



Platon'da Ruhun Ezelî Bir Form Olarak Ölümsüzlüğünün İspatı

EYÜP ŞAHİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Turkey
eyupsahin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5527-8315>

Öz

Platon'da (ö. MÖ 347) ruha dair yapılacak bir araştırma için incelenmesi gereken metinler *Apology*, *Meno*, *Phaedo* ve *Timaeus*'tur. Platon'un eserleri için üç ana dönem tayin edilir. Bunlar erken dönem, orta dönem ve geç dönem eserleridir. Bu ayrıma göre *Apology* ve *Meno* erken dönem, *Phaedo* ve *Timaeus* ise orta dönem eserleridir. Bu eserler aynı zamanda Platon'un ruh anlayışının sadece kronolojik sırasını değil aynı zamanda düşüncesinin oluşum aşamalarını da göstermektedir. Bu makalenin amacı *Phaedo*'yu merkeze alarak ruha dair geliştirilen "döngüsel (karşıtlık)," "hatırlama" ve "ruhların formlara ve tanrılara yakınlığı" argümanlarını ortaya koymaktır. Aynı zamanda makale bu üç argümanın, hem ruhun bedenden bağımsız (önceki) varlığı ve ölümsüzlüğünü ispatlamada hem de ruh-beden ilişkisi bağlamında tartışılan birtakım meseleleri izah etmede yeterli olup olmadığını tartışmaktadır. "Hatırlama argümanı" ruhun bedenden önce de var olduğunu ispat eden bir argüman olarak ilk defa *Meno*'da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle argüman, bilgiyi sınavarak öğretme/hatırlatmaya dayanan bir yöntemle dayandırılmaktadır. "Döngüsel argüman" ve "ruhların form ve tanrılara yakınlığı argümanı" ise hatırlama argümanı ile birlikte *Phaedo*'da inceden inceye işlenmektedir. Bu makalede argümanlara yöneltilen itirazlar hem *Phaedo*'da muhatapların itirazları hem de Aristoteles'in (ö. MÖ 322) *De Anima*'daki bazı itirazları yardımıyla değerlendirilmektedir. *Apology* ve *Timaeus* öne sürülen argümanların incelenmesi açısından merkezi bir rol oluşturmadığı için burada göz ardı edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Ruh, Ölümsüzlük, Form, Hatırlama Teorisi, Döngüsel Argüman.

Proof for the Immortality of the Soul as an Eternal Form in Plato

Abstract

Apology, *Meno*, *Phaedo*, and *Timaeus* are the texts to be examined for a research on the soul in Plato (d. 347 BCE). As it is known, three main periods are designated for Plato's works: early works, middle period works, and late works. According to this division, *Apology* and *Meno* are early works, while *Phaedo* and *Timaeus* are grouped in the middle period works. These works also show not only the chronological order of Plato's

understanding of the soul but also the formative stages of his thought. Focusing on *Phaedo*, this article aims to examine the following three arguments developed for the immortality of the soul: cyclical argument, arguments from “recollection” and “affinity of souls to forms and gods.” It also discusses whether or not these three arguments are adequate both in proving the previous existence of the soul independent of the body and in explaining certain fundamental issues found in the controversy over the soul-body relationship. The theory of recollection as an argument proving that the soul existed before the body appears for the first time in *Meno*. This argument is founded on a method based on teaching/reminding by testing knowledge. The cyclical argument and the argument from the affinity of souls to form and gods are elaborated in the *Phaedo*, along with the argument from recollection. Objections directed to these arguments are evaluated by both making use of the objections of the participants in the *Phaedo* and with the help of certain objections by Aristotle (d. 322 BCE) in his *De Anima*. *Apology* and *Timaeus* are ignored in this article as they do not play a central role in examining the arguments put forward.

Keywords: Plato, Soul, Immortality, Form, Theory of Recollection, Cyclical Argument.

Giriş

Ruhun mahiyetine dair sistematik tartışmaların kökeni büyük ölçüde Platon’la (ö. MÖ 347) başlar. Bu tartışmalar, ruhun, bedenden önce bir varlığının olup olmadığı, bedenle ilişkisi ve bedenin ortadan kalkmasıyla birlikte varlığını devam ettirip ettirmediği şeklinde özetlenebilir. Bu makalede konu edinilen ruhun ezeli bir form olarak ölümsüzlüğü fikri en somut biçimde Platon’un diyaloglarında vücut bulur. Platon’da ruha dair yapılacak bir araştırma için incelenmesi gereken metinler sırasıyla kısmen *Apology* (*Sokrates’in Savunması*), *Meno* (*Menon*), *Phaedo* (*Phaidon*) ve kısmen de *Timaeus* (*Timaios*)’tur. Bilindiği gibi Platon’un eserleri için üç ana dönem tayin edilir: Erken dönem, orta dönem ve geç dönem.¹ Bu ayrıma göre *Apology* ve *Meno* erken dönem, *Phaedo* ve *Timaeus* ise orta dönem diyalogları arasında yer almaktadır. Bu makalenin amacı Platon’un temelde *Phaedo*’dan hareket ederek geliştirilen döngüsel (*cyclical*), hatırlama (*recollection*) ve ruhların formlar ve tanrılara yakınlığı (*affinity*) argümanlarına dayanarak ruhun bedenden önceki varlığı ve ölümsüzlüğü gibi ruh-beden ilişkisindeki en temel tartışmanın kanıtlarını göstermektir. Hatırlama teorisinin ispatında, Platon diyaloglarında Sokratesçi bir yöntem olarak bilinen, bilgiyi sınyarak öğretme (*elenchus*)² yönteminin, ruhun bedenden önceki varlığının bir kanıtı olarak gösterilmesi *Meno* diyalogundan hareketle de ele

¹ David Bostock, *Plato’s Phaedo*, 1-2.

² Bu yöntem bilgiyi sınyarak öğretme yöntemidir. İlk olarak *Menon* diyalogunda Sokrates’in bir köleye bir geometrik problemi çözdürmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu yöntemle Sokrates, karşısındaki kişiye aslında yeni bir şey öğretmemektedir. Yöntem ruhun ölümsüzlüğünün ispatında kullanılan bir yöntem olarak iş görür. Buna göre ruh ölümsüzdür, her şeyi bilir. Öğrenmek için sadece hatırlaması gerekir.

alınacaktır. Hem *Apology* hem de *Timaeus* öne sürülen argümanların incelemesi açısından merkezi bir rol oluşturmadığı için burada göz ardı edilecektir. Platoncu çözümün yansımaları gerek diyaloglardaki muhatapların itirazları ve bu itiraza verilen cevaplar gerekse de Aristotelesçi itirazlar yardımıyla bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Meselenin İslam felsefesi geleneği içerisinde ruh-beden ilişkisi açısından ne türden yansımaları yol açmış olabileceğine dair hususiyetler oldukça geniş bir araştırmayı gerektirdiğinden bunun önemine İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *Ahvâlu'n-Nefs'i*³ özelinde makalenin sonuç kısmında kısaca temas edilecektir.

Bilindiği gibi Platon, Aristoteles'te olduğu gibi⁴ ruh meselesine hasredilmiş müstakil bir metin kaleme almamıştır. Ancak meseleyi farklı eserlerinde incelemekten de geri durmamıştır. Bu çalışma yukarıda belirtilen gerekçe sebebiyle *Meno* ve *Phaedo* çerçevesinde yapılmaktadır. Şimdi argümanların gelişimini kronolojik sırayla varlık bulduğu bu iki metni esas alarak inceleyelim.

1. *Meno*

Erdemi tanımlama çabasının çıkmaza girdiği bir anda *Meno* bu çabanın zorluğunu aşmaya yönelik olarak "Hiç bilmediğimiz bir şeyi nasıl arayabiliriz?" sorusunu yöneltir. Doğrusu bu bir paradokstur. Bilmediğimiz bir şeyin doğasını araştırmaya koyduğumuzda onu bulduğumuzu nasıl bilebiliriz? Bu soru diyalogda uzun ve belki ardıllarınca da tartışılacak karmaşık bir cevap bulur. Sokrates (ö. MÖ 399), diyalogun ana kahramanı olan *Meno*'nun sorusuna cevaben ruhun ölümsüz olduğunu, bedenin yokluğuna karşın yok olmadığını ifade eden eskilerin görüşüne atıfta bulunur ve dolaylı bir cevap vermeyi tercih eder. Eğer bu görüş kabul edilirse ruh, evvelce defalarca dünyaya gelmiş olmalıdır, dolayısıyla her bir gelişinde elde ettiği tecrübeye dayanarak her şeyi görmüş ve öğrenmiş olmalıdır. Ruhun şimdiki tecrübesi ve bedenle birlikteliğinde öğrendikleri aslında daha önce bildiklerinden başka bir şey değildir. Şu anda öğrendikleri ise bir hatırlamadan ibarettir. Eğer bu düşünce kabul edilirse kişinin bilmediğini araştırması bir paradoks olmaktan çıkar.⁵ Ruhun ezeli bir form olduğu, ezeli formların aynı zamanda oluşa ve bozuluşa uğramadığı ve dolayısıyla da

³ *De Anima*'da ele alınan meseleler sanki bu metinde de ele alınır ve bir şerh izlenimi de verir. Ulaşılan sonuçlar açısından *Phaedo* ile de bazı benzerlikler içerir. Bu bakımdan söz konusu metin *Phaedo* ve *De Anima* ile birlikte okunmalıdır. Bununla birlikte her iki metinden ayrıışan noktalar da ayrıca dikkat çekicidir.

⁴ Aristoteles, Grekçede *Peri Pusikes*, Latince *De Anima* olarak bilinen ve ruh meselesini enine boyuna tartıştığı müstakil bir metin kaleme almıştır. Biz daha yaygın bir kullanım olması nedeniyle *De Anima* adını kullanmayı tercih ettik. Bu makalede ise metnin İngilizce çevirisinden yararlandık.

⁵ Plato, "Meno," 870-897 (81c-e).

ölümsüz olduğuna dair iddia ilk olarak burada varlık bulur. Hatırlama temelli bu iddia *Meno*'da, Sokrates'in bir köle ile olan diyaloguna dayanan *elenchus* yöntemine başvurularak temellendirilmeye çalışılır. Argümana bir hazırlık olarak öncelikle sürekli halde bir sorgulamaya tabi tutulan köle, daha önce bildiğini düşündüğü şey konusunda bir tereddüt hali (*aporia*) içine sokulur. Kölenin Grekçe bildiği ilk adım olarak kendisine teyit ettirilir. Ardından Sokrates toprağa bir kare çizer. Sonra kareyi dört eşit parçaya böler. Böylece köleye alanı dört birim olan karenin kenarının iki birim olduğunu göstermek ister. Bundan sonra köleye, alanı iki kat yani sekiz birim olan karenin kenarının kaç birim olması gerektiğini sorar. Köle, dört birim yani iki kat olduğunu söyler. Halbuki kenarı dört birim olan bir karenin alanı on altı birim olmalıdır. Sokrates köleye yanlış olduğunu kanıtlar. Hatasını anlayan köle cevabın iki birim ile dört birim arasında olması gerektiğini düşünerek bu kez üç birim olduğunu söyler. Halbuki bu cevap da doğru değildir. Çünkü bu durumda da alan dokuz birim olmaktadır. Sokrates, köleye ikinci kez yanlış olduğunu gösterir ve *Meno*'ya dönerek kölenin bir tereddüt hali içinde bulunduğunu söyler.⁶ Köle artık doğru kenar uzunluğunu bilmediğini fark etmiştir. Bu durum Sokrates'e göre kölenin doğru cevabı bildiğini iddia ettiği durumdan çok daha iyi ve makul bir durumdur. Aslında sorgulamada köleye sadece fikri sorulmakta ve ona yeni bir şey öğretilmemektedir.

Sorgulama devam eder. Bu kez Sokrates, dört birim alana sahip kareye üç birim eklemek suretiyle kenarı dört birim, alanı ise on altı birim olan bir kare elde eder. Bu karenin köşegenini çizerek köleye, köşegenin büyük kareleri iki eşit parçaya ayırıp ayırmadığını sorar. Burada Sokrates, köşegenin kölenin aradığı kenar uzunluğa sahip olup olmadığını göstermek istemiştir. Çünkü kenarı kullanarak alanı iki kat olan bir kare elde etmek mümkündür. Köle bunu fark etmiştir. Fakat bu sonuca öğrenme yoluyla değil Sokrates'in sorularını aşama aşama cevaplayarak (*elenchus* yöntemi ile) ulaşmıştır.

Bu olay *Meno*'da öğrenmenin hatırlama olduğunu gösteren kanıtın en temel dayanağı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Fakat bu olayda köleye hiçbir şey öğretilmediği halde onun bir karenin köşegeni ile iki kat alana sahip kare arasındaki ilişkiyi bilebilmesi nasıl mümkün olabilir? Bu bilgi hali hazırda onda mevcut olmalıdır. Bu olayda henüz bilmediğimiz bir şeyin tabiatını nasıl keşfedebileceğimiz sorusuna getirilen bir çözüm mevcuttur. Bu aşamadan sonra artık bilmediğimiz bir şeyi araştırmayı, hatırlama argümanında başvurulan bir yöntemle daima güvenilir bir biçimde yapabiliriz. Köle olayı bize ruhun ezelf bir form olarak varlığı ve dolayısıyla ölümsüzlüğünün

⁶ Plato, "Meno," 82b-e.

⁷ Plato, "Meno," 83a-e.

hatırlama fikriyle olan bağıntısını gösteren en temel dayanaklarından biridir. Ancak elbette ruhun ölümsüzlüğü tek başına hatırlama argümanının dayanağı olarak *Meno*'da resmedilen köle olayı üzerinden ispatlanamaz. Diğer bir ifadeyle Platon, ruhun ölümsüzlüğüne dair başka ispatlamalara da yer vermektedir. *Meno*'da Platon tarafından temelleri atılan ölümsüz ruh fikri bu kez *Phaedo*'da hatırlama argümanı yanında başka argümanlar yardımıyla da ispatlanır. Şimdi ruhun ölümsüzlüğü fikrini destekleyen diğer argümanların yer verildiği ve bu meseleye dair en önemli metin olarak kabul edilen *Phaedo*'ya bakalım.

2. *Phaedo*

Ruhun ölümsüzlüğüne dair Platoncu görüşün ispatları büyük oranda *Phaedo*'da tamamlanır. Bu meselede Sokrates'in muhatapları Simmias ve Kebes'tir. Dolayısıyla iddianın kanıtları Kebes ve Simmias'ın karşı itirazları ile yükselir. Her ikisi de Sokrates'in tartışma halkasındandır. Her ikisinin ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşlerinin Pisagorcu Filolaus'la (ö. MÖ 385) uyumlu olduğu ve ondan etkilendikleri anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi ruhun ölümsüz olduğu ve göç ettiği iddiası Pisagorcu teorilerin en meşhur olanıdır.⁸ Kebes ve Simmias, ruhun ölümsüz olduğuna ikna olmamış kişiler olarak Sokrates'in kendilerini ikna etmesini beklerler. Diyalogdan anladığımız kadarıyla bir Pisagorcu olan Ekhekrates, Simmias ve Kebes tarafından öne sürülen şüpheleri duyduğunu itiraf ederek Sokrates'in bu şüpheleri ortadan kaldıracak bir argümana sahip olup olmadığını merak etmektedir.⁹

Ruhun ölümsüzlüğünün formlar teorisi ve hatırlama teorisi ile nasıl ispatlandığına dair düşünce *Phaedo* diyalogunda bir ön hazırlık ile başlar. Bu kısım argümanlarla desteklenen ve temellendirilen düşüncenin nihai noktasına nasıl ulaştığını görmek açısından ihmal edilmemesi gereken bir içerikle karşımıza çıkar. Aslında "Ruh Üzerine" tanımlayıcı başlığıyla da bilinen Platon'un bu diyalogu, Sokrates'in son saatleri ve onun Atina hapisanesindeki ölümü üzerine yazılmış bir canlandırmadır. Buna göre son günlerinde Sokrates'le birlikte olmuş ve artık eve dönüş yolculuğunda olan *Phaedo*, Peloponnese şehirlerinden biri olan *Phlia*'da mola verir ve Pisagorculardan oluşan bir gruba Sokrates'in son gününde birlikte olduğu

⁸ Eva Brann ve diğerleri, *Plato's Phaedo*, 4; H. J. Blumental, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity*, 57.

⁹ Plato, "Phaedo," 88c-d. David Sedley buradan hareketle söz konusu iddianın asıl sahibinin aslında Platon olduğunu düşünür ve ruhun ölümsüz olduğu düşüncesinin Pisagorcu bir temelden ziyade Platoncu bir temele dayandığı varsayımından hareket eder. Sedley'in ruhun ölümsüzlüğüne dair düşüncenin temelinin Platon'da göstermesinin elbette haklı gerekçeleri vardır çünkü iddia Sokrates'in de bu diyalogda seslendirdiği iki Platoncu bulgunun yardımıyla ispatlanmaktadır. Bunlar; döngüsellik, hatırlama ve formlar üzerinden geliştirilen iki aşamalı bir teoridir. Ayrıca bkz. David Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 86-92.

kişilerle yaptığı sohbeti nakleder.¹⁰ Pisagorcular, Platon'da da tenasüh inancı olarak yer eden ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine ilaveten onun insan veya hayvan formunda reenkarnasyonuna olan inançlarıyla bilinmektedir. Bu nedenle kişinin bir sonraki hayatta yaşayabileceği en iyi hayatı yaşayabilmesi için ruhunu bedenin esaretinden koruyup saf ve temiz kalmasını sağlaması gerektiğini de düşünüyorlardı. Bu düşünce Grek felsefi geleneğine ek olarak klasik İslam felsefesi tarihi içinde de "ruh için beden bir hapisane olduğu"¹¹ inancına temel oluşturur. Bu bakımdan ruhun bedenle ilişkisinin mahiyetinin açıklanması bedenden önceki ve sonraki durumunun ortaya konmasında belirgin bir rol oynamaktadır. Çünkü Platon'la birlikte ruhun varlığı, mahiyeti ve ölümsüzlüğünün ispatına dair geliştirilen tüm argümanlar, karşıt argümanlarla birlikte büyük oranda ruh-beden ilişkisine bağlı olarak ortaya konmaktadır. Başka bir ifadeyle ruh-beden ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti izah edilmeden ruhun varlığı ve mahiyeti üzerinde konuşmak güç bir meseledir.

2.1. Ruh-Beden İlişkisi

Phaedo'da ruh ve beden iki ayrı şey olarak görülür.¹² Bu ayrıma göre ruh ve bedene haz veren nesnelere de farklıdır. Ruh sadece hakikati elde etmenin peşindedir. Oysa beden yiyecek, içecek, giyinme ve cinsellik gibi maddi ve duyuşal hazların peşindedir. Filozof, bu bedensel faaliyetleri önemsemeyip onlara asgari ölçüde yönelir. Mümkün olduğunca ruhunu bedeninden özgürleştirmeye çalışır. Ruh, aynı zamanda bilinçli akli düşüncenin yeridir. Akli araştırmayı gerçekleştiren ve hakikati kavrayan ruhtur.¹³ Ruhun kendisiyle hakikati aradığı yöntem mantıksal bir akıl yürütme yoluyla gerçekleşir. Bedenin duyuşal yoluyla araştırmaya giriştiği yöntem ise deneysel gözlemlere dayanır.¹⁴ İnsan, duyuşal yoluyla herhangi bir hakikati keşfedemez çünkü beden bilgiye ulaşmada ruhun önünde bir engel oluşturur. Ruh, hakikati bedensel araçlarla elde etmeye yöneldiğinde ise şeylerin hakikatini kavrayamaz. Duyulara başvurmadan araştırmaya yöneldiğinde ise, ulaşacağı sonuçlar kesin doğrular olur. Bu yüzden mümkün olduğunca hakikati arayarak bedenden kopmalıdır. Duyular güvenilir değildir. Dolayısıyla onlar vasıtasıyla elde edilen bilgiler de kesin değildir.

¹⁰ Açıklama için bkz. G. M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, 49; Brann ve diğerleri, *Plato's Phaedo*, 3.

¹¹ Ruhun ölümsüzlüğü fikrinin İslam filozoflarına uzanan köklerine dair Plotinusçu bir versiyonu için bkz. John Dillon ve Lloyd P. Gerson, *Neoplatonic Philosophy*, 49-66; Ayrıca bkz. Grube, 49; Brann ve diğerleri, *Plato's Phaedo*, 3.

¹² Ruhun bütün etkileşimlerinin ruh ve beden bileşiminde ortak olup olmadığı Aristoteles için de çözülmesi gereken bir meseledir. Bu bağlamda Aristoteles *De Anima*'da (403a3-25) bu meseleyi tartışarak salt ruha özgü etkileşimleri reddeder ve buradan ruhun bedenden ayrı bir varlığı olmadığını sonucuna ulaşır. Ayrıca bkz. Christopher Shields, *Aristotle: De Anima*, 97-98.

¹³ Plato, "Phaedo," 65a-c.

¹⁴ Plato, "Phaedo," 65d-66a.

Maddi yapılar olduklarından ötürü bedensel duyular, nesnelere değişmez özelliklerini ruha aktaramazlar. Bu nedenle şeylerin hakikati sadece akledilir formların kavranması ile elde edilir ve bu ancak ruh ile mümkündür.¹⁵

Phaedo'da ruhun ölümsüz olduğu inancının dayandığı temel argümanlardan biri olan döngüsel argümanın yapısını oluşturan ruh-beden ilişkisinin arka planı şu şekilde örülür:

(a) Ruh, akli ve gayri maddi nesnelere araştırır (adalet, güzel ve iyi gibi). Bunlar duyuların yer aldığı bedenin konusu değildir. Bunlar, düşüncenin konusu olup aynı zamanda da ruhun araştırma nesnelere. Bu nedenle ruh, olabildiğince bedensel duyulardan uzaklaşıp kendi saflığı içinde bir akıl yürütme ile nesnelere ilişkin hakikatin izini sürmelidir. Bunlar aynı zamanda gayri maddi akledilirlerdir. Oysa beden araştırma nesnelere maddidir. Bu nedenle de onlar akledilir değil, duyulur şeylerdir.¹⁶

(b) Ruh ve beden birliktelikleri sırasında ruhun faaliyeti beden faaliyetleri üzerinden gerçekleşir. Başka bir ifadeyle ruhun faaliyetlerinin sebebi bedendir. Örneğin para kazanma hırsı gibi bedene ait faaliyetlerin neden olduğu savaş, toplumsal uyumsuzluk ve benzeri şeylerin hepsi beden tatminini sağlarken, felsefe tüm bu bedensel faaliyetleri en aza indirmeyi ve ruhun yetkinliğini sağlayacak olan kendisinde bulunan içkin iyiye veya bilgiye/hikmete yönelmesini temin eder.¹⁷

(c) Felsefe, ruh-beden ilişkisini, bu ikisinin birbirine muhtaçlığını zayıflatan şeydir. Ruh-beden ilişkisinde asli unsur olarak ruh kendi başına hakikate (yani formlara¹⁸) ulaşma yeteneğini felsefe sayesinde elde eder. Bedensel organların yanıltıcı olan duyuları ise bunun karşısında tek engeldir. Bu yüzden ruh bedenden kurtulmalıdır. Hatta hayatta kaldığımız sürece "tanrı özgürleştirene kadar" olabildiğince ruhun bedenle olan ilişkisini kısıtlamalıyız.¹⁹ Burada, ruh ve beden birbirinin karşıtı olduğu, ruh için ideal olanın bedenden ayrılması gerektiği gibi katı bir düalist anlayış kendini gösterir.

(d) Bilgi ruhun arındırılması yoluyla gerçekleşir, bunun yolu felsefedir. Ölüm ruhun bedenden tamamen ayrılmasıdır. Felsefe ise ruhun bedenden bağımsız olma sürecinin teminatıdır, dolayısıyla ölmek için çalışmak ve ölüme bir hazırlıktır.²⁰

¹⁵ Plato, "Phaedo," 65a-d.

¹⁶ Plato, "Phaedo," 65d-66a.

¹⁷ Plato, "Phaedo," 66b-d.

¹⁸ Plato, "Phaedo," 65d-e.

¹⁹ Plato, "Phaedo," 66d-67b. Sedley bu yönüyle Sokrates'in savunmasını "katı bir anti-deneycilik" olarak ifade eder. Bkz. David Sedley ve Alex Long "Introduciton," *Meno and Phaedo*, xxiv.

²⁰ Plato, "Phaedo," 67b-d.

Ruh-beden ilişkisi ve hayata dair pasajlar, bir insanın yaşamı boyunca ölüme olabildiğince yakın bir hal içinde kendisini eğittiği/eğitmesi gerektiği ve bunu kabul ettiği halde ölüm zamanı geldiğinde buna içerlenmenin anlamsız bir tutum olarak nitelendiği satırlarla son bulur. İnsanın saf bilgiyi bütünüyle ruhun bedenden ayrılıp saflığa ulaştıktan sonra, yani ölünce elde edebildiği halde ölüme içerlemesi çelişkili bir halin ifadesidir. Bu pasajlar, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra hayatta kaldığına ve ölümsüz olduğuna ilişkin düşüncelerin dayandığı argümanlara bir hazırlık oluşturur. Diyaloğun bel kemiğini oluşturan bu argümanların²¹ varmak istediği ortak nokta, ruhun bedenle aynı sonu paylaşmayarak bozulmayacağı ve dağılmayacağı, dolayısıyla ölümsüzlüğüdür.

2.2. Döngüsel Argüman²²

Sokrates'in karşıtlık üzerinden geliştirdiği bu argüman, değişimin evrensel kanunlarından birine dayanmaktadır. Bir nesne ne zaman karşıtı olan bir özelliği kazanır veya yitirirse, değişim bu iki karşıt çift arasında gerçekleşir. Örneğin, soğuma, ısıdan soğuğa, yani daha sıcaktan daha soğuğa geçiştir. Uyumak, uyanıklık durumundan uyku durumuna geçiştir. Ayrılma, birliktelikten ayrılmaya geçiştir. Karşıtlar arasındaki bu değişim çift taraflı bir özelliğe sahiptir, yani bir döngü içerisinde gerçekleşir. Sıcak soğuktan, soğuk ise sıcaktan ortaya çıkar. Uyanıklık durumu uykudan, uyku hali uyanıklıktan ortaya çıkar. Ayrılma hali birliktelikten, birliktelik ise ayrılmadan ortaya çıkar. Sokrates'e göre buradaki karşıt çiftlerden birisi de yaşam ve ölümdür. Ölüm yaşamdan çıkar ve bu karşıt çift arasında karşılıklı bir ilişki olduğundan dolayı yaşam da ölümden çıkar. Bunun anlamı şudur: Doğum sırasında ruh, bir bedene göç eder, ölüm sırasında ise o bedeni terk eder ve bu durum sonsuz bir döngü içerisinde devam eder. Dolayısıyla Sokrates için yaşam, ruh ile beden birleşimidir, ölüm ise ikisinin birbirinden ayrılmasıdır.²³ Peki, Sokrates'in karşıt çiftler olarak verdiği örneklerle beden ve ruh arasında nasıl bir bağıntı vardır? Bunun hem beden açısından hem de ruh açısından örnek çiftlerden hangisine karşılık geldiği elbette önemlidir. David Sedley, buradan şöyle bir çıkarıma varır: "Beden açısından yaşam ve ölüm arasındaki karşılıklı değişim ısınma-soğuma döngüsüne karşılık gelir; ruh açısından bu değişim uyanıklık-uyku döngüsüne benzer. Aralarındaki ortak nokta açısından bu karşılıklı değişim, birleşme-ayrılma döngüsünün özel bir durumudur."²⁴

Phaedo'da döngüsel argümanın gelişim aşamaları şu şekildedir:

²¹ Bu kısım 69e-107a aralığında yer alır.

²² Bu argüman 69e-72e aralığında yer alır.

²³ Plato, "Phaedo," 64c, 67d.

²⁴ Sedley ve Long "Introduction," xxviii.

(a) Karşıtı olan her şey karşıtından meydana gelir.

(b) Yaşam ve ölüm birbirinin karşıtı olduğuna göre, ölüm yaşamdan, yaşam da ölümden var olur.

(c) Karşıt çiftler arasında döngüsel bir ilişki olduğuna göre tekrar hayata dönmek mümkündür.

(d) O halde ruhun bedenle birleşmeden önce (tekrar hayata dönebilmesi için) bir yerlerde var olması gerekir.

Görüldüğü gibi burada karşıt çiftlerin varlığından hareketle beden ve ruh arasında bir ilişki kurulmakta ve bu ikisinin tıpkı karşıt çiftlerde olduğu gibi birbirinin varlığını gerektirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre ruhun varlığı beden varlığını, bedenin varlığı da ruhun varlığını gerektirmektedir. Yaşamın var olduğu kabul edildiğinde ölümün, ölümün varlığı kabul edildiğinde de yaşamın varlığı kabul edilmiş demektir. Bunun mantıksal olarak kabul edilmesi halinde ruhun bedenle birleşmesinden önce var olması gerekir. Eğer argüman reddedilirse, yani ruhun bedenden önce var olduğu ve dolayısıyla bedenden sonra da var olacağı kabul edilmezse bu durumda bütün yaşayanlar ölür. Onların yerini alabilecek hiçbir canlı kalmaz. Bu da bizi hayattan yoksun bir evrene götürür ki bu anlamsızdır. Şu halde *Phaedo*'da döngüsel argüman ile ulaşılan genel sonuçlar şunlardır: (i) Hayata tekrar dönüş (reenkarnasyon) mümkündür. (ii) yaşam/yaşayan, ölümden/ölü ruhtan (bedenden ayrılmış ruhtan) doğar. (iii) Ölenin ruhu (bedenden ayrılmış ruh) var olmaya devam eder.²⁵

2.3. Hatırlama Argümanı²⁶

Meno'da bilgiyi sınavarak öğretme yöntemi ile temelleri atılan hatırlama argümanı *Phaedo*'da tam formuna kavuşur. İşaret edildiği üzere argüman ruhun bedenle birleşiminden önce de var olduğuna dair düşünceyi ispatlamaktadır. Burada ruh, sadece (doğum) öncesinde sahip olunabilecek örtük bir bilgiyi beraberinde getirir. Hatırlama argümanı döngüsel argümanla birlikte değerlendirildiğinde ise ruha dair başka bir tartışmanın çözümü elde edilir. Bunun sonucuna göre bedenle birleşmeden önce var olan ruh, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürür.²⁷

Sokrates'in döngüsel argüman vasıtasıyla ulaşılan sonucu ifade etmesinin ardından ilk itiraz Kebes'ten gelir. Buna göre hatırlama argümanının kabul edilmesi halinde, ruhun bedenle birleşmeden önce bir yerlerde var olması

²⁵ Bu argüman 70e-72e aralığında yer alır.

²⁶ Bu argüman 72e-77d aralığında yer alır. Grekçede *anamimnēskesthai* veya *anemnēsis* olarak geçen terim "anemnēsis teorisi" olarak da adlandırılmaktadır. Bu konuda bkz. Sedley ve Long, "Introduction," xxviii.

²⁷ Plato, "Phaedo," 77c-d.

gerekir. Kebes'in itirazı, ruhun ölümsüz olduğunu düşünmek için başka bir sebebin daha var olması gerektiğini hatırlatır. Ardından Simmias, hatırlayamadığı için Kebes'e bu teorinin delillerinin ne olduğunu sorar. Bunun üzerine Kebes, *Phaedo*'da bu teorinin *Meno*'da ortaya konulduğu şekliyle genel bir açıklamasını yapar. Buna göre kişi doğru bir şekilde sorgulandığı vakit her zaman için kendiliğinden doğru cevaplar verir ve şayet doğru bilgi içkin olarak onda olmasaydı bunu yapamazdı. Sokrates bu cevap üzerine Simmias'a, Kebes'in cevabını tatmin edici bulmaması halinde, 'öğrenmenin hatırlama olduğu' temeline dayalı teoriyi daha anlaşılır hale getirebileceğini söyler.²⁸ Şimdi burada Sokrates'in, Simmias'a daha açık bir cevap olarak ortaya koyduğu argümanının gelişim aşamalarını verelim:

(a) Bilişsel bir eylem belirli şartlara bağlı olarak vuku bulduğunda hatırlama olayı gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla bunun gerçekleşmesi bazı koşulların varlığına bağlıdır. Örneğin eğer B sayesinde A hatırlanıyorsa; (i) A'nın hatırlanması için onun daha önceden bilinmesi gerekir. (ii) B'yi duyumsamak yetmez, ayrıca A'nın düşünülmesi ve düşünülen şeyin hatırlanması gerekir. (iii) A, B ile aynı bilginin konusu değil başka bir bilginin konusu olmalıdır.²⁹ Bununla birlikte (iv) B, A'yı hatırlattığı zaman, A'ya ilişkin B'nin bu hatırlatmasında bir eksiklik bulunup bulunmadığı üzerinde ayrıca düşünmek gerekir.

(b) Duyulur şeyleri görmeyi sağlayan bilişsel eylem, 'eşitlik' formu sebebiyledir. Eşitlik formu sayesinde ve onun yardımıyla duyulur nesnelere arasındaki ilişkiyi açıklayabiliriz. Buna göre mutlak bir eşitlik (form olarak) vardır ve bu mutlak eşitlik formu, duyulur nesnelere birbirleriyle olan eşitlik ilişkisinden yola çıkılarak hatırlanır.³⁰

(c) Bilişsel eylem, (hatırlamanın gerçekleşmesi için) (a)'da sözü edilen şartları tam olarak sağlaması sebebiyle hatırlamadır. Eşitlik formu, birbirine eşit duyulur nesnelere duyumsanması yoluyla onların hatırlanmasını açıklar. Dolayısıyla birbirine eşit olan nesnelere yardımıyla mutlak eşitlik formuna ulaşılır.³¹

(d) Hatırlama eylemini gerçekleştiren kişi, duyulur nesnelere eşitlik formu arasında bir mukayese yapar. Buna göre birbirlerine eşit olan nesnelere, mutlak eşitlik formunda olduğu gibi olmazlar. Çünkü bunlar eşitlik bakımından eksiktirler fakat yine de eşit olmaya çalışırlar. Buna rağmen eşitlik formunun kendisine tamamen ulaşamazlar. Çünkü eşit duyulurlar "bazen bir kimse için eşit, bir başka kimse için eşit değilmiş gibi" görünürler.

²⁸ Plato, "Phaedo," 73b.

²⁹ Plato, "Phaedo," 73c-e.

³⁰ Plato, "Phaedo," 74a-c.

³¹ Plato, "Phaedo," 74c-d.

Oysa eşitlik formu hiçbir koşulda ve hiçbir zaman eşitsizlik göstermez. Bu yüzden duyulur eşit nesnelere mutlak eşitlik gibi olamazlar.³²

(e) Bu durumda, kişi, sadece daha önce bildiği bir şeyi hatırlayabiliyorsa, eşitlik formu bu bilişsel eylemin öncesinde o kişi tarafından biliniyor olmalıdır. Doğumla birlikte eşit nesnelere arasında var olan eşitlik ilişkisi algılara konu olduğuna göre, duyu yetileri kullanılmaya başlamadan önce de eşitliğin ne olduğunun bir şekilde bilinmiş olması gerekir. Eşitlik, duyulur nesnelere arasında bir ölçüt olarak uygulandığına göre, eşit nesnelere duyumsamadan önce edinilen eşitliğe uygun olması gerekir. Bu durumda sadece eşitlik için değil, güzellik, iyilik, adalet ve dindarlık gibi diğer bütün mutlak ölçütler (veya formlar) için de geçerlidir.³³

(f) O halde, bu mutlak ölçütlerin bilgisi ruhun bedenle birleştiği şimdiki durumda elde edilmiş olamaz. Bu bilgi ne doğum ve sonrasında hatırlama eyleminin gerçekleştiği zaman aralığında ne de doğum sırasında elde edilmiş değildir. Bu ölçütlerin bilgisi ancak doğum öncesinde elde edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla (hayatta) karşılaştığımız duyulur nesnelere özelliklerini bu ölçütleri onlara uygulayarak bilebiliriz. Doğumdan önce öğrenilen şeyler doğarken unutulur, doğumdan sonra ise onları duyu yetilerimiz vasıtasıyla yeniden hatırlarız. Böylece zaten bizde olan şeyi yeniden elde etmiş oluruz.³⁴

(g) Sonuç olarak mutlak ölçütlerin bilgisi doğumdan önce elde edildiğine göre, ruh, doğum (bedenle birleşme) öncesinde de var olmuş olmalıdır ve dolayısıyla bu bilgiyi önceden elde etmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere bu ispatlamada hatırlama argümanı, formların varlığına dayandırılmaktadır. Dolayısıyla formların varlığı kabul edildiği takdirde ruhun bedenden önce var olduğuna itiraz etmenin anlamı kalmayacaktır. Nitekim Simmias ve Kebes, formların var olduğuna dair şüpheleri giderildiğinden ruhun bedenden önce var olduğuna da ikna olurlar. Öte yandan hatırlama argümanının ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamada yeterli olup olmadığı ise henüz bir çözüme kavuşmuş değildir. Zira Simmias ve Kebes'ten yükselen itiraza göre argüman şu halde ruhun bedenden önce var olduğunu ispatlasa da ölümsüzlüğünü ispatlamada henüz yetersizdir. Bu durumda ispatı istenen şeyin sadece yarısı ispat edilebilmiştir ve bu kısım da ruhun bedenden önce var olduğudur.³⁶ Sokrates karşıt itirazları dinlese de onların ispatlanmasını istedikleri şeyin diğer yarısının da aslında ispatlanmış olduğunu söyler. Bu durumda yapılması gereken şey, yaşamın ölümden var

³² Plato, "Phaedo," 74b-e.

³³ Plato, "Phaedo," 74e-75d.

³⁴ Plato, "Phaedo," 75c-76c.

³⁵ Plato, "Phaedo," 76c-e.

³⁶ Plato, "Phaedo," 77b.

olduğunu ileri süren bir önceki argümanın -ki karşıtlık argümanı olarak ortaya konmuştu- sonucunun hatırlama argümanı ile birleştirilmesidir. Bu iki ayaklı önermenin bir çözüm olarak birleştirilmesi şu şekildedir: (i) Eğer ruhumuz biz doğmadan önce varsa, yeniden doğabilmesi ancak ölümden sonra var olmasıyla gerçekleşebilir. (ii) Bu durumda onun ölümden sonra da var olması gerektiğine göre, nasıl olur da ölümden sonra var olmaya devam etmez?³⁷ Böylece bedenle birleşmeden önce var olması gerektiği ispatlanan ruhun, bedenden ayrıldıktan sonra da var olması gerektiği ispatlanmış olur.

2.4. Ruhun Form ve Tanrılara Yakınlığı Argümanı³⁸

Ruhun ölümsüzlüğüne dair ortaya konan argümanların üçüncüsü ruhun “form” ve “tanrılar” ile olan irtibatı esasına dayanır. Sokrates, Kebes ve Simmias’ı, “ruhun bedenden ayrıldıktan sonra dağılacağına ilişkin çocuksu korkularından”³⁹ dolayı suçlar. Çünkü ruh, ölüm sırasında dağılıp yok olacak türden bir şey değildir. Bu iddia, ruhlar-formlar⁴⁰ ve ruhlar-tanrılar arasında⁴¹ yapılan iki analogi yoluyla savunulur. Şimdi sırasıyla bu iki analogiyi ele alalım.

2.4.1. Ruhlar ve Formlar⁴²

İki parçalı argüman değişen-değişmeyen, bozulan-bozulmayan, bileşik-basit gibi nitelikler açısından ele alınır. Buna göre:

(a) (i) Dağılıp yok olan şeyler bileşik durumda olanlardır. Bileşik olan şeyler değişime uğrarlar. Değişime uğramayan şeyler basit ve hep aynı kalan şeylerdir ve dağılıp yok olmazlar. (ii) Formlar değişime uğramazlar, daima aynı kalırlar. Oysa diğer (maddi) şeyler değişime uğrarlar. (iii) Diğer şeyler bedensel duyularla algılanır, oysa hiç değişmeyip hep aynı kalan şeyler sadece aklın düşünme yetisiyle kavranabilir. (iv) Formlar, görülemeyen ve ölümsüz olan şeylerdir. Oysa diğer (maddi) şeyler, görülen ve ölümlüdür. (v) Bu durumda elimizde iki seçenek mevcuttur: (1) değişime uğramayan, akılla kavranan, görülmeyen ve ölümsüz şeyler, (2) değişime uğrayan, bedensel duyularla algılanan, görülen ve yok olan şeyler. O halde ruh birinci türden, beden ise ikinci türdendir.

Sokrates, indirgemeci bir tutumla her şeyin iki türden birine ait olduğunu düşünmez. Ruhlar ve formlar arasındaki analoginin birinci kısmında göze çarpan katı tutum, ikinci kısımda daha esnek bir tutuma yerini bırakır. Bu esneklik ruh-beden ilişkisine dayanır.

³⁷ Plato, “Phaedo,” 77c-d.

³⁸ Bu argüman 77d-80d aralığında yer alır.

³⁹ Plato, “Phaedo,” 77d-e.

⁴⁰ Plato, “Phaedo,” 78b-79c.

⁴¹ Plato, “Phaedo,” 80a.

⁴² Plato, “Phaedo,” 78b-79e.

(b) Ruh, sonsuz bir şekilde hep aynı durumda kalan şeylere benzer. Ruh bir şeyi araştırırken bedensel duyuların yardımına başvurduğu zaman onunla temas eder ve böylece değişime uğrayan şeyler tarafından sürüklenir. Ancak herhangi bir şeyi kendi başına araştırmaya koyulduğunda ölümsüz ve değişmeyen şeylere yönelir ve bu sürekli temas hali ile de onlara yakın olur.

Görüldüğü gibi her ne kadar ruh kendisi görülmeyen bir şey olsa da bir şeyi araştırmaya koyulduğu vakit duyularla iş birliği yapar ve böylece değişime uğrar. Duyulardan bağımsız olarak kendi başına hareket ettiğinde (bir tür akli düşünme yoluyla araştırmaya koyulduğunda) ise değişime uğramaksızın aynı kalır. Bir anlamda ruh, araştırmaya koyulduğu yöntemin doğasına bürünür. Ruhu değişime uğramaktan kurtaran şey ise (akli düşünme yoluyla araştırmaya koyulması) felsefedir. Burada sözü edilen akli düşünme yetisinin ruhun bir parçası olup olmadığı ise açık değildir. Daha doğrusu akli düşünmenin gerçekleşmediği durumda ruhun beden isteklerinden kurtulamayıp bir çeşit bedenleşmeye dolayısıyla yokluğa götürecek bir düşünceye kapı aralanmaktadır. Nitekim bu konu Aristoteles'in de gündemine taşınıp ruhun yokluğuna ve dolayısıyla değişimine karşın onun akli bir parçasının ölümsüz olduğu anlayışına götüren savunmasının temeli burada atılmış görünmektedir.⁴³ Hatta Aristoteles, daha da ileriye giderek Platon'un *Timaeus* diyaloguna atıfla, ruh-akıl ilişkisine eleştiriler de getirir. Aristoteles'e göre Platon'un ruhtan (*psuchê*) bahsederken kastettiği şey akıldır (*nous*). Ruh, akıl denen şeyin mahiyetine sahiptir. Dolayısıyla, onun ruh hakkında söylediği her şey aslında akıl için de geçerli olmalıdır. Aristoteles'e göre Platon, ruhun büyüklük (*magnitude, megethos*) olduğunu iddia etmektedir. Ruhun daire biçiminde olduğunu söylemektedir. Eğer böyleyse bu onun muayyen sınırları olan bir şey olduğunu kanıtlar. Hâlbuki büyüklükler cisimsel, duyumsanabilir ve bölünebilir olmalıdır. Ruh, daire biçimindeyse bir büyüklüktür. Oysa akıl büyüklük değildir. Dolayısıyla, Platon'un ruha ilişkin açıklaması da doğru değildir.⁴⁴

2.4.2. Ruhlar ve Tanrılar⁴⁵

Argümanın ikinci parçası ise ruhlar ve tanrılar arasındaki analogi vasıtasıyla ispatlanır. Gelişim aşaması şu şekildedir:

⁴³ Aristotle, "On the Soul," 641-692 (408b18-29); Joe Sachs, *Aristotle's On The Soul and On Memory and Recollection*, 67.

⁴⁴ Aristotle, "On the Soul," 407a1-10. Aristoteles'in Platon eleştirisi için ayrıca bkz. Shields, *Aristotle: De Anima*, 139; A. P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body*, 49-57; Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, 157-163.

⁴⁵ Plato, "Phaedo," 80a-d.

(a) Tanrılar ölümsüzdürler. Başlıca nitelikleri ölümlü olanı yönetmektir. Ruhun doğasında da bedenle bir arada olduğunda bedeni yönetmek vardır.

(b) Ruh, tanrısal olana, ölümsüze, akledene, basit olana, dağılmayana, hep aynı kalana benzer. Beden ise, insana, ölümlüye, akli olmayana, bileşik olana, dağılana ve hep aynı kalmayana benzer.

(c) O halde beden dağılıp yok olurken, ruh dağılıp yok olmaz.

Argümanın ikinci parçasını oluşturan analojinin birtakım sorunlar oluşturduğu aşikârdır. Ruhlar ve tanrılar arasında kurulan benzetmenin ne kadar doğru olduğu analojinin zayıf noktalarından biridir. Çünkü (i) tanrılar ölümlü olana hükmederken onların bedenlerinde değildir ancak ruhun bedene hükmetmesi için bedende bulunması gerekir. (ii) Ruh, her an bedensel duyularla temas edip değişime uğrayan şeyler tarafından sürüklenebilirken, tanrılar ölümlü olanın peşinden sürüklenmez.⁴⁶ Dolayısıyla Sokrates'in ruhlar ve tanrılar benzetmesi, bu ikisi arasında tam bir benzerlik ortaya koymaz.

Hülasa *Phaedo*'da ruhun ölümsüzlüğünün ispatında öne sürülen bu üç argüman vasıtasıyla şu sonuçlara varılır: (i) Ruh, akli düşüncenin yeridir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles arasında ruhun değil fakat akli ölümsüzlüğün varlığına dair ortak bir nokta tespit etmek mümkündür. Hatta talebesi, hocasının ruhun ölümsüzlüğü bahsinde ruh ile kastettiği şeyin akıl olduğunda ısrarlıdır.⁴⁷ (ii) Beden duyular yoluyla gerçekleştirilen deneysel gözlemlerin vasıtasıdır. (iii) Ruh akledilir ve dolayısıyla gayri maddi nesnelere, beden duyusal ve maddi nesnelere alanıdır. (iv) Ruh vasıtasıyla elde edilen bilgiler kesin ve dolayısıyla güvenilirdir. Beden vasıtasıyla elde edilen bilgiler yanıltıcıdır. Bu nedenle onlara güvenemeyiz. (v) Gerçekliğe dair bilgi ile kastedilen şey formların bilgisidir ve bu bilgi ruh vasıtasıyla elde edilir. Beden duyusal hazların yeridir, dolayısıyla bunlara dair bilginin peşindedir. (vi) Ruh ölümsüz, tanrısal, akleden, basit, dağılıp yok olmayan, görülmeyen ve hep aynı kalandır. Beden ise ölümlü, maddi, akli olmayan, duyusal, bileşik, dağılıp yok olan, görülen ve değişendir.

2.5. Simmias'ın İddiası⁴⁸ ve İddianın Çürütülmesi⁴⁹

Simmias, Sokrates'in ruha atfettiği 'görülmeyen şeylerin ölümsüz olduğuna dair' düşüncesine itiraz eder. Bu itirazın temelinde görülmeyen bazı şeylerin ölümlü olabileceği düşüncesi yatar. Simmias'ın karşıt argümanı

⁴⁶ Bostock, *Plato's Phaedo*, 119.

⁴⁷ Bu nokta son derece tartışmalı olup başka bir araştırmanın müstakil konusu olmaya layıktır.

⁴⁸ Simmias'ın karşıt argümanı 85e-86e aralığında yer alır.

⁴⁹ Simmias'ın itirazına verilen cevap 92a-95a aralığında yer alır.

ahenk (*harmonia*)⁵⁰ gibi görülmeyen ve lir gibi görülen şeylerin ilişkisi üzerinden geliştirilen bir analogiye dayanır. Bu analogide ahenk ruha, lir de bedene benzetilmektedir. Argümanın gelişim aşamaları şu şekildedir:

(a) Ruh lirdeki ahenge, beden ise lir ve tellerine benzer: Ahenk ruh gibi görünmeyen, cisimsel olmayan, ilahi ve güzeldir. Oysa lir ve telleri, fiziksel, cisimsel, bileşik ve ölümlüdür.

(b) Lir ve telleri kırıldığında ahenk yok olur. Hatta lir ve telleri parçalandığında bile bir şekilde hala (maddi parçalar olarak) var olmaya devam ederken, ruh onlar parçalanır parçalanmaz ahenk gibi yok olur.

(c) O halde, görülmeyen her şey ölümsüz değildir, çünkü ahenk görülmeyen olduğu halde ölümlüdür.

Simmiyas'ın argümanına ilk itiraz iddiasını dayandırdığı ahenk-ruh benzetmesine yapılır. Bu itiraz "bir ahenk veya başka bir bileşenin, kendi bileşenleri dışında başka bir durumda olamayacağı"⁵¹ önermesine dayanır. Dolayısıyla Sokrates'e göre ruh ahenk olamaz. Çünkü ona göre ahengin yok olabileceğini düşünebiliriz fakat ruhun ahenk gibi yok olabileceğini düşünemeyiz. Bu iddiada göz ardı edilen durum maddi bileşenlerin ahenkten önce geldiğidir. Ahenk, bileşenlerin tabiatı ve karakteridir. Oysa Simmiyas daha önce hatırlama argümanını kabul etmişti. Bu argümanın sonuçları arasında ruhun bedenden önce var olduğunun kabulü de yer almaktaydı. Halbuki Simmiyas'ın karşıt itirazına göre ruh bir ahenk olarak kabul edilirse, ahengin lirden yani bedenden önce de var olması kabul edilmelidir ki bu mümkün değildir. Bu durumda ahenk-ruh benzetmesi doğru değildir. Ahenk sadece lir ve tellerden oluşan bir bileşiktir.

Sokrates, Simmiyas'ın itirazına verdiği cevabı farklı analogilerle de zenginleştirir ve iddiasını kesin bir sonuca kavuşturur. Buna göre: (i) Ahenk, birleşiktir ve onun bileşenleri lir ve tellerden meydana gelir. (ii) Ahenk, büyük ve küçük oranlarda bulunabilir fakat ruh için (herhangi bir) oran söz konusu değildir: "Bir ruh başka bir ruhtan daha çok ya da daha az ruh olamaz." (iii) Bir ruh az ahenkli ve çok ahenkli olabilir fakat ahenk az ahenkli ve çok ahenkli olamaz. (iv) Ruh, bedene hükmetmek suretiyle onun aksine tasarrufta bulunabilir fakat ahenk lirin aksine tasarrufta bulunamaz ve onunla uyumlu olmak zorundadır. (v) O halde ruh, ahenk değildir.

⁵⁰ Ruhun bir ahenk olduğuna dair Simmiyas'ın iddiasının Pisagorcü köklerine dair bir değerlendirme için ayrıca bkz. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, 53-70.

⁵¹ Plato, "Phaedo," 93a.

2.6. Kebes'in İddiası⁵² ve İddianın Çürütülmesi⁵³

Kebes'in karşıt argümanı ise bir 'dokumacı' örneği üzerinden geliştirilen bir analogiye dayanır. Kebes'in itirazı ruhun ölümsüzlüğüne değil, bedenle olan ilişkinin mahiyetindedir. Ona göre ruhun bedenle olan ilişkisinde o beden son beden olduğu kanaatine varılamaz. Kebes'in itirazı şu şekildedir:

(a) Beden, bir elbise gibi sürekli olarak kullanıldığında eskir ve ruh eskittiği bedeni yeni malzemelerle bir dokumacı gibi yeniden dokur.

(b) Tıpkı bir dokumacının eskiyen bir elbiseyi atıp yeni bir elbise dokuduğu gibi ruh da artık tamir edilemeyecek dereceye gelen bir bedeni terk edip yeni bir bedene girebilir.

(c) Ancak, ruhun birbiri adına sürekli olarak kendini bir beden formunda tutması ruhu, yok olmasına neden olacak kadar zayıf da düşürebilir.

(d) O halde, şu an birlikte olduğu bedenın sahip olduğu son beden olduğunu kim iddia edebilir?

Sokrates, Kebes'in itirazına formlar teorisi üzerinden geliştirdiği argümanla örtüşen bir cevap verir. Fakat bundan önce araştırılması gereken bazı meseleleri sıralar. Ona göre öncelikle var olmanın ve yok olmanın sebepleri incelenmelidir. Örneğin fizikçilerin öne sürdüğü sebepler burada kabul edilemez. Çünkü onların öne sürdüğü sebepler meseleyi çözmekten uzaktır. Bunu, doğa bilimleri araştırmasına bir ilgisi olduğunu, sonra bu tür bir araştırmaya istidadının veya eğiliminin olmadığı kanısına vardığını, hatta bu tür bir araştırmanın insani gelişimin nasıl gerçekleştiği konusunda kendisini kör ettiğini ifade ettiği satırlardan anlıyoruz. Benzer tutumu, aklı (*nous*) her şeyin sebebi olarak kabul eden anlayışa karşı da gösterir. Burada ifade edildiği üzere Sokrates, Anaxagoras'ın (ö. MÖ 428) kitabını okuyan birinden aklın (*nous*) her şeyin sebebi olduğunu işitmiş ve nihayet her şeyin sebebinin ne olduğunu ona öğretecek biriyle karşılaştığını düşünmüştür. Ancak Anaxagoras'ın söz konusu kitabını okuduğunda ise hayal kırıklığına uğramıştır. Çünkü ona göre Anaxagoras aklın her şeyin varlık sebebi olduğunu açıklamak yerine, sadece hava, *aether* ve mekanik düzenler gibi birtakım açıklamalara yer vermiştir. Oysa bu açıklamalar var olmanın veya yok olmanın sebeplerini açıklamak için kâfi değildir. Dolayısıyla var olmanın veya yok olmanın sebepleri olsa olsa formlar olabilir. Ya da bu sebeplerin formlar dışında bir izahı olamaz.⁵⁴ Çünkü bir şeyin var olma veya öyle olma sebebi, o şeyi o şey yapan şeydir. Bir şeyin formu, o şeyin aynı zamanda varlık sebebidir. Tıpkı bir heykelin güzel olmasının sebebinin güzellik formunun

⁵² Kebes'in karşıt argümanı 86e-88b aralığında yer alır.

⁵³ Kebes'in itirazına verilen cevap 95a-102a aralığında yer alır.

⁵⁴ Plato, "Phaedo," 96a-99d.

bizatihi kendisi olması gibidir. Dolayısıyla güzel olan her şey güzellik formu sebebiyle güzeldir. Aynı şekilde büyük bir şeyi büyük yapan veya daha büyük yapan bizatihi büyüklük formunun kendisidir.

Ruhun bedenden önce var olduğu ve ölümsüzlüğüne dair öne sürülen bu üç argüman *Phaedo*'nun son kısmında bir "son argüman" ile desteklenir. Bu son argüman, ruhun ölümsüzlüğüne dair öne sürülen argümanların aynı zamanda tamamlayıcısıdır.⁵⁵ Buna göre:

(a) Hiçbir şey (kendisi olduğu sürece) karşıtına evrilemez. Karşıtı, kendisine doğru ilerlediğinde geri çekilir ya da yok olur. Örneğin karın ateş (yaklaştığında) karşısında yok olması gibi.

(b) Bu durum yalnızca karşıtlar için değil, karşıtlık içeren şeyler için de geçerlidir. (Örneğin, ateş ve kar birbirlerinin karşıtı değildir fakat ateş daima kendisiyle birlikte sıcak, kar ise soğuk getirir.)

(c) Buna göre ateş, ateş olmaktan çıkmadıkça soğuk olamaz. Kar ise kar olmaktan çıkmadıkça sıcak olamaz.

(d) Nasıl ateş girdiği yere sıcaklık götürürse, ruh da nereye girerse girsın oraya hayat götürür.

(e) Ruh, ruh olmaktan çıkmadığı sürece hayatın karşıtı olan ölümü hiçbir zaman kabul etmez. Yani o kendisinde bulunanın (hayat) karşıtını kabul etmez.

(f) Ruhun kendisinde bulunan şeyin (hayat) karşıtı ölümdür.

(g) O halde, ruh ölümsüzdür.

Bu argümana karşı Sokrates'in halkasından biri, döngüsel argümanının bir önermesi olan "Karşıtı olan her şey karşıtından meydana gelir." ilkesini hatırlatır. Bu ilkeye göre ölümden hayat, hayattan da ölüm meydana gelmektedir. Bunun üzerine Sokrates, daha önce kastettiği şeyin karşıt niteliklere sahip olan şeyler için olduğunu, dolayısıyla orada karşıtların niteliklerinin karşıt niteliklerden doğduğundan bahsettiğini söyler. Oysa şimdi, karşıtların kendisinden, yani bir karşıtın başka bir karşıtın içindeki doğaya karşı çıkamayacağından bahsedilmektedir. Örneğin, tekin kendisi olmayan ama kendi doğası asla tekten ayrılmayan "üç" ve yine çiftin kendisi olmayan ama kendi doğası çiftten ayrılmayan "dört" sayısı böyledir. Ne "üç" kendi içinde barındırdığı tekliğin karşıtı olan çiftliği kabul edebilir ne de "dört" içerdiği çiftliğin karşıtı olan tekliği kabul edebilir. Üçün üç olması için daima "teklik" formunu, dördün de dört olması için daima "çiftlik" formunu içermesi gerekir. Her ne kadar "ateş" nesnesi, sahip olduğu "sıcaklık"

⁵⁵ Ruhun ölümsüzlüğüne dair tamamlayıcı son argüman 102a-107b aralığında yer alır. Bu konuda ayrıca bkz. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 93-95.

formunu ad olarak taşımasa da her zaman sıcaklıkla birlikte vardır. Daima ateş olarak kalabilmesi için özsel niteliği “sıcaklık” olan şeyin karşıtı olan “soğukluğu” dışarıda bırakması gerekir. Aynı durum kar için de geçerlidir. Benzer şekilde bedenın sıcak olması için onda “sıcaklık” değil, “ateş” bulunması gerekir. Yine bedenın canlı olması için onda “canlılık” değil, ruh olması gerekir. Ruh daima beraberinde canlılık (hayat) getirir. Nasıl ki ateşın “sıcaklık” formunu beraberinde taşıyıp ateş olması için “soğukluk” formunu dışarıda bırakması gerekiyorsa, aynı şekilde ruhun “canlılık” formunu daima kendisinde taşıyıp karşıtı olan ölümü dışarıda bırakması gerekir. O halde ruh daima ölümsüzdür. Her ne kadar karın, kar olarak kalabilmesi için “sıcaklık” formunu kabul etmeyip daima “soğukluk” formunu kendisinde barındırması gerekiyorsa da birinci önermede ortaya konulan karşıtının (yani ateşın) yaklaşması durumunda ikinci bir alternatif olarak yok olabilir. Benzer bir analogiye göre ruhun, ruh olarak kalabilmesi için daima canlılık formunu taşıyıp ölümü kabul etmese bile ölüm yaklaştığında ikinci bir alternatifin gereği olarak da yok olabilir. Sokrates böyle bir itirazın önünü kesmek için şu argümana başvurur: Ateş soğuğa yaklaştığında ateş sönmez, yok olmaz, sadece oradan ayrılır. Aynı şekilde, ölümsüz olan bir şey yok olmaz. Ölüm ona yaklaştığında o sadece oradan ayrılır.⁵⁶

Ruhun ölümsüzlüğü ispatlanmışken böyle bir inanca sahip olmanın pratikteki faydası burada ortaya konan düşüncelerin son aşamasını oluşturur. Bu inanç “ruhların ölümsüz olduğuna dair bir inanca sahip olmanın doğru bir seçim olduğu” şeklindeki bir temenniye içerir.

Ek Bazı Mülahazalar

1. Ruhun bedenden önceki varlığı, bedenle birlikteliği ve ölümden sonraki durumu ruha dair tartışmaların büyük başlıklarıdır. Tüm felsefe tarihi boyunca bu konudaki arayışlar klasik metinlerin meseleleri olduğu kadar

⁵⁶ Ruhun ölümsüz olduğuna ilişkin argümanların ardından Sokrates, mevcut aktarımlara dayanan bir mit üzerinden ölümden sonraki hayatın nasıl olacağına dair bir takım karmaşık bilgiler verir. Buna göre ruhun ölümsüzlüğü ispatlanmıştır. Artık bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu düşünmek gerekir. Bu bölümde sırayla; (i) tüm ruhların hesaba çekilmesi ve durumlarına göre göç edecekleri yerin belirlenmesi (107d-108c), (ii) ruhların öte hayattaki durumlarının dünyanın şekli üzerinden kurgulanan bir mit vasıtasıyla tasvir edilmesi (108c-113c), (iii) kötü ruhların cezalandırılması ve iyi ruhlar ile felsefi arınma sürecinden geçmiş en saf ruhların ödüllendirilmesi ele alınır (113d-114c). Mit, dünyanın küresel şekli üzerinden kurgulanır. Kürenin üç farklı katmanı vardır: nehir ve göller ağından oluşan yer altındaki su katmanı, onun üstünde hava ve en üstte ise havadan daha saf halde bulunan *aether* vardır. Erdemli erdemsiz ölen bütün ruhlar en alt katmanda hesaba çekildikten sonra durumlarına göre uygun yerlerde cezaya çarptırılır. Oradan da daha sonra ruhlarının saflık derecesine göre uygun katmanlara göçerler. En kötü ruhlar en alt katmanda kalır, daha iyi olanlar hava katmanına ve en saf ruhlar ise yukarıda *aether* katmanına göçerler. Buradaki ruhlar mutluluk içinde uzunca yaşarlar, ayrıca tanrılarla iletişim halindedirler. Felsefi eğitim sayesinde olabildiğince arınmış olan ruhlar çok daha iyi yerlerde sonsuza dek herhangi bir bedene hapsolmaksızın yaşarlar (107c-115a). Bu konuda ayrıca bkz. Sedley, *Creationism and Its Critics in Antiquity*, 93-95.

şârihlerin tamamlayıcı çalışmaları ile büyük bir külliyat olarak önümüzde durmaktadır. Bu mesele bedenden bağımsız bir ruhun var olup olmadığı kadar, bedenle ilişkisi ve ölümler birlikte varlığını sürdürüp sürdürmediği gibi çok boyutlu bir meseledir. Ruha dair tartışmaların merkezinde yer alan sorun ise bedenle birlikte varlığı inancına dayanır ki bu ruhun, bedenle ilişkisi bağlamında ele alınır. *Phaedo* bu tartışmanın felsefe tarihinde geriye doğru giden en eski ve aynı zamanda da sonraki tartışmalar için belirleyici bir başlangıç metnidir.

2. Platon'un iddiaları sonrakilere için bir referans olsa da bazı noktalarda tartışmalara da açıktır. Bu bağlamda kendisine yönelik ilk ciddi eleştiriler Aristoteles tarafından yapılmıştır. Örneğin Aristoteles, *De Anima*'da ruhun etkileşimlerinin ruh-beden ortaklığına bağlı olup olmadığını tartışır. Buna göre: (i) Öfke, cesaret, şehvet ve bunlara bağlı olarak duyumsama ruh ve bedende ortak gözüktür. (ii) 'Düşünme' ikisinde de ortak olmanın en muhtemel istisnasıdır. (iii) Düşünme şayet hayalin (*fantasia*) bir formu ise veya hayalden bağımsız gerçekleşmesi mümkün değilse, bedene ihtiyaç duyar. (iv) Şayet ruha özgü bir etkileşim varsa, bu durumda ruhun ayrı bir varlığı olmalıdır. (v) Fakat ruhun bütün etkileşimleri bedeni ihtiva eder. Çünkü ruhun ayrı bir varlık olması ancak ruh ve bedende ortak olmayan sadece ruha özgü bir etkileşimi zorunlu kılar. O halde ruh, bedenden ayrı değildir.⁵⁷ Burada da görüldüğü gibi Aristoteles ruhun bedenden ayrı olarak varlığını, bedenle ilişkisi ile birlikte düşünerek reddeder. Bu, ruhun bedenden önceki varlığı gibi bedenden sonraki varlığının da reddi anlamına gelir.

3. Aristoteles, Platon'un ruh-beden ilişkisine dair açıklamasını yeterli bulmaz. Örneğin 'hareket' üzerinden geliştirdiği bir argüman ile ruh ile beden arasındaki etkileşime yeteri derecede açıklık getiremediğini iddia eder. Aristoteles'e göre biri hareket ettiren diğeri de ettirilen olarak ruh-beden arasında bir etkileşimden söz edilebilir. Ancak aralarında etkileşimin olabilmesi için ortak bir yönlerinin olması gerekir. Hâlbuki hem Platon'un hem de öncekilerin açıklamaları ruhun mahiyetine dairdir. Bu ikisinin birleşimine neden olan ortak bir yöne işaret edilmediği gibi beden mahiyetine dair bir açıklamaya da yer vermemişlerdir. Dolayısıyla bu filozofların açıklamaları ruh-beden arasında herhangi bir etkileşimin olduğunu kanıtlamaktan uzaktır.⁵⁸ Öte yandan ruhun mahiyetine dair Aristoteles'in yönelttiği itirazlardan bir diğeri de *Timaeus*'a dayandırılmaktadır. Buna göre ruhu oluşturan ilkeleri dört temel elementle

⁵⁷ Bkz. Aristotle, "On the Soul," 403a3-25.

⁵⁸ Aristotle, "On the Soul," 407b14-26. Ayrıca bkz. Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, 49.

izah eden anlayış da hatalıdır.⁵⁹ Sonuç olarak Aristoteles ruhun bedenden bağımsız bir varlığını kabul etmediği ve ruhu beden formu olarak gördüğü için onun ölümsüzlüğüne dair bir kanaate de iştirak etmez.

4. Geleneğin mirasçısı olarak İbn Sînâ bedenden önce ruhun (*en-Nefs*) varlığına dair düşünceye kesin olarak kapıyı kapatır. O ruhu bedenle ilişkisi çerçevesinde ele alır ve ruhun yetkinleşmesini bedene bağlar. Başka bir ifadeyle ruh yetkinleşmek için bedene muhtaçtır fakat varlığını devam ettirmesi bir bedene bağlı değildir. Çünkü beden tabiatı gereği ölümlü, ruh ise ölümsüzdür. Dahası ruh ferdi bekası (*beḳā*) için yetkinleştiği bedenden kurtulmak zorundadır.⁶⁰ Aristoteles'e göre ise ruha ilk yetkinlik demek için ruhun bedenden ayrı bir varlık olup olmadığını araştırmak gerekmez. Çünkü madde ve formu mantıksal olarak ayırıştırmak, bu tanım için yeterlidir.⁶¹ Öte yandan İbn Sînâ'ya göre beden, nefis için zâtî bir şey olmadığından onun tanımında kullanılamasa da, nefsin yetkinlik olarak tanımlanması, onun beden ve maddeyle arasındaki nispet sayesinde mümkündür.⁶² Aristoteles'e göre ise ruhun ilk yetkinlik olarak tanımlanması için onun bedenle ilişkisinin araştırılması gerekmez ancak, göz görme yetkinliğini ortaya koyabilmek için nasıl göz bebeğine muhtaçsa, ruh da yetkinliklerini ortaya çıkarabilmek için bedene muhtaçtır.⁶³

5. Ruhun bedenden ayrı bir varlığının olup olmadığı tartışması (bu tartışma örneğin materyalizm bağlamında elbette başka iddia ve cevapları barındırmaktadır) büyük oranda bedenle ilişkisinin mahiyetine dair tartışmaları da önemli hale getirir. Bu bağlamda meselenin ruhun ezeli ve ölümsüz olduğuna dair Platoncu düşüncenin nasıl ispatlandığı ve pratikte ne işe yaradığını anlamak büyük oranda *Phaedo*'nun ilgili argümanlarının analizine, bu argümanların ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamada yeterli olup olmadığına ve yöneltilen itirazların anlaşılmasına bağlıdır. Örneğin ruhların form ve tanrılara yakınlığı olarak iki aşamalı analogi üzerinden oluşturmaya çalıştığımız argümanın dayanakları kendi içerisinde birtakım sorunlar

⁵⁹ Aristotle, "On the Soul," 404b11-27.

⁶⁰ İbn Sînâ burada ifade edilen çerçevede nefis meselesini *Aḥvâlu'n-Nefs*'te ele alır. Buradaki görüşlerinin otantikliği kadar öne sürdüğü fikirleri, *Phaedo* ve Aristoteles'in *De Anima*'sı ile birlikte okunduğunda çok daha iyi anlaşılır. Elbette nefis meselesi salt bu eserle sınırlı değildir. Ancak buradaki görüşler muhatabının seçkin zümreler olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda ise son derece açık ve önceki metinlerle bir arada değerlendirilmeye de elverişlidir. Bkz. İbn Sînâ, *Aḥvâlu'n-Nefs*, 99-105. Buradaki beyan *en-Necât* ile hemen hemen aynıdır. *En-Necât*'ın ikinci kitabın altıncı makalesi nefis meselesine hasredilmiş olup ilgili kısım "Nefsin Bedenin Ölümü İle Ölmeyeceği ve Bozulmayacağı" başlığını taşımaktadır. Buradaki ilk önerme nefsin beden ölümü ile ölmediği, ikinci önerme ise tabiatı gereği onun bozulmayı (*fesâd*) da kabul etmediği şeklindedir. Nefsin akıbetine dair ispatlama ise *Aḥvâlu'n-Nefs*'in bir tekrarı gibidir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 223.

⁶¹ Aristotle, "On the Soul," 412b 5-413a 5.

⁶² İbn Sînâ, *Aḥvâlu'n-Nefs*, 52-53. Krs. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*: *en-Nefs*, 60, 62, 64, 66, 70, 104, 366.

⁶³ Aristotle, "On the Soul," 412 b 5-413a 5.

barındırır. Argümanın ikinci parçasını oluşturan analoginin bazı itirazlara açık olduğu aşıkârdır. Metinde işaret edildiği gibi buradaki temel itiraz argümanın dayandığı analoginin ne kadar doğru olup olmadığıdır. Çünkü “tanrılar” ile “ruhlar” arasında kurulan analogide tanrılar ölümlü olana hükmederken onların bedenlerinde bulunmaz oysaki ruhun bedene hükmettiği durumda bedende bulunması gerekir. Ayrıca ruh, her an bedensel duyularla temas edip değişime uğrayan şeyler tarafından sürüklendiği halde, tanrılar ölümlü olanın peşinden sürüklenmemektedir. Dolayısıyla “ruhlar ve tanrılar” analogisi, argümanın bir öncülü olarak en başında yapısal bir tartışmanın varlığına işaret eder. Nitekim Aristoteles’in eleştirilerini de bu bağlamda okumak gerekir.

6. Son olarak ruhun mahiyetine dair tartışmalar gerek şerhler gerekse bazı telif metinler vasıtasıyla Arapçaya aktarılarak devam etmiştir. Ruhun bedenden önceki varlığının ontolojik değil mantıksal kabulü, bedenle ilişkisi -ki İbn Sînâ özelinde de görüleceği üzere yetkinleşmek için bedene ihtiyaç duyduğu halde, yetkinliğini sürdürmek için artık bedene ihtiyacı kalmamıştır- ölümsüzlüğü ve ferdi bekası gibi inceden inceye işlenmiş bir tartışmaya ve müstakil metinlere konu olmuştur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Aristotle. “On the Soul.” Çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, içinde 641-692. Princeton: Princeton University Press, 1995
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Çev. Richard C. Taylor ve Thérèse-Anne Druart. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Blumental, H. J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima*. London: Duckworth, 1996.
- Bos, A. P. *The Soul and Its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Bostock, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Brann, Eva, Peter Kalkavage ve Eric Salem. *Plato's Phaedo*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1998.
- Dillon, John ve Lloyd P. Gerson. *Neoplatonic Philosophy*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.

- Drozdek, Adam. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007.
- İbn Sînâ. *Ahvälu'n-Nefs*. Thk. Aḥmed Fu'äd el-Ehvânî. Bâris: Dâr Babîliyün, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. Nşr. Mâcid Faḥrî. Beyrüt: Dâru'l-İfâķi'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ'*: *en-Nefs*. Haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- Plato. "Meno." Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, içinde 870-897. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plato. "Phaedo." Çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, içinde 49-100. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- Sachs, Joe. *Aristotle's On The Soul and On Memory and Recollection*. Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004.
- Sedley, David ve Alex Long. "Introduction." *Plato: Meno and Phaedo*, ed. David Sedley, Alex Long, içinde ix-xxxiv. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Sedley, David. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2009.
- Shields, Christopher. "General Introduction." *Aristotle: De Anima*. Çev. Christopher Shields, içinde xi-xliv. Oxford: Clarendon Press, 2016.