

## ARİSTOTELES VE İBN SİNÂ'NİN REENKARNASYONU REDDİ

Hasan ÖZALP\*

### Öz

Bu makalede düşünce tarihinin iki önemli düşünürü Aristoteles ve İbn Sînâ'nın reenkarnasyon/tenasüh hakkındaki görüşlerini inceledik. Her iki düşünürde reenkarnasyonu reddetmektedir. Konuyu ele almadan önce kaynak olmaları bakımından Aristoteles ve İbn Sînâ'dan önceki bazı filozofların ruh ve reenkarnasyon hakkındaki görüşlerini araştırdık. Daha sonra da her iki filozofun ruh tanımlarını belirledikten sonra reenkarnasyona niçin reddettiklerini ortaya koymaya çalıştık. Nihayetinde görüşlerinde ki benzer ve farklı noktaları tespit için bir karşılaştırma yaptık.

**Anahtar Kelimeler:** Reenkarnasyonun/tenasüh reddi, Aristoteles, İbn Sina, Nefs, ruh.

### Abstract

## Rejection Of The Reincarnation Of Aristotle And Ibn Sina

In this article, we investigated the views of the two important figures of the history of thought, Aristotle and Avicenna, about reincarnation. Both of the philosophers reject reincarnation. Before dealing with the subject, we explored, for reference, the views of some of the philosophers before Aristotle and Avicenna, regarding soul and reincarnation. Afterwards, upon determining the definitions of soul offered by both philosophers, we tried to illustrate why they rejected reincarnation. Finally, we made a comparison so as to establish the similar and different points between their views.

**Key Words:** Rejection of the reincarnation/tenasüh, Aristotle, Avicenna, soul.

---

\*Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Öğretim Üyesi, ozalhasan66@gmail.com

## Giriş

İnsanın mahiyeti hakkındaki tartışmalar kadim felsefelerin temel problemlerinden biridir. Fizyolojik ve biyolojik yönüyle birlikte insanda var olduğu söylenen ruhsal taraf hem dinlerin hem de felsefenin dikkat çektiği konular arasındadır. Özellikle ruhsal boyutunun varlığı tartışmanın temelini oluşturmaktadır. İnsanda gerçekten bedenden farklı ayrı bir töz var mıdır? Bendenle ilişkisi nedir? gibi sorular paradoksal olarak görünmüş olsa da ruhun ontolojik yapısıyla ilgilidir. Bu sorular ekseninde insanın sadece fiziksel ve biyolojik yetilerden müteşekkil maddesel bir cevher olduğunu düşünen ve ruhun varlığını reddeden düşünürler vardır. Ancak genel olarak insanının beden ve ruhtan oluştuğunu kabul eden düalist anlayış, felsefi düşüncede ön plana çıkmaktadır. Ruhun varlığı kabul edilince ruha ait bir kısım problemlere kapı aranmaktadır. Ruhun mahiyeti, nitelikleri, eylemleri, bedenle ilişkisi ve doğal olarak bedenden ayrıldıktan sonraki durumu genelde sıradan insanın özelde ise felsefenin merak ettiği ve cevap aradığı sorunlardandır.

Bizim bu makalede incelemeyi düşündüğümüz problem daha çok ruhun bedenden ayrılışı yani akıbeti ile ilgilidir. En basit tanımıyla ruhun bedenden ayrılması olarak ifade edilen ölüm sonrası ruhun durumu ise farklı kategorilerde ele alınmaktadır. Felsefi nitelikteki bazı yaklaşımlara göre ölüm sonrası hayat yoktur. Hayat tamamen bu dünyadan ibarettir; doğarız, büyürüz, ölürüz ve bedenlerimiz toprak olup yok olur. Bir kısım felsefi ve teolojik karakterli düşüncelere göre ise ölüm sonrası ruhsal ve/veya bedensel bir ahiret yaşamı vardır. Ancak bahsi geçen bu yaşamın mahiyeti üzerinde dini ve felsefi gruplar hemfikir değildir. Kimilerine göre ölüm sonrası yaşamda (mead) beden ve ruh beraber var olacaktır. Bazılarına göre ise beden yok olup gidecek ve sadece ruh varlığını devam ettirecektir. Özellikle Uzakdoğu inançları merkezde olmak üzere bazı felsefi ve dini düşüncelerde ise ölüm sonrası ruhun yeni bir bedende varlığının devam ettiği reenkarnasyon düşüncesi hakimdir.

Çağdaş düşüncede reenkarnasyon özellikle Uzakdoğu dinlerinin etkisiyle günümüzde sıkça tartışılan bir konudur. Öyle ki birçok platformda zorlama yorumlarla bir kısım düşünürlerin de reenkarnasyonu savunduğu iddia edilmektedir. Özellikle basın yayın organlarında görebildiğimiz kadarıyla açık ifadelerle ahiret yaşamından bahseden Kuran-ı Kerim’de bile ruh göçünün varlığı atfedilmeye çalışılmaktadır. Felsefi olarak Aristoteles ve İbn Sînâ açık bir şekilde ruh göçünü rasyonel gerekçelerle reddetmektedir. Biz bu çalışma da hem Aristoteles’in (MÖ 384-322) ruh göçünü reddinin gerekçeleri-

ni hem de Aristotelesci gelenekten olan İbn Sînâ'nın (980-1037) tenasühün imkânsızlığına dair görüşlerini kaynakları bakımından ele alıp karşılaştıracacağız.

Arapça n-s-h filinden türetilmiş olan tenasüh kelimesi bir şeyin birinden diğerine intikali anlamına gelir (İbn Maznür, 1956: 61). Bu kavram felsefi olarak ruhun bir bedenden diğer bedene geçmesidir. Tenasühü kabul eden filozoflara göre, nefsi natıkanın insani bedenden yine insani bedene geçmesidir (Tehanevi, 1996: 1691). Tenasüh kelimesini ise İngilizce hemen hemen aynı anlamlara gelen yeniden doğuş (rebirth), ruh göçü (transmigration) ve yeniden bedenleşme (reincarnation) kelimeleri karşılamaktadır. Türkçede önceleri tecessüm, tecessüd, yeniden tevellüd gibi kavramlarla ifade edilirken bu gün tekrar doğuş, ruh göçü ve yeniden doğuş kavramları kullanılmaktadır (Balıoğlu, 2001: 29). Bu anlamları ifade eden reenkarnasyon, ruhun fiziksel ve doğaüstü serilerle doğada yaşayan insan ve hayvan bedeninde kendi kendine yeniden doğmasıdır. Bu yeniden doğuş tanrısal, meleksi, şeytani ya da bitkisel dönüşümlere ise kapalıdır (Long, 2005: 76). Ancak belirtmek gerekir ki gerek tenasüh ve gerekse reenkarnasyon düşüncesinde olanlar bu tanımlar üzerinde hemfikir olmadıkları gibi bu iki kavramın her açıdan benzer olmadığını da dile getirmektedirler. Ancak her halükarda bu iki kavramın ortak noktası bedenden ayrılan ruhun yeniden başka bir bedene geçişidir. Bu sebeple biz bu çalışmada bu iki kavramı eş anlamlı olarak kullanacağız. Yinede düşünürlerin kendi ifadelerine sadık kalarak Aristoteles'de reenkarnasyon, İbn Sina'da ise tenasüh şeklinde kullanacağız.

Ölüm sonrası yaşamda ruhun yeni bedenlerde tekrar dünyaya döneceğine dair inanca, Antik Yunan'da Pisagor, Empedokles, Orfeus ve daha sonraları Plotinos gibi düşünürlerde, bazı Gnostikler, Hıristiyan heretikler ve bir kısım Yahudi Kabalistlerde rastlanmaktadır. Özellikle Hinduizm, Caynizm, Budizm ve Sihizm gibi uzak doğu dinleri de bu inancı kabul etmektedir (Smart, 2006: 331).

### A. ARİSTOTELES'İN REENKARNASYONU REDDİ

Aristoteles, düşünce tarihinin en önemli filozoflarından biridir. Mantık, Fizik, Metafizik, Biyoloji gibi birçok sahada geniş bir düşünce ağına sahiptir. Aristoteles'in yeniden doğuşu reddetmesi onun fizik ve metafizik anlayışının devamı niteliğindedir. Bu sebeple Aristoteles'in konuya ait görüşlerini ele almadan önce kendisinden önceki filozofların

konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymak gerekir. Nitekim ruh ve ruhun akibeti ile ilgili görüşlerinin yer aldığı “*De Anima* (Aristoteles, 2001) adlı eserinde Aristoteles’in kendisinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerini ele alıp değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu değerlendirmeden Aristoteles’in ruh ve mahiyeti üzerine düşündüğü ve yeniden doğuş düşüncesinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

### **1. Aristoteles’in Kaynakları Açısından Antik Yunan’da Ruh ve Yeniden Doğuş**

İnsanların ruh hakkındaki düşüncelerinin antik çağa kadar gittiğini daha önce ifade etmiştik. Antik Yunan filozoflarından Pisagor, Empedokles, Orfeus ve Platon’un reenkarnasyonu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak Platon’da reenkarnasyon düşüncesi net değildir. Aristoteles öncesi filozofların ruh ve reenkarnasyon düşüncelerini bilmek hem Aristoteles’i hem de İbn Sînâ’yı doğru anlamak adına önemlidir. Çünkü her iki filozof da bu felsefi gelenekten haberdardı. Şimdi özet olarak Aristoteles öncesi düşünürlerin ruh ve akibeti ile ilgili görüşlerini inceleyelim.

*Pisagor (MÖ 580–500) ve Pisagorcular:* Pisagor’un ruh ile ilgili görüşlerinde Mısırlılar’dan etkilendiği iddia edilmektedir. Çünkü Pisagor’un Mısır ve Babil seyahatinde bulunduğu bahsedilmektedir (Weber, 1998: 24). Ona göre her birey ölümlüdür. Bedenin içeriği olan ruh ise yok olmaya karşı emniyettedir. Ruh, eşyanın ezeli ve ebedi sırasında yeri olan belli bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, tanrının bir düşüncesidir. Bu itibarla o, beden gibi ölümlü değildir ve tanrı veya kendisi için yaşadığına göre, ölüm onun için daha yüksek veya daha aşağı belki hayata benzeyen bir hale geçmesidir (Weber, 27). Pisagor, Mısırlılara ait olan tenasühe inanmaktaydı. Takipçileri ya da tarikat mensupları da aynı inançtaydılar. Yani insan öldükten sonra ruhunun dünya hayatından daha iyi ya da daha kötü bir şekilde yeniden bedenleneceğine inanıyorlardı (Aristoteles, 16). Pisagor’a göre beden ruhun kafesidir. Ruhun gayesi bu dünyada bedenden kurtulup; bedensel hazlardan bağımsız yaşamaktır. Ruhun tanrısal bir doğası vardır. Böylece ruh terbiye edilerek bir şekilde bedenden ayrılmalıdır (Erdem, 2000: 99). Yukarıda geçen ölüm sonrası yüksek ya da aşağı düşüncesinin temeli de onların ruh göçü inancının temelini ifade etmektedir. Sebebi ise insan ruhunun tanrının bir düşüncesi olmasıdır.

MÖ VI. yüzyılda da Pisagorculukla aynı inançları taşıyan bir kült dini olan Orfeus ve takipçilerini görmekteyiz. Orfikler tıpkı Pisagor'da olduğu gibi ruh göçüne (metempsychosis) inanmaktaydı (Preus, 2007: 189). Ruh beden düalizmine inanan Orfeus'a göre bu dünyada asl olan ruhtur. Ruh en temel ilkedir. Ruhun bedensel ve dünyevi hazlardan arındırılması gerekir. Bu dünyada kendini arındıramayan ruh, Hades'in<sup>1</sup> diyarında acı ve elem dolu bir yaşam ile yaptıklarının karşılığı çekip yeniden bu dünyaya dönecektir (Morrison, 2006: 42-43).

*Empedokles* (MÖ 492-532): Dört temel unsur (su, ateş, hava ve toprak) kuramıyla kozmoloji hakkında kuram geliştirmiş ilk düşünürdür (Zeller, 2001: 79). Toprak unsuru vücudun katı kısımlarıyla, su sıvı kısımlarıyla, hava hayat soluğu ile ateş ise ruh ile ilişkilendirilir (Weber, 29-30). Filozof oluşu reddederken Elalılara benzerken hareketin varlığını kabul etmekle de İyonya felsefesine yaklaşır (Weber, 28). Filozofa göre varlık, içerisinde kuşkuyu barındıran bir iyiliktir. Filozofun, varlığın dört ilkesinden biri olan ateş prensibine benzettiği ruh ise, anlaşmazlıktan dolayı bu dört ilkedен ayrılır ama tekrar maddeye dönecektir. Aristoteles bu zıtlığa itiraz ederek sıcak ve soğuk arasındaki ilişkiyi ruhla ispatlamanın zorluğuna dikkat çeker (Aristoteles, 25). Filozofa göre bu iki şeyde ruh varsa ruhun yeri neresidir? Empedokles, canlılar arası, bitki, hayvan ve insan şeklinde ki ruhun kategorik hiyerarşisini kabul etmektedir. İnsan nefisini arındırmakla ideal ruh seviyesine ulaşabilir. Empedokles, bu madde dünyasından sonra ikinci bir mutlu ruhlar dünyasının var olduğuna inanmaktadır. Bu bahiste Orphik ruh göçünü benimsemektedir. Ancak klasik tenasüh inancında var olan, iyi ruhların yeni hayatında iyi olacağı ya da tanrısal varlıklarla beraber yaşayacağı, eğer ruhlarını kirletmiş iseler bitki, hayvan, insan suretinde yaşayacakları görüşü Empedokles düşüncesinde mitoloji ile karışık bir şekilde tasavvur edilmekte ve tanımlanmaktadır (Zeller, 81).

Anaksagoras'a (MÖ 500-428) göre alemde daha önce bir kaos hakimdi ve bu kaosu kozmosa çeviren Nous'tur. O, maddenin canlandırıcısıdır, ezeli ve ebedidir, basit ve katışıksızdır ve alemin ruhudur. Mekanik evren düşüncesine ilk defa Anaksagoras'da rastlanmaktadır. Nous zekadır evrenin ilkesidir ve âleme hareket verendir (Aristoteles, 17). (Onun) O "evreni hareket ettiren zekadır" dediği zaman bilgi ve hareket ettiricilik gibi iki gücü aynı ilkeye verir (Aristoteles, 23). Zeka etkilenmez ve onun başka hiç bir şeyle ortak

1 Hades Yunan mitolojisinde ölümlere hükmeden yeraltı tanrısıdır. Dünyanın paylaşımında yer yüzü Zeus'a denizler Poseidon'a yeraltı dünyası ise Hades'e taksim edilmiştir. (Bremmer, 2005: 3724-26).

özelliği yoktur (Aristoteles, 25). Anaksagoras'da evrensel bir ruh düşüncesini görmekteyiz ancak bireysel ruhlar açısından sorunu ne şekilde ele aldığı açık değildir. Filozof ruhu daha çok ontolojisinin bir parçası olarak düşünmektedir. Fakat ruhla ilgili eskatolojik bir tasavvuru yoktur.

Demokritos (MÖ 460-370), varlık ve oluş üzerine iki ayrı uç olan Heraklitos ve Elea sistemleri arasında üçüncü ve uzlaştırmacı bir sistem olan atomculuğun önemli düşünürlerindendir (Zeller, 87). Aristoteles'in fikir hocalarından olduğu iddia edilen filozof (Kaya, trs: 55), atom nazariyesini ilk defa sistematize etmeye çalışmıştır. Demokritos, organik varlıklara özel bir itina göstermiştir (Zeller, 90). Filozofa göre evren ve evrene ait bütün unsurlar atomlardan meydana gelmiştir. Ruh en ince, en düzgün ve en hareketli atomlardan oluşur (Aristoteles, 21-22) ve bu atomlar, bütün vücuda yayılmışlardır (Weber, 36). Ruhu meydana getiren atomlar, tam olarak vücutta kaldıkları sürece hayata ve bilince sahibiz. Bu atomlardan bir kısmı vücudu terk ettiği zaman uyku ve kısmi bir bilinç kaybına maruz kalırız. Atomların büyük bir kısmı bedeni terk ederse zahiri ölüm ve tamamı terk ederse ölüm meydana gelir (Weber, 37). Tanrılar da bu mekanizmanın bir parçasıdır. Onlar sadece daha akıllı ve daha güçlü bir şekilde organize olmuşlardır. Bu sebeple onlara saygı duymamız gerekir. Onlarda atomların bu ezeli-ebedi evreninde ölümlüdürler. Çünkü bu evrende hiç kimse için ayrıcalık yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla filozof atomist de olsa ruhun varlığını kabul etmekte evrensel ve bireysel ruhun varlığına inanmaktadır. Fakat eskatolojik açıdan bütün fertlerin ölümlü olduğunu düşünmektedir. Öyle ki ölüm bedeni oluşturan ruhların organizasyonunun bozulmasıdır. Demokritos ile ilgili asıl meçhul sorun “ölen bireylere ait atomların yeniden yapılanması reenkarnasyon anlamı taşır mı” sorusudur. Ruhlar yeniden organize olurken yeni bir bireysel ruhu mu oluşturmaktadır yoksa eski organizmadan parçalar mı taşımaktadır? Filozofun felsefesinde bu sorunun bir cevabı yoktur.

*Sokrates (MÖ 469-399):* Demokritos sonrası evrenin ilkesine dair soruşturmaların yapıldığı doğa felsefesi sona erer ve insan merkezli sorgulamaların yapıldığı antropik dönem başlar. Kozmolojik bir dönemden sonra insanın felsefeye doğrudan konu olması ister istemez ruhu düşüncenin merkezine alır. Sokrates evrenin ve kendisinin “Diamon”<sup>2</sup> adını verdiği kutsal bir varlık tarafından idare edildiğine inanıyordu (Eflatun, 2004: 77). Sokrate-

2 Daimonun varlığı Sokrates düşüncesinde metafizik bir varlık inancının göstergesidir.

sin düşüncelerini tam olarak bilemiyoruz. Platon'un "*Phaidon*" diyalogunda anlattığına göre; ruh ve onun bekası hakkında konuşan ve deliller ileri süren ilk kişi Sokrates'dir. Sokrates ruh beden düalizmine inanmaktadır. Sokrates, ruhu, cismani ve maddi bir cevher olmadığını kabul etmekte ve bir tanrının varlığına inanmaktadır. Filozofa göre ruhun bedene hakim olması mümkündür. Bu gerçekleşince ideal mutluluğa ulaşılır (Platon, 1997a). Asıl kötülüğü ruha yapılmış bir kötülük olarak kabul eden(Weber, 4; Zeller, 152) Sokrates, Hadesin diyarına yani ölüm sonrası ahirete inanıyor, ölüm sonrası mükâfat ve cezaya değer veriyordu (Eflatun, 110-127). Yine Platon'un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ölüm sonrası yaşamı anlamlı bulmakta ve içselleştirmektedir: "*Ancak ölüm buradan başka bir yere bir tür göç ise ve anlatılan doğrusya ve bütün ölümler orada bir araya geliyorlarsa, bundan daha büyük bir iyi olabilir mi siz hakimler?*"(Eflatun, 127) diyen Sokrates nihayetinde tanrısallığı çağrıştıran "Daimon" adını verdiği evrensel bir ruha, ruhun bireyselliğine ve ölüm sonrası yaşama inanmaktadır.

*Platon (MÖ 427–347):* Platon, Anaksagoras ve Sokrates'ten sonra ruh konusunda sistematik ilk ciddi tartışmalar yapan filozoftur. Felsefesinin temelini "*Devlet*" adlı eserinde ortaya koyduğu idealar nazariyesindeki meşhur 'mağara istiaresi' oluşturur. Platon felsefesinde düalizm hakimdir, ancak bu anlayış sadece ruhla sınırlı değil akıl ile madde, tanrı ile dünya gibi alanları da kapsar. Gerçek varlığı sadece akli olana atfeden ve ideal varlıkların zihindeki tümeller olduğunu kabul eden filozofa göre maddi dünyadaki varlıklar tümel gerçekliğin sadece bir gölgesidir (Eflatun, 2002: 253). Yani Platonik sistemin bölümleri söz konusu olduğunda "*ontolojik, lojik ve teolojik anlamıyla idealar teorisi en önemli yeri işgal eder.*" (Zeller, 176) Platon ruhun ne olduğunu tanımlarken "*Phaidros*" diyalogunda ruhu, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzetmektedir (Eflatun, 1997b: 51). "*Timaios*" diyalogunda antropolojik yorumlar yapan Platon, ruhun nasıl yaratıldığına değinir (Eflatun 1997c: 37). Ruhun mahiyeti ile ilgili olarak, bölünmez, her zaman aynı kalan, tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştiren, (Eflatun 1997c: 37) yaratılmış, ne parçalanabilen ne de ölen, hareketi kendi içinden gelen, başlangıcı ve sonu olmayan, (Eflatun 1997c: 47) görülmeyen, (Eflatun 1997a: 50) tanrılık özelliğine sahip (Eflatun 1997a: 75), içerisinde zıtlıkları barındırmayan (Eflatun 1997a: 108), akıl, cesaret ve arzuya sahip olan (Eflatun 2002: 153-168) şeklinde ifadeler kullanır. Nihayetinde ruhu maddi olmayan ölümsüz ve ideal cevher şeklinde sunar. Bedenlerden önce yaratılan ruhların dünyada varlığının sebebi ise alın yazısı gereği tanrılar tarafından

insan bedenlerine yerleştirilmeleridir (Eflatun 1997c: 49). Ruh ölümsüz bir doğaya sahipken beden ölümlü bir varlıktır.

Platona göre bağımsız bir cevher olan ruhun bedene girmesi onun te-kamülü için bir zorunluluktur. Fakat zamanla ruh bedenin esiri olur. Ruhun ölümsüzlüğü kazanması için bedensel hazlarından kurtulması ve maddeden soyutlanarak dindar ve güzel ahlaklı yaşamasıyla mümkündür (Eflatun 1997c: 104; Eflatun, 1998: 118).

Ruhun ölümsüzlüğüne inanan Platon (Eflatun 1997a: 41-45), dünyaya gelmeden önce ruhun bir hayatı olduğunu düşünmektedir (Eflatun 2002: 253). Platon, insanın ölümüne ve ölüm sonrası yaşama inanmaktadır, ancak mahi-yeti hakkında açık ifadelere rastlayamıyoruz. Filozofa göre ruh ölümsüzdür, ancak bu ölümsüzlüğün mahiyeti bir ahiret inancı mı yoksa reenkarnasyon mudur net değildir. Çünkü Platon bazen Hades'in diyarı olarak ifade ettiği cennet ve cehennem mahiyetinde ölüm sonrası yaşamdan bahsetmektedir. Ancak onun düşüncesinde reenkarnasyon baskın bir yer tutmaktadır. Yaşamın zıddı ölüm ise ölümün zıddı yeniden doğuştur. Yani ölümden sonra ikinci bir yaşam vardır ve bu Hades'in diyarında olacaktır (Eflatun 1997a: 29-32). Platon'u okurken cennet ve cehennemi andıran ifadeler de rastlamaktayız. *“Gerçekte arınmaksızın Hadese varan her insanın çamurda yatacağı, halbuki arınmış ve gizemlere ermiş kimselerin oraya varır varmaz tanrılarla beraber bulunacağı”* (Eflatun 1997a: 26) gibi ifadeler ölüm sonrası cismani bir elem ve mutluluğa dikkat çekmektedir.

Bazı düşünürler (Zeller, 182) Platon'un salt reenkarnasyona inandığını iddia etmesine rağmen Platon'da öldükten sonra ahiret ve ahiret sonrası bir tenasüh inancı görülmektedir.

*“Ruhların bu dünyayı terk ettikten sonra ahirete gittikleri, oradan da yine dünyaya döndükleri fikri, hatırladığım eski bir geleneğe dayanır. Böyle ise, yaşayanlar ölümlerden doğuyorlarsa bundan, ruhlarımızın orada oldukları sonucu çıkarmak gerekecek, çünkü orada olmasalardı yeniden dünyaya gelmezlerdi. Yaşayanların ölümlerden olduğunu apaçık göstermek onların hala var olduklarına yeter bir delildir.”* (Eflatun 1997a: 28) *Ancak ölüm buradan bir yere göçtür ve anlatılan doğruysa ve bütün ölümler orada bir araya geliyorsa, bundan daha büyük bir iyilik olabilir mi? siz hâkimler!”* (Eflatun 2004: 127)

Platon'un ruhun akibeti ile ilgili görüşlerinden iki muhtemel sonuç çı-karabiliriz. Birincisi, acaba Platon gerçekte bir tenasühe inanıyordu da, (Efla-tun 1997a: 27) Yunanlıların mitolojik ahiret inancını doğrudan reddedemediği

için mi böyle komplike bir düşüncüyü savundu. Buradan hareketle daha önce tenasühe inanıyordu ancak Yahudiliği tanıdıktan sonra salt bir ahiret inancıyla bunu birleştirdi mi? Çünkü Platon'da hem ölüm sonrası bedensel bir yaşamı hem de reenkarnasyonu görmekteyiz.

## 2. Aristoteles'in Ruh Hakkındaki Görüşleri

Aristoteles ruhla ilgili "*De Anima/Kitabü'n Nefs (Ruh Üzerine)*" adlı bir eser telif etmiştir. Aristoteles'in ruh konusunu incelemesinde ki maksat, bu günkü modern algılayışımızdan farklı olarak psikolojiden çok fizyoloji amaçlıdır. Çünkü ruh varlık olması bakımından metafiziğin konusu iken bedeni yönetmesi bakımından fiziğin konusudur. Aristoteles'in metafizik düşüncesi ise ontolojisinin temeli ve parçasıdır. Aristoteles düşünce sisteminde önce inorganik alemi daha sonrada organik alemi incelemektedir. Bu sebeple canlı varlıkların en bariz vasfı ruh olduğu için onun da incelenmesi gerekmektedir. Aristoteles *De Anima*'nın girişinde ruh konusunun incelenmesiyle ilgili yönetsel zorluklara dikkat çeker. O, "*Ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir. Çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir.*" (Aristoteles, 2001a: 1) ifadeleriyle konunun önemi ve yararını da belirtir. İkinci kitapta (bölüm) ruhun tanımı ve yetileri üzerine durur. Üçüncü kitapta ise daha çok insani ruhun zeka ve bilişsellik gibi eylemlerini tartışır.

Aristoteles düşüncesinde var oluşun temeli ya da varlığın anlamı madde ve formdan (Aristoteles 1996: 333-337-487-490) meydana gelmektedir. Zaten ona göre varlık, maddede gerçekleşen formdur. Aristoteles tikel formu özdeşleştirir (Zeller, 219). Onun felsefesinin temelini tikeller ya da duyulur ve hissedilir alem oluşturmaktadır. Aristoteles, ruh derken bu günkü anlamda salt bir "ego"dan bahsetmemektedir. Ruh, hiç fark gözetmeksizin organik cisimlere de hareket ve hayat kaynağı oluşturan şeydir.

Aristoteles'e göre ruh, *doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekheia'sıdır.* (Aristoteles, 2001a: 67) *Bilkuvve hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel cevher entelekheia'dır.* (Aristoteles, 2001a: 65)

Aristoteles'in tanımında dikkat çeken iki olgu vardır. Birincisi, "*doğal ve organize olmuş doğal bir cisim*"dir. Bu da biraz önce ifade ettiğimiz gibi ruh meselesi Aristoteles'de psikolojiyle birlikte fizyolojinin konusudur. Açık bir şekilde Aristoteles, realist bir filozoftur ve sistemini buna göre inşa etmektedir. Ruhu da yine aynı amaçla maddeyle ilişkisi bağlamında ele almaktadır.

Aristoteles'in ruh tanımında ki ikinci olgu ise, maddeyle ilişkisi bağlamında ruhun “entelekheia” olmasıdır. Ruhu tanımlarken Filozof'un “entelekheia” kavramına vurgu yapması dikkat çekicidir. Nitekim ruhla ilgili diğer yaklaşımlarını da bu kavram üzerine inşa edecektir. Aristoteles'in bilginin teorik ve pratik yönleri olarak (Aristoteles, 2001a: 64) anladığı bu kelimenin karşılığı ile ilgili farklı tanımlamalar yapılmaktadır. Bu kelimenin kavramsal karşılığı olarak devamlılık (continuity) ve istikrar ya da kalıcı görünüm (persistence) kelimeleri kullanılmaktadır (Preus, 103). Aristoteles yan anlamda kullandığı bu kelimeyi öncelikle doğal organik vücudu ifade etmek için ikincil olarak ise yaşam faaliyetlerini sürdürmesi açısından ruhun aktüel kapasitesi ve eylemlerini (dynamics) tanımlamak için kullanılmaktadır (Preus, 103). Aristoteles'in “*Metafizik*” adlı eserinin tercümesinde Ahmet Arslan bu kelimeyi “tam gerçeklik” (Aristoteles, 1996: 399) olarak çevirmiştir. Bununla birlikte bu kelime fonksiyon (weber, 83), genleşme veya olgunlaşma (Kuşpınar, 2001: 29), anlamlarına gelmekle birlikte Aristoteles'in ifadelerinden anladığımız kadarıyla tam olarak “yetkinlik ve cevher (Aristoteles, 2001a: 94), madde, güç ve biçimdir (Aristoteles, 2001a: 77). Ayrıca cismin entelekheia'sı onun “sureti” demektir. Bu kelimeyi teleioes yani istikmal anlamında kullananlarda vardır (Farabi, 2004: 188). Fakat entelekheia'yı Aristoteles'in “telos ve logos” kelimelerini kullanarak icat etmiş olduğu hakkında literatür bulunmamaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles ruh ve bedeni bir birinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Aynı zamanda ruhu organizmaya canlılık veren ilke olarak anlamaktadır. Bu şekilde hem ruh hem de beden yetkinleşir. Fakat ruh bedenden farklı bir cevherdir. Aristoteles'e göre yapısı ve fonksiyonları bakımından ruh, yaşamamızı, düşünmemizi ve algılamamızı sağlayan şeydir (Aristoteles, 2001a: 78). Canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir (Aristoteles, 2001a: 85). Varlığın biçimidir, erektir, değişmenin ve büyümenin nedenidir (Aristoteles, 2001a: 86), hem besleyici hem de üreticidir (Aristoteles, 2001a: 88). Kavram ve biçimdir (Aristoteles, 2001a: 77). Önce hareketin ve ardından da yargının ve duyumlamanın ilkesidir (Aristoteles, 2001a: 157).

Bütün bu özellikleri dikkate aldığımızda ise bedenin-organizmanın (bitkisel-hayvani-insani) yetkinlik sonucu iki tür hareketi vardır. Birincisi, canlı olmak ve canlı olmanın bir sonucu olarak ortaya koyduğu yeme-içme, üreme, hareket etme gibi fiziksel hareketlerdir. İkincisi, canlı organizmanın fiziksel aktiviteleri dışında ortaya koyduğu düşünme, akletme konuşma gibi yarı bedensel dinamizmini ortaya koyduğu bilişsel ve gözlemlenemeyen tavır-

lardır. Organizmaya ait her iki tavrın oluşmasında ve devamını sürdürmesinde ruh etkin bir faktördür. Bütün bu niteliklerine rağmen *ruh, bilfiil değil bil-kuvvedir* (Aristoteles, 2001a: 93). Aristoteles'in madde form ayrımını dikkate alırsak ruh madenin formudur.

Konumuz doğrudan ruh olmadığı için Aristoteles'in ruh hakkındaki fikirlerinin teferruatına girmiyoruz. Başlıkta sadece reenkarnasyona konu olması bakımından ruhun doğasını incelemeye çalıştık. Çünkü ruhun doğası aynı zamanda akibetini de belirlemektedir.

### 3. Aristoteles'in Reenkarnasyonu Reddi

*De Anima (Ruh Üzerine)*'da "Ruh konusundaki öğretilerin tarihi" başlığı altındaki tartışmaları dikkate aldığımızda kendisinden önceki ruh tartışmaları hakkında bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda O gerek ruhun mahiyeti ve yapısı ve gerekse reenkarnasyon hakkında görüşler ortaya koymuştur. Özellikle reenkarnasyon'un Antik Yunan'da Pisagorcu felsefenin önemli bir görüşü olduğunu dikkate alırsak Aristoteles'in bu düşünceden habersiz olduğu da düşünülemezdi. Aristoteles'in reenkarnasyon hakkındaki görüşlerini, birincisi madde-form ilişkisi açısından, ikincisi ruhun yetileri ve bedenle interaktif ilişkisi bakımından inceleyebiliriz.

Aristoteles düşüncesinde madde ve form önemli bir yer tutar. Filozofa göre cisimlerin hepsi madde ve formdan meydana gelirler. Her ikisi de müstakil bir cevher olup zat itibariyle varlıklarını devam ettirebilirler. Ancak mahiyetleri birbirleriyle ilişkileri bakımından ele alınır. Madde formu kabul eden şeydir.

Aristoteles'e göre bir şeyin mahiyeti onun formudur. Mahiyet ile form arasında bir ayrım yoktur (Aristoteles, 1996: 346). Her beden kendine özgü bir biçim ve şekle sahiptir. İnsanın mahiyeti ise ona varlık kazandıran ve onun formu olan ruh ile tanımlanır. Bir canlının formu onun tözü yani ruhudur dolaşısıyla onun mahiyetidir. Ruh ve beden bir bütündür ve bir birinin mütemmididir (Aristoteles, 1996: 345).<sup>3</sup> Birbirinden ayrı düşünülmesi de söz konusu değildir. Maddesel cevher olan bedenin formu olan ruh insanın insan olarak varolmasını sağlayan en temel ilkedir. İnsan, canlı ve duyuşsal bir varlıktır ve onun belli bir organizasyona sahip kısımları olmaksızın mahiyeti ve ta-

3 Aristoteles'in ruh beden birlikteliği dikkat çekicidir. Bu sebeple de ruhu önceleyen Pisagorcuları bedeni ihmal etmekle suçlar. (Bkz. Aristoteles, 2001a: 38)

nımı hakkında konuşmak mümkün değildir. Şöyle ki insan gerçek anlamda elini el olarak tanımlayamaz. Bize eli tanımlama imkanı veren şey onun iş yapabilme gücüdür, yani canlı eldir. Bu sebeple Aristoteles'e göre cansız el insanın bir parçası değildir (Aristoteles, 1996: 351). Bu sebeple ruh bedene özgüdür. Her bedenin kendine özgü bir ruhu vardır ve beden madde form ilişkisi bağlamında bu ruh ile özdeşleşir. Ruh bedensiz beden de ruhsuz olamaz (Aristoteles, 2001a: 77). Aristoteles'in yukarıda ifade ettiğimiz madde form ilişkisi bağlamında ruh beden ilişkisinin anlamı ruhun beden için bedenine ise ruh için özel olduğudur. Her bedenin kendine özgü ruhu yani formu olduğu için bu formların başka bir maddede (beden) varolmaları mümkün değildir. Madde kendine ait olmayan başka bir biçimi kabul etmez (Aristoteles, 20-61; Arslan, 2010: 141). Bu ilişkinin bir sonucu olarak ruhun bir başka bedende yer alması mümkün değildir. Yani ruh reenkarne olamaz. Aristoteles ruhun bir bedenden diğerine geçmesi olan reenkarnasyonu, flüt yapan marangozun sanatının flütlerin şekline gireceğini ya da işini keserle olduğu kadar flütle de yapabileceğini iddia etmek şeklinde mantıksız görerek eleştirir (Aristoteles, 2001a: 38). Nasıl ki her sanat kendi gereçleriyle yapılır, madde her biçimi kabul etmediği gibi, (Aristoteles, 2001b: 59) ruh da kendi bedenini kullanır başka bedene geçemez. Nitekim açık bir ifadeyle "ruh, bir bedende ve belirli bir nitelikteki bir bedende bulunur." (Aristoteles, 2001b: 77-78)

Ruhun müstakil yapısı ve hareketi Aristoteles'in ruh düşüncesinde önemli bir yer tutar. Ona göre bedene hareketi ruh verir. Ruh ve bedenin birlikteliğinin doğal sonucu olarak biri hareket ettirir, diğeri hareket eder, biri etkiler, diğeri ise etkilenir. Ruh ve bedene ait eylemler rastgele ve tesadüfi değildir (Aristoteles, 2001a: 38). Şayet bedeni ruhtan başka hareket ettiren bir şey varsa bu şey aynı zamanda ruhu da hareket ettirir. Eğer böyle olsaydı ruh bedenden ayrıldıktan sonra beden hareket edebilirdi. Demek ki bedene hareket veren şey ruhtur (Aristoteles, 2001a: 29). Bedenin hareketi ruhun hareketine bağlıdır. Şayet ruhun hareketi bedene bağlı olmuş olsaydı beden yer değiştirerek hareket ettiğinde ruh da bütün olarak veya bölümler halinde bedenle hareket etmesi gerekir. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü ruhun bedenden uzaklaşması ve ona geri dönmesi de mümkün olurdu. Bundan da ölü hayvanların yeniden dirilebilecekleri sonucu çıkardı (Aristoteles, 2001b: 29-30). Fakat böyle bir durumun gerçekleşmesi ruhun bedenden uzaklaşması ve ona geri dönmesini mümkün kılar (Aristoteles, 2001b: 29). Böyle bir şeyi gözlemleyemediğimiz için Aristoteles'e göre reenkarnasyon mümkün değildir.

Zaten Aristoteles ruh göçüne inanan Pisagorcuların görüşlerini *efsanelik ve saçmalıklarla* ittiham etmektedir (Aristoteles, 2001b: 38).

Aristoteles'in ruh-beden ilişkisini madde-form ilişkisine benzetmesinden hareketle; maddenin yok olmasıyla birlikte ona bağlı bir form olan ruhunda yok olacağı düşüncesi ortaya çıkar. Burada şu söylenebilir mi? Aristoteles tenasühü reddetmekle birlikte yeniden bir dirilişi de mümkün görmemektedir. Aristoteles'in tenasühü reddettiği bir gerçektir ama yeniden diriliş konusunda "ölü hayvanların yeniden dirilebilecekleri sonucu çıkacaktı" ifadesinden başka bir ifadeye rastlayamadık. Sonuçta Aristoteles reenkarnasyonu açık bir şekilde reddetmekte ancak ölüm sonrası yaşam hakkında açık bir görüş ortaya koymamaktadır. Fakat bir tanrı düşüncesini kabul etmesine rağmen ölüm sonrası yaşamı kabul etmemesi üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

## B. İBN SÎNÂ'NIN REENKARNASYONU REDDİ

### 1. İbn Sînâ'nın Kaynakları

Hayat hikâyesinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ farklı dînî ve felsefî düşünce kaynaklarıyla beslenerek büyümüştür. Özellikle İslam dini, Farabi, İhvan-ı Safa ve Yeni-Eflatunculuk İbn Sînâ'nın kaynakları açısından önemlidir. İbn Sînâ bazı felsefî konuları incelerken ayetlerden faydalanır ve bir kısım ayetleri de felsefî bir şekilde tefsir ederek müslüman kimliğini eserlerinin birçok yerinde açık bir şekilde yansıtır.

Konumuz açısından biz İbn Sînâ'nın bağımsız dini kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i gösterebiliriz. Kuran-ı Kerim'de ölüm sonrası yaşam açık bir şekilde ifade edilmekte ve bu yaşam hakkında ayrıntılı bir tasvir sunulmaktadır. Bu sebeple kısmi bir tartışmaya rağmen Kuran'da ve genel İslam düşüncesinde tenasüh kabul edilmez (Genel İslam düşüncesinde reenkarnasyon için bkz. Baloğlu 2001; Kırca, 1986; Çetin, 1995; Buğlen, 2011). Dolayısıyla İbn Sînâ'yı dînî açıdan tenasühe götürecek bir argüman yoktur.

İbn Sînâ'nın kendisinin yazmaya başladığı ancak öğrencisi Cüzzcânî'nin tamamladığı otobiyografide kendisi küçükken eve gelen İsmâîlî propagandacılar ve onların okuduğu İhvan-ı Safa *Risaleler*'inden bahsetmektedir. Buna dikkat çeken Cabirî, İbn Sînâ'nın beslendiği en temel kaynaklardan birinin İhvan-ı Safa *Risaleler*'i olduğunu ifade eder (Cabiri, 2003: 93). Bu durum aynı zamanda bazı yazarlarca İbn Sînâ'nın Şii-İsmaili görüşlerin

etkisinde kaldığı anlamında değerlendirilebilir. Ancak İbn Sînâ böyle bir etkilenmeyi açıkça reddetmektedir.

*“Babam Mısırluların propagandacılarının (İsmaili davetçiler) çağrılarını kabul edenlerdendi ve İsmailiyye mezhebine mensup sayılırdı. Babam -ve keza kardeşim nefis ve akıl konularında onların anlattıklarını ve anladıklarını kendilerinden dinlemişti. Bazen bu konularda kendi aralarında tartışırken ben onları dinler ve anlardım. Fakat (söylediklerini) ruhum (aklım) kabul etmezdi. Beni kendi görüşlerine davet etmeye başladılar. (İbn Sina, 1974: 18).*

İbn Sînâ'nın felsefî kaynaklarını İhvan-ı Safa ile başlatmanın 'ne kadar doğru olduğu' tartışmalı bir konudur. Ancak İbn Sînâ'nın kendi otobiyografisinden hareketle Cabiri psikolojik, bir çıkarım yaparak bu sonuca vardığı açıktır. Biz buna rağmen İhvan-ı Safa'nın ruh ve reenkarnasyon konusundaki görüşlerine kısaca değineceğiz.

İhvan-ı Safa'nın, Eflatun ve İskenderiye felsefesinin etkisinde geliştirdikleri teoriye göre ruh, basit, manevi, mürekkep olmayan bir cevherdir ve maddi aleme inince bedenle birleşmiştir ve nefis ile aynı anlama gelir (Çetinkaya, 2003; 186). Ruhun bedenden ayrılması anlamına gelen ölüm ise, hayattan daha hayırlıdır ve korkulmaması gereken bir şeydir. Bedenden ayrılan ruhlar ölümsüz olacaktırlar (Çetinkaya, 183). Ay-altı alemde yetkinliğe ulaşan ruhlar alemin ruhuyla birleşecekler ve mutlak varlığın idrakini ve mutluluğu yaşayacaklardır. Kemale ulaşamayan ruhlar ise, göklere yükselemeyecek, karanlık bedenlerin boşluğuna ve maddi dünyaya dönmeye zorunlu bırakılmalarına kadar geçici olarak gökler ve yer arasında kalacaklardır (Çetinkaya, 185). İhvan'ın bu yaklaşımı her ne kadar reenkarnasyonu çağırırsa da bu yaklaşım bu günkü anlamda düşündüğümüz reenkarnasyon değildir. Çünkü Meşşai kozmolojisinde teorik ve pratik erdemleri yakalayamayan ruhların ne olacağı ile ilgili bir problem vardır. Örneğin teorik ve pratik erdemleri yakalayamayan ruhlar Farabi'ye göre yok olacaklardır. Buna itiraz eden İbn Sînâ'ya göre ise ebedi şekavet (mutsuzluk) içindedirler (Bkz. Özalp, 2012; 245-288). Aynı şekilde İhvan-ı Safa'da bu nefislerin yetkinleşinceye kadar boşlukta kalması sudur felsefesinin bir sonucudur. Buradan reenkarnasyon çıkarılamaz. Nitekim ölüm ve ahirete inanan İhvan-ı Safa *ehlü't tenasüh* olarak isimlendirdiği bu grubun, hayvanların bir birlerini yemeleri ve insanlar tarafından kesilmelerinin geçmiş kötü hayatlarının bir neticesi olarak görmesini eleştirmekte ve reddetmektedir (Çetinkaya, 194).

Her ne kadar Cabiri'nin iddiasından dolayı İhvan-ı Safa'ya öncelik vermiş olsak da aslında İbn Sînâ'nın felsefi geri planında Aristoteles ve Farabi vardır. Aristoteles'in görüşlerini daha önce zikrettik. Farabi'de nefsin varlığı ve mahiyetiyle ilgili İbn Sînâ'da olduğu gibi ayrıntılı bilgiye rastlanmaz. Ancak Farabi'ye göre nefis cisimlerle arazları oluşturan ve cisimde bulunup cisim olmayan ilkelerdendir (mebadi) (Farabi, trs: 21). O, Aristoteles'in nefis tanımına katıldığını belirtmektedir (Aydın, 2011: 82). Farabi'nin nefis ve mahiyeti ile ilgili aidiyeti tartışmalı eserlerinde bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak madde-suret ilişkisi bağlamında gelen Aristoteles düşüncesine bağlı kaldığını düşünürsek tenasühe sıcak bakmadığı sonucuna varırız (Yasin, 1985: 324). Yine de Farabi *Ta'likat*'da insan nefsinin bizatihi kaim olduğunu (kendi varlığıyla ayakta durduğunu) ve başkasına muhtaç olmadığı ve kendi bedenine özgü olduğu ifade eder. Farabi'ye göre bir nefsin özelliği diğer nefisten farklıdır. Bu sebeple de başka bedenlere geçemezler (Farabi, trs: 82). Nitekim bu görüş daha önce ifade ettiğimiz gibi Farabi'nin de tabii olduğu Aristoteles geleneğinin görüşüdür. Zaten madde-form bağlamında ruh-beden ilişkisini kendilerine ilke eden Peripatetik gelenekten olan Farabi'nin de doğal olarak tenasühü reddetmesi gerekir.

İbn Sînâ'nın diğer önemli kaynağı ise Ammonius Saccas (MS 3. yy) ve Plotinus (204-270) gibi düşünürlerin Eflatun'un fikirlerini yeniden yorumladığı Yeni-Eflatunculuk'dur. Öğretileri günümüze daha çok Plotinus'un *Enneadlar* adlı eseriyle ulaşmıştır. Yeni-Eflatunculuk ontolojik ve epistemolojik sistemini daha çok "*Bir*" olarak ifade edilen Tanrının taşması sonucu meydana gelen kozmoloji üzerine inşa etmektedir. Bu kozmolojide ruh (*psykhe*), varlık hiyerarşisinin bir basamağını oluşturur ve akıldan (*nous*) sonra gelir. Yine yetkinlik için yükselme hiyerarşisine tâbidir. Sırasıyla zekaya ve İdealar alemine yükselir. Sonuçta alemin ruhu (*psykhe*) içerisinde yok olur (Plotinu, trs: 148). Fakat ay-altı alemde bir bedene girmiş olan ruhlar, bedenden ayrılma yetkinliğine ulaşamamışlarsa bir bedenden başka bir bedene geçmek zorundadırlar (Arslan, 2010, 140). Akıl yoluyla yetkinlik kazanıp alemin ruhu içinde yok oluncaya kadar süreç devam eder. Ruhun alemin ruhunda yok olacağı düşüncesi Farabi gibi Meşşai filozofları da etkilemiştir. Bu sebeple Farabi'de bireysel ruhun akibetinin olup olmadığı da tartışmalıdır (Aydın, 2000, 25-37). Fakat reenkarnasyon hakkında aynı düşünceleri paylaşmamaktadırlar. Bu durum bize İslam filozoflarının özgünlüğünü de göstermektedir.

Yukarıda saydığımız görüşler İbn Sînâ'nın beslendiği felsefi kaynaklardır. Aristoteles ile başlayan süreçte İbn Sînâ, ruh ve ruh ile ilgili öğretiler hakkında bilgiler edinmişti. Bu görüşler arasında tenasühü savunan felsefi düşünceler de vardır. Aşağıda göreceğimiz şekliyle İbn Sînâ gerek ruh ve gerekse ruhun akibetiyle ilgili kendi özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

## 2. İbn Sînâ'nın Nefs/Ruh Hakkındaki Görüşleri

Nefs konusu İbn Sînâ felsefesinin en önemli problemlerindedir. Öyle ki bu konu neredeyse filozofun düşüncesinin omurgası kabul edilebilir. Hatta bazı düşünürler İbn Sînâ'nın Farabi'nin rasyonel kozmolojisine his ve tahayyül kazandırdığını (Cabiri, 114) ve bir "akıl filozofu" olan Farabi'ye göre İbn Sînâ'nın "ruh filozofu" olduğunu ifade eder (Cabiri, 117). İbn Sînâ çeşitli eserlerinde nefis konusunu ele almakta ve konuyla ilgili özgün yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Biz bu başlık altında İbn Sînâ'nın nefsin yetile-riyle ilgi görüşlerini değil mead ile ilişkisi bakımından nefsin varlık ve cevher olmasının ontolojik yönünü inceleyeceğiz.

Filozof nefis konusunda kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın *Şifa en-Nefs* adlı eseri ile Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* ile karşılaştırdığımızda yöntem açısından sistematik benzerlikler görülmektedir. Aristoteles kitabına girişte kendisinden önceki düşünürlerin ruh hakkındaki teorilerini aktarıp nefis ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken İbn Sînâ eserine nefsin tanımı ve ispatıyla başlar. Daha sonra kendinden önceki düşünürlerin nefis tanımlarına değinir ve eleştirilerini sıralar. O, nefis ile ruhu hemen hemen aynı anlamda kullanır.

İbn Sînâ nefsin varlığının akılsal ve gözlemsel olarak ispatlanabileceğine dikkat çekmektedir. Filozofa göre etrafımıza baktığımızda cisimlerin iradî olarak hissettiklerini, harekette bulduklarını görürüz. Yine aynı şekilde beslendiklerini, öldüklerini ve yaşadıklarını müşahade ederiz. Gördüğümüz bu eylemlerin hepsi cismin zatından kaynaklanan bir şey değildir. Geriye ise zatinin dışında kalan yasalardan (mebâdî) kaynaklandığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Yani cisim, cisim olması itibariyle bunları meydana getirmemektedir. Ayrıca bitki, hayvan ve insan bedenlerinin onlara canlılık verecek bir nefis olmaksızın yetkinleşmeleri de mümkün değildir (İbn Sina, 1956: 9-10).

İbn Sînâ nefsi, insan, hayvan ve bitkiler için ortak kullanılan isim olması bağlamında iki şekilde tanımlar. Birincisi: "Canlı olma potansiyeline (bilkuvve) sahip tabi cismin yetkinliğidir." İkincisi ise, "İhtiyari (isteğe bağlı)

hareketi gerekli kılan, cismin dışında bir yetkinlik ve cevherdir.” (İbn Sina, 1986: 69) Her iki tanımdan da çıkarılan ortak nokta nefsin öncelikle cisme canlılık özelliği vermesi ve onda hareket kabiliyeti sağlamasıdır ki bu da canlılığın göstergesidir. Bu iki özellik ise bir araya geldiğinde cismin yetkinleşmesini sağlamaktadır. Görüldüğü gibi filozof amprik ve rasyonel bir yöntemle nefsin varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak ifade etmek gerekir ki İbn Sînâ'nın nefsi ispatlama yöntemi zatından değil fiillerinden hareketlidir.

Ontolojik olarak nefis bir cevherdir. Şöyle ki nefis faal akıldan taşmış (feyezan) manevi bir cevherdir. Bu cevher ilahi takdirle insan bedenine yerleşmiştir. Aralarında zorunlu bir sebeplilik yoktur. Ancak yine de fail sebep olmasa da nefsin ortaya çıkması için beden gereklidir. Bu gereklilik bedenden kaynaklanan bir zorunluluk değil, Allah'ın takdirinden kaynaklanmaktadır (İbn Sina, 1987: 132-vd).

İbn Sînâ ruh ve beden düalizmini kabul eder. Fakat ölüm sonrası yaşam (mead) açısından ontolojik olarak düalizmin çift yönü vardır. Ya beden yok olduğunda nefis de yok olur ya da beden yok olmasına rağmen nefis aynı şekilde varlığını devam ettirir. Birinci durumda nefsin bedenden bağımsız ve müstakil bir varlığının olmadığı anlaşılmaktadır. İkinci durum ise nefsin bedenden bağımsız müstakil bir cevher olduğunu gösterir. Peki, İbn Sînâ bu ilişkiye nasıl bakmaktadır? İbn Sînâ'ya göre nefisler bedenden ayrı (mufarık) bir cevher oldukları için (İbn Sina, 1956: 12; İbn Sina, 1987: 30) bedenlerinden ayrıldıktan sonra varlıklarını devam ettirir (İbn Sina, 1987: 131). Her iki durumda da nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu açıkça görülmektedir. Filozofun ruhun bedenden ayrı olduğunu ispatlamaya çalıştığı en dikkat çekici ve çarpıcı örnek şüphesiz ki “boşluktaki adam” örneğidir. Şöyle ki bu örnekte İbn Sînâ özellikle fiziki yönleri olmak üzere her yönüyle bedenden bağımsız bir nefsin kendi zatını idrak edebileceğini ifade eder (İbn Sina, 1956: 13).

Bu aşamaya kadar nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunun İbn Sînâ düşüncesinde ki önemini ispatlamaya çalıştık. Çünkü şayet nefis bedenden bağımsız bir cevher ise ondan ayrıldığında da varlığını sürdürür. Bunun da iki anlamı vardır: Birincisi, bedenden ayrılan nefisler dilerlerse başka bedenlere de geçerler (tenasüh). İkincisi, bedenden bağımsız müstakil bir cevher dilerse her hangi bir bedene ihtiyaç duymaksızın varlığını devam ettirebilir. Her hâlükarda biz tenasühü nefis ve beden ilişkisi üzerine temellendirmek

zorunda kalıyoruz. İşte bu bağlamda İbn Sînâ tenasüh hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

### 3. İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi

İbn Sînâ kendisinden önceki düşünürlerin tenasüh hakkındaki görüşlerini ve çeşitlerin neredeyse tam olarak bilmektedir. İbn Sînâ'nın bu konuyu ele almasının muhtemel sebepleri ise öncelikle reenkarnasyonun genel olarak İslam akaidindeki ahiret inancıyla çelişmesi ve filozofun ruh teorisine uymaması olabilir. Ölüm sonrası ruhun akıbetiyle ilgili tartışmalara ruh göçünü de dahil etmektedir. Filozofa göre ruh göçünü benimseyenler temelde üç gruba ayrılmaktadır. Birinci grup, ölümden sonrası bedenden ayrılan ruhun bitki ya da hayvan gibi yaşayan her hangi bir bedene döneceğini kabul edenler. İkincisi, dönüşün sadece hayvan bedenleri için mümkün olduğunu kabul edenler. Üçüncüsü ise, geri dönüşün sadece insan bedenleri için mümkün olduğuna inanlardır. Bu üçüncü grup ise iki kısma ayrılmaktadır. Bir gruba göre ruh göçü, kötü nefislerin maddeden kurtulup kemale/yetkinliğe ermesi içindir. Diğer grup ise ruh göçünün iyi ve kötü bütün ruhlara mahsus olduğunu ancak kötü nefisler acı ve ızdırıp çeken bedenlere, iyi nefisler ise nimet içinde yaşayan rahat bedenlere gidecektir (İbn Sina, 1987: 94-95).

Yöntem açısından filozofun tenasühü konu edinmesi iki türlüdür. Birincisi, ruhun doğası itibariyle, ikincisi, ölümsüzlük sorununa çözüm üretmektir. Ancak bu ikisi bir birinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Biz reenkarnasyonun ölüm sonrası yaşama alternatif gösterilmesinden dolayı ikinci şıkkı önceleyeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre de tenasüh ölüm sonrası yaşama alternatif bir çözümdür (İbn Sina, 1956: 223; 1987: 114). Tenasühü savunanlarında hareket noktası da tıpkı diğerleri gibi ruhun bedenden ayrı bir cevher olması ve ölüm sonrası bedeni terk etmesi ve bedeninin ölümüyle birlikte yok olmamasıdır (İbn Sina, 1987: 114 ). Bu görüşü savunanlara göre bedenlerden ayrılan ruhlar ya sonlu ya da sonsuzdur. İbn Sînâ'ya göre ise şayet bedenden ayrılan ruhlar sonsuz ise, sonsuzluk bilfiil mevcuttur ki bu ise imkansızdır. Eğer bedenler sonsuz, ruhlar sonlu ise bu durumda ruh göçü gerçekleşemez. Çünkü her ruha bir beden düşmesi gerekir ki ruhun sayısal anlamda geçeceği kadar beden yoktur. Her halükarda da ruh göçü imkansız olmaktadır (İbn Sina, 114).

Yine bu görüşü savunanlara göre nefisler bedenlerden önce ise -ki öncedir- yine ruh göçünün olması gerekir. Nefsin bedenden önceliği bile olsa

bu öncelik bir ruh göçünü gerekli kılmaz. Şöyle ki, şayet ruh göçü olsaydı yani nefis bedeninin varlığıyla var olmuş olsaydı bedeninin yapılarından ve maddi suretlerinden bir şey olması gerekirdi ki bu durumda da bağımsız bir cevher olup bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettiremezdi. Halbuki cevher birliktir, bölünmesi ve dağılması söz konusu değildir. Bu durumda nefis müstakil bir cevher olamazdı. Şu halde onlara göre nefis bedeninin var olmasıyla ortaya çıkan bir şey olmayıp müstakil bir cevherdir. Bu durumda tenasühü savunanlar cevherin doğasıyla ilgili çelişkiye düşmüş olurlar. Ayrıca bunlar hem nefisleri bedenden önce saymaktadır hem de mizaçla ortaya çıkan şeyin bedene ait olduğunu iddia etmektedirler. Bu ise ne a priorik ne de yaygın bir görüştür. Bu sebeple onların öncülleri tutarsız olduğu gibi yaptıkları kıyas da tutarsızdır. Bu ise doğru sonuç vermez. İbn Sînâ'ya göre ruh bedenden önce değil bedenle birlikte var olmaktadır. Çünkü bedeninin nefsi kabul edebilmesi için önce nefsi kabul edebilecek bir kıvama gelmesi gerekir ki buna feyz/ südür denir (İbn Sina, 115). Yani nefis ve bedeninin varoluşu paralellik arz etmektedir. Zaten böyle olmamış olsaydı bir bedende iki nefis olurdu. İbn Sînâ bu bahis de Eflatun ve Pisagor'un bahsettiği ruh göçünün gerçek bir anlam ifade etmediğini sadece bedenlerden ayrılan nefislerin düştükleri çirkin durumu sembollerle anlatmaya çalıştıklarından bahsetmektedir (İbn Sina, 125).

Aynı şekilde İbn Sînâ *eş-Şifa*'da da nefis-beden ilişkisi ve tenasühü ele alır. Filozofa göre ruh ve beden arasında öncelik ve sonralık yoktur. Her ikisi de aynı anda meydana gelirler. Her bir nefis kendini kabul etme kıvamına gelmiş bedene iner. Ruhlar kişiye özgüdür. Yani şahsiyetin ferdiliği vardır. Ruhlar bedenlere özgü olduğundan ruh göçü olarak ifade ettiğimiz bir nefsin başka bir bedene geçmesi mümkün değildir (İbn Sina, 1956: 223-231). Kaldı ki böyle olmasa bile ruh geri dönüşünde her hangi bir bedene girebileceği gibi bir bedene birden fazla ruhun girme ihtimalide vardır. Fakat biz bunu hiç görmüyoruz.

İbn Sînâ'ya göre nefis ilk bedenden ayrıldıktan sonra neden başka bir maddeye değil de önceki bedene dönsün? Nitekim nefis bir bedenle ilişki kurar ancak değişik yaşlarda farklı besinler yediğinden farklı mizaçlar kazanır. Bu sebeple daha önceki bedene benzer başka bedenler de bulunabilir (İbn Sina, 1956: 116-117). Yani nefis önceki yaşantısındaki bedene benzer bir bedene değil de herhangi bir bedene de geçebilir.

Tenasühü savunanlara göre, reenkarne olmak daha çok yetkinliğe ulaşmamış nefisler içindir. Yani bedeninin tutkularına (duygular, şehvet, öfke

vs.) bağlanmış nefisler yetkinleşememeleri sebebiyle bedenden ayrıldıktan sonra yetkinleşmek için tekrar bir bedene dönerler. İbn Sînâ eleştirmesine rağmen Sabit b. Kurra'nın (ö. 901) görüşünü zikreder. Kurra'ya göre nefisler bir bedenden ayrılıp başka bir bedene geçinceye kadar atıl yani boş kalırlar ki tabiata böyle bir boşluk yoktur. Bu sebeple ruh göçü imkansızdır. İbn Sînâ, Sabit b. Kurra'nın bu eleştirisine katılmamaktadır (İbn Sina, 1956: 117-118).

Tenasühü savunanlara göre ruh göçü tüm canlılar için geçerlidir. Yani nefis insan bedenine girebiliyorsa aşağı basamaktaki bütün bedenlere de (bitki, hayvan) girebilir. Şöyle ki, insan nefsi aklı olmayan hayvanların ahlakına sahip ve insani erdemlerden yoksunsa insan bedeni dışında aynı mizaçta ki bir hayvanın bedenine girebilir. Örneğin öfkeliyse yırtıcı bir hayvanın, şehvetine düşkün ise domuzun bedenine girebilir. Öyle ki filozofa göre müslüman olup da bu görüşü savunanlar vardır. Onlar, *“Yer yüzünde yürüyen hiç bir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiç bir kuş yoktur ki, sizin gibi bir ümmet olmasın”* (6/ el-Enam: 38) ayetini delil göstermektedirler. Onlara göre bu ayet diğer canlılar da bilkuvve bizim gibidirler. İbn Sînâ bu görüşü Aristoteles'in *Kitabu'n Nefs*'inden (*De Anima*) örnek getirerek eleştirir. Şöyle ki onların bu yaklaşımı tıpkı Aristoteles'in dediği *“Kim insan nefsinin insan bedeninden başkasına gireceğini söylerse adeta o marangozluk aletinin flüt suretine girmesini mümkün görmüş olur.”* şeklinde ki doğru ve gerekli (hak ve lazım) tespitine uyulmaktadır. Kısaca filozofa göre nefis konusunda başka hayvanlar insana ortak olmazlar (İbn Sina, 1956: 19-120).

### C. ARİSTOTELES VE İBN SİNÂ'NIN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu makalede son zamanlarda rasyonel gerekçelerle varlığı ispatlanmaya çalışılan reenkarnasyonu yine rasyonel argümanlarla reddeden iki düşünürün görüşleri bağlamında incelemeye çalıştık. Aristoteles düşünce tarihinin en rasyonel filozoflarından birisidir. İbn Sînâ'da özgün yanlarıyla birlikte kendisinin Aristoteles ile aynı geleneğe mensup olduğunu söylemektedir. Her ikisi de reenkarnasyon konusunu ruh ile ilgili ele aldığı eserlerinde tartışmışlar ve incelemiştirler. Hareket noktaları bakımından Aristoteles ruhu, daha çok fiziğin konusu olması bakımından yani bedenle ilişkisi açısından ele alırken, İbn Sînâ'nın aynı zaman da dini kaygılarının da olduğunu düşünüyoruz. Çünkü o ölüm sonrası yaşamı daha çok nakli bir problem olarak algılamakta ancak ayrıntıya dair konularda yorum yapmaktadır. Nitekim tenasühü de ölüm

sonrası yaşama alternatif olarak görmektedir. Her iki düşünürde yöntem olarak rasyonel ve ampriktir. Çünkü reenkarnasyonu reddederken ruhun doğası üzerinden akli sorgulamalar yapmakta ve bedenle ilişkisini merkeze alarak reddetmektedir. Her ikisinde de ruhun bağımsız bir cevher olmasıyla birlikte bedenlere özgülüğü reddin temelini oluşturmaktadır. Yani ruh ve beden anahtar ve kilit gibidir. Her anahtar her kilide girip açamayacağı gibi bir ruh da ait olduğu bedenin dışındaki hiçbir bedene giremez. Aristoteles ruh-beden ilişkisine ait tartışmayı madde-form ilişkisi üzerinden yaparak reenkarnasyonu reddeder ancak nihayetinde bir ahiret inancına yaklaşmaz. Aristoteles bazı pasajlarda ölüm sonrası yaşamın (hadesin diyarı) varlığına işaret ederken bazılarında açıkça ölüm sonrası yaşama inanmadığı anlaşılmaktadır. Onun ruh-beden ilişkisini madde-form bağlamında değerlendirdiğini dikkate alınırsa bedenle birlikte ona bağlı olarak varlığını devam ettiren ruhun (form) yok olması gerekir. Bu sebeple bedenden ayrıldıktan sonra ruh da yok olacaktır.

Oysa İbn Sînâ ruhun bizatihi doğasından hareket eder ve nihayetinde sadece ruhların ölümsüzlüğü noktasına varır. Fakat Peraipatetik/Meşşai gelekten olması hasebiyle İbn Sînâ'da ruh beden ilişkisini madde-form bağlamında değerlendirir. Buna rağmen tenasühü reddettiği gibi ölüm sonrası yaşamı zorunlu görür. Bu da onun dini kaygılarının olduğunun açık göstergesidir. İbn Sînâ'nın tenasühü reddinin birinci nedeni, ruhun doğası ile ilgili iken ikinci ve en temel nedeni, ruhların bedenlere özgülüğü yani şahsiyetin ferdiliğidir. Bununla birlikte reenkarnasyon filozofun mutluluk felsefesine de aykırıdır. Şöyle ki ruhun amacı yani mutlu olması temelde maddi hazlardan kurtulmasına bağlıdır ki bu da maddi hazları temsil eden bedenden kurtulmaya bağlıdır. Bedenden kurtulmuş ruhun tekrar daha alt bir kategori olan bedene dönmesine gerek yoktur.

Sonuçta her iki filozofta aynı amaçlarla olmasa da benzer kaygılarla ve gerekçelerle reenkarnasyonu rasyonel ve amprik olarak açık ve net bir şekilde reddetmektedir.

## Kaynaklar

- Aristoteles (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yay.
- Aristoteles (2001a). *Ruh Üzerine (De Anima)*, Çev. Zeki Duman, 2 bsk., İstanbul: Alfa yay.
- Aristoteles (2001b). *Fizik*, Çev. Saffet Babür, ‘ bsk., İstanbul: YKY, yay.
- Arslan, Ahmet (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. 3-5, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yay.
- Aydın, Mehmet (2000). “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslam Felsefesi Yazıları*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul: Ufuk yay.
- Aydın, Yaşar (2011). *Farabi’de Tanrı-İnsan ilişkisi*, İstanbul: İz yay.
- Baloğlu, Bülent (2001). *İslama Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara: Kitabiyat yay.
- Bremmer, Jan N. (2005). “Hades”, *Encyclopedia of Religion*, VI., 2’nd ed., Ed. in Chf.: Lindsay Jones, Macmillan: Thomson&Gale.
- Buğlen, Mehmet (2011). “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *MÜİFD*, 40 (2011/1).
- Çetin, Mustafa (1995). “Kuran Işığında Reenkarnasyon (Tenasüh)”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 31, S.4.
- Çetinkaya, Bayram Ali (2003). *İhvan-ı Safa’nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis yay.
- Eflatun (1997a). *Phaidon*, çev. Suud Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB yay.
- Eflatun (1997b). *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB.
- Eflatun (1997c). *Timaios*, , Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul: MEB yay.
- Eflatun (2004). *Socrates’in Savunması*, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo-Siyah yay.
- el-Cabiri, M. Abid (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev: Said Aykut, İstanbul: Kitabevi.
- el-Farabi, Ebu Nasr (2004). *Medinetü’l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi yay.
- el-Farabi, Ebu Nasr (trs). *es-Siyasetü’ Medeniyye*, Takdim: Ali Ebu Muhlim, Darü’l mektebeti’l hilal.
- el-Farabi, Ebu Nasr (trs). *Talikat*, Farabi, Çev. H. Ziya Ülken-Kıvımettin Bursalav, Kanaat yay.,
- Erdem, Hüsametdin (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*,4. bsk., Konya: Hü-Er yay.
- İbn Manzur (1956). *Lisanü’l Arab*, Beyrut, c. III.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1956). *Kitabü’s şifa en-Nefs*, Jan Bakos, Prag-Çekoslavakya: Matbaa Mecmu’ul İlmi,

- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1974). “Siretü eş-Şeyhu’r Reis”, ed., William E. Gohlman, *The Life of İbn Sînâ*, State University of New York Press, Albany.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1986). “fi’l hudud”, *Tis’u Rasail fi’l hikmeti ve’t tabiiyyat*, Tah. ve tak.: Hüseyin Asi, Darü’l Kabis.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1987). *Adhaviyye fil mead*, tah. Hasan Asi, Beyrut: El Müessetü’l camiiyye.
- Kaya, Mahmut (trs). *İslam kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin yay.
- Kırca, Celal (1986). “İslam Dinine Göre Reenkarnasyon”, *EÜİFD*, S. 3.
- Kuşpınar, Bilal (2001). *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*, Ankara: MEB yay.
- Long, J. Bruce (2005). “reincarnation”, *Encyclopedia of Religion*, 2’nd ed., Ed. in Chf.: Lindsay Jones, Macmillan: Thomson&Gale.
- Morrison, John (2006). “Orphism”, *Encyclopedia of Philosophy*, VII., 2nd ed., ed. in Chf. Donald M. Borchert, MacMillan: Thomson&Gale:
- Özalp, Hasan (2012). “Nefs-Mead ilişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *CÜİFD*, XV1/1. Sivas.
- Platon (1998). *Yasalar-I*, Candan Şentuna- Saffet Babür, Kabcacı yay.
- Platon (2002). *Devlet*, çev. Neval Akbıyık- Serdar Taşçı, İstanbul: Metropol yay.
- Plotinus (trs). *Enneads*, Charles T. Branford, Boston-Massachusetts,
- Preus, Anthony (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham Maryland: The Scarecrow Press Inc.
- Smart, Ninian (2006). “reincarnation”, *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 2nd ed., Ed. in Chf.: Donald M. Borchert, Macmillan: Thomson&Gale.
- Tehanevi (1996). *Keşşaf Istılahati’l Fünun ve’l Ulum*, C.2, Lübnan: Mektebeti Lübnan.
- Weber, Alfred (1998). *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. Bsk., İstanbul: Sosyal yay.
- Yasin, Cafer Ali (1985). *Farabi fi Hududi’l Eşya ve Rusumihi*, Beyrut: Alemü’l Kütüb.
- Zeller, Eduard (2001). *GreK Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İz yay.