



T.C.  
Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
İslam Felsefesi Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

**ARİSTOTELES VE İBN SİNA'NIN  
RUH ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Hatice DURNA  
Iğdır 2019

T.C.  
İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
İslam Felsefesi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**ARİSTOTELES VE İBN SİNA'NIN  
RUH ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Hazırlayan:  
Hatice DURNA

Danışman:  
Dr. Öğr. Üyesi Üyesi Emel SÜNTER

İğdır - 2019

# TAAHHÜTNAME

(Bilimsel Etiğe Uygunluk Metni)

## Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne

İğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “ARİSTOTELES VE İBN SİNA’NIN RUH ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI” adlı çalışmanın kendi çalışma ve gayretim sonucunda meydana geldiğini, alıntılara kaynak gösterdiğimi ve yürürlükteki tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, bu çalışmamın kağıt ve elektronik kopyalarının İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirtilen koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri doğrultusunda gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin tamamının veya uygun görülen kısımlarının erişime açılması tamamen Sosyal Bilimler Enstitüsünün takdirindedir.

Tezim sadece İğdır Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

03/05/2019  
Hatice DURNA

## KABUL VE ONAY

**HATİCE DURNA** tarafından hazırlanan **ARİSTOTELES VE İBN SİNA’NIN RUH ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI** adlı çalışma, **03/05/2019** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından **FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ** Anabilim Dalı, **İSLAM FELSEFESİ** Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak **oybirliği /oyçokluğu** ile kabul edilmiştir.

(İmza)

Prof.Dr. İsmail ERDOĞAN

(Başkan)

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Emel SÜNTER

Danışman

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT

Üye

## ÖZET

Aristoteles'in yorumuyla insan, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı ögeden oluşan bir varlıktır. Ruh, bedeni (maddeyi) biçimlendiren, ona "insan" niteliği kazandıran formdur. Aristoteles'e göre ruh bedensiz olmayacağı gibi bedende ruhsuz yok olmaya mahkûmdur. Bedeni yaşayan, canlı kılan ruhtur. Bu söylemle düşünür beden ve ruhu birbirine bağımlı hale getirmiştir. Aristoteles, ruh ile bedeni bir tözün iki ayrı ögesi olarak ele alır. Ruhun parçalardan oluşmadığını savunan Aristoteles, ruhun bitkisel, hayvansal ve akılsal olmak üzere üç bölüme sahip olduğunu bildirir. Bitkisel ruh, insan varlığının doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme gibi hayati fonksiyonlarını düzenler. Hayvansal ruh'un temel işlevi ise duyulmama ve harekettir. Ruhun üçüncü ve son fonksiyonu ise akıl yürütmedir. Aristoteles'e göre insan ruhunun en belirgin özelliği akıl ile donatılmış olmasıdır. Akıl ise faal ve pasif olmak üzere ikiye ayrılır. Pasif akıl duyularla sağlanan verileri derleyip toplar, bir düzene sokar. Buna karşılık kendi kendini yöneten faal akıl ise deneme yoluyla elde edilen bilgileri toplarlar, imgeleri nesnelere soyutlar ve böylece olayları anlamaya ve yorumlamaya başlar.

Çalışmamızın diğer başlığı olan İbn Sina'nın "ruh'a" dair görüşlerini değerlendirdik. İbn Sina nefisle ruhu birbirinden ayırmakla beraber genel olarak nefsin kuvvetlerini ruh'a verip bu ayrımı ortadan kaldırır. İbn Sina ruhun varlığını ispat ederek yola çıkar. Bunu gerçekleştirirken de iki yöntem kullanır. Bunlardan ilki iç tecrübedir. İkincisi ise eserin ortaya konmasıyla yapılan ispattır. İbn Sina ruh ve beden arasındaki ilişkide ruhun bedenle beraber birlikte var olduğunu bunun sonucunda bedenden önce ruhun var olduğunu düşünmemektedir. Nefsin bedenle birleşmesini onun gerçek bilgiye ulaşmasını engel olarak görmektedir. İbn Sina göre eğer nefis gerçek bilgiye ulaşarak bedenden ayrılmak zorunda olduğunu düşünür.

Bu çalışmada Aristoteles ve İbn Sina'nın ruh yaklaşımını ele alarak karşılaştırdım. Bu bağlamda her iki düşünürde de ruh ve beden problemi ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Ruh, Töz, Beden, Mitoloji, İbn-i Sînâ, nefis

## ABSTRACT

Aristotle's interpretation of the human being, soul and body as an entity consisting of two separate elements. Spirit is the form that shapes the body and gives it a "human" quality. According to Aristotle, the soul is doomed to perish in the body, as it would not be without its body. It is the spirit that makes the body alive and alive. With this discourse, the thinker has made the body and the spirit interdependent. Aristotle treats the body with soul as two distinct elements of a substance. Aristotle, who argues that the soul is not composed of parts, declares that the soul has three parts: vegetable, animal and mental. The herbal spirit regulates the vital functions of human being, such as the emergence, growth, nutrition and survival. The main function of the animal soul is the inactivity and movement. The third and last function of the soul is reasoning. According to Aristotle, the most distinctive feature of the human soul is that it is equipped with reason. The mind is divided into active and passive. Passive mind collects and compiles the data provided by the senses. On the other hand, the self-directed active mind collects the information obtained through trial, abstracts the images from the objects and thus begins to understand and interpret the events.

We evaluated the opinion of Ibn-i Sînâ "soul", which is the other title of our study. Although Ibn-i Sînâ separates the soul from the soul, it gives the souls of the soul in general and eliminates this distinction. Ibn Sînâ set out by proving the existence of the soul. In doing so, it uses two methods. The first one is the inner experience. The second one is the proof of the work. In the relation between soul and body, Ibn-i Sînâ does not think that the soul exists together with the body, as a result of which there is no soul before the body. He sees his unity with the body as an impediment to his access to real knowledge. According to Ibn Sînâ, if the souls reach the real knowledge, he thinks that he has to leave the body.

In this study, I compared Aristotle and Ibn-i Sînâ's approach to soul. In this context, the problem of soul and body was discussed in both thinkers.

**Keywords:** Aristotle, Spirit, Matter, Body, Mythology, Ibn Sina, self

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada amaç Aristoteles'in ruh öğretisi ve İbn Sina'nın ruh hakkındaki görüşlerini ele alıp çeşitli temeller üzerinde karşılaştırmasını yapmaktır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde ruh kavramına genel bir yaklaşımda bulunmuş ruh kavramının tanımına tarihsel gelişimine ruh ve beden problemine değinilmiştir. Ayrıca ruh kavramının Aristoteles tarafından nasıl anlaşıldığı hangi bölümlerden meydana geldiği hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde İbn Sina'ya göre ruh öğretisi, islamiyetteki ruh kavramı, nefsin varlığının ispatı, mahiyeti, yetileri ve yine nefsin beden ile olan ilişkisi hakkında bilgi verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise Aristoteles ve İbn Sina'ya göre ruh öğretisinin karşılaştırılması yapılmıştır. Bu bakımdan ruh anlayışının hem dini hem felsefi anlayışı ifade bulacaktır. Buna bağlı olarak anlayış kendi inanç biçimi içinde ele alınacak ve iki uç anlayışın ne olduğu araştırılacaktır. Bu çalışmada Aristoteles'in ve İbn-i Sina'nın kendi kaynakları elbette merkeze alınacak, Aristoteles ve İbn Sina'nın ruh üzerine yaptıkları çalışmalar ikincil kaynaklar, diğer alanlarda yapılan ve Aristoteles'e ve İbn Sina'yadeğinen eserlerüçüncü başvuru kaynağı olarak değerlendirilecektir.

Tez konusunun; belirlenmesinden, son aşamasına gelene kadar bana yol gösteren olumlu ve yapıcı eleştirileri ile beni sabırla yönlendiren tez danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Emel SÜNTER ve Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mirpenç AKŞİT hocama en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca destek ve ilgilerini esirgemeyen aileme ve bana inanmaktan hiç vazgeçmeyen eşime sonsuz teşekkürler.

**Hatice DURNA**  
**İğdır 2019**

## İÇİNDEKİLER

TAAHHÜTNAME .....	
KABUL VE ONAY .....	
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
1. ARİSTOTELES'E GÖRE RUH ÖĞRETİSİ .....	3
1.1. Aristoteles'in Ruh Hakkındaki Genel Düşünceleri .....	3
1.1.1. Ruh ve Beden İlişkisi .....	11
1.1.2. Ruhun Dereceleri ve Kuvvetleri .....	17
1.1.2.1. Bitkisel Ruh.....	18
1.1.2.2. Hayvani Ruh.....	19
1.1.2.3. İnsani Ruh .....	20
1.1.3. Akıl ve İşleyişi .....	28
İKİNCİ BÖLÜM .....	35
2. İBN-İ SİNA'YA GÖRE RUH ÖĞRETİSİ.....	35
2.1. Nefsin Varlığının İspatı .....	35
2.2. Nefsin Varlığı Mahiyeti ve Yetileri.....	36
2.2.1 Amelî Akıl .....	37
2.2.2. Nazarî Akıl.....	38
2.3. Nefsin Bedenle İlişkisi.....	48
2.4. Nefsin Mutluluğu.....	50
2.5. Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu .....	50



<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>55</b>
<b>3. ARİSTOTALES'E VE İBN-İ SİNA'YA GÖRE RUH ÖĞRETİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI .....</b>	<b>55</b>
3.1. Aristoteles'e Göre Ruh Kavramı .....	55
3.2. İbn-i Sina'ya Göre Ruh Kavramı.....	57
<b>SONUÇ.....</b>	<b>61</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>63</b>



## KISALTMALAR

<i>age.</i>	Adı geçen eser
<i>bk.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>d.</i>	Doğum, doğumu
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>Ens.</i>	Enstitü
<i>h.</i>	Hicri
<i>haz.</i>	Hazırlayan
<i>Hz.</i>	Hazreti
<i>Ktp.</i>	Kütüphane, kütüphanesi
<i>m.</i>	Miladi
<i>md.</i>	Madde
<i>nr.</i>	Numara
<i>nşr.</i>	Neşreden (Tahkik eden)
<i>ö.</i>	Ölümü, ölüm tarihi
<i>s.</i>	Sayfa
<i>s.a.v.</i>	Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
<i>SBE</i>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>sy.</i>	Sayı
<i>Tahk.</i>	Tahkik
<i>TDVY</i>	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
<i>trc.</i>	Tercüme, tercüme eden
<i>tsz.</i>	Tarihsiz
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>vs.</i>	Vesaire
<i>y.</i>	Yıl
<i>Y.L.</i>	Yüksek Lisans

## GİRİŞ

Ruh hakkındaki düşünceler insanlık tarihine kadar eskiye dayanmaktadır. En ilkel toplumlarda da kendilerince bir ruh görüşü vardır. Tarihi bir gerçek olan ve basit sezgilere dayanan bu görüşlere göre insanda bedenden ayrı bir varlık bulunmaktadır. Ayrıca eski kavimlerin neredeyse hepsinde bazı farklılıklarla kabul gören ruh göçü fikri de mevcuttur. Ruh göçü fikrini savunanlara göre de insanda bedenden ayrı bir varlık (ruh) vardır ve gerçekte insan bu varlıktan ibarettir. Zamanla felsefi düşünce geliştikçe ruh hakkındaki düşüncelerin daha mantıklı olduğuna kanaat getirilmektedir.

İlkçağ Yunan Felsefesinde, ruh-beden üzerine önemli çalışmalar Platon ve öğrencisi Aristoteles ile başlamıştır. Aristoteles'in ruh beden konusunu ne şekilde temellendirdiğini göstermek amacıyla, "Aristoteles'in Ruh Öğretisi" adı altında, ruh hakkındaki fikirleri ulaşılabildiğimiz kadar az da olsa aktarabilmek ümidiyle bu çalışmayı yaptık.

Aristoteles, ruhun araştırılması ve bilinmesinin tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğayı yorumlamada önemli bir katkı sağlayacağını vurgulamaktadır. Aristoteles'e göre ruh "bil kuvve hayata sahip olan bir cismin entellekheiasdır."<sup>1</sup> Ruh bir cismin ilk fiili, bedene hareket kazandırıp canlıyı canlı yapıp başlıca sebeptir. Aristoteles, alemin her alanına uyguladığı madde-form ilişkisini ruh-beden probleminde uygulamıştır. Aristoteles'e göre ruh formdur, fiildir. Beden onun maddesidir, kuvve idir. Dolayısıyla canlılığı taşıyan ruhtur. Aristoteles'e göre ruh cisim olmamakla beraber cisimden ayrı bir varlık olarak düşünülemez. O, bu ilişkiyi "Göze nazaran görme ve baltaya nazaran kesme ne ise bedene nazaranda ruh odur."<sup>2</sup> diye açıklar.

Ruh kavramı her çağda merak edilip düşünürleri peşi sıra sürüklediği gibi İslam dini de ruhun gerçeği, mahiyeti, sıır ve incelikleri üzerinde durmuştur. Merak edilen konuların başında canlıya canlılık özelliği vere ruhun mahiyetidir. Düşünürler ruhun bir cisim değilde bir öz, cevher olduğu kanısında hem fikirler.

<sup>1</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Z. Özcan), Ankara: Birleşik Yayınevi, 2001, s.65.

<sup>2</sup> Aristoteles, "Ruh Üzerine", (Çev. Z. Özcan), *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2006, 15(1), s.202.

Nefs cisimden tamamen farklıdır. Hakikatin bilgisine ulaşabilme yeteneğine sahiptir. Nefs bunu ancak bedenden soyutlanarak yapabilir. Bu noktada İslam dininde düşünürlerin çoğu ruhların bedenlerle birlikte yaratıldığı ve bedenden ayrıldığı noktada akıl âlemine kavuşur ve yaratıcısını bilir görüşündeler. Ruh Allah tarafından yaratılmıştır. Ruh konusunda Kur'an ve Sünnet'te çok fazla acıklayıcı bilgi yoktur. İslam dininde ruhlar ezeli değil ancak ebedidir.

İbn-i Sînâ'ya göre ruh bedene canlılık katar fakat öz itibarı ile ondan ayrılır çünkü ruh bir cevherdir. Madde değil formdur. Bir iç hareket ilkesidir. Bedeni irade ile hareket ettirir. Ruh cismi, sahip olduğu maddeyi mükemmelleştirir. İbn-i Sînâ'ya göre ruhun iki yönü vardır. Bir yönüyle insan öbür yönü ile insan ve hayvanda ortaktır. İnsani ruh doğal cismin ilk yetkinliğidir. İbn-i Sînâ da ruhun bedenle birlikte yaratıldığını savunmaktadır. Ona göre önce beden yaratılır.<sup>3</sup> İbn-i Sînâ bedeni ruhun kafesi olarak görür ve ruhun yetkinliğine ulaşması için bedenden ayrılması gerektiğini düşünür. Ayrıca ruhun varlığını çeşitli delillerle ispatlamaya çalışır. Ruhunu tanımlarken çeşitli sembolik ifadeler kullanır.

Çalışmamızda öncelikle düşünürün kendi eserlerinden, yeri geldikçe de yerli ve yabancı düşünürlerin eserlerinden de yararlandık. Ancak bütün bu gayretlere rağmen kaynakların tam anlamıyla yeterli olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

---

<sup>3</sup> Akşit, M. *İbn-i Sina ile Soren Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*, İstanbul: Fidan Kitap, 2018, s.113-114.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. ARİSTOTELES'E GÖRE RUH ÖĞRETİSİ

#### 1.1. Aristoteles'in Ruh Hakkındaki Genel Düşünceleri

Aristoteles antik çağ döneminin önemli filozoflarından biridir. Onu harekete geçiren şey ondan önceki tüm filozofları araştırmaya itmiş olan şeyden hiç farklı değildi. Aristoteles de onlar gibi hakikati keşfetmek neyin gerçekten var olduğunu bulmak istiyordu. Aristoteles felsefesinin temel konusu varlıktır. Bir varlık hakkında doğru bilgiye sahip olmak için nasıl gerçekleştiğini bilmek gerekir. Aristoteles'in amacı tüm varlığı açıklayan doğru bilgiyi bulmaktır. Varlık nedir? Sürekli bir devinim içinde bulunan evrende kalıcı olan nedir. Bu oluşun gerçek yapısı nedir? Sorularına cevap aramıştır. Ayrıca aristoteles görüşleri arasında bulunan varlığın sadece elle dokunulup gözle görülebileceği kadar var olmasıdır. Aristoteles "sağlam ve tutarlı bir metafiziğin, gerçekliğin görünüşte olduğu gibi gerçekten de değiştiğini göstermek ve böylelikle aklı, bilgi edinmenin geçerli bir aracı olarak yeniden sağlığına kavuşturmak zorunda olduğunu gördü" Böyle bir metafizik, ona, göre dahası ahlaki bir varlık, değerlerin merkezi ve taşıyıcısı olarak insanla ilgili sezgilerimizi de temellendirmek zorundaydı. Aristoteles'i harekete geçiren motifler, sistemine hayat veren düşünceler, bunlardır.<sup>4</sup>

Aristoteles, ruh ile ilgili araştırmaların ve bilgi sağlanmasının bütün gerçeklerin araştırılmasına ve bilhassa doğa ile ilgili bilimlere önem verilir düzeyde yararlı sağlayacağından önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. O, ruh ile ilgili bilgilerin konusunun yüce bir varlık olması nedeniyle başka bilgilerden önceye alınmasının zorunluluğunu iddia etmektedir. Aristoteles'e göre, ruh ile ilgili doğru ve net bilgi sağlamak, bütünüyle ve her manada en zor şeyler arasındadır. Zira ruh muhteviyattını çözümleyecek her zaman kullanılabilir bir yöntem bulunmamaktadır. Nesnelere ilgili bilgi edinme yöntemleri, ruh ile bilgi edinme aşamalarında güven verici bilgi sağlamayacaktır. Aristoteles'e göre, bu aşamadan ilk önce ruh cinsinin ne olduğu ve sınıflandırılmasının bilinmesi gerekmektedir. Ona göre, ruh kişisel bir şey ve bir kıymet ya da bir somut ya da soyut bir niteliktedir? Yoksa ruh, ulaşılabilir ya da erişilebilir

<sup>4</sup> Sarı, E. *Geçmişten Günümüze Felsefe*, 2006, E-Kitap <https://Books.Google.Com.Tr>, 07.08.2018.

varlık türlerinden midir veya erişilebilir bulunmaktan fazlası gerçek midir? Ruh, bir cevher midir ya da farklı kısımlardan meydana gelen bir varlık mıdır? biçimindeki soru türlerini yanıtladığımız taktirde ruh ile ilgili bilgilerin, başka bilgiler arasında nerede bulunduğuna yanıt verilebilmektedir.<sup>5</sup>

Aristoteles, kendi zamanından önceki fikir adamlarının, özellikle de öğrencisi olduğu Platon'un ruh öğretisini iki yönden eleştirmektedir. Platon, ruhun üç parçadan meydana gelmiş bir yapı olduğunu düşünmekteydi. Aristoteles'e göre bu düşünce, ruhun birliğini tam olarak anlayamamaktan çıkan bir yanılmadır. Ona göre ruhun farklı parçalarından değil, farklı yetilerinden, güçlerinden söz etmek daha doğrudur. Aristoteles, kendisinden önceki düşünürlerin ruhun bedenle olan özlü ilişkisini de yeterince anlayamamış olduğu düşüncesindeydi. Aristoteles'e göre ruhun bedenden bütünüyle ayrı olarak kendi başına yol alacağını düşünmek doğru bir fikir değildi. Bu nedenle Aristoteles, hocası olan Platon'un çok inandığı ruh göçü öğretisine daha baştan kapıları kapatmaktaydı. Aristoteles, bedeni ruhun kendisini dile getirdiği bir araç olarak görmekteydi.<sup>6</sup>

“Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini madde ile form arasındaki ilişkiye dair görüşleriyle paralel biçimde düşünmek mümkündür. Aynı Platon gibi, ruhu daima forma, ideaya benzer bir yapı olarak görmekte, bedeni de doğal olarak maddeyle eşleştirmektedir. Nasıl ki form ile maddenin asla ayrı olmadıklarını, birbirlerine bağlı bulduklarını iddia ediyorsa ruh ile bedenin de daima bir arada bulduklarını savunmaktaydı. Bu düşünceye bakıldığında Aristoteles, ruhu son kertede atomlarla açıklayan Demokritosçuların aksine, onun maddeden büsbütün farklı bir yapıda olduğunu kabul etmekte, bu bakımdan Platoncuların safında yer almaktaydı. Ama Platoncuların aksine onu bedenden ayrı görmemekte, madde ile form arasında kurduğu ilişkiyi ruhla beden arasında da kurmaktaydı. Aristoteles'e göre ruh, bedenin edimselleşmesinden, bedende gizil olan ruhsallığın açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Öte yandan Aristoteles, ruhu bir hareket ilkesi olarak görmüş ve maddenin

<sup>5</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Z. Özcan), 2. Baskı İstanbul: Alfa Yayınevi, 2001, s.2.

<sup>6</sup> Guthrie, William Keith Chambers, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (2. Baskı) (Çeviren: A. Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s.2.

hareketini forma bağladığı gibi beden hareketini de ruha bağlamıştır. Bu özellikleriyle ruh, beden hareketinin kaynağı, beden nihai nedeni ve gerçek tözü olmaktadır.”<sup>7</sup>

Bilme ve düşünme ruhun sadece bir yönüdür ve bu yön insana özgüdür. Oysa Aristoteles, ruhu sadece insana özgü bir şey olarak görmemekteydi. Ona göre canlı olan her varlık, bir ruh ve bir bedenden oluşan bir birliktir ve insanlarda olduğu gibi bitkilerde ve hayvanlarda da ruhsallık vardır. Bitkiler ve hayvanlar yapısal olarak insandan çok farklı olduklarına göre onlardaki ruhsallık insandaki gibi bir ruhsallık olmasa gerektir. O hâlde bitkilerde ve hayvanlarda ruh nasıl bir görünüm kazanır?

Bitkiler ve hayvanlar üzerine yaptığı incelemeler Aristoteles’in doğa araştırmalarında önemli bir yer tutar ve Antik ağda bu alanda belki en ayrıntılı çalışmaları yapmış düşünür de olduğu söylenebilir. Aristoteles canlılar âlemini, evrendeki amaçlılığın, erekselliğin en açık biçimde görüldüğu alan olarak görmekteydi.<sup>8</sup>

Canlıların kendi başlarına hareket edebiliyor olmaları, Aristoteles’i onlarda da bir tür ruhsallık bulunduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Aristoteles ruhsallığın doğa alanındaki görünümelerini birbirleri üzerinde yükselen üç aşamaya ayırmış ve bu aşamaları bitkilerden insanlara kadar tüm canlılara uygulamıştır. Bu anlayışa göre ruhun kendisini ilk belli ettiği düzey beslenme ve üreme gibi temel işlevlerdir. Tüm canlılar beslenmeye ve üremeye doğal bir eğilim duyarlar ve bu yüzden bitki gibi basit ve aşağı canlı türlerinde ruh sadece beslenme, üreme gibi işlevlerle kendisini açığa vurur. Ama bu işlevler daha karmaşık yapıdaki gelişkin canlılarda da bulunur ve ruhun daha üst düzeydeki özelliklerinin de taşıyıcısı olur. Aristoteles buna “besleyici ruh” ya da “beslenme ruhu” (to threptikon) adını verir.<sup>9</sup>

Bunun hemen üzerinde duyum özelliği bulunur ki bu hayvan ve insan gibi üst düzey canlılarda bulunur. Göz ve kulak gibi duyu organlarının işlevlerini de içeren gelişkin formda bir ruhsallıktır. Ruhun bu ikinci düzey dışavurumuna “duyusal ruh” ya da “duyum ruhu” (to aisthetikon) denir. Duyusal ruh, beslenme ruhundan bağımsızdır ama daima onunla birlikte bulunur. Bir insanın ya da hayvanın duyusal ruha sahip olup da beslenme ruhuna sahip olmaması düşünülemez. Ruhun en üst ve en gelişkin formu

<sup>7</sup> Copleston, F. *Felsefe Tarihi c. 1 Aristoteles*, (ev: A. Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 1997, s.11.

<sup>8</sup> Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, (ev: H. Vehbi, Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1993, s.3.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.6.

olan “akılsal ruh” ya da “akıllı ruh” (to dianoetikon) ise sadece insana has bir ruhsallıktır. Gerçi Aristoteles’e göre hayvanlarda da ilkel düzeyde de olsa bir akıl bulunur. Örneğin; bir köpek sahibini tanır, kendi adını bilir. Hatta Aristoteles’e göre hayvanlar geçmiş deneyimlerinden sonuçlar çıkararak bu sonuçlara göre eyleyebilir.<sup>10</sup>

Hayvan, örneğin bir masaya baktığında karşısında herhangi bir nesne durmaktadır ve hayvanın masayla olan ilişkisi hiçbir zaman önünde duran masanın ötesine geçmez. Hayvan tek tek masaların tümünde birden ortak olan masa tümelliğine, kavramına sahip değildir. Oysa Aristoteles’e göre düşünce, kavramların, tümellerin bilgisiyle başlar. Bu yüzden düşünce, sadece insana has bir ruhsallıktır ve onu diğer canlılardan ayırır.<sup>11</sup>

Aristoteles’e göre insan, bu özelliğiyle doğanın izlediği nihai erektir. Doğa bitkiler ve hayvanlardan geçerek insanda bir anlamda, şaheserini meydana getirmiş olur.<sup>12</sup>

Nasıl ki duyuşal ruh daima beslenme ruhu ile birlikteyse ve onun tarafından taşınıyorsa akılsal ruh da daima duyum ruhuyla birlikte ve onu gerektirir. Aristoteles bitkilerde ve hayvanlarda da ruh bulunduğunu düşünmekteydi. Beslenme ruhu, bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda ortak olarak bulunurken duyuşal ruh hayvanlarda ve insanlarda, akılsal ruh ise sadece insanlarda bulunmaktadır. Aristoteles ruhun akılsal yanıyla da uzun uzadıya ilgilenmiş, bu konuda önemli görüşler ileri sürmüştür. Ona göre ruhun akılsal yanı da kendi içinde edilgin (pasif) akıl (nous pathetikos) ve etkin (faal) akıl (nous poietikos) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Edilgin akıl, bedensel duyuşlarımız, algılarımız, izlenimlerimiz yoluyla sonradan elde ettiğimiz bilgilerimizi içerir. Daima bedenle bir arada olan ve başlangıçta tıpkı şekilsiz ilk madde gibi biçimlenmemiş, boş durumda bulunan edilgin akıl, beden yok olup gittiğinde yok olacak ölümlü bir yapıdır. Etkin (faal) akıl ise Tanrı’yı, tanrısal olanı, özü, soyut kavramları, tümelleri kavramamızı sağlayan saf akıldır. İşte bu akıl bedenden, bir biçimde, ayrı düşünülebilir ve bedenin bir işlevi olarak görülemez. Maddi olmayan, ölümsüz, duyuşlardan ve algıdan bağışık bir yapıdır. Ruhtan önce de mevcuttur. Bütün

<sup>10</sup> Jones, W. T. *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi* Birinci Cilt, (Çev.: H. Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006, s.352-359

<sup>11</sup> Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, 2006, s.2.

<sup>12</sup> Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, s.4



bu özellikleriyle faal akıl, tanrısal aklın bir parçası, uzantısı gibi görünmektedir. Nitekim kimi yorumcular Aristoteles'in faal aklını Tanrı ile özdeşleştirmiş ve insan akıllarının tümünü tek bir tanrısal aklın uzanımları olarak görmüşlerdir.<sup>13</sup>

İnsan kendisinde bulunan bu ölümsüz, tanrısal akıl sayesinde hayvanla Tanrı arasında bir yerde durmaktadır. Bedeniyle doğanın ve hayvanlar dünyasının bir parçasıyken kavramsal ve soyut olanı düşünmesine imkân veren faal aklı ile de doğadan ve hayvanlar dünyasından ayrı bir yerde durur. Aristoteles'in ahlak anlayışına konu olan insan, işte böyle çift yönlü bir varlıktır. Aristoteles'in akıl anlayışını aynı zamanda bir teorik-pratik akıl ayrımı doğrultusunda incelemek de mümkündür. Soyut disiplinlerle metafizik, matematik ya da geometri ile ilgilenen teorik aklın tersine pratik akıl, eyleyen, eylemde bulunan varlık olarak insanın ahlaki davranışlarını atfettiğimiz yapıdır. Teorik aklın ilkesi düşünce iken pratik aklın ilkesi arzu, istek ya da istemdir (irade). Düşünce bize bir şeyin arzu edilir ya da edilmez bir şey olduğunu söyler ve arzumuz da o şeyin peşinden koşar ya da o şeyden geri durur. Aristoteles insanın eylemlerinin, temelde böyle bir süreçle ortaya çıktıklarını savunmuştur.<sup>14</sup>

Aristoteles'ten önce Platon'un ruhun doğası, kısımları veya işlevleri, ruhla beden arası ilişkiler ve son olarak ruhun kaderi gibi bir dizi birbirine bağlı sorulara cevap aramaya çalışan bir ruh kuramı geliştirdiği bilinmektedir. Onun ruh hakkındaki temel görüşü, ruhun, beden ilkesi olan maddeden tamamen farklı bir ilke, tinsel bir töz olduğu; maddeyle veya bedenle birlikte bulunmasının onun doğasına aykırı olduğu, dolayısıyla bir düşünüş olarak algılanması gerektiği; beden ruhun doğal faaliyetlerini gerçekleştirme için gerekli bir alet olmaktan çok ona engel olan bir şey olduğu; bedenden tamamen farklı bir varlık düzenine ait olduğu için beden ortadan kalkmasıyla onun ortadan kalkmasının imkansız olduğu, yani ölümsüz olduğu ve buna bağlı olarak onu gelecekte bekleyen bir kaderin olduğu ve son olarak bedenle ruh birbirinden tamamen farklı şeyler oldukları için aralarında bir etkileşimin mümkün olmadığı şeklindedir.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Alfred, Weber, *Felsefe Tarihi*, s.5

<sup>14</sup> Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s.373

<sup>15</sup> Ahmet, Arslan. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s.373-375.

Aristoteles ise Platon'dan farklı bir ruh kuramı geliştirerek Platon'da görülen ruh-beden ayrılığını ortadan kaldırmaya çalışır. Aristoteles, madde-form öğretisini, ruh-beden ilişkisine de uygulayarak onları birbirine bağımlı kılar. Böylece ruh bedensiz olamayacağı gibi beden de ruhsuz olamaz. Çalışmamızda Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak geliştirdiği bu ruh kuramını temel özellikleriyle ortaya koyup açıklamaya çalışacağız.

Aristoteles'in, ruhun mahiyeti hakkındaki düşüncelerini en detaylı biçimde tartıştığı yer *Ruh Üzerine* adlı eseridir. Ona göre ruhun araştırılması "tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine önemli bir katkıda"<sup>16</sup>, bulunacağı için değerce yüksektir. Son tahlilde ruh, canlıların ilkesi olduğuna göre, ancak böylesi bir araştırma yoluyla ruhun mahiyeti, tözü ve nitelikleri ortaya konulabilir. Bu yüzden, ruhun hangi cinsin kapsamına girdiğini, güç halindeki varlıklardan biri olup olmadığını, bölünebilir olup olmadığını, hepsinin aynı türe girip girmediğini, ruhun tanımının bir olup olmadığını, ruhun bedenden ayrı bir varlığı olup olmadığını ve ruhun *telosunu* tespit etmesi gerekmektedir.<sup>17</sup>

Zira biliyoruz ki Aristoteles'e göre bir şeyin tanımını yapmak, onun altına girdiği türü ve yakın cinsiyle ayrımını ortaya koymaktır.<sup>18</sup>

Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde kendinden önceki filozofların ruh görüşlerini ele alarak işe başlar. Aristoteles'in, öncellerinin ruh anlayışlarına yönelik üç temel eleştirisi bulunmaktadır.<sup>19</sup>

İlki, onların ruhu bedenden ayrılabilen bağımsız bir varlık olarak tanımlamalarıdır. Oysa o, beden ile ruhun, mantıksal olarak birbirinden ayırt edilebilir olduğunu kabul etmekle birlikte, gerçekte bir bütün olduklarını, beden, ruhun kendisini dile getirdiği araç olduğunu öne sürerek ruhların bedenlere girmesi fikrinin marangozluğun flütlere girmesine benzer bir fikir olduğunu düşünmektedir.<sup>20</sup>

İkinci olarak ruhu maddi bir ilke olarak gören filozofları eleştirir ve hocası

<sup>16</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Z. Özcan), Ankara: Birleşik Yayınları, 2011, s.5

<sup>17</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, s.6.

<sup>18</sup> Ross, David, *Aristoteles*, 1993, s.3.

<sup>19</sup> Ross, David, *Aristoteles*, 1993, s.4.

<sup>20</sup> Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev. A. Cevizci), 2000, s.170.

Platon gibi ruhun gayri- maddi bir ilke olduğunu kabul eder. Son olarak ruhun, harekete neden olduğunu kabul etmekle beraber kendi kendisinin hareketli olduğunu reddeder. Aristoteles'e göre ruh kendisi hareket etmeksizin hareket ettiren bir varlıktır.

Aristoteles'in ruh anlayışı -özelde de ruh ve beden ikiliği sorunu karşısındaki tavrı- günümüzde kimi zaman işlevselci yaklaşımla özdeşleştirilmiş, kimi zaman hilomorfik diye nitelendirilmiş, kimi zaman da Kartezyen bir tavır olarak anlaşılmıştır.<sup>21</sup>

Bununla birlikte Aristoteles'in kendisinden önceki filozoflardan devraldığı problemi bu tanımlamalara sığmayan *özgün* bir yolla çözmeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü Aristoteles *psukhenin* mahiyetinin araştırılması çabası içerisinde ne hocası Platon'un bedene mahkûm edilmiş ruh anlayışını ne de tamamen maddeci bir kavrayışı seçmiştir. Aristoteles için ruhun ne olduğu hakkındaki soru en temelde yaşamın *arkhesinin* araştırılması sorunudur. Aristoteles ruhun mahiyetinin "ne (Platon'un düşündüğü gibi) maddi olmayan töz ne de (Demokritos'un düşündüğü gibi) maddi bir töz olduğuna dair bir önyargıya sahiptir."<sup>22</sup>

Aristoteles, öncellerine yönelik tespit ve eleştirilerinden sonra kendi incelemesine başlar. İlk aşamada tözün üç anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Buna göre tözün ilk anlamı madde; ikinci manası form, üçüncü manası cismin şekil almamış hali ve formdan oluşan bileşimdir. Aristoteles, bu üç töz türü içinde ortak kanı tarafından tözler olarak bilinenlerin, cisimler, özellikle de diğer tözlerin ilkesi olan "doğal cisimler" olduğunu belirtir. Doğal cisimler ise canlı ve cansız olarak ikiye ayrılmaktadır ve burada "canlı olmak" ile kastedilen beslenme, büyüme ve yaşama olgusudur.<sup>23</sup>

Aristoteles için cisme canlılık veren şey ruhtur. Diğer bir deyişle o, ruhu aksiyomatik bir biçimde canlılık ilkesi olarak kabul etmektedir. Bu tespitler sonucunda ulaşılan sonuç, canlı varlıkların bileşik töz anlamındaki töze sahip oldukları, beden ve ruhun birbirine özdeş olmadıkları ve ruhun, hayata sahip olan cismin fiili olduğudur. Dolayısıyla beden ve ruh, tözsel düalizmin gerektirdiği biçimde "tözler" değildirler.

<sup>21</sup> Caston V. *Aristotle's Psychology*, [in:] *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, eds. M.L. Gill, P. Pellegrin, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, pp. 316–346.

<sup>22</sup> Caston V. *Aristotle's Psychology*, [in:] *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, p.317.

<sup>23</sup> Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, (Çev. H. Nur Erkızan), İstanbul: Bulut Yayınları, 2000, s.2

Bunlar, tek bir türün kendi başlarına var olabilen bağımsız iki ayrı cinsi de değildir. Bilakis, bunların ikisi de, madde ve form olarak, temel bir farkla tözdürler ve *birey* olmak için birleşmiş, bağlanmış olmaları gerekmektedir.<sup>24</sup>

Aristoteles burada fiilin iki anlamda kullanıldığını hatırlatır: *Entelekheia* olarak yani yeti olarak fiil ile *energeia* yani bu yetinin uygulanması fiili olarak görür.<sup>25</sup>

Örneğin gözün görme yetisine sahip olduğu ancak bu yetiyi uygulamaya geçirmedeği uyku durumunda, görme *entelekheia* olarak fiildir. Uyanık haldeyken ise göz görme yetisini işletir ve bu durumda görme bir *energeia* olarak fiildir. Bu durumda ruh, bileşik bir töz olan canlı varlığın ilk *entelekheiası* olarak tanımlanmalıdır. Çünkü ruhun, canlı varlık uyur haldeyken de yetilerini kaybetmediği açıktır. O halde her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheia'sı* olduğunu söyleyeceğiz.<sup>26</sup>

Aristoteles ruhun, maddi bir cismin biçimsel tözü olduğu şeklindeki düşüncesini çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışır. Örneğin göz bir hayvan olarak düşünülürse, görme onun ruhu olacaktır. Buna göre “(...) göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur.”<sup>27</sup> Tüm bileşik tözlerin *telosu* form olduğuna göre ruh, “bedenin formu olarak onun aynı zamanda nihai ereğidir de.”<sup>28</sup>

Görüldüğü gibi Aristoteles için psikolojinin konusu madde ve formdan oluşan *empukhon soma* yani canlı -ruh sahibi- bedendir.<sup>29</sup> Dolayısıyla ruha ilişkin incelemelerde, hatta tümüyle zihinsel gibi görünen olayların açıklanmasında beden de mutlaka hesaba katılması gerekmektedir.<sup>30</sup>

Aristoteles'e göre, ruh (etkin akıl hariç) ve beden, birbirlerinden ayrı var olamazlar. Bu onun öncellerinden ve çağdaşlarından ayrıldığı, özgün yanını oluşturan

<sup>24</sup> Caston, V. *Perception in Ancient Greek Philosophy*, In *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception* (Mohan Matthen, ed.), 29–50, Oxford: Oxford University Press., 2015, s.3

<sup>25</sup> Ross, D. *Aristoteles*, (Çev. A. Arslan), İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2007, s.6.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 2000, s.3.

<sup>27</sup> Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 2000, s.4.

<sup>28</sup> Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 2000, s.5.

<sup>29</sup> Zeller, E. *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev: A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008, s.8.

<sup>30</sup> Ross, David, *Aristoteles*, 2007, s.8.

temel noktalardan biridir. Bu tespit Aristoteles'in oluŖa dair teorisiyle de uyumludur. Çünkü yaŖayan, canlı varlık söz konusu olduğunda beden *hyle* yani maddeyi teŖkil ederken ruh bir biçimde beden *eidou*, formudur. Ruh, ne Atomcuların düŖündüėü gibi beden belirlir bir türdür ne de Platoncuların düŖündüėü gibi beden olmadan var olabilir. O (ruh) belirli türde bir bedene *ait olan* ve bu sebeple ona *bağlı bulunan* bir Ŗeydir. Böylelikle yaŖayan Ŗeylerin yaptıkları ya da maruz kaldıkları çoğu Ŗey –tamamı olmasa da- beden ve ruhun birlikteliğinin etkinlikleridir.

Aristoteles'in göz önünde bulundurduğu tek istisna ise etkin akıl (*nous*)'tur.<sup>31</sup> Bu ruh anlayıŖının kaçınılmaz bir sonucu ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürmesinin mümkün olmayıŖıdır. Guthrie'nin ifadesiyle “bu her tür kiŖisel ölümsüzlük fikrine öldürücü bir darbe indiren bir görüştür.” Aristoteles, *Ruh Üzerine* eserinin son bölümünde, önceki çıkarımlarına istisna teŖkil eden bir sonuca vararak, insandaki etkin *nousun* bedenden bağımsız bir varoluŖa sahip olabileceğini ifade ettiğinde bile kiŖisel ölümsüzlüğü mümkün kılmamaktadır.<sup>32</sup>

### 1.1.1. Ruh ve Beden İliŖkisi

Aristoteles'e göre ruh; madde içerikli vücudun “entelecheia”sıdır, vücudun içinde bulundurduğu amaçtır, vücudun davranıŖları ve farklılaŖmaları ile kendisini olgun hale getirip gerçek haline ulaŖtıran formdur. Özetle, canı bulunanda canın görünmesini sağlayan, canı olmayanlardan farklı gösteren belli baŖlı nedendir. Ruh ve beden bağlantısı, formun madde ile olan bağlantısına benzemektedir. Burada beden madde olup ruh ise form niteliği ortaya koymaktadır. Ruh organizmanın canlı bulunmasını sağlamakla, ona aynı anda biçimde saėlamıŖ olmaktadır. Ölüm ile vücuttan ayrılma göstermesi sonucunda beden formunu kaybederek bölünme ve parçalanma göstermektedir.<sup>33</sup>

Aristoteles, madde ve form bağlantısını yaŖamın her noktasına düŖüncesel olarak uygulama yapmıŖtır. Bu neden Aristoteles ruha entelecheia adını vermiŖtir. Aristoteles ruh ve beden bağlantısını çeŖitli örneklerle anlatmaya çalıŖmıŖtır. Örneğin göz organını açıklarken göz organının yalnızca görmeyi sağlayan bir araç olduğunu, ancak görme

<sup>31</sup> Caston, V. *Aristotle's Psychology*, [in:] *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, p.318.

<sup>32</sup> Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.171.

<sup>33</sup> Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s.6

fonsiyonunun ortadan kalkması halinde göz işlevini kaybedeceğini açıklamıştır. Bunun dışında baltanın odun kırmak için kullanıldığında balta özelliğini gösterdiğini, ancak işlev ortaya koymadığında demir ve odundan yapılmış bir araç olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Baltanın öz hali, baltaya ait ruh şeklinde kabullenilebileceği gibi, insanında insan özelliği göstermesi ruhu sayesinde. Ruhun bir bedene gereksinimi bulunduğu gibi, bedeninde insan gibi olabilmesi ruha ihtiyacı bulunmaktadır. Beden ruh olmadan yok olma sürecine girmektedir. Ruh vücudun canlılığını sağlamakla aynı anda ona biçimde vermektedir. Ancak ölüm olayı gerçekleşmeye başladığında ruh bedeni bırakmakta ve vücut da biçimi kaybetmekte ve yok olmaktadır.<sup>35</sup>

Aristoteles'e göre, ruh vücudun davranışlarının gerçekleşmesini sağlayan bir biçim, her çeşit davranışın neden bulunmakla beraber vücuttan vücuda dolaşan gezgin şeklinde de bulunmamaktadır. Platon'a ve Pythagoras'a bu noktada karşı durmaktadır. Platon, bütün ruhların doğmadan önce bulduklarına, canlılık sağladıkları vücudun ölümü sonrasında vücuttan ayrılarak başka bedenlerde yaşamlarını devam ettirdiklerine ve diğer vücutlara göç yaptıklarını iddia etmiştir. Fakat Aristoteles, her beden bir tane entelecheiasının bulunması nedeniyle ruhların vücuttan vücuda göç etmelerinin imkânsız olduğunu savunmuştur. Rastgele bir ruhun yalnızca bir adet vücudu bulunmaktadır. Her ruh kendisine verilmiş vücut için özel yani şahsidir. Her vücutta kendi ruhu açısından özeldir, şahsidir.<sup>36</sup>

Psikolojinin esası, ruhun doğasının ne olduğunu, özünü ve özünde bulunan özellikleri bulmaktır. Platon ise, ruhun üç kısma ayrıldığını, bunların ise akıl, irade ve istekten oluştuğunu iddia etmektedir. Aristoteles de bu sınıflamaya karşılık bir sınıflama biçim getirmiş o da ruhu üç aşamaya ayırmıştır. Bu aşamalarda bulunan her alt tabaka kendi üstündeki bulunan açısından madde özelliği göstermektedir. En alt tabakada bulunan ruhun özelliği besleyiciliktir. Zira canlı olan bitki, hayvan ve insanlarda mevcuttur. Ancak bitki türleri ruhun yalnızca bu seviyesine sahip bulunmaktadır. Sonrasında hayvanlarda bulunan duygusal ruh gelmektedir. Bu derece ruh insanlarda da

<sup>34</sup> Von Aster, *Felsefe Tarihi İlkçağ Ve Ortaçağ*, Bursa: Sentez Yayınları, 1943, s.2.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: A. Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010, s.8.

<sup>36</sup> Barnes, J., *Aristoteles*, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1999, s.11.

mevcuttur.<sup>37</sup> Bitkilerde ve hayvanlarda bulunan ruhların üzerinde bulunan tabakada ise insan ruhu bulunmaktadır. Bu ruhun en ayırt edici niteliği ise akla sahip bulunmasıdır.<sup>38</sup>

Ruhun ilk iki formu, insana özgün bulunan aklın, bu şeklin gerçek hale ulaşmasının ana maddesi durumundadırlar. Ruhun bütün bu seviyeleri basamaksal bir yapı göstermektedirler ve her bir düzey kendinden önce bulunan düzey ile bağlantılıdır. Hayatta bulunan bütün organizma türleri, kendilerinde mevcut olan özelliklere göre basit halden karmaşık hale doğru basamaksal bir sınıflandırmaya tabi tutulmuşlardır. Akıl ruha dışarıdan gelmiştir. Ruhun tüm etkinliklerine eklenmiştir. Ruhun diğer faaliyetlerine istinaden bu faaliyetlerde de kendini ortaya koyabilmektedir.<sup>39</sup>

Aristoteles'e göre, ruha ait bulunan söz konusu bu üç aşamanın birbirleri ile olan bağlantıları, madde form bağlantısına benzemektedir. Hayvanların ruhları bitkilerin ruhlarına, insanların ruhları ise hayvanların ruhlarına egemendir. Ancak akli bulunan insanların ruhu, aynı anda bilinçlidir. Zira Aristoteles için insanları hayvanlardan farklılaştıran belli başlı değişiklik, insanın bilinç sahibi bir varlık olmasındandır. Zira birey çevresindeki olayları anlamakla kalmayıp, olayların nedenlerini de bilmektedir. Aristoteles, insanda bulunan ruhun bilinç sahibi bir ruh olduğu düşüncesinde Platon'la aynı noktadırlar. Hem Platon, hem de Aristoteles insanın çevresindeki olayların nedenlerini bilmeleri ile yetinmeyip bir ileri giderek düşünerek yeni kavramlar oluşturduğunu da kabullenirler. Ancak kavramların meydana gelişleri noktasında yeniden düşünce ayrılığı göstermektedirler. Platon'a göre, ruh insanın doğumundan önce bulunmaktadır ve öldükten sonra da varlığını devam ettirecektir. Ruh, kavramları dünyaya gelmeden önce almış ve doğduğunda bu kavramlarında dünyaya gelmesine neden olmuştur. Bu nedenle Platon'a göre kavramlar doğuştan gelmektedir. Aristoteles, Platon'un bu fikirlerini kabul etmemiştir. Aristoteles'e göre; tüm kavram türleri tecrübe ve algılamaktan oluşmaktadır. Zihin aracılığı ile algılanamayan hiçbir şey bulunmamaktadır. Anak, kavram türlerinin ortaya konulabilmesi açısından, algıların getirmiş olduğu kavramları aklın etkili bir şekilde kullanılabilir hale getirmesi zorunludur. Bu nedenle akli ruhta bulunan en faal yetisidir. Aslında Aristoteles'e göre, ruhun seviyeleri birbirlerinden faallik seviyeleri ile farklılaşmaktadır. Basamaksal bir

<sup>37</sup> Barnes, J., *Aristoteles*, 1999, s.13.

<sup>38</sup> Ross, D. *Aristoteles*, 2007, s.6.

<sup>39</sup> Angels, P. *Dictionary Of Philosophy*, London: Harper And Low Publishers, 1981, s.12.

yapı gösteren bu sıralama şeklinde aşağıdan yukarıya yöneldikçe aktif olma seviyesinde artış yaşanmaktadır. Bitkilerin ruhları, hayvanların ruhlarına göre dha fazla pasif durumda iken, hayvanların ruhları da insanlara göre pasif durumdadır.<sup>40</sup>

Aristoteles, akli açıklarken etkinliğine ve edilgenliğine göre açıklama getirmiştir. Etkin akli, salt olarak aklin kendi kendine çalışma biçimidir. Edilgen akıl ise, kendiliğinden işleme gösterememekte olup, vücudun sayesinde elde ediken duyu bilgilerini işleyip biçim vermektedir. Bu noktada edilgen akıl, bir tane bireydeki, onun kendisinin düşünceleriyle tespit edilmiş bulunan, insanların her birisindeki aynı ve tek olan biçimidir. Etkin akıl oluşmamıştır, yokluğa da karışmayacaktır. Edilgen akıl ise, ilintili bulunduğu kişilerde kendisini göstermekte olup onlarla beraber ölmektedir.<sup>41</sup>

Aristoteles'e göre, ruhun, akla dayanan ve akla dayanmayan olarak iki bölümü bulunmaktadır. Akla dayanan bölümde iki bölüme ayrılmaktadır. Birincisi tümüyle akla dayanan bölümdür ki, bu noktada katkısız teori ve sonu bulunmayan nesne türleri, rutin olay çeşitleri, istek ve arzu türleri gibi vücut ile bağlantılı gereksinimler bulunmaktadır. İkinci bölüm ise, tümüyle akla dayanmayan bölümdür ve bu akıl kısmında günlük yaşanan istekler ve arzular akıl ile denetlenirse akla dayalı olarak sınıflandırma yapılmaktadır. Fakat akıl ile denetimi sağlanamaz ise akıl dışı şeklinde sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Bu istekler ve arzular akıl yönünden denetlenip doğruluğu onaylandığında ahlak ile ilgili değer ismini almaktadır.<sup>42</sup>

Aristoteles, ahlak anlayışında her çeşit aşırılığa karşı durmuştur. Aristoteles, dünyanın nimet çeşitlerini kabul etmeyen görüşlerin karşısında bulunmuş olup, dünyanın nimet çeşitlerinin değerlerinde ısrarlı olmuştur. Fakat ölçüsünde kullanıldığı taktirde dünyanın nimet türlerini değerli kabul etmiştir. Bunun dışında Aristoteles, isteklerin ve arzuların bütünüyle ortadan kaldırılmaması zorunluluğunun bulunduğu, bunların sürekli olarak akıl tarafından denetlenmesinin gerektiğini açıklamıştır. Mesela bazen öfkeli davranışlar göstermek şeklinde ihtiras türleri de hiç de kötü bir şey olmayıp, zira yaşam da öfkenin de bir anlamı bulunmamaktadır. Fakat öfkenin akıl ile denetlenmesi zorunluluğunun unutulmaması gerekmektedir. Ancak bu takdirde istekler,

---

<sup>40</sup> Von Aster, *Felsefe Tarihi İlkçağ Ve Ortaçağ*, s.155.

<sup>41</sup>Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, s.7.

<sup>42</sup>Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, s.8.



arzular ve ihtiraslar ahlak ile kıymetler olarak adlandırılmaktadır. Aristoteles ruhu, “bilkuvve hayata sahip olan bir cismin entellekheiasıdır” şeklinde açıklamıştır.<sup>43</sup>

Diğer bir açıklama ile doğal yönden örgütlenmiş cismin ilk hareketidir. Özetle canlının canlı olmasını sağlayan, onu canı olmayandan farklılaştıran belli başlı nedendir. Ruh ve beden bağlantısı, formun madde ile bulunan bağlantısına benzemektedir. Beden madde, ruh da form durumundadır. Ruh organizmanın canlılık kazanmasını sağlamakla, ona aynı anda, biçimde sağlamış olmaktadır. Ölüm ile beraber ruh vücuttan ayrılınca vücut formu bozulmaktadır ve parçalara ayrılmaktadır. Anlaşıldığı gibi Aristoteles, yaratılmışların her sahasına uygulamasını yaptığı madde-form bağlantısını, ruh-beden sorununa da uygulama yapmıştır. Bu nedenle ruh form durumundadır, eylemdir. Beden, ruhun maddesi durumunda olup kuvvedir. Ruhun beden ile bağlantısı göz organının görme hissi ile bulunan bağlantısına benzemektedir. Göz yalnızca bir görme aracıdır. Görme hissi yok olduğunda, göz organı, göz organı olmayan durumuna gelecektir. Bunun dışında balta aletinin özü, odun kesme işlemidir, ya da baltanın balta olmasını sağlayan durumdur. Baltanın özü, baltanın kesme işlevi ruh olarak şeklinde kabullenilebileceği gibi, insanı insan yapan da onun özü olan ruhtur.<sup>44</sup>

Ruhun vücutsuz bulunamayacağı durumunun benzeri, vücutta ruhsuz ise yok olma durumundadır. Ruh, vücuttan ayrılınca, vücutta biçimini kaybetmekte, yok olmaktadır.<sup>45</sup>

Aristoteles ruhu, vücudun davranışlarını ortaya koyan bir şekil, her çeşit davranışın nedeni bulunmakla beraber vücudundan vücuda gezen bir seyyah gibi olmamaktadır. Aristoteles bu noktada Platon’a ve Pythagorasçılar’a karşı noktadır. Platon, ruhların doğmadan önce bulunduğunu, ruh verdikleri vücutların ölmesi sonrasında da yaşamda bulunmayı devam ettirdiklerine ve diğer vücutlara göç ettiklerine inanç göstermiştir.<sup>46</sup>

Bunun haricinde Aristoteles en üst düzey zihin ile ilgili olduğunu kabul ettiği entelektüel, zihin ile bağlantılı olay türlerinin açıklığa kavuşturulmasında vücuda ait

<sup>43</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.6.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.68.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.70.

<sup>46</sup> Barnes, J. *Aristoteles*, (Çev: Bahar Öcal Düzgören), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002, s.100.

faktörlere de dikkat edilmesinin zorunlu bulunduğunu ifade etmiştir. Diğer bir bakışla Aristoteles'e göre zihin ile ilgili fenomen türleri madde ihtiva eden sistem çeşitleridir. Bu nedenle, zihinsel fenomenlerin tanımı, onların ne formlarını ya da amacını, ne de maddesini hariçte bırakacak biçimde yapılmamalıdır.<sup>47</sup>

Psikoloji konu olarak, ruhun kendi doğal durumunu, özünü ve öz niteliklerini bulmaktır. Platon, ruhun akıl, irade ve istek şeklinde üçe bölmüştür. Aristoteles ise basamaksal bir sınıflandırma gösterir ve her alt tabaka üstte bulunan için madde halidir. En altta bulunan ruh, besleme görevi taşımaktadır; zira o can bulunan ya da ruhkaru bulunan bitki türlerinde, hayvan çeşitlerinde insanoğlunda mevcuttur. Ancak bitkiler de bulunan ruh ilk seviye ruhtur. Sonrasın da tüm hayvan türlerinde mevcut bulunan hissi ruh gelmektedir. Ruhun bu seviyesi de hayvanlarda ve insanlarda mevcuttur. Bitki ve hayvan ruhlarının üzerinde bulunan insan akli ruhunda en büyük niteliğidir.<sup>48</sup>

Ruhda bulunan bu iki biçim, insana has bulunan aklın, bu form yapısının ortaya çıkmasının madde türleridir. Ruhun bu seviyeleri basamaksal bir yapıdadır ve her seviye kendinden önce bulunan seviye çeşitleri ile bağlantılıdır. Yaşamakta olan bütün organizma çeşitleri kendilerinde bulundurdıkları özelliklere nazaran basit halden karmaşık forma yönelik basamaksal bir yapıda sınıflandırma yapılırlar. Akıl, ruhun tüm bu faaliyetlerine hariçten gelmiş, yeni ve daha üst düzey bir şey olarak ilave edilmektedir ve ruhun diğer faaliyetlerine istinat ederek bunlarda kendisini gerçekleştirebilmektedir.

Aristoteles'e göre, ruh da bulunan bu üç aşamanın birbirleri ile bulunan bağlantısı, madde formuyla ilişkisine benzeme göstermektedir. Hayvanlarda bulunan bu ruh ise bitkilerde buluna ruha, insanlarda buluna ruh ise hayvanlarda olan ruha egemendir. Ancak akıl sahibi bulunan insan ruhu, aynı anda bilinçli bir ruh niteliğindedir. Zira Aristoteles açısından insanın hayvanlardan ayıran en büyük özellik, insanoğlunun bilincinin bulunmasıdır. Zira insan çevresindeki varlıkların algısını gerçekleştirmekle kalmayıp, onların nedenlerini de bilmektedir.

Aristoteles, insanoğlunun bilinçli bir ruh şeklinde bulunduğu düşüncesinden

---

<sup>47</sup> Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 2007, s.215.

<sup>48</sup> Ross, D. W. *Aristoteles*, 1993, s.157.

Platon ile aynı görüştedir. Hem Platon, hem de Aristoteles bireyin algılama ile beraber bir ilerisinde düşünerek yeni kavramlar oluşturduğunu kabullenirler. Ama kavram türlerinin ortaya çıkmasında yeniden düşünce farklılığı göstermektedirler. Platon'a göre ruh doğmadan çok öncesinde vardır. Öldükten sonra da varlığını sürdürecektir. Ruh, doğumdan önce bulunduğu alemde iken kavramları almış ve doğumu ile beraber elde etmiş olduğu bu kavramları dünyaya getirmiştir. Platon bu düşünce çerçevesinde ruhun doğmadan önce de bulunduğunu iddia etmiştir. Aristoteles ise bu düşünceyi kabul etmemiştir. Aristoteles'e göre insanların sahip oldukları tüm kavram çeşitleri tecrübe ve algıdan oluşmakta olup, zihin herşeyi algılamaktadır. Ancak kavram türlerinin ortaya çıkarılabilmesi açısından, algıların beraberinde bulunan malzemenin akıl tarafından etkili bir şekilde işlenmesi ya da ham halden kullanılabilir hale dönüştürmesi genel koşuldur. Bu sebeple akıl, ruhun sahip olduğu en önemli yeti olma özelliği taşımaktadır. Aristoteles ruhun seviyelerini faaliyet seviyelerine göre ayırmıştır. Basamaklı bir yapı gösteren bu sıralama biçiminde yukarı doğru aktif olma durumunda artış yaşanmaktadır. Bitkilerle bağlantılı ruh hayvanlarla ilişkili ruha göre daha pasif iken, hayvanlarla ilgili ruh insanlarla ilgili ruha karşı daha pasiftir.<sup>49</sup>

### **1.1.2.Ruhun Dereceleri ve Kuvvetleri**

Aristoteles, ruhu bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insani ruh şeklinde üç seviyeye ayırmıştır. Bitkilerle ilgili ruh, ruhun beslenmesini sağlayan ya da bitkisel yaşamı gerçekleştiren seviyedir. Hayvani ruh ise, hareket ve duyarlılığı elinde bulundurmaktadır. İnsani ruhun sahip olduğu özellik ise akıldır. Bu kısımda ruhun seviyeleri yukarıda verilen sıra ile araştırılmış olup, ruh ve vücut bağlantısındaki önemi üzerinde durulmuştur. Aristoteles ruhun temel tanımlamasını yaptıktan sonra, canlılarda ruhun farklı özellikleri ve yetilerine odaklanmıştır. Canlılar arasında ruhlarının olması açısından müşterek bir yön bulunmaktadır. Farklılık bazı yetilerin ve faaliyetlerin sadece belli başlı canlı çeşitlerinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Mesela, bitkiler buldukları yerden hareket edememekte, hayvanlar ise düşünememektedirler. "Eğer ruh ile ilgili bu değişik etkinlik çeşitlerinin neden olduğunu açıklayabilecek bir düşünce ortaya konulabilir ve etkinliklerin her birine ayrı ayrı bir ruh bulunduğu kabullenildiği takdirde bu noktada da bu ayrı ruhların birleşmesini sağlayacak müşterek tanım ya da

<sup>49</sup> Von Aster, *Felsefe Tarihi İlkçağ Ve Ortaçağ*, s.156.

özün ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır.” Aristoteles’e göre ruhun yalnızca bir tanımının bulunmakta olup, fakat seviyelere sahiptir. Bu çerçevede canlılar kendilerinin ruh seviyelerine göre basamaksal bir şekilde sınıflandırılmaktadır. Bu basamaksal sınıflandırmada üst basamağın bulunma koşulu alt basamağın bulunmasıdır.<sup>50</sup>

### 1.1.2.1. Bitkisel Ruh

Besin sağlayıcılık özelliği gösteren bitki ile bağlantılı ruh, ruhun ilk ve en genelde seviyesidir. Ruhun bu seviyesi tüm bitki, hayvan ve insanlarda müşterek şekilde bulunmaktadır. Ancak bitki türleri ruhun yalnızca bu seviyesine sahip bulunmaktadırlar. Ruhun bu en alt seviyesi kendisini takip eden başka seviyeler yönünden de ihtiva edilmektedir. Ruhun seviyelerinin dizilme şeklinin en önemli özelliği en üst seviyede bulunan en altta bulunanı kapsamaktadır. Fakat alt seviye bulunan üst seviye bulunanı gerektirmez. Bir üst aşamanın alt aşamayı içermesi kuvve şeklinde bulunmaktadır.<sup>51</sup>

Bitkisel ruh ile yaşam bütün canlı türlerine ait hale gelmektedir. Bitkisel ruh bulunmadan dünyada yaşam olmayacaktır. Zira canlı olmanın belirtisi bitkisel ruhtur. Bitkisel ruh aracılığı ile canlıların beslenme, büyüme, üreme benzeri türlü fizyolojik farklılaşmalar oluşmaktadır. Farklılaşma ve büyüme halinde esas prensibi bitkilerle bağlantılı ruhtur. Ruhun bu aşamasını bulundurmayan varlıklarda duyumsallık bulunmamaktadır.<sup>52</sup>

Beslenme fonksiyonu ile bitkisel ruh seviyesinin bağlantısı yakın bulunmaktadır. Zira besin alma canlı olanın canlı kalmasını sağlar ve canlı, besin almaya devam ettiği taktirde varlığını sürdürmektedir. Bir ilerisi ise besin alma, meydana gelişin ve vücutsal farklılaşmaların esas sebebi durumundadır. Aristoteles’e göre, bitkisel ruh bağlantılı şekilde büyümek ve küçülmek bütün canlılarda müşterek bulunmaktadır. Bitkisel ruh da hareket ettiricilik özelliği bulunmamaktadır. Çünkü bitki türleri besin sağlamaya ve canlı bulunmaya neden olan ruhu kendilerinde bulundurmalarına nazaran yerlerini değiştirmeleri manasında rastgele bir davranışları bulunmamaktadır.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Ross, D. *Aristoteles*, 2007, s.9.

<sup>51</sup> Copleston, F. *Felsefe Tarihi c. 1 Aristoteles*, s.12.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.71.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.74

### 1.1.2.2. Hayvani Ruh

Ruhun bu seviyesi, hayvan ve insanlarda mevcut haldedir. Hayvanlarla bağlantılı ruh, bitkilerde bulunan ruhun kendisinde bulundurduğu özellikleri bulundurmakla beraber, duyarlılığa ve davranış gösterebilme kuvvetini de kendisinde bulundurmaktadır. Bir yerden bir yere gidemeyen ve davranış gösteremeyen varlık türleri bile hayvani ruhun duyumlama özelliğini minimum seviyede bulundurdukları taktirde hayvan olarak sınıflandırılmaktadır. Hayvanlarda bulunan en önemli hissetme yetisi temasıdır. Temas bütün hayvan türlerinde müşterektir. Bunun haricinde hissetme ve bir yerden bir yere gidebilme yeteneğini bulunduran hayvanlar, hissedebilmeleri nedeniyle aynı anda hayal kurabilme, sembol haline getirebilme gücüne ve talep etmeyi de kendilerinde bulundurmaktadırlar. Tüm bu olanlara nazaran hayvan türlerinde zihin ve teorik yeti hususunda belirgin bir şey bulunmamaktadır. Başka bir ifade ile hissedebilen ve hareket edebilen bir canlı olan hayvan düşünme yeteneğine sahip bulunmamaktadır.<sup>54</sup>

Aristoteles'e göre, belli başlı hayvan türleri hayvani ruhun özelliklerini göstermelerine rağmen belli başlı hayvan türleri ise sadece temas edebilme hissine sahip durumdadırlar. Bu kapsamda hayvani ruh da bulunan özellikler bütün hayvanlarda bulunmamaktadır. Temas edebilme hissi bulunmadan başka hislerin bulunmasından bahsedilmemektedir. Zira temas edebilme hissi öbür tüm duyuların esasını oluşturmaktadır. Ancak, temas hissini bulunması için başka hislerin bulunması gerekli olmamaktadır. Birden fazla hayvan türü görebilme, duyabilme ve konu alabilme duyularına sahip olmadıkları halde temas duyusu kendilerinde bulunmaktadır. Bunun dışımda temas edebilme hissini bulunduran varlık türleri arasında bazıları bir yerden bir yere gidebilme yeteneğini bulundurmalarına rağmen bazı varlık türleibu yetenekten mahrum haldedirler. Hayvanlarla bağlantılı ruhun kendisinde mevcut bulunan yer değiştirebilme yetisi bir amaç zorunluluğunda yapılmaktadır. Zira hayvanların hiçbiri istemedikleri sürece ya da bir şeyden korkmadıkları taktirde davranışları belli bir yönde bir hareket şeklinde kabullenilmemektedir. Bu nedenle hayvan türlerinin hissedebilme kabiliyeti ile yer değiştirebilme ya da davranış gösterebilme arasında direkt olarak bir bağlantı mevcut olmamaktadır. Dışarıdan rastgele bir etki yapılmadığı sürece duyu

---

<sup>54</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.75.

organları üzerinde de rastgele bir hissin meydana geldiğini ispat etme olanağı mevcut değildir.<sup>55</sup>

Aristoteles'e göre, canlı türlerinde talep edebilme ve akıl olacak şekilde iki çeşit davranış meydana getirici kuvvet mevcuttur. Hayvanların hareket etmelerini sağlayan güç talep etme ya da istektir. İnsan da ise hareket akıl gücü ile gerçekleşmektedir. Hayvanlar ruhun türlü kabiliyetlerin beslenme, hissetme, davranış gösterme ve talep etme kabiliyetini ellerinde bulundurmaktadırlar. Fakat hayvan türlerinde bulunan talep etme gücü irade aracılığı ile olmayıp, içgüdüselidir. Bu durumda hayvan türlerinin davranışları irade aracılığı ile yapılmayıp, içgüdü sayesinde gerçekleşmektedir. Zira iradi işlevler hayvani ruhun değil, insani ruhun işlevleridir.<sup>56</sup>

### **1.1.2.3. İnsani Ruh**

Aristoteles'e göre, insana ait olan ruh reel manada ruh olup ruh derecelerinin en üstteki kısmını meydana getirmektedir. Ruhsal işlevlerin bütünü ihtiva etmektedir. İnsanın ruhu algılma yapıp düşünmeyi sağlamaktadır. Yapısı madde özelliği göstermeyip formdur. İnsani ruh, vücudun entelecheiasıdır ama beden ruhun entelecheiası değildir. Vücudun bütünlüğü bozulmadan vücut gibi kalması ruh sayesinde gerçekleşmektedir. Yaşam belirtisi gösteren vücudun ruhu bulunmaktadır. İnsani ruh mehteviyatında, bitkisel ve hayvani ruha nazaran üst düzey bir prensip ve akıl mevcuttur. İnsanlar, hayvanlar ve bitkilerle müşterek şekilde bitkisel ruha, hayvanlar ile müşterek şekilde de hayvani ruha sahip bulunmaktadır. İnsani ruh, bitki çeşitlerinin ve hayvan türlerinin sahip olmadıkları bütün zihin ile ilgili yeti biçimlerini bulundurmaktadır.<sup>57</sup>

Aristoteles'e göre, akıllı bulunan insani ruh sayesinde insan düşünebilmektedir. Zira birey, akıl sahibi olan bu ruh sayesinde yalnızca olay türlerini idrak etmekle kalmamaktadır. Bu olayların sebeplerinin de bilincine ulaşarak bazı kavram türlerine gidebilmektedir. Duyu organları tarafından sunumu yapılan malzemenin düzenlenmesi ve düşünceler ortaya konulması neticesinde onlardan neticeler çıkmasını sağlayan insani

---

<sup>55</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.76.

<sup>56</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.77.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.78.

ruhtur.<sup>58</sup>

İnsani ruh, bitkisel ve hayvani ruhun bulundurdıkları yeti çeşitlerinin haricinde diğer bazı yeti türlerini de kendilerinde bulundurmaktadır. Bitkisel, hayvani ve insani ruh türlerinin gerek müşterek gerekse de ayrı ayrı bulundurdıkları yeti türleri halinde bulunan hissetme, müşterek his, imgelem, davranış gösterebilme ya da bir yerden bir yere gidebilme ve düşünme yetilerini detaylı şekilde incelenmektedir.

Ruhun yetilerinin her birinin ayrı ayrı incelenmesi ruhu anlamamızın en uygun biçimidir.

### **1.Beslenme**

Aristoteles'e göre, beslenme yetisi insanların haricindeki varlık türlerin de de bulunmaktadır. Bu yeti desteği ile organizma kendisine zorunlu bulunan besini sağlar, büyüme gösterir, kendi cinsinden üreme gerçekleştirir ve neslini sürdürmektedir. Bu yeti, ruh yetileri arasındaki ilk ve en müşterek bulunanıdır ve yaşam onun aracılığı ile tüm var olanlar ile ilişkili hale gelmektedir. Zira tam hale getirilmiş, noksanlığı bulunmayan ya da kendiliğinden üreme işlemi gerçekleştiremeyen tüm canlılar açısından işlevlerin en doğal olanı, sonsuzu ve ilahi bulunana olabildiğince katılım sağlayacak şekilde, kendisine benzeyen bir başka canlı üretimine aracı olmaktır. Mesela, hayvanın bir başka hayvanı, bitkinin bir başka bitkinin üremesinde aracı olmaları bu durumu desteklemektedir.<sup>59</sup>

Aristoteles, beslenme yetisini; "Ruhun böyle bir prensibi bir yetidir ve ruhun prensibi, bu yetiyi buluduran (beslenme) varlığı, bu yetiyi sahip varlık sıfatıyla koruma sağlayabilir ve besin bu yetiye sadece faal olmayı sağlayacaktır. Bu sebeple, besin alamayan varlık yaşantısını devam ettirememektedir. Neticede beslenme açısından, besin alan canlı, beslenmeye yarayan ürün ve beslenen ürün şeklinde üç unsur bulunduğundan, bir yönden besin veren şey ilk ruh özelliği göstermektedir. Bir başka açıdan besin alan ruh aslında ruhun sahibi olan vücuttur, sonunda beden besin aldığı

---

<sup>58</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.79.

<sup>59</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*,2001, s.80.

ürüdür “ şeklinde açıklamıştır<sup>60</sup>

## 2.Duyum

Bu yeti düşünme yetisinin alt seviyesidir, duyum yapılan ve duyum yapanın müşterek eylemidir. Duyumlama, etkisi altında kalınan bir davranışın neticesidir. Canlı olanlar dünyasında bitki türlerinin yalnızca beslenme yetisini bulundurmalarına rağmen, başka canlı varlıklar beslenme yetisi ile beraber duyum yetisini de bulundurmaktadırlar.<sup>61</sup>

Aristoteles’e göre, canlının yaşamını temelde kişilik sahibi yapan bu duyum yetisidir. Lezzet, acı, çok fazla istel hep duyum yetisi ile ilişkilidir Zira her duyum zihin içinde bazı imaj türlerinin ortaya çıkmasına neden olan çizgiler bırakmaktadır.<sup>62</sup>

Duyum yetisi bulunan hayvan türlerinin belli başlılarında bu yeti hafıza oluşmasına sebebiyet vermektedir. Benzer şeye ait insanların hafızası içinde oluşan anılar deneyimleri oluşturur ve bu deneyimden de bütün kavram, sanat ve bilim türlerinin ilkesi oluşmaktadır.<sup>63</sup>

Aristoteles’e göre, duyumlama yetisi özellikle duyumlamayı sağlayan duyu organlarının kendilerinde mevcut değildir ve harici duyular nesne çeşitleri bulunmadan duyu organları duyumlama işlevini oluşturamazlar. Bu nedenle duyumlama yetisi organın kendisinde kuvve şeklinde bulunmaktadır. Bu sebeple duyumlama ya da hissetme, yakma gerçekleştirecek araç bulunmadan kendi kendine yanma fiilini gerçekleştirmeyen ancak yanıcı özellikleri olan bir nesne benzeridir.<sup>64</sup>

Aristoteles, “duyulur” bulunanın üç çeşit nesnenin özelliklerini gösterdiğini belirtmektedir. Bu çeşitlerin ikisi kendileri nedeniyle, üçüncü olanı ise eklenti ile algı yapılabilmektedir. İlk iki çeşitten duyulum gerçekleşir, her duyuya özel duyum oluşur ve diğer ise diğerlerinde müşterek hissedilmektedir. Aristoteles, özel hissedilirlerle, başka bir duyu tarafından duyulanamayan ve kendisi ile ilgili yanılma durumunun

<sup>60</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*,2001, s.81.

<sup>61</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*,2001, s.82.

<sup>62</sup> Bolay, S. H. *Aristoteles Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,1993, s.13.

<sup>63</sup> Aristoteles, *Kategoriler*, (Çev: Babür, Saffet), İstanbul: İmge Kitabevi, 1996, s.2.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.80.



olanaksız bulunduğu hissetmeyi ifade etmektedir. Mesela görme aslında renk duyusu, duyma, ses ve tat, tat alma duyusudur. Müşterek duyulur olanlarsa davranış, dingin olma, rakam, şekil ve büyük olmaktır; zira bu çeşit duyulur olanlar hiçbir duyuya özel bulunmamaktadır, bütününde müşterektir.<sup>65</sup>

### 3.Ortak Duyu

Aristoteles, müşterek duyu durumunu türlü nesnelere algılanmasını gerçekleştiren beş duyu ile ilişkili şekilde irdelemiştir. Müşterek duyunun esas fonksiyonu duyulabilir obje niteliğinin algılanma durumudur. Müşterek duyu sayesinde, duyu organlarına has bulunan ve sadece onlar sayesinde duyumu yapılabilen şeyleri tecrübenin üzerinde topluca duyum olanağı bulunmaktadır. Aristoteles' göre, müşterek duyunun tecrübe üstü bu işlevi altıncu bir duyu bulunduğu şeklinde incelenmemelidir. Zira duyulur varlık türleri açısından şahsi duyu organlarından başka bir duyu organının bulunması olanaksızdır. Müşterek duyunun işlevi zihnin üst düzey bir işlevi gibi izlenmektedir. Ancak bu işlev, başka duyu organ çeşitlerinin duyumsamış bulunduğu şeylerden kendilerinde bulunan gözlemlerden bütünüyle özgür, otonom bir işlev olmayıp, onlarla bir ilişki içinde bulunmaktadır. Üst düzey bir işlevi bulduran müşterek duyu, aynı anda tecrübenin meydana gelmesine de destek vermektedir. Öz olarak müşterek duyu, duyu organları içinde oluşan duyuların üzerine bir duyumdur. Duyumun duyumu durumunda bulunmaktadır.<sup>66</sup>

### 4.İmgelem

Ruhun yeti türlerinden bir diğeri de imgelem bir başka ifade ile hayal kurma yetisidir. Hayal kurma duyumdan ve fikir üretmekten bütünüyle farklı durumdadır. Ancak, duyum olmadığı taktirde hayal etmekten de bahsedilememektedir.<sup>67</sup> Ancak hayal kurma, duyumun bir sürekliliği de değildir. Duyuların genellikle gerçek bulunmasına karşılık imgelem neticesi oluşan imaj genellikle olmamaktadır. Zira reel bulunmayan bir şeyi de imgeleme olanağı bulunmaktadır. İmgelem gücü birbirlerini izleyen imgeleri biryere getirip, türlü imajlar aracılığı maziye ait bulunan bir hafıza oluşturmaktadır. Bunun haricinde Aristoteles, rüya türlerini imgelem kuvvetinin bir ürünü şeklinde

<sup>65</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.81.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*,2001, s.82.

<sup>67</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*,2001, s.83.

kabullenmektedir.<sup>68</sup>

## 5.Hareket

Aristoteles'e göre, bir hedefe yönelmiş bulunan canlı türlerinin hareket türleri hem hayal etme hem de taleplerle beraber olmaktadır. Talepler ruhun hareketi açısından bir ikaz odağı durumundadırlar. Aristoteles, her çeşit hareket açısından üç esas unsur kabullenmektedir.<sup>69</sup>

- a) Hareketi meydana getiren.
- b) Hareketi meydana getirme vasıtası.
- c) Hareket ettirilen şey.

Hareketi meydana getiren, iki anlam taşımaktadır; kendi hareket etmeyip hareket ettiren olması veya hem hareket eden hem de hareket ettiren olması. Hareketi meydana getirmekte olan şey ise Aristoteles'e göre, iştah ve bununla birlikte istek duyulan nesnedir. Hareket ettirilen her şey çekme itme ile hareket ettirilir. Sonuç olarak denilebilirki, bedensel her türlü hareketin kaynağı kalptedir.<sup>70</sup>

## 6)Düşünme

İnsan, fikir ortaya koyma kuvveti ile özün kendisini elde edebilmektedir. Fikir ortaya koyabilme ile algılama benzer yetiler değildir ancak birbirlerine yakındırlar. Zira gerek fikir ortaya koyabilmede ve gerekse de algılama sırasında ruh, bir şeyin ayrımını yapabilen ve tanıyabilen halindedir. Algılamam hayvan türleri arasında genel bir yeti durumunda bulunmasına rağmen, fikir ortaya koyabilme canlılar arasında yalnızca insanlara özgüdür. Hissin hissedilebilir bulunan ile ilişkili olması benzeri, fikir ortaya koyabilme yetisi bulunan akıl da fikir ortaya koyabilir bulunan ile ilişkili bulunmalıdır. Aristoteles'e göre, fikirlerin ne şekilde ortaya çıktığını ve var olan ile ilgili hükme ulaştığını meydana çıkarmak açısından, ruhun kendisi ile tanıyıp, algıladığı ve fikir ortaya çıkardığı bölümün incelenmesi gerekmektedir. Ruh akıl ile birlikte düşünmekte

<sup>68</sup> Bolay, S. H. *Aristoteles Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 1993, s.4.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.84.

<sup>70</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*,2001, s.85.

ve kavramaktadır. Bu noktada düşünme yetisinin ne şekilde çalışarak ürünler ortaya koyabildiği, akıl yetisinin incelenmesi ile mümkün olacaktır.<sup>71</sup>

Aristoteles tarafından ruh derecelere bölünmüştür. Bu dereceler bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insani ruhtur. Bitkisel ruh derecesinin görevi ruhu beslemek olup bir başka ifade ile ruhun bitkisel hayatta tutunmasına destek veren ilk ve genel seviyedir. Hayvani ruh hareket edebilme ve duyarlılık yetilerini bulundurmaktadır. İnsani ruh da ise bitkisel, hayvansal ruh güçlerine ilaveren akıl bulunmaktadır.<sup>72</sup>

Ruhun ilk seviyesi olan bitkisel ruh, bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda bulunmaktadır. Bitkiler yalnızca bitkisel ruhu bulundurabilmektedirler. Bitkisel ruh ruhun ilk seviyesi, kendisinin üst aşamasında bulunan diğer seviyeler açısından da ihtiva edilmektedir. Ruh seviyeleri dizininde en önemli özellik yüksek olan alttaki seviyeleri ihtiva etmektedir. Fakat altta olan ruh seviyesi üst seviye ruhun özelliklerini içermemektedir.<sup>73</sup>

Bitkisel ruhun özelliği besleyicilik fonksiyonu sayesinde bütün canlı olanlara yaşam sağlamaktır. Bitkisel ruh bulunmadan dünyada yaşamın olması olanaksızdır. Zira bitkisel ruh canlı olmayı göstermektedir. Bitkisel ya da besleyici ruh aracılığı ile canlı olanlarda başkalaşım, büyüme ve üreme benzeri farklı fizyolojik farklılıklar oluşmaktadır. Üreme işlevinin de bitkisel ruh içeriğinde olması canlı olanlarının nesillerinin devamı ile ilgisinden açıklanabilmektedir. Nasıl ki bitkilerle ilgili ruh besleyicilik niteliği ile canlı olmanın prensibi oluyor ise canlı yaşamın sürmesi için de üreme fonksiyonunun bitkisel ruhta bulunması gerekmektedir. Farklılaşma ve büyümenin de esas prensibi bitkisel ruhtur. Ruhun bu aşamasını kendisinde bulundurmayan hiçbir varlık duyumsallığa sahip olmayıp canlı da değildir.<sup>74</sup>

Bitkisel ruh, nefes alma ve verme hibi uyku esnasında ve uyanık halde iken de mevcuttur. Bir yerden bir yere hareket edebilme bitkisel ruh sayesinde gerçekleşmemekte ancak canlı olabilmek bu ruh sayesinde gerçekleşebilmektedir.<sup>75</sup> Hayvanî ruh ise, hayvan ve insanlarda mevcuttur. Hayvanî ruh, bitkisel ruhun

<sup>71</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.86

<sup>72</sup> Durant, W. *Felsefenin Öyküsü*, (Çev: E. Gürol), İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.92.

<sup>73</sup> Copleston, F. *Felsefe Tarihi c. 1 Aristoteles*, s.64.

<sup>74</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.86.

<sup>75</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.195.

bulundurduğu özellikleri kendisinde bulundurmakla beraber, duyarlılığa ve hareket edebilme kuvvetini de elinde bulundurmaktadır. Hareket edemeyen ve yerini değiştiremeyen canlılar bile minimum duyumsamayı elinde bulundurmaları manasında hayvan olarak adlandırılmaktadır. Hayvanların kendilerinde bulundurdukları en önemli duyumlama yetisi dokunmadır.<sup>76</sup>

Aristoteles'e göre canlılarda talep ve akıl olmak üzere iki çeşit harekete geçirici ve hareket yaptırıcı kuvvet mevcuttur. Hayvanda bulunan harekete geçirici güç istak iken, insanda harekete geçirici güç akıldır. Hayvan türleri ruhun farklı yetilerinden beslenme duyumlama, hareket etme ve isteme yetilerini kendilerinde bulundurmaktadırlar. Fakat hayvan türlerinin kendilerinde bulundurdukları isteme yetisi içgüdü kaynaklıdır, iradi değildir. Bu noktada hayvanlar hareket ettiklerinde içgüdüleri ile hareket etmektedirler, iradeleri ile hareket etmemektedirler. Çünkü iradî işlevler hayvanî ruhun olmayıp, insanî ruhun işlevleridir.<sup>77</sup>

Aristoteles'e göre gerçek manada ruh, insanda bulunan ruhtur. Bu ruh ruhun en üst seviyesini meydana getirmektedir. Ruhsal işlevlerin bütünü ihtiva etmektedir. İnsanların ruhları aracılığı ile algılama yapıp fikirler ortaya koyabilmesi nedeniyle bu ruh, madde özelliği taşımayıp, form nitelikleri taşımaktadır. İnsani ruh, vücudun entelekheiasıdır.<sup>78</sup>

Ruh, vücudun entelekheiasıdır. Vücudun vücut şeklinde bulunması ruh sayesinde olmaktadır. Ruh, hayatını devam ettiren vücudun nedenidir.

İnsanlarda bulunan ruh, bitkilerde bulunan ve hayvanlarda bulunan ruhlara nazaran üst derece bir prensip, akıl mevcuttur. İnsanlar, hayvanlar ve bitkilerle müşterekbiçimde bitkisel ruhu bulundurmaktadırlar. İnsanların ruhu, bitkilerin ve hayvanların bulundurdukları bütün zihin ile ilgili yetileri bulundurmaktadır. Ruhun faaliyetleri beslenme ve üreme, duyum, imgelem şeklinde üçe ayrılmaktadır. Besin alma ve çoğalma tüm canlı olanlarda müşterektir. Canlı türlerinin varlıklarının devamı beslenme ve üremeye bağlıdır. Duyum fikir üretmenin en aşağı seviyesidir, duyan ve

<sup>76</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.73.

<sup>77</sup> Birand, K. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987, s.5.

<sup>78</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.77.

duyu alanın müşterek eylemidir. Duyum duyusal canlıda bulunan hissi formun, bu niteliği ile yani duyusal olanda gerçek hale gelmiş bir tilek halinde bulunması yönünden algı yapılması ya da ondan soyut hale gelmesidir. Aristoteles'e göre, canlı yaşamını temel şekilde karakterize eden bu duyumdur.<sup>79</sup>

Bununla birlikte duyumda gerek hissedenin gerekse de hissedilenin kuvve durumundan eylem durumuna ulaştığını ifade etmek gerekmektedir. His, bir ve benzer fiille bir taraftan hissi canlıda gerçekten ondan ayrı düşmez bir şekilde olan tikel hissedileni kuvve durumundan eylem durumuna dönüştürürken, bir başka yönden duyu organında olan hissedileni hissetme tarafındaki kuvveyi eylem durumuna çevirmektedir. Bunun yanında Aristoteles, hislerin temaları olan hisleri de ikiye ayırmaktadır. Her bir kişisel hisse ait bulunan hisler ve birçok hissin müşterek teması bulunan müşterek hisler. İlk olanlar duyu organlarının her birisinin kendine has hususu bulunan ve diğer hisler yönünden kavranması yapılamayan kişisel özelliklerdir. Aristoteles beş şahsi ve değişik his alma organının kişisel hususu bulunan beş şahsi ve değişik his almasının bulunduğu ve daha çoğunun bulunmadığı düşüncesindedirler. Bu duyular görmek, işitmek, koklamak, tatmak ve dokunmaktır. Duyu organlarının aldıkları hisler ise, renk, koku, tat vb. Fakat Aristoteles bu değişik ve özel hislerin haricinde birden fazla ve değişik duyu organının ya da hissin hususu bulunan müşterek duyu organlarının görevlerinin ve bunların algısı elde eden bir müşterek hissin bulunduğunu kabullenmektedirler. Bu müşterek hisler ise davranış, sakinlik, rakam, şekil büyüklük ve birliktir.<sup>80</sup>

Aristoteles'te duyulara ait özel hususlar durumunda bulunan duyusal türleri ile ilgili olarak yanılığın içinde bulunmasının olanaksız bulunmasına nazaran müşterek duyusal türlerinde yanılığa düşmek olasıdır. Görme duyusalı ile sert görünen bir objenin dokunma duyusu ile yumuşak bulunduğu anlamak bahse konu olabilmektedir. Aristoteles müşterek duyunun üç fonksiyonu bulunduğunu açıklamaktadır. Bu işlevler; duyumsamak, hislerin ve özel hislerin türleri arasında hissin veya algılama yapan zihnin beraberliğini oluşturmak ve hissi alana hissedilenin bilincini vermektir. Aristoteles hissedilenin bilincinin rastgele bir duyuda olmadığını açıklamaktadır. Müşterek his

<sup>79</sup> Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 2007, s.219.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.142.

aracılığı ile mesela göz hem görmekte hem de gördüğü objenin bilincini elde etmektedir.<sup>81</sup>

Ruha ait yetilerden bir diğeri de hayal etme kuvvetidir. Hayal etme kuvveti ruh yetileri basamağında hissin bir üstünde bulunmaktadır. Ancak hisse kuvvetli bir şekilde ilintilidir. His bulunmaz ise hayal etme kuvvetinden bahsedilememektedir.<sup>82</sup> Aristoteles, hayal kurma kuvveti yetisini his yetisi ile karşılaştırmaktadır. Hislerin genellikle gerçekte bulunmasına nazaran hayal neticesi oluşan şey genellikle gerçek olmamaktadır. Zira gerçekte bulunmayan bir şeyi de hayal etme olanağı bulunmaktadır.<sup>83</sup>

Aristoteles bunun dışında hafız ile hayal kuvveti arasında da bir farklılık ortaya koymaktadır. Hafıza da hayal kurma kuvveti şeklinde bir imgeye sahip olmaktadır. Fakat ondan değişik şekilde imgesi bulunduğu objenin kopyası şeklinde dikkat edilen imgeyi bulundurmaktadır. Bunun dışında hafıza içinde hayal kuvvetinden değişik şekilde mazi kavramı bulunmaktadır.<sup>84</sup>

### 1.1.3. Akıl ve İşleyişi

Aristoteles'e göre akıl ruha ait bir yetidir ve ruhun aşağıdan yukarıya doğru olma basamaksal derecelenmesinde en üst odağını meydana getirmektedir. Bitkisel ve hayvansal ruh, vücut ile beraber yok olurken, insanların ruhlarında akıl bulunması nedeniyle vücutla beraber yok olmamaktadır. Akıl dışındaki vücudun bütün kuvvetleri vücut ile beraber ortadan kaybolurken yalnızca akıl vücuttan sonra da var olmalarını sürdürmektedir. Özetle Aristoteles'e göre, aklın ölümü bulunmamaktadır. Aristoteles, akıl yetisinin hislerden farklılaştığını, hislerin vücut ile ilişkili bulunmasına rağmen aklın vücuttan bağımsız bulunduğunu, bu nedenle de aklın maddesi bulunmayan ve vücuttan bağımsız bir varlığının olduğunu iddia etmektedir. Bundan dolayı, akıl, ruhun kendisi ile düşünüp anladığı bir yetidir.<sup>85</sup>

Aristoteles'e göre akıl, etkin ve edilgin akıl olarak ikiye ayrılmaktadır. Edilgin akıl, duyumlardave imajlarda bulunan kavranabilirolanları almaktadır. Bunun dışında

<sup>81</sup> Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 2007, s.220.

<sup>82</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.159.

<sup>83</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.162.

<sup>84</sup> Bolay, S. H. *Aristoteles Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 1993, s.90.

<sup>85</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.163.

edilgen akıl yok olma ile ilişkilidir ve etkin akıl kendisine etki etmektedir. Ruhun muhakeme yapabilmesi ve düşünmesi etkin akıl ile gerçekleşmektedir. Etkin akıl ise, ruhun muhakeme yapabilme ve düşünme yönüdür. Bu akıl türü, kuvve durumunda bulunan fikirleri ve anlayışı fiiliyata çevirir ve bu şekilde edilgin aklın düşünmesine olanak sağlamaktadır. Işık olgusunun canlılara görme olanağı sağlaması gibi. Aristoteles'e göre, etkin akıl, insanın düşünmesini gerçekleştiren ilkedir, o olmadan düşünme olayı gerçekleşmemektedir. Edilgin akıl, yok olma ile ilişkili bulunup ölümü bulunmaktadır. Etkin akıl ise vücuttan önce bulunmaktadır ve vücuttan sonra da yaşamaya devam edecektir. Aristoteles, etkin aklın sürekli düşünce ürettiğini ve zaman akışının haricinde bulunduğunu, cismi bir yapısının olmadığını kabullenmektedir.<sup>86</sup>

Aristoteles, bu duruma karşın etkin aklın ortaya çıkarılmış olacağını kabullenmemekte ve ruha bir temel tanımamaktadır. Aristoteles, 'akıl nasıl bilir, nasıl düşünür?' sorusuna "akıl, üzerinde fiilen hiçbir şeyin yazılmamış bulunduğu bir tablet gibidir" biçiminde yanıt vermiştir. Aristoteles'in bilgi teorisi içeriğinde saf bir ampirizminegemen bulunduğu neticesi ortaya konulabilmektedir.<sup>87</sup>

Aristoteles'e göre, insanın aklında hiçbir şey bulunmadığına göre, akıl sadece kuvve durumundadır, ya da akıl, anlaşılabilir olan şeyleri anlamaya kabiliyetli olandır. Esas var olan ise bilkuvve bulunan değil, bilfiil bulunana ait olmaktadır. Bu açıdan bilkuvve bulunan akli ruhta bilfiil akıl durumuna getiren etkin akıl olmaktadır. Bilkuvve akıl, hissedilebilir bulun ana ya da vücut ile ilişkili bulunduğu ortadan kaybolmaktadır. Zira vücut ortadan kaybolduğu için vücut ile bağlantılı bulunan bilkuvve akıl da yok olmaktadır. Hâlbuki kendisi var olanbilfiil akıl, vücuttan ayrı duruma gelebilir ve bu nedenle de ölümü bulunmamaktadır. Çünkü bilfiil aklı, bilfiil duruma ulaştıran etkin akıldır. Zira Aristoteles, etkin akılda öz bilfiildir. Bu akıl arasıra fikir üreten, arasıra da fikir üretmeyen bir akıl şeklinde bulunmamaktadır, sürekli fikir üreten ve sürekli bilfiil bulunan bir akıldır. Bu nedenle etkinliği bulunan akıl bulunmadan insanlar hiçbirşeyi düşünmemektedirler. Zira Aristoteles, etkin aklın özünün bilfiil bulunduğunu ifade etmektedir. Akıl arada sırada fikir üreten, arada sırada akıl üretmeyen bir akıl değildir, genellikle fikir üreten ve sürekli çalışan bir akıl tipidir. Bu nedenle etkinliği bulunan

<sup>86</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2001, s.164.

<sup>87</sup> Bolay, S. H. *Aristoteles Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 1993, s.91.

akıl bulunmadan insanlar hiçbirşeyi fikir edemezler. Etkinliği bulunan akıl kendiliğinden çalışıyor bulunmakla madde dışıdır, karışım halinde bulunmamaktadır, sonsuzdur ve ölmeyecektir.<sup>88</sup>

Aristoteles'in düşüncesi çerçevesinde, çalışır durumda bulunan ya da etkin olarak ifade edilen aklın ruhtan bütünüyle değişik bulunduğu, ölümünün olmadığı, yok olmadığı açısından ruhun ölümsüz olduğu hususu tartışmalara neden olmaktadır. Zira çalışır durumda olan akıl ruhun yalnızca bir çeşidi bulunmakla beraber ruhun kendisi değildir, dahası aklın bir çeşidi olan pasif akılda vücut ile beraber ortadan kaybolmamaktadır. Mesela Weber, Aristoteles sisteminin zorunlu olarak etkin akıllı Tanrı olarak gösterdiğini ileri sürmüştür. Weber, Aristoteles'in etkin akıl tarifinin Tanrı olduğunu ifade etmiştir. Rohde ise, kendiliğinden işler durumunda bulunan akıl türünün etkinliklerinin Tanrı'nın faaliyeti olduğunu belirtmiştir.<sup>89</sup>

Aristoteles, hayal etme kuvvetinin üzerinde bulunan akıllı, ruha ait bir yeti şeklinde kabullenir ve onun alttan yukarıya çıkan ruh seviyelerinin en üstteki noktasını meydana getirdiğini belirtmektedir. Aklın gerek teorik gerekse de pratik yönleri bulunmaktadır. Yani Aristoteles, fikirler ortaya koyabilme ya da aklın, gerek objelerin tabiatının gerçeğini gerekse de birey hareketinin prensiplerini bulma yetisi şeklinde düşünmektedir. Aristoteles'e göre her çeşit bilgi çıkış merkezi tecrübedir, daha doğru bir ifade ile hislerdir. Hislerden hareket ederek basamaksal bir biçimde hayal kuvvetine, hayal kuvvetinden tecrübeye, tecrübeden akıl ilerletmeye, ondan da akıl çıktılarının izlenmesine uzanan basamaksal bir yapı bulunmaktadır. Aristoteles'e göre, akıl içğinde de aşamalar bulunmaktadır. Akıl içeriğinde bütünüyle pasif bulunan bir bölüm ve faal bulunan bir bölüm bulunmaktadır. Pasif bölüm, kendi konusu bulunan akıl çıktılarını alacak, kabullenecek, onların kendileri olacak olan bölümdür. Bu pasif bölüm, pasif akıl kendisi yönünden hiçbir hareket bulunmayacaktır. O üstüne herhangi bir işaret konulmamış bir tablaya, Locke'un tabula rasa'sına benzer.<sup>90</sup>

Pasif akıl, hislerdeki ve görüntülerdeki anlaşılabilir olanları almaktadır. Bunun dışında pasif akıl, yok olacaktır ve faal akıl kendisine etki etmektedir. Faal akıl ise,

<sup>88</sup> Türker, M. *Aristoteles Ve Farabi'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, Ankara, A.Ü. D. T. C. F. Yayınları, 1959, s.10.

<sup>89</sup> Bolay, S. H. *Aristoteles Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 1993, s.92.

<sup>90</sup> Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 2007, s.221.



ruhun muhakeme ve fikir üretme tarafıdır. Bu akıl kuvve durumunda bulunan fikiri ve anlayışı eylem haline dönüştürür ve bu şekilde pasif aklın fikir üretmesine olanak sağlamaktadır. Tıpkı ışık olgusunun insanlara renkleri görebilme olanağı sağlaması gibidir.<sup>91</sup>

Aristoteles'e göre, faal akıl, insanın fikir üretmesini gerçekleştiren ilkedir, faal akıl olmadan hiçbir şekilde fikir üretimi yapılmamaktadır. Pasif akıl, ölümü bulunan akıldır. Faal akıl ise vücut oluşumundan öncesinden bulunmaktadır ve vücudun ölümünden sonrasında da yaşamını devam ettirecektir. Aristoteles, faal aklın sürekli fikir ürettiğini ve zaman dışı bulunduğunu, onda cismi bir yapının olmadığını kabullenmektedir. Aristoteles, bu duruma karşın faal aklın yaratılmış olacağını kabullenmemektedir.

Aristoteles, buna karşılık faal aklın oluşturulacağını kabullenmez ve ruha bir kök tanımamaktadır. Aristoteles'in faal aklın ölmeyeceği, sonsuz bulunduğu ve o olmadan hiçbir şeyin fikrinin ortaya atılamayacağı biçimindeki düşünceleri birçok tartışmaya konu haline gelmiştir. Birden fazla fikir insanı etkin aklın Tanrı olduğu görüşünde birleşim göstermektedirler. Ross (1993), Afrodisyaslı Alexandros'un faal akıl ile Tanrı'yı aynı şey olarak kabullendiğini, Zebarella'nın da aynı düşünceyi kabul ettiğini ifade eder.<sup>92</sup>

Ancak Ross bu düşünceyi kabul etmemiştir. Ona göre Tanrı bu aklın Tanrı'nın kendisi olduğunu düşünmüş olsaydı, bunu belirtmemesi için bir sebep yoktur. Faal aklın özellikleri Tanrıya benzemesine rağmen Tanrı değildir. O, sadece evrende bulunan akıllar basamağının en üst mevkisinden birini işgal etmektedir.<sup>93</sup>

Aristoteles bireyin yalnızca bilinçli ya da hissedilen, anlayan, bilimsel çalışmalar gerçekleştiren ya da bilginin üretimini gerçekleştiren bir varlık durumunda bulunmadığını; aynı anda eylem yapan bir varlık olduğunu açıklar. Aristoteles bu olanlardan tekini teorik akıl ile ikincisi olanı ise pratik akıl ile açıklamaktadır. Bu iki akıl arasında ne şekilde bir bağlantı bulunmaktadır? Aristoteles'e göre teorik aklın prensibi ya da çıkış yeri fikir, pratik aklı ise arzudur. Teorik akıl, kendisine

<sup>91</sup> Aristoteles, Ruh Üzerine, 2001, s.175.

<sup>92</sup> Ross, D. W. *Aristoteles*, 1993, s.183.

<sup>93</sup> Ross, D. W. *Aristoteles*, 1993, s.184.

farklılaşmaz, gelmiş-geçmiş objeleri konu eder, varlığın ve bilginin ilk prensiplerini inceler, objelerin ne için buldukları gibi bulduklarını izlettirir ve teoriler oluşturmaktadır.<sup>94</sup>

Aklın özellikle şahsı açısından talep edilen bahse konu faaliyet sophia, teorik veya düşünüş bilgeliktir.

Bu duruma karşılık, pratik akıl günlük hayatın kopmaz bir bölümü bulunan dünyalık çalışmalarla uğraş veren, vücudunun talep ve arzulara taraf veren, iştaha disiplin veren akıldır. Aklın dünya yönlü bulunan bir bölümü, bireye fiillerinde taraf verir ve pratik bir bilinç verir. Pratik bilinç ise, bireyler açısından iyi ve kötü bulunan objelerle alakalı şekilde bir kural desteğiyle fiiller gösterme eğilimidir.<sup>95</sup>

Aristoteles ruhun davranış gösterici yetisi şeklinde tanım yaptığı arzu ya da irade yetisinin tabiatı ile ilgili Sokrates'te karşı karşıya kalına çeşitten sadece entelektüel bağlantılı bir öğretiyi savunma yapmamaktadır. O, irade ve fikir üretme yetisi arasında Sokrates'e benzeyen düşüncelerin savunmasını yapsa da, ondan çok daha sert olmayani daha çoğula yönelik bir öğretiyi meydana çıkarmayı istemektedir.<sup>96</sup>

Neticede, Aristoteles, ruh olgusunu tabiatta, madde ile bağılılığı bulunmayan şekilde tanım yapmak yerine, onu faal bir kuvvet olan tabiatla bağlantı krmakta, ruhsal yapısında onu farklılaşmanın formu şeklinde sunum yapmaktadır. Bu şekilde ruh vücudun entelekeiası haline gelmektedir. Bunun dışında Aristoteles ruhu farklı bölümlere ayırım yapmakta ve onlara çeşitli kuvvetler verip yaşayan bir varlığa benzeterek temel işlevi his şeklinde almakla arzu, acı ve davranışı, davranışın ilkesi bulunan hisse ilişkilendirmektedir. Ruhun bahse konusu bölüm ve fonksiyonları belirli esas özelliklerin bir basamağından oluşup, hayatta bulunanları sınıflaöa olanağı vermektedir. Buna nazaran, altında sıra ile bitki ile bağlantılı ve hayvanlarla ilgili ruhların olduğu insan ruhu, insanın besin alma, büyüme şeklinde bitkiler ile paylaşım gösterdiği esas işlevlerden, his alma, davranış gösterme ve davranışa sebep olma şeklinde, hayvanlar ile paylaşım gösterdiği karakterlerden ve sonunda fikir üretme, fikir

<sup>94</sup> Randall, J. H. *Aristotle*, New York: Colombia University Press, 1960, s.270.

<sup>95</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: S. Babür), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988, s. 24-27.

<sup>96</sup> Arslan, A. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, 2007, s.229.

ileri sürme şeklinde sadece bireye has bulunan işlevlerden oluşmaktadır. Fikir üretme ve düşünce ileri sürme ise bireyi birey haline getiren niteliklerdir. Bu nitelik aracılığı ile başka canlı türlerinden ayrılmaktadır. Tüm bunların neticesinde Aristoteles ruh-vücut tamamlığını algısıyla bir birliğe erişip madde-form birlikteliğinin misalini vermektedir.<sup>97</sup>



---

<sup>97</sup> <https://acikders.ankara.edu.tr/madde-form-İlişkisi-ders-notları-S.7>



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN-İ SİNA'YA GÖRE RUH ÖĞRETİSİ

Bu husus hakkında inceleme gerçekleştirmeden önce “ruh” ve “nefs” kavramlarının ne manaya geldiğini ifade etmek gerekir. Latince spiritus, İngilizce spirit, Arapça da ruh kelimesinin manası “havanın ve her şeyin esintisi” dir. Türkçe de ise canladırıcı, etkin ilke duygu anlamına gelir. Nefs, Latince anima, İngilizce soul kelimesinin manası “bir şeyin tamamı, gerçeği ve cevheri” dir. Nefs kelimesinin karşılığı Türkçede “öz, benlik, varlık, kişilik” olarak kullanılır.

Ruh ve nefis kelimeleri Türkçe ve Arapça da birbirlerine yakın anlamlarda kullanılmıştır. İbn-Sina nefisle ruhu birbirinden ayırmıştır. Bu ayırımında Aristotelesin etkisinde kalarak yapmıştır. O, ruh kelimesini daha çok hekimler tarafından tıpta kullanıldığını ileri sürmüştür. İslami düşünürler ruh üzerine çeşitli tanımlamalar yapmışlardır. İbn-Sina insanın öz benliğini ifade ettiği için daha çok nefsi benimsemiş, geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. Çünkü nefis sadece insana özgü bir niteliktir. Ona göre bütün canlıların ruhu vardır ama nefsi yoktur. İbn- Sina zaman zaman nefis kuvvetlerini ruha verip yaptığı ayrımı ortadan kaldırmıştır. İbn- Sina'nın çalışmalarında ruhu bazen görme idrakinin yeri, bazen psiko-fizik kuvvetlerinin ilk bineği bazende düşünen ruh olarak görmüştür. İbn-Sina insanın benliğini oluşturan kısmı nefis ile karşılar. Bu nedenle bizim incelediğimiz kısım nefistir.

#### 2.1. Nefsin Varlığının İspatı

Gerçekleştirilmesi zorunlu durum, nefis bulunurluğunun ispat edilmesidir. Nefis bulunurluğunun ispatı açısından İbn Sînâ, maddenin şekil almış halinin bireyin hali hazır durumunu izah etmedeki yetersiz kalmasını dikkatlere sunmuştur. Bu çerçevede hayvan, kendisi haricindekiler açısından da bulunan cisim halinin ve davranışının tarafındaki, dahası davranışının durumunu genelde önleyen cisminin karışmış halinden diğer bir şey nedeniyle davranış gösterir. Benzer biçimde cisim cisim haricinde ve aynısının algılanmasını önleyen ve de ters durumuyla karşı karşıya kaldığında dönüşüm gösteren cisim gibi olma durumunun karışma halidir. Nefis bedeninin cevheridir. Vücutun bütün bölümlerinde ve tümünde yer almaktadır. İnsanların “ben” olarak ifade ettikleri

ve tek olan bir cevherdir.<sup>98</sup> İbn Sînâ, nefis tanımını yaparken cevherlik özelliği yönünden değil vücut ilişkisi açısından gerçekleştirmiştir. Nefesin tanımını, vücut ile birlikteliğinden ortaya çıkan çeşitli faaliyetlerinden hareket ederek yapmıştır.<sup>99</sup> Bu kapsamda nefis; duygusal ve akılla ilgili görüntü yansımalarını algılaması, bunun dışında hareket ve tepki gösterebilmesi yönünden “kuvvet”, vücut ile birlikte olarak bitkilerin ve hayvan türlerinin gerçekte bulunmalarını gerçekleştirmesi yönünden “görüntü yansımaları”, cisim sahibi cins türleri açısından da, bulunabilmek yönünden üst ve alt aşamalarda olan türlerin meydana gelmesini gerçekleştirip türün (nev’) yetkin hale gelmesine neden vermesi açısından “yetkin olma”dır. Bu noktada “suret”, gözle görülür elle tutulur suret manasında bulunmamaktadır. Nefsin suret halinde bulunması vücuda, yetkin olması ise vücutta ortaya çıkan hareketlerin prensibi olması bağlamındadır.<sup>100</sup>

Aşk, nefsi etkin bulunmaya sevkeden bir yaratılıştır. Esasında aşk olan bu etkin olma durumu, açık bir şekilde “var olmaktır.” Var olma ise mutlaka hayır tecellisini kabullenmektir. Yaratılan her şey kendinde olan güç miktarında tecelliyi kabullenerek fiillerinin amaçlarında Allah’ın emirlerini yapmaya yönlendirilir. Çünkü ilah olma, yaratılmış durumunda bulunanları kendisinin emirlerini yapmalarını sağlamaktır.<sup>101</sup>

## 2.2. Nefsin Varlığı Mahiyeti ve Yetileri

İnsanları başka canlı türlerinden farklılaştıran en önemli nitelik şüphe götürmeyecek derecede “akıl”dır. İbn-i Sînâ “akıl” olarak ifade ettiğinde gerek bilmeden gerekse de fiiliyata dökme durumundan bahsetmektedir. Akıl olgusunu teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ayırma, nefis oluşumunun maneviyatla bağlantılı bir kıymet olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre maddeyle bağlantılı olmayan bir kıymet olan ve vücutla birlikte olan birey nefsinin hem fizik hem de metafizik ortamla bağlantısı bulunmaktadır. Nefsin metafizik âlemle bağlantısını nazari akıl gerçekleştirmektedir. Nefis olgusunun metafizik ortam ile bağlantı gerçekleştirebilmesi, Sözkonusu ortamdan ulaşan bilgileri elde edebilmesi, kendi

<sup>98</sup> İbn-i Sînâ, *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, (Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 109

<sup>99</sup> Peker, H. *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.17.

<sup>100</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008, s.45.

<sup>101</sup> Türker, M. *Aristoteles Ve Farabi'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, 1959, s.529.

düşüncelerini bu etki türlerine açmasına ve kabullenmesine bağlı durumdadır. Dolayısıyla bu noktada irâde önem verilir bir etken halindedir. Bu şekilde bulunmasına nazaran, İbn-i Sînâ', Bütün gerçekleri bu "nazarî akıl"ın, nefis ile aynı kabul edilen "ben"le benzer şey olduğunu belirtmiştir.<sup>102</sup>

### 2.2.1 Amelî Akıl

Amelî akıl, ya da faaliyetleri gerçekleştiren akıl, nefsin vücutla ilişkisinin sonucunda kendisini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede vücudun varlığını kaybetmesiyle beraber amelî akılda fonksiyonlarını bütünüyle kaybedecektir. Nefis olgusunun vücutta ya da vücut sayesinde ortaya çıkan tüm kuvvet ve işlevlerini içeren bir kavramdır. Bu kapsamda nefse ait olan bitkisel kuvvetleri (besin almak, büyümek ve üremek), duygusal algılama kuvvetleri (içeriden ve dışarıdan gelen algılama kuvvetleri) ve nefse ait muharrik kuvvetleri, işlevsel akıl kuvvetinin içeriğindedir. Başka canlı türlerinin de bunların sahibi bulunduğu düşünüldüğünde, insanın işlevsel akıl kuvvetinin içeriğine bilimle, sanatla ve ahlak ile bağlantılı kuvvet ve faaliyetlerinde eklendiğini ifade etmekte fayda bulunmaktadır. İnsan bahse konu olduğu zaman işlevsel akıl birden fazla şekilde izlenebilir. İlkönce irade kuvveti ile ilişkili şekilde kendini gösteren gülmek, heyecanlanmak ve korkmak gibi nitelikler (hey'et) ve bu durumların neticesi insanın etki yapması ve tepki göstermesi ortaya konulabilir. Mütehayyile ve vehim kuvvetleri sayesinde meydana gelme ve ortadan kalkma ortamlarındaki vakalarla bağlantılı yasalara erişebilmek, ilimde ve sanatta üretim gerçekleştirmek de yine işlevsel kuvvetin insanla ilgili yönüyle bağlantılıdır. Burada en önemli olanda kesinlikle varsayılan akıl kuvvetinden destek sağlanarak güzelmi, çirkinmi, hayırlı mı ya da kötümü diye kararları ortaya koyabilmesidir.<sup>103</sup>

İnsanın ahlaki, güzel ve yasal faaliyetlerini ortaya koyan kuvvet durumunda bulunan pratik akıl, teorik akıl sayesinde metafizik prensiplerden ortaya çıkan bilgi türlerini, cismani sahada bulunan ve hayvani nefsin iki önemli yetisi durumunda bulunan mütehayyile ve vehim yetilerinin desteğiyle harekete çevirir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken, insanı faaliyet göstermeye yönlendiren güdünün meydana gelmesine neden olan yalnızca mütehayyile ve vehim olmadığıdır. Bu şekilde olduğu takdirde insan

---

<sup>102</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 185

<sup>103</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 37 vd

ve hayvan arasında fark ortadan kalkacaktır. Burada önem teşkil eden husus, işlevsel aklın, vücuda yön verme hususunda varsayılan aklın yasalarına uyum göstermesidir.<sup>104</sup>

### 2.2.2. Nazarî Akıl

İbn Sînâ'ya göre arada sırada “düşünen (nâtık) nefis, kutsal nefis, ilâhî sır” bazen de “gerçek kalp, zihin (nuhiyy), cevher-asıl (lûbb)” şeklinde adlandırılan ve çocuklarda, erişkinlerde, delilerde, akıllılarda, hastalarda ve sağlıklılarda dolayısıyla insanların hepsinde bulunan bu akıl türü, insanın insan gibi olmasına sağlayan ve insanın ölmesi sonrasında da bulunurluğunu sürdürecektir olan tek yetidir.<sup>105</sup>

İbn Sînâ'ya göre, nazarî akıl gücünde tümel bilgiler yer bulmuş olup, duygularla bağlantılı idrak etme kuvvetinden değişik olarak doğruca nefis varlığı açısından zorunlu bir kuvvettir. Nefis yetkin olabilmek ve metafiziğe ait bilgilere erişebilmek açısından dünyevi bilgi çeşitlerine, buna bağlı olarak da vücuda ihtiyaç duymaktadır. Nefsin kendisinde bulunan bu kabiliyet nazarî akıldır.<sup>106</sup> İnsan nefsinde mevcut bulunan akıl, var olanların farkına vararak ya da metafizik gerçekleştirerek varlığının yetkinleşmesini sağlama isteği onun fitratından ortaya çıkar.<sup>107</sup> İnsanın bütünüyle elle tutulamayıp gözle görülemeyen (mücerred) bulunan bütün gerçekleri anlaması ve önerme türleri getirerek bilinir durumda olanlardan bilinmeyenlerle ilgili bilgi ortaya koyması, insanı başka canlı türlerinden farklılaştıran en esas niteliğidir.<sup>108</sup>

Aklî idrâk; şeyin “sûret” ya da “mâhiyet” kavramları ile açıklanan “hakîkat”inin nefis ile birlikte olması (temessül) ile beraber nefsin onu “müşâhede” etmesidir. Nazârî akıl bahse konu olduğu taktirde, algılanan, şeylerin bulunurlulukları olmayıp, içeriklerinin anlamlarıdır. Bu durumda da farklı düzeylerde ortaya çıkabilir. En aşağı düzeyde dışarıdan algılama kuvvetlerine itina eden duygusal algılama bulunmaktadır. Duygusal algılamada görüntü, madde ve maddeye ait nitelikleri ile birlikte algılanır. Yanımızdan geçen bir aracın ortaya çıkardığı sesi duymak ve araba gittiğinde sesinde yok olması durumudur. Bu noktada tecrîd (soyut hale getirme) bahse konu olmamaktadır. Soyut hale getirme ya da tecrîd üst düzey bir algılama türü olan hayâlî

<sup>104</sup> Hidayet Peker, *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.52.

<sup>105</sup> Hidayet Peker, *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.53.

<sup>106</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 39.

<sup>107</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113.

<sup>108</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 184.



algılama ile başlangıç gösterir. Bu düzeyde görüntü ya da sûret maddeden soyutlanır. Madde ile bağlantılı niteliklerden soyutlanamaz. Harici hislerden cisim ile bağlantılı şekilde elde edilen bilginin kullanımı yapılarak, harici alemde olması gerekli bulunmayan, fakat illa ki cisim ile bağlantılı bir görüntü meydana getirilir. Örneğin hayali kurulan bir kişi, tüm insanları kapsamayan, bir kişiyle bağlantılıdır. ama harici gerçeklik halinin bulunması gerekli değildir. Vehmî idrâkte bu soyutlama daha üst seviyededir. Vehim kuvveti, esasında maddi özellikler taşımayan, Ancak maddeyle beraber kendisini gösteren dostluk, sevgi kötü ve iyi şeklinde anlamları idrâk etmetedir.

Bu noktadaki soyutlama hayal edilmiş olana göre daha üst düzeyde bulunmasına nazaran yine de görüntü, maddeyle bağlantılı niteliklerden bütünüyle tecrîd edilmiş bulunmamaktadır. Bütün anlamıyla soyut hale gelme akılla idrâk etme düzeyinde gerçekleşmektedir. Aklın kuvveti, görüntüyü, madde ve madde bağlantılı niteliklerden soyut hale getirerek idrâk etmektedir. Bu durum akıl kuvvetinin yaratılış zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Akıl kuvveti kendisine has fonksiyonelliği ile “kıyaslama” yaparak görüntü ve anlamların benzer taraflarından tek bir anlam, benzer olmayan taraflarından ise birden fazla anlam elde etmektedir. Hariçten gelen hisler, müşterek his aracılığı ile hayâl etme kuvvetine, bu kuvvette mütehayyile kuvvetinin desteğiyle akıl kuvvetine rastgele bir şeyin görüntüsünü sağlayınca, akıl kuvveti bu görüntüden bir anlam çıkarmaktadır. Örneğin birey şeklinde Mehmet ve Mustafa görüntülerinden elde edilen anlam bir tanedir. Fakat her iki insanda da benzer anlamın bulunması, her ikisinin birey halinde bulunmalarıyla beraber meydana gelen kişisel niteliklerinin benzer bulunduğu manasına gelmemektedir. Bu noktada var olma yönünden birey halinde bulunmanın anlamı, hariçte birden fazla bulunmasına rağmen, Mehmet ve Mustafa ile bağlantılı insan olma anlamı sanki bir tane varlık şeklinde ortaya çıkmaktadır. Aslında var olanlar yönünden harici alemde Mehmet ve Mustafa'nın insan olma hallerinin katılabilecekleri, Mehmet ve Mustafa'dan ayrı insâniyet gibi bir şey bulunmamaktadır. Bu anlatmaktadır ki aklın kuvveti, hisler aracılığı ile Mehmet ve Mustafa'nın görüntülerinden hangi görüntü öncelikle ulaşmışsa ondan insan olma manası ortaya koymaktadır. Bu nedenle sonradan ulaşan, akıl kuvveti açısından anlam taşımamaktadır. Akıl kuvvetinde yer bulan anlam, ilkidrâk edilmiş

olanın hayal edilmiş görüntüsünden elde edilmektedir.<sup>109</sup>

Bütün kavramlar aklî idrâk ile idrâk edilmektedir. Bütün kavram türlerinin ise harici bir gerçeklik durumu bulunmamaktadır. Akıl kuvveti, duygusal idrâk etme kuvvetlerinin desteğiyle dört tür bilgiye sağlar: ilkönce hayâlî görüntülerin anlamlarından bütün müfred kavram çeşitlerini ortaya koymaktadır. İkincisi bütün müfred kavram türleri arasında olumlu hale getirme (icab) ve olumsuzlaştırma (selb) yöntemiyle yeni önerme çeşitleri kurulmaktadır. Üçüncüsü tecrübe etme ile bağlantılı öncül çeşitlerini elde etmektedir. Bu safhada hisler ve kıyaslamadan elde edilmiş kati veriler sayesinde (itikâd) meydana gelmektedir. Dördüncü aşamada nefis, hisler aracılığı ile tevâtür derecesi sebebiyle doğru olmasının kabullenilmesi zorunlu veriler (ahbâr) elde edilmektedir. Akıl sadece bu şeyleri ilk defa elde ediyorsa hislere gereksinim duymaktadır. Bir defa elde ettikten sonra hislere ihtiyaç duyulmaz.<sup>110</sup>

Akıl aracılığı ile idrâk etmek düşünmek ve sezme yöntemleriyle oluşmaktadır. Düşünürne derece güçlü düşünüyor ise düşünce de o derece güçlüdür. Mütehayyile ya da hayal etme ile benzer bulunan bu kuvvet, akıl kuvvetince kullanım yapılıncaya düşünme veya fikr etme olarak isimlendirilir. Bu noktada fikr etmek, akılda mevcut bilgiye konu olan “orta terim” (el-haddü'l-evsat) ve aynısını elde etmek için uğraş vermektedir. Zira hedef, bilinmekte olandan bilinmeyen olana ulaşabilmektir ve bu durumda yalnızca orta terimi elde etmekle olanaklı hale gelecektir. Aslında düşünme ile bilme benzer şeyler değildir. Düşünme yalnızca bir uğraştır. Orta terim elde edilince bilgiye erişilebilir ama elde edilemez ise erişimi sağlayamaz. İbn Sînâ işte bu nokta da önem gösteren bir şey ifade eder: Orta terimi elde etmek, çalışır halde olması gereken aklın ışık tutması olmadan olanaklı değildir. Tüm fikr etme işlevleri, bu akıldan ulaşacak aydınlatmayı elde etmeye hazır hale getirici faaliyetlerdir. İnsanın işler durumunda bulunan akıldan aracısız feyz elde edememesinin sebebi vücuttur. Vücut ittisal engeli göstermektedir. İbn Sînâ bu durumda düşünmeyi işler durumunda bulunan akıl ile ittisâl için yalvarma olarak ifade etmektedir. Düşünme durumunda başarı elde etmenin ya da orta terimi kolaylıkla bulabilme çok düşünmeyi gerektirmektedir. Zira düşünme faaliyeti bilgiye ihtiyaç göstermektedir. Ne derece çok talep edersek o derece hızlı

<sup>109</sup> İbn Sînâ, *el- İşârât ve't-Tenbihât*, s. 110

<sup>110</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.172.

ulaşabiliriz.<sup>111</sup>

Akıl aracılığı ile idrâk etmenin daha doğrusu bilme halinin başka bir yönü de sezmedir. İbn Sînâ'ya göre, sezme durumu düşünme durumundan daha hızlı biçimde bilinmeyi elde etme yöntemidir. Sezme hali, bilgili olma seviyesine ulaşabilme ve bilgili olabilmek için öğrenebilme kabiliyetlerine sahip bireylerde bulunmaktadır. Sezme halinde, orta terimi düşünmeden ulaşılmak istenen bilgi, aniden zihinde kendini göstermektedir. Bilmek için uğraş veren insanlar sezgi sayesinde çok fazla uğraş göstermeden bilinenden bilinmeyene erişim gösterebilmektedirler. İbn Sînâ bu durumun tarifinde sezginin doğuştan gelen bir yetenek olduğunu ve “kudsî akıl” denilebileceğini ifade etmiştir. Bu noktada İbn Sînâ, insanda bulunan “zeka”olgusunu sezgiye bağlayarak açıklanmıştır. Burada ifade edilen “sezgi” günümüz algılanmasından farklı olarak nefsin sezme kabiliyetinin seviyesi “zeka” olarak değerlendirilmiştir. “Zihin” ise nefsi, bilgi elde etmeye hazır hale getirme kuvvetidir.<sup>112</sup>

İbn Sînâ'ya göre belli başlı bireylerin, rastgele bir eğitime ya da öğretilme aşamalarından geçiş yapmadan, gerçek olan birşeyi sezmesi ve kendisinin zihninde bir kıyaslama gerçekleştirerek gerçeği elde etmesi olasıdır. Bundan dolayı sezgi halinin ileri seviyesi her çeşit öğrenim görme ve düşünceden müstağni bulunma olanağına kadar yükselebilir.<sup>113</sup>

Bu noktada bahse konu olan sezgi tütünün en üst seviyesi olan aynı anda nübüvvetin de bir kısmıdır. Bu nebevi (kudsî) kuvvet yalnızca Allah'ın peygamberlerine ait özelliktir. İbn Sînâ Nûr Sûresi otuz beşinci âyette<sup>114</sup> “tutuşmak üzere olan yağ” ile nebînin bu kudsî akıl kuvvetinin gösterildiğini düşünmüştür.<sup>115</sup>

İbn Sînâ, düşünmenin ve sezginin arasında bulunan farklılığı; “Düşünme olayı, nefsin genellikle hayal etme durumundan destek sağlayarak gerçekleştirdiği bir tür davranıştır. Dolayısıyla bu davranışla, bilinmeyene ait bilginin elde edilmesine ulaştıran unsurlardan orta terim ve orta terim gibi görev yapabilen unsurların

<sup>111</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 112 vd.

<sup>112</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 219

<sup>113</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 114.

<sup>114</sup> “Onun yağı neredeyse ateş dokunmasa bile tutuşacak, o, nûr üstüne nûrdur.” Burada “ateş” ile kastedilen de filozofa göre Fa'al Akıl'dır.

<sup>115</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 114.

bulunmaması durumunda onlar, içeride ya da aynılarında kapalı halde bulunanı ortaya koymak biçiminde istenir. Bu şekilde arada sırada düşünme neticeyi elde eder, arada sırada da erişemez. Sezgi haline ise, bu durumda zihinde orta terimin bir kez temsilidir. Bundan dolayı bu, davranış gerçekleşmeden talep ve arzu gerçekleşir gerçekleşmez oluşur veya davranış bulunmadan oluşur. Sezgi ile birlikte orta terim ya da orta terim görevini yapabilen, temsili sağlanır” olarak açıklanmıştır.<sup>116</sup>

Nazarî aklın bir başka niteliği de, vücut desteği ile bilgi türlerini ele geçirdikten sonra kendisine dönmesi ve bu nazarî akıl sayesinde inanca ulaşabilmesi ve Allah’ın var olduğuna inanma olanağına ulaşabilmesidir.<sup>117</sup>

#### **a- el-Akl bi'l-Kuvve**

Maddî ve heyûlânî akıl olarak da ifade edilen “bilkuvve akıl” aklî idrâkin birinci basamağıdır. Bilkuvve akıl, nefse ait gerçek bilme kabiliyetidir. Bireylere mahsus bir özelliktir, hayvanlarda bu istidât bulunmamaktadır.<sup>118</sup> Nefse ait bu kabiliyeti ayırım göstermeden insanoğlunun bütün bireylerinde bulunmaktadır. Nefiste bulunan bu kabiliyet “Fa’al Akıl” ile haberleşmeyi sağlayabilmenin uzaktan nedenidir. Bundan dolayı, “bilkuvve akıl”, “Fa’al Akıl”ın etkisi altında kalan manasında “münfa’il akıl”dır. Kur’ân’daki “mişkât”<sup>119</sup>(lâmba, kandil) ifadesi ile kendisi gösterilen Sözkonusu akıl türü, fiiliyata geçmemiş katkısız bilme kabiliyetidir.<sup>120</sup> Mişkât karanlığa sembol niteliği gösterse de, yalnızca bilgiye (ışığı) kabullenecek araçtır. Yani bu akıl türünde, aynen mişkâtebenzer şekilde kendisinde bilgi bulunmamaktadır.<sup>121</sup> Heyûlânî akıl, ateşin yakıcı özelliklerini göstermeyip, kuvvetli bir biçimde soğutma niteliklerini ortaya koymaktadır. Bilmeleke akıl tipi ise, ateşin yakma kuvveti bulunmaktadır ifadesi gibidir.<sup>122</sup>

<sup>116</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113

<sup>117</sup> Ulutan, B. *İbn Sina Felsefesi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000, s.94.

<sup>118</sup> İzmirli İ. H. *İbni Sina Felsefesi*, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina, s. 53.

<sup>119</sup> Kur’an-ı Kerim, *Nûr* 24/35. 601,

<sup>120</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113

<sup>121</sup> Hidayet Peker, *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.62.

<sup>122</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvât ve Te'vîli Rumuzihim ve Emsâlihîm”, (Çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7(7), 1998, s. 566.

## **b- el-Akl bi'l-Meleke**

Aklî idrâkin ikinci seviyesi bilmeleke akıl düzeyidir. Bu seviyede bulunan akıl tarafından, tanım (hadd) yapabilmeve akıl yürütebilme(kıyâs) işlevlerini gerçekleştirebilmesi açısından mantığın prensipleri öğrenilir. Bu akıl seviyesi, nefse ilkönce düşünülecek olanlar diye açıklanan bilgi türlerini sağlayan bir kuvvet ve yapılanmadır.<sup>123</sup> Bilmeleke akıl kuvvetiyle nefsin elde ettiği bu prensipler, “bütün parçadan (küll cüz'den) büyüktür”, “bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir”, “bir şey aynı zamanda iki yerde bulunamaz” şeklinde geleneksel mantığın esas prensipleridir (özdeş olma, çelişme göstermeme, üçüncü durumunolanaksızlığı).<sup>124</sup>

Bu düzeyde bulunan bilgi türleri, kıyas yapmaya gerek duyulmadan yaratılıştan gelen bilgi çeşitleridir. Sarîh akıl, bir başka ifade ile ilk yaratılmış hali ile kalan, harici etkilenmelerle bozulma göstermeyen bu akıl seviyesi önerme türlerini kendi kendine elde edebilir. İbn Sînâ'ya göre, akıl kuvvetinin bilmeleke seviyesi çok kuvvetli ise bu durum Nûr Sûresi otuz beşinci âyette “Ateş dokunmasa bile onun yağı neredeyse aydınlatacak, o, aydınlık üstüne aydınlıktır.” görüldüğü üzere “zücâce”<sup>125</sup> olarak tarif edilmektedir. Bu, sezgi halinin (hads) az daha zayıf şeklini gösterir.<sup>126</sup> Bireyin, kuvve durumundaki akıl seviyesinden meleke durumundaki akıl düzeyine yükseliş gösterebilmesi kendisinin iradesi ile bağlantılı bulunmamaktadır. Fa'al Akıl, tüm bireyleri meleke durumundaki akıl düzeyine erdirmektir.<sup>127</sup> Ayetten de anlaşıldığı üzere bir şeyi bilmek için aracıya gerek yoktur. Bu kuramsal akıl şeklidir. Soyut bicimleri algılama yetisine sahiptir.

## **el-Aklbi'l-Fiil**

Aklî idrâkin bu seviyesinde akıl olarak ifade ettiğimiz gerçeği öğrenebilme kuvvetiyle ikinci düşünülübelerler olarak ifade edilen mantık, fizik ve metafizik ile bağlantılı tüm verileri elde etmektedir. Bu ya fikr etme veya sezme yöntemi sayesinde gerçek hale gelmektedir. Bu noktada “bilfiil akıl”, “Fa'al Akıl”la bağlantı sağlayarak

<sup>123</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 113

<sup>124</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.191.

<sup>125</sup> Kur'an-ı Kerim, Nur Suresi 35. Ayet “Ateş dokunmasa bile onun yağı neredeyse aydınlatacak, o, aydınlık üstüne aydınlıktır.”

<sup>126</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 114.

<sup>127</sup> Peker, H. *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.64.

var olmanın tüm yönlerine ait bilinenleri nefse sağlayan kuvvettir.<sup>128</sup>

İkinci düşünülebilir olanları, birinci düşünülebilir olanlardan farklı hale getiren, daha doğrusu aklın meleke durumuyla faaliyet durumu arasında bulunan fark “bilinç”tir. İnsan, mantıkla, metafizikle veya rastgele bir ilim dalı ile çalışırken gerçekleştirdiği çalışmanın farkındadır. Önceden de söz edildiği üzere, ilk düşünülebilecekler, bireyin bir uğraşı gerçekleşmeden ilhâm yöntemi ile kendisine sağlanır. Bu sağlama bilinç bulunan bir “düşünme” çıktısıdır. Bu sebeple bu noktada bireyin iradesi bahse konu değildir. Birey, ancak talep ederse faaliyet durumunda bulunan akla ulaşabilir. Her insan bu şekilde bir irade ortaya koyma durumunda bulunmadığından, yine her insan bu bilfiil akıl düzeyine erişme durumunda da bulunmamaktadır.<sup>129</sup>

### **c- el-Akl el-Müstefâd**

Müstefâd akıl, “düşünülür sûretleri kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşünü de bilfiil bilir”.<sup>130</sup> Nefsin, bilfiil aklın Fa’al Akıl’la ittisâli neticesi elde ettiği bilgi türleri ve nefsin bu bilgiler ile elde etmiş bulunduğu yetkinlik (kemâl), müstefâd akıldır. Bu düzeyde nefis, maddi olmayan kıymetleri (el-mufârakât) elde edebilir, kendi halini ve diğer bazı şeyleri bildiğinin de farkına varmaktadır.<sup>131</sup>

Bilfiil akıl düzeyinde, birey ikinci düşünülebilir olanları Ancak görülebilecek bir uğraş sarf etmeden sağlarken, müstefâd akıl düzeyinde, birey fikr edilebilir görüntüleri kendisinde “hazır” şekilde bulmaktadır. Yine bilfiil akıl seviyesinde bilgi, Fa’al Akıl’la ittisâle girerek sağlanırken, müstefâd akıl türünde bu hal bir alışkanlığa ve yetkinliğe dönüşmüştür. İbn Sînâ’ya göre, insanların her birisi için en büyük hedef (el-gâyetü’l-kusvâ), bu elde edilmiş (müstefâd) akıl düzeyine erişmektir.<sup>132</sup>

Nefsin kazanç sağladığı akıl türleri; Bilkuvve akıl sayesinde “bilebilme yeteneği”, bilmeleke akıl sayesinde konu ne olursa olsun bilinebilir duruma gelmesi için zorunlu bulunan “yöntem ve donanımı” kazanmış hali, bilfiil ve müstefâd akıl aracılığı ile ise var olmanın tüm sahalarıyla bağlantılı bilgi türleri fikr etme ya da sezme (fikr

<sup>128</sup> Peker, H. *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.65.

<sup>129</sup> Peker, H. *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.65.

<sup>130</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 40

<sup>131</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.192.

<sup>132</sup> Peker, H. *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.66.

veya hads) yöntemi ile öncesinden elinde bulunan usul ve donanımın kullanımını gerçekleştirerek elde etmesidir.<sup>133</sup>

#### **d- Kudsî Akıl**

İbn Sînâ'ya göre, kudsî akıl, müstefâd aklın, sadece belli başlı bireylerde izlenen daha güçlü bir şeklidir. Bu bireyler rastgele bir öğretmeye gereksinim hissetmezler, ilâhî bir lütuf şeklinde fitrî bir kuvvet ile küllîleri anında elde etmektedirler.<sup>134</sup> Bu durum esasında nübüvveti alakadar eden bir kavram tipidir. Peygamberin bilmeleke aklının en kuvvetli düzeyi “kudsî akıl” şeklinde adlandırılır.<sup>135</sup>

Tüm yetiler, cevher özelliği taşıyan nefstir ve ona yardım etmektedirler. Nefs, rastgele bir kuvvetinin herhangi bir gücünün davranışı ile alakadar olurken, diğer yetilen doğru bir biçimde iş görmelerini ortaya koyamayabilir. İç ya da dış odak yeti türlerinin bir tanesi ile alakadar olurken, başkasından haberi olmamaktadır. Örneğin, şehvânî kuvvete yönelim gösterince gazabî kuvvetin, gazabî kuvvete yönelim gösterince de şehvânî kuvvetin davranış biçimleri kırıl ortaya koymaktadır. Nefs bütün yeti türleri ile benzer miktarda alakadar olamamaktadır. Bu halde en faal bulunan yeti öncelik kazanarak nefsi kendi tarafına yönlendirmekte ve nefis o kuvvetin davranış şekline ilgi göstermeye başlamaktadır. İbn Sînâ'ya göre tek ya da birçok kuvvetin davranışlarını kontrol edememe cinsinden nefis de oluşan bu şekildeki haller bir kaza (âfet) durumundan ortaya çıkabilmektedir.<sup>136</sup> Bunun dışında, hastalanma, korkma, nefsin yetkin hale gelememesi (kemâl), uyuma veya herhangi bir şeye diğer kuvvetlerin kullanımını gerçekleştiremeyecek derecede önem gösterme hallerinde ortaya görülmektedir.<sup>137</sup> İbn Sînâ kudsî akıl ile tasavvufa geçmiş ve düşünce bilimi ile ilahiyat arasında yakın bir bağlantı kurmak istemiştir.<sup>138</sup>

İbn Sînâ, bütün bu akıl türlerini Nûr Sûresi otuz beşinci âyeti ispat ederek yorum getirmektedir. Yorumunda; söz konusu akıl türlerinin ilk olanının nefsin akıl edilebilir

<sup>133</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.193.

<sup>134</sup> Macit, F. *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev: Kasım Turhan), İstanbul: Şa-to Yayınları, 2004, s. 169.

<sup>135</sup> Corbin H. *İslâm Felsefesi Tarihi I (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne)*, (Çev: Hüseyin Hatemî), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 306.

<sup>136</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.137.

<sup>137</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 112.

<sup>138</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *İbni Sina Felsefesi*, s.54.

olanlara yönelik bulunan ‘isti’dâd’ kuvvesi durumundadır ve bir grup bunu ‘heyûlânî’ akıl şeklinde adlandırır ki bu kandildir. Bunu diğer bir kuvve izler ki, bu da nefis için ilk düşünülenler ortaya çıktığında oluşan bir başka kuvvedir. Bundan dolayıdır ki akıl, ikinci düşünülür olanların sağlanması açısından hazır duruma ulaşmaktadır. Bu durumda fikr etme sayesinde olmaktadır ki eğer güçsüz bulunursa bu zeytin ağacıdır. Sezgi sayesinde ki, bu da yine zeytin ağacından daha kuvvetli olduğu taktirde yağ olmaktadır. Bu ikinci kuvve ‘bi’l-meleke’ akıl olarak ifade edilmektedir ki, o da fânustur. Bu akıl türünden daha yukarı seviyeye ulaşanı ise sanki yağı aracılığı ile ışık sağlayacak bulunan kutsal kuvvedir. Bu noktanın ilerisinde nefis açısından bir kuvve ve yetkinlik oluşmaktadır. Yetkin olma durumu ise nefis açısından bilfiil düşünülür olanların zihinde izlenmiş ve temsili sağlanmış şekilde oluşmasıdır ki, bu da nur üzerine nurdur. Kuvve ise nefis için elde edilmiş ve kendisinden boşta kalınmış düşünülebilir olanının ortaya çıkmasıdır. Sanki elde edilmesine gerek hissetmeksizin, talep edildiğinde izlemek şeklindedir ki, bu da lambadır. Bu yetkinlik ‘müstefâd’ akıl olarak tanımlanmıştır. Sözkonusu kuvve ise ‘bilfiil’ akıl olarak adlandırılmaktadır. Meleke halinden bütünüyle faaliyete yükselten ve yine hayalden meleke aşamasına yükselten de ‘Fa’al Akıl’dır ki o da ateştir.<sup>139</sup>

“O’nun ‘kandillik (mişkât)’ deyimini heyûlânî akıl ve nefis-i nâtıkayı simgelemektedir. Çünkü kandillik duvarlara yakın olandır ve aydınlatmak için iyi bir yatkınlıktır. Çünkü duvarlara yaklaşan her şeydeki yansıma daha şiddetlidir ve ışık daha çok artar. Bilfiil akıl, ışığa benzer ve böylece ışığı geçirici olan, kendisini kabul edene benzer, o da şeffaf olandır. Işığı geçirici olanların daha üstünü havadır, havaların daha üstünü ise kandilliktir. Kandillik ile sembolize edilen şey heyûlânî akıldır. Heyûlânî aklın müstefâd akla nisbeti, kandilliğinin ışığa nisbeti gibidir. Lamba bilfiil müstefâd aklı ifade eder. Çünkü ışık, filozofların tanımladığı gibi şeffaf olanın yetkinliğidir ve şeffaf olanı kuvveden fiile çıkarır. Tıpkı müstefâd aklın heyûlânî aklın yetkinliği olduğu ve heyûlânî aklı kuvveden fiile çıkardığı gibi. Müstefâd aklın heyûlânî akla nisbeti, lambanın kandilliğe olan nisbeti gibidir. O’nun ‘fânus (ez-zücâce) içinde’ deyimine gelince: Heyûlânî akıl ile müstefâd akıl arasında başka bir mertebe ve konum vardır. Bunun durumu, lamba ile şeffaf olan arasındaki ilişki gibidir. Bu durumda, dış dünyada

<sup>139</sup> İbn Sînâ, *el İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 113.



lamba, şeffaf olana ancak bir aracı ile ulaşabilir ki bu da kandil (misrâce)dir. Kandillerden ise fânus (zücâce) çıkar. Çünkü o, ışık kabul eden şeffaf cisimlerdendir.<sup>140</sup>

Bundan sonra da onu (zücâce) ışığı geçirmeyen renkli fânus olarak değil de, ışığı geçiren saf fânusa benzetmek için ‘sanki o (zücâce), parlak bir yıldızdır’ ifadesini kullandı. Çünkü renkli olanlardan hiç biri ışığı geçirmez.<sup>141</sup>

‘Bereketli zeytin ağacından tutuşturulur’ ifadesiyle, yağın kandil için madde ve konu olması gibi, aklî fiiller için madde ve konu olan düşünme gücü (el-kuvvetü'l-fikriyye) nü kastediyor.<sup>142</sup>

‘Doğuya da batıya da nisbet edilemeyen’ (ifadesine gelince): Doğu lügatte ışığın çıktığı yer, batı ise ışığın kaybolduğu yerdir. Doğu, ışığın bulunduğu yerden, batı ise ışığın kaybolduğu yerden istiare edilmiştir. O, ışığı, kelâmın aslı yaparken ve her şeyi bu asıl üzerine bina edip, onu ışığın kaynakları ve aletleriyle ilişkilendirirken verdiği örneklere ve onlara uygun şartlara nasıl riayet ettiğine dikkat et.<sup>143</sup>

‘Doğuya da batıya da nisbet edilemeyen’ sözü ile (kastedilen) sembol: ‘kesin olarak düşünme gücü, ışığın çıktığı salt düşünme güçlerinden değildir’ derken kastettiğim şeydir. ‘Doğuya da nisbet edilemeyen ağaç’ sözünün anlamı işte budur. Yine o (düşünme gücü), ışığın kendisinde kaybolduğu kesinlikle ve batıyla sembolize edilen hayvânî-behimî güçlerden de değildir. ‘Batıya da nisbet edilemeyen’ sözünün anlamı da budur.<sup>144</sup>

‘Yağı, neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir’ sözüyle düşünme gücünü övmüştür. Sonra ‘kendisine değmese dahi’ demiştir ki, değmek ile ittisâl ve feyezânı kastetmiştir. ‘Ateş’ ifadesine gelince, mecâzî ışığı hakîki ışıkla ve onun alet ve ekleriyle temsil ettirince, kendi dışında kendisinin nedeni olan gerçek taşıyıcıyı, geleneksel anlamda kendi taşıyıcısı olanla temsil ettirdi. Ki o da ateştir. Ateş her ne kadar renkli olmasa da, genel alışkanlığa göre o aydınlatıcıdır. Şartları nasıl gözettiğine dikkat et. Aynı şekilde ateş, temel unsurları kuşattığından dolayı, onu, âlemi çevreleyen

<sup>140</sup> İbn Sînâ, *el İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 390.

<sup>141</sup> İbn Sînâ, *el İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 390.

<sup>142</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 51

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 51

<sup>144</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvet*, s. 51

feleğe benzetti. Ancak bu kuşatma çâtısal değil lâfzî ve mecâzî bir kuşatmadır. Bu da Küllî Akıl'dır.<sup>145</sup>

Bu akıl, İskender Afrodisi'nin sandığı ve bu sanısını da Aristoteles'e dayandırdığı gibi ilk gerçek ilâh değildir. Çünkü bu akıl, bir yönden tektir ve birçok tümellerin sûretlerini kendinde barındırması yönüyle de çoktur. Bu nedenle o, özü gereği değil, arazî olarak tektir. O, birliği, buna özü gereği sahip olandan alır. İşte özü gereği bu birliğe sahip olan ise şanı yüce olan Allah'tır".<sup>146</sup>

### 2.3. Nefsin Bedenle İlişkisi

Nefsin ölüm sonrası halini araştırmaya başlamadan, nefis ve beden bağlantısını incelememiz gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre nefis beden birleşimi arızîdir. Bu durumu ispatlamak açısından, nefsin beden ile üç şekilde birleşim gösterebileceğini ifade etmektedir.

1. Nefis vücudun var olması ile varlığını elde etmektedir ve nefis ile vücut birbirlerinin tamamlanmasını sağlarlar, nefis ve vücut tek bir cevhere yani insana dönüşür. Bu şekilde bir olasılık fâsittir. Nefis ve vücut birbirlerinden ayrı ayrı birer cevher halindedir. Bu cevherlerin tek bir cevhere dönüşmeleri bahse konu bile olmamaktadır.
2. Varlığının bulunması konusunda nefis, vücuttan sonra meydana gelmiştir. Dolayısıyla nefis, vücut faaliyetlerinin oluşması ile var olmuştur. Bu şekilde bir düşünce de muhâldir. Zira bu şekilde bir hipotezi kabullenmek, nefsin var olma nedeninin, bedenden ortaya çıktığını kabullenmeyi gerektirmektedir. İletler dört adettir: Maddî, fâil, sûrî ve gâî şeklindedir. Bu illetlerin madde uygulaması bulunmamaktadır. Şöyle ki; cismin illet-i fâiliyye bulunması muhâldir, zira cisim oluşturmaması tarafıyla cisimdir. O ancak bir kuvvet ile bu şekilde bir şeyi yapmaktadır. Güç ile olmayıpta, zâtıyla gerçekleştirse idi, tüm cimlerin bu davranışları gerçekleştirmeleri gerekirdi. Daha fazlası cisimle ilgili güçlerin tümü ya araz ya da maddî sûrettir. Araz olanlarda ya da maddelerde kâim sûretin

<sup>145</sup> İbn Sînâ, *el İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 390.

<sup>146</sup> Peker, H. *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, s.60.

kendisinin nefsi ile kâim bulunan bir vücudu ifade etmesi muhâldir. Cevherliğinin mutlaka bulunması, kabul eder tavırları bulunan bir illet olması da muhâldir. Yine nefis, rastgele bir biçimde vücudun tabi yapısına bürünmüş şekilde de bulunmamaktadır. Cisminnefs için sûret sağlama ve onu yetkinleştirme illeti bulunması da muhâldir. Aksine bu konuların zıtları doğru olmaktadır. Bu durumda nefsin bedenle bağlantısı zâti illetle illetlenen bir bağlantı olmamaktadır.

3. Nefsin var olma açısından vücuttan önce bulunması zaman yönünden değildir. Dolayısıyla var olma açısından vücuttan önce olması zaman yönünden değildir yani nefsin var olması varlık nedeni olmamaktadır. Bu şekilde bir olasılıkta bâtildir. Çünkü vücudun var olması, nefsin var olmasından bir fer durumunda bulunsaydı vücuda gelen bozulma, helâk vb. nefsi saran bir bozulma, fesat vb. nedenlerle meydana gelirdi. Ancak bu doğru olmamaktadır. Aksine vücudun bozulması onun karakterinin ya da kimyasının bozulma durumu ile oluşmaktadır. Bu durumda nefis ile vücut arasında bulunan bağlantı zâti bulunmayıp arızî bir bağlantıdır. Nefis, var olmasında herhangi bir bozukluk yaşanmayan, yok olmayan bir nedene sûretleri sağlayan (Vâhibu's-suver) dönüş yapmaktadır. Ölüm ile birlikte vücudun bozulmaya uğraması ile nefis bozum göstermemektedir. Nefis, yaratan Allah'ın bâkî bulunması nedeniyle bekâ bulmaktadır.<sup>147</sup>

İbn Sînâ vücudu, tümüyle bireyin manasına katılmayan, fakat nefsi taşıyan ve tutan bir şey olarak görmüştür. Bireyin “ben” olarak ifade ettiği gerçek bulunurluğu, bireyin “kendisi” şeklinde bildiği şey ise nefstir.

Nefsin bedene intibâ ettiği ya da onun cisim (beden) ile kâim bulunduğu da ifade edilememektedir. Zira cisim en son incelemede sonu bulunmayan bir kuvvetin çıkış noktası ve sonu olmayan bir varlık durumunda bulunmamaktadır. Bunun yanında nefis açısından bu şekilde ifade edilmemektedir. Bundan dolayıdır ki nefis cisim formatında olmadığı dahası cisimde yer bulmuş, onun tabiatına karışma göstermemiştir. O maddeden mufarak, kendisine taraf ve yer atanamayan, cisimler gibi bölünme özelliği

---

<sup>147</sup> İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 227.

bulunmayanma'kûlatı akıl eden bir şey özelliği bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki insan da sadece nefis bulunmamakta olup öldükten sonra da devamlılığını sürdürecektir olan nefstir. Âhiret yaşamında birey bir diğer şeye dönüşme göstermeyeceği gibi o, harici alemden gelmiş bulunan Bütün şeylerden de tecerrüt etmiş bulunacaktır. Bu nedenle bireyin mâhiyet ve öz nitelikleri bulunmakta olup, âhiret yaşamında da halen mevcut halinden diğer bir şeye dönüşüm göstermeyecektir. Maddiyat özelliği gösteren varlık göstergeleride bulunmayacaktır. Âhiret yaşamındaki mutlu olma ya da mutsuz olma durumları ruhânî özellik gösterecektir. Dinin, âhiret yaşamına ait ifade ettiği duygusal tasvirler ise sembolik hikâyelerdir.<sup>148</sup>

## 2.4. Nefsin Mutluluğu

İbn Sînâ, ne kadar da hayal etme yöntemi ile bedensel mutlu olmayı kısmi biçimde kabullense de, beden ile bağlantılı mutlu olma açısından çalışma gösterebilmenin de bireyi son noktada nefis bağlantılı mutlu olmaya ulaştıracağını iddia etmektedir. Zira duygusal haz almaları hissedecek nefstir.<sup>149</sup>

İbn Sînâ'ya göre, bireylerin öbür alemde mutlu olmayı yakalayabilmeleri açısından peygamberler tarafından tebliği yapılan veya yerleştirdikleri emirler ve yasak türleri, ibâdet çeşitleri, ahlâk kuralları büyük önem taşımaktadır. Bilhassa ibâdet çeşitleri gündelik yaşamın akışına kapılmaya meyil gösteren insanın devamlı şekilde dikkatli olmasını sağlamakta olup, diniyle bağlantılı bilincinin de sürekli yenilenmesini gerçekleştirmektedir. İbâdet çeşitlerini yerine getirmenin en önemli özelliği sürekliliktir. Bu açıdan da İbn Sînâ namaz ibadetinden çok bahsetmiştir. Namaz ibadeti, bireyin günlük hayatı süresince belirlenmiş vakitlerde dikkatini çekmekte, Allah huzurunda bulunma bilincini elde etmektedir. Sonuçta ibadet yapmanın esası Allah'ı bilip tanımak ise, namaz nefsin O'na yalvarması ve O'nu aklî olarak müşâhede etmesidir.<sup>150</sup>

## 2.5. Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu

Bu husustan bahsetmeye başlamadan önce, İbn Sînâ'nın kader ve kötülük sorunu

<sup>148</sup> Çapku, A. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2009, s.17.

<sup>149</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.268.

<sup>150</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.269.

ile ilgili düşüncelerine bakmak gerekmektedir. Zira devam den konularbu çerçevede incelenmiştir. İbn Sînâ'nın kader ile ilgili düşünceleri vücutların tekrar diriltilmeleri ile bağlantılı düşünceleri ile benzerlik göstermektedir. Bu konuların genel amaç açısından doğrulanmasının gerektiğini açıklamıştır. Dolayısıyla bu durumda aynı vücutların tekrar diriltilme konusunda bulunduğu gibi genellikle bütün herkese yönelik bir kavram niteliğindedir ve inanç ortaya konulmasında tüm insanlara yararı bulursa da esasında gerçekliği yoktur. Zira kadere inanma ceza ve mükâfat kavramları ile çelişmektedir. Din kuralları arasında bulunan kadere inanmanın amacı genelde korku verme ve ders çıkarılmasını gerçekleştirmektir.<sup>151</sup>

İbn Sînâ gerçekte dünyada kötülükten bahsetmemektedir. İlâhî hikmetin ve inâyetin bir zorunluluğu olarak her noktada iyiliğin kötülüğe zaferi bulunmaktadır. İlâhî inâyet, yapılabilir olabildiği ölçüde Allah'ın hayır nizamını düşünmesidir. Âlemde, tabîî, ahlâkî ve metafizik anlamda “şerr” bulursa da muhkem bir sistemde bulunmaktadır. Bizatihi şerr ise izâfî ve hikmet zorunluluğunca bulunmaktadır.<sup>152</sup>

Hem hayır çoğunluktadır hem de şerr hayır için gereklidir. İbn Sînâ, Allah'ın âlemi olabilecek en mükemmel şekilde yarattığını kesin olduğunu belirtmiştir. Kötülük durumunun hiç bulunmadığı âlemin bu âlem olmadığını ifade etmiştir..<sup>153</sup>

İslam dinine göre ölme, tamamen bir yok olma değil, aksine yeni bir yaşamın başlamasıdır. Bu hayat ölümle başlamakta ve sonsuza kadar sürmektedir. Bulunulan dünya esasta, bulunan ahiret yaşamına nazaran, sürekli olmayan fânî bir yaşam şeklidir. Ölüm olayından sonra başlangıç gösterecek bu yeni hayat üç aşamadan meydana gelmektedir. Bunlar, mezar yaşamı, kıyâmet ve cennet- cehennem aşamalarıdır. Kabir yaşamı ölüm olayı ile başlangıç göstermekte ve tekrar dirilme zamanına dek sürmektedir. Kıyamet olayının gerçekleşmesi ile masher olarak ifade edilen Bütün bireylerin tekrar hayat bulup, tekrar biraraya gelmesi, günahların ve sevapların tartılmasının yapılması (mîzân) ve sonunda gerçekleştirilen bütün şeylerin hesaplarının verilmesi bahis konusudur. Cennet ya da cehennem bu hesap olayının neticesindeki

<sup>151</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 171

<sup>152</sup> İzmirli İsmail.Hakkı, a.g.e.S. 38

<sup>153</sup> Çapku, A. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, s.198.

kazanç ya da kayıptır.<sup>154</sup>

Bireyin oluşumu daha doğrusu yaratılma biçimi bu yaşamın bir sonunun bulunacağını ve hayat sürdürülen yaşam sonrasında bir yaşamın olmasının zorunluluğunu hatıra getirmektedir. Birey açısından bu yaşamın netice göstermesi, yaratılışının neden olduğu sorusunu akla getirmektedir. Zira ölme durumu bir yok olma hali ise, insan oğlunun geleceğinde yokluk söz konusudur ve mevcut varlık hali de anlam taşımamaktadır. Yaratılmışlar arasında üstünlüğü en yukarıda bulunanlar, canlı olanlar dolayısıyla ruh bulunduranlardır. Bunlar arasında da iradeye ve tercihe sahip bulunanlardır. Seçebilme kabiliyetine sahip bulunanlar açısından en üst düzeyde bulunan gelecekle ilgili düşünebilen ve gelecek zamanda olabileceklerle ilgili düşünce ortaya koyabilen bireylerdir. Bu noktada gelecekle ilgili fikirler ortaya koyabilme, kaygılanma, planlama ve programlama yapabilme bireyin farklılaşmasını sağlayıcı nitelikleridir. Bu nitelik bireye âhiret yaşamının bilincinde olsun, hatırında bulunsun ve bunlara göre de hazırlıklarını tamamlasın diye sağlanmıştır. Aksi halde yani âhiretin bulunmaması, bireyin bu niteliğinin boşuna ve zorunluluğu bulunmayan şekilde bulunması, bireyin nir güç harcadığı, çilesini çektiği, çeşitli eziyet türlerine katlanma gösterdiği ve üzüntü tulerinde geçirdiği bu dünya yaşamında, hayvanlarla eş ya da onlardan daha aşağı bir durumda bulunması manasına gelmektedir. Zira dünya yaşamı devamlı olunan bir yer olmayıpı yalnızca bir uğrama sahasıdır. Fakat birey ebedi yaşam açısından yaratılmıştır.<sup>155</sup>

İslâm dininin ahiret yaşamı ile ilgili bildirdikleri daha fazla kelâm ilmi yönünden incelenmiştir. İbn Sînâ'ya göre din; ilk önde sosyal yaşama açısından "gerekli" ve din ile bilgiler "olabilir" ve "zorunlu"dur. Adil olmasının gerçekleşmesini ortaya koyacak kuralların uygulanabilir duruma getirilmesi Ancak vahiy alan peygamberlerin görevi olabilir. Aksi taktide, bütün insanlar kendi yararlarına bulunanın adil olduğunu iddia edeceklerdir. İşte bu nedenle Allah, adaletli ve merhametli olmanın bir gereği şeklinde, sosyal yaşamın sürekliliğinin iradesini ortaya koyduğu için, kendi aralarından tercih ettiği bir insana vahiy göndermiştir. İbn Sînâ tüm bu hususları kabullenmekle birlikte vahiy içeriğini sosyal yaşama Ancak "sembollerle" izah

<sup>154</sup> Uludağ S. *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2002, s.231.

<sup>155</sup> Karadağ, C. *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 35.

edilebileceğini savunmuştur <sup>156</sup> Bu manada kader, cismânî haşir, cennet ve cehennem için izah edilen bedenî doyum ve elemeler genelin faydası dikkate alınarak sembolik bir dille ifade edilmiştir.

Sosyal hayat genelinde peygamberlerin ortaya koyduklarını kabullense de, sayıca az olan insanlar tevhidin asıl anlamını elde edebilmektedirler. Çünkü peygamberlerin toplumdan bilhassa Allah, cennet cehennem, melek vs. gibi gayba âit bilgileri aklî olarak tasavvur etmeleri beklenememektedir. Bu şekilde bir talep onların bir neticeye ulaşamayacakları metafizik tartışma türlerine yönlendirmekten başka bir işe yaramaz ve dahası onların inkâr etmeye bile sürükleyebilir. Nefs olgusunun ölüm olayından sonrasındaki bu durumda benzer bir durumla karşılaşacaktır. Peygamber, nefis olgusunun ölüm sonrasındaki halini topluma ancak misaller ortaya koyarak açıklayabilirler. Zira toplum bütününde zaten ölüm sonrasındaki mutlu olmanın ya da mutsuz olmanın vücut ile olacağı hakkında bir görüş bulunmaktadır ve peygamberinde bu durumu anında yok etmesi olanak dışıdır. Bu durum bireyin ve sosyal yaşamın tabiatına ters bu vaziyettir. Bu noktada önemi bulunan, bireylerin ölümlerinden sonra bu dünyada yapmış oldukları bütün iyilik ve kötülüklerin karşılık göreceğini bilmeleridir. Bu nedenle peygamberlerde, sevabla iyiliğe teşvik etme ve 'ikâbla kötülük etmekten uzaklaştırılmak açısından, sosyal hayatın algılamasına uyumlu şekilde uhrevî mutluya da mutsuz olmanın duygusal doyum ve acılarla gerçek hale geleceğini bildirmişlerdir.<sup>157</sup>

İbn Sînâ bu durumun sadece İslamiyette olmadığını, diğer dinlerde de bulunduğunu ifade etmiştir. Tarihsel süreçte bütün peygamberler metafizik gerçeklik türlerini toplumların algılayabilecekleri stilde anlatmışlardır. İbn Sînâ metafizik gerçekliklerin anlatım yoluyla topluma verilmesinin nedenini, insanın nefisinin vehim gücünün etkisinden kurtarmak için yapıldığını açıklamıştır. Zira vehimin kuvveti, vücutsuz bir suç karşılığı ve iyilik bedeli tahmin edemez ve vücut bulunmaz ise gerçekleşen iyiliklerin ve kötülüklerin karşılıklarının elde edilmeyeceğini kabul ettirmeye çalışmaktadır. İşte bu sebeple Kur'ân'daki cennet ve cehennem tasvir şekilleri olabildiğince somut hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu durumun sebebi biraz da

<sup>156</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.262.

<sup>157</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.263.

insanoğlunun bu dünya üzerinde gördüğü fiziki acı türleri ile orantılama sağlayarak ders almasını kolay hale getirmektir.

Ancak Kur'an-ı Kerim, nefis ölümü sonrası hal ile bağlantılı tüm açıklananlar somut hale getirilmiş, cisim ile bağlantılı doyum ve acılardan söz etmemektedir. Birden fazla âyette de, Allah tarafından rıza gösterilen kullar açısından cennette korku ve hüzn bulunmadığı açıklanmaktadır.<sup>158</sup> Burada en önemli husus Allah tarafından rıza gösterilmiş kullar zümresine dahil edilmektir. Bunun haricinde, cennet ve cehennemden söz edenâyetlerin yanında Kur'ân'da birden fazla, her şeyin sonunda "Allah'a dönüş"ten söz edilmektedir. Bu noktanın en esaslı yer olduğu ifade edilmektedir. Cennet ve Cehennem olgularının hediye verme ve cezalandırma olduğu düşünüldüğünde Kur'ân'da bu aşamalardan bir ilerisi olan bir rücu (dönüş) düşüncesi bulunduğu bir gerçektir. İslâm felsefesi ve tasavvufta kendine yer bulan bu düşünce, nedense kelâm ilminde yer bulamamıştır. İbn Sînâ'ya göre, âhiret konusunun bir bölümü şeriatten aktarımı yapılandır ve "ispatlanması" ancak şariat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yöntemi ile olanaklı hale gelebilmektedir. Mesela diriliş aşamasında vücudun durumu bu kapsamdadır. Bir bölümü de, akıl ve burhânî akıl yürütme yöntemi ile idrâk edilir ve peygamberlik de onu onaylamaktadır. Bu da kıyas aracılığı ile sabit bulunan nefislerin mutluluk ve bedbahtlığıdır.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.263.

<sup>159</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.263.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ARİSTOTALES'E VE İBN-İ SİNA'YA GÖRE RUH ÖĞRETİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

#### 3.1. Aristoteles'e Göre Ruh Kavramı

Aristoteles'in metafiziği madde-form kavramlarını inceleyen, ruh öğretisinde de daha önceden duyulmamış çok büyük bir yeniliği beraberinde getirmiştir. Kendisinden önceki tüm düşünürler beden ile ruhu iki ayrı form olarak görerek, ruhu bedene dışarıdan giren bir varlık olarak tanımlamışlardır. İlk defa Aristoteles, beden ile ruhu birbirlerinden ayrı olarak var olamayacak üniter bir yapı haline getirmiştir. Aristotele'e göre, beden ile ruh yalnızca kavramsal ve mantıksal olarak birbirlerinden ayrılabilirler. Olgusal düzlemde her canlı varlık beden ve ruhtan oluşmaktadır.<sup>160</sup>

Aristoteles'in projesiyle birlikte, kendisinden önceki düşünürlerin hiçbirinde bulunmayan üniter insan kavrayışına ulaşım sağlanmıştır. Tıpkı ruh kavramının, uzun bir süreç sonucunda üniter bir kavram haline gelmiş olması gibi, insanın fiziksel ve duysal öğelerden oluşan bir bütün olarak algılanması Aristoteles'in sentezi ile gerçekleşmiştir.<sup>161</sup>

Aristoteles ruh tanımını yaparken ruhu yetileri ile beraber ele almıştır. Bir üçgen şeklini alan kendinden önce gelen yetilerin tümünü kapsayan hiyereşik düzende açıklamıştır. Bu yetileri üç başlık altında toplamıştır. 1)Bitkisel ruh;besleyici olan ruhtur. Bütün canlılarda mevcuttur. Beslenme, büyüme ve çoğalma işlevini görür. 2) Duyusal Ruh;Dokunma,tatma,koklama, işitme ve görmenin dışındarzulama ve hareket etme işlevine de sahiptir.3)İnsani Ruh; Ruhların en üstün olanı ve sadece insanda bulunan akıl yetisini barındırır. Besleyici ruh bütün canlılar için zorunludur. Duyusal ruh ise bütün canlılar için aynı önemde zorunlu değildir. Aristoteles ruhun hareketli olduğunu kabul etmez. Ona göre ruh hareket ettiren varlıktır. Ruh ait olduğu beden hareketini sağlar.

<sup>160</sup> Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. s.3.

<sup>161</sup> Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. s.4.

Aristoteles reinkarnasyonu rededer. Bedenler arası ruh değişiminin olamayacağını savunur. Bir insan ruhunun hayvan bedeninde olması düşünülemez. Elbette ruh bedene bedende ruha özeldir. Yahut farklı fiziksel özelliklere sahip varlıklar arası ruh göçünün imkansızlığını öngörür. Aristoteles ruhun bedenden önce olduğunu bizlere madde-form öğretisi ile açıklamıştır. Nasılki form maddeden önce geliyorsa, ruhda bedenden önce vardır ve ondan daha geniş bir gerçekliğe sahiptir. Ruh bedenden ayrı düşünemez, beden ruhla canlılık kazanır.<sup>162</sup> Aristoteles'te ruh kavramı ile ilgili tanımların çıkış noktasını iki cümle belirlemektedir. Birincisi “O halde her ruh türüne uygulanabilir, genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekhia'sı olduğunu söyleyeceğiz.”<sup>163</sup>

İkincisi ise Aristoteles'in Madde-form öğretisidir. Ruh sahip olduğu cismin biçimsel tözüdür, cismin biçimidir. Bedeni madde ruhu form karşılar. Burada baltanın kesmesi ve gözün görme işlevini yerine getirmesi ile ilgili örneklerle açıklar. Beden ruhu amacına götürür. Baltanın işlevini gerçekleştirebilmesi, balta olabilmesi için keskinliğine, gözünde görmek için göz bebeğine ihtiyacı var. Ruh beden sayesinde amacına ulaşır<sup>164</sup>

Aristoteles ruhu tanımlarken sürekli cismin canlılığından söz eder. Ruh amaçtır, erektiler, canlı cisimlerin tözüdür. Değişimin, büyümenin ve hareketin nedeni de ruhtur. “Canlı bendin nedeni ve ilkesidir.”<sup>165</sup>

Aristoteles ruh bedenden ayrı var olamaz sözünü bir istisnaya istinaden aralamıştır. Ona göre “İnsan ruhundaki yüksek öge yani faal akıl dışarıdan gelen bir şey olduğu için ölümden sonra da devam eder.” Buradaki muallak ruhun bireysel bir biçim altındamı yada daha geniş bir tinsel birlik içindemi var olmaya devam edeceğidir. İnsanda bulunan etkin akılla bir nevi ruhu ölümsüzleştiriyor ama düşünceyi tam olarak betimlemiyor. Etkin aklın meydana getirilmiş bir ölümlü olacağını kabul etmeyip ona bir başlangıç noktası vermiyor.

<sup>162</sup> Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*. s.37.

<sup>163</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Zeki Özcan), Ankara: Birleşik Yayınevi, 2001, s. 65.

<sup>164</sup> Aristoteles - *Ruh Üzerine*, (Çev: Zeki Özcan), Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s.74-75.

<sup>165</sup> Aristoteles - *Ruh Üzerine*, (Çev: Zeki Özcan), Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s.88

### 3.2. İbn-i Sina'ya Göre Ruh Kavramı

İbn-i Sînâ, nefis açıklamak için kuvvet, suret ve kemal ifadelerinde karar kılmıştır. Bu tanımlamaya popülasyon, besin alma ve büyüme göstermesi yönünden bitki ile bağlantılı nefis, var olanın birlik biçimlerinin idrakini gerçekleştirmesi ve irade ile beraber davranış göstermesi yönünden hayvansal nefis, bütünü ve soyut birleri algılaması açısından insanı nefis denilmektedir. Bunun yanında feleki nefis de vardır. Madde de bulunan öz çekim kuvveti ilkçağda ve ortaçağda astronomic olarak keşfedilemedinden evrende bulunan gök cisimlerinin olağanüstü şekilde daireler çizerek dönmelerini gerçekleştiren olgunun nefis kuvvetinden kaynaklandığı kabul edilmiştir. Bu nedenle gezegenlerin ve yıldızların canlarının bulunduğu ve insandan daha fazla akıllarının olduğunun genel kabulü oluşmuştur. Bu kapsamda feleki nefis, “Doğal halde bulunan cisimlerin ilk yetkin durumları olup, cisimlerde ortaya çıkan tümel akledişi takip eden devamlı idrak ve davranışa sahip değildir” biçiminde açıklanmaktadır.<sup>166</sup>

İbn-i Sînâ nefsi “yetkin olması” açısından dikkate almıştır. Davranış türlerinin prensibi bulunması nedeniyle özellikle kendisinin bulunabilirliği yönünden “ilk yetkinlik”; davranışları açısından “ikinci yetkinlik” olarak nefis tanımlanmıştır. Örnek olarak, insanlar için insani nefis ilk yetkinlik, düşünmek, duymak, bilmek ve davranışlar ortaya koymak ise ikinci yetkinliktir. Bu nefis açıklamasında cisim doğal cisim olmak durumundadır. Ancak bu doğal cisimler de hava ve su gibi temel faktörler değildir. Doğal cisimde nefis, besin alabilme ve büyüyebilme şeklinde canlılık işaretleri bulunan ve organları sayesinde kendisinden ikincil yetkinlik türlerinin ortaya konulmasıdır. Bu çerçevede nefis; “yaşamsal fonksiyonların görüntüsü durumunda bulunan fiilleri ortaya koyabilecek organik doğal cismin ilk yetkinliği” şeklinde tarif edilebilmektedir.

İbn Sînâ, aklî nefis ile yıldızlar ve gezegenler arasında farklılıkların neler olduğunu düşünmekte ve tartışmaktadır. Tümü kıymetli olup cevher özelliği taşımaktadır. Özlerinin ve akla gelinebilir olmalarının düşünülmesi zorunludur. Farklılık bağlantılı oldukları vücutların içeriklerinden ortaya çıkmaktadır. Bireyin akıl, birleşimi dört sıvı ve zıt niteliklerini (sıcak, soğuk, yaş, kuru) oluşturan dört faktörün

<sup>166</sup> Türker, M. *Aristoteles Ve Farabi'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, 1959, s.529.

karışmasından meydana gelmiş bir vücuda bağlantılıdır. Başka bir yönden düşünülebilir olanları düşünceleri ve en iyi bir biçimde bulunan yıldız ve gezegenlerin ise oluşumlarının bu biçimde olmadığı gibi, zıt olgularıda içermemektedirler. Bundan dolayı zıt olan bu durumlarla bağlantı ve bu durumun sonucunda insan vücutlarının meydana gelmesindeki denge bulunmama, akılla bağlantılı nefsin ortadan bulunan terim türlerini hissetmesine ya da işler durumda bulunan akıldan Allah ile bağlantılı feyz almasını engellemektedir.<sup>167</sup>

İbn Sînâ, ölme korkusundan da bahsetmiştir. Bu korkunun sebeplerini yedi maddede sıralamıştır. Bu korkunun ne derece gereksiz olduğu anlatılmıştır. Ona göre, bireylerin kötü bir durum şeklinde algıladıkları ölüm aşaması, esasında en büyük nimettir. Zira eğer ölüm bulunması yaşamı yaşanır hale getirmiştir. Ona göre beden nefis için bir araçtır. Bunun haricinde nefis, ebedi olan ve maneviyatla bağlantısı bulunan bir değerdir. Ölüm esnasında vücuttan ayrılma gösteren nefis, vücutta mevcut kirlenmelerden arındığı takdirde mutluluğu elde edebilmektedir. İzafet kabilinden araz olan vücut ise yokluğa karışmaktadır. Manevî bir cevher halinde bulunan nefsin, zıddı bulunmamaktadır ve zıddı bulunmayan bir şey açısından yok olmaktan, yokluk halinden söz edilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla birey vücudunun çözülmesinin gerçekleşmesi ile kendisinde bulunan nefsinde çözülüp yokluk ile karışacağını düşündüğü takdirde yanılığa düşmektedir. Bu birey nefis kıymetini bilmemektedir. Nefsin en büyük mutluluğu ilim sayaesinde elde ettikleri sonucundadır. Bunun tersinde ise cehalet nefsi son derece mutsuz etmektedir. Bu esas bağlamında birçok cehalet içinde yaşayan kişi bulunmaktadır. Bu bireyler dünyada bulunan sonu olan ölümlü şeyleri değerli algılayarak peşine düşmektedir. Bu insanlar ilim sayesinde elde edilen mutluluğa değer vermemektedirler. Esasında yaşam ve ölüm, irâdî ve tabîî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Esas yaşam, ilim sayesinde hayatı hayattar hale getirip, şehvet ile bağlantılı istekleri yönetilebilir hale getirmektir. Bu tip insanlara ölüm aşaması sadece diğer aşamaya geçiş ve üst seviyelere ulaşmak manasını taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki bireylerin kendilerine zarar verecek şeylerden korkmaları ve kedilerini kemâle ulaştıracak şeylere güç harcamaları gerekmektedir. Bu duruma bağlı olarak ölüm sayesinde ilâhî bir cevher durumunda bulunan nefis, vücudun yoğunluğu olan cismani

---

<sup>167</sup> Gutas, D. *İbn Sina'nın Mirası*, (Çev: Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s.8

cevherinden kurtulup, mutluluk âlemine dönmekte ve temiz ruhlar arasına karışmaktadır. Kendisinin muhteviyatına ters bulunan vücut cevherinden kurtulmaktadır. Bunun yanında bireyin ölüm esnasında yaşanan acıdan korkmasına gerek bulunmamaktadır. Zira haz ve elemi ancak nefis hissetmektedir. Ölüm aşamasında, nefis bedeni bırakmaktadır. Bu nedenle bedenin birşeyler hissetmesi olanaksızdır. Bunun yanında birey, ölüm ile kendisine ulaşacak olan cezadan korkuyor ise kendisi tarafından günah işlenilmiş ve günahkar bir kul olmuştur. Bu noktada ceza vericinin bulunduğunu kabul etmektir. Esasında bu tip insanların korku hissettikleri ölüm aşaması olmayıp, işledikleri günahların cezasını çekeceklerini bilmelerindedir. Bu durumda insanların günahlardan uzak durmaları esastır. Eğer birey dünyada bulunan eşinden, ailesinden ve kazandıklarından ayrılacağı sebebiyle ölümden korkuyar ise bu kişiesasındacehalet içinde bulunmaktadır. Zira dünyada kimse kalmayacaktır. Bu nedenle bu tip insanların taleplerin anlamı bulunmamaktadır. Ölüm olmasa idi dünyada yaşamak çok zorlaşırdı. Dahada ilerisi eğer ölüm gerçekleşmese idi dünyanın yaşanırılığı kaybolurdu. Yine bu anlamda ölüm ilâhî bir hikmettir ve adalet gereğidir. O nedenle ölme aşaması kötü olarak algılanmamalıdır. Kötü olarak algılanması gereken aslında ölümlü olan bir yerde ölümsüz olmayı istemektir. Ölüm nefis ile beden ayrışmasıdır. İnsan özünde nefis bulunmaktadır ve ölümsüz olan da nefstir. Nefis, yetkin hale gelince ve vücudun isteklerinde uzaklaşınca kutlu âleme yani asıl kaynağına dönmektedir.<sup>168</sup>

İbn Sînâ insanın nefis ve bedenden oluşan mükemmel bir varlıkolduğunu Kabul etmekle beraber nefsin özünün kavraması için herhangi bir organa ihtiyacının olmadığını düşünür. Bunu da boşlukta bir anda yaratılan adam örneği ile açıklar. Bu örnekte varlığını hissedebilmesi için dışarıdan hiçbir uyarıcı yoktur. Kendi varlığına dhi dokunamıyor. Sadece bilinci ile var oluyor. İbn Sînâ'ya göre ruh beden ile yıpranmıyor, şekil değiştirmiyor, yaşlanmıyor, toprak olmuyor. Zamanla organların işlevini yitirmesi yada anlık olaylar karşısında organın işini görememesi mümkünken ruh için böyle birşey mümkün değildir. Beden zayıflarken akıl güçlenir, duyular yorulurken akıl yorulmaz. İbn Sînâ bu durumu nefsin bedenden ayrı bir cevher olmasına bağlar. Bir insane bedenen ne kadar zayıf olursa olsun akli ile fiziki çevredeki olumsuzlukları kendi lehine yönetebilir. Bu demek değildir ki nefis bedensiz , beden nefsiz olabilir. Her canlı

<sup>168</sup> Durusoy, A. *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, 2008, s.263.

nefs ve bedenle varlık gösterebilir. Beden nefis ile canlılık kazanabilir.<sup>169</sup>

Nefsin bedenden önce herhangi bir varlığı yoktur. Nefis bedenle birleşince varlık gösterir. Sahip olduğu bedeni amacına ulaştırır. Onu idare eder, yönetir, yönlendirir. İnsane aslında nefisten ibarettir.

İbn Sînâ'ya göre ölüm ile nefis ölmez. Beden gibi çürümez. Ölüm sonrası bedenden baki kalan şey nefistir. Ruhbedeni terk ettiğinde beden canlılığını yitirir. Ruh ise canlılar türüne ait olmaktan çıkar ve başka bir kimlik kazanır. Ruh beden gibi ölümlü değil ebedi bir cevherdir. İbn Sînâ bu düşüncesi ile insanı var eden özelliğin beden dışında bir şey olduğunun bununda ruh olduğunu savunur. Beden ruhun taşıyıcısıdır. Zamanla ruh bu taşıcıya alışır. Ayrılık vakti geldiğinde onu terk etmekten zorlanabilir.<sup>170</sup>

Ruh insana bedeni ile beraber varlık gösterir ve beden hayatta olduğu sürece bu ilişki devam eder. Beden canlılığını yitince nefis bedenden tamamen ayrılarak soyutlanır. Bu noktada İbn Sînâ ve Aristoteles aynı düşüncede birleşir. İnsan ruhu “Organlara sahip bedeninin ilk yetkinliği” olarak tanımlamıştır. İnsane nefsi bu yetkinliği kullandığı biçimiyle, mükemmel veya talihsizce ebedi hayatta yerini alacaktır.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> Özay, M. “Erken Dönemlerden Yakın Geçmişe Kadar Açık Alimlerine Kısa Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), 237-254

<sup>170</sup> Akşit, M. *İbn-i Sina ile Soren Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*, 2018, s.59.

<sup>171</sup> Akşit, M. *İbn-i Sina ile Soren Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması*, 2018, s.67-68.

## SONUÇ

Medeniyetler tarihi boyunca ruhun anlamına önemine ve bedenle olan ilişkisine dair çeşitli sorular sorarak, bu sorulara cevap aramıştır. İnsan, varlığının sonlanmasından sonra gelebilecek bir hiçliği, belirsizliği istememekte ve hatta kabullenememektedir. Bu sebepten dolayı insanoğlu, ruha adanan her türlü manevi ve sırlı güçlerine ek olarak ruha ölümsüzlük vasfını da eklemiştir. Zaman geçtikçe felsefe düşünceler ilerledikçe ruh hakkındaki ifadeler daha inanılabilir hale gelmiştir.

Sokrates'ten önce üniter ruh kavramının içerdiği tüm öğeleri kapsayan bir tanıma felsefe tarihinde ulaşılmamıştır. Sokrates'in ruha ilişkin görüşleri, Yunan felsefesinde tam anlamıyla bir dönüm noktası olmuştur. Ruhu insanın en kıymetli yanı olarak görerek, insanların her şeyden çok ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini söylemiştir. Sokrates, iyi ile kötü arasındaki ayrımı görebilme ve iyi olanı seçme yeterliliğini ruha yüklemiş, insanı ahlaki bir fail haline getiren şeyin ruh olduğunu öne sürmüştür. Yaşadığı dönemi baz almak gerekirse tümüyle yeni ve anlaşılması zor olan bu anlayıştan Platon da ruh ve ölümsüzlük görüşlerini belirlerken fazlasıyla esinlenmiştir<sup>172</sup>

Aristoteles'in ruh öğretisi, onun yeni ve özgün metafiziğinin bir parçasıdır. Aristoteles, madde-form öğretisi sayesinde önceki düşünürlerin içinden çıkamadığı tüm çıkmazları aşan, cevaplanamayan soruları cevaplayan, onların fikirlerinde gördüğü tüm tutarsızlıkları ve eksiklikleri ortadan kaldıran bir sistem inşa etmiştir. Bu yeni metafizik anlayışının getirdiği en büyük değişikliklerden biri onun ruh öğretisidir. Aristoteles, kendisinden önceki tüm filozoflardan ayıran bu değişiklik, ruh ve bedeni ayrı ayrı varlıklar olarak değil bir bütün olarak görmesidir. İlk kez Aristoteles, ruhu bedene dışarıdan giren bir varlık olarak görmez. Tam tersi olarak Aristoteles, canlı varlığın daima ruh ve bedenden oluşan bileşik bir töz olarak karşımıza çıktığını ön sürmesidir. Ruh ve beden, kavramsal olarak ayrılabilmeyle beraber, olgusal düzlemde ayrılabilir değillerdir. O halde üniter insan kavramını ilk kez ortaya koyan filozof Aristoteles'tir denilebilir. Ruhtaki tüm değişimlerin bedenle ilişkili bir biçimde anlaşılması modern psikolojideki anlayışın ilk nüvelerini barındırmaktadır.

<sup>172</sup> Platon, *Sokrates'in savunması*, (Çev: Erman Gören), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, s.12

Aristoteles, hocası Platon'unkinden tamamen farklı bir metafizik ortaya koymuş, Mutlak formların bilgisi ile deneyim dünyası arasındaki uçurumu ortadan kaldırdığı gibi beden ile ruh arasındaki uçurumu da ortadan kaldırmıştır. Ancak ruhun içindeki karşıt eğilimleri görme ve aklı yüceltme noktasında hocasını takip eder. Hatta ruh ile bedenin birbirinden ayrı halde bulunamayacağı yönündeki açık ifadelerine rağmen, ruhun bir parçası olan etkin aklın tanrısal ve ölümsüz olduğunu iddia eder. Burada şahsi bir ölümsüzlükten bahsetmiyor olsa da, aklın tanrısal olduğuna hatta tam da bu yüzden tanrısal olanı bilebileceğine yönelik vurgusu dikkat çekicidir.

İbn Sînâ ile ilgili yaptığımız çalışmada nefsin varlığı, mahiyeti, yetileri, ruh ve beden ilişkisi bedenden önce, bedenden sonra varoluşu ve beden ile bütünleşmesi konularına değindik. Düşünürümüz nefsin varlığını iki şekilde ispata çalışmıştır; bunlardan ilki; iç gözlem yoluyla kendi varlığının farkında olması, ikincisi ise dış gözlem yolu ile etrafımızdaki cisimlerde hareketle nefsin var olduğunu ortaya koymuştur.

Nefsin çeşitli kuvvelerine değinerek insanın bu kuvveler ile hem yukarı alemle ilişkisini, hemde aşağı alemde insanın yaşamsal faaliyetlerini sürdürdüğünü açıklamıştır. Bi'l-kuvve mertebesinden Bi'l meleke bilfiil ve müstefat akıl mertebesine ulaşarak büyük bir olgunluğa, ilim ve hikmete çıkmaktadır. İnsane nefsi faal akıl ile kemalata ulaşır. Ulu bir ilime yüce hikmete sahip olmanın önündeki engelin nefsin beden ile birleşmesi olarak görür. Ölüm ile birlikte ilahi bir çevher olan nefis beden cism çevherinde kendisini soyutlar. Mutluluk alemine döner ve kemalata ulaşır.

Çalışmamız süresince Aristoteles'teki ruh anlayışının İbn Sînâ'da tekabül ettiği nefis anlayışı ile karşılaştırmaya çalıştık. Her iki düşünürün ruha dair birleşip ayrıldıkları noktaları değerlendirdik. Aristoteles'ten etkilenmiş İbn Sînâ'yı tanrının yaratıcı olması ölümden sonraki hayat, ruhun yaratılmış olması gibi konularda ondan ayıran net çizgilerinin olmasıdır. Son söz olarak ruhun varlığı ve beden ile olan ilişkisi bakımından her iki düşünürün kesiştikleri ve ayrıldıkları noktaların var olmasıdır.



## KAYNAKÇA

- Afşaroğlu**, Süleyman, *Ruh Hakkındaki Hadisler Ve Tahlili*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010.
- Akşit**, M. İbn-i Sina ile Soren Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması, 2018,
- Angels**, P. *Dictionary Of Philosophy*, Harper And Low Publishers, London, 1981.
- Arslan**, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2006.
- Arslan**, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Aristoteles**, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Aristoteles**, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Aristoteles**, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. H. Nur Erkızan, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Aristoteles**, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2001.
- Aristoteles**, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Say. Yay. 2007.
- Aristoteles**, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Aristoteles**, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- Aristoteles**, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- Atademir**, Ragıp, H. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1974.
- Barnes**, Jonathan. *Aristoteles*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1999.
- Barnes**, Jonathan, *Aristoteles*, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, 2002.
- Bolay**, Süleyman, Hayri. *Aristoteles Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1993.
- Birand**, Kamıran. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987.
- Burnet**, John. *Socratic Doctrine Of The Soul*, Pub. For the British Academy by H. Milford, Oxford University Press, 1916.
- Capelle**, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1994.

- Caston Victor.** *Aristotle's Psychology*, [in:] *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, eds. M.L. Gill, P. Pellegrin, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, pp. 316–346
- Cevizci, Ahmet.** *Menon*, Felsefe Dizisi, Gündoğan Yayınları, İstanbul, 1994.
- Cevizci, Ahmet.** *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cevizci, Ahmet.** *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2011.
- Cornford, Francis Macdonald.** *Sokrates'ten Önce Ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.
- Copleston, Frederick.** *Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates Ve Dönemi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Copleston, Frederick.** *A History Of Philosophy: Greece And Rome, Vol I*, Image Books, New York, 1993.
- Copleston, Frederick.** *Felsefe Tarihi c. I Aristoteles*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997.
- Copleston, Frederick.** *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Corbin Henry.** *İslâm Felsefesi Tarihi I (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün ölümüne)*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Çapku Ahmet.** *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Durant, Will.** *Felsefenin Öyküsü*, çev. E. Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Durusoy, Ali.** *İbn Sina Felsefesinde İnsan Ve Alemdeki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Ertuğrul, İsmail, Fenni.** *Lugatçe-i Felsefe (Transkripsiyonlu Metin)*, 1. Baskı, Aktif Düşünce Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Fahri Macit.** *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şato Yayınları, İstanbul 2004.
- Gill, Mary and Pelegrin Pierre.** *A Companion to Ancient Philosophy*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2006.
- Gökberk, Macit.** *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- Gutas, Dimitri.** *İbn Sina'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İst., 2004.
- Guthrie, William Keith Chambers.** *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988.
- Guthrie, William Keith Chambers.** *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, çev. Ahmet

- Cevizci, Gündoğan Yayınları. Ankara, 1999.
- Guthrie**, William Keith Chambers, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, 2000.
- Guthrie**, William Keith Chambers. *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar Ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Guthrie**: William Keith Chambers. *A History Of Greek Philosophy*, Volume VI, Aristotle An Encounter, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Hançerlioğlu**, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Hare**, R. M. *Platon*, çev. Işık Şimşek, Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Herakleitos**, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hızır**, Nusret, *Felsefe Yazıları*, 2. Bsk. İstanbul, 1981.
- Işık**, Caner. *Halk İnançlarında Kalıp Değiştirme, Ruh Göçü*, Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Sayı: 2-1, 2012.
- İbn-i Sînâ**, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İzmirli İsmail Hakkı**, *İbn Sînâ Felsefesi, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, (içinde), TTK yy., İstanbul 1937.
- Jones**, W. T. *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi*, Birinci Cilt, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- Karadağ** Çağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Emin Yayınları, Bursa, 2008.
- Kaya**, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.
- Kranz**, Walter, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. S. Y. Baydur ..... El-Medinetü'l Fâzıla, çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınevi, Ankara 2011.
- Lorenz**, Hendrick, *Ancient Theories Of Soul*, The Stanford Encyclopedia Of Philosophy, Ed. Edward N. Zalta, 2009.
- Lukasiewicz**, Jan, *Aristotle 's Syllogistic*, Oxford The Clarendon Press, 1954.
- Macdonald**, S. Paul. *History Of The Concept Of Mind, Speculations About Soul, Mind, and Spirit from Homer*, Publisher: Routledge 2003
- Macdonald**, S. Paul. *History Of The Concept Of Mind*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2004.
- MacDonald**, Paul, S. *History of the concept of mind*, London, Routledge, 2013.

- Mayew, Roberts.** *The Theology of the Laws, Plato's Laws* (recueil) 2010.
- Peker, Hidayet.** *İbn-i Sina'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2012.
- Platon,** *Devlet*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1988.
- Platon,** *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Platon,** *Sokrates'in savunması*, çev. Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Platon,** *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, Ankara. 2009.
- Platon,** *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Polat,** Emanullah. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Rûhî Hastalıklar*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2010.
- Publius Vergilius Maro,** *Çiftçilik Sanatı: Georgica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Randall,** John, Herman. *Aristotle*, Columbia University Press, New York, 1960.
- Roberts,** Eric. *Plato's View Of The Soul*, Plato places.1995.
- Rohde,** Erwin, *Psyche: Selenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen* (2 vols; 2nd ed.; Freiburg, 1898, s.282-289, Routledge, New York, 2010.
- Ross,** W. David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1993.
- Ross,** W. David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Ross,** W. David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Sarı,** Emre. *Geçmişten Günümüze Felsefe*, 2006, E-Kitap <https://Books.Google.Com.Tr>, 07.08.2018.
- Sarı,** Emre. *Dünya Felsefe Tarihi*, 2017, E-Kitap <https://Books.Google.Com.Tr>, 07.08.2018.
- Selçuk,** Ahmet. *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2010.
- Sorabji** Richard. *Body and Soul in Aristotle*. Philosophy 49: 63-89, in Barnes, Schofield and Sorabji, 1979.
- Spencer,** Herbert. *The Principles of Sociology*, vol. 1, New York, D. Appleton and Company, (1898) [1876].
- Türker,** Mübahat. *Aristoteles Ve Farabi'nin Varlık Ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. D. T.

C. F. Yayınları, Ankara, 1959.

**Tylor**, Edward Burnett, *La Civilisation Primitive*, 1837-1917, c. 1, s. 326-555.

**Uludağ**, Süleyman. *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhebler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 2002.

**Von Aster**, E. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. M. Gökberk, Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul, 1943.

**Yıldırım**, Ömer. *Felsefeye Giriş ve Sosyolojiye Giriş Dersleri Ders Notları*, Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

**Zeller**, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

**Zeller**, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

