. Aynı zamanda ona göre bu yöntem aslında Tanrı’nın kullandığı yöntemdir; nitekim doğa böyle işlemektedir. Dolayısıyla tanrısal kesinlikler tanrısal yöntemle ortaya çıkabilmektedir. Bu doğrultuda bilimsel yöntemleri kendisine örnek almış olan Descartes, ruh konusunda da kesinliği elde edebilmek için matematikte olduğu gibi bir sıra halinde adım adım sistemini kurmaya çalışmıştır<sup>231</sup>.

Belirttiğimiz gibi doğa bilimlerinde büyük evrimin başlangıcı, 16. ve 17. yüzyıllara rastlamaktadır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Descartes’in yaşadığı bu dönemde yavaş yavaş doğa bilimleri yöntemi benimsenmeye başlanmasına rağmen, Aristoteles’in ortaya koyduğu bilim anlayışı hala hâkim konumdadır. O dönemde doğa felsefesi ile metafizik veya teolojiyi tam olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir<sup>232</sup>. Dolayısıyla bilimlerdeki kavramlarla sıkı ilişkisi olan felsefi kavramların evriminin, bilimsel evrimle birlikte yürüdüğü önemli bir noktadır<sup>233</sup>. Sonuç olarak o döneme ait kavram ve metotların henüz tam olarak sınırlarının belli olmadığını belirtmekte yarar vardır. Nitekim eski felsefi kavramlarla yeni bilimsel metotlar iç içe kullanılmaktadır.

17. yüzyıl’da özellikle ruhun dünyevi yeri hakkında ayrıntılı hipotezler sunan Descartes, kesinlik arayışının peşinde ruh ve beden konusuna da düalist tarzda farklı bir yaklaşım getirmiştir. Ruh ve bedeni, kendi söylemiyle, düşünme ve uzamı/yer kaplamayı düalizm temelinde ele almış; böylelikle keskin ve kesin bir ayrıma gitmiştir. Descartes’a bu kesinlik arayışının cevabını, daha öncede belirttiğimiz gibi, doğa

---

<sup>229</sup> Rae Langton, *Descartes’in Meditasyonların Bir Çalışma Rehberi*, 24.01 Batı Felsefesi Klasikleri Edisyonu, Dil Bilim ve Felsefe Bölümü MIT, s.29

<sup>230</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.24

<sup>231</sup> İsmail Ekinci, *Descartes’ta Metafizik-Fizik İlişkisi*,(Diploma Çalışması), Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004, s.4

<sup>232</sup> Desmond Clarke, *Descartes’ Theory of the Mind*, New York: Oxford Uni. Press, 2003, s. 5

<sup>233</sup> Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, s. 58.

bilimleri metodu olan matematik vermektedir. Çünkü ona göre doğa bilimlerinin başarısının arkasında, sistematik düşünme metodu olan matematik yer almaktadır.

Descartes bilindiği üzere bir sistem filozofudur. O, felsefede, belli ilke ve kurallarla; ayırım ve belirlemeler yaparak sistemli bir iş yapmanın peşindedir. Çünkü Descartes bilimsel metodu felsefeye uyarlayarak, şüphe edilmez kesin bilgiyi elde etme düşüncesindedir. O, düşünme konusu olan her şeyi matematikteki gibi bir ilke merkezinde birbirine bağlama derdine girişmiştir. Böylelikle bulacağı ilke ile hiçbir şeyi dışarıda bırakmadan bir düşünme sistemi geliştirmek onun amacıdır. Nitekim Descartes için ilk ilkeyi bulmak, felsefi sisteminin önceliğidir.

Descartes, felsefesini üzerine temellendireceği kesin ve kendisinden şüphe edilmez ilkeyi ararken; duyum, cisim, şekil, yer kaplama, hareket ve uzayın zihnimizin uydurmalarından başka bir şey olmadığından şüphe etmiş; ancak bu noktada, var olmasaydık şüphe de duyamayacağımızı<sup>234</sup> belirterek; ‘‘cogito’’ ile peşinde olduğu şüphe edilmeyen ilk kesin bilgiyi elde etmiştir. Bilindiği üzere meşhur ‘‘Düşünüyorum, o halde varım’’ önermesinin de bir çıkarımı olarak düşünmek, Descartes’ta ruhun özünü oluşturmaktadır<sup>235</sup>. Descartes’ta ben, ‘‘bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir tözüm’’<sup>236</sup>.

Descartes’ta özü düşünmek olan ruh, bu sayede bedenden ayrı bir alanda varlık gösterebilmektedir. Bu varlık sürekli olarak düşünen, bilinçli olan bir varlıktır; bu varlık *düşünen töz*dür. Böylece varlığı ispat edilmiş düşünen töz, bütünüyle bedenden farklıdır. Dolayısıyla Descartes’ın bu argümanı yukarıda da belirttiğimiz gibi düalizmi desteklemektedir. Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, bilimsel metodun yavaş yavaş bağımsızlığını ilan ettiği Descartes’ın döneminde, ruha dair çalışmaların sınırı ve belirli bir metodunun olmadığı ortadadır. Dolayısıyla Descartes, bilimin ve matematiğin yolu olan bu sınır çizme çabası ile ruh ve maddeyi keskin çizgilerle ayırmak istemiş olabilir. ‘‘Düşünüyorum, öyleyse varım’’ önermesindeki şüphe edemediği düşünen varlığını da

---

<sup>234</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.53

<sup>235</sup> A.g.e., s.55

<sup>236</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s.33

böylece ilk ilke olarak görmekte; bununla tüm bilgilerimizin kendisinden türeyeceği ilk ilkeyi kast etmektedir.

Ayrıca Descartes'ın töz konusunda da başvurduğu düalist yaklaşımı, onda bir diğer kırılma noktası yaratan konudur. Descartes 'Düşünüyorum o halde varım' olarak ortaya koyduğu temel ilkeyle birlikte; Tanrı'nın yanında ruh ve bedeni de töz olarak kabul etmektedir. O töz için, var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi başına var olan, bağımsız olan şeyi kastetmektedir<sup>237</sup>. Descartes töz konusunda ayrıca, Tanrı'yı madde ve ruhtan bağımsız olarak düşünebileceğimizi; ancak madde ve ruhu Tanrı'dan bağımsız olarak düşünmemizin imkansız olacağını belirtmiştir<sup>238</sup>. Descartes, bu üç töz içinde aslında sadece Tanrı'nın töz olduğunu, ruh ile bedenine ise birbirlerine gereksinimleri olmaksızın var olarak düşünülebildikleri için tözsellik atfedilebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu durumda madde ve ruhun varlığının Tanrı'ya bağımlı olduğunu söyleyebilmekteyiz. Burada yaratılan tözün yaratan töze muhtaçlığı söz konusudur. Nitekim bu durum, Descartes'ın töz tanımına dair açık bir çelişki olarak değerlendirilebilir.

Gassendi bu çelişki doğrultusunda, Descartes'ın 'cogito'ya dayalı olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamasını bir kısır döngü olarak görmüş ve bu durumun bir çıkmaz olduğunu vurgulamıştır<sup>239</sup>. Buradan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz ki, Descartes'ın hem töz açıklamasında hem de cogito'ya dayalı Tanrı kanıtlamasında, bilimsel metot olan matematik yine kendini göstermektedir. Matematiğin tümdengelimci yöntemi Descartes'ın metafiziğinin inşasında kullanılmaktadır<sup>240</sup>. Bu durum dolayısıyla çeşitli aykırılıkları beraberinde getirmektedir.

Belirtmek gerekir ki, metafiziksel olanla fiziksel olanın arasındaki bir alan en iyi matematiksel bilgi ile karşılık bulabilir<sup>241</sup>. Ayrıca matematiksel çıkarımlar deneysel yöntemlerle ispatlanma ihtiyacı duymayan akılsal çıkarımlardır. Bu doğrultuda Descartes, Tanrı'yı ve ruh-bedeni matematiksel tümdengelim içerisinde yorumlamıştır,

---

<sup>237</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.81

<sup>238</sup> Descartes, *Meditasyonlar*, s.41

<sup>239</sup> Vehbi Eralp, *Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri*, Felsefe Semineri Dergisi I, s.141.

<sup>240</sup> Ömer H. Özden, *İbn Sina-Descartes Metafiziği*, İstanbul: Dergâh Yay.,1996, ss. 130-131.

<sup>241</sup> Murat Dinç Canver, *Descartes ve Ryle'da Ruh Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, 2017, s.72

diyebiliriz. O, Tanrı'nın varlığını, üçgen kavramı ile ilgili yaptığı teşbihten<sup>242</sup> hareketle matematiksel kavramlar kadar kesin bulmaktadır. Ayrıca 17.yüzyıl'da doğanın matematiksel betimlemelerinin bilimin baskın görüşleri arasında olmasından dolayı Descartes'ın da bundan etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz<sup>243</sup>.

Descartes'ın felsefesinde bir diğer önemli kırılma ise ruhu açıklamaya çalışırken kullandığı fizyolojik açıklamalardır. Descartes düşünen töz olan ruhu, var olmak için kendinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey, olarak tanımlasa da bunun yanında o, ruhu açıklarken bilimsel bir yöntem olan fizyolojik unsurlardan sıkça yardım almıştır. Descartes her ne kadar ruhu ve bedeni ayrı yapılar olarak görse de, doğaları ya da özleri bütünüyle farklı olan ve bu yüzden aralarında ortak hiçbir nokta bulunmayan ruh ve beden arasında bir etkileşimin olduğunu dile getirmektedir. Böylece ruh bedeni, beden de ruhu etkilemektedir. Descartes bu etkileşimin beynin arkasındaki epifiz bezinde gerçekleştiği kanaatindedir.

Descartes'ta ruh bütün bedene ayrılmaz şekilde birleşmiştir. Çünkü ona göre ruh öyle bir tabiatta yaratılmıştır ki, ne uzamla yani yer kaplamayla ne boyutlarla ne de bedeni oluşturan maddenin başka özellikleriyle hiç bir ilişkisi yoktur; fakat beden üyelerinin bütün hepsiyle ilişkisi vardır<sup>244</sup>. Ancak Descartes'a göre ruhun doğrudan doğruya fonksiyonlarını gerçekleştirdiği organ beynin tamamı değil sadece beynin en iç bölümlerinden biridir; bu da pek küçük bir bezdir (gudde, glande)<sup>245</sup>. Bu bez beynin ortasında, hayvan ruhları arasındaki iletişimi sağlayan boru üzerinde durur. Bu nedenle onda meydana gelen bir hareketin hayvan ruhlarını etkilediği gibi hayvan ruhlarında meydana gelen küçük bir hareket de bu bezi etkilemektedir. Ruh bir şey istediği zaman sıkıca birleşik olduğu bezi harekete geçirir; bu harekette, bu iradeye bağlı olan eylemi doğurur. Descartes için bu bez ruhun başlıca merkezi ve yeridir<sup>246</sup>. Çünkü bu iddiaya göre ruh bütün bedende fonksiyonlarını doğrudan doğruya yerine getirmek için, bu bezden başka bir yer bulamaz.

---

<sup>242</sup>Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.130

<sup>243</sup> A.g.e., s.72

<sup>244</sup> Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s.24

<sup>245</sup> A.g.e., s.25

<sup>246</sup> A.g.e., s.25



Descartes'ı ruhun yerinin epifiz bezi olduğuna inandıran sebep, beynimizin diğer bölümlerinin hepsinin çift; bu bezin ise tek olmasıdır. Mademki bizde aynı şeyin aynı zamanda ancak biricik basit bir düşüncesi vardır; o halde, çift organların iki izlenim veya iki nesne göstermemeleri için, ruha varmazdan önce bir araya gelecekleri bir yerin bulunması zorunluluğu vardır<sup>247</sup>. Sonuç olarak Descartes'a göre bu bez olmaz ise ruh ile beden bu şekilde birleşebileceği başka hiçbir yer mevcut değildir. Ona göre ruhun yerinin ve başlıca merkezinin beynin ortasında bulunan bu küçük bezde bulunduğunu; oradan da ruhlar, sinirler ve hatta onları atardamarlar yolu ile bütün üyelere taşıyabilen kan aracılığıyla beden bütünü geri kalan bölümlerine yayıldığını kabul etmeliyiz<sup>248</sup>.

Descartes "Epifiz Bezi Teorisi" ile ruhun yerinin beyin olduğundan, ruh ile beden arasındaki etkileşimin bu yerde gerçekleştiğinden emindir. Descartes'ta ruh ve beden birbirinin karşıtıdır; ancak yine de aralarında bir etkileşim söz konusudur. Dolayısıyla fiziksel beden ile ruh bir noktada fiziksel olarak birbirine bağlı olması gerekmektedir. Descartes için bu bağ, hayvan ruhları aracılığıyla beyindeki epifiz bezinde gerçekleşmekte; ruh böylece, bütün beden üzerinde etkide bulunmaktadır. Ancak Descartes için ruh, kendi özgür iradesiyle bu hareketlerin yönünü değiştirebilecek güçte olup; bedenden daha güçlüdür<sup>249</sup>.

Ruh-beden etkileşimi, Descartes'ın en çok eleştirildiği konulardan biridir. Düşünen töz olan ruh için düşünmeyi; beden için uzamı yani bir mekânda yayılımı ilk ilke olarak gören Descartes, yer kaplamadan bağımsız gördüğü ruha bedende bir yer atfetmiştir. Yine de bu açmazı, henüz bilimsel olarak açıklanamayan ruhun niçin epifiz bezi üzerinden bedenle etkileşime girdiği ile ilgili bilimsel bir açıklama getirmemiş; yalnızca beynin ikili yapısı içerisinde tek parça olarak gördüğü tek unsur olduğu için açıklamak durumunda kalmıştır. Burada Descartes'ın o günkü bilimsel yeterlilikler çerçevesinde yaptığı gözlemlerde bu sonuca ulaşmış olduğunu tahmin edebiliriz.

Görüldüğü üzere Descartes ruh konusunu ele alırken döneminin düşünüş tarzı gereği, ruhu en başta metafiziksel olarak ele almıştır. Ancak bu metafiziksel ele alışı bilimsel görüşlerin etkisinde olduğu açıktır. O, ruhu bilimsel olarak gözlemlenebilir

---

<sup>247</sup> A.g.e., s.26

<sup>248</sup> A.g.e., s.26-27

<sup>249</sup> A.g.e., s.30

olanın dışında görmektedir; ancak onun nerede gözlemlenebileceğine de işaret etmiştir. Ruh-beden etkileşimi beyinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle Descartes'e göre ruhun gözlemlenebileceği yegâne yer beyindir. O, hatırlama, dikkat, yanılma gibi zihinsel kavramlara ve duygular gibi zihinsel niteliklere fizyolojik açıklamalar getirmiştir. Burada Descartes "yer" derken; ruhun etkilerinin kendisinden çıktığı, ruha gelen etkilerin kendisine ulaştığı beynin bir noktasını anlamaktadır.

Şunu biliyoruz ki, Descartes döneminde metafizik, bilgi sırası itibariyle ilk başta yer almaktadır. Descartes "felsefe ağacı"nda bile önce metafiziğini kurmakta, buradan fiziğe geçmektedir. Her ne kadar Descartes'ta metafizik bir başlangıç noktası olarak görünse de, onun fiziğinin metafiziğini etkilediği, hatta şekillendirdiği de öne sürülmektedir. İncelediğimizde Descartes'ın kariyerinin büyük bir kısmını metafizikten çok bilime vakfettiği gerçeği ile karşılaşırız<sup>250</sup>. Örneğin Metot Üzerine Konuşma adlı eseri, bilimsel makalelerinin olduğu yapıtına yazılmış bir önsözdür. Cottingham, Descartes'i felsefesinin dümeninde olan bilimsel tarafının anlaşılardan anlayamayacağımızı belirtmektedir<sup>251</sup>. Bilimsel yönünün, felsefesi üzerinde bu kadar etkisi olan bir filozofun, özellikle ruh üzerinde ortaya attığı ve etkisinin yüzyıllarca sürdüğü görüşlerinin de bilimsel tarafından ayırık olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Descartes hem kariyerindeki oluşumlar gereği hem de döneminin düşünüş biçimi gereği ruh konusuna, gerek düalist gerekse bilimsel bir tarzda yaklaştığını söyleyebiliriz.

Descartes'ın tözü ve ruh-beden ilişkisini düalist bir çerçevede ele almış olması; onun metafiziksel yaklaşımı ile bilimsel yaklaşımının iç içe geçmesine neden olmuştur. Bir yandan metafiziği fizyolojik açıklamalarına temel oluştururken diğer yandan fizyolojisi metafiziğini belirlemiştir. Bilinmektedir ki, Descartes'ın "felsefe ağacı"nda <sup>252</sup> felsefenin kökü metafiziktir; burada tüm bilgilerin kendisinden türetilebileceği ilkeler bulunur. Ağacın gövdesi olan fizikte, evrenin nasıl meydana geldiğine, doğa yasalarına ilişkin bilgiler yer alır. Ağacın dallarını ise hekimlik, teknik ve son olarak da ahlak/etik teşkil eder. Nasıl ki bir ağacın büyüüp gelişmesine, dallanıp

---

<sup>250</sup> Murat Dinç Canver, *Descartes ve Ryle'da Ruh Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, 2017, s.21

<sup>251</sup> John Cottingham, *Cartesian Reflections Essays on Descartes's Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2008, s. 108.

<sup>252</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.41

budaklanmasına kaynaklık eden ağacın kökleriye benzer bir biçimde bütün bilgilerin gelişmesine kaynak teşkil eden de felsefe ağacının kökü olan metafiziktir. Nitekim Descartes'ta felsefe ağacının kökü metafizik olmasına rağmen sonunda fiziğe yani bilime ulaşılmaktadır. Dolayısıyla ister istemez Descartes'ta felsefe ile bilimin metotlarının birbirine geçişi söz konusu olmaktadır.

Descartes'ta söz konusu olan bu durum, dönemin koşulları içinde anlaşılabilir olsa bile; bugün bunun yanlış bir bakış açısı olduğunu görebiliriz. Descartes, dönemin düşünüş biçimi gereği, iki farklı alan olan felsefe ile bilimin nesnelere aynı görerek önyargılı ve indirgemeci bir bakış ile sistemini inşa etmiştir, denebilir. Netice itibariyle Descartes'ta felsefe-bilim ayrımı diye bir ayrım söz konusu olmamakla birlikte; bir iç içelik söz konusu olmaktadır.

Descartes'ın döneminde felsefe için, matematiğin temelde olduğu ve dar sınırlar içerisinde düşünülmüş bir bilim olma yöneliminde olduğu, söylenebilir. Dolayısıyla Descartes, matematiği temele alan bir yöntemle sistemini kurmak istemiştir. Çünkü ona göre matematikte ulaşılan kesinliğe aynı yolla gidilirse felsefede de ulaşılabilecektir <sup>253</sup>. Böylelikle bir bakıma matematikteki iki artı üç eşittir beş çıkarımı, felsefeye de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle Descartes, üçlü(Tanrı-ruh-madde) var olma tarzı arasında, tıpkı matematikteki sayılar arasında nasıl ki eşit bir biçimde birer birim varsa, Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişkiyi insan ruhu ile insan ruhu dışında kalan dünya için de düşünmüştür <sup>254</sup>. İşte matematikteki bu tutarlılığın felsefede de iş görebilir hale getirilmeye çalışılması, Descartes'ın felsefesinde çelişkilerin doğmasına neden olmuştur.

Bugün bilinmektedir ki, bilginin gelişimi doğal olarak özerk dalları beraberinde getirmiş; felsefe ile bilimin ayrışmasına neden olmuştur. Bilimin kendine özgü nesnesi ile felsefenin kendine özgü nesnesi farklı yapıda şeylerdir. Bilim, genel geçerliliği olan ve gözlenebilir olgulardan hareket ederken; felsefe ise daha çok insan yaşantısında olan ve olması gerekenden hareket etmektedir. Bilimin ortaya çıkardığı bilimsel bilgi, bu sayede insanlığa pratik yarar sağlarken; felsefenin görevi insana pratik bir yarar sağlamak değil, ele alına konunun özünü, kavramların anlamını bulmaya ve

---

<sup>253</sup> Yıldırım, Kamuran, *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, s.97

<sup>254</sup> Ürek, Ogün, *Filozoflarla Düşünme Denemeleri*, Bursa: Dora Yayınevi, 2016, s.188-189

anlamlandırmaya çalışmaktır. Söz konusu felsefe ile bilimin ayrı alanlar olması, bunların değerini azaltan bir şey değil; tam tersine değerlerini artıran bir durumdur.

## KAYNAKLAR

- ADAM Charles, *Descartes Hayatı ve Eserleri*, çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yayınları, 1991
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çeviren: Z. Özcan, İstanbul: Alfa Yayınevi, 2. Baskı, 2001
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006
- ASTER Ernst Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çeviri: Vural Okur, İstanbul İm Yayınları, 1999
- AUGUSTİNUS, *The City of God*, çeviri: Marcus Dods, New York, 1993
- BAYKENT Ufuk Özen, "Antikçağ ve Ortaçağ'da Ruh Yaklaşımları", Bursa UÜEFYDEB, Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi
- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010
- BURNET John, *Socratic Doctrine of the Soul*, London, 2006
- CANVER Murat Dinç, *Descartes ve Ryle'da Ruh Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017
- CEVİZCİ Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, İstanbul: Asa Yayınları, 2001
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul: Say Yayınları, 2019
- CLARKE Desmond, *Descartes' Theory of the Mind*, New York: Oxford University Press, 2003

- CORNFORD Francis MacDonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çeviren: Ufuk Can Akın, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2003
- COTTINGHAM John, *Cartesian Reflections Essays on Descartes's Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2008
- ÇETİN Zeynep, *Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları*, (Yüksek Lisans Tezi), 2014
- ÇİLİNGİR Lokman, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2014
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Bilgi felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2005
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Bilim Felsefesine Giriş*, Bursa: Sentez Yayınları, 2012
- DENKEL Arda, *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Doruk Yayınevi, 2003
- DERBEDER Fazıl, *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi Karşılaştırılması*, (Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2007
- DESCARTES, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul: Meb Yayınları, 1989
- DESCARTES, *Metot Üzerine Konuşma*, çeviren: K. Sahit Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010
- DESCARTES, *A Collection of Critical Essays*, Çeviri: Willis Doney, Anchor books, 1967
- DESCARTES, *Aklın Yöntemi İçin Kurallar*, çeviren: Engin Sunar, İstanbul : Say Yayınları, 2014
- DESCARTES, *Felsefenin İlkeleri*, çeviren: Mesut Akın, İstanbul : Say Yayınları, 2007
- DESCARTES, *Meditasyonlar*, çeviren: İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007
- DESCARTES, *Metafizik Düşünceler*, çeviren: M. Karasan, İstanbul: Maarif Yayınları, 1942

- DESCARTES, *Ruhun İhtirasları*, Çeviren: Mahmut Özdil, İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013
- DESCARTES, *Söylem Kurallar Meditasyonlar*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996
- DESCARTES, *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*, çeviren: Sanem Sollers, İstanbul: Say Yayınları, 2015
- DESCARTES, *The Philosophical Writings of Descartes Volume I*. Translated: John Cottingham. Robert Stoothoff. Dugald Murdoch. Cambridge University Press, 1985.
- EKİNCİ İsmail, *Descartes'ta Metafizik-Fizik İlişkisi*, (Diploma Çalışması), Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004
- ERALP Vehbi, *Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri*, Felsefe Semineri Dergisi I, s.141
- GÖDELEK Kamuran, *Zihin Felsefesi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2010
- GUTHRIE W.K.C., *Yunan Felsefe Tarihi*, 1. Cilt, çeviren: Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1.Baskı, 2011
- HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016
- HEISENBERG Werner, *Fizik ve Felsefe*, Çeviren: M. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2002
- KÖZ İsmail, ‘*Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi*’, AÜİFD Cilt XL/LL, Sayı 2, s.355-374, 2002
- KRANZ Walther, *Antik Felsefe*, çeviren: Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994
- LANGTON Rae, *Descartes'in Meditasyonların Bir Çalışma Rehberi*, 24.01 Batı Felsefesi Klasikleri Edisyonu, Dil Bilim ve Felsefe Bölümü MIT
- M.İRİBE Neil, *Cartesian Optics and the Mastery of Nature*, History of Science Society, c. 88, No. 1, 1997

- ÖZDEN H.Ömer, *İbn Sina-Descartes Metafiziği*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996
- PLATON, *Phaidon*, çeviren: Furkan Akderin, İstanbul : Say Yayınları, 2015
- PLATON, *Phaidros*, çeviren: Furkan Akderin, İstanbul :Say Yayınları, 2017
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, çeviren: Ahmet Görgülü, İstanbul: İskele Yayınları, 2006
- PLATON, *Timaios*, çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015
- Sadıkoğlu Yolcu Çiğdem, *Descartes'ta Bilgi ve Doğruluk Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi), Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016
- SİMONDON Gilbert, *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*, Çeviren: Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2019
- SPİNOZA Benedictus, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çeviren: Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Yayınevi, 2014
- ŞİMŞEK İsmail, *Tanrının Mükemmelliği ve Özgürlük Problemi*, Ekev Akademi Dergisi, Sayı: 59, 2014
- ÖKTEM Ülker, *Descartes'ta Bilginin Kesinliği Problemi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:40, Sayı:1, 1999
- ÜREK Ogün, *Filozoflarla Düşünme Denemeleri*, Bursa: Dora Yayınevi, 2016
- YILDIRIM Cemal, *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005
- ZELLER Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, çeviren: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008