

Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları

Dr. Muhittin MACİT*

Abstract

The problem of mind-body relation is an ancient philosophical problem and can be traced back to Aristotle's theory of soul. According to Aristotle, soul is an entelekheia or actuality of the first kind of a natural organized body. As a substance in the sense of a composite, the soul is inseparable from its body. But as Aristotle indicated he has no light on the problem whether the soul may not be the actuality of its body in the sense in which the sailor is the actuality of the ship. In addition to this mainstream approach of mind-body relation in this article, I am going to deal with Avicenna's theory of soul and his metaphor of 'flying man' by which Avicenna proves the main characteristics of the mind that is consciousness. Although the soul is a separated substance according to Avicenna, Aristotle's book of *De Anima* was followed by him and furthermore developed in the commentary of his book which is called *Kitâbu'n-Nefs*. In accordance with Avicenna's flying man argumentation, a modern philosopher of mind, John R. Searle uses a trial version of this kind of metaphor and develops a modern theory of consciousness in which he is trying to refute a default position relating to objective reality of mind and consciousness. In other word he is trying to prove an independent relation between consciousness and behavior. But at the end of this study we notice that Searle creates a new Aristotelian interpretation on the problem of mind-body relation and uses the same kind of metaphor following Avicenna in this context.

Key words: Mind-Body Relation, Aristotle, Avicenna, Philosophy of Mind, De Anima, Kitâb al-Nafs.

Ruh-beden ilişkisi problemi binlerce yıllık ontolojik ve epistemolojik temel bir problem olarak insan zihnini meşgul etmektedir. İnsan olmak bakımından varlığı ve kendiliği kavrayış ve algılayışın konusu olarak kabul edilmesi 'ruh' veya filozofların terminolojisiyle 'nefs'in¹ maddî varlığımızı konu edinerek onunla

* M. Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Grekçe Psûkhê kavramı hayat, canlılık, nefes, nefes alıp verme, ruh, can, bizzat insanın kendisi, diriltmek, güçlendirmek ve yaşatmak anlamlarına gelir. Krş. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), İstanbul 2004, s. 321. Bu kavram tercüme dönemlerinde Aristoteles'in *Peri Psûkhê* isimli eserinin *fî'n-Nefs* şeklinde çevrilmesinde de görüldüğü gibi (Krş., Aristotalis *fî'n-nefs* –nşr. Abdurrahman Bedevî- Beyrut 1953. Bedevî bu eserin giriş kısmında Huneyn ve oğlu İshak'ın *Nefs* kitabıyla ilgili çeşitli çevirileri hakkında geniş bilgiler vermektedir.) nefis terimiyle karşılanmıştır. Bu yüzden Müslüman filozoflar genelde ruh kavramı yerine nefis kavramını kullanmışlardır. zâten nefis kavramı da Psûkhê kavramının tam karşılığı olarak, bir şeyin kendisi, nefes alıp verme, canlılık ve ruh anlamlarına gelmektedir. İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1970, nfs. md. Bu kavramın yanında daha çok kelâm ve Tasavvuf disiplin-

ilişki kurup kurmadığı, bu problematiğin özünü oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle nesnel dünyanın bir parçası olan bedenimizin, soyut ve öznel zihinsel varlık alanıyla hangi nitelikte ilişkili olduğu, varsa böyle bir ilişkinin, olgusal olarak hep kabul görmüş cevheresel bir ayrımı mümkün ve anlamlı kılıp kılmadığı problemin esasıdır. Bu makalede belirli sınırlar içerisinde, gerek felsefe gerekse bilim tarihinin temel yapıtaşlarından olan iki büyük filozofun felsefi sistemlerinde bu problemin ortaya çıkışını, değerlendirilişini ve sonraki dönemlere uzun zamanlı etkilerini incelemeye çalışacağız. Başlangıçta yöntem bakımından bu iki filozofu tercih edişimizin temel nedeni olarak şu hususu belirtmekte büyük yarar bulunmaktadır. Müslüman filozofların temel referanslarından birisi olarak Aristoteles'in nefis anlayışı, hem kaynak olması hem de problemle ilgisi bakımından ortaya konulmalıdır. Zira gerek daha sonraki şârihler, gerekse Müslüman filozof ve kelâmcılar bir şekilde bu filozofun düşüncelerini dikkate almış ve değişik yoğunluklarda referans çerçevesi olarak kullanmışlardır. İbn Sînâ'nın esas olarak alınması ise, uzun yıllar geliştirilip yorumlanarak anlaşılmaya çalışılan Aristoteles'in nefis teorisindeki muğlak ve belirsiz noktaların onun felsefesinde üst düzeyde yeniden düzenlenmiş olması ve buna ilâve olarak günümüz bilimsel ve felsefi

lerinde kullanılan ruh kavramı ise Aristoteles'in metinlerinde geçen 'Pneuma' kavramına literal olarak tekabül eder ancak terminoloji olarak nefis anlamına gelir. (Nefis ve ruh kavramlarının İslâm düşüncesi tarihindeki farklı kullanımları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004, s. 19-59; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000, s. 33-55.) Yani tasavvuf ve kelâm terminolojisinde nefis kavramı yerine ruh kavramı kullanılır. Pneuma ise Grekçe'de yel, rüzgâr, esinti nefes alma, üfleme, tütme, rüzgârla dolma ve şişme anlamlarına gelir. Aristoteles'in metinlerinde ise bu anlamlara ilâve olarak kendisinden yıldızların yapıldığı ögeye terkip ve teşekkül itibarıyla benzeyen sıcak köpüklü bir cevher türü olan doğuştan (sûmphûton) pneuma şeklinde kullanır. Bu anlamda pneuma yürekten başlayarak yürür ve onun işlevi fiziksel organlar ile psûkhê arasındaki duyum ve hareket bağıni sağlamaktır. Bkz. Aristotle, *Movement of Animals*, 703a, 9-29 (*The Complete Works* içinde), ed. Jonathan Barnes Oxford 1954, c.2, s.1094,1095. Krş. Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 304, 305. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* isimli eserinde nefsin güçleriyle ilgili yaptığı açıklamalar sırasında ruh terimini bu ikinci anlamda kullandığı görülmektedir. Bu bağlamda filozof şöyle söylemektedir: "Bu kuvvelerden her birinin kendisine özgü cisimsel bir âleti ve özel bir ismi vardır. Bu durumda birincisi 'ortak duyu' ve 'fantasya' diye isimlendirilmiş olandır ve onun âleti duyu *sinirlerinin başlangıcında, özellikle de beynin ön kısmında dökülmüş olan ruhtur*. İkincisi ise 'musavvire' ve 'hayal'dir ve bunun âleti de beynin ön ortasında özellikle de son tarafında dökülü olan ruhtur. Üçüncüsü ise vehimdir ve onun âleti de beynin tümüdür. Fakat buna özgü olan, beynin orta boşluğudur. Ona dördüncü bir kuvvet, duyudan alınıp kendisine gelen sûretleri ve vehimle algılanan anlamları birleştirip ayrıştırması için yardım eder. Yine böylece sûretler anlamlarla birleştirilir ve onlardan ayrıştırılır. Aklın kullanımı sırasında buna 'müfekkire', vehmin kullanımı sırasında buna 'mütehayyile' denir. Onun otoritesi, beynin orta boşluğunun ilk parçasındadır. Sanki o, vehmin bir kuvvesidir ve vehim aracılığıyla da aklın bir kuvvesidir. Bu kuvvelerden geriye kalan zâkire (hatırlama) gücünün otoritesi ise beynin son boşluğundaki ruhun doğal mekânıdır ve o da onun âletidir. 'İşte bunlar, o âletlerdir' şeklindeki önermeye insanları götüren şey, beynin özellikle bir boşluğunda bozulma olduğunda onda bir hasarın kalmış olmasıdır." İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli) İstanbul 2005, s. 112.

birikimler açısından² problemin kaçınılmaz üç yönü diye niteleyebileceğimiz; monizm, düalizm ve biyolojik nitelikçilik nitelemelerinden düalist (ikinci) akımın temel argümanlarını sistemli şekilde belirginleştirmiş olmasıdır.

Nefs-Beden ilişkisi probleminin çağdaş felsefe tarafından nasıl el alındığı ve bu problemin bütün düşünce tarihi içindeki seyrinin günümüz bilim ve felsefesi açısından nasıl bir değer taşıdığını sorduğumuz zaman, bu problemin klasik dönem sistem ve teorileri içerisinde işgal ettiği yerin ve ifade ettiği değerın başka her hangi bir problematikle karşılaştırılmayacak şekilde günümüzde de hâlâ anlam ve önemini koruduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani söz konusu problem felsefe tarihinde süreklilik taşıyan ve bugün felsefî tartışma alanlarının merkezinde³ yer alan ve klasik olduğu kadar da güncel olan bir problemdir. İnsanlık bilgi birikiminin ulaştığı düzey göz önüne alındığı takdirde böylesine uzun zamanlı tartışma konularının ancak temel ontolojik ve epistemolojik problemlerde felsefe ve bilim dünyasını meşgul ettiği söylenebilir. Problem değişik görünüşler kazanarak İlkçağdan itibaren önemini korurken çağımızda aldığı biçim tarihsel birtakım kategorileri hâlâ devam ettirmektedir.⁴ Özellikle de monizm ve düalizm kategorileri tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır.⁵ Zihin (nefs)⁶ beden ilişkisinde

² John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, (çev. Muhittin Macit) İstanbul 2004, s. 13, 14, 15. Searl'ün burada zikrettiğimiz üç kategorisi problemin bütün gelenek dikkate alındığında yapılan tasnifidir. Yoksa modern yaklaşımlar oldukça fazla ve farklıdır ki zaten yazarın kendisi kitabın ileriki kısımlarında zihin felsefesindeki diğer yaklaşımları yine genel bir tasnifle uzunca sıralamaktadır.

³ Zihin felsefesinin en temel ve en çok tartışılan problemi olarak kabul edilebilecek bu problemin önemini daha iyi kavramak için modern felsefede zihin felsefesinin yeri hakkında Searle'ün şu değerlendirmesini dikkate almak gerekmektedir. Searle diyor ki: "çok sayıda filozof için artık zihin felsefesi ilk felsefedir. Dil, bilgi, ahlâk, toplum, hür irade, rasyonalite ve diğer pek çok konular hakkındaki sorunlara en iyi yaklaşım tarzı, zihinsel görüngüleri kavrayıcı tarzıdır." John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, çev. Alaattin Tural, İstanbul 2006, s. 7. Filozofun bu ifadelerinde modern zihin felsefesini 'İlk Felsefe' olarak nitelemesi aklımıza Aristoteles'in metafizik için 'İlk Felsefe' deyişini getirmektedir.

⁴ Searle, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit-Cüneyt Özpilavcı), İstanbul 2005, s.75. Krş. John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, s. 55.

⁵ Richard Swinburne, nefis-beden probleminin düşünce tarihindeki süreçlerinin dört ana kategoride tasnif edilebileceğini belirtmektedir. Filozofa göre bu kategoriler şunlardır; a- 'Yegâne cevher maddî nesnelere ve şahıslar bu tür cevherlerdir' görüşünü savunan katı materyalizm. b- Zaman zaman nitelikçi düalizm de denilen ılımlı materyalistler. Bunlar sadece maddî nesnelere cevher olduğunu kabul etmekle birlikte bunlardan bazılarının fiziksel özelliklerden farklı bir takım zihinsel özelliklere de sahiptir. c- 'İnsan varlığı birbirinden ayrı iki parçadan yani beden ve ruhtan oluşur ve bunlar birbiriyle bağlantılı iki cevherdir' görüşünü savunan cevher düalizmi. d- Cevher düalizmi, ki bu da ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi ruhun ölümden sonra var olmaya devam edeceğini ve bedenın işlevselliğini kaybetmesinden sonra onun zorunlu bir ölümsüzlükle var olmaya devam edeceğini savunan katı düalizmdir. Bu görüş Platon ve daha sonra onu izleyen filozofların görüşüdür ve ben (Swinburne) bunu tercih etmiyorum. Düalizmin ikinci kısmı ise ılımlı düalizmdir ve ölümden sonra ruhun da işlevselliğini kaybedeceğini ve fakat Tanrı dilerse yeni bir bedenle veya bedensiz tekrar işlevsel kılınabileceğini kabul eder ki ben bunu savunuyorum. 'Body and Soul', *The Mind-Body Problem; A Guide to the Current Debate*, içinde (edt.

fiziksel ve zihinsel olanın özelliklerini ve bunların ontolojisini irdeleyen zihin felsefesinde söz konusu sorunun ana eksenini öznel olan bir bilinç etrafında hangi zihinsel özelliklerin ve zihin durumlarının yer aldığı ve bunların neliği tartışılmaktadır. Belki de başlangıçtan beri felsefenin klasik dönemiyle modern dönemlerini bu sorunda ortak bir zeminde buluşturan ve günümüz araştırmacılarının anakronik ve senkronik çapraz atıflarla konuyu irdelemesine imkan sağlayan da nefis ve beden ilişkisindeki öznel bilinçlilik niteliğidir. Zira ontolojinin ve epistemolojinin merkezindeki insanı insan yapan özelliklerin kendisine indirgenebileceği bilinçlilik ve niyetlilik (kelimenin en geniş anlamında irâdililik ve kasıtlılık) her zaman felsefi problemlerin de merkezinde yer almıştır. Bu genel ifadelerin modern felsefenin söz konusu problemde vardığı yeri açıklıkla gördüğümüzde zamanı aşan bir şekilde nasıl başka bir açıdan da tahsis edilmiş ifadeler olduğunu modern filozoflardan Thomas Nagel'in problemle ilgili meşhur tespitini okurken görebilmekteyiz:

“Hâli hazırda zihnin doğadaki yeri hakkında yeterli bir teorinin taslağına bile sahip değiliz. Bildiğimiz, bilinçli zihinsel süreçlerin, canlı hayatının bir parçası olduğu ve bunların bizim ve diğer canlıların sinir sistemlerinin davranışları ve fiziksel etkinlikleriyle yakından bağlantılı olduğudur. Fakat daha genelinde kozmolojik düzeyde hiçbir şey bilmediğimiz söylenebilir. Zira esasen bu tikel bağlantıların neden var olduğunu anlayamıyoruz... Bu meseleleri gerçekten anlamak için zihin-beden problemi hakkında temelden bir ilerleme kaydetmek zorundayız. Bu ilerleme salt deneysel olarak doğrulanabilecek bilgiden daha ziyade kavramsal bir gelişme kaydeden bir gelişme olmalıdır. Davranış, bilinç ve beyin arasındaki ilişkiyi açıklamada başarılı olacak bir teori diğer şeyler hakkın-

Richard Warner and Tadeusz Szubka), Blackwell 1994, s. 311–315. Swinburne'ün bu düşünceleri karşısında J. Searl'ün konuyla ilgili en genel şemasını şu şekilde sunabiliriz: Filozof önce klasik terminolojinin kaçınılmaz bir sonucu olarak tanımladığı monizm ve düalizmi zikrederek bunlardan düalizmi de cevherci ve nitelikçi düalizm diye ayırır. Söz konusu terminolojinin kabul edilme zorunluluğunu sorgulayan filozof üçüncü bir alternatif olarak biyolojik bir nitelikçiliği ileri sürerek tanımlamaktadır ve kendi ifadesiyle 'biyolojik doğacılık' şeklinde isimlendirmektedir. Monizmi de değişik alt gruplara ayıran filozof bunların önemlilerini, davranışçılık, fizikselcilik, işlevselcilik ve güçlü yapay zekâ olarak zikretmektedir. Monizmin yani materyalizmin ve düalizmin hiçbir formda doğru olamayacağını iddia eden filozofa göre modern felsefede birçok düşünür materyalist yaklaşımlara sahiptir (daha geniş bilgi için bkz. John R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, s. 56–65).

⁶ Bu makalede başlangıçta 1. dipnotta da belirtildiği gibi ruh terimi yerine nefis kullanılmaktadır. Zira felsefi terminoloji nefis teriminin kullanılmasını gerektirmektedir. Yine zaman zaman nefis ve zihin terimleri eşanlamlı olarak da kullanılmaktadır. Bunun nedeni de klasik metinlerde Müslüman filozofların bu kavramaları rahatlıkla birbirlerinin yerine ikame edip kullanmış olmalarıdır (Kırş. İbn Rüşd, *Telhisü mâ ba'de't-tabîa*, (Metafizik Şerhi), İstanbul 2004, s. 49, 152).

daki teorilerden temelde farklı bir tür teori olmalıdır ki bu da zâten var olan açıklama yöntemlerinin uygulanmasıyla oluşturulamaz.”⁷

ARİSTOTELES'TE NEFS BEDEN İLİŞKİSİ

Nefs-beden probleminin günümüzde de ilkçağda olduğu kadar merkezî bir problem olması hususunda giriş mâhiyetindeki bu düşüncelerden sonra makalemiz için referans çerçevesi oluşturacak Aristoteles'in konuyla ilgili görüşlerini ve sonrasında İbn Sinâ'nın düşüncelerini incelemeye koyulabiliriz.

Aristoteles'in nefis teorisi incelenirken elbette birinci dereceden *Peri Psûkê* (*Nefs Üzerine*) isimli eserinden hareket etmek gerekir. Zira daha sonraları doğa bilimleri arasında bir konuma yerleştirilen nefis disiplini, Filozofun kendinden önceki ekol ve düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini bir aktarım ve özetlemeyle ortaya koyduğu ve bu veriler üzerine kendi düşüncelerini oluşturduğu söz konusu bu esere tahsis edilmiştir. Bu eserin girişinde filozof nefis konusunun anlamı, önemi ve tartışma amaçlarını ortaya koymak üzere şöyle söylemektedir:

“Nefsin bilinmesi tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir. Çünkü nefis canlıların ilkesidir. Bizim araştırmamızın konusu öncelikle onun mâhiyetini ve cevherini ve sonra onlara bağlı olan özellikleri incelemek ve bilmektir. Bu niteliklerin bazıları bizzat nefsin öz belirlenimleri gibi görünür. Oysa diğerleri nefsten dolayı canlıya aittir”.⁸

Bunu söylerken Aristoteles, nefis incelemelerinin felsefî alanın merkezî bir konusu olduğunu da ortaya koymakta ve bunun yanında nefsin cevherliği tartışmasının önemli bir problem olduğunu da göstermektedir. Nefsin cevher olup olmaması bedenle ilişkisi meselesinin en önemli unsurudur. Zira nefsin bedenle ilişkisi hakkında sergilenecek tavır esasen nefis beden ontolojisi ve epistemolojisinin algılanışına da temel teşkil etmektedir. Bu anlamda eserin birinci kısmının başında şu düşünceler yer almaktadır:

“Nefsin duygulanımları ile ilgili ortaya çıkan daha ileri bir sorun da şudur; bunların tümü nefis ve beden bileşimine mi aittir yoksa bunlardan bizâtihi nefse özgü olan var mıdır? Bunu belirlemek (bilmek) kaçınılmaz fakat zordur. Öyle görünüyor ki beden olmaksızın örneğin cesaret, arzu ve genel olarak duyumlama gibi birçok duygulanım göz önüne alındığında nefsin fiili veya infiali olabilecek hiçbir durum yoktur. Düşünme bunun en muhtemel istisnâsı gibidir. Fakat eğer bu da muhayyilenin bir biçimi ise veya onsuz var olamıyor ise bunun da beden olmaksızın var olması mümkün değildir. O halde eğer nefse özgü bir fiil ve infial

⁷ Thomas Nagel, 'Consciousness and Objective Reality', *The Mind-Body Problem; A Guide to the Current Debate*, içinde, (ed. Richard Warner and Tadeusz Szubka), Blackwell 1994, s. 63-65.

⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2001, s.1-2.

var ise nefsin bedenden ayrı var olması mümkündür, eğer yok ise onun bedenden ayrı var olması imkânsızdır.”⁹

Aristoteles'in çağdaş yorumcularından biri olan Ross'un da belirttiği gibi, eğer nefis kendine özgü bir kısım özniteliklere sahip ise bedenden ayrı bağımsız bir varlığı söz konusu olacaktır. Eğer kendine özgü özniteliklere sahip değil ise ancak, bizim cisimlerin matematiksel niteliklerini fiziksel niteliklerinden ayırt etmemizi sağlayan soyutlamaya benzer bir soyutlama aracılığıyla nefis bedenden ayrı olarak düşünülecektir. Ross, Aristoteles'in bu görüşlerini çağdaş fizikalistlerin önceleyicisi şeklinde değerlendirmektedir.¹⁰ Ne var ki bizim ileride daha geniş olarak ortaya koyacağımız gibi, gerek bu pasaj gerekse Aristoteles'in diğer metinleri bütüncül olarak yorumlandığında tıpkı düalizm gibi bir fizikalizmden de kolayca bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Aristoteles'in bu düşüncelerini biraz daha somut bir şekilde ifade edecek olursak şu temel soru ile problemin merkezine doğru ilerleyebiliriz; nefis ve beden mähîyeti ile bu ikisi arasındaki nedensellik ilişkisinin mähîyeti nedir? Bu soruyu çağdaş felsefede karşılık bulabilecek kavramsal bir dönüştürmeyle şu şekilde de ifade edebiliriz; zihin-beyin ilişkisinde bütüncül bir tabloyu hangi nedensellik türüyle tesis edebiliriz ve dolayısıyla beyin ve zihin arasındaki ilişkinin zihinsel ve fiziksel süreçleri nasıl işler? Bu soruların cevabı, bağlantılı ve bağıntılı olan iki şey arasında var olduğu düşünülen ilişkinin mähîyetini ortaya koyacağı için öncelikle bu iki şeyden her birinin mähîyetini tanımlamayı gerektirir. Bu yüzden 'bu şeylerin mähîyeti nedir?' diye sorduğumuz da bunların cevherliliği ve nitelikliliğini açıklamak durumunda kalırız. Bu açıklamalar da bizim bu ikisini birbirinden ayrı ve bağımsız cevherler mi (düalist) yoksa tek bir cevher mi (monist) kabul ettiğimizi gösterecektir.

Çağdaş araştırmacıların Aristoteles'in bu konuda bir düalist mi yoksa bir monist mi olduğu hususunda farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Kimileri Aristoteles'in bir düalist olduğunu savunurken kimileri de onun düşüncelerinin monist bir yapı içinde değerlendirilebileceğini iddia etmektedir. Aristoteles'in konuyla ilgili yazılarının kronolojik sıralamasını dikkate alarak bu konuyu inceleyen bir kısım araştırmacı onun ilk dönemlerde Platoncu felsefenin etkisinde nefsin bir cevher olduğu görüşünü kabul ettiğini söylemektedirler.¹¹ Buna karşılık Aristote-

⁹ Aristotle, *On The Soul*, 403a, 1-12. (*The Complete Works* içinde; ed. Jonathan Barnes) Oxford 1954, c.1, s. 642.

¹⁰ David Ross, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul 2002, s. 157.

¹¹ W. F. Hardie, "Aristotle's Treatment of Relation Between the Soul and the Body", *The Philosophical Quarterly* II/54. (Ocak 1964), s. 53-72.

les'in eserlerinde nefsin cevherliği konusunda bu tür uzlaşmaz bir durumun bulunmadığını savunanlar da bulunmaktadır.¹²

Stephen Everson anakronizm endişesiyle, Aristoteles 'psikolojisinin' algı, hâfıza, arzu, inanç ve düşünce gibi bazı kavramlar bakımından modern zihin felsefesiyle benzeşse de yine dikkatli olmak gerektiğini belirtir. Ona göre filozofun *De Anima* ve *Parva Naturalis*'de ele aldığı konu psûkhê ve yetenekleridir. Ve kendisine bir zihin felsefesi teorisi atfetmek için filozofun bilinç ve niyetlilik teorilerini içeren bir bilim sınıflamasını kabul ettiğini ileri sürmek gerekir. Bu yüzden modern psikoloji filozofları bilinçli ve niyetli zihin durumları ile ilgilenirken Aristoteles canlı nesnelere karakteristiği olan eylemlerin açıklamasını yapmaya çalışmıştı. Yine bu yazara göre Aristoteles'in nefis hakkındaki görüşlerini *Nefs* kitabının yanı sıra biyoloji kitabında da bulmamız tesadüfî değildir. Psikolojinin alanını belirleyen, zihinsel ve fiziksel arasındaki ayrım değil canlı ve cansız arasındaki ayrımın tanınmasıdır. Yine bu yazara göre, eğer bir teori bitkilerin davranışlarını açıklamayı içeriyor ve gerektiriyor ise doğrudan ruhbilim teorisi olarak görülemez. Bu bağlamda yazar, modern zihin filozoflarının maddesel cevherlerin, zihnin bilinç ve niyetlilik gibi soyut durumlarıyla nasıl ilgili olabileceğini incelerlerken, Aristoteles'in ruh-beden ilişkisini yeterince incelemiş olmasına rağmen bunu özel bir sorun olarak ele aldığını varsayamayacağımızı iddia eder.¹³ Ne var ki bu tür yaklaşımların yanında birçok modern araştırmacı Aristoteles'in nefis anlayışının gerek kavramsal yapı gerekse açıklama modeli olarak modern zihin felsefesinin kavram ve problemleriyle örtüşen bir nitelik taşıdığını savunmaktadır. Örneğin W. F. Hardic Aristoteles'te bilinç kavramını tartıştığı makalesinde başta Richard Sorabji olmak birçok modern Aristoteles uzmanının konuyla ilgili görüşlerini inceleme konusu yapmaktadır.¹⁴ Yine Christopher D. Green bir makalesinde modern zihin felsefesi alanındaki G. Ryle, M. C Nussbaum, H. Putnam ve A. O. Rorty gibi uzman düşünürlerin Aristoteles'in zihin kavramı ve zihin felsefesi hakkında incelemelerini karşılaştırmalı bir şekilde inceleyip, günümüz zihin felsefesinin ana akımlarından olan işlevselcik açısından Aristoteles'in felsefesini değerlendirmekte ve yine temel kavram ve ekoller olan düalizm ve fizikalizm ekolleri açısından incelenişini ele almaktadır.¹⁵

¹² Irving Block, "The Order of Aristotle's Psychological Writings", *The American Journal of Philology*, LXXXII, (Ocak 1961), s.50-77.

¹³ Stephen Everson, "Psychology", *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde, Jonathan Barnes, Cambridge 1995, s.168-170

¹⁴ W. F. Hardic, "Concept of Consciousness in Aristotle", *Mind, New Series*, LXXXV/339. (1976), s. 388-411.

¹⁵ Christopher D. Green, "The thoroughly modern Aristotle: Was he really a functionalist?", *Aristotle and Contemporary Science*, 1997. Yazar bu makalede Martha Nussbaum ve Hilary Putnam'ın işlevselci yaklaşımlarını şu şekilde değerlendirmektedir; "Martha Nussbaum ve Hilary Putnam'ın (1992) tarihli "Changing Aristotle's mind." İsimli makalesinde yazarlar Aristoteles'in

Bu yüzden Aristoteles'in nefis anlayışının bütün ruhbilim ve zihin felsefesi tarihinin en önemli yapı taşı olduğu düşünülmesinden hareketle modern tartışmalar ışığında yinelenerek ele alınması gerektiğini rahatlıkla ifade etmemiz mümkündür.

Bu noktada Aristoteles'in *Nefs* kitabının giriş kısmında ortaya koyduğu kendinden önceki nefis teorileri hakkındaki bilgi ve değerlendirmelerini¹⁶ yeri geldikçe ve gerektiğince dikkate alacağımızı belirterek bizzat filozofun kendisinin nefsin cevherliği ve tanımı ile ilgili metnini değerlendirmemiz gerekiyor. Zira aslında Aristoteles'in bu konudaki görüşleriyle ilgili neredeyse tüm çalışmalarda tartışmayı belirleyecek olan *Nefs* kitabındaki bu bölümlerdir.

Aristoteles, nefsin cevherliği tartışmasının felsefî sisteminde ayrı bir özellik oluşturduğunun farkındadır ve meseleye cevher hakkında bilgi vererek başlamaktadır:

“Bunları bir yana bırakalım ve yeni bir başlangıç yapıyormuş gibi nefsin ne olduğu sorusunu ve en genel tanımının nasıl yapılabildiğini belirlemeye çalışalım. Varlık cinslerinden birinin cevher olduğunu söylüyoruz; ilk anlamda cevher, madde (heyula) yani kendi başına kaim olamayan ya da işaret edilemeyen cevherdir; ikinci anlamda cevher, genel görünüş (figüre) ve sûret (biçim) yani kendisine işaret edilen cevherdir ve bundan dolayı (bir şeye) ‘bu varlık’ denilir. Üçüncü bir anlamda cevher, maddenin ve sûretin toplamıdır. Oysa heyula bir tür kuvvedir ve sûret entelekheia'dır (bilfiil) yani tamam (yetkin) değildir.”¹⁷

Aristoteles ikinci bölümün başlangıcındaki bu sözleriyle birazdan nefsin varlığını ve bedenden farklı bir varlık türü olmasını açıklamak üzere ve bir arka plan

Demokritosçu indirgemeci maddeciliği ve Platoncu idealizmi, bunların yerine nesnelere organizasyonun veya formunun doğalarını anlamının anahtarı olduğu şeklinde (bu şey *psuchê olsa bile*) yeni bir durum ortaya koyarak, doğru bir şekilde reddettiğini ileri sürdüler. Ancak Aristoteles'in zihnindeki organizasyon hesaplamalı bir organizasyon değildir. Yazarlar Aristoteles'i her ne kadar literal okusalar da az çok doğru okumuşlardır. Belki Aristoteles'in genel anlamda bir işlevselci olduğu söylenebilir. Şu anlamda ki, Aristoteles *Psuchê*'nin özel bir beden işlevi olduğuna inanır ve fakat onun herhangi bir türe taşınabilirliği onayladığını söylemenin imkânı yoktur. Bedenin sahip olduğu hayat türü Aristoteles için bedenin türü ile çok yakından bağlantılıdır. Bu *de Anima* 407b'de açıkça ortaya çıkmaktadır. Eğer Aristoteles bu konuda haklıysa burada Pythagoras işlevselcilerin atasıdır, yoksa Aristoteles değil. Ayrıca bu Aristoteles'in genel anlamda bir işlevselci olması durumu onun hayat ve zihni indirgemeci fizyolojik terimlerle açıklama imkânı olmadığına inanması durumudur. Onun algılama gibi hayâtî süreçleri tanımlaması işlevseldir. Ancak onun ilkesel olarak dahi bu işlevlerin içinde buldukları bedenin bir ürünü olduğunu sonra başka bir yerde yeniden üretildiğini kabul edeceğine dair hiçbir ipucu bile yoktur. Dolayısıyla onun modern işlevselcilerin savunduğu argümanları kabul ettiğini söylemek zordur.

¹⁶ Aristotle, *On The Soul*, 403b,9-411b, 30 (*The Complete Works* içinde, ed. Jonathan Barnes), Oxford 1954, I, 643, 656.

¹⁷ *a.g.e.*, I, 656

olarak cevheri, maddî cevher, biçimsel cevher ve bunların ikisinin bileşiminden oluşan cevher diye üç türe ayırmaktadır. Doğal canlı cisim, bu üç cevher türünden sonuncusuna yani bileşik cevherler türüne girer. Bu demektir ki nefis tek başına bulunamayan bir cevherdir ve varlığı için maddî cevhere yani bedene ihtiyaç duyar. Zira heyula belirsizdir ve kendisine somut bir şekilde işaret edilemez. Kendisinin teşahhus, taayyün ve tekevünü için mutlak anlamda bir sûrete ihtiyaç duyar. Ancak maddeye canlılık özelliğini kazandıran bu şey, bedenle aynı varlık türüne ait olamaz. Bedene canlılık kazandırır ve ona bir tür yetkinlik sağlar, dolayısıyla da sûrettir. Maddeye yetkinlik kazandıran bu sûret aynı zamanda onun hareket etmesinin ilkesidir ve ona bilkuvve oluştan bilfiil oluşa geçme imkânı verir. Aristoteles'in felsefî sisteminin en temel ikili kavramlarından olan madde-sûret ve kuvve fiil kavramlarından oluşan bir matris bu bağlamda bireysel ve bileşik cevher olan canlı cismin bileşimini meydana getirmektedir. Bu kavramlar dikey ve yatay boyutlarda gerçekte bir hiyerarşik işleyişe de sahiptirler. Diğer bir ifadeyle bilkuvve olan maddeyi bilfiil hale getirecek olan sûrete kavuşturan süreçler hiyerarşik bir işleyişe de sahiptirler. Buna göre nefsin varlığının kanıtlanmasında temel olan canlılık, bilkuvve maddenin canlı olmayan cisimlerindeki durumundan sûret ile tecessüm etmesi ve bilfiil hale gelmesiyle gerçekleşir. Yani kuvve, sûret ile bilfiil hale gelirken kendisine işaret edilemeyen heyula bilfiil hale gelmiş olmaktadır. Söz konusu sûret ilk maddenin bilfiil hale gelişinde canlılık niteliğini sağlarken cismin de ilk maddeden doğal bir cisim haline gelmesini sağlamış olmaktadır. Doğal cismin ilk sûreti olan nefis ise bu durumda hem bir sûret hem bir bilfiil hale geliş ve hem de bir ilk yetkinlik olarak bileşik bir cismin bir parçası olmaktadır. Bu durumu Aristoteles şu şekilde ifade etmektedir:

“Bunun (entelekheia) iki anlamı vardır: Entelekheia bazen varlığın bilgisi, bazen de bilginin uygulanması (düşünme) olarak anlaşılır. Fakat ortak kanının cevherler olarak bildiği şey, cirimlerdir ve bunlar arasında da özellikle doğal cisimlerdir, çünkü doğal cisimler diğer cevherlerin ilkeleridir (önceliklidir). Doğal cisimlerden bazıları canlı ve diğerleri cansızdır ve canlılıktan beslenme, büyüme ve yaşlanma olgusunu anlamaktayız. Buradan şöyle sonuç çıkar: Her doğal canlı cisim bileşik cevher anlamında cevherdir. Ve bu durumda bir kısım cisim böyle (cansız) ve bir kısmı da şöyle yani canlılığa sahip olduğundan, cismin nefis olması gerekmez. Çünkü cirim, bir konunun yüklemi değil; fakat daha çok, bizzat konu (dayanak) ve heyuladır. Bu yüzden nefis, bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin sûreti olması anlamında *zorunlu olarak cevherdir*. Fakat biçimsel cevher entelekheia'dır (yetkin fiil); o halde nefis, bu tür bir cismin entelekheia'sıdır. Fakat entelekheia'nın iki anlamı vardır: bazen varlığın bilgisi, bazen de bilginin uygulaması gibidir. Bu yüzden nefis, bilgi gibi entelekheia'dır, çünkü uyku da, uyanıklık da ruhun varlığını gerektirir. Uyanıklık bilfiil bilgiyle uyku ise bilfiil olmayan bilgiye sahip olmayla örtüşür. [Çünkü uyku ve uyanıklık

ancak nefsin varlığıyla olurlar. Uyanıklık düşünmeye denktir, uyku ise bilfiil olmaksızın bilgiye sahipliğe denktir]. Ve bireyin tarihinde bilgi, bilgininin uygulamasından önce gelir. Bu nedenle nefis, kesin olarak bilkuvve canlılığa sahip olan organlaşmış doğal bir cismin ilk yetkinliğidir”¹⁸

Burada da görüldüğü gibi nefis bileşik cismin sûreti veya yetkinliği olması anlamında cevher olarak tanımlanmaktadır. Ancak kendisine işaret edilemeyen yani somut heyulanın hem kendi başına varolamaması ve hem de cevher olarak nitelenmesi akla şu soruyu getirmektedir; bileşik cevherin bir parçası olan nefis, cevher olarak nitelenmiş olsa da tek başına varolabilen bağımsız bir cevher olarak da varolabilir mi? Metinde üç kategoride tasnif edilen cevher kavramı madde, sûret ve bunların ikisinden meydana gelen bileşik cevherdir. Bu bağlamda nefsin cevherliliği madde ve formdan meydana gelen gerek birincil cevher olarak somut insan bütününe karşılığı olan bir cevher olmasına, gerekse onun ikincil cevherliğini oluşturan tümel kavramsal cevherliğini oluşturmasına dayanmaktadır. Yoksa burada ayrı bir cevher olarak maddenin ötesine geçen bir zihinden bahsetmek sistemin temel kavramları açısından mümkün görünmemektedir. Bunun anlamı tek başına maddî yönümüzü teşkil eden bedenün sûret olmadan cevherleşmeyeceği, dahası, ancak form olan canlılık anlamındaki nefisle cevherleşebileceği, yine aynı şekilde form olan nefsin de beden olan maddeden ayrı bir şekilde tek başına cevherleşmeyeceği, aksine maddeyle cevherleşebileceğidir. Zira sistemin bütününde madde-sûret ilişkisinin işleyiş tarzı bunu gerektirmektedir. Bu gereklilik salt mantıksal bir gereklilik olmayıp aynı zamanda ontolojik bir gerekliliktir. Ancak Ross’un da ifade ettiği gibi nefsin bedenden ayrılamaz cevher oluşunu dikkatle irdelemek gerekir. Zira sûret ve madde gibi nefis de bir anlamda ayrılabilir. Ancak burada nefisle birleşmeden önce varolan maddenin sûretten ayrı olamayışı belirli bir sûretten değil genel anlamda sûretten yoksun olamaması anlamına gelir. Aynı şekilde sûret de belirli bir maddeden ayrı olamama anlamında değil fakat belirli bir maddeden ayrılamama anlamında ayrı olamaz. Başka bir deyişle nefsin bedenden ayrı olması bir türün fertlerinde söz konusu olduğunda mümkündür; ancak türün geneli bakımından söz konusu değildir. Dolayısıyla bedenle birlikte oluşturduğu yapıda Kartezyen düalizimde olduğu gibi apayrı bağımsız bir cevher olarak bulunmamaktadır. Aksine türün herhangi bir ferdinde mutlaka bedenle birlikte bulunmak zorundadır.¹⁹

¹⁸ Aristotle, *On The Soul*, 412a, 11-412b,1. (*The Complete Works* içinde; ed. Jonathan Barnes), Oxford 1954, I, 656, 657. Alıntılanan metin İngilizce metinden çevrilirken, tercüme döneminde Arapçaya aktarılan ve tekrar tekrar gözden geçirilen İshak b. Huneyn çevirisiyle de karşılaştırılmıştır. Köşeli parantez farklılığı göstermek üzere İshak çevirisine atfen konulmuştur (Kırş. *Aristotalis fi'n-nefs*, [nşr. Abdurrahman Bedevî], Beyrut 1953, s.29, 30).

¹⁹ David Ross, *a.g.e.*, s. 158.

Bu bağlamda düalist yaklaşımla maddeci monist yaklaşımlar arasında uzlaştırıcı yaklaşımların Aristoteles'in teorisinde daha açıklanabilir bir zemin bulabileceğini söylemek mümkündür. Zira örneğin Searle'ün yaklaşımında olduğu gibi bu iki aşırı uç görüşü benimsemek ve bunlar karşısında üçüncü bir şıkkın imkânsızlığıyla açmaza düşmek sadece bir yanılısamadır. Her ne kadar hâkim ekollerin çok fazla rağbet göstermediği bir yaklaşım tarzı olsa da hem Aristoteles'in yaklaşımının otantik yorumlarından birisi olması hem de modern dönemlerde problemin çözümsüzlüğü tezlerine önemli bir açılım sağlaması bakımından Searle'ün yaklaşımını dikkate alınmalıdır. Zira belli paradigmalara ve kavramsal şartlandırmalara saplanıp kalmak, gerçekliği nüanslarının uzantılarında yatan böylesi karmaşık bir problemde totolojik sığ yargılardan kaçınmayı imkânsızlaştırabilir. Bu bağlamda problemin ortaya konuluşu ve çözümüyle ilgili olarak Searle'ün şu ifadelerine dikkatimizi yöneltebiliriz:

“Eğer birileri son birkaç on yıl içinde zihin felsefesi alanındaki değişiklikleri gözden geçirirse, bu alanın bilinç ve niyetliliğin gerçekliği ve indirgenemezliği üzerinde ısrar eden küçük bir azınlık, ayrıca kendilerini ‘nitelikçi düalistler’ olarak kabul eden bir grup ve de kendilerini herhangi bir türden maddeci olarak kabul eden daha büyük bir ana akım tarafından işgal edildiği görülecektir. ‘Nitelikçi düalistler’ zihin-beden problemini korkunç derecede zor ve belki de bütünüyle çözülemez olarak görürler. Maddeciler, eğer niyetlilik ve bilinç gerçekten var ise ve de fiziksel görüngüye indirgenebilir ise bu durumda, ortada zor bir zihin-beden problemi olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak onlar niyetliliği ve belki de bilinci ‘doğallaştırma’yı umarlar. Onlar zihinsel görüngüleri tabiileştirmekle, bunları fiziksel görüngülere indirgemeyi amaçlarlar. Onlar bilincin gerçekliğini ve indirgenemezliğini teslim etmenin kişiyi bir şekilde Kartezyenizm’e bağlayacağını düşünürler ve böyle bir görüşün bizim genel bilimsel dünya algımızla uyumlu bir görüş olduğunu anlamazlar. Ben her iki tarafın da son derece yanılığında olduğuna inanıyorum. Her ikisi de belirli bir kelime hazinesi ve bununla birlikte bir varsayımlar dizisi kabul eder. Ben kullanılan bu kelime hazinesinin ne kadar modası geçmiş olduğunu ve varsayımların ne kadar yanılığında olduğunu göstermek niyetindeyim. Hem düalizm hem de monizmin yanılığında olduğunu göstermek gerekir. Çünkü genelde varsayıldığı gibi, bu iki görüş alanı tüketir ve geriye hiçbir seçenek bırakmazlar. Baskın görüş olduğundan dolayı tartışmalarının çoğu maddeciliğin değişik şekilleri üzerinde olacaktır. Bugün düalizm, bilimsel dünya görüşü ile uyumlu olmadığı düşünüldüğünden hangi şekilde olursa olsun, genel olarak sorgulanmasına gerek olmayan bir görüngü olarak görülür.”²⁰

²⁰ J. R. Searle, *a.g.e.*, s. 14,15. Ayrıca krş. J. R. Searle, *Zihin, Dil ve Toplum*, s. 56-65.

Bu ifadelerden kolayca anlaşılacağı gibi modern yaklaşımlar daha çok materyalist yorumlamalardan oluşmaktadır. Daha gelenekçi düalist yaklaşımlar ise başlangıcını Descartes'ın nefis-beden ikili cevherselliğine dayandıran ekoller olarak görülür ve modern bilimsel yöntemlerin verilerine uygun olmayan bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Bu noktada şunu özellikle belirtmek istiyoruz ki Yeni-Aristotelesçilik diye nitelenebilecek bu yaklaşım, zihin-beden nedenselliğinin bir tür ontik nedensellik olarak kabul edildiği bir tarz olarak Aristoteles'in metinlerinden çıkarılabilecek en genel yorumlamalarla örtüşen bir yaklaşım şeklinde değerlendirilebilir.²¹ Bu yorumlama tarzında Aristoteles'in zihin anlayışı, işlevselcilerin yorumlamalarının aksine düalizm ve monizm arasında bir yeri işgal etmektedir. Çok genel kavramlarla açıklayacak olursak; Aristoteles'in madde-sûret ve kuvve-fiil matrisleriyle açıkladığı nefis-beden ilişkisi hiçbir şekilde tam olarak maddeci ve tam olarak Descartes'çı anlamda bir düalist olarak değerlendirilemez. Zira yine *Peri Psûkê*'nin (*Kitâbü'n-Nefs*) değişik yerlerinde gerek maddeci atomcuların nefis anlayışları gerek ise Evrensel Ruh (psûkhê tou pantos) kabul edenler eleştirilmektedir.²² Aslında sistemin genelinde olduğu gibi söz konusu problemde de maddî olanla zihinsel olan bir şekilde uzlaştırılmaktadır. Nitekim yukarıda alıntılanan metinde görüldüğü gibi madde, sûret ve bunların bileşimi üç ayrı cevher kategorisi oluşturmaktadır. Zaten canlı doğal cismin bu üçüncü kategoride alınması da bu uzlaştırıcı tavrın bir sonucudur. Aynı şekilde kuvve fiil ilişkisi bağlamında nesnel dünyadan sûretlerin soyutlanarak algı süreçlerinde zihinsel olana dönüştürülmesi/değiştirilmesi de bir altlı üstlü yapısal ilişki sürecini temsil etmektedir. Bu anlamda modern zihin felsefesi tartışmalarında zihinsel olanın en temel niteliği olarak kabul edilen ve bir anlamda zihnin ontolojisinin

²¹ Aristoteles'in nefis-beden ilişkisini madde sûret ilişkisiyle açıklaması ve nefsin yetilerini onun kısımları olarak değerlendirmesi değişik işlevselci ve davranışçı modern açıklamalarla telif edilmiştir. Ancak işlevselciliğin ve davranışçılığın modern materyalist ekollerden kabul edildiğini açıkça biliyoruz. Buna ilâveten H. M. Robinson'un da belirttiği gibi Aristoteles'in nefsin güçleri ve yetileri kavramlarını kullanması, onun zihin anlayışının davranışçı veya işlevselci olarak yorumlanmasını gerektirmez. Aristoteles her biyolojik sürecin nedensel olarak açıklanabilir bir rolü veya işlevi olduğunu kabul etmektedir. Fakat burada onun endişesi modern işlevselcilikte olduğu gibi sonucu işlevin belirlemesi ve dolayısıyla da zihnin tamamen süreçlerin işlevselliğine indirgenebilirliği değil bütün olarak zihnin bu işlevlere diğer bir deyişle yetilere sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun düşüncelerini indirgemeci bir işlevselcilik olarak, bir adım daha ötesi materyalist bir indirgemecilik olarak yorumlamak mümkün değildir. Aristoteles'in özellikle algı süreçleriyle ilgili düşüncelerini (416b, 32-434a, 29.) işlevselci bir model olarak yorumlayanlara karşı, ki bunların başında ünlü Aristoteles uzmanı Richard Sorabji da bulunmaktadır, Robinson'un algı süreçlerinin hem fizyolojik hem de zihinsel unsurların karışımını içerdiği ve tam bir fizyolojik nedensellikten söz edilemeyeceğini ve dahası Aristoteles'in bu süreçte de kuvveden fiile çıkış ilkesi doğrultusunda bir değişimden söz ettiği şeklindeki daha geniş açıklamaları için bkz., H. M. Robinson, "Mind and Body in Aristotle", *The Classical Quarterly*, c.28, sayı1, (1978), s.105-124.

²² Aristotle, *On The Soul*, 409b,1-410a, 10 (*The Complete Works* içinde; ed. Jonathan Barnes), Oxford 1954, I, 652, 653.

kendisinden hareketle oluşturulduğu bilinç kavramının Searle'ün sisteminde bir tür kuvve-fiil ilişkisi şeklinde kurularak Yeni-Aristotelesçi bir yorumlamanın merkezinde yer almaktadır;

“Zihin-beden probleminin çözümündeki ilk aşama şudur: Beyin süreçleri/işleyişleri bilinç süreçlerine neden olur. Bu da bizi şu soruyla karşı karşıya bırakıyor: Bu bilinç süreçlerinin varlıkbilimi nedir ve var oluş biçimi nasıldır? Daha açık biçimde ifade edecek olursak, beyin ve bilinç arasında nedensel bir ilişki olduğu iddiası bizi bir ‘fiziksel’ şeyler ve ‘zihinsel’ şeyler düalizmine mi götürür? Yanıt kesin bir şekilde ‘hayır’dır. Beyin süreçleri bilince neden olur, fakat neden oldukları bilinç fazladan bir cevher ya da varlık değildir. Bilinç sadece bütün sistemin daha üst düzey bir niteliğidir. Bu durumda, bilinç ve beyin arasındaki iki can alıcı ilişki şöyle özetlenebilir: Beynin düşük düzey nöronal süreçleri bilince neden olur ve bilinç basitçe, düşük düzey nöronal öğelerden oluşan sistemin yüksek düzey bir niteliğidir. Bir sistemin yüksek düzey bir niteliğine, bu nitelik düşük düzey öğelerden oluşan bir sistemin niteliği olsa da o sistemin düşük düzey öğelerinin neden olduğu hakkında doğada oldukça çok örnekler vardır.”²³

Nefs-beden ilişkisinde Aristoteles'in nâtik nefis ile ilgili düşüncelerini dikkate aldığımız zaman cisimden ayrılabilen bir nefis cinsinden bahsedildiğini burada vurgulamamız gerekmektedir. Buna göre bedenın sûreti, gâî ve hareket ettirici nedeni olarak tanımlanan²⁴ nefsin kuvve duyu, düşünme ve hareket etme bölümlerinin açıklanmasına gelindiğinde aklın ayrılabilirliği tartışma alanına girmektedir, bu bağlamda şu ifadelerle karşılaşmaktayız:

“Akıl ve düşünme gücüne gelince, bunlar hakkında henüz hiçbir şey açık değildir. Ancak öyle görünüyor ki, bunlar farklı türden bir nefstir ve ezelinin bozulabilirinden başka olması gibi farklıdır. Zira bu nefsin cisimden ayrılabilen şeylerden olması mümkündür.”²⁵

Aristoteles'in felsefî sisteminde nefis beden ilişkisinin mâhiyeti bağlamında aklın bu ayrışma imkânı her zaman yoruma muhtaç olmuşsa da bedenın sûreti olması anlamında genel ve bütünlük içerisindeki nefsin ayrılabilen olup olamayacağı hususunda *Nefs* kitabında kullanılan bir istiâre durumu iyice çözümsüz hale getirecek şekilde vazedilmiştir. Buna göre, “Açıkça ortaya çıkmıştır ki nefis ne bedenın bir parçasıdır ne de ondan ayrılabilir. Zira bunların bazılarında entelekheia parçalar için olur. Yine de hiçbir bedenın entelekheia'sı olmamaları nedeniyle bazıları ayrılabilir. Dahası nefsin geminin kaptanı gibi cismin

²³ J. R. Searle, *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2005, s. 20

²⁴ Aristotle, *On The Soul*, 415b,8-15 (*The Complete Works* içinde; ed. Jonathan Barnes), Oxford 1954, I, 661.

²⁵ *a.g.e.*, I, 658, 659.

entelekheia'sı olup olmadığını henüz bilmiyoruz.”²⁶ Kendisinden önce hiç kimse-
nin kullanmadığı²⁷ bu benzetmeyi ortaya koyarken Aristoteles'in bir cevher
düalizminden kaçındığını söylemek mümkün olmaktadır.

İBN SİNÂ'DA NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ

Nefsin cevherliği tartışmasının Helenistik dönem boyunca ele alınarak belir-
li bir netliğe kavuşmuş olması, Descartes'tan daha önce İbn Sînâ'nın metnlerin-
de açıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Başta değer sistemlerinin zorlaması ve kendi-
lik unsurlarının ötekini yorumlamadaki yeni arayış ve çözümlere doğru
zorunlu olarak sevk etmesinin bir neticesi olarak İbn Sînâ müslümanın zihin
dünyasının kolaylıkla kabul edebileceği ve özellikle eskatolojik açıdan ortaya
çıkan çözümsüzlükleri ortadan kaldıran farklı bir teorik yapının inşasına yönel-
miştir. Bu bağlamda filozofun geniş hacimli *Kitâbü'n-Nefs* isimli eseri birçok
yönden özellikle de yöntem bakımından Aristoteles'i takip etmektedir. Bunu
söylerken filozofun hem sistemi olan büyük bir filozof olduğuna hem de Aristote-
les'in düşünce tarihindeki en büyük yorumcularından bir oluşuna gönderme
yapmak istiyoruz. Onun söz konusu eseri dikkate alındığında görülecektir ki
Aristoteles'te nüvesi açık bir şekilde vazedilmiş olan nefsin cevherliği tartışmaları
çok daha ileri bir sistemleştirmeyle açıklanmış ve yorumlanmıştır.

İbn Sînâ'nın nefis teorisini çok geniş bir şekilde incelemiş olan Ali
Durusoy'un ifadesiyle filozof nefsin varlığını önce 'dış gözlem' yoluyla kanıtlamak
istemektedir. Ona göre, gözlediğimiz cisimlerin bu özellikleri, onların cisim
olmalarından değil, cisim olmalarının ötesinde bulunan başka ilkelere
Cisimlerde görülen söz konusu fiillerin ilkesi nefstir. Ancak bu ilkeye nefis den-
mesi, varlığı açısından değil, fiillerinden dolayıdır. Böylece nefsin varlığı fiilleri
açısından ispatlanmış olmaktadır.²⁸ Ancak bu nefsin cevherliğinin kanıtlanma-
sından farklı bir şeydir ve nefsin cevherliği ayrıca kanıtlanmalıdır.

İbn Sînâ Aristoteles'in yukarıda ortaya koyduğumuz nefsin tanımıyla ilgili
düşüncelerini kullanılan her bir kavramın genişçe açıklanması yoluyla kavram
analizleri oluşturarak eserine giriş yapmaktadır. Bu bağlam nefsin sûret, yetkinlik,
hareket ilkesi fiillerin kuvvesi ve mâhiyetin kurucu unsuru olması hakkında şu
açık ifadelerle karşılaşırız:

“Buna göre şimdi deriz ki, nefis için, kendisinden ortaya çıkan fiillere kıyasla
kuvve denmesi doğru olur. Aynı şekilde ona, duyulur ve akledilir sûretlerden

²⁶ Aristotle, *On The Soul*, 413a, 5-10 (*The Complete Works* içinde; ed. Jonathan Barnes), Oxford
1954, I, 657.

²⁷ Theodore Tracy, “The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's *de Anima*”, *Classical Philology*,
LXXVII/2, (1982), s. 97–112.

²⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 34.

kabul ettiği şeye kıyasla başka bir anlam üzere kuvvet denmesi de câizdir. Yine ona, içine yerleştiği maddeyle birlikte ikisinden bitkisel veya hayvansal cevherin oluşmasına kıyasla *sûret denmesi* de doğrudur. Ve yine ona kendisiyle cinsin yüksek ya da düşük türlerde meydana gelmiş bir tür olarak yetkinliği talep etmesine kıyasla da *yetkinlik denilir*. Çünkü cinsin doğası, kendisine yalın ya da yalın olmayan ayrımın doğası eklenmiş olarak meydana gelmedikçe, eksiktir, tanımlanmamıştır. Eklendiği zaman tür, yetkinleşir. Buna göre ayrım, tür olması bakımından türün yetkinliğidir ve her bir türün yalın bir ayrımı yoktur. Sen bunu zâten biliyordun. Aksine yalın ayrım, zâtları *madde ve sûretten bileşik olan türler içindir* ve onlardan *sûret, yetkinliği olan şeyin yalın ayrımıdır*. Sonra *her sûret bir yetkinliktir ama her yetkinlik bir sûret değildir*. Zira Melik, şehrin yetkinliğidir; *Kaptan geminin yetkinliğidir*. Yoksa bunlar şehrin ve geminin iki sûreti değildirler. Zâtı ayrı olan hiçbir yetkinlik, madde için ve maddede bir sûret değildir. Maddede olan *sûret, maddede doğallaşmış ve onunla kaim olan bir sûrettir*. Keşke türün yetkinliğinin türün sûreti olduğu söylenebilse! *Gerçekte, terminoloji şeyin maddeye kıyasla sûret, bütüne kıyasla gaye ve yetkinlik, hareket ettirmeye kıyasla fâil ilke ve hareket ettirici kuvve olması şeklinde sabitleşmiştir.*²⁹

İbn Sînâ'nın bu açıklamaları Aristoteles'in nefis kitabının giriş kısmında tanıma hazırlık olarak ortaya koyduğu düşünce ve kavramlaştırmaların düzenli bir yorumlamasıdır. Zira nefsin hangi anlamda *sûret* olduğu ve hangi *sûretin* türün ayrımı olarak o türün kuruluşunda bir yetkinlik işlevi göreceği bu metinde ortaya konulmaktadır. Nefs, bedenın kendisiyle kurulduğu ve ne ise o olduğu *sûret*idir. Ancak bu tarz *sûret* olma, türü cinsten ayıran ve ne ise o kılan bir yetkinliktir. Çünkü her yetkinlik bir *sûret* değildir ve fakat her *sûret* bir yetkinliktir. Aristoteles'in metinlerinde geçen ve neliği tam olarak açıklanmamış olarak bırakılan gemi ve kaptan benzetmesi bu bakış açısıyla açıklığa kavuşmaktadır. Yani kaptan tıpkı Melik gibi geminin yetkinliğidir ancak geminin *sûreti* değildir. Dolayısıyla türsel *sûret* olmadıkça bu yetkinliğin tanımın bir parçası olması söz konusu değildir. Madde ve *sûretten* bileşik olan doğal cismin tür olarak ayrımı işte söz konusu bu yetkinlik, yani nefistir. Dolayısıyla Aristoteles sisteminin terminolojisi İbn Sînâ'nın belirttiği gibi artık sâbit bir hal almıştır. Bu terminolojiye göre nefsin *sûret* oluşu maddeye kıyasladır, nefsin yetkinlik oluşu bütüne kıyasladır, nefsin fâil ilke ve hareket ettirici kuvve olması da hareket ettirmeye kıyasladır. Bu durumun açıklamasını bizzat İbn Sînâ şöyle yapmaktadır:

“Durum böyle olunca, *sûret* ondan meydana gelmiş cevherin zâtından uzak bir şeye bağıntıyı gerektirir. Ve kendisiyle meydana gelen cevherin, bilkuvve ne ise o olduğu şeye bir bağıntıyı gerektirir. Ve de fiillerin bağıntılanmadığı şeye bir bağıntıyı gerektirir ki o da maddedir. Çünkü o, madde için olan varlığı itibarıyla

²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, (nşr. G. C. Anawati, Said Zayid), Kahire 1975, s. 6, 7.

sûrettir. Yetkinlik, kendisinden fiillerin ortaya çıktığı tam şeye bir bağıntıyı gerektirir. Çünkü o, tür için olan değerlendirilişi bakımından yetkinliktir. Buradan da açıktır ki, biz nefsi tarif ederken ‘o, yetkinliktir’ dediğimizde bu onun anlamına tam delâlet etmektedir. Aynı zamanda da tüm açılardan bütün nefis türlerini de içermektedir. Maddeden ayırık nefisler bu (tanımın) dışında kalmamaktadır. Yine ‘nefs yetkinliktir’ dememiz, ‘nefs kuvvedir’ dememizden daha uygundur.”³⁰

Aristoteles'in nefis tanımında yer alan yetkinlik yani entelekheia'nın iki anlamı vardı; bazen varlığın bilgisi, bazen de bilginin uygulaması. Bu durumu İbn Sînâ daha genel bir yetkinlik açıklaması ve örneklemeyle şöyle yorumlamaktadır:

“Sonra ‘yetkinliktir’ dediğimizde şu iki anlamı da kapsar: Nefs, kendisiyle canlılığın algısının yetkinleştiği kuvvet yönünden yetkinliktir ve yine kendisinden canlılığın hareketlerinin ortaya çıktığı kuvvet bakımından da yetkinliktir. Ayırık nefis de yetkinliktir, ayırık olmayan nefis de yetkinliktir.”³¹

Fakat ‘yetkinlik’ denildiği zaman henüz nefsin cevher olup olmadığı hakkında bir bilgi ortaya çıkmamaktadır. Zira yetkinliğin anlamı hayvanı ve bitkiyi ne ise o yapan demek olsa da henüz nefsin cevher olup olmadığına dair bir anlam oluşmamaktadır. Cevherliğin açıkça tespit edilmesi için önce olumsuzlama yoluyla nefsin, konunun cevher olması anlamında ve bileşiğin cevher olması anlamında bir cevher olmadığını söyleyen filozof daha sonra sûretin cevherliğine benzer bir şekilde, nefsin cevher olup olamayacağını tartışır. Ona göre sûret kastedilerek nefsin cevherliğinin iddia edilmesi durumunda da tartışmaların tümü yetkinlikle sonlanacaktır ve yine de nefsin cevherliği açıklığa kavuşmayacaktır. Bu durumun, nefsi sûret gibi cevher kılmaya yeterli olacağını zanneden de yanlış düşmüş olacaktır.³²

Aristoteles metninin takip edilerek genişçe şerh edilmesi nefsin tanımının ortaya çıkmasına kadar devam etmektedir ve bu anlamda tanımın yüklemi olan entelekheia yani yetkinlik kavramının konusuyla bağlantılandırılacak şekilde açıklanması gerekmektedir. Buna göre, Filozof yetkinliği ilk yetkinlik ve ikinci yetkinlik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İlk yetkinlik, kendisiyle türün bilfiil tür hâline geldiği şeydir; tıpkı kılıcın şekli gibi. İkinci yetkinlik ise, fiilleri ve edilginliklerinden şeyin türüne tâbi olan durumlardan bir durumdur; tıpkı kılıcın kesmesi, insanın ise ayırt etmesi, iradeyle düşünmesi, duyumsaması ve hareket etmesi gibi. Bunlar da şüphesiz türün yetkinlikleridir; ancak ilk yetkinliği değil-

³⁰ *a.g.e.*, s. 7.

³¹ *a.g.e.*, s. 8.

³² *a.g.e.*, s. 8. 9.

dirler. Çünkü tür, bilfiil ne ise o hâle gelmesinde, bu şeylerin bilfiil meydana gelmesine ihtiyaç duymaz. Oysa türün tür olması ilk yetkinliklerle olabilir. Yine İbn Sînâ'ya göre, yetkinlik bir şeyin yetkinliği olduğu için, nefis de bir şeyin yetkinliğidir ki o şey de cisimdir. Burada sözü edilen cismin, önce cinsel anlamda ele alınan cisim olduğunu belirten filozof, daha sonra, yetkinliğini nefsin oluşturduğu bu cismi biraz daha özelleştirerek yapay cisimlerden ayırtmaktadır. Zira nefis, yatak, sandalye ve benzeri yapay cisimlerin yetkinliği gibi değil, aksine doğal cismin yetkinliği olmalıdır. Yine bu kavramsal çözümlemenin devamı olarak nefsin, her doğal cismin değil de organik yani canlı doğal cismin yetkinliği olması netleştirilmekte ve ateş, toprak ve hava gibi cansız cisimlerin yetkinliği olmadığı vurgulanmaktadır. Bütün bunların neticesinde İbn Sînâ, tıpkı Aristoteles'in tanımında olduğu gibi, nefsi, hayatın fiillerini yapma durumunda olan *organik doğal cismin ilk yetkinliği* olarak tanımlamaktadır.³³

Görüldüğü gibi Aristoteles'in *Nefs* kitabındaki düzen ve zihinsel insicam İbn Sînâ'nın eserinde de devam ettirilmekte ve fakat hedef biraz daha somutlaştırılarak nefsin cevherselliğini kanıtlamaya doğru bir arka plan hazırlanmaktadır. Bu demektir ki nefsin yetkinlik olarak tanımlanması, onun cevher oluşunu kanıtlamak için yeterli gelmemektedir. Ayrıca nefsin sûret olarak vaz edilmesi de onun cevherselliğini kanıtlamamaktadır. Bu yüzden nefsin varlığını ve cevherliğini kanıtlayacak farklı bir metafor ortaya koymak gerekmektedir ki bu metafor modern zamanlarda zihin tartışmalarında merkezî konumda bulunan bilincin varlığının kanıtlanmasını da beraberinde getirmesi anlamında tarihsel belirleyiciliği olan bir metafordur:

“Bu konuda, uyarma ve hatırlatma yollu ispat etme durumunda olduğumuz nefsin varlığını ispata yönelik, doğrultmaya, asadan/payandadan kurtarılmaya ve demagojilerden beri çekilmeye ihtiyaç duymaksızın gerçeğin bizzat kendisini mülâhazaya kuvvesi olan kişi nezdinde, etkisi güçlü bir işarette bulunmamız gerekir. Dolayısıyla biz deriz ki: İçimizden birinin, sanki bir defada ve yetkin bir şekilde yaratılmış olduğunu vehmetmesi gerekiyor. Ancak onun gözü dışarıdakileri görmekten perdelenmiş ve o havanın varlığının, onu duymasına doğru dalgalanan herhangi bir çarpma ile kendisine çarpmadığı bir havada ya da havasal boşlukta yüzer/uçar olsun. Uzuvarları birbirinden ayrılmış ve birbiriyle buluşmayan ve temas etmeyen bir halde bulunsun. Sonra zâtının varlığının sâbit olup olmadığını düşünsün. Onun, zâtını var olarak ispat etmesinde şüphe yoktur.

³³ a.g.e., s.10. Aristoteles'in nefis tanımını, tek tek kavramları ele alarak yorumlamak Müslüman filozoflarda neredeyse bir gelenek haline getirilmiştir. Bu durumun bir başka örneği olması bakımından Yaşar Aydın'ın İbn Bâcce'nin nefis tanımı ve mâhiyeti hakkında yaptığı mukayeseli değerlendirmeler zikredilebilir. Zira Aydın'ya göre, İbn Bâcce Aristoteles'in nefis tanımını benzer şekilde inceleyip yorumlamakta ve filozofa göndermelerde bulunmaktadır (Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, İstanbul 1997, s. 76–85).

Ama bununla birlikte organlarının hiçbir ucunu, içinden hiçbir iç (organını), ispat edemez, ne bir kalp ne bir beyin ne de dışarıdan bir şeyi ispat eder. Şayet bu durumdayken ona, bir el ya da diğer bir organ tahayyül etme imkânı verilseydi, o bunu zâtından bir parça ve zâtındaki bir şart olarak tahayyül etmezdi. Sen biliyorsun ki, ispat edilen şey, ispat edilmeyenden başkadır ve kendisiyle karar kılınan, kendisiyle karar kılınmayandan başkadır. Öyleyse, varlığını ispat etmiş olduğu zâtı için, ispat edilmeyen uzuvlarından ve cisminden bizzat başka olduğu üzerine bir özellik söz konusudur. Dolayısıyla ispat eden için, nefsin cisminden, dahası herhangi bir cisimden başka bir şey olan varlığı üzerine uyarılmaya, onun bunu tanıdığına, onun bilincinde olduğuna, eğer bunu gözden kaçırmışsa payandasından kurtarılmaya ihtiyaç duyduğuna bir yol vardır.³⁴

Bu metinde ortaya konulan uçan adam metaforu³⁵ bir açıdan nefsin en so-

³⁴ a.g.e., s.13.

³⁵ Bu metaforun otantikliği ile ilgili İbrahim Medkûr, *Fî'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, isimli eserinde (Mısır 1983) c. 1, s. 147, 148. Gilson'dan naklen bir takım tartışmaların yapıldığını bildirmektedir. Gilson'un iddiasına göre bu metaforu çağrıştıran bir takım unsurlar Augustinus'un eserlerinde bulunmaktadır. Medkur bu ifadeleri aktarmaktadır ve devamında Plotinus'un eserlerini de taradığını ve fakat orada bu metafora benzer unsurlar bulamadığını belirtir. Bize göre Müslüman filozofların eserlerinde Helenistik dönem şârih ve filozoflarına dair düşüncelerle karşılaşmak olağan bir durumdur ve gerçekte bu tarz unsurların günümüzde yinelenmesi gereken birçok araştırmayla ortaya konulması gerekmektedir. Ne var ki Helenistik dönemin günümüze ulaşan metinleriyle Müslüman filozofların eserleri karşılaştırıldığında ortaya şu durumlar çıkmaktadır. 1- Filozoflar öncelikle ait bir takım düşünceleri kaynağını zikrederek değerlendirmektedirler. 2- Filozoflar orijinleri çok yaygın olarak bilinen bir takım düşünceleri örtük îmâlarla dile getirmektedirler. 3- Gerçekte önceliklerin eser ve düşüncelerine büyük ölçüde benzerlik arz eden bir takım eserler Müslüman filozoflara nispet edilmektedir. 4- Filozoflar önceliklerin eserlerini şerh ederken apaçık bir yöntem vazederek bir takım eserler kaleme alırlar ki bunun açık örnekleri olarak, İbn Sînâ'nın *es-Simâ'u't-tabî'*nin başında (İstanbul 2005, s.1) eseri Meşşâilerin usulüne göre yazacağını belirtmesi ve İbn Rüşd'ün metinler alıntılanarak yorumlar yaptığı büyük şerhleri yani tefsirlerini gösterebiliriz. Bunlardan geriye bir alternatif daha kalmaktadır ki bu da Filozofun hiçbir mesnet göstermeksizin önemli bir eseri ya da düşünceyi aynıyla iktibas ederek kendisine mal etmesidir ki bu, detaylı araştırmalar yapıldığı zaman Müslüman filozofların hiçbir zaman tevessül etmedikleri anlaşılabilir olan bir usulsüzlüktür. Şu var ki belirli konuların birikimselliği ve doğal süreçlerde karşılıklı etkileşimlerle içselleştirilmesi farklı bir olgudur ve bu her mediyetin oluşum süreçlerinde görülebilecek bir görüngüdür. (Bkz. Muhittin Macit, 'Medeniyetlerin Kimlik ve Kendilik Oluşturma Süreçlerinde Çeviri Faaliyetlerinin Psiko-Sosyal Rolü', *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25, s. 79.) Buna ilâve olarak tıpkı söz konusu metaforda olduğu gibi, özel belirgin bir olgunun bir şekilde tevârüs edilerek sistemin içerisine temel taşı olarak konulması durumu Müslüman filozofların eserlerinde karşılaşılmış bir durum değildir. Zira İbn Sînâ bu metaforu değişik eserlerinde çeşitli versiyonlarıyla kullanmaktadır ve örneğin Aristoteles'in Nefs kitabında yer alan kaptan ve gemici benzetmesinin İbn Sînâ'nın Nefs kitabında da yer alması gibi bir durumla bağdaştırılmaz bir olgudur. Kaldı ki bu metaforun İbn Sînâ'yı 'en çok etkilediği' iddia edilen Plotinus'un *Enneadlar*'ında bulunması gereği daha öncelikli bir durum olması gerekirken bu eser incelendiği zaman nefis beden düalizminin çok belirgin ve belirleyici olduğu görülebilecek olmasına rağmen bu metaforu çağrıştıracak bir unsurun bulunmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bütün bunların ötesinde Gilson'un iddia ettiği gibi bir kısım unsurlar Augustinus'ta bulunuyor olsa bile bu metaforun bu biçimde işlenişi ve kullanılışı bütünüyle İbn

mut şekilde varlığının bağımsızlığını kanıtlarken başka bir açıdan arazî bir konumlanmayla bir konuda bulunmayan ayrı bir cevherin varlığını kanıtlamaktadır. İbn Sînâ sonraki fasılda nefsin cevher kategorisine nasıl dâhil olduğunu göstermeye geçmeden önce bu metaforla nefsin varlığının kanıtlanmasından cevherliğinin kanıtlanmasına da geçmiş olmaktadır. Söz konusu metafor İbn Sînâ'nın sisteminin bütüncül bir özeti olarak kabul edilebilecek son eseri *el-İşârât ve't-tenbihât* isimli eserinde ise şu biçimde yer almaktadır:

“Kendi nefesine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsinizi ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hâfizalarında sâbit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zâtını 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 deymeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübûtundan haberdar olarak bulursun. Şimdi, daha önce ve daha sonra zâtını neyle algılıyorsun? Ve zâtını algılayan şey nedir? Sana göre algılayan, gözlemleneni seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla bağıntılı olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvve ile algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zâtını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılaman kalmaktadır.”³⁶

İbn Sînâ nefsin cevher kategorisine dâhil olduğunu ve bedenle ilişkisinin araz-cevher ilişkisi olmadığını ispat etmeye devam etmektedir. Nefsin tıpkı arazlarda olduğu gibi yakın konusuna zorunlu olarak bağlı olamayacağını, aksine

Sînâ'ya özgüdür ve bu durumu değersizleştirecek bir olgu değildir.

³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, (çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s.107, 108. Bu metafor *Kitâbü'n-Nefs*'in ilerleyen bölümlerinde şu şekilde tekrar edilmektedir: “Eğer insan bir defada çevresinden ayrı olarak yaratılsa, dış âlemi görmese, ona dokunup ondan etkilenmese, herhangi bir ses işitmese ve organlarından hiçbirinin varlığını da bilmeseydi, bütün bunları bilmemekle birlikte, kendi varlığının var olan bir şey olduğunu bilirdi. Öyle ise varlığı bilinenle bilinmeyen bir ve aynı şey değildir. Gerçekte bu organlar, sürekli bizimle beraber olmalarından dolayı bizim bir parçamız hâline dönüşmüş olan elbiseler gibidir. Kendimizi tahayyül etmek istediğimiz zaman çıplak olarak düşünemeyiz, aksine örtünmüş cisimler olarak düşünürüz. Bunun nedeni sürekli giyinmeye alışık olmamızdır. Ne var ki elbiselerimizi çıkarıp atma alışkanlığımız olduğu halde, uzuvlarımızı bırakıp onlardan ayrıma alışkanlığımız yoktur. Bu sebepten uzuvlarımızı varlığımızın birer parçasıymış gibi zannetmemiz, elbiselerimizi varlığımızın birer parçası zannetmemizden daha güçlüdür.” *Kitâbü'n-Nefs*, s.225.

yakın konusunun kurucusu, koruyucusu ve de eğitici olduğunu ileri süren İbn Sînâ, nefsin bedeninin bilfiil kurucusu olduğunu söyler. Buna göre “nefsin maddesi nefisten sonra kendi türü üzere kesinlikle kalmaz. Aksine ya onun türü ortadan kalkar ve kendisiyle olduğu cevher nefsin konusu olur ya da nefis onda maddenin bilfiil doğası üzerine kalıcı olacağı bir sûret bırakır. Buna göre bu doğal cisim, daha önce olduğu gibi olmayıp aksine onun bir sûreti ve diğer arazları olur. Yine onun bazı parçaları değişmiş ve cevherdeki bütünü başkalaşmasıyla beraber ondan ayrılaşmış olur. Buna göre bu durumda ortada nefsin ayrılaşmasından sonra nefsin konusu olan zâtı koruyucu bir madde bulunmaz. Şimdi o, başkasının konusudur. O halde nefsin cisimdeki varlığı arazın konudaki varlığı gibi değildir. Dolayısıyla nefis bu durumda cevherdir. Çünkü o, hiçbir konuda olmayan sûrettir.”³⁷ Bütün bunların neticesinde nefsin birliği, cevherliği arazlar gibi bir konuya bağımlı olmadığı, bütünlük halinde bedeni koruyarak kuvveleri aracılığıyla fiillerini gerçekleştirdiği ve de kendisinin bilincinde³⁸ olan bir varlık türü olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın yaklaşımının modern zihin felsefesi tartışmalarında bilincin varlığı ve özneliği konusunda varsayımsal modeller olarak kullanıldığını belirtmek kanaatimizce filozofun uzun zamanlı etkinliğinin bir göstergesi olacaktır. Bu bağlamda, ilk kez İbn Sînâ'nın kullanmış olduğu söz konusu metaforun, çok ilginç bir şekilde Searl'ün metinlerinde karşımıza çıktığını ifade etmeliyiz.³⁹ Zihinsel niteliklerin ve dolayısıyla da bilincin özneliğini kanıtlamak için varsayımsal bir deney olarak sunduğu bu metaforu değişik formlarında ortaya koymadan önce filozof şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Dünyanın tamamıyla nesnel olduğu görüşü, deneyimlerimizin en âşikâr gerçekleriyle tutarsız olmasına rağmen üzerimizde çok güçlü bir etkiye sahiptir. Mademki bu tasavvur yanlıştır onun etkisini kırabilmeliyiz.”⁴⁰

Searle, burada ifade ettiği tasavvurun mutlak doğruymuş gibi algılanmasını zor bir mesele olsa da değiştirmeye giriştiğini ve bu çabasını da bazı düşünce deneyleriyle yapacağını belirtir. Düşünce deneylerinin öncelikli amacı ise zihinsel olanın, davranışla bir kısım önemli içsel bağlantılara sahipmiş gibi kavranmasına meydan okumaktır. Yani bu metaforlarla amaçlanan, zihinsel niteliklerin maddeye indirgenerek davranışsal kriterlerle tanımlanmasına karşı meydan okumaktır ki bu da zihnin diğer temel özellikleri gibi bilincin nesnel değil öznel bir ontolojisi olduğunu ortaya koyma çabasıdır. Bu çaba bilinç, davranış ve beyin

³⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 22.

³⁸ İbn Sînâ'nın nefis teorisinde nefsin bedenden ayrı cevher oluşu konusunda daha geniş bilgi için, bkz. Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 50-56.

³⁹ J.R.Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 92-97.

⁴⁰ *a.g.e.*, s. 91.

arasındaki bazı ilişkileri dikkate alarak ortaya konulmaktadır. Şu var ki burada Searle ilginç bir şekilde “Bu düşünce deneyimi (Gedankenexperiment) felsefede eski bir espridir ve onu ilk kimin kullandığını bilmiyorum. Senelerdir derslerimde bunu kullanmaktayım ve bu konular hakkında düşünen herkeste eninde sonunda buna benzer fikirler oluşacağını zannediyorum”⁴¹ şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu ifade, söz konusu metaforun Searl tarafından sıkça kullanıldığını, felsefede çok eski bir kullanıma sahip olduğunu ve fakat ilk defa kim tarafından kullanıldığını bilinmediğini göstermektedir. Silikon beyinler başlığı altında sunulan metaforun üç versiyonu varsayılmaktadır. Bunlardan ilkinde beyni yavaş yavaş körlüğe götürecek bir tarzda kötüleşen bir kişi hakkında, umutsuz ve fakat durumu hafifletmeye istekli doktorlar tarafından değişik yollar denenerek görme fiilinde iyileştirme meydana getirme çabaları örneklenir. Doktorlar son çare olarak görsel beyin kabuğuna silikon çipleri yerleştirirler. Herkesi şaşırtacak bir şekilde silikon çiplerinin görme duyusunu eski haline kavuşturduğu var sayılır. Ancak varsayımın devamında daha ileri bir aşama olarak, can sıkıcı bir şekilde kişinin beyni kötüleşmeye devam eder ve doktorlar daha fazla silikon çipleri yerleştirirler. Sonunda kişi öyle bir hale gelir ki, başını salladıkça kafatasının içinde çiplerin tıkırdadığı duyulabilir. Bu durumda kişinin zihinsel hayatının bütün düzeni devam etmiş olacak ve çipler bilinç dâhil bütün zihinsel nitelikleri kopyalamış olacaktır. Sadece deneysel bir iddia olarak sunulan bu versiyonun hiçbir şekilde mümkün olmadığını düşünen filozof metaforun ikinci versiyonda ise şunları tasarlar: Giderek küçülen beyne aşama aşama silikon yerleştirildikçe, kişi bilinçli deney alanının büzüldüğü görür. Ancak bu dışsal davranışı üzerinde hiçbir etki göstermez. Daha doğrusu, kişi dışsal davranışlarının kontrolünü kaybettiğini büyük bir şaşkınlık içinde fark eder. Örneğin, görmeyi test ederken doktorların, ‘size kırmızı bir nesne gösteriyoruz, lütfen ne gördüğünüzü söyleyin’ dediklerini işitir ve ‘hiçbir şey göremiyorum, tamamen kör oluyorum’, diye haykırmak ister. Ama kişi kontrolünün tamamen dışında bir yolla söylenilen, ‘kırmızı bir nesne görüyorum’, diyen sesini işitir. Bu düşünce deneyini sınırlarına varana dek tamamlandığı zaman filozofa göre, kişinin bilinçli deneyimleri tamamen ortadan kalkarken dışa dönük gözlemlenebilen davranışları aynı kalır. Yani kişinin zihinsel hayatı biter ve fakat davranışları devam eder. Böylesi bir durumun birinci şahıs perspektifinden tasavvur edilebilir olduğunu söyleyen Searle, bu ikinci versiyonun da bir şekilde kavranabilir bir varsayım olduğunu belirtmektedir.⁴²

Metaforun üçüncü ve İbn Sina'nın metaforuna biçimsel olarak tam bir muatabakatı olan versiyonu ise şu şekilde tasarlanmaktadır: Silikon çiplerin aşamalı

⁴¹ *a.g.e.*, s. 92.

⁴² *a.g.e.*, s. 92, 93.

yerleştirilmesinin kişinin zihinsel hayatında herhangi bir değişiklik üretmediği ancak, onun düşüncelerini, duygularını ve niyetlerini aşamalı olarak aratacak şekilde eyleme koyamaz bir duruma getirdiği tahayyül edilir. Bu durumda kişinin düşünceleri, duyguları, deneyimleri, hâtıraları vb. bozulmadan kalsa da gözlemlenebilen dışsal davranışının yavaşça umûmî bir felce doğru azaldığı varsayılır. Neticede kişinin zihinsel hayatı değişmemiş olsa da umûmî felç durumundan acı çeker. Varsayılan bu durumda doktorların 'silikon çipler kalp atışını, solunumu ve diğer yaşamsal işlemleri sürdürüyor ancak hasta açıkça beyin ölümüne uğradı; hastanın hiçbir zihinsel yaşamı kalmadığından, sistemi prizden çekmemek için bir neden yoktur' dediği kişi tarafından işitilir. Şimdi bu durumda kişi, doktorların bütünüyle hatalı olduklarını bilecek ve şöyle haykırmak isteyecektir: *'Hayır, ben hâlâ bilinçliyim. Etrafımda olup biten her şeyi algılıyorum. Sadece fiziksel olarak hareket edemiyorum. Tamamen felçli bir haldeyim!'*

Searle'e göre bu metafor üzerine yapılan bu üç çeşitlemenin amacı beyin işlemleri, zihin işlemleri ve dışarıdan gözlenebilir davranış arasındaki nedensel ilişkileri resmetmektir. Buna göre, ilk versiyonda, silikon çipleri beynin nedensel güçlerine eşit bir nedensel güce sahip olarak hayal edilerek, çiplerin hem zihinsel durumlara hem de beyin işlevlerinin neden olduğu davranışa neden olacağı düşünülmüştür. İkinci durumda, zihin ve davranış kalıpları arasındaki arabulucu ilişkinin kırıldığı hayal edilmiştir. Bu versiyonda silikon çiplerin bilinçli zihinsel durumları üreten beynin nedensel gücünü kopyalamayıp sadece beynin belirli girdi-çıkı işlevlerini kopyaladığı düşünülmüştür. Böylece temelde yatan bilinçli zihinsel hayat dışarıda bırakılmıştır. Üçüncü durumda ise, önceden sahip olduğu zihinsel hayatın aynına sahip bir fâilin bulunduğu bir ortam hayal edilmiştir, ancak bu durumda zihinsel görüngülerin hiçbir davranışsal ifadesi yoktur. Yani zihinsel görüngüler beden aracılığıyla gerçekleştirilen davranışlardan bütünüyle yalıtılarak tahayyül edilmiştir. Searle'e göre aslında bu versiyonu hayal etmek için silikon çipleri düşlemeye ihtiyaç yoktur. Zira bilinç ve diğer zihinsel görüngüler etkilenmeden aynı kalırken genel bir felç geçirip motor sınırları bozulmuş olan bir insan hayal etmek aynı varsayımı çok daha kolay tesis edebilir ki böyle bir durumda insanlar tamamen felçlidir, ancak onların bilinçleri yerindedir.⁴³

Metaforun bu üç versiyonundan hareket edilerek ortaya konulmak istenen sonuçlar şu şekilde sıralanabilir: 1) Bilinç ve davranışın bağımsızlığı ilkesi olarak da ifade edilen zihinsel olan bilinç ve fiziksel olan davranışın birbirinden bağımsız olmasının kabul edilmesi. Buna göre ontolojik açıdan davranış, işlevsel rol ve nedensel ilişkiler, bilinçli zihinsel görüngülerin varlığıyla ilgili değildir. Zira zihinsel görüngüler davranışlardan bütünüyle bağımsız olarak var olabilir ve kendi özsel niteliklerine sahip olabilirler. 2) Üçüncü versiyonda zihinsel görüngü-

⁴³ a.g.e., s. 93, 94, 95.

lerin bulunduğu, ama davranışın kaybolduğu bu yüzden de davranışın zihinsel herhangi bir şeyin bulunması için zorunlu bir şart olmadığı bir ortam hayal edilmiştir ve bu zihinsel bir nitelik olan bilincin bedenden bağımsız bir şekilde var olabileceğini kanıtlar. Zâten İbn Sînâ'nın söz konusu metaforla kanıtlamak istediği de bedenden bağımsız bir kendilik bilincinin varlığıdır. 3) Zihinsel olanın ontolojisi esasen birinci şahıs ontolojisidir. Bunu başka bir şekilde ifade edecek olursak 'her bir zihinsel durumun' 'birisinin' zihinsel durumu olması gerekir deriz. Buna göre Searle'ün kanıtladığı şeylerden birisi de zihinsel durumların yalnızca öznel birinci şahıs görüngüleri olarak var olabilecekleridir. 4) Epistemolojik açıdan birinci şahıs bakış açısı, üçüncü şahıs bakış açısından oldukça farklıdır. Üçüncü bir şahıs tarafından algılanamayacak bilinç durumlarının birinci şahıs tarafından algılanabileceği metaforun tahayyülünden ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

İbn Sînâ'nın insanın kendilik bilinci üzerinde yaptığı değerlendirmeler o derece belirgin ve o derece ısrarlıdır ki görüldüğü gibi çağdaş zihin felsefesinde yapılan tartışmalar dikkate alındığında filozofun söz konusu yaklaşımlarının etkinliği daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Öncelikle kendilik bilincinin bedenden dolayısıyla da insan organlarından nasıl bağımsız olduğunu ortaya koymuş olan İbn Sînâ 'ben' denilen şeyin bedenle özdeşleştirildiği zaman, ondan bir parçanın ayrılmasıyla varlık bilincinin de eksilmesi gerekeceğini söylemektedir. Oysa bilinçte böyle bir durum söz konusu değildir, zira herhangi bir organın eksikliği bilinçte bir eksilme meydana getirmemektedir. Organlarımızın bilincinde olmamız kendilik bilincimizden sonra gelir. Zira Anatomi bilgisi olmadan farkında olamadığımız bir takım organlarımız hakkında bilinçsizlik halindeyken yine aynı durumda kendilik bilincine sahibizdir. Keza muhayyilemizde korduğumuz geçmiş yaşantı ve duygu durumların bilincinde oluşumuz da kendilik bilincimizden sonra gelir. Zira hatırlayarak hayal edemediğimiz birçok yaşantının bilincinde olmadığımız zamanda bile bir kendilik bilincimiz bulunmaktadır. Yine akletmelerimiz sürekli değilken nefsimiz kendi özünün sürekli bilincindedir.⁴⁵ Bu bağlamda İbn Sînâ günümüz tartışmaları açısından da çok önemli bir husus üzerinde durmaktadır ki o da bilincin birliği, bütünlüğü ve öznelliğidir. "Dış organ bazen yok olup değiştiği halde birlik şeklinde bilincinde olunan varlık yine öznel/bireysel bir birlik içinde bilincine varılmış olarak kalır".⁴⁶

⁴⁴ *a.g.e.*, s. 95, 96.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, 226, 227; *Kitâbü'l-Mübâhasât*, (nşr. Muhsin Bidârfer), Tahran 1992, s.27, 109, 261, 305, 370, 380, 381.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 370. Bilincin bu nitelikleri hakkında Searle şunları söylemektedir: "Bizim patolojik olmayan bilinç biçimlerinde asla sözgelimi, sadece koldaki bir ağrı, sıcaklık hissi ya da bir şeyi kırmızı görme deneyimine sahip olmadığımızı fakat tüm bu deneyimleri eş zamanlı olarak birleşik tek bir bilinç deneyiminin parçası olarak yaşadığımızı kabul etmemiz çok önemlidir. Kant bu niteliğe 'tam algının aşkın birliği' adını vermiştir. Son zamanlarda nöro-

Bu ifadeler bilinç tartışmalarının merkezinde olan öznel ve birlik/bütünlük özelliklerinin⁴⁷ kendilik bilincini kanıtlarken filozofun da başvurduğu nitelikler olduğunu göstermektedir. Bilincin bu derece merkezî bir konumda oluşu zihnin en temel özelliği olması nedeniyledir. Zira bilinç, hangi ekol ve yaklaşım söz konusu olur ise olsun zihnin varlığının ve bir şekilde nörofizyolojik süreçlerin fiziksel nedenselliğinin ötesinde bir konuma sahip olduğunun kabul edilmesini gerektiren belirleyici bir özelliktir. İbn Sînâ'nın metinlerinden de anlaşıldığı gibi klasik dönemlerden itibaren nefsin varlığının ve bedenden farklı bir ontolojiye sahip olduğunun kanıtlanması için de bilinç gerekli bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta da belirttiğimiz gibi nefis-beden probleminin belki de zaman ve dönem sınırlamalarına göreli olmamasının nedenlerinden birisi de bu durumdur. Zira bilinç, gerek ontolojik gerekse epistemolojik bağlantılar kavşağında bir muammâ olmaya devam edecek gibidir.⁴⁸

Bütün bunların sonucunda denilebilir ki, çok çeşitli yönleri yinelenerek inceleme konusu yapılabilecek olan böylesine kadim bir problem yani nefis-beden ilişkisi problemi, söz konusu iki filozof açısından ele alınan şekliyle şu anlamları ihtivâ etmektedir: Ontolojik ve epistemolojik olarak merkezî bir konumda olan bu problem hakkında Aristoteles'in eserlerinde kategorik açık bir yargı yer almamaktadır. Bir başka deyişle Aristoteles'in tam bir düalist veya monist olduğunu söylemek kolay değildir. Zira o, nefsin cevherliğini madde ve sûretten bileşik olan cismin sûreti olması anlamında vazederken, nefsin bağımsız ve kendi başına var olabilen bir cevher olup olamayacağı noktasında çok açık hükümler vermemektedir. Oysa İbn Sînâ, açıkça nefsin kendi başına bağımsız bir cevher olarak bedenle bir ilişkide olduğunu söylemekte ve hatta uçan adam istiaresiyle de modern tartışmalara ışık tutabilecek bir bilinç anlayışına varmaktadır. Bilinç modern dönemlerde nefsin varlığının kanıtlanmasında en temel unsur iken zihinselcilik ve de zihinsel olanın kabul edilmesi bilincin ve buna bağlı zihinsel özelliklerin kabul edilmesiyle değerlendirilmektedir. Bilimsel yöntemin yanlış da

biyolojide buna 'bağlayıcı problem' denmektedir. Bu birliğin en az iki yönüne özel bir vurgu yapmak gerekir. İlkin, her hangi bir anda deneyimlerimizin tümü tek bir bilinç alanında bütünlüştür. İkincisi, bilincimizin organizasyonu basit anlardan daha fazlasına yayılır. Dolayısıyla örneğin, eğer ben bir cümle söylemeye başlayacaksam, bir anlamda en azından cümlenin başlangıcının ikonik (resimsel) bir hafızasını korumak zorundayım. Böylece, cümlenin sonuna geldiğimde söylemekte olduğum şeyin farkında olurum." Öznel ise şöyle değerlendirilir; "Önceden de belirttiğim gibi, **öznel bilincin en önemli özelliğidir**. Bir bilinç teorisi, bir nörobiyolojik süreçler kümesinin öznel bir duyarlılık ya da farkındalık durumunda olan bir sisteme nasıl neden olabileceğini açıklamaya ihtiyaç duyar." *Bilinç ve Dil*, s.23.

⁴⁷ Bu konuyla ilgili modern tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bkz., Matthew Buncombe, *The Substance of Consciousness*, Brookfield 1995, s. 56-77.

⁴⁸ Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, MIT 1992, s. 109. Yazar eserin 'Bilinç Gizemi' isimli bölümünde açıkça bilinç ve beyin arasındaki bağlantının ebediyen açıklanamaz olarak kalacağını belirtmektedir.

olsa nesnellik kriteriyle zihinsel olanı dışlamaya ve neredeyse inkâr etmeğe çalıştığı günümüzde bilincin diğer zihinsel niteliklerle beraber nefsin diğer bir deyişle zihnin ontolojisini açıklanabilir bir olgu kıldığı ve bu durumu bugün dahi kullanılabilir bir analogi ve istiâreyle İbn Sînâ'nın asırlarca önce ortaya koyduğu söylenebilir. Bu istiârenin modern zihin filozofu John R. Searle tarafından, zihinsel görüngülerin öznel bir ontolojiye sahip olduğu ve beden davranışlarından bağımsız olarak var olabileceğini kanıtlanma noktasında sıkça kullanıldığı da kolayca söylenebilir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın özellikle de *Kitâbü'n-Nefs* isimli eseri dikkate alındığı zaman Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs (Peri Psûkhe)* isimli eserinde vazettiği nefsin cevherliği tartışmalarının bir şerhi ve genişletilmiş bir yorumu olarak algılanabileceğini ve bu mesele bağlamında Aristoteles'e karşıt bir duruş sergilemediği söylenebilir. Zira İbn Sînâ'nın burada örneğin Plotinus'un *Enneadlar*'ın dördüncü kitabında ortaya koyduğu tarzda evrensel ruhun bireysel bedenlerde tecessüm etmiş bir parçası olarak telâkki ettiği bir nefis anlayışına sahip olmadığı da söylenebilir. Çağdaş tartışmaların düalizm diye niteledikleri ve başlangıcını Descartes'in⁴⁹ Kartezyen düalizmine dayandırdıkları nefis beden ayrımının bugünkü bilimsel verilere dayanılarak bir takım bilim çevrelerinde ciddi şekilde eleştirildiği dikkate alındığı zaman, düalizmin zihin felsefesinde bilinç açıklamaları için kullanılabilir bir argüman ileri sürmediği de rahatlıkla söylenebilir. Şu var ki İbn Sînâ *Kitâbü'n-Nefs'te* Aristoteles'in *Nefs* kitabında ortaya koyduğu düşüncelerin bütün detaylarını yorumlamakta ve dahası filozofun bu eserde muğlâk bıraktığı ve kendisinden sonra asırlarca tartışılan birçok noktaya da kendi orijinal düşünceleriyle katkıda bulunmaktadır.

Aristoteles'in felsefi sisteminde genel bir özellik olduğu üzere kendisinden önceki konuyla ilgili devâsâ birikimi değerlendirerek olgusal gücünü tarihsel verilerin de desteklediği asırları etkileyerek bugüne dek gelmiş olan nefis teorisinin, zihin ve zihinsel olan hakkındaki günümüz tartışmalarında hâlâ daha, Searle'ün felsefesinde görüldüğü gibi, çok önemli açılımları taşıdığı da rahatlıkla söylenebilir. Teorik ve paradigmatik sistemlerin yinelenerek değiştiği tarihsel sıkıntılı süreçleri aşarak bugünü de belirleyebilecek bu yaklaşımın, modern araştırmacıların yeniden yorumlamalarına hâlâ açık olduğu ise başka bir olgusal gerçekliktir. Bu bağlamda henüz tam olarak çözümlenmemiş bu problemin dünya görüşlerine göreli olarak sunulan çözüm alternatifleri, bu yeniden yorumlamaların anlamını yitirmesine sebebiyet vermeyecektir.

⁴⁹ Norman Malcolm, *Problems of Mind, Descartes To Wittgenstein*, New York 1975, s. 2-8.