

Felsefe Arkivi

Archives of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Ruh, Bilinç ve Yönelimsellik: Gelenekler Arası Felsefi Bir Soruşturma

Soul, Consciousness, and Intentionality: An Inter-Traditional Philosophical Investigation

Nur Şahankaya¹  

¹ Kuruma bağlı değil / Non-affiliated, İstanbul, Türkiye



Öz

Bu çalışma, insan zihninin dünyayı anlamlandırma merakıyla karşımıza çıkan bilincin ve bilincin doğasına özgü olan yönelimselliğin felsefi gelenekte kendisine nasıl yer edindiğini Antik Yunan ve İslam geleneği çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Burada bir köken araştırması değil, benzerlikler üzerinden bir sorgulama yapılmaktadır. Metinde zihin ile ilgili Modern yaklaşımlar açığa çıkartılmadan önceki ayak seslerini oluşturduğunu düşündüğümüz Platon'un ve Aristoteles'in ruh üzerine görüşlerinden yola çıkarak dönemin ruh kuramları ile bilinç arasındaki ilişkiyi değerlendirip bilincin Antik Yunan'daki benzerliklerini ve bunun yönelimselliği içerip içermediğine bakılacaktır. Burada bilincin ve yönelimselliğin Platon ve Aristoteles'te şekillenmesi meselesinde kendilerine hangi nedenlerle dayandırıldığı da ele alınmaya çalışılacaktır. Bunu takiben İslam geleneğinin büyük alimi İbn Sinâ'nın ruh üzerine söylemleri ışığında bilince ve yönelimselliğe dair görüşlerini ortaya koymaya çalışıp Aristoteles ile diyalog kurulmaya çalışılacaktır. Antik Yunan'da bilinç ve yönelimsellik fikirlerinin olup olmadığına dair araştırma yapılmasına vesile olan şey, bu kavramların Franz Brentano ve Edmund Husserl'e kendisinden önce gelen uzun ve karmaşık gelenekten miras kaldığının görülmesidir. Dolayısıyla Antik Yunan'da terminolojik olarak her ne kadar bir bilinç ve yönelim(sellik) kavramına rastlanmıyor olsa da ikisinin de benzer yönlerinin olduğu çıkarımlar doğrultusunda ileri sürebiliriz. Bu durumda, bilinç ve yönelimsellik, kendisini Antik Yunan lügatında yaşamın ve canlılığın ilkesi olan ruhta bulmaktadır önermesi öne sürülüp ruh kuramları üzerinden bir tartışma yürütülecektir. Kısacası, katmanlı ve yoğun ilerleyen metin, geçmişten günümüze hala tam anlamıyla bir fikir birliğine varılamayan bir probleme, bilinç ve bilincin kapsamı içerisinde yer alan yönelimselliğe dair okuyucular için bir fikir oluşturma gayesi taşımaktadır.

Abstract

This research delves into the philosophical conceptions of consciousness and intentionality as they emerged within Ancient Greek and Islamic traditions, examining how these notions stemmed from humanity's inherent drive to make sense of the world with an approach that focuses on drawing parallels between these traditions rather than tracing definitive origins. First, we begin by scrutinizing Plato's and Aristotle's theories of the soul as foundational to modern perspectives of the mind. Our analysis explores the interplay between these early soul theories and nascent ideas of consciousness while investigating how Ancient Greek thought harbored concepts analogous to consciousness and intentionality while also examining the underlying rationales for these concepts in Platonic and Aristotelian philosophy. The focus then shifts to Islamic intellectual heritage, specifically the soul-centric discourses of the Avicenna (Ibn Sinâ) in hope to analyze Avicenna's findings on consciousness and intentionality, creating a conversation with Aristotelian thinking. This comparative perspective allows us to follow the evolution and spread of these concepts across many philosophical perspectives. The inquiry into potential precursors of consciousness and intentionality in Ancient Greek philosophy was spurred by the recognition that these concepts were later inherited and refined by thinkers like Franz Brentano and Edmund Husserl. While Ancient Greek vocabulary may lack direct



“ Atf | Citation: Şahankaya, Nur. "Ruh, bilinç ve yönelimsellik: Gelenekler arası felsefi bir soruşturma". *Felsefe Arkivi–Archives of Philosophy* no. 62 (2025): 44–58. <https://doi.org/10.26650/arcp.1554889>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.  

 2025. Şahankaya, N.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Nur Şahankaya sahankayanur@hotmail.com



equivalents for consciousness and intentionality, we contend that comparable notions can be discerned within their philosophical frameworks, particularly in theories of the soul as the essence of life and animation. By following the evolution of consciousness and intentionality through Ancient Greek and Islamic thought, this comprehensive investigation aims to provide readers with a nuanced grasp of these concepts, which still provoke discussion in modern philosophy. By examining these long-standing issues from a historical perspective, I aim to provide new insights into current debates about consciousness and intentionality.

Anahtar Kelimeler Platon • Aristoteles • İbn Sinâ • Yönelimsellik • Bilinç

Keywords Plato • Aristotle • Avicenna • intentionality • consciousness

Extended Summary

By examining the historical treatment of consciousness and its inherent property and intentionality in the philosophical works of Plato, Aristotle, and Avicenna (Ibn Sinâ), this research aims to uncover the conceptual threads woven throughout these different intellectual traditions, rather than to pinpoint their origins. It is argued that while Ancient Greek and Islamic philosophy lacked clear terminology for consciousness and intentionality, these concepts are nevertheless discernible in their rich soul-based theories. Moreover, we argue that these early formulations may have laid the groundwork for later notions of consciousness and intentionality, culminating in Edmund Husserl's phenomenology.

Our research begins with a close reading of Plato's and Aristotle's thoughts on the soul; and by careful investigation on their perspectives in the hope to provide light on the function of consciousness in Ancient Greek thinking and identify potential connections to intentionality. Though these philosophers did not use modern terminology, a nuanced analysis uncovers remarkable parallels with contemporary concepts. We also analyze why these philosophers related consciousness with soul theories and how this association may have supplied early insights into intentionality, a term that would become critical in subsequent philosophical discourse.

In general, although consciousness is the undisputed central concept of current research, ancient Greek philosophers' understanding is important in terms of giving us an idea of what consciousness was at that time with discourses on the soul. Plato's corpus describes consciousness as a non-spatial movement that encompasses all intellectual and emotional activity. Given Plato's view of the soul as the root of all global occurrences and essentially conscious, we are able to contend that human actions such as thinking, volition, inquiry, and moral reasoning are akin to modern concepts of consciousness. When we examine the conscious activities of human beings in this mental movement from a contemporary perspective, it can be said to bear an indirect resemblance.

Nonetheless, while tracing intentionality in Plato's work presents challenges, it ought to suggest that it manifests in his treatment of knowledge or being as always "directed toward something" – a notion that aligns with later formulations of intentionality, even if not explicitly termed as such.

Continuing with Aristotle's views on consciousness, as found in his foundational work *On the Soul* (*Peri Psûkhê*, *De Anima*), it is first necessary to distinguish between potentiality and activity. According to Aristotle, the soul develops as the completion of a process that begins with potentiality and ends with activity. This process is essentially oriented toward achieving something similar to the deliberate nature of consciousness. This fundamental directedness is precisely why we examine Aristotle's views on the soul in terms of consciousness and intentionality. From this perspective, we can define the soul by first differentiating between potentiality and activity and then questioning consciousness within this framework.

We then turn to Avicenna, whose work on the *nafs* (soul) and consciousness serves as a bridge between Ancient Greek thought and later medieval and modern developments. We examine Avicenna's Flying Man thought experiment and its relation to Aristotelian metaphysics as crucial for understanding his conception of consciousness. By placing Avicenna in this dialog with Aristotle, we will be able to show how his elaboration on the soul further develops and refines the concepts of consciousness and intentionality.

One of the main motivations behind this study is the eventual recognition that Franz Brentano and Edmund Husserl's nineteenth-century and twentieth-century discussions of consciousness and intentionality are heirs to a long and

rich philosophical tradition that we argue upon, from Ancient Greek to Islamic philosophy and further to modern phenomenology. This conception has consistently dealt with the relationship between consciousness and its intentionality to objects. By tracing this complex legacy, we aim to highlight the historical depth of these concepts and provide a philosophical framework for understanding their development.

Giriş

Katmanlı ve yoğun ilerleyen metnimiz, geçmişten günümüze hala tam anlamıyla bir fikir birliğine varılamayan bir probleme, bilinç ve bilincin doğasına özgü olan yönelimselliğe dair okuyucular için bir fikir oluşturma gayesi taşımaktadır. Çalışmamızın ana iddiası, bilinç ve yönelimsellik kavramlarının, her ne kadar Antik Yunan ve İslam felsefesinde terminolojik olarak açıkça formüle edilmemiş olsa da bu gelenekler içerisinde belirlediğimiz filozofların (Platon, Aristoteles, İbn Sînâ) ruh anlayışları üzerinden kavramsal bir benzerlik gösterdiği ve bu benzerliğin yeniden şekillenerek Edmund Husserl'e kadar uzanan yönelimsellik kavrayışına temel oluşturduğudur. Platon, Aristoteles ve İbn Sinâ, felsefenin çağdaş kavranışı ile klasik yorumu arasındaki derin ve temel farklılığa dair anlayışımızı şekillendirmede ve etkilemede dikkate değer bir öneme ve ufuk açıcı bir konuma sahiptir. Bu nedenle bu bölümde hem metnin geneline hâkim olunması hem de iddiamıza temel oluşturması açısından bilincin doğasına özgü olan yönelimsellikten ne kastedildiğini kısa bir şekilde açıklamaya çalışacağız. Bir sonraki bölümümüzde, bilincin ve yönelimselliğin Platon ve Aristoteles'te nasıl şekillendiğine bakılacaktır. Antik Yunan'da bilinç veya yönelimsellik kelimesinin kendisinin yer almamasına rağmen Platon'un diyaloglarında veya Aristoteles'in araştırmalarında bir bilinç içeriğinin olduğuna dair araştırmamız tamamen çağdaş bakış açımızdan kaynaklanmaktadır. Çünkü "bilinç nedir?" ya da "yönelimsellik nedir?" gibi sorular Platon için değil, bizim için bir problem teşkil etmektedir. Dolayısıyla, tam olarak bu türden problemlere sahip olmamasına rağmen Antik filozoflarda bilince ve onun doğasına özgü olan yönelimselliğe dair yakaladığımız unsurların çoğunun, çağdaş tartışmalarda geçen anlamların dışında da bir anlam taşımasını gayet olağan karşılamaktayız. Buradaki araştırmamızda da karşımıza çağdaş tartışmalarda geçen anlamların dışında bir benzerlik göreceğiz. Buradaki odak noktamız, bilincin ve yönelimselliğin izlerine rastladığımız ve pek çok unsurun onun altında toplandığı ruh öğretileridir. Amber Carpenter'a göre, zihin ya da bilinç dediğimiz şey de ruhun aktiviteleri içerisinde gerçekleştirdiği ve birey olarak kendini algılamasına olanak sağlayan şey olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Bununla beraber, böyle bir araştırmanın, yani Antik Yunan'da bilinç ve yönelimsellik üzerine araştırma yapmanın önemi, felsefe dünyasındaki önemli iki figürün eserlerinde karşımıza birebir çıkmasa da kavramların embriyosuna dair imkân sağlayan noktalarını keşfetmiş olmamızdır. Bilinç ya da yönelimsellik olarak kavramlaştırdığımız şeye dair ilk açıklamaların incelenmesi, insanın dünyaya dair sorgulamasının ilk kez nasıl kuramsallaştırıldığını görmemizi sağlayacaktır. Bu açıdan da söz konusu tartışmamız, zihinsel yansımalar tarihi içerisinde süreklilik arz eden bir alan olmaktadır. Bu minvalde, Aristoteles'in izinden giden ve İslam felsefesini o olmaksızın düşünemediğimiz İbn Sinâ'nın konuyla ilgili görüşlerini ve Aristoteles ile bağlantılarını tartışacağız. Buradaki amacımız, İbn Sinâ'nın, Aristoteles'in yönelimselliğe dair belirlediğimiz konumunu ve mirasını nasıl yeniden yapılandırdığını ve dönüştürdüğünü ortaya koymaktır. Ulaşacağımız nokta ise İbn Sinâ'nın yönelimselliğe dair kavrayışının Aristotelesçi geleneğin bir yorumu olmaktan öte, kendi başına felsefi bir yenilik olarak görünürlük kazandığıdır.

İnsanoğlunun var olduğu günden bu yana kendi farkındalığına sahip olmasından kaynaklı bilincin kendini açığa vurmaya gizemli yapısı, en çok merak edilen konular arasında yer almıştır. Bu merak ise Antik

¹ Amber Carpenter, "On Plato's Lack of Consciousness", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy* içinde, Der. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki ve Pauliina Remes (Dordrecht: Springer, 2007), 29-33.

Yunan'dan Modern döneme ve hatta İslam geleneğinde sonu getirilemeyen tartışmalara gebe olmasına neden olmuştur. Felsefi açıdan bilinci açıklamak bu minvalde hem oldukça önemli hem de zor ve muğlaktır. Lakin mevcut araştırmaların tartışmasız merkezi kavramı olmasıyla beraber Antik Yunan'daki kavrayış, ruh üzerine söylemlerle tam anlamıyla bilincin o dönemde ne olduğuna dair bize fikir vermesi açısından önemlidir. Bilinç için, her ne kadar üzerinde mutabakata varılamasa da herkesin bildiği şekliyle, kişinin kendisine, yaşantılarına, çevresine ve bir bütün olarak içinde yaşadığı dünyaya ilişkin farkında olma hali diyebiliriz.² Yönelimsellik içinse genel bir tanım verecek olursak, zihnin kendisini bir şeye yöneltmiş olma durumu olarak ifade edebiliriz. Yönelimsellik, bizdeki zihinsel durumları sergiler; aynı zamanda resim yapmak, cümle kurmak, kitap okumak ve diğer temsillerle beraber kendimiz tarafından yapılmış yollarla da yönelimsellik sergilenebilmektedir.³ Hem zihinsel olan hem de zihinsel olmayan şeylere ait özellikler hakkında konuşabilmemizin ve düşünebilmemizin imkanındır. Özsel olarak bilinç durumuyla ilişkisini belirlemek için kullanılan fenomenolojinin modern anlamıyla da bağlantılı bir terimdir. Böylece yönelimselliği, bilinç durumlarının zihinsel varoluşun bir türü olarak da ifade edebiliriz.⁴

Ancak güncel mânâda yönelimsellik için, bilincin kendi ötesini işaret etme özelliğini anlatan bir kavramdır diyebiliriz. Algıladığımız ya da yargıladığımız zaman, düşündüğümüz ya da hissettiğimiz zaman kendimizi bir şey hakkında ya da bir şeye yönelik bir zihin durumu içerisinde buluruz; dolayısıyla yönelimsellik, bu düzlemde bilincin doğrultulmuş olmasıyla alakalıdır.⁵ Dan Zahavi için de yönelimsellik şu şekilde betimlenir: “Gördüğümüzde, duyduğumuzda, hayal ettiğimizde, nefret ettiğimizde ya da korktuğumuzda, görüşümüz, duyuşumuz, hatırlayışımız, hayal edişimiz, düşünüşümüz, nefret edişimiz ve korkmamız bir şey hakkındadır.”⁶ Yani bilinç, bir şeyin bilincidir; bilincin bir yönelimselliği, yönelmişliği vardır. Bununla beraber Modern anlamda yönelimsellik mefhumu üzerine tartışmalara baktığımızda Franz Brentano ile karşılarız. Brentano'nun felsefe ve psikolojiye kazandırdığı yönelimsellik, psişik olanla fiziki fenomenler arasındaki ayrımı belirlemeye yöneliktir.⁷ Bir bakıma psişik olanı ifade etmek için psikolojik bir kavram olarak kullanmıştır. Ancak Dale Jacques'in aktardığı üzere, Brentano, yönelimsellik kavramını icat etmediği gibi, zihnin yönelimselliğini ilk fark eden filozof da değildir. Düşüncenin yönelimselliğine yapılan atıfların çoğu, felsefesinde kendisine kılavuzluk eden Antik Yunan filozofu Aristoteles'ten beslenmektedir.⁸ Dolayısıyla, yönelimsellik üzerine bir araştırmanın kapsamı potansiyel olarak bizi Aristoteles'e götürmektedir.

Bununla beraber, Brentano'nun öğrencisi Edmund Husserl, İngilizce çevirisi *Logical Investigation II* (*Logische Untersuchungen*) olan eserinin beşinci araştırmasına bilince dair bir sorgulama yaparak başlar. Husserl, döneminin getirdiği çağdaş fikirleriyle ve bilinç araştırmasıyla ruh öğretilerinin ötesine geçmektedir. Buna binaen bahsettiğimiz eserinin ilk kısmında bilinci üç nosyonda ele alır:

1. Zihnin birleştirilmiş akışındaki psişik deneyimlerin birbirlerinin içine geçmesi ve empirik ben'in reel fenomenolojik varlığının bir bütünü olarak bilinç.

² Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008), 231.

³ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 381.

⁴ John Protevi, *A Dictionary of Continental Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 2006), 310.

⁵ Dan Zahavi, “Yönelimsellik ve Bilinç”, çev. Çağlar Koç, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014), 168.

⁶ Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çev. Seçim Bayazit, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 26.

⁷ Herbert Spiegelberg'in aktardığı üzere Brentano'nun fenomen terimini kullanması ne fenomenolojik ne de fenomenalist ne de Kantçı numen-fenomen ayrımıyla ilişkilidir. Kullandığı anlam, tamamen zamanının bilim insanlarının ve felsefi anlamda yakın olduğu Auguste Comte ve John Stuart Mill'in bakış açısını sunmaktadır. Brentano'nun bu kullanımı, Aristoteles ya da Descartes tarzında 'ruhu olan bir psikoloji'nin metafizik varsayımlarına erken bir bağlılıktan özellikle kaçınmak istemesinden kaynaklanıyordu. Dahası, Brentano'nun 1888-1889 yıllarında gerçekleştirilen *Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie* adlı derslerinin başında çok daha eleştirel ve ileri düzeyde bir 'Phänomen' kavramı anlatımı da vardır. Bkz. Herbert Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket: Tarihsel Bir Giriş*, çev. Seçim Bayazit, (İstanbul: Pinyan Yayıncılık, 2021), 88.

⁸ Dale Jacques, “Brentano's concept of intentionality”, *The Cambridge Companion to Brentano*, der. Dale Jacques, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 99.

2. Kendi psşik deneyimlerimizin içsel farkındalığı olarak bilinç.
3. Her çeşit ‘yönelimsel deneyim’ ya da ‘zihinsel hareket’ için kuşatıcı bir belirtme olarak bilinç.⁹

Bilincin bu üç nosyonu sırasıyla onun birliğine, içsel yaşantısına ve yönelimde bulunmasına işaret etmektedir. Biz bir bilinçten bahsettiğimiz zaman Husserl için bu üçünün bütünlüğünden bahsetmiş olmaktadır; yani biz bu üç kavramın ışığında bilinci açıklayabiliriz.¹⁰ Ancak bilincin ne olduğuna dair tartışmanın temelini esas olarak yukarıdaki üçüncü mesele oluşturur ki bu, yönelimselliktir. Alman filozofa göre yönelimsellik, bilincimizin çalışma mekanizması, düşünmenin başlıca koşuludur: yönelimsellik, bilinç araştırmasında bilincimizin temel *nefs*idir. Ona göre yönelimsellik, “tam anlamıyla bilinci karakterize eden, aynı zamanda zihinsel süreçlerin bütün akışını, bilincin birliği ve bilincin akışı şeklinde tasarlamak suretiyle haklılaştıran şey olarak, zihinsel süreçlerin temel özelliğinin ‘bir şeyin bilinci’ olmak” olduğudur.¹¹ Dolayısıyla bu, hem bir şeye yöneltilmiş olduğu hem de bir şey hakkında olduğu anlamına gelir. Aşağıda da bahsi geçen Antik filozofların ve İbn Sinâ’nın farkındalık ve bir şeye yönelme imkanını da ruh görüşleri üzerinden incelemeye çalışacağız.

Platon ve Aristoteles’te Bilinç ve Yönelimsellik Sorgulaması

Zihin ile ilgili tartışmalar çağdaş felsefede önemli bir mesele olmasına rağmen, Antik Yunan’da öne sürülen teoriler bu meseleler içerisinde genellikle göz önünde bulundurulmamaktadır. Oysa bilincin oluşum koşulları bilinmediği zamanlarda ruh (Gr. *psûkhê*; Lat. *anima*; Osm. *nefs*) kavramının düşüncenin ve sorgulamanın merkezine yerleşmesi olağandır. Hem Platon’un hem de Aristoteles’in ruh öğretileri bizim için güncel bilinç ve yönelimsellik tartışmaları adına önemli kaynak oluşturmaktadır. Dolayısıyla zihinle başlayan bütün tartışmaların embriyosunu oluşturduğunu düşündüğümüz Antik filozofların yaklaşımları metnimizde bize ışık tutmaktadır.

Platon ve Aristoteles’in ruh öğretilerinde ortak olan şey, aslında her ikisinin de onu “hayatın/canlılığın ilkesi” olarak görmeleridir.¹² Ancak ruha ilişkin görüşleri önemli farklılıklar gösterir ve bu durum bilinç ve yönelimsellik mefhumu üzerinden okumalarımızı da yönlendirmektedir. Öncelikle bilinç ve yönelimsellik araştırmamızın ilk durağında Platon, *Menon* diyalogunun ardından *Phaidon* diyalogundaki ruha dair yorumunda onun ölümsüz olduğundan bahsederek farklı savlarla bu bahsini temellendirmeye çalışır:¹³ İlk olarak, ölümden yaşama yaşamdan ölüme doğru ilerleyen bir döngünün varlığı, yani çizgisel bir tarih anlayışının olmayışı; ikinci olarak, öğrenmenin ve bilmenin ruhta bulunanları anımsama ya da hatırlama olduğu, yani *anamnesis* kuramı; ne anımsayabilirsek onu biliriz anlayışı ve son olarak ruhun İdealar’a benzerliği. Ruhun ölümsüzlüğü konusu, beraberinde birçok fikri de sürüklemektedir; bu konu, sadece hayatın içerisinde değil, öncesiz ve sonrasız zaman için de göz önünde bulundurulmuş bir şeydir. Ölümsüz olan ruhun bir etkinliği olarak karşımıza çıkan anımsamada —bir nev’i zihnin hatırlaması— bütün bilgilerin hatırlama vasıtasıyla elde edilebileceği belirtilerek hatırlayanın bulunduğu gerçek dünya ile hatırlananın bulunduğu ideal dünya

⁹Edmund Husserl, *Logical Investigations Vol. II*, çev. J. N. Findlay, (New York: Routledge, 2001), 81.

¹⁰Joseph J. Kockelmans, Husserl’in bu eserinde esas olarak bilincin nasıl işlediği ile ilgilenmektedir; yani bizim tek tek deneyimlerimizle değil, bu döngüye deneyim dememizin mantığını kavramaya ve sorgulamaya çalışmaktadır. Dahası, Husserl, hayatı boyunca geliştirdiği çalışmalarla zaman içerisinde bu eseriyle beraber alışılmışın dışında yeni bir yöntemin duyurusunu yapar ki bu, fenomenolojidir. Bir yöntem olarak fenomenoloji, bilinç teorisinin de menşeiini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Husserl, fenomenolojiyi hem bir yöntem olarak hem de bu yöntem yardımıyla kurabileceği felsefi disiplinlerin dizgesi olarak görmektedir. Bkz. Joseph J. Kockelmans, “Edmund Husserl ve Fenomenoloji”, çev. Kaan H. Ökten, *Cogito* 50 (2007), 111-140.

¹¹Kasım Küçükalp, *Husserl* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 66.

¹²Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 105d; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 402a1

¹³Platon, *Phaidon*, 59c-118a; Ayrıca Platon’un ruhun ölümsüzlüğü yorumlarını farklı bir bakış açısından okumak için bkz. Jean-François Mattéi, “Avrupa’nın Ruhunu”, çev. Ömer Behiç Albayrak, *Avrupa’nın Krizi: Fenomenolojik Sorun olarak Avrupa’nın Dönüşümü* içinde, der. Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 161-167.

arasında bir başkalığı bize sunmaktadır. Dolayısıyla hem ruhun ölümsüzlüğü fikri hem de anımsama öğretisinin birleştiği yer bütün felsefi anlayışının çeperini oluşturan *İdealar*'da buluşmaktadır.

Timaios diyalogunda ise ruh için “tüm varlıklar arasında akla sahip olabilecek tek varlıktır”¹⁴ şeklinde bahsedilir ve bilincin doğasına ilişkin bazı yönleriyle ilgili olarak yorumlayabileceğimiz savları içeren bir diyalog olduğu söylenebilir. Örneğin, ruhun kendisinin ve hatta *logos*unun hareket –yer değiştirme olmayan hareket– olduğunu da belirtmektedir: burada bahsettiğimiz hareket, istemek, araştırmak, dikkat etmek, karar vermek, doğruyu ve yanlış düşünmek, sevinmek ve kederlenmek, cesur olmak ve korkmak, nefret etmek ve sevmek gibi entelektüel ve duygusal yaşamın tüm yelpazesini kapsayan faaliyetleri kapsamaktadır. Bir bakıma bu, evrende olup biten her şeyin temelinde ruhun bulunduğunu söylemektir ve böyle bir ruh tasvirinde de ruhun kendisi bilinçli bir varlık olarak tanımlandığı için, bu faaliyetleri yerine getirmek adına zihnini ve bilincini kullanmaktadır. Platon'un ruh öğretisi, her ne kadar günümüzde anladığımız şekilde bilince odaklanmamış olsa da bilinçle ilgili tartışmaların embriyosunu oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bununla beraber, Platon'un *Şölen*¹⁵, *Theaitetos*¹⁶, *Parmenides*¹⁷ ve *Sofist*¹⁸ diyaloglarında yönelimsel karakter, olmayan bir şey üzerinden değil, var olanlar içinde gerçekleşip bir şeye yönelerek kendini açığa çıkartmaktadır. Yapılan sorgulamalar, zaman kavramı göz ardı edilerek bir şeye yönelik olarak yapılmaktadır. Dolayısıyla diyalogları içerisinde de sık sık karşılaştığımız yokluğun/hiçliğin olmama durumunu yönelimsel durumla bağlayarak varlığa gelmenin aynı zamanda bir şeye doğru yönelmiş olma durumu olduğunu da söyleyebilmekteyiz. Platon'un hiçbir diyalogunda bu durumun bilincinde olarak problem ortaya koymadığı aşıkardır; ancak yönelimsel karakterin doğum anının Antik Yunan'da kendi imkanlarıyla ortaya çıkmış olabileceğini göz ardı edemeyiz. Zira, *Theaitetos* diyalogunda “Bir insan (...) kendinden ve kendiliğinden olsun, yokluğu düşünebilir mi? (...) Düşünüyorsa evet; fakat düşündüğü hiçbir zaman doğru olamaz”¹⁹ diyerek bir şeyi bilebilmemiz ve onu varlığa getirebilmemiz için onun yokluktan meydana gelmemesi ve böylece ona doğru yönelebilmemize imkân sağlayan etmenlerin sinyalini verdiğini de söyleyebiliriz. Platon'un burada bize “bu değildir”, “yokluktur/hiçliktir” den ziyade “budur” olana gidin mesajı bir yönelimsel karakter taşımaktadır. Dolayısıyla izini sürdüğümüz Antik Yunan'daki yönelimsellik fikri, bizi terminolojik olarak karşılamaktan daha çok “bir şeyin” bilgisi veya “bir şeyin” varlığı olarak karşılamaktadır.

Platonla beraber Aristoteles'te de bilinç veya yönelimsellik kelimelerine birebir karşılık gelebilecek herhangi bir terime rastlayamıyoruz. Dolayısıyla şunu açıkça ifade edebiliriz ki Antik filozofun bir zihin ya da bilinç teorisi yoktur. Sadece ileri sürdüğü görüşler doğrultusunda bahsi geçen konular hakkında benzerliklere rastlayabilmekteyiz. Aristoteles'in bu konularla ilgili düşüncelerini açıkça *Ruh Üzerine* (*Peri Psûkhê, De Anima*) kitabında bulabiliyoruz; ancak kendisinin de ifade ettiği üzere, ruh üzerinde düşünmek ya da onun doğasını anlamaya çalışmak ve kanaate varmak hiç de kolay değildir.²⁰ Dolayısıyla araştırmamızda Aristoteles'in ruh öğretisinden yola çıkarak bir bilinç ve yönelimsellik teorisi çıkartabilmemiz için düşünce sistemindeki bazı temel kavramlara değinmemiz gerekmektedir.

Aristoteles'te bizi bilinç ve yönelimselliğe götürecek olan ruha dair bir araştırma yapabilmek için öncelikle kuvve-fiil ayrımının yapılması gerekmektedir. Çünkü ruh, kuvveden başlayıp bitmiş bir sürecin ürünü olarak hazırlıktır. Bu hazırlık da bir şeyi yapmaya yöneliktir. Bilinç ve yönelimsellik benzerliğinde ruh

¹⁴Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 47a.

¹⁵Platon, *Şölen*, çev. A. Erhat ve S. Eyuboğlu (Ankara: Remzi Kitabevi, 1961), 199d.

¹⁶Platon, “*Theaitetos*”, *Diyaloglar* içinde, çev. Macit Gökberk, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 160a.

¹⁷Platon, *Parmenides*, çev. Saffet Babür (İstanbul: İmge Kitabevi, 1996), 132b.

¹⁸Platon, “*Sofist*”, *Diyaloglar* içinde, çev. Ömer Naci Soykan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 262e.

¹⁹Platon, “*Theaitetos*”, 188e.

²⁰Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 403a3.

öğretilerine bakmamızın sebebi de aslında budur. *Ruh Üzerine* eserinin ilk kitabında kendinden önceki ruh anlayışlarını tarihsel olarak sergilemesinin altında yatan sebep kuvve-fiilsiz canlı tanımlamalarıdır. Çünkü filozofa göre, bu ayırım yapılmaksızın ruha dair monist ya da düalist herhangi bir söylemde dahi bulunulamaz. Dolayısıyla öğretilerde öne sürülen değişimi ve hareketi anlayabilmek için öncelikle kuvve ve fiil ayrımını göz önünde bulundurmamız, canlılığı ve canlılığın kaynağı olan ruhu bu ayrımı takiben açıklayabilmemiz gerekmektedir. Çünkü kuvve olmadan değişimi ve hareketi, canlılığın kendisini açıklayamayız. Bu değişim ve hareket sayesinde kuvve ancak fiil haline geçmektedir.²¹ Dahası, bu ayrımla hareketi ve hareketsizliği, canlılığı ve cansızlığı, hatta ruhta olan her şeyi açıklayabilmekteyiz; çünkü canlılık öyle bir hareket tarzıdır ki Aristoteles için hareketsizliği dahi içinde barındıracak kadar kuşatıcıdır. Dolayısıyla kendisinden önceki öğretilerdeki ruhun sadece hareket ettirici olması varsayımı yetersizdir. Örneğin, herhangi bir hayvanın bir yerde durması/hareketsizliği ile taşın durması/hareketsizliği ya da kuşun uçarak bir yere inişi ile taşı fırlattığımızda hareket ederek yere inişi aynı derecede canlılık içermemektedir. Dolayısıyla filozofa göre ruh, bu canlılığı içeren yaşama gücüne, yani bilkuvve hayata sahip olan doğal cismin ilk yetkinliğidir (*entelékheia*).²² Aristoteles'in ruhu bir *energeia* olarak değil de *entelékheia* olarak tanımlamasının nedeni, ruhun bedeni canlandırma ve bilinçli işlem ve faaliyetlerinden ayrı olarak bile canlılığını sürdürme kapasitesine yaptığı vurguda yer almaktadır. Söz gelimi Aristoteles'in ruh hakkındaki bu farkındalığı —değişimlerin mekanizmasından bahsedilmeyen açıklamaların farkındalığı— ve eleştirileri, öğretisinde çağdaş bir sorgulama yapmamıza olanak sağladığını düşünmekteyiz.

Bu sorgulamada referans göstereceğimiz kısım ise *Ruh Üzerine*'nin II. ve III. kitabıdır. Aristoteles, kuvve-fiil öğretisiyle ruh konusuna giden yoldaki pürüzleri giderdikten sonra canlılığın ilkesi olarak gördüğü ruhu hareket, duyumsama, beslenme ve akıl yürütme olarak tanımlamaktadır.²³ Bunlardan en az birine sahip olmak demek canlılığı içerecek forma sahip olmak demektir. Bu canlılık da Platon'un öne sürdüğü düalist bakış açısının aksine oldukça hilomorfiktir.²⁴ Bu da ruh ile bedeni ne birbirlerinden müstakil ne de Platoncu anlamda birbirlerine karşı herhangi bir üstünlük kuran tözler olarak görmediği anlamına gelmektedir.²⁵ Bu açıdan ikisi arasındaki bağ bir *entelékheia*, bir *telos* üzerinden okunabilir: Yani ruh, bedenin bir fiiliyatı, bedenin içinde taşıdığı bir erektir; bedenin kendini tamamlaması ve gerçekleştirmesidir.²⁶ Yani ruh, bedenin gerçekleşmesi, onun varlığını şekillendiren ve canlandıran içsel bir yönelim olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda da beden, yalnızca pasif bir madde olmayıp, içinde tamamlanma potansiyelini taşır ve bu da ruhta elde edilir. Beden, ruhun bu edimsellikleri sayesinde kendini tamamlama durumuna yönelir. Ruh ve bedenin bileşkesi olan —düşünen, rasyonel bir hayvan olarak— insan da bu yönelimle yetkinliklerini kullanabilmektedir. Bu yetkinlikleri ise Aristoteles, duyum (*aísthêsis*) ile açıklamaktadır. Yani, canlı varlıkların faaliyetlerini anlamak için temel olduğunu düşündüğü duyum incelemesi aracılığıyla ele almaktadır. Bu incelemeler, bilincin kendisinin bir teorisini sunmaktan ziyade, bilinçle ilgili meseleleri ele almanın ilk adımlarını temsil ettiğini düşünmekteyiz: buna göre, Aristoteles için duyum yalnızca mekanik bir süreç değil, canlı varlıkların

²¹ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 136.

²² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.

²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b11.

²⁴ Hilomorfizm, Yunanca'da madde anlamına gelen *hyle* (ὕλη) ve biçim anlamına gelen *morphe* (μορφή) kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Aristoteles'in varlıkları biçimden (formdan) ve maddeden oluşan bileşikler olarak kavrayan yaklaşımına verilen addır. Hilomorfik varlık anlayışına göre, madde bileşik varlığın malzemesine, yani kendisinden yapılmış olduğu şeye karşılık gelirken biçim aynı varlığa belirlenim kazandırır, onun ne olduğunu belirler. Ama hilomorfizm bu genel ontolojik anlamının yanı sıra psikolojik bir anlama da sahiptir. Psikolojik anlama göre, ruh, canlı varlığın (yani sadece insanın değil, aynı zamanda hayvanın ve bitkinin) biçimidir, beden ise aynı varlığın maddi yanına karşılık gelir. Böylelikle ruhla bedenin birbirinden ayrılabilir olup olmadığı, ruhun ölümden sonra varlığını sürdürüp sürdürmediği gibi sorular ortadan kalkmış olur. Detaylı bilgi için bkz. Hakan Yücefer, "Hilomorfizm", KLU Felsefe Ansiklopedisi, erişim 2 Aralık 2024, <https://www.klufelsefe.com/kelime/hilomorfizm/>

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a4.

²⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961), 94.

çevreleriyle ilişki kurmasının temel bir tarzıdır ve ruhun daha karmaşık faaliyetlerine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla, duyum üzerine düşünceleri, birleşik bir fenomen olarak bilincin kapsamlı bir açıklamasından ziyade, duyusal ve bilişsel olan arasındaki ilişki hakkında daha geniş sorulara bir giriş noktası olarak bizim için hizmet etmektedir. Bununla beraber Aristoteles, duyum konusunda mutlak olarak duyusalın etkisine maruz kalınmasıyla tasarlanan materyalist görüşün doğru olmadığı kanısındadır: örneğin, ateşin sıcaklığını duymak, duyu organının ateşin etkisi altında yanması demek değildir. Bu durum, yandığı varsayılan duyu organının yapısında bir değişiklik meydana getirmez. Ayrıca, Platon'un düşündüğü gibi ruhun yalnızca kendi gücüyle gerçekleştirdiği saf bir tinsel etkinlik de değildir. Çünkü Aristoteles için duyanın duyumsaması söz konusu olduğunda duyusala ihtiyaç vardır ve bu duyusal, duyumsanabilir olanın içinde onun formu olarak bulunmak zorundadır. Dolayısıyla duyumsama için duyumsayan ile duyumsananın ortak bir fiilidir diyebiliriz.

Ayrıca bilinçle ilgili meseleleri ele almanın ilk adımlarını, duyulur olanın konularından biri olan ortak duyuda bulabilmekteyiz. Öncelikle, ikisi aslî biri ilineksel olmak üzere Aristoteles'in belirlediği üç tür duyulur olan vardır:

Duyulur olan üç türde anlaşılır: İki türü, onların kendileri vasıtasıyla algıladığımızı söylediğimiz ve ilineksel olarak algıladığımızı söylediğimiz. İlk ikisinden biri, her duyuya özel olan; diğeri ise hepsine ortak olan duyulurdur. Özel duyularla başka duyu tarafından duyumsanabilir olmayan ve yanılabilir olmanın imkânsız olduğu bir duyu anlıyorum. (...) Ortak duyu ise hepsinde ortak olan, hiçbirine özel olmayan hareket, hareketsizlik, sayı, biçim ve boyuttur. Belirli bir hareketin hem görme hem de dokunmayı duyumsayabilir olması gibi. İlineksel duyulur, beyaz olanın Diares'in oğlu olduğu durumdaki gibidir; çünkü duyulan nesne beyaz ile ilineksel olarak duyulur olmaktadır.²⁷

Duyulur olanların konusu içinde yer alan ortak duyu, bize bilince atıf yapıp yapmadığı hakkında sorgulama yapmamıza olanak sağlamaktadır. Ortak duyu, beş duyunun hepsini sarmalayacak şekilde tamamına ortak olan bir duyu, aynı zamanda bir kuvvedir. Kuvve olması itibarıyla işlevi, onun beş duyuyu da aktüel hale getirip bir çatı altında duyumsananları duyumsamaktır. Aristoteles, duyumsananları duyumsamak söz konusu olduğunda, bilince atıf yapabileceğimiz duyunun farkındalığı tartışmasına girer: "Kendimizi bir duyumsayan olarak ele aldığımızda, yani gördüğümüzü ya da duyduğumuzu duyumsadığımızda veya algıladığımızda, gördüğümü ya da duyduğumu başka bir duyu ile algılamak zorundayımdır."²⁸ Aristoteles'in bu çıkarımı, duyunun duyumsanması şeklini almaktadır. Çünkü kendisinin de ifade ettiği üzere, her bir duyumsamada ben bu tür bir farkındalık yaşarım ve bu sonsuza kadar gidemeyeceği için duyumsayan bir duyunun olması zaruri bir hal almaktadır. Örneğin, hepimiz gördüğümüzün bilincindeyizdir; fakat bunun görmenin kendisi ile mi yoksa başka bir duyu ile mi farkına varırız? Eğer görmenin kendisi ile, yani bir nev'i özel duyunun kendisi ile varıyorsa hem görmeyi hem de gördüğümüz şeyi algılayarak ortaya iki duyumlama çıkarmış olacağız ve duyumun nesnesi ikilik içerisinde sokulmuş olacak ki bu saçmadır. Dolayısıyla her koşulda duyumsama, bizzat kendini duyumsamaktadır.²⁹ Şeyler hakkında sahip olduğumuz görmeyi, görmeyle duyumsarız, fakat görme olarak görmeyle değil duyum olarak görmeyle duyumsarız; bütün bilinç, tek bir merkezi yetiye atfedilmez. Bilgi, duyum ve akıl yürütmeyle beraber birincil derecede kendilerinden başka şeyler ile kendi kendilerini bir zihin hareketi ile kavrarlar.³⁰ Bu da bize duyumsamanın bilincinde olduğumuzu göstermektedir. Çağdaş bir dille ifade edersek de bu türden bir içsel izlenim, dahası

²⁷Aristoteles, *De Anima*, çev. Mark Shiffman (Newburyport: Focus Publishing, 2011), 418a10-24.

²⁸Aristoteles, *De Anima*, 425b1-12.

²⁹Aristoteles, *De Anima*, 425b1-16.

³⁰David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 224.



kendine-dönüştürme durumu, duyumsamanın ve görmeye çalıştığımız bilincin kendisiyle yakından ilişkili durmaktadır.

Ortak duyunun bize bilinci sunan bir diğer işlevi ise duyulur olanlar arasındaki özgün farkları ayırt etmesidir: Filozofa göre, “her duyu, duyu organı olmak sıfatıyla duyu organında bulunur, altta yatan bir duyulura yöneliktir ve onun farklarını ayırt eder. Örneğin görme, beyaz ile siyahı; tatma, acı ile tatlıyı ayırt eder.”³¹ Aristoteles burada, bir şeyin aynı zamanda siyah ve beyaz ya da acı ve tatlı olmasının kuvve olarak mümkün olmasına karşılık onun fiil olarak mümkün olmadığına, dolayısıyla tek bir duyunun aynı zamanda siyahlık ve beyazlıkla ya da acılık ve tatlılıkla nitelenmesinin mümkün olmadığına ancak bunun nitelikleri ayırt edebilmenin zorunlu ön koşulu olması gerektiğini vurgulamaktadır.³² Böylece yargıya vardığımız şeyin bilincinde olan ortak duyu, —maddesi olan organın formu olarak³³— zorunlu ön koşul olmasından kaynaklı, duyuların duyumsadıklarını duyumsaması bakımından farklı duyumsanırlar arasında aynı anda yargıya vararak birbirleriyle ilişki kurma potansiyeline halihazırda sahiptir. Dolayısıyla Aristoteles’te her ne kadar bilinç terimine bilfiil rastlamasak bile, ortak duyuya atfettiği bu özellikten dolayı onu, kendini bilme ya da duyumsal farkındalık —duyanın duyumsadığının bilincinde olması— şeklinde ifadelendirebiliriz.

Bununla beraber, Antik filozofun görüşlerinde yönelimselliğin olup olmadığına dair sorgulama yapmamıza imkân sağlayan fikrine, yani, Aristoteles’in duyanın duyumsadığının bilinciyle sıkı sıkıya bağlı olan hayal gücüne (*phantasia*) bakacağız. Fakat şunu göz önünde bulundurmanız gerekir ki Aristoteles’te görmeye çalıştığımız yönelimsellik, Brentano’nun ya da Edmund Husserl’in çağdaş dönemde öne sürdüğü şekilde bir yönelimsellik içermemektedir. Dolayısıyla Aristoteles’in *Ruh Üzerine* eserindeki pasajları, yönelimsellik mefhumunun farkında olduğuna dair bize açık bir kanıt sunmamakta, yönelimselliğin bir tanımını ya da temel özelliklerinden herhangi birini de vermemekte olduğunu göz önünde bulundurmalıyız.³⁴ Yine de Antik filozofumuzun görüşünden bu kavramın bizi yönelimselliğe götürüp götürmeyeceğini tartışacağız.

Öncelikle, günümüz anlamlarıyla yönelme, yönelim veya yönelimsellik kavramlarının izini, —bilinçte olduğu gibi— Aristoteles’in ruh kuramı içerisinde bulabilmekteyiz. Çünkü bu kavramlar, duyum veya hayal gücü gibi ruhun yetilerinden yola çıkarak kavrayabildiğimiz, ruhtaki hareketin nihai sebeplerinden biri gibi durmaktadır. Fakat Aristoteles, hayal gücünü tam ve açık ifadelerle tanımlamamakta, onu diğer yetilerle ilişkisi içerisinde göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki hayal gücü, duyuma, akla, inanca indirgenemeyecek derecede farklıdır.³⁵ Ona göre hayal gücü, duyum ve akıl arasındaki bağlantıyı kurar, ancak hem duyumdan hem de akıldan özsel olarak ayrı bir şeydir.³⁶ O, tam anlamıyla bir duyum değildir, çünkü duyumsamanın olabilmesi için ortada duyumsanan bir nesne gereklidir. Eğer nesne yoksa duyumsama da olamaz; o bizde bilkuvve olarak vardır. Oysa hayal gücü nesnenin yokluğunda da bir yeti olarak varlığını bilfiil olarak sürdürebilmektedir. O, aynı zamanda, tam anlamıyla da bir akıl veya düşünce değildir, çünkü akıl kuvve halinde sadece insanda bulunur ve akıl sahibi insan, kavranabilir olanları kavramaya yetenekli olanlar olarak hayvanlardan ayrılır; oysa hayvanlar hayal gücüne sahiptir ve buna göre hareket ederler. En nihayetinde filozof için hayal gücü, “işler haldeki duyumun etkisi altında ortaya çıkan bir hareket olsa gerek”³⁷ ve o, “duyum olmadan meydana gelmez, duyumsayanlarda ortaya çıkar ve duyumun yöneldiği şeylere yöneliktir.”³⁸ Onu zihinsel

³¹Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 426b8.

³²David Ross, *Aristoteles*, 225.

³³Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424a25.

³⁴Victor Caston, “Intentionality in Ancient Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, erişim 1 Eylül 2024, <https://seop.illc.uva.nl/entries/intentionality-ancient/#Aris>

³⁵Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428a24-b9.

³⁶Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427b14.

³⁷Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a1.

³⁸Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 428b12-14.

bir hareket içerisinde tanımlaması ve onun ruh için bir farkındalık sağlayan olarak görmesi, yönelim imkânı hakkında sorgulama yapmamıza olanak sağlamaktadır. Şöyle ki, hayal gücü duyumlarla birlikte işleyen bir süreç ve onlar aracılığıyla harekete geçen bir yetidir, yani bir bakıma ayırt etme hususunda yetersiz olsa da gerekli olan bir yetidir. Bu tür oluşum sonucunda bir yandan imgesel deneyimlerin içerisinde olmasak dahi o imge varlığını bizde korumakta diğer yandan da bizim isteğimize bağlı olarak kendini açığa çıkartmaktadır. Bu da imgelememiz üzerindeki gücümüzü ve imgeleme esnasında bile-isteye bir yönelimde bulunabilme kapasitemizi göstermektedir.

Bu durumda, duyumsama olmadan da benim imgeleme yapabilmem, yani, nesnesiz bir forma sahip olmam veya nesne, benim duyumsama alanımdan çıkarsa dahi onun izini ruhumda sürdürüyor olmam — Brentano’nun dediği gibi— kendimde yönelimsel içkin varoluş (intentional in-existence)³⁹ veya yönelimsellik (intentionality) açığa çıkartmam demektir. Bir nesneye ihtiyaç duymadan benim imgeleme yapabilmem, yönelimsel olarak içkin bir varoluş sergileyen bir nesneye sahip olduğum anlamına gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir çıkarım sonucunda da Aristoteles için, Antik dönemde dahi yönelimselliğe göz kırpan bir ruh kuramı ortaya koymuştur diyebiliriz.

İbn Sinâ’da Nefs ve Mânâ

Bu bölümde, felsefe tarihi içerisinde, genel olarak ruh tanımında Aristoteles ile aynı çizgide ilerleyen, ancak Antik filozofun analizlerindeki muğlak kalan kısımları önemli ölçüde aşmayı başaran İbn Sinâ’nın konuyla ilgili görüşlerini serimleyeceğiz. İbn Sinâ’nın bilinç ve yönelimsellik ile ilgili düşüncelerinin genel çerçevesini, Platon ve Aristoteles’te olduğu gibi, ruh ya da İslam geleneği içerisinde ismiyle *nefs* öğretisinde buluruz. *Nefs*, sözlük anlamı açısından birkaç mânâda kullanılır: İlki, bireysel yaşamın ya da yaşamda kuvveden fiile geçişin sebebi, özü ve özlülüğüdür; ikincisi, insanın aynı zamanda ahlaki doğasıdır; üçüncüsü ise hareketin, canlılığın merkezidir.⁴⁰ Ayrıca İbn Sina için *nefs*, tıpkı Aristoteles’teki gibi, yaşamın etkinliklerini gerçekleştiren organlara sahip olan doğal cismin ilk yetkinliğidir.⁴¹ İbn Sinâ, Aristoteles’in ruha dair doğal cismin ilk *entelékhia*’sı, yetkinliği söylemi ile hemfikir. Fakat ortaya koyduğu yenilikçi *nefs* öğretisinde Antik filozoftan ayrılmaktadır. İbn Sinâ’ya göre yapılması gereken ilk iş, *nefs*in ispatıdır; bu da ancak onun varlığını ispat etmek ile mahiyetini, yani içyüzünün ne olduğunu ispat etmek ile gerçekleşmektedir. Bu ise iki açıdan gerçekleşmektedir: ilki, bir şeyin var olup olmadığının ispatlanmasıdır, yani bir nev-i varlık bilgisidir ve bunun ispatı ise “var mıdır?” sorusuna verilen cevaplarla karşımıza çıkmaktadır. İkincisi ise varlığı ispatlanan şeyin “ne olduğuna dair” olan bilgimizdir. İspatlanan şeyin ne olduğunu açıklayan bilgiler, onun mâhiyetine dair bilgilerdir. Bu mahiyeti de açığa çıkaracak sorular “nedir, nedendir, niçindir, hangi şeydendir, nasıldır?” şeklindedir.⁴²

Aristoteles’in duyuların duyumsadıklarını duyumsaması ile ortaya çıkan bilinç farkındalığı, İbn Sinâ’da bir benlik-bilincinin varlığına dönüşmektedir. Aristoteles’te gördüğü bilince ulaşımın duyuların kendine dönüşlülüğü ya da reflektifliğiyle olması *nefs*in doğasında sorun oluşturmaktadır. Şöyle ki, duyumsadığını duyumsamak veya kendinin bilincinde olmak, aynı zamanda bir temsilin bilincinde olmak demektir. Bu da kendimize yönelik bilincimizin bir temsile ait bilincinden öteye gidemediği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ruhun kendini tanıması ile kendi dışındaki şeylerin farkında olması aynı düzeyde anlaşılmaktadır. Oysa ruh veya *nefs* bir yetkinlik (kemâl) ise, kendini tanıması için ayrıca bir temsile ihtiyacı yoktur. Kendimize

³⁹Franz Brentano, *Psychology From An Empirical Standpoint*, çev. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell ve Linda L. McAlister (London: Routledge, 2009), 74. Erişim 5 Ocak 2019. <http://nd.ltheternet.edu.et/bitstream/123456789/17736/1/123.pdf>

⁴⁰William Allan, Thomas Knott ve Paul Carhart Neilson, *Webster’s New International Dictionary of the English Language* (Springfield: Merriam Company, 1953), 2402-2403.

⁴¹Jon McGinnis ve David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007), 178.

⁴²Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 43.



dair bilincimiz bir misal üzerinden değil, doğrudan fiilîdir; herhangi bir aracıya ihtiyacımız yoktur. Yani *nefs* kendisini, kendisine dönerek değil, fiilen halihazırda zaten bilmektedir.⁴³ Bu farkındalık, duyumsamanın kendisinden gelmez; insan, ben dediği varlığa duyumsamayı sağlayan organların hiçbirisiyle ulaşmaz. Kendisinin ben dediği aracısız ulaştığı şey de *nefs*'tir. İbn Sinâ, reflektif olmayan kendi varlığının bilinciyle karşımıza çıkan ve kendimize işaret ettiğimizde aracısız bildiğimiz bilincin farkındalığının, içsel gözlemin muhakemesi yoluyla ispatını yapabileceğimizi, *Uçan İnsan* düşünce deneyi ile göstermektedir. Düşünce deneyi, hem felsefede hem de teorik bilimlerde kullanılan, hayali bir senaryo kurarak düşüncede yürütülen deneylerdir. Ona göre, eğer bir insan sağlıklı olarak boşlukta yaratılmış olsa ve uzuvları, hatta organları da birbirine temas etmeyecek biçimde bulunsa, o da bu durumdayken duyuları ile hiçbir şey hissetmese bile yine de kendi varlığından hiçbir şekilde şüphe duymayarak kendi varlığının bilincindedir; yani *nefs*, duyularla gelen bilgilerin kapalı kaldığı bir ortamda hiçbir şey bilmese bile kendi kendisini bilebilir.⁴⁴ Çünkü bilinebilecek her şey, benim ben olduğumun bilgisi zaten *nefs*te bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Sinâ'nın bu deneyiyle ortaya çıkan sonuç, söz konusu benlik-bilincinin ne bedenin farkındalığı ne de duyuların aracılık ettiği bir farkındalık olduğudur.⁴⁵ Bu durumda Aristotelesçi bilinç, duyumsadığımızı duyumsadığımızda ortaya çıkarken İbn Sinâ'da ortamda bir duyumsama olmasına gerek olmadan halihazırda zaten kendi kendisini biliyor olarak ortaya çıkmaktadır. Bu deneyle de bilincin bedenden müstakil manevi bir cevher olduğu ispatlanmış olmaktadır. Ayrıca İbn Sinâ bu deneyle yapmak istediği, Shaun Gallagher'ın aktarımıyla, insanın kendine dair farkındalığının, bedenine dair herhangi bir görsel, dokunsal ya da proprioseptif (kinestetik farkındalık) farkındalıktan ya da deneyimin diğer içeriklerinden bağımsız olduğunu savunmaktadır.⁴⁶

Uçan İnsan düşünce deneyine kendisinin bir ispatı olarak gördüğümüz bilinç, İbn Sinâ için "mutlaktır; onun hiçbir şekilde herhangi bir şarta bağlı olmadığını ve hiçbir zamanla da sınırlı olmadığını ve sürekli bir bilinç olduğu"⁴⁷ anlamına gelir. Bu da bize kendi varlığımızın farkında olmadığımız hallerde bile *nefs*imizin bizimle daimî olduğunu göstermektedir:

"Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığını bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun? Bence bu, sadece uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsilî hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının subûünden haberdar olarak bulursun"⁴⁸

Görüldüğü üzere, İbn Sinâ benlik-bilinciyle beraber *Uçan İnsan* düşünce deneyinde nefsin cisim olmasının yanında onun bedenden apayrı olarak kâim olduğunu, gayri-cismanî cevher olduğu, kendine ait bedenin bilfiil dayanağı ve onu esasen var kıldığını vurgulayarak Aristotelesçi ruh-beden beraberliğini kırmış olmaktadır. Dolayısıyla bu argüman, kavrayışımızın reflektif olmayan kendi bilincinin ya da ben bilincinin zorunluluğunu oluşturmayı hedeflemektedir.⁴⁹

⁴³Aliye Karabük Kovanlıkaya, "İbn Sina'da Ben Bilinci", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi* 10 (2018), 131.

⁴⁴Ali Durusoy, "İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Rûh", (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992), 23.

⁴⁵Shaun Gallagher, "Minimal self-consciousness and the flying man argument", *Frontiers in Psychology* 14 (2023), 2. Erişim 2 Aralık 2024, <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2023.1296656/full>

⁴⁶Gallagher, "Minimal self-consciousness and the flying man argument", 2.

⁴⁷Pirooz Fatoorchi, *İnsanî Benlik-bilinci üzerine İbn Sinâ'nın Görüşleri*, çev. Nebi Mehdiyev, (İstanbul: Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu, 2008), 24.

⁴⁸İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 107.

⁴⁹Kovanlıkaya, "İbn Sina'da Ben Bilinci", 146.



Aristoteles'in bilinç soruşturması yapmamıza imkân sağlayan ancak ruh öğretisinde göz ardı edilemeyecek eksikliğin İbn Sinâ tarafından doldurulması aslında felsefe tarihinde süreklilik arz eden bir problemdir. Kendi içinde değişik görünüm ve çözümler kazanarak ilerleyen devasa birikimli tartışmada İbn Sinâ'nın yönelimsellik ile ilgili düşüncelerine bakalım. İbn Sinâ'nın felsefesinde doğrudan bir yönelimsellik kavramı yoktur. Kavramın kökeninde Arapça yönelinen, kastedilen şey anlamına gelen mânâ kelimesinde yönelimsellik anlamına gelebilecek bir karşılık bulabilmekteyiz. Özellikle İbn Sinâ'nın iç idrak kuvvelerinde belirlediği mânâ'yı Aristoteles'teki *eidos* (*sûret/form*) kavramından farklılaştırarak duyumsananlarda bir duyumsanmayan tesis eder ve bu mânâ, kendisinin yönelimsellik fikrine de ışık tutmaktadır:

İç idrak (algı) güçlerinin bir kısmı algılananların 'suret'lerini (form) idrak eden güçler ile algılananların 'mânâ'sını (yönelim) idrak eden güçlerdir. İdrak edilenlerin bir kısmı hem algılanır hem de fiilde bulunurken diğerleri algılanır ama fiilde bulunmaz. Bazısı birincil derecede idrak edilirken diğerleri ikincil derecede idrak edilir. Suretin idraki ile yönelimin idraki arasındaki fark, suretin hem içsel (batınî) nefsi hem de dışsal (zahirî) algıyı idrak ediyor olmasıdır, ancak dışsal algı önce idrak eder sonra onu nefse iletir, örneğin, tıpkı koyunun kurdun suretini (şeklini, yapısını ve rengini) idrak etmesi gibi. Bu suret kuşkusuz koyunun içsel nefsi tarafından idrak edilir, ancak ilk önce onu dışsal algısı idrak eder. Mânâ'ya gelince, içsel nefsin idrak ettiği nesneyi daha önce dışsal algı tarafından algılanmadan idrak etmesi, tıpkı koyunun kurttaki zararın mânâsını idrak etmesi gibi, kurttan korkmasına ve ondan kaçmasına neden olan bir şeydir. Şöyle ki kurt, ilk önce dışsal algı tarafından daha sonra da içsel güç tarafından idrak edilir ki bu surettir; dışsal algı olmaksızın sadece içsel güçle idrak edilen ise mânâdır.⁵⁰

Burada aklımıza şu soru gelebilir: Koyun kurda karşı neden içsel nefsiyle korkmaktadır? İbn Sinâ'nın yukarıdaki pasajına göre, mânânın kendisi dışsal algılar tarafından idrak edilemez ve mânâda açığa çıkan şey, dışsal algılar tarafından belirli bir biçimde hiçbir şeye işaret edemez. O halde burada mânâyı ya da koyunun yönelimini yöneten bir şey vardır ki o da İbn Sinâ'ya göre, vehim 'kuvve'sidir. Bu kuvve, duyulur olmayan içeriğin, yani mânânın idrak edilmesinden, dolayısıyla da yönelimsellikten sorumludur; bu sorumluluk, tıpkı kurdun kendisinden kaçınmasında olduğu gibi, algılanabilir olanlarda var olan algılanamayan mânânın (yöneliminin) idrak edilmesini kapsamaktadır.⁵¹ İbn Sinâ dış dünyadaki nesnelere işaret etmek için zihnin yönelimselliğini, insan ya da hayvan fark etmeksizin, mânâ kavramıyla ilişkilendirmektedir.⁵² Burada algılanabilir olanın altında yatan algılanamayan, duyumsal olarak algılanabilir olandan oldukça farklıdır; bu yüzden idraki zor olanın altındaki algılanamayan anlam sadece mânâyı verir ki koyunun kurda verdiği kötücül anlam da budur.

Ayrıca, İbn Sinâ'da algı veya idrak, maddesiz sureti, yani müşterek (ortak) algının algılanabilir sureti kavradığında oluşmaktadır. Bu da bizi Aristoteles ile de bağlantısını kurduğumuz Brentano'nun yönelimsel içkin varoluş fikrine götürmektedir. Maddesiz suret, müşterek algı tarafından kavrandığında, imgeleme veya muhayyile bu algılanabilir suretleri muhafaza eder. Böylece, vehim kuvvesi, imgeleme tarafından muhafaza edilen ve müşterek algı tarafından kavranan algılanabilir suretlere ya da maddesiz suretlere dayanarak mânâları karşılamaktadır.⁵³

⁵⁰Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI, with historical-philosophical notes and textual improvements on the Cairo Edition* (London: Oxford University Press, 1952), 30.

⁵¹Rahman, *Avicenna's Psychology*, 31

⁵²Deborah L. Black, "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy", *Quaestio* 10 (2010), 5. Erişim 11 Şubat 2019, <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/intentions.pdf>

⁵³Marina Paola Banchetti-Robino, "Ibn Sina and Husserl on Intention and Intentionality", *Philosophy East and West* 54 (2004), 74.

Sonuç

Günümüzde birçok bilinç ve yönelimsellik çalışmaları, bahsini geçirdiğimiz Brentano ve Husserl gibi düşünürlerin mirasına önemli ölçüde borçludur. Brentano'nun psişik fenomenleri fiziksel fenomenlerden ayırmak suretiyle yönelimselliğe farklı bir bakış açısı getirmesi ile Husserl'in bilinci keşfetmek için yönelimselliğe başvurması bu alanda yapılan araştırmaların köşe taşlarıdır. Ancak bu çalışmanın da gösterdiği gibi, aslında bu fikirlerin kökleri Antik Yunan ve İslam geleneklerindeki filozofların öne sürdükleri görüşlerinin derinliklerine uzanmakta ve yüzyıllar boyunca şaşırtıcı bir değişim ve benzerlik göstermektedir.

Edmund Husserl, Antik Yunan'dan beri felsefenin, var olan her şeye “en yüksek teorik sorulara yanıt verebilecek” düşünsel açıdan tamamen olanaklı saf ve mutlak bilgiyi elde etme amacını temsil ettiğini savunur.⁵⁴ Filozofun Antik Yunan yorumunda haklılık payının oldukça yüksek olduğunu döneme dair bilinç ve yönelimsellik soruşturmamızda görebiliyoruz. Brentano'nun psişik fenomenleri ayırt edebilmek için yönelimselliğe başvurması, ardından Husserl'in bilinç araştırmasıyla yönelimsellik fikrini genişletip derinleştirmesinin bilincinde olarak çağdaş bakış açımızla yaptığımız bu çalışma, aslında bilinç ve yönelimsellik meselelerinin örtük de olsa daimî kaygılar olduğunu ortaya koymaktadır. Husserl'in bu kavramlarının kendisinden önce gelen uzun ve karmaşık gelenekten miras kaldığı aşikardır. Bu mirasın da yaygın olarak bilinen Skolastik felsefenin aksine Platon'da ve Aristoteles'te olduğunu görmeye çalıştık. Bu zeminde de ulaştığımız ilk durak, bilinç ve yönelimsellik mefhumlarının kendisini Antik Yunan lügatında yaşamın ve canlılığın ilkesi olan ruhta bulunduğu idi. Ruh öğretileri kapsamında ulaştığımız sonuçlar ise şunlardır: Platon'da bilinç, yer değiştirme olmayan hareket içerisinde tanımlayabileceğimiz bir durumdu. Bilinç, her türlü entelektüel ve heyecansal faaliyetleri kapsamaktaydı; yani, evrende olup biten her şeyin temelinde ruhun bulunduğu ve ruhun kendisinin de özü itibarıyla bilinçli bir varlık olmasından dolayı insanın isteme, araştırma, dikkat etme, karar verme, doğru ve yanlış düşünme gibi faaliyetlerini bilinç gibi okuyabiliyorduk. Bu zihinsel hareket içerisindeki insanın bilinçli faaliyetlerine de çağdaş bir gözle baktığımızda, dolaylı bir benzerlik taşıdığını söylenebilir.

Aristoteles'te ise bilinç ve yönelimsellik araştırması yapmamıza olanak sağlayan durumun, kuvve-fiil ayrımıyla başlayıp duyunun farkındalığına ve hayal gücüne kadar ilerleyen süreç olduğunu söyleyebiliyoruz. Şöyle ki, Antik filozofun hayal gücü olarak ifadelendirdiği faaliyet, zihinsel bir hareket içerisinde tanımlanması ve onun ruh için bir farkındalık sağlayan olarak görmesi hem bilinç hem de yönelim imkânı sunabildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Antik Yunan'da terminolojik olarak her ne kadar bir bilinç ve yönelim(sellik) kavramına rastlamıyor olsak da ikisinin de varlığını ve bilincin yönelimselliği kapsadığını ileri sürebiliyoruz.

İbn Sinâ'da bilinç ve yönelimsellik, Aristoteles ve Platon'da olduğu gibi *nefs* öğretisi (ruh kuramı) içerisinde şekillenmektedir. Ancak İbn Sinâ, bilince Aristoteles gibi duyumsadığımızı duyumsamak, yani bir duyum farkındalığı olarak bakmaz; direkt bilincin kendisi üzerinden bakar. İbn Sinâ'ya göre bilinç, duyumsamanın kendisinden gelmez; insan, ben dediği varlığa duyumsamayı sağlayan organların hiçbirisiyle ulaşamaz. Biz bilinci aracısız olarak biliriz. Bu düşüncesini desteklemek amacıyla da İbn Sinâ, *Uçan İnsan* düşünce deneyine başvurmuştur. İbn Sinâ'ya göre Aristoteles'in yanlış, duyumsadığımızı duyumsama aracılığı ile bizim bir şeylerin bilince varabileceğimizi iddia etmesidir. Oysa biz bu şekilde ancak temsilin bilincine varabiliriz ve *nefs*in kendini tanıması için bir temsile ihtiyacı yoktur. Yönelimselliği ise Arapça yönelinen, kastedilen şey anlamına gelen *mânâ* kelimesiyle karşıladığını düşünmekteyiz. *Mânâ*, yönelimsel düşünceyi nesnelere attığımız içsel bir yönelimdir. Kuzu ve kurt örneğini hatırlayacak olursak, burada, içsel nefsin idrak ettiği nesneyi daha önce dışsal algı tarafından algılanmadan idrak etmesi, tıpkı koyunun kurttaki zararın *mânâ*sını

⁵⁴Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 33.

idrak etmesi gibi, kurttan korkmasına ve ondan kaçmasına neden olan bir şey olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak, bilinç nedir veya yönelimsellik nedir gibi sorular, günümüzde bile hala oldukça zor ve açıkça yanıt bulamamışken iki farklı geleneği bir araya getirdiğimiz noktada karşımıza çıkan şey, bahsi geçen filozofların bu kavramları düşünme biçimlerinin birbirleriyle benzerliklerine dair somut kanıtlar sunmak oldukça güçtür. Dolayısıyla bir benzerlik keşfine çıktığımız çalışmamızda, kavramların günümüz anlamlarına benzer yakınlıklar ve kesişimler bulsak da filozoflar arasında bu yakınlıkların kurulduğunu açıkça söyleyemeyiz.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Nur Şahankaya (Dr.)
Author Details	¹ Kuruma bağlı değil / Non-affiliated, İstanbul, Türkiye  0000-0003-4600-7665  sahanakayanur@hotmail.com

Kaynakça | References

- Allan, William, Knott, Thomas ve Neilson, Paul Carhart. *Webster's New International Dictionary of the English Language*. Springfield: Merriam Company, 1953.
- Aristoteles. *De Anima*. Çeviren Mark Shiffman. Newburyport: Focus Publishing, 2011.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çeviren Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Audi, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Banchetti-Robino, Marina Paola. "İbn Sina and Husserl on Intention and Intentionality." *Philosophy East and West* 54 (2004): 71-82.
- Black, Deborah L. "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy." *Quaestio* 10 (2010): 1-23. Erişim 11 Şubat 2019. <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/intentions.pdf>
- Brentano, Franz. *Psychology From An Empirical Standpoint*. Çeviren Antos C. Rancurello, D. B. Terrell ve Linda L. McAlister. London: Routledge, 2009. Erişim 5 Ocak 2019. <http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/17736/1/123.pdf>
- Carpenter, Amber. "On Plato's Lack of Consciousness." *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Derleyen Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki ve Pauliina Remes, 29-49. Dordrecht: Springer, 2007.
- Caston, Victor. "Intentionality in Ancient Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 1 Eylül 2024, <https://seop.illc.uva.nl/entries/intentionality-ancient/#Aris>
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. "İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Rûh." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1992.
- Fatoorchi, Pirooz. *İnsanî Benlik-bilinci üzerine İbn Sinâ'nın Görüşleri*. Çeviren Nebi Mehdiyev. İstanbul: Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu, 2008.
- Gallagher, Shaun. "Minimal self-consciousness and the flying man argument." *Frontiers in Psychology* 14 (2023), 1-9. Erişim 2 Aralık 2024. <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2023.1296656/full>
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961.
- Güçlü, Abdülbâki, Uzun, Erkan, Uzun, Serkan, Yolsal, Ümit Hüsrev. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.
- Husserl, Edmund. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çeviren Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Husserl, Edmund. *Logical Investigations Vol. II*. Çeviren J. N. Findlay. New York: Routledge, 2001.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çeviren Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.



- Jacquette, Dale. "Brentano's concept of intentionality." *The Cambridge Companion to Brentano*. Derleyen Dale Jacquette. 98-130. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kockelmans, Joseph J. "Edmund Husserl ve Fenomenoloji." Çeviren Kaan H. Ökten. *Cogito* 50 (2007): 111-140.
- Kovanlıkaya, Aliye Karabük. "İbn Sina'da Ben Bilinci." *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi* 10 (2018): 125-148.
- Küçükakal, Kasım. *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Mattéi, Jean-François. "Avrupa'nın Ruhu." Çeviren Ömer Behiç Albayrak. *Avrupa'nın Krizi: Fenomenolojik Sorun olarak Avrupa'nın Dönüşümü*. Derleyen Önay Sözer ve Ali Vahit Turhan. 159-190. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- McGinnis Jon ve Reisman, David C. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- Peters, Francis. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Parmenides*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: İmge Kitabevi, 1996.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Platon. "Sofist." Çeviren Ömer Naci Soykan. *Diyaloglar*. Yayma hazırlayan: Mustafa Bayka. 541-628. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Şölen*. Çeviren A. Erhat ve S. Eyuboğlu. Ankara: Remzi Kitabevi, 1961.
- Platon. "Theaitetos." Çeviren Macit Gökberk. *Diyaloglar*. Yayma hazırlayan: Mustafa Bayka. 447-540. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Timaios*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Protevi, John. *A Dictionary of Continental Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI, with historical-philosophical notes and textual improvements on the Cairo Edition*. London: Oxford University Press, 1952. Erişim 7 Ocak 2019. https://ebooks.rahnuma.org/religion/Fazlur_Rehman/Fazlur_Rehman-Avicenna-s-Psychology.pdf
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Spiegelberg, Herbert. *Fenomenolojik Hareket: Tarihsel Bir Giriş*. Çeviren Seçim Bayazit. İstanbul: Pinyan Yayıncılık, 2021.
- Yücefer, Hakan. "Hilomorfizm." KLU Felsefe Ansiklopedisi. Erişim 2 Aralık 2024. <https://www.klufelsefe.com/kelime/hilomorfizm/>
- Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*. Çeviren Seçim Bayazit. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Zahavi, Dan. "Yönelimsellik ve Bilinç." Çeviren Çağlar Koç, Kaygı. *Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22 (2014): 167-182.

