

Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: "De Anima" Şerhleri Üzerinden Bir Analiz
The Soul as the Form of the Body in Aristotle: an Analysis through Commentaries on "De Anima"

Eyüp ŞAHİN

ORCID: [0000-0001-5527-8315](https://orcid.org/0000-0001-5527-8315) | E-Posta: eyupsahin@ankara.edu.tr

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy
Ankara, Türkiye

ROR ID: [01wntqw50](https://orcid.org/01wntqw50)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atf: Şahin, Eyüp. "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: De Anima Şerhleri Üzerinden Bir Analiz". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 88-107. <https://doi.org/10.35415/simakifd.1239333>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	19. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	28. 03. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	This article is an expanded version of the paper presented with the title "The Soul as the Form of the Body in Aristotle: An Analysis Through Commentaries" at the "Africa 1st International Scientific Research Congress" held in Cairo on January 12-15, 2023, and whose summary has been published. (<i>Bu makale, 12-15 Ocak 2023 Kahire "Afrika 1. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi"nde, "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: Şerhler Üzerinden Bir Analiz" başlığıyla sunulmuş ve özeti yayınlanmış bildirim genişletilmiş versiyonudur.</i>) It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin / Ithenticate
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

Aristoteles (ö. M.Ö. 322), ruhu bedeninin formu olarak gören ilk kişidir. *De Anima*'da maddeyi bilkuvvelik (*potentiality*), formu ise bilfiillik (*actuality*) olarak tanımlar. Ardından da ruhun form olarak bilfiil olduğunu, bedeninin bozulmasıyla da ortadan kalktığını iddia eder. Bu, Platoncu ruh anlayışına yöneltilmiş ilk büyük itirazdır. Zira, Aristoteles'in aksine, Platon (ö. M.Ö. 328/327) formu ezelî olarak kabul eder. Beden-ruh ayrımına dayanarak bedeni geçici, ruhu ise ezelî bir form olarak tanımlar. Platon'a göre ruh bir taraftan ezelî bir form, diğer taraftan da bedeninin bozulmasına rağmen bozulmayan ölümsüz bir cevherdir. Antik çağ boyunca ruha dair bütün düşünceler bu iki filozofun söz konusu görüşleri doğrultusunda gelişir. Buradan, beden-ruh ayrımını kabul eden düalizm ve ayrımı reddeden monizm olmak üzere iki büyük felsefî düşünce doğar. Ancak Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair teorisi madde-forma dayalı olsa da ne Platon'daki gibi düalist bir konuma ne de canlı varlığın sadece bedenden oluştuğunu savunan materyalist bir konuma indirgenebilir. Öte yandan bu iki düşünce ya da geleneğin Platon ve Aristocu köklerle olan bağlantısı; bu iki filozofla hangi parametrelerde ve ne derecede örtüştüğü veya ayrıştığı bu makalenin konusu değildir. Beden-ruh meselesini madde-forma bağlamında ele alırken Aristoteles'in, bir yandan madde-forma ayrımını kabul edip, diğer yandan beden-ruh ayrımını reddetmesi çözüme kavuşmamış bir mesele olarak ardıllarına miras kalmıştır. Bu makalede Aristoteles'in, beden-ruh ayrımını reddeden anlayışı, aynı zamanda bu anlayışın yol açtığı sorunlar açısından da irdelenerek analiz edilmektedir. Bilindiği gibi *De Anima*'ya pek çok şerh yazılmıştır. Aphrodisiaslı Alexander (ö. 3. yüzyıl) ile başlayan bu şerhler geleneği, Themistius (ö. 387), Simplicius (ö. 560), John Philoponus (ö. 570) ve İbn Rüşd (ö. 1198) ile devam etmiştir. İbn Rüşd, küçük, orta ve büyük olmak üzere *De Anima*'ya üç şerh yazmıştır. Küçük ve orta şerhte *De Anima*'daki fikirlerle büyük oranda paralellik gözlenirken, büyük şerhte bazı farklılıklar görülür. İbn Rüşd'ün farklılaştığı noktalar bazı hallerde Alexander şerhi ile örtüşür. Ayrıca İbn Rüşd, büyük şerhte sadece *De Anima*'ya değil, Alexander şerhine de bazı yorumlar getirir. İbn Rüşd'ün katkısı, tıpkı Alexander gibi, Aristoteles'in ele aldığı ve tartıştığı meseleleri açıklığa kavuşturma ve aydınlatıcı bir takım argümanlar geliştirmeye yöneliktir. Dolayısıyla bu çabayı, ruhun, bedeninin bir formu olarak kabul edildiğinde ortaya çıkabilecek bir takım sorunları veya bu kabulde kapalı kalan bazı noktaları, Aristoteles'ten farklı bir takım analogilere müracaat ederek aşma veya bir çözüme ulaşma çabası şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle bu makaledeki analiz, biri *De Anima*'ya yapılan ilk şerh olması bakımından Alexander şerhi, diğeri ise İslam Meşşâ'î geleneğinin son önemli temsilcisi olan İbn Rüşd'ün büyük şerhi olmak üzere iki şerhe dayanmaktadır. İbn Rüşd'ün, Aristoteles ve Alexander'a dair kapsayıcı yorum ve değerlendirmeleri büyük oranda büyük şerh üzerinden gerçekleştiği için, bu makalede, küçük ve orta şerhler göz ardı edilmektedir. Ayrıca burada Alexander ve İbn Rüşd'ün söz konusu şerhleri bağlamında ortaya çıkan düşüncenin, Aristoteles ile örtüşen ve ayrışan bazı yönlerine de kısmen temas edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Aristoteles, Beden, Ruh, Form.

Abstract

Aristotle (d. 322 BC) was the first person to see the soul as the form of the body. In *De Anima*, he defines matter as potentiality and form as actuality. He then claims that the soul is actually a form and disappears with the decay of the body. This is the first major objection to the Platonic concept of the soul. Unlike Aristotle, Plato (d. 328/327 BC) accepts form as eternal. Based on the distinction between body and soul, he defines the body as temporary and the soul as an immortal essence that does not decay with the body. Throughout ancient times, all thoughts about the soul develop along the lines of these two philosophers' views. From this, two major philosophical ideas emerged, dualism accepting the distinction between body and soul and monism rejecting it. However, although Aristotle's theory of the relationship between soul and body is based on matter and form, it cannot be reduced to either a dualist position like that of Plato or a materialist position that claims that living beings are only composed of bodies. On the other hand, the connection of these two ideas or traditions with the roots of Plato and Aristotle, to what extent they coincide or diverge with these two philosophers, is not the subject of this article. While examining the body-soul issue in the context of matter and form, Aristotle's understanding of rejecting the body-soul distinction is analyzed with the problems caused by this understanding. As is known, many commentaries have been written on *De Anima*. Starting with Alexander of Aphrodisias (d. 3rd century), this commentary tradition continued with Themistius (d. 387), Simplicius (d. 560), John Philoponus (d. 570), and Ibn Rushd (d. 1198). Ibn Rushd wrote three commentaries on *De Anima*, small, medium, and large. While there is a great deal of parallelism between the ideas in *De Anima* and the small and medium commentaries, some differences are observed in the large commentary. Ibn Rushd's points of differentiation coincide with Alexander's commentary in some cases. In addition, in the large commentary, Ibn Rushd makes some comments not only on *De Anima* but also on Alexander's commentary. Ibn Rushd's contribution, like Alexander's, is to clarify the issues that Aristotle discussed and developed some illuminating arguments. Therefore, this effort can be evaluated as an attempt to overcome or reach a solution to some problems that may arise when the soul is accepted as a form of the body, or some points that remain closed in this acceptance by using different analogies from Aristotle. Therefore, the analysis in this article is based on two commentaries, the first of which is Alexander's commentary, which is the first commentary on *De Anima*, and the second is Ibn Rushd's large commentary, which is the last important representative of the Islamic tradition of Meşşā'ī. Since Ibn Rushd's comprehensive interpretations and evaluations of Aristotle and Alexander largely took place through major commentaries, small and middle commentaries are ignored in this article. Additionally, partially touching upon the thoughts that emerge in the context of these commentaries of Alexander and Ibn Rushd regarding some aspects that overlap and diverge with Aristotle is also discussed here.

Keywords: Islamic Philosophy, Aristotle, Body, Soul, Form.

Giriş

Felsefede beden-ruh ayrımını kabul edenler ve etmeyenler kendilerini Platon'dan itibaren iki kadim tartışmanın içinde bulurlar. Bu tartışma kabaca monist¹ ve düalist yaklaşım olarak da adlandırılır. Beden-ruh ayrımını kabul edenler, Platon'un (ö. M.Ö. 328/327), *Phaedo*'da temelleri atılan ve çeşitli argümanlar aracılığıyla da ispatlanmaya çalışılan iddialarını esas alırlar. Platon'un buradaki görüşü, beden ve ruhun ayrı yapılar olduğu, dolayısıyla ruhun da form gibi ezeli olup beden bozulmasına karşın bozulmadan ve dağılmadan varlığını sürdürdüğü yani ölümsüz olduğu şeklindedir. Platon'un bu anlayışına karşı ilk reaksiyon Aristoteles (ö. M.Ö. 322) tarafından *De Anima*²'da ortaya konur. Aristoteles, burada Platon'la birlikte, önceki filozofların da bu konudaki tezlerine ilk ciddi eleştiriyi yapar. Aristoteles'in buradaki tezi, beden-ruh bütünlüğü esasına dayanır. Aristoteles iddiasını madde-form anlayışına dayandırarak, cisimlerin madde-formdan meydana geldiğini; organları teşekkül eden canlıların benzer şekilde bir yapıya sahip olduklarını, dolayısıyla bu cisim veya canlılardan formun çıkarılması halinde ortada cisim veya canlının kalmayacağını düşünerek bunu farklı analogilerle ispatlamaya çalışır. Madde-form ve beden-ruh karşılaştırmasının yapıldığı yerlerde ilkinin ayrıştırılabilir olarak tanımlanmasına karşın, ikincisi yani beden-ruh bir bütünün ayrıştırılabilir olmayan yapıları olarak karşımıza çıkar. Yani madde-form, cisimler ve canlıların oluşması için gerekli iki ayrı yapı gibidir. Ancak beden-ruh iki ayrı yapıdan ziyade bir bütün olarak, varlıkları meydana getirmektedir.

¹ Aristoteles'i, madde-form ve beden-ruh anlayışından hareketle materyalist olarak değerlendirme eğilimleri olsa da bu yaklaşım doğru değildir. Çünkü o, ruhun varlığını inkâr etmez. Sadece beden-ruh ayrımını kabul etmez. Bu bakımdan Aristoteles'i materyalist olarak değil monist olarak kabul etmek daha makul bir düşüncedir. Materyalizmin temel yaklaşımı ve düalist argümanlar ile ilgili bir karşılaştırma ve yorum için bkz. Aykut Alper Yılmaz, *İnsan Nedir?: Teistik Materyalizmin İmkânı* (İstanbul: Albaraka yayınları, 2022).

² Aristoteles'in ruha dair görüşlerini ele aldığı metin Grekçede *Peri Pusikes* olarak bilinmektedir. Bu metin Latinceye *De Anima*, Arapçaya da *fi'n-Nefs* olarak çevrilmiştir. Eser, literatürde daha çok Latince adıyla bilinmektedir. Bu sebeple biz de bu adı kullanmayı tercih ettik. Bu makalede ise, J. A. Smith'in, Aristoteles'in tüm metinlerinin İngilizce çevirilerini içeren, *The Complete Works of Aristotle* içinde yer alan "On the Soul"dan faydalanılmıştır. Bu metin, ayrıca Joe Sachs'ın Aristoteles'in *De Anima* çevirisi ile de karşılaştırılmıştır. Bkz. Aristotle, *On The Soul*, çev. Joe Sachs (Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004).

Öte yandan Aristoteles'e göre ruh, beden formu olduğu için, ölüm hali bütünlüğün bozulması anlamına gelir ve böylece form, beden gibi ortadan kalkar. Bu durumda, eğer ruh bir form ise, bedenle birlikte o da ortadan kalkacaktır. Fakat Aristoteles, buradaki teziyle uyumlu olmayarak bu kez *De Anima*'nın ruhun yetilerinden (*faculties*) söz ettiği ileriki pasajlarında, bu yetilerden biri olarak tanımlanan aklın yegâne ölümsüz yapı olduğunu, beden ve ruhtan müteşekkil bütünden aslında geriye kalan tek şeyin akıl olduğunu iddia eder. Bu iddiasını ise burada ispatlamaz. Bu mesele büyük oranda madde-form teorisi ile birlikte Aristoteles sonrası geleneğin çözmek durumunda olduğu bir mesele olarak geriye kalır.³ Biz, bu makalede, bu meselenin şerhler aracılığıyla bir çözüme ulaşmış olduğuna ayrıca değinmeye çalışacağız. Burada ilk olarak, Aristoteles'in iddiasını ve dayanaklarını *De Anima* çerçevesinde ele alacağız. İkinci olarak, Aphrodisiaslı Alexander (ö. 3. yüzyıl) şerhi aracılığıyla, onun açıklamalarının Aristoteles ile bağlantılarına ve bazı çözüm önerilerine temas edeceğiz. İbn Rüşd'ün (ö. 1198), hem Aristoteles hem de Alexander'a dair yorumlarını, *telhîs* ve *cevâmi'* gibi şerhlere değil, *tefsîre* dayanarak yapacağız.⁴ Zira İbn Rüşd, gelenekten ayrılan bazı açıklamalarına büyük şerhte yer vermektedir. Son olarak, bu iki şerhle Aristoteles'in fikirleri arasında mukayeseye dayanan bir değerlendirme ve analize yer vereceğiz.

1. Aristoteles

Aristoteles, beden-ruh ilişkisini madde-form ilişkisine bağlı olarak ele alır. *De Anima*'nın ikinci kitabında madde ve formu cevher olma bakımından ele alır. Madde ve formun cevher olarak tanımlanıp tanımlanamayacağını belirlemesi beden-ruh ilişkisinin mahiyetini açıklamada en temel hareket noktasıdır. Aristoteles burada cevher kategorisine

³ Aristoteles sonrası *De Anima*'ya çok sayıda şerh yazılmıştır. Şerhlere olan ilginin sebepleri arasında, ruha dair Aristoteles'ten geriye kalan çözülmemiş sorunları ele almak kadar, filozofların bu meseleye gösterdiği ilginin de önemli bir rolü vardır. *De Anima*'nın şerhlerine dair bkz. H. J. Blumental, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity* (London: Duckworth, 1996), 53-73; Simplicius, *On Aristotle's On the Soul*, çev. J. O. Urmson (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1995); Themistius, *On Aristotle's On the Soul*, çev. Robert B. Todd (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1996); Philoponus, *On Aristotle On the Soul*, çev. William Charlton (London: Duckworth, 2005).

⁴ İbn Rüşd'ün "belli ölçülerde beslendiği kendinden önceki şârihler ve şerh geleneklerinden hermenötik bakımdan benzersiz kabul edilebilecek felsefi bir tavırla ayrıştığı; *câmi'*, *telhîs* ve *tefsîr* biçiminde üç farklı anlayış ortaya koyan ve Aristotelesçiliğinin gittikçe saflaştığı tedricî bir yorum süreci geliştirdiği görülür." Bu durum *Metafizik* için de geçerlidir. İbn Rüşd'ün *De Anima* için de geçerli bulduğum *Metafizik*'ine dair bu yorum için bkz. Abdürrezzak Sevindik, "Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 473.

ilişkin üç düşünce ileri sürer: (i) Madde olarak cevher; bu kendi başına bir tikel değildir. (ii) Form olarak cevher ki bunun sayesinde bir şey tikel olma vasfını kazanır. (iii) Madde ve formun birleşimi olarak cevher. Ruhun bu üç cevher türünden hangisi olduğu Aristoteles'in madde ve formun mahiyetini belirledikten sonra karar vereceği bir meseledir. Dolayısıyla, Aristoteles buna dair açıklamayı sonraya bırakır. Madde, *bilkuvve (potential)*, form ise *bilfiildir (actaul)*. Bilfiil olma hali (*actuality*) ise iki türüdür: Birincisi bilgi (*knowledge*) gibi, ikincisi ise düşünce (*thought*) gibidir. Bu ayrım ruhun *bilkuvve* mi, yoksa *bilfiil* mi olduğunu belirlemek için yapılır.⁵

Aristoteles bundan sonra madde ve forma dayalı bu temellendirmenin ikinci aşamasına geçer. Buna göre beden ve ruh aynı değildirler. Beden ve ruh birbiriyle, sırasıyla, madde ve form ilişkisine bağlı bir ilişki içerisinde.⁶ Burada madde bedeni, form ise ruhu temsil etmektedir. Bütün canlı cevherler, birleşik bir varlığa sahiptir fakat ruh birleşik bir yapı değildir. Dolayısıyla ruh, doğal canlı bir cisim olarak bir cevher olamaz. Cisim bir özneye ait olmayıp kendisi bizatihi madde olarak bir özne iken, ruh bir özneye aittir. Bu sebeple ruh, bir cisim olamaz. Bu mülahazaları ile Aristoteles, ruhun, *bilkuvve* hayata sahip doğal bir cismin formu olarak bir cevher olduğu sonucuna varır. Öte yandan ruh, forma nazaran daha kapsayıcı bir yetkinlik olarak da tanımlanır. Madde ve formdan oluşan doğal cisim, parçaları itibariyle ya da her bir parçası ayrı ayrı olarak değil, birleşik bir cevherdir. Ruh, canlılığın ilkesi olduğundan ve cisimler canlı varlıklar olmadığından ötürü, ruh madde gibi de olamaz. Aksine ruh, *bilkuvve* canlılığa sahip doğal cismin formu olabilir. Dolayısıyla ruh bir form olarak, aynı zamanda *bilfiil* bir cevherdir. Nitekim *De Anima'* da ruh; "bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin ilk *bilfiilliği*"⁷ yani ilk yetkinliği olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda ruh hem *bilfiil* bir cevher hem de form olarak bir cevherdir. Ruh, bir taraftan hem *bilfiil* hem de form ise bu durumda form da *bilfiil* bir cevher olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu bizi ruhun, canlı cismin fiili olduğu sonucuna götürür. Bu satırlar Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair düşüncesinin temel beyanlarıdır.⁸

⁵ Aristotle, "On the Soul", çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995) içinde, 656 (412a 6-11); Krş. Sachs çevirisi, 80.

⁶ Aristoteles'e göre, doğal cisimler -özellikle canlı olanları- cevher olmayı en çok hak edenlerdir. Bkz. "On the Soul", 412a 11-15; Sachs çevirisi, 81.

⁷ Aristotle, "On the Soul", 412a 10-412b 5; Sachs çevirisi, 81-82; Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, çev. Robert W. Sharples (London: Duckworth, 2004), 15-16.

⁸ *De Anima'* nın ikinci kitabı Aristoteles'in, ruhun, bir form olarak cevher olduğuna dair kabulünün ilk beyanları ile başlar. Özellikle bkz. 412a 1-412b 1.

Burada hem Aristoteles araştırmacıları hem de şârihler açısından çözüm bekleyen bir mesele de ruhun bir cismin fiili olmasının ne anlama geldiğinin açıklanması meselesidir. Her şeyden önce ruhun bir cismin fiili olması hali, bilfiilliğin (*actuality*) ne anlama geldiğinin açıklanmasını gerekli kılar. Bu bağlamda yeniden daha önce işaret ettiğimiz noktaya geri dönecek olursak Aristoteles, *De Anima*'da iki tür bilfiillikten söz eder: İlki, bilgiye sahip olma hali olarak bilfiillik, ikincisi ise düşünme hali olarak bilfiillikti. Aristoteles'in buna dair verdiği örneklere bakacak olursak; örneğin, tüm insanlar, Platon'un hatırlama teorisini öğrenmeye muktedir olabilseler dahi yalnızca bazıları onu bilir. Ancak hatırlama teorisini öğrenen biri Platon tarafından ortaya konulan Menon paradoksunu tabii olarak bilir. Böylece kişi, hatırlama teorisini bildiğinden ötürü Menon paradoksunu da bilmiş olmalıdır. Bu hal, kişinin bilme kapasitesini bilfiil hale getirmiş olması demektir. Artık paradoksu bildiğine göre, bu kez onun üzerinde bilfiil düşünmüş olmaktadır. Aynı şekilde uyku hali bu bilgiye sahip olma durumunu, uyanıklık hali ise bu bilgi üzerinde düşünme durumunu ifade eder. Bu durumda bilgi, ilk fiil, düşünce ikinci fiildir. Beden-ruh ilişkisi açısından Aristoteles'in örneği esas alındığında ruh bu iki şeyden hangisine karşılık gelir, sorusunun cevabı açıktır. Ruh, bu örnekte, bilkuvve hayata sahip olan doğal cismin ilk fiili olarak bilgiye karşılık gelmektedir.⁹

Burada ruhun, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk fiili olarak bilgi olduğu kabul edilirse akla şu soru gelebilir. Bir kişi bilgiye sahip olduğu halde onu kullanamayabilir. Bu durumda kişinin ruha (canlılık) sahip olup aslında yaşamadığını düşünebilir miyiz? Dahası böyle bir soruyu Aristoteles nasıl cevaplar? Bu sorunun *De Anima*'da doğrudan bir cevabını bulmak mümkün olmasa da ona yakın muhtemel bir karşılığını bulabiliriz. Buna göre "ruh organlara sahip (organik) doğal cismin ilk fiili"¹⁰ yani ilk gerçekliğidir. Cismin ilk fiili olarak ruh-beden birdir ve bir arada bir bütündür. Fakat bu birliğin veya bütünlüğün nasıl olduğu konusu Aristoteles tarafından açık bir şekilde izah edilmez. Dolayısıyla bu husus hem Aristoteles araştırmacıları hem de şârihler açısından cevaplanması gereken bir soru olarak geçerliliğini korur. Örneğin bu kapalılığı aşmaya yönelik olarak Christopher Shields'in önerisi dikkate değerdir. Shields, Aristoteles'in kapalı ifadelerini aşmaya yönelik şöyle bir argümana başvurur: (i) Bilfiillik, birliğin denetleyicisi anlamındadır. (ii) Bu nedenle ruh-bedenin bir olup olmadığını sormak zorunlu değildir. Fakat yine de burada bir ara

⁹ Aristotle, "On the Soul", 412a 21-27.

¹⁰ Aristotle, "On the Soul", 412b 4-9.

önermeye ihtiyaç vardır.¹¹ Bu ara önerme, “ruh bilfiildir” şeklinde olmalıdır.¹² (iii) O halde, ruh, bedenden önce gelir ve bedeni ilk olarak bütünleştiren şeydir.¹³

Aristoteles, ruhun bilfiil olarak bilgi, ruh-bedenin ise bir birlik ve bütünlük olduğunu ortaya koyduktan sonra onun cevher olup olmadığı tartışmasına geri döner. Bu bağlamdaki en temel beyan ise ruhun, “form gibi bir cevher” olduğu şeklindedir. Buradaki cevher, bir şeyin formuna veya onun ilkesine karşılık gelir. Bu durumu açıklamak için Aristoteles, balta ve göz örneklerinden yararlanır: Eğer bir balta organik doğal bir cisim olsaydı, onun formu yani onu balta yapan şey, “kesme” olurdu. Balta bu özsel niteliğini yitirdiği zaman artık bir balta olamaz. Sadece baltayla eş sesli (*homonymously*) olur. Aynı şekilde göz (görme fonksiyonuna işaret ederek) organik doğal bir canlı olsaydı onun ruhu, yani ilkesi görme olurdu. Ruhun organik doğal canlıyla olan ilişkisi de tıpkı bunun gibidir. Yani ruhun olmadığı bir insan bedeni tasavvur ettiğimizde, görme yetisini yitirmiş bir göz veya kesme işlevini yitirmiş bir baltadan söz ediyor olurduk ki, artık o bir insan değil sadece eş sesli olarak bir insan olurdu.¹⁴ Çünkü ruhunu yitiren bir bedenin bilkuvve olarak yaşama imkânı kalmaz. Göz bebeği, görme (yetisi) ile bir göz oluşturduğu gibi, ruh-beden (organik doğal bir cisim) de bir bütünlük oluşturup canlıyı meydana getirir. Bunun aksi, yani görmenin, göz bebeğinden ayrı düşünülemez gibi ruhun da bedenden ayrı olabileceği düşünülemez. Ancak Aristoteles bu genel beyanı ile uyuşmayan bir istisnaya burada yer verir ve esasen bu istisna ruh-beden bütünlüğünü de bozar. Ruh oluşturulan bazı yetiler içinde bu istisnanın yer alması ayrıca izah edilmesi gereken bir meseledir. Muhtemelen bu istisnanın sebebi, ruhsal yetilerin (*faculties*) herhangi bir bedensel parçanın fiili ya da formu olmayışı ile ilgili olmalıdır. *De Anima*'da bunun en somut örneği olarak akıldan (*nous*) söz edilir. Akıl, ruha dair bütün yetilerin bir istisnası olarak ölümsüz kabul edilir. Başka bir ifadeyle akıl, ruh-bedenin bir bütün olarak ölümle birlikte yok olmasına karşın bozulmadan, ölümsüz olarak bu birlikten geriye kalan tek yetidir. Bu nedenle akıl yokluğa/bozulmaya konu olmadan ayırık bir şey olarak tanımlanır. Bunun, Aristoteles'in bütün teorisini bozan bir ayrıntı olup olmadığı kadar bu bağlamdaki ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiği sorusu önemini koruyan bir soru olarak araştırmacılara kalan bir mirastır. Şârihler açısından ilginç olan şey ise, Aristoteles'in, akıl için, ruhun farklı türden bir yetisi demek yerine farklı türden bir

¹¹ Oysaki burada bir ara önerme mevcut değildir.

¹² Christopher Shields, *Aristotle: De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 2016), xvii.

¹³ Aristotle, “On the Soul”, 412b 4-9.

¹⁴ Aristotle, “On the Soul”, 412b 10-413a 3.

ruhtur demesidir.¹⁵ Bu istisna dışında ruhsal yetiler karşılık geldikleri bedensel parçaların fiilidirler, dolayısıyla onlardan ayrı olmaları da düşünülemez.¹⁶

Burada cevaplanması gereken başka bir soru daha mevcuttur. Acaba niçin Aristoteles bazı ruhsal yetilerin herhangi bir bedensel parçanın fiili olmadığını düşünür? Ruh bedenden ayrı düşünülemediğine göre acaba beden ruhtan ayrı düşünülebilir mi?

Bu soru ruh-beden ilişkisinin mahiyetinin açıklanmasıyla açıklığa kavuşur. Bu ilişki Aristoteles tarafından şerhler aracılığıyla da taşınan ve felsefe tarihi boyunca da sıklıkla başvurulan bir metafor yardımıyla ifade edilir: Bu metafor kaptan-gemi metaforudur. Buna göre acaba ruh-beden ilişkisi, gemi kaptanının gemiyle olan ilişkisi gibi midir? Bu sorunun cevabı araştırmacıyı, ruhun, bedeninin formel sebebi olarak tanımlanmasına ilave olarak, onun bedeninin fâil sebebi (*efficient cause*) olup olmadığının araştırılmasına sevk eder.¹⁷ Aristoteles açısından bu soru “nedensellik” ilkesi ile açıklanabilir. Buna göre canlı cismin sebebi ve ilk ilkesi olmak bakımından ruh, üç yönden canlı cismin sebebidir: Fâil, gâye ve formel. Görüldüğü gibi burada maddî sebepten söz edilmemiştir. Çünkü maddî sebep, söz konusu bileşiğin maddî sebebi olarak, bedeninin bizzat kendisidir.¹⁸ Şimdi bu üç sebebi yukarıdaki sıralamayı dikkate almadan ele alalım: (i) Ruhun, bedeninin formel sebebi olması, onun özü yani cevheri (*ousia*)¹⁹ olması bakımındandır. Bir şeyin özü, aynı zamanda o şeyin varlığının sebebidir. Var olmak bir bakıma hayatta olmak demektir, dolayısıyla bir canlının özü, aynı zamanda canlı bir varlık olmasının da sebebidir. Yani ruh, canlı olmanın sebebidir. Bu sebeple ruh için, canlıların özü diyebiliriz (*ousia*). (ii) Ruh, bedeninin gâye sebebidir. Çünkü beden, ruhun faaliyetlerini gerçekleştirmek için kullandığı bir araçtır. (iii) Ruh, bedeninin fâil sebebidir. Zira yer değiştirme, büyüme ve duyumsama gibi değişim ve hareketlerin hepsine aynı anda sadece canlı varlıklar sahip olabilir. Hayatın kaynağı ruh olduğuna göre, tüm bu hareketlerin fâil sebebi de ruhtur.²⁰

¹⁵ Aristotle, “On the Soul”, 413b 11-414a 3; Sachs çevirisi, 85-86.

¹⁶ Shields’e göre buradaki parçalar ruhsal ve bedensel yetilerden (*faculties*) oluşmaktadır. Bu aslında hem bedeninin hem de ruhun ayrı ayrı yetilerinden söz etmek yerine insanı bir bütün olarak ele alan ve bu iki şeyin birbirinden ayıramaz esasına dayalı bir tanımlama şekli olmalıdır. Böylece sözü edilen yetiler insanın yetileri olmakta ve insanın ölümüyle de ortadan kalkmaktadır. Ancak Aristoteles, akla bedende herhangi bir organ tayin etmeyerek, onu bir bakıma ruhî bir meleke olarak tasavvur etmektedir. Bkz. Shields, *Aristotle: De Anima*, 178.

¹⁷ Shields, *Aristotle: De Anima*, 180.

¹⁸ Shields, *Aristotle: De Anima*, 203.

¹⁹ *Ousia*, bazı tercümeelerde *substance* (*cevher*), bazılarında ise *essence* (*öz*) olarak tercüme edilmektedir. Bazıları her ikisini de aynı anlamda kullanmaktadır. Shields de bunlardan biridir. Bkz. *Aristotle: De Anima*, 202-203. Ayrıca bu terim için bkz. Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, 13.

²⁰ Aristotle, “On the Soul”, 415a 8-415b 28; Sachs çevirisi, 91-92.

Şu hâlde ruh-beden bütünlüğünden geriye kalan şey, bedeninin buradaki fonksiyonunun açıklanmasıdır. Beden tabiatı gereği bilfiil değil, bilkuvve (*potential*) durumdadır. Bedeni fiil (*actual*) durumuna getiren şey ruhtur. Ruh, kendisi sayesinde yaşadığımız, duyumsadığımız ve düşündüğümüz şeydir. Bu durumda beden, bilkuvve olarak hayat durumundadır. Ruh, onu bilfiil hayat (yani canlı) kılan şeydir. Aristoteles'in, ruhu, "madde veya özne değil, bir tür ilke ve form" olarak tanımlaması bu sebeple olmalıdır. Dolayısıyla ruh, madde ve madde-formun oluşturduğu birleşimden ayrı, bir form olarak cevher kabul edilmektedir. Ruh, bedensiz var olamayacağı gibi, beden (gibi) de değildir. Olsa olsa bedene ait (onda yerleşik) bir şeydir. Bu nedenle ruh sadece organlara sahip doğal bir bedende var olabilir.²¹

2. Aphrodisiaslı Alexander²²

Aristoteles'in *De Anima*'sına yazılan ilk şerh olması bakımından Alexander şerhi²³ sonrakiler için de bir örneklik oluşturur. Büyük oranda takip eden şerhler az ya da çok Alexander şerhi ile de benzerlikler içerir. Aslında Aristoteles'in, ruhu, bedeninin bir formu olarak tanımlaması hem madde-form bağlamında hem de beden-ruh bağlamındaki tüm görüş ve tartışmalar için bir başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla bu tartışma Alexander şerhi başta olmak üzere kaleme alınan diğer şerhlerin Arapçaya aktarımı ile de İslam filozoflarının gündemine girmiştir. İslam felsefesi geleneğinin Aristoteles tarzında felsefe yapmakla bilinen ve aynı zamanda *Metafizik* başta olmak üzere çoğu metnine şerhler yazan İbn Rüşd de bu tartışmaya kayıtsız kalmamıştır. Dolayısıyla, İslam felsefesi geleneğinin Aristotelesçi son şârihi olan İbn Rüşd'ün ruha dair kaleme aldığı metinler ve buradaki fikirleri, şerhler geleneği ile ortaya konan diğer metinlerle de büyük oranda benzerlikler içerir. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, *De Anima*'daki bazı pasajları, Alexander yardımıyla aşmaya çalıştığı da görülmektedir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün anlaşılması aynı zamanda Alexander'ın anlaşılmasına bağlıdır.

²¹ Aristotele, "On the Soul", 414a 4-414a 28; Sachs çevirisi, 87-88.

²² Bundan sonra Alexander olarak kısaltılacaktır.

²³ Arapça bibliyografik metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Alexander'ın yorumlarından oluşan kısım hariç, *De Anima*'ya dair incelemesini içeren *De intellectu*, Arapçaya büyük olasılıkla Hüneyn b. İshâk tarafından çevrilmiş, böylece Alexander'ın görüşleri, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflarca da bilinir olmuştur. Bu konuda bkz. Inna Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De Anima: What's in a Commentary", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22/2 (2012), 109.

Alexander, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ruhu, beden formu olarak kabul eder.²⁴ Bunu da şu şekilde ispatlar: "(1) Bir canlının (*animal*) ruh ve bedenden oluştuğu kabul edilir. Fakat (2) bir şeyin 'şeylerin oluşumu' ile meydana geldiği de söylenir: (i) (bir şeyin) bütünde korunan parçalardan ve aynı zamanda bölündüğü türden şeylerden oluşması gibi. Bir evin tuğlalardan meydana geldiğini ifade etmemiz buna örnektir. Ya (ii) karşımın; ballı suyun, bal ve suyun karışmasından meydana gelmesi gibi ki bu iki şey artık bal ve suya dönüşmez veya karıştığı halde hala bu ikisi doğasını korur. Ya da (iii) bir heykelin bronz ve biçimden (*shape*) meydana geldiği gibi her şey, madde ve formdan meydana gelir (oluşur). Eğer şeylerden oluşması bu ihtimaller dışında değilse bu durumda; (3) canlı bu yollardan biri aracılığıyla ruh ve bedenden meydana gelir. Ancak (4) bu (i) olamaz. Çünkü olsaydı (tıpkı tuğlaların yan yana geldiği gibi) ruh ve beden de yan yana (*juxtaposition*) gelmiş olurdu. Bu durumda beden bütünüyle canlı olmazdı. Eğer olsaydı ruh, bir canlının niteliğine değil boyutuna etki etmiş olurdu. (5) Bu (ii) de olamaz. Şeylerin karışımı ve bölünmesinde olduğu gibi beden yokluğuyla ruh da ortadan kalkardı. Bu durumda ortada tek bir seçenek kalır. (6) Canlı, madde ve form gibi, beden ve ruhtan oluşur. Ayrıca ruh bir beden değil, olsa olsa beden bir formu olabilir."²⁵ Alexander'ın buradaki beyanları Aristoteles ile hemen hemen aynıdır. Burada göze çarpan tek farklılığın, ruh-beden ilişkisinin madde-form anlayışına bağlı olarak izah edilmesinde başvurduğu bazı analogilerin Aristoteles'te yer almamış olmasıdır. Aristoteles'e paralel olarak Alexander'a göre de, ruh, faaliyetlerini, kendi başına bir madde ya da cevher (*substance*) olarak değil, beden vasıtasıyla gerçekleştirir. Bedenin değişmesiyle ruha atfedilen hiçbir faaliyet gerçekleşmez. Çünkü tabii eğilimler (*tendencies*) beden olmaksızın meydana gelemez. Bu eğilimler, ruhun beden vasıtasıyla gerçekleştirdiği eğilimlerdir. Bu nedenle ruh, bedene ait bir şeydir ve ondan ayrılamaz. Zira faaliyetlerini sadece beden vasıtasıyla gerçekleştirebilen ruh, ondan ayrı/ayrılabilir olsaydı kendisine atfedilen faaliyetleri (beden olmadığı için) gerçekleştiremezdi. O hâlde ruh, kendi başına var olabilen bir cevher değil, beden formu olmalıdır ve kendisinde meydana gelebilecek herhangi bir değişimin sebebi beden olmalıdır. Ruha atfedilen öfke, korku, iştah gibi bütün etkilenimler, beden organlarının etkisiyle ruhta oluşan şeylerdir.²⁶

²⁴ Robert W. Sharples, *Alexander Aphrodisiensis: De anima libri mantissa* (Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, 2008), 145-148; Alexander, *Supplement to On the Soul*, 13-15. Ayrıca bkz. Alexander of Aphrodisias, *On the Soul (Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception)*, çev. Victor Caston (New York: Bloomsbury Publishing, 2012), 39. (Bundan sonra *On the Soul* olarak kısaltılacaktır.)

²⁵ Alexander, *On the Soul*, 39-40.

²⁶ Alexander, *On the Soul*, 40.

Burada da görüldüğü üzere Alexander, Aristoteles gibi, ruhu tek başına var olan bir cevher olarak kabul etmez. Ruh, faaliyetini gerçekleştirebilmek için bir bedene muhtaç olduğu gibi, onun, bedeninin dışında bir varlığı da söz konusu değildir. Aristoteles'te olduğu gibi, ruh bedeninin formudur ve form, hareketin nedeni olsa da beden olmaksızın tek başına hareketi meydana getiremez. Zira onun, bedeninin dışında bir varlığı yoktur. Bu nedenle beslenme, büyüme gibi ruha atfedilen bütün kuvvetler, beden olmaksızın gerçekleşmez. Yine duyumsama ve düşünce gibi fiiller²⁷, bedeninin varlığına bağlıdır. Görüldüğü gibi Alexander, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, bedenden ayrılabilir bir ruhun var olmadığı sonucuna ulaşır.²⁸

Alexander, yukarıda işaret edilen farklılığa ek olarak, Aristoteles geleneğinde yaygın bir metafor olarak yer alan "kaptan-gemi" metaforunu, kendi görüşüne dayanak oluşturacak bir formda kullanmayı tercih eder. Onun bu tutumu temelde Aristoteles'le aynı paralelde olsa da ileri bazı çıkarımlar barındırır. Buna göre ruh, kaptanın gemide bulunması gibi bedeninin içinde bulunmaz. Çünkü ruh, kaptanın gemiyi yönlendirdiği gibi bedeninin içinde aynı rolde bulunursa, bu takdirde bedende bir eğilim (*tendency*) ve form olarak bulunmuş olur. Oysaki eğilim yukarıda da işaret edildiği gibi, bulunduğu şeyden ayrılamaz. Bu durumda da ruh, bedenden ayrılamaz. Ruhun bedeninin formu olarak kabul edilmesi durumunda form bedenden ayrılamayacağı gibi ruh da bedenden ayrı(ştır)ılamaz. Bu hal, ruhun bir cisim ya da bir beden olamayacağı anlamına da gelir. Oysa bir cismin parçalarının zorunlu olarak cisim olduğunu, bu sebeple örneğin hayvanın (*animal*), madde ve formunun cisim olduğunu iddia etmek mantıksızdır. Şayet ruh, cismin formu ve bilfiilliği (*actuality*) ise, onun cismanî bir şey olmadığı açıktır. Çünkü bütün formlar cisimsizdir. Şayet formun kendisi bir cisim olsaydı, o zaman ya formsuz ve niteliksiz olurdu -ki madde böyledir- ya da forma sahip olup, form da cisim olacaksa, bu takdirde cisim olmayan başka bir forma ihtiyaç olurdu. Bu durum sonsuza dek sürerdi. Bu sebeple ruh, aslında bütün bedene yayılmış olan bir bilfiilliktir (*actuality*): "Ruh, şekil verilmiş şeylerin şeklinin (gerçekliği) olduğu gibi, ne bir araya getirilmiş şeylerin konumu ve düzeni (gerçekliği) olarak, ne bir eğilim ve duygulanım olarak, ne de karışım olarak gerçekliktir. Elbette bunlar bedende bulunurlar, zira ruhun kullandığı organlar bunların aracılığıyla (vardır); ama (ruhun) kendisi, bunların dışında bir

²⁷ Alexander, *On the Soul*, 40.

²⁸ Alexander, *On the Soul*, 44-46.

kapasite veya bir cevherdir.”²⁹ Alexander’a göre şayet bunun aksini kabul edersek, madde ve formun aslında iki ayrı beden olduğunu da kabul etmiş oluruz. Hâlbuki madde ve form bedeninin parçaları değildir: “Cisme ait her bir parçanın cisim olduğu gibi, ruha ait her bir parça da ruhtur. Bu ikisi, tıpkı bir heykelde olduğu gibi, heykeli oluşturan unsurlardır. Örneğin heykel bölündüğünde madde ve form elde edilemez. Elde edilen şeyler, heykelin kafası, gövdesi, kolları gibi parçalardan oluşan şeylerdir.”³⁰ Dolayısıyla beden bölündüğünde de madde ve form olarak iki ayrı yapı elde edilemez. Zira onlar bedeninin parçaları değildir.

Sonuç olarak Alexander’a göre ruh, bedeninin formu olduğu için, yokluğunda ortada bir beden de kalmayacaktır. Aynı şekilde beden ortadan kalktığına ruh da yok olur. Üstelik ruh bir değişime de uğramaz. Zira değişime sebep olan şeyin kendisi de değişime uğrar. Dolayısıyla ruh bir bakıma bedeninin ayrılamayan formudur.

3. İbn Rüşd

İbn Rüşd ruhun (*nefs*) bir form olarak cevher olup olmadığını, Aristoteles’e paralel olarak, madde-form ve bunların cevherlikleri bağlamında ele alır. İbn Rüşd’ün ruh meselesini ele aldığı şerhlerinde³¹ madde-forma dair beyanları, Aristoteles’in *De Anima*’daki beyanları ile paralel olarak, bu iki şeyin bilkuvvelik ve bilfiiliği bağlamındadır. İbn Rüşd’e göre de cevher üç şekilde mümkündür: (i) Madde, (ii) form veya (iii) madde-formdan meydana gelen şey. Madde, bilkuvveliktir (*potentiality*), form ise bilfiilliktir (*actuality*).³² Madde-formdan meydana gelen şey tikel bir şeydir, dolayısıyla da birleşiktir (*compound*). Maddede olduğu gibi beden bilfiil değil, bilkuvve durumundadır. Bedeni bilfiil hale getiren şey ise ruhtur. Ruh, kendisi sayesinde yaşadığımız, duyumsadığımız ve düşündüğümüz şeydir. Ruh, kendisine ait bu eylemleri, beden vasıtasıyla gerçekleştirir. Bedeni, bilkuvve canlı iken, bilfiil canlı hale dönüştüren ruhtur.³³ İbn Rüşd, burada Aristoteles’in, ruhu, “bir

²⁹ Alexander, *Supplement to On the Soul*, 19.

³⁰ Alexander, *On the Soul*, 39.

³¹ İbn Rüşd, Aristoteles’in *De Anima*’sına küçük, orta ve büyük olmak üzere üç şerh kaleme almıştır. Bu üç şerhten küçük ve orta şerhler kaleme alındığı dilde yani Arapça olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak elimizde bulunan büyük şerhin en eski nüshası Latince’dir. Arapça orijinalinin kayıp olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle büyük oranda Aristoteles’e iştirak etmekle birlikte, bazı hususlar bakımından ondan ayrıştığı görülen veya kendi görüşlerinin belirginleştiği durumlar büyük şerhe dayanır. Bu makalede büyük şerhin Latince’den İngilizce’ye çevrilen metninden faydalandık.

³² Averroes (Ibn Rushd), *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, giriş ve notlar ilavesiyle çev. Richard Taylor – Thérèse-Anne Druart (New Haven/London: Yale University Press, 2009), 110-111 (412a 21-26). Eser bundan sonra *Long Commentary* olarak kısaltılacaktır.

³³ Averroes, *Long Commentary*, 110.

tür ilke ve form olup, madde veya özne değildir,” şeklindeki açıklamasını esas alır.³⁴ İbn Rüşd’e göre, ruha sahip olan canlılar, madde ve formdan oluştuğu için, ruh bedenin öznesi değildir, aksine beden ruhun öznesidir. Dolayısıyla ruh, madde ve madde-formun oluşturduğu bileşimden ayrı bir form olarak cevherdir. Oysa her canlı cevher madde ve formdan oluşmuş bileşik bir varlığa sahiptir fakat ruh böyle değildir. Başka bir ifadeyle ruhun form oluşu, maddenin form almış hali, ya da madde-formun bir bileşik oluşturduğu haldeki durumdan farklıdır. Bu nedenle İbn Rüşd’e göre ruh, doğal canlı bir cisim olarak bir cevher değil, Aristoteles’te olduğu gibi “bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin formu olarak bir cevherdir.”³⁵

Ruh, form olarak bir cevher iken, form bilfiil olarak bir cevherdir. Bu durumda, ruh, bu türden bir cismin fiilidir. Çünkü bileşik bir cevherde hem ruh hem de beden özne (*subject*) olmadığı gibi form olamaz. Bu bileşikte beden özne, ruh ise form olur. Ruh özne olamaz, fakat beden öznesinin içindedir. Yani ruh, bir öznedeki var olan bir cevherdir. Bu nedenle ruh, madde olarak bir cevher değildir. Onun öznedeki oluşu bir ilinek (*accident*) olduğu anlamına da gelmez. Zira ilinek böyle bir bileşik cevherin bir oluşturucu parçası değilken, ruh/form bu bileşik cevherin oluşturucu bir parçasıdır. Ayrıca öznenin bilfiil var olabilmesi için bu forma ihtiyacı vardır. Bir canlının beden ve ruhtan oluşması onun bir form ve maddeden oluşması anlamına gelir. Bu, büyük şerhinde İbn Rüşd’ün, Aristoteles’in ruh-beden ilişkisine dair düşüncesi ile örtüşen kendi temel beyanlarıdır: Buna göre: (i) Ruh ve beden aynı değildir, (ii) ruh-beden birbiriyle, sırasıyla, form ve madde olarak ilişkilidir.

Öte yandan İbn Rüşd’ün Aristoteles incelemesi büyük oranda kapalı bazı hususların açıklanması şeklindedir. Meselelerin yol açtığı sorunlara işaret etmek de dâhil en ince ayrıntılarına kadar tartışılması ise İbn Rüşd’ün şerhleri bağlamında benimsediği bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Madde-form ve bu bağlamda ele alınan beden-ruh meselesine dair fikirleri, büyük oranda Aristoteles ile uyumluluk gösterir. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Rüşd de şerhlerinde ruh teorisini, ruhun beden formu olduğu tezi üzerine inşa eder. Bu kabulün bir sonucu olarak, yukarıda da işaret edildiği gibi ruh, beden bilfilliği (*actuality*) olarak bedenle birleşmiştir.³⁶ Bu birleşme, tıpkı formun maddesine birleşmesi gibidir. Ruh ve beden aslında, form ve madde gibi, canlı varlığın bileşenleridir. Ruh faaliyetlerinde bedeni de işe

³⁴ Averroes, *Long Commentary*, 107-108.

³⁵ Averroes, *Long Commentary*, 112.

³⁶ İbn Rüşd, *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 42. Atif Arapça metnedir.

dâhil eder. Dahası bu faaliyetler ortaktır. Bu ortaklık bazen ruhun faaliyet alanlarının bedenini ihtiyaçlarına göre şekillenmesi olarak da kendisini gösterir.³⁷ Canlı varlığın gösterdiği her türden faaliyetlerde ruh-beden ortaklığı, ruhun canlı varlığın hayat ilkesi olması sebebiyledir. Bu tanım paralel bir biçimde Alexander ve Aristoteles'te de aynıdır.

Ancak İbn Rüşd'de de ruha ilişkin yapılan tanımda, Aristoteles ve Alexander'da olduğu gibi, ruhun bedenden ne tüm yetileri (*faculties*) bakımından ne de birkaç yetisi bakımından ayrı olmadığı kesin olarak açıklığa kavuşmaz.³⁸ Ruh, bir form olarak kabul edildiğinde, ona atfedilen bazı yetilerin, formda olduğu gibi değil de bozulmadan veya dağılmadan kalması nasıl mümkün olabilir sorusu şerhle aracılığıyla da çözüme kavuşmuş görünmez. Bunun yerine ruhun bazı yetilerinin, bedende karşılık geldikleri bazı parçaların/organların fiilleri/formu olduğu ifade edilmekle yetinilir. Bu yetilerin bedende karşılık geldikleri organlardan ayrı olarak var olmaları madde-form bağlamında mümkün değilken, beden-ruh bağlamında mümkün görünüyor. Çünkü ruhu oluşturan yetilerden biri olarak tanımlanan akıl, bu teorinin bir istisnası olarak tayin ediliyor. Öyle anlaşılıyor ki bunun sebebi bir ruhsal yeti olarak aklın, herhangi bir bedensel parçanın fiili/formu olup olmadığı konusunda bir kesinlik oluşmamıştır. İbn Rüşd, bu sorunu aşmaya yönelik olarak, bu türden bir yetinin acaba bir gemi kaptanının gemiden ayrılabilmesi gibi, aklın da ayrı bir parça olup olamayacağını sormasına rağmen,³⁹ Aristoteles gibi bu bağlamıyla meseleyi geçirir. Ancak özellikle *Tefsîr*'in üçüncü kitabında Aristoteles'in geriye bıraktığı sorun üzerinden değil, teorik akıl-pratik akıl üzerinden kendi çözümüne odaklanır ki buna dair çözümüne değerlendirme bölümünde temas edeceğiz.⁴⁰ Buradaki temel soru, bir bütün olarak bir form olan ruh acaba bedenden ayrı mıdır, yoksa sadece bazı yetileri bakımından mı ayrıdır? İbn Rüşd, Aristoteles'in cevapsız bırakarak geçirttiği gemi-kaptan metaforuna dayanan çözümle açıklamak yerine, Themistius gibi, meseleyi, ruhun bir yetisi olarak aklın bedenden ayrı olup olmadığı bağlamında bir tartışmaya evirerek değiştirmeyi tercih eder.

Değerlendirme

1. *De Anima*'da ruh, organik doğal cismin formu veya onu bilfiil duruma getiren (canlılık veren) ilke olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, canlılığın ruhu bedeninden ontolojik bakımdan farklıdır. Beden ve ruhun ontolojik statü bakımından farklı olmaları, ruhun

³⁷ Bkz. Averroes, *Long Commentary*, 112 vd.

³⁸ Bu yorumun ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Averroes, *Long Commentary*, xix vd.

³⁹ Averroes, *Long Commentary*, 119. İbn Rüşd'ün açıklaması için ayrıca bkz. *De Anima*, 111-112 (413a 4-10).

⁴⁰ Bu kısmı değerlendirme bölümünün 4. ve 5. maddelerinde kısaca ele aldık.

bedenden bağımsız bir varlığı olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine burada beden-ruh ayrımından değil bütünlüğünden söz edilmektedir. Bu bütünlük, organik bir yapı oluşturan doğal bitkisel, duyuşal (hayvanî) ve insani bedenleri temsil etmektedir. Aynı şekilde organik canlı varlıklar, form ve maddenin bütününden oluşur.⁴¹ Böylece ruh, beden formu (veya cevheri/özü), beden ise ruhun maddesi olur. Bununla beraber Aristoteles'e göre ruh, beden fâil, gaye ve formel sebebidir. Formel sebep olarak ruh, beden kendisi sayesinde gerçekliğine kavuştuğu şeydir. Fâil sebep olarak ruh, kendisi sayesinde bedenin bir forma kavuştuğu şeydir. Gaye sebep olarak ruh ise, kendisi sayesinde bedenin, ruhun faaliyetlerini gerçekleştirdiği şeydir. Ancak ruh, beden maddî sebebi değildir, çünkü zaten ruh-beden bütünlüğünün maddesini beden oluşturmaktadır. Ayrıca bedenin formu olan ruh, onu bilfiil duruma getiren şeydir. Bir şeyi o şey yapan olarak form (ki burada mâhiyet gibi tanımlanmaktadır) örneğin, insani bedenin formu, insanın sahip olduğu bedenin niçin başka bir tür canlı beden değil de insan olduğunu açıklayan şey olarak nitelenmektedir.

2. Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine dair teorisi madde-forma dayalı olsa da ne Platon'daki gibi düalist bir konuma ne de canlı varlığın sadece bedenden oluştuğunu savunan materyalist bir konuma indirgenebilir. Bu iki yaklaşımın dışında bir değerlendirme için Aristoteles'in, "ne ruhun bedensiz ne de bedenin ruhsuz olacağı"⁴² şeklindeki ifadesine bakmak yeterlidir. Onun buradaki en kesin ifadesi ruh ve bedenin bir bütünlük ve dolayısıyla da bir birlik oluşturduğu şeklindeki düşüncesidir. Hatta Aristoteles, ruh ve bedenin bir olup olmadığını sormanın bile zorunlu olmadığını düşünmektedir.⁴³ Ruhun bedenden ayrı bir varlığı niçin düşünülemez, sorusu formun maddesi olmadan var olamayacağı şeklinde bir cevap bulur.⁴⁴ Dolayısıyla bu birlik sonucunda ortaya çıkan faaliyetler de doğal olarak, ruh ve bedenin ortak faaliyetidir. Bununla birlikte, ruh ve beden mâhiyet itibariyle aynı şey de değildirler. Çünkü bir şeyin formu/cevheri ile o şeyin maddesi aynı kategoride değerlendirilemezler.

⁴¹ Yorumcular bu bütünü, "hylomorphism" kavramıyla karşılar. Hylomorphism, Grekçe *hulê* (madde) ve *morphê* (form) kelimelerinin birleşiminden oluşur. Bu bakımdan, Aristoteles'in ruh-beden yorumu kısaca, madde-formculuk olarak kabul edilir. Bkz. Shields, xvii vd.

⁴² Aristotle, "On the Soul", 414a 19.

⁴³ Aristotle, "On the Soul", 412b 6-7.

⁴⁴ Ancak her ne kadar Aristoteles ruhun bedende ayrı bir varlığının olamayacağını düşünse de, ruhun bazı parçalarının, örneğin akıl, bedenden ayrı bir varlığı olabilir, çünkü aklın bedende karşılık geldiği herhangi bir organ yoktur. Ruhun bu akılsal yetisinin, Aristoteles'in ruh-beden ilişkisi yorumunda istisnai bir konumu vardır (412a6-7).

3. Aristoteles, *De Anima*'nın birinci kitabında kendisinden önceki ruh tanımlarını değerlendirdikten sonra ruhun ne olduğuna ilişkin kendi açıklamalarını ikinci kitabın başından itibaren vermeye başlar. Ruhun ne olduğuna ilişkin bir araştırma, onun sahip olduğu yetilerin, faaliyetlerin, objelerinin ve vasıtalarının ne olduğunu tespitle yapılmalıdır. İkinci kitabın ilk bölümünde ruh, “bilkuvve olarak hayat sahibi olan doğal bedeninin ilk fiili” ve “organik doğal bir cismin ilk fiili” olarak tanımlanmıştır. Ancak bu iki tanım, ruhun tam olarak ne olduğunu açık ve yeterli bir şekilde ortaya koymaz. Nitekim kendisi de bu tanımla yetinmemiş olacak ki “hem gerçekte olan şeyi açıklayacak hem de nedeni içerecek”⁴⁵ aydınlatıcı bir tanımın yapılması gerektiğini düşünür ve bu bağlamda ilkin, ruhun form olarak bir cevher olduğunu tespit eder.

4. Aristoteles, *De Anima*'da ruhun yetilerinden (*faculties*) bahsederken burada ruha ait bir yetinin istisnai olarak ölümsüzlüğünden söz eder. Bu yeti Aristoteles'e göre akıldır. Eğer akıl, ruha ait bir yeti ise ve ruh bedeninin formu ise beden ortadan kalktığında ruh da ortadan kalkar. Bu durumda ruha ait bir yeti olan akıl nasıl ölümsüz olabilir? Bu soru Aristoteles'te olduğu gibi, Aristotelesçi şârihler için de önemli ve izah edilmesi gereken bir sorudur. Bu bağlamda İbn Rüşd Aristoteles'in bu konudaki düşüncesini bir çözüme kavuşturmakla ziyade teorik akıl-pratik akıl bağlamındaki kendi çözümüne odaklanır ve bu kez Aristoteles'ten ayrışır.⁴⁶ Aristoteles'in, ruhun bir parçası olarak tanımladığı akıl, teorik ve pratik aklın birleşiminden oluşmaktadır. Ancak İbn Rüşd, bunun kabul edilmesi halinde teorik aklın, oluş ve bozuluşa tabi olacağını, dolayısıyla bozulacağını ve ölümsüz olmayacağını düşünür. Çünkü İbn Rüşd'e göre, teorik akıl değişmeyen, yani oluş-bozuluşa tabi olmayan bir cevherdir ve bu cevherin bedende olması nedeniyle ona pratik akıl ilişmektedir. Dolayısıyla akıl, bu ikisinin birleşmesi veya karışımı olamaz. Zira teorik akıl asla değişmez, hareket etmez, bilfiil yetkinliğe erişmesi sonucu olarak da ölümsüzleşir. Pratik akıl ise bir istidat olarak teorik akla ilişir ve bedeninin ölümü ile de yok olur.⁴⁷ Yine

⁴⁵ Aristotle, “On the Soul”, 412a 10-b 25.

⁴⁶ Bu değerlendirme şerhler bağlamında yapıldığı için İbn Rüşd'ün akla dair yaklaşımlarını içeren ve Aristoteles'ten ayrışan yönlerine temas ettiği diğer metinleri incelemeyi başka çalışmalara bırakmayı tercih ettik. Ayrıca İbn Rüşd'ün büyük şerhinin üçüncü kitabında özellikle Aristoteles'in kapalı bıraktığı husus üzerinden değil de teorik akıl-pratik akıl bağlamında bir tartışma üzerinden esaslı açıklamalara yer verdiği ve kendi otantik görüşlerine döndüğü bir içerik sunmaktadır. Bu başlı başına bir çalışmanın konusu olmaya değer bir bölümdür. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için Richard Taylor ile Thérèse-Anne Druart'ın kaleme aldığı *Long Commentary*'nin giriş bölümüne bakılabilir. İbn Rüşd'ün şerhlerindeki akıl için ayrıca bkz. Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019), 33-69.

⁴⁷ Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 282-295.

Aristoteles'e göre, akleden ruhun fonksiyonu akledilir varlıklarken duyumsayan ruhun fonksiyonu da duyumsanan objelerdir. Bu, akledilir varlıklar bilkuvve (*potential*) olduğunda akledilirlerin de bilkuvve olması anlamına gelmektedir. Yani akledilirler bilfiil (*actual*) olduklarında akledilir varlıklar da bilfiil olmaktadır. Fakat İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in bu fikri kabul edilirse, dış dünyadaki akledilirler, maddeleri ile beraber ruhta (*nefs*) veya dış dünyada maddelerinden soyutlanmış bir şekilde var olmuş olurlar. Bu, ruhun bir cisim oluşu, örneğin taşı düşündüğünde taşlaşması gibi, bir anlama gelir ki asla makul bir düşünce değildir. Bu nedenle İbn Rüşd'e göre ruhun bilgiye konu olan dış dünyadaki şeylerle olan ilişkisi, insan elinin tüm aletlerle olan ilişkisi gibidir. Yani insan eli tüm aletleri kullanır, fakat kendisi hiçbir zaman o aletler değildir.⁴⁸

5. Hem Alexander hem de İbn Rüşd'e göre ruh, bedenın cevheridir. Aynı şekilde, bu iki filozofa göre ruh, bedenın formudur ve bedenden önce de bir varlığa sahip değildir. Ayrıca, ruhun teorik akıl-pratik akıl ve aynı zamanda da beslenme, duyumsama, tahayyül, düşünme ve isteme güçleri diye ifade edilen bölümleri (yeti/fakülte) olduğunu da kabul ederler. Örneğin, Alexander'e göre ruh gayri-maddîdir ve bedeni hareket ettirmektedir. İbn Rüşd'e göre de ruh (*nefs*) bedeni hareket ettirmektedir. Fakat her ne kadar burada hüküm veren teorik akıl olsa da bizzat ruhun teorik akli değil, ruhun pratik akli hareketi yönlendirmekte ve bedenın hareketini sağlamaktadır. Dolayısıyla bu iki filozof, ruhun element veya elementlerin bir karışımı olmadığı konusunda da hemfikirdirler. Bunun yanı sıra, ruhun değişmediğini ve aynı zamanda duyu güçleri ile duyulur şeylerin özdeş olmadığını da kabul ederler. Alexander'e göre, düşünme gücü (*heyûlânî 'akl*), insanda ayrık cevher olan akla işen bir istidattır. Fakat İbn Rüşd'e göre bu, Alexander'in iddia ettiği gibi salt bir istidat değildir. Çünkü o, kendisindeki istidadı idrak edebilmektedir. Oysa salt bir istidat idrak ettiği şeyi idrak edemez olmalıdır. Neden? Çünkü idrak için akıl şarttır. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre, bilfiil akıl olan cevherin bu istidat ile bitişmesinin sebebi ruhun bedenle bitişmesidir.

6. Bir Aristoteles takipçisi olarak kaleme aldığı şerhlerinde İbn Rüşd'ün en önemli katkısı ise, Aristoteles'te kapalı kalan çoğu meseleleri, şârihleri de dikkate alarak, en ince ayrıntılarına kadar tartışması ve bir çözüme kavuşturma çabasıdır. İbn Rüşd'un katkıları; Aristoteles'in, ruhun tabiatı ve mahiyetinin ne olduğuna ilişkin açıklamalarına bazı eklemeler, ruh-beden birleşimini daha derinlemesine inceleme ve yine ruh tanımını açıklığa

⁴⁸ Bu yorum için bkz. Averroes, *Long Commentary*, xxv.

kavuşturma girişimi olarak genelleştirilebilir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu düşünce, Aristoteles'in görüşlerini açıklayıcı mahiyette ve büyük çapta onun görüşlerini destekleyici birtakım argümanlar içerir. Bir bakıma İbn Rüşd, tıpkı Alexander gibi, Aristoteles'in tartıştığı meseleleri açıklığa kavuşturucu ve aydınlatıcı argümanlar üretmeyi de başarmıştır. Bu çabayı, ruhu, bedenın bir formu olarak ele alması; buradaki kapalı bazı noktaları Aristoteles'ten farklı bazı analogiler yardımıyla ve başka bir bağlamda ele alarak tahlil etmesi, hem Aristoteles'i hem de kendi görüşlerini destekleyici bir takım argümanları en ince ayrıntılarına kadar incelemesi, ruhun, bedenın bir formu olarak kabul edilmesi halinde doğması muhtemel bir takım sorunlara dikkat çekmesi ve bu sorunların yine muhtemel bazı çözümlerine işaret etmesi olarak görebiliriz.

Kaynakça / References

- Alexander of Aphrodisias. *On the Soul (Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception)*. çev. Victor Caston. New York: Bloomsbury Publishing, 2012.
- Alexander of Aphrodisias. *Supplement to on the Soul*. çev. Robert W. Sharples. London: Duckworth, 2004.
- Aristotle. "On the Soul". çev. J. A. Smith. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. 641-693. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. *On The Soul*. çev. Joe Sachs. Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004.
- Averroes (Ibn Rushd). *Long Commentary On the De Anima of Aristotle*. çev. Richard Taylor – Thérèse-Anne Druart. New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- Az, Mehmet Ata. *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Blumental, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*. London: Duckworth, 1996.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- İbn Rüşd. *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kupreeva, Inna. "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De Anima: What's in a Commentary." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22/2 (2012), 109-129.
- Philoponus. *On Aristotle On the Soul*. çev. William Charlton. London: Duckworth, 2005.
- Sevindik, Abdürrezzak. "Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi." *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (2019), 469-486.
- Sharples, Robert W. *Alexander Aphrodisiensis: De anima libri mantissa*. Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, 2008.
- Shields, Christopher. *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Simplicius. *On Aristotle's On the Soul*. çev. J. O. Urmson. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1995.
- Themistius. *On Aristotle's On the Soul*. çev. Robert B. Todd. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1996.
- Yılmaz, Aykut Alper. *İnsan Nedir?: Teistik Materyalizmin İmkânı*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.