

İbn Sînâ'nın Psikolojisi Açısından Hilomorfizmin Kavramsal Sınırlılıkları

Bilge Sever Kıyak

0000-0001-5593-7675

bilge severkiyak@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
ror.org/00jga9g46

Öz

Bu makale, hilomorfizmin Antik ve Geç Antik geleneklerde kazandığı çok katmanlı anlamları ele alarak, İbn Sînâ'nın insani akli nefis (nefs-i nâtika) anlayışı bakımından sıkı bir Aristotelesçi hilomorfizm takipçisi olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini incelemektedir. İlk olarak, hilomorfizm kavramı incelenmekte ve Aristoteles sonrası yorumcularda görülen suret kavramının yetkinlik (kemâl) kavramına doğru kayışı ele alınmakta; bu dönüşümün ruhun tamamen içkin bir suret olmaktan çıkarılarak daha aşkın bir işlev yüklenmesini mümkün kıldığı gösterilmektedir. Yeni-Platoncu etkilerle şekillenen bu yaklaşım, sonraki yüzyıllarda ruhun bedenden ayrılabilir bir töz olarak düşünülmesine zemin hazırlamıştır. Çalışmanın kapsamı, İbn Sînâ'nın biyolojik ve psikolojik eserlerinin yanı sıra, Aristotelesçi arka plan dikkate alınarak okunan *eş-Şifâ*'daki *Kitâbü'n-Nefs* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât*'taki kilit metafizik pasajları da içerir. Amaç, İbn Sînâ'nın canlılık işlevlerini açıklamakta madde-suret öğretisinin açıklayıcı gücünü koruduğunu, ancak tümelleri düşünen ve bilen nefsi tanımlarken hilomorfizmden ayrıldığını göstermektir. Yöntemsel olarak makale, İbn Sînâ'nın suret ve yetkinlik kavramlarını metinsel ve kavramsal bir yaklaşımla yakından inceler ve bunları, nefis, suret ve yetkinlik (entelekheia) üzerine yürütülen Meşşâî (Peripatetik) ve Geç Antik Çağ tartışmalarıyla ilişkilendirir. Çalışmanın temel bulgusu, İbn Sînâ'nın suret kavramının yerine yetkinlik kavramını ikame ederek, nefsin ontolojik statüsünü yeniden tanımladığıdır. Bitkisel ve hayvani yaşam faaliyetleri için nefis, organik bir beden birinci yetkinliği olup organlar aracılığıyla iş görür. Ancak akli nefis söz konusu olduğunda yetkinlik iki işlevli hale gelir. Nefis, bir yandan bedensel yetileri araçsal olarak bilfilleştirir, öte yandan maddesel olmayan, kendi kendisinin farkında olan bir özneyi ifade eder. Uçan Adam düşünce deneyi, öz-farkındalığın bedensel algıya bağlı olmadığını, gemici-gemi benzetmesi ise bedenin, nefsin eylemlerini gerçekleştirdiği bir araç olduğunu ancak onun kurucu sureti olmadığını gösterir. Sonuç olarak İbn Sînâ, hilomorfizmin açıklayıcı işlevini canlılık eylemleri için korur ancak entelektüel ve öz-farkındalık gibi eylemler söz konusu olduğunda onu terk eder. Makale, İbn Sînâ'yı bir hilomorfist olarak nitelendirmenin, onun bilinçli kavramsal dönüşümünü gizlediği sonucuna varır. Yetkinlik kavramını suret kavramına tercih ederek İbn Sînâ, psikolojiyi metafiziğe açılan bir yola dönüştürür. Buna göre insan, eylem bakımından beden aracılığıyla birleşmiş ancak bedenin bozulmasından sonra da varlığını sürdüren maddesel olmayan bir özneye dayanır. Bu sonuç, onun sistemine ilişkin geleneksel

değerlendirmeleri yeniden biçimlendirir ve ölümsüzlük ile aklın özerkliği konularının neden felsefesinin merkezinde yer aldığını açıklar.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; İbn Sînâ; Akli Nefs; Hilomorfizm; Yetkinlik

Öne Çıkanlar

- İbn Sînâ, insani akli nefis söz konusu olduğunda sıkı bir hilomorfist değildir. Nefsi suret yerine, yetkinlik (kemâl) kavramıyla tanımlaması, insan nefsinde kurucu suret fikrini zorunlu kılmayacak şekilde bedenle olan ilişkisi ve ayrılabilirlik bağlamında yeniden değerlendirilmelidir.
- Makale, hilomorfizmin tarihsel olarak tek bir öğretilen ibaret olmadığını; Aristoteles'ten Orta Çağ skolastiklerine uzanan süreçte, her filozofun madde-suret ilişkisini farklı biçimlerde yorumladığını vurgular. Bu nedenle, "İbn Sînâ'nın hilomorfizmi" ifadesi, onun özgün sistemine göre çözümleme gerektirmektedir.
- Bitkisel ve hayvani nefslere ilişkin açıklamalar hilomorfist çerçevede kalmakla birlikte, akli nefsin tümelleri idrak etme ve bedenden bağımsız varlığını sürdürebilme kapasitesi, İbn Sînâ'nın hilomorfizmi ontolojik düzeyde aştığını kanıtlar.
- Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın "yetkinlik" kavramını bilinçli bir felsefi tercih olarak öne çıkarması, onun psikolojiyi metafiziğe açan bir dönüşüm gerçekleştirdiğini ve insanı, cismani bir aracı yöneten gayri maddi bir özne olarak temellendirdiğini gösterir.

Atıf Bilgisi

Sever Kıyak, Bilge. "İbn Sînâ'nın Psikolojisi Açısından Hilomorfizmin Kavramsal Sınırlılıkları". *Tetkik* 9 (Mart 2026), 65-88. <https://doi.org/10.55709/tetkik.1806964>

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma Prof. Dr. Murat Demirkol ve Doç. Dr. Mehtap Doğan danışmanlığında 30 Ekim 2025 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "İbn Sînâ'nın Töz Düalizmi ve Çağdaş Zihin Felsefesi ile Diyaloğu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
<i>Geliş Tarihi</i>	20 Ekim 2025
<i>Kabul Tarihi</i>	3 Mart 2026
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Mart 2026
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	tetkik@okuokut.org
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

The Conceptual Limits of Hylomorphism in the Context of Avicenna's Psychology

Bilge Sever Kıyak

0000-0001-5593-7675

bilgeseverkiyak@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,
Ankara, Türkiye
ror.org/00jga9g46

Abstract

This article examines whether Avicenna can be characterized as a strict follower of Aristotelian hylomorphism with respect to his understanding of the human rational soul (al-nafs al-nāṭiqa), by exploring the multilayered meanings that hylomorphism acquired in Ancient and Late Antique traditions. First, the concept of hylomorphism is analyzed, and followed by a discussion of the post-Aristotelian shift among commentators from the notion of “form” to that of separable “actuality”. It is shown that this transformation allowed the soul to be conceived not as a fully intrinsic form but as something with a more transcendent function. Shaped by Neoplatonic influences, this approach laid the groundwork in later centuries for conceiving the soul as a substance that can be partially separable from the body. The scope of this study includes not only Avicenna's biological and psychological works, but also key metaphysical passages from the *Book of the Metaphysics of the Healing* and *al-Ishārāt wa'l-tanbihāt*, analyzed in relation to their Aristotelian background. The aim is to show that while Avicenna preserves the explanatory power of the matter–form doctrine in accounting for the functions of life, he departs from hylomorphism in defining the nafs that thinks and knows universals. Methodologically, the article closely examines Avicenna's concepts of form and actuality through textual and conceptual analysis and relates them to the Peripatetic and Late Antique debates on soul, form, and actuality (entelecheia). The main finding of the study is that by replacing the concept of form with that of actuality, Avicenna redefines the ontological status of the nafs. For vegetative and animal life-activities, the nafs is the first actuality of an organic body and operates through bodily organs. However, regarding the rational nafs, actuality takes on a dual function. On the one hand, the nafs actualizes bodily capacities instrumentally, while on the other, it represents a non-material subject that is aware of itself. The Flying Man thought experiment shows that self-awareness does not depend on bodily perception, while the sailor-ship analogy demonstrates that the body is merely an instrument through which the soul performs its actions, and not its constitutive form. Consequently, Avicenna maintains the explanatory role of hylomorphism for vital activities but abandons it when intellectual acts and self-awareness are at issue. The article concludes that labeling Avicenna a hylomorphist obscures his deliberate conceptual transformation. By privileging actuality over form, Avicenna positions psychology as a discipline that leads to metaphysics. Accordingly, the human being, though united with the body instrumentally in action, ultimately rests on

a non-material subject that continues to exist after the body's dissolution. This result reshapes traditional evaluations of his system and explains why the themes of immortality and the autonomy of intellect occupy a central place in his philosophy.

Keywords

Islamic Philosophy; Avicenna; Rational Soul; Hylomorphism; Perfection

Highlights

- Avicenna is not a strict hylomorphist when it comes to the human rational soul. His defining the soul through the concept of perfection (kamāl) rather than form (sūra) serves as the conceptual indicator of this departure.
- The article emphasizes that hylomorphism has never been a single, uniform doctrine, from Aristotle to the medieval Scholastics, each philosopher interpreted the matter-form relation in a distinct way. Therefore, the expression "Avicenna's hylomorphism" requires analysis in light of his own original philosophical system.
- While Avicenna's explanations regarding the vegetative and animal souls remain within a hylomorphic framework, the rational soul's ability to apprehend universals and to persist independently of the body demonstrates that Avicenna transcends hylomorphism at the ontological level.
- In conclusion, Avicenna's deliberate philosophical choice to privilege the concept of perfection reveals a transformation that opens psychology toward metaphysics, grounding the human being as an immaterial subject that governs a corporeal instrument.

Citation

Sever Kiyak, Bilge. "The Conceptual Limits of Hylomorphism in the Context of Avicenna's Psychology". *Tetkik* 9 (March 2026), 65-88. <https://doi.org/10.55709/tetkik.1806964>

Article Information

Ethical Statement	This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Avicenna's Substance Dualism and It's Dialog with Contemporary Philosophy of Mind", supervised by Prof. Murat Demirkol and Assoc. Prof. Mehtap Doğan (Ph.D. Dissertation, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye, 2025).
Date of submission	20 October 2025
Date of acceptance	3 March 2026
Date of publication	31 March 2026
Reviewers	Two Internal - Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Complaints	tetkik@okuokut.org
S. Development Goals	-
License	CC BY-NC 4.0

Giriş

İbn Sînâ (öl. 428/1037), kalp atışı ile düşünce arasına bir çizgi çeker, beden can bulur ama akli nefis kendi başına kaim olur. Bu çizginin bir yanında, yetileri organlara bağlı olan ve organizma ile birlikte yok olan bitkisel ve hayvansal nefisler yer alır. Diğer yanında ise İbn Sînâ'ya göre öz-farkındalık ve akli idrak eylemleriyle maddesel olmayan bir özneyi açığa çıkaran, insani akli nefis bulunur. Bu makale, İbn Sînâ'nın canlılık söz konusu olduğunda hilomorfist bir anlayışı benimsediğini, ancak insan nefsinin varlık tarzı bakımından bu anlayışı aşan bir konumda olduğunu savunur. Burada mesele “İbn Sînâ hilomorfist midir, değil midir?” şeklinde katı bir ikilik kurmak değil, hilomorfizmin canlılık işlevlerini açıklamada koruduğu açıklayıcı rol ile akli nefsin ayrılabilir bir cevher olmasına dair ontolojik statüsü ile ilgili tartışmada aynı çerçevenin ne ölçüde yeterli kaldığını iki ayrı düzlemde göstermektir. Hilomorfizm, çoğunlukla tekil ve homojen bir doktrinmiş gibi kullanılmakla birlikte, tarihsel gelişimi dikkate alındığında farklı metafizik yorumları kapsayan çok katmanlı bir kavramsal çerçeve sunar. Ancak madde-suret öğretisini kabul eden tüm filozofları hilomorfist olarak adlandırmak aceleci bir adlandırma olacaktır. Zira hilomorfizm pek çok farklı yorumu içinde barındıran bir kavramdır. Nitekim ilerleyen bölümlerde de görüleceği üzere, İbn Sînâ'yı doğrudan hilomorfist olarak etiketlemektense, yaklaşımını kendine özgü hilomorfizm olarak adlandırmak daha isabetlidir. Aristotelesçi anlamda suret olarak tanımlanan ruh, hilomorfist yorumlarda maddesiyle mum-mühür ilişkisinde olduğu gibi zorunlu olarak içkin bir ilişki içindedir. Aristoteles sonrasında, özellikle Yeni-Platoncu filozofların yorumlarında ruh, maddeden kısmen ayrılabilir bir tarzda düşünölmeye başlanmış; böylece hilomorfizmin içkin (*intrinsic*) yorumu aşınarak daha dualist eğilimli bir çerçeve ortaya çıkmıştır. İbn Sînâ'ya gelindiğinde ise akli nefsin, bedeni işlevsel olarak biçimlendirirken, ontolojik olarak onu geride bıraktığı görülür. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yorumunun geleneksel anlamda bir hilomorfist adlandırmasına ne kadar uygun olduğu sorgulanabilir hâle gelir. İbn Sînâ'yı bir hilomorfist olarak nitelendirme alışkanlığı temelsiz değildir. O, külliyatındaki özellikle psikoloji eserlerinde, nefsi canlılık fiillerinde yararlandığı organlarla donatılmış doğal bir bedenin ilk yetkinliği olarak tanımlar ve yaşam işlevlerini, bu organların yapısı ve koordinasyonunu çözümleyerek açıklar. Ancak aynı metinlerde, akli nefsin gayri maddiliği ve ölümsüzlüğü lehine argümanlar da ortaya koyar. “Uçan Adam” düşünce deneyi, herhangi bir duyuşal girdi olmaksızın öz-farkındalık fikrini tasavvur eder; aklın tümelleri kavrayışı ve bedenin bozulmasından sonra akli nefsin kaderi gerçek bir imkân olarak ele alır. Eğer bu iddiaları ciddiye alırsak, her yönüyle tutarlı, yekpare bir hilomorfizmi sürdürmek oldukça güçleşir. Bunu kanıtlamak için öncelikle hilomorfizm kavramının tarihsel serüvenine, ardından da İbn Sînâ'ya kaynaklık ettiği için Aristotelesçi madde-suret öğretisine değinilecektir. Ardından İbn Sînâ'nın nefis teorisinde suret ve yetkinlik tartışmasına ilerlenecektir. Burada İbn Sînâ'nın nefis tanımı ve hilomorfizmi irdelenmekte ve insani nefis söz konusu olduğunda hilomorfizmi terk

ettiği savunulacaktır. Bu bölümde onun hilomorfizm karşısındaki özgün konumunu tartışılacaktır.

İbn Sînâ'nın hilomorfist olmasına yönelik literatürde farklı yaklaşımlar bulunur. Bu yaklaşımlardan bazıları İbn Sînâ'yı hilomorfist olarak adlandırırken,¹ diğerleri hilomorfizmle çok uyumlu olmadığını öne sürer.² Kimi çalışmalar ise İbn Sînâ'nın yorumunun bu bağlamda yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgular niteliktedir.³ Bununla birlikte söz konusu çalışmaları iki karşıt kamp olarak tasnif etmek yanıltıcı olabilir. İbn Sînâ'yı *hilomorfist* diye nitelendiren çalışmaların bir kısmı aynı zamanda nâtık nefsin bedenden ayrılabilirliği ve gayri maddi cevher olduğu yönündeki tezleri de kabul eder. Ayrıca İbn Sînâ'nın Aristotelesçi nefsin doğal organik bedeninin ilk yetkinliği tanımını benimsediğini ancak yetkinlik kavramını suretle özdeşleştirmeyip tanımı mahiyete değil bedenle ilişkiye dair genel bir tanım olarak okuduğunu savunan çalışmalar da mevcuttur.⁴ Bu bağlamda bu çalışmanın temel problemi, İbn Sînâ'nın nefis teorisinin Aristotelesçi hilomorfizm içinde gerçekten konumlanıp konumlanamayacağı meselesidir. Literatürde İbn Sînâ'nın özellikle bitkisel ve hayvani nefse ilişkin açıklamalarında hilomorfist çizgiyi sürdürdüğü kabul edilse de akli nefsin maddeden bağımsızlığı, öz-farkındalık ve tümel idrak gibi unsurlar söz konusu olduğunda bu çerçevenin yeterli olup olmadığı tartışmalıdır. Dolayısıyla buradaki tartışma, İbn Sînâ'nın nefis teorisinde bitkisel ve hayvani düzlemdeki hilomorfist açıklama ile nâtık nefsin ayrılabilir cevher olması arasında beliren gerilimin nasıl kavramsallaştırılacağı, *suret* ve *yetkinlik* dilinin bu iki düzlemde aynı anda ne ölçüde taşınabilir olduğudur.

1. Hilomorfizm Kavramı

Çalışmanın kavramsal zeminin oturtulması için öncelikle ele almış olduğumuz kavrama odaklanmak yerinde olacaktır. "Hilomorfizm", canlı organizmalar da dahil olmak üzere her doğal varlığın potansiyellik ilkesi olan madde (*hylē*) ve bir şeyi o şey yapan ilke olan suret (*morphē*) olmak üzere iki unsurdan oluştuğu doktrinini ifade eder.⁵ Bu çerçevede, ruh, yaşayan bedenin sureti olarak anlaşılır. Bu terim altında daha sonra araştırmacıların topladığı geniş Aristotelesçi çerçevede, suret, bir şeyi o şey yapan (yani onun düzeni, yetileri ve gerçekliği) iken, madde, farklı suretleri kabul edebilecek olan

¹ Ömer Faruk Görücü, *İbn Sînâ Descartes Psikolojisi Karşılaştırmalı Bir Analiz* (Çizgi Kitabevi Yayınları, 2024), 353.

² Ahmet Erkan, *İbn Sînâ'da nefis ve ölümsüzlük* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

³ Aykut Alper Yılmaz, "İbn Sînâci ve Kartezyen İkililiğe Dair Bir Karşılaştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 173-194.

⁴ Meryem Sebti, "La Signification De La Définition Avicennienne De L'âme Comme « Perfection Première D'un Corps Naturel Organique » Dans Le Livre I Du "Traité De L'âme Du Şifâ", *Bulletin d'études orientales* 51 (1999), 299-312.

⁵ Gideon Manning, "The History of 'Hylomorphism'", *Journal of the History of Ideas* 74/2 (2013), 174.

alttaki ham maddedir. Bu anlayışta, değişim, bir potansiyelin gerçekleşmesi olarak anlaşılır. Buna göre bir madde parçası, bir yoksunluktan belirli bir suretin mevcudiyetine geçer. Bronzun heykele dönüşmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Bir zamanlar yer değiştirme olgusu bile, bir cismin suretiyle belirlenen *doğal yerine* göre açıklanmaktaydı.⁶ Canlı varlıklarda ise ruh, yaşayan bedeninin sureti olarak işlev görür; algı, bir suretin *maddesi olmaksızın* kabulü olarak tanımlanmaktaydı. Ancak burada iki önemli uyarıda bulunmak gereklidir. Birincisi, “hilomorfizm” ne Aristoteles’in kendisinde ne de sonraki şarihler arasında tek bir öğreti olarak karşımıza çıkar.⁷ Aristoteles, madde-suret çözümlemesini fizik, psikoloji ve metafizik alanlarında farklı şekillerde uygulamıştır. Aristoteles sonrasında Peripatetikler, özellikle ilk maddenin (tamamen suretsiz madde) niteliği ve madde dışında tözsel suretlerin statüsü gibi konularda yaygın biçimde görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Orta Çağ’da Thomistler, Scotistler ve diğer düşünürler bu tartışmaları miras almış ve derinleştirmiştir. Bu nedenle, *skolastik Aristotelesçilik* içinde bile tek bir inanç sistemi değil, birden fazla hilomorfizm yorumu olduğunu belirtmek gerekir.

Bir diğer uyarı ise “hilomorfizm” teriminin modern kökenli bir kavram olduğudur. Ne Aristoteles ne de Antik, Orta Çağ ya da erken modern dönem düşünürleri bu ifadeyi kullanmıştır. Söz konusu kavram, 19. yüzyıl İngilizcesinde türetilmiş ve önceki kuramsal yaklaşımlara sonradan atfen uygulanmıştır. Terimin İngilizcedeki en erken kullanımı, tarihçilerin tespitine göre, 1860 yılına uzanır ve bu kullanım, Frederica Rowan’ın, Friedrich Schleiermacher’in 1818 tarihli bir mektubunu çevirisi sırasında ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu metinde hilomorfizm terimi, “*ideomorphism*” kavramına bir karşılık olarak öne sürülmüştür.⁹ Ancak 19. yüzyıl baskılarında yer alan açıklayıcı bir parantezin metinden çıkarılması nedeniyle, terimin anlamı belirsiz kalmış ve Aristotelesçi düşünceyle açık bir bağlantısı kurulmamıştır.¹⁰

Farklı ve Aristotelesçi olmayan bir kullanım ise İngilizceye 1888’de James Martineau aracılığıyla girmiştir. Martineau, “antropomorfizm,” “biyomorfizm” ve “hilomorfizm” kavramlarını karşıt olarak konumlandırmış, bu sonuncu terimi ise maddeyi doğanın birinci nedeni olarak gören ve düzeni mekanik bir “dengeye geliş” (*shuffling to equilibrium*)

⁶ Manning, “The History of ‘Hylomorphism’”, 174.

⁷ Manning, “The History of ‘Hylomorphism’”, 173.

⁸ Schleiermacher’in 1818 tarihli mektubunda, “ideomorphism” terimi, dini deneyimin zihinsel fikirler ya da formlar çerçevesinde yorumlanmasını ifade eder (bu yaklaşım, “antropomorfizm”e karşıt olarak sunulmaktadır.) Schleiermacher, bu kavramı doğa bilimlerine ilişkin bir anlayışı belirtmek üzere “hylomorphism” ile karşılaştırır. Ancak her iki terim de burada Aristotelesçi madde-suret ayırımına atıf yapmaz. Bu, Peripatetik gelenekle herhangi bir bağ taşımayan, 19. yüzyıla özgü bir kullanımdır. Manning, “The History of ‘Hylomorphism’”, 177-179.

⁹ Manning, “The History of ‘Hylomorphism’”, 177-180.

¹⁰ Manning, “The History of ‘Hylomorphism’”, 178.

ile açıklayan bir görüş anlamında kullanmıştır.¹¹ Bu yorum, *morphē*'yi arka plana iterken *hylē*'yi öne çıkarır ve bu yönüyle klasik madde-suret öğretisini yansıtmaz. Bugün çoğunlukla kullanılan anlam, yani Aristotelesçi (ve skolastik) madde-suret öğretisi ancak 1880'ler ile 1890'lar arasında, XIII. Leo'nun Aeterni Patris (1879) belgesiyle ivme kazanan Katolik Thomizm'in canlanması sırasında son şeklini kazanmıştır.¹² Cizvit Tilmann Pesch, 1880 yılında "*systema hylomorphicum*" başlığı altında, dönemin bilimini kendi anlayışı çerçevesinde Thomist madde-suret çözümlemesiyle açık biçimde ilişkilendiren sistematik bir kurgu ortaya koymuştur. Bu doktrin, daha sonra tartışmalar ve Katolik çalışmalar aracılığıyla "hilomorfizm" terimiyle yaygınlaşmış ve 1890'lara gelindiğinde, açıklama gerektirmeksizin kullanılabilir hale gelmiştir. Sonraki yıllarda ise ders kitapları ve tarih yazımları yoluyla daha da geniş bir kullanım alanına ulaşmıştır.¹³

Bu tarihsel arka plan dikkate alındığında, özellikle İbn Sînâ üzerine bir çalışmada, "hilomorfizm" terimini, madde-suret çözümlemelerine işaret eden bir "isim-tür benzerliği" kavramı olarak kullanmak en yerinde yaklaşım olacaktır. Ancak bu kullanımla birlikte, söz konusu olan ilk madde, tözsel suret, nefsin suret olarak anlaşılması gibi kuramsal kabullerin hangilerini içerdiği açık biçimde belirtilmelidir. Bu kavram, kullanışlı bir kısaltma veya etiket işlevi görse de artık pratik bir şekilde adlandırdığı modern öncesi kuramların gerçek çeşitliliğini kısıtlamamalıdır. Farklı madde-suret öğretileri bulunduğu göre ele aldığımız filozof kimse onun hilomorfizmi şeklinde incelemeye başlamak daha doğru olacaktır.

2. Aristoteles'te Ruhun Hilomorfist Çerçeveye Yerleştirilmesi

İbn Sînâ'nın psikolojisine geçmeden önce, onun için önemli bir kaynak olan Aristoteles'te ruhun bir suret olarak değerlendirildiği öğretiye değinilmesi gerekmektedir. Aristoteles'in canlı varlıklar felsefesi, hilomorfizm öğretisine dayanır. Bu bağlamda, beden yaşamın potansiyelliğini, ruh ise onun gerçekleşmiş hâlini, yani bedeni canlı bir varlık haline getiren sureti temsil eder. Aristoteles, *De Anima* II.1'de meşhur ifadesiyle "ruh, yaşamı potansiyel olarak içinde barındıran doğal, organik bedeninin formu ve özüdür"¹⁴ şeklinde yazar. Bu yaklaşıma göre ruh ne ayrık bir töz ne de dışsal bir hareket ettiricidir. Aksine, bedeni ne ise o yapan, yani canlı bir beden kılan asli ilkedir. Burada söz konusu olan, önceden var olan bir bedene sonradan bir ruhun "verilmesi" değil, bedeninin ancak ruhla birlikteliği ölçüsünde gerçekten beden olarak adlandırılabilceğidir. Bu nedenle Whiting'in vurguladığı gibi, Aristoteles'e göre bir hayvan ya "özel olarak ruhla

¹¹ Manning, "The History of 'Hylomorphism'", 176.

¹² Manning, "The History of 'Hylomorphism'", 180.

¹³ Manning, "The History of 'Hylomorphism'", 181.

¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 412a20-s.89.

donatılmış bir beden” ya da özsel olarak bedensel biçimde var olan bir ruhtur.¹⁵ Bu öğretisi, bir bireysel varlığa birliğini neyin kazandırdığı yönündeki kadim problemi çözüme kavuşturur. Ellen Stone Haring, Aristoteles’in *Metafizik Z* kitabı üzerine yaptığı çözümlemede, Aristoteles’in tikel ve somut varlıkların belirli birliğini sağlayan neden olarak *tözel sureti (ousia)* tanıttığını açıklar.¹⁶ Buna göre madde, kendi başına belirsiz ve dağınıktır, ona bir düzen ve bütünlük kazandıran ise surettir. Canlı varlıklar söz konusu olduğunda, bu suret ruhtur, organizmaya belirlilik ve kavranabilirlik ilkesini kazandıran, onu gerçek bir birey yapan ilkedir; yani onu sıradan bir madde yığını olmaktan çıkarıp “şu belirli şey” hâline getirir.¹⁷ Parçalar ve maddi öğeler, bütünden ayrı olarak ele alındıklarında yalnızca potansiyel düzlemde varlık gösterirler. Ancak organizmanın canlı birliğine dahil edildiklerinde tam anlamıyla gerçekleşmiş olurlar. Haring’in belirttiği gibi, kopmuş bir el, “bütünün bir parçası olarak sahip olduğu işlevi yitirir ve yalnızca elementlerine ayrılarak çözülür.”¹⁸ Dolayısıyla Aristoteles’e göre, ruhsuz bir beden artık gerçek anlamda bir beden değil, yalnızca bir cesettir ve bu durumda, ilgili türden bir beden olarak ancak ismen beden sayılır.¹⁹ Canlı varlıklar, bu nedenle, Aristoteles’te “içsel birlik” (*intrinsic unity*) olarak anılabilecek şeyi örnekler.²⁰ Diğer bir ifadeyle suret ile maddenin birbirinden ayrılabilir iki şey değil, tek bir gerçekliğin (bilfiil insanın) iki yönü olduğu bir birliktir. Ruh, bedenün yaşam işlevlerinin bilfiilliyidir; beden ise aynı işlevlerin maddi koşuludur. Whiting’in vurguladığı gibi, bu birlik, iki bileşenin yapıştırılması gibi dışsal bir birleşme değildir; her biri diğerinden bağımsız olarak ne kavranabilir ne de var olabilir olan, tek bir varlığın iki yönünden oluşur.²¹ Bu bağlamda, canlı bir varlığı “ruh sahibi bir beden” (*ensouled body*) ya da “bedenleşmiş bir ruh” (*embodied soul*) olarak tanımlamak, aynı ontolojik hakikatin iki eşdeğer ifadesidir.²²

Aristoteles, maddeyi farklı anlamlarda ele alır. Oluş ve bozuluşun temelinde bulunan toprak, ateş, hava ve su gibi fiziksel öğeler olarak maddeden söz edilir. Ancak canlı varlıklar söz konusu olduğunda, bunun yanında bir de işlevsel madde bulunur. Daha açık bir ifadeyle, belirli yetilere sahip olacak şekilde önceden düzenlenmiş parçalardan oluşan bir maddeden söz edilir. Örnek olarak, görme için göz, solunum için akciğer verilebilir. Her bir organ, işleviyle tanımlanır ve varlığı, bu işlevin bilfiilliyine bağlıdır. Whiting, *De Anima II.1’e* atıfla şu tespitte bulunur, bir organ faaliyetten yoksun kaldığında, artık özsel

¹⁵ Jennifer Whiting, *Body and Soul: Essays on Aristotle's Hylomorphism* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2023), 154.

¹⁶ Ellen Stone Haring, “Substantial Form in Aristotle's ‘Metaphysics’ Z, I”, *The Review of Metaphysics* 10/2 (1956), 313.

¹⁷ Aristotle, *The Metaphysics*, çev. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Classics Press, 2004), 168.

¹⁸ Haring, “Substantial Form in Aristotle's ‘Metaphysics’ Z, I”, 311.

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b17-s. 91.

²⁰ Whiting, *Body and Soul*, 4.

²¹ Whiting, *Body and Soul*, 5.

²² Whiting, *Body and Soul*, 5.

olarak o şey olmaktan çıkar. Bu nedenle, bir organizmanın organik bedeni, yani işlevsel parçalardan oluşan bir sistem olarak beden, özsel olarak ruh sahibidir.²³ Ancak onu oluşturan maddesel unsurlar bu nitelikte değildir. Bu ayırım, Aristoteles'in ölümü iki tözün (madde ve ruh) basitçe ayrılması olarak değil, özsel bir birliğin çözülmesi olarak tanımlamasını mümkün kılar. Buna göre, ruh bedenin bilfiilliğini gerçekleştirmediği anda, organik yapı da artık önceki haliyle var olmayı durdurur.²⁴

Metafizik Z, üzerine yapılacak okuma Aristoteles'in neden madde yerine sureti, canlı tözlerin varlık nedeni olarak gördüğünü ortaya koyar.²⁵ Madde, yalnızca potansiyellik sağlar; ancak suret, bir varlığı *belirli* varlık yapan şeydir. Ruh, bedenin maddi öğelerini, kendini devam ettiren bir bütün olarak düzenler. Bir canlı varlıkta öğeleri birleştiren bu öğelerin dışında, başka bir şey olmalıdır. Bu birlik, onları hem aşan hem de kuşatan bir ilkeye dayanmalıdır.²⁶ Hayvanlar ve insanlar söz konusu olduğunda, bu ilke ruhtur, yani organik maddelere, var olduğunda, "insan" olma niteliğini kazandıran doğadır. Bu nedenle Aristoteles, ruhu bedenin sureti ve özü olarak tanımlar. Buna göre ruh, yaşayan bedenin ne olduğunu ve neden o şekilde işlediğini belirleyen ilkedir.

Aristoteles'e göre insan, canlı varlıklar arasında farklı bir konuma sahiptir. Çünkü insan ruhu, beslenme, algı ve hareket gibi alt düzey ruh türlerinin tüm kapasitelerini içerdiği gibi, bunlara ek olarak akli etkinlik de barındırır.²⁷ Ancak bu akıl, dışarıdan eklenen maddesel olmayan bir ekleme değildir. Bedenin kapasitelerinin daha ileri bir bilfiilleşmesidir.²⁸ Whiting, Aristoteles'in insan ruhu anlayışını, onun genel hylomorfizm anlayışının bir devamı olarak yorumlar.²⁹ Ona göre Aristoteles'in hylomorfizmi, hem materyalizmi hem de düalizmi reddeder. Materyalizme karşı, yaşamın ve bilinçli deneyimin, maddenin fiziksel özelliklerine indirgenemeyeceğini savunur. Bunlar, yalnızca maddi nedenlerle değil, aynı zamanda surî bir nedenle yani düzen ve erekselliği açıklayan bir ilkeyle anlaşılabilir. Platoncu ikiciliğe karşı ise, ruhun bedenden bağımsız bir töz olup bedeni bir gemiye binmiş denizci gibi "mesken tuttuğu" görüşünü reddeder. Zira ruh, Aristoteles'in görüşüne göre, bir kaptanın gemiden ayrılabilmesi gibi bedenden ayrılabilir değildir. Çünkü beslenme, duyum ve düşünme gibi işlevlerinin tümü, organizmanın bedensel kapasitelerine dayanır.³⁰ Bu nedenle, her ne kadar akıl (*nous*), bedensel organları aşan yönleri sahip olsa da³¹ yaşayan insan, Aristoteles'e göre tek bir

²³ Whiting, *Body and Soul*, 51.

²⁴ Whiting, *Body and Soul*, 71.

²⁵ Aristotle, *The Metaphysics*, 168.

²⁶ Haring, "Substantial Form in Aristotle's 'Metaphysics' Z, I", 312.

²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a4-14, s.97-99.

²⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 95-99.

²⁹ Whiting, *Body and Soul*, 166.

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a5-10, s. 91-93.

³¹ Aristoteles'te aklın ayrılabilirliğine yönelik metinsel kapalılık ikincil literatürde tartışma konusu olmuş, metinlerde geçen aklın insan aklı mı yoksa Etkin Akıl mı olduğu sorgulanmıştır. Aristoteles'in

tözdür (*ousia*). Aristoteles gerçek anlamda tözün ne türsel suret ne de maddesel unsur olduğunu, bireysel canlı varlık olduğunu özellikle vurgular. Haring, yalnızca “canlı bir varlığın birliği ve kendine yeterliliğine” sahip olanların gerçek töz sayılabileceğini belirtir, buna karşın, element olan maddeler ve parçalar, yalnızca potansiyel tözlerdir.³² Whiting de benzer biçimde, Aristoteles’in ilk doğa filozoflarının değişimle ilgili ortaya koyduğu paradoksları çözebilmesinin, ancak “özel olarak suret kazanmış madde” anlayışını benimsemesiyle mümkün olduğunu savunur.³³ Dolayısıyla, ruh, maddenin üzerinde süzülen aşkın bir varlık değil, canlı organizmanın varlığını, düzenleyici faaliyetiyle bizzat kuran ilkedir. Aristoteles’in bu incelemesi sonunda onun hilomorfizminin ruhun can olarak yorumlandığı yaklaşımı kapsadığı görülür. Bu durumda hilomorfizmi bu anlamda kabul edecek olursak, İbn Sînâ'nın insani nefsinin bu yoruma ne kadar uyduğu sorgulanmaya muhtaçtır.

3. Peripatetik ve Yeni-Platoncu Geleneklerde Suret, Ruh ve Yetkinlik

3.1. Peripatetik Miras: Ruhun Bedenin Sureti Olarak Anlaşılması

Aristoteles’in *De Anima* adlı eseri, ruhun bedenle ilişkisine dair sonraki tüm tartışmaların kavramsal temelini oluşturur. Aristoteles’in yorumu, ruhu hilomorfist bir çerçeveye yerleştirir, buna göre beden ve ruh iki ayrı töz değil, bir tek canlı varlığı oluşturan iki ilkedir. Ancak suret (*eidos*) ile *entelekheia* (yetkinlik) kavramları arasındaki gerilim ve Aristoteles’in *De Anima* III.te *nous* ile ilgili pek de net olmayan açıklamaları,³⁴ yüzyıllar boyunca sürececek yorum tartışmalarının kapısını aralamıştır. Aristoteles’in metninde, ruh suret olarak canlı varlığa onun özgün kimliğini verir, *entelekheia* olarak ise bedenün yaşam potansiyelini bilfiilleştirir.³⁵ Yetkinlik kavramı hem tamlığı hem de etkinliği ifade eder. Ruh değişmeyen bir şekil değil, nesneye kendisi olma potansiyelini verirken onu bilfiilleştiren unsurdur. Yine de Aristoteles’in, ruhun bir yetkinlik olduğunu izah ederken “gemideki bir gemici” örneğini kullanması³⁶ derin yorum belirsizliklerine yol açmıştır. Mittelmann’ın gözlemine göre, bu gemicilik benzetmesi, ruhu yönettiği gemiden kimlik bakımından farklı “düalist bir misafir” gibi göstererek hilomorfizme ters

hilomorfizmi ile aklın (özellikle *nous* bağlamında) müstakil olmasının yaratmış olduğu tansiyona yönelik farklı yorumlar için bkz: Caleb M. Cohoe, “The Separability of Nous”, *Aristotle’s On the Soul: A Critical Guide*, ed. Caleb Cohoe, Cambridge Critical Guides (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 229-246; Whiting, *Body and Soul*. Ayrıca aklın bedensiz işlev görmesinin, insan ruhunun ayrılabilir bir yönü olduğunu savunan araştırmalar da mevcuttur. Bkz: Caleb Cohoe, “Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4”, *Phronesis* 58/4 (2013), 347-377.

³² Haring, “Substantial Form in Aristotle’s ‘Metaphysics’ Z, I”, 308, 313.

³³ Whiting, *Body and Soul*, 70-74.

³⁴ Cohoe, “Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4”, 349-350.

³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a11-412a20, s.87-89.

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a8-9.

düşüyor gibidir.³⁷ Aristoteles sonrasındaki yorumcuların ruhu bedene tümüyle içkin bir suret olarak mı yoksa ayrılabilir bir *gemic*i olarak mı anlamamız gerektiğine yönelik çabaları, Aristotelesçi geleneğin erken dönemini şekillendirmiştir ve bu miras daha sonra İbn Sînâ'nın insan nefsinin suret olarak değil de ayrılabilen nefsleri de içerecek şekilde yetkinlik olarak tanımlamasında önemli rol oynamıştır. Bu sebeple Peripatetik ve Yeni Eflatuncu mirasın İbn Sînâ'nın yaklaşımını besleyici olması kapsamında birkaç örnek üzerinden incelenmesi uygun olacaktır.

Aristoteles sonrası Peripatetikler, Theophrastos'tan başlayıp Afrodiasiaslı İskender'de olgun ifadesine ulaşan çizgide, Aristoteles'in "yaşamı potansiyel olarak içinde barındıran doğal, organik bedeninin sureti"³⁸ olarak ruh tanımını koruma çabası içinde olmuşlardır. En erken ve en etkili yorumculardan biri olan Afrodiasiaslı İskender, hem Platoncu düalizmi hem de maddeciliği reddeden katı bir Aristotelesçi yorumu savunmuştur.³⁹ Kupreeva'nın, Afrodiasiaslı İskender'in kaybolmuş *De Anima* şerhini yeniden inşasından anlaşıldığı üzere, onun amacı ruhu ya nesneleştirme ya da maddeye indirgeme eğilimlerine karşı çıkararak, ruhun yaşayan bileşik içindeki *ayrılmaz* formel rolünü yeniden vurgulamaktır.⁴⁰ Erken dönem Peripatetikler, ruhun özünün yaşamsal etkinliğinden ayrılmaz olduğunu savunan bir işlevsel gerçekçiliği öne çıkarmışlardır. Afrodiasiaslı İskender, *gemic*i-gemi benzetmesini düalist bir anlatı olarak değil hylomorfist yapı içinde yeniden yorumlar. Afrodiasiaslı İskender, ruhu bedeninin içinde bir yeti veya yatkınlık (*hexis*) olarak ele alır. Gemi-gemic*i* örneğini de bununla paralel olarak *gemic*inin gemiden ayrılabilen ontolojik olarak farklı bir yapı olmaktan ziyade *gemic*ilik yetisi şeklinde yorumlar.⁴¹ Ona göre ruh, ne bedenden ayrı var olan bir töz ne de dışsal bir hareket ettiricidir. Aksine, ruh bedeninin bizzat bilfiilliğidir, onun işlevlerini düzenleyen içsel ilkedir. Kupreeva, Afrodiasiaslı İskender'in şerhinden ulaşılan fragmanlar üzerinden yaptığı yorumda, bileşiğin birliğini vurguladığını belirtir.⁴² Buna göre beden ruhunu kaybettiğinde artık canlı bir beden değil, yalnızca maddedir. Afrodiasiaslı İskender için ruh oluş ve bozuluşa tabidir.⁴³ Bununla birlikte akıl (*nous*) özel bir güçlük oluşturur. Afrodiasiaslı İskender, maddi akıl ile etkin akıl arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, daha sonraki Yeni-Platoncu yorumların öncüsü niteliğindedir, ancak yine de doğalcı

³⁷ Jorge Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", *Journal of the History of Philosophy* 51/4 (2013), 546.

³⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a20-s.89.

³⁹ Tommaso Alpina, *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul* (De Gruyter, 2021), 40.

⁴⁰ Inna Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's *De anima*: What's in a Commentary?", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55/1 (2012), 129.

⁴¹ Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", 552.

⁴² Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's *De anima*: What's in a Commentary?", 128.

⁴³ Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias: Part I: Soul As Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, çev. Victor Caston (London: Bloomsbury Publishing PLC, 2014), 44.

yaklaşımlara sıkı sıkıya bağlı kalır. Afrodiasıslı İskender'e göre gerçekten ayrı olan yalnızca ilahi akıldır, insan ruhunun kendisi değildir.⁴⁴ Dolayısıyla Afrodiasıslı İskender'in yorumunda, suret ile yetkinlik birbiriyle örtüşür. Buna göre ruhun bedenini sureti olması, aynı zamanda o bedenini yetkinliği olmasıdır. Hilomorfist anlayışta özsel bir değişiklik öne sürülmez, bunun yerine, ruhun güçlerinin hiyerarşisine ve bu güçlerin bedensel düzenlenmeye bağımlılığına vurgu yapılır. Afrodiasıslı İskender *entelekheia* kavramını tamlık anlamına gelen *teleiôtês* ifadesi ile açıklamış⁴⁵ ve iki anlama gelecek şekilde ayırır.⁴⁶ Bunlardan ilki gaye neden anlamı, ikincisi ise kendinde yetkinlik anlamıdır. Ancak Afrodiasıslı İskender için yetkinlik iki anlamında da ayrılabilir değildir.⁴⁷ Yine de yetkinliğin anlamındaki bu genişleme kendisinden sonraki Peripatetikleri ve Yeni Eflatuncuların ruhun suret mi yetkinlik mi olduğu yönündeki tartışmalarında önemli bir etki bırakmıştır.

3.2. Peripatetik Birlikten Yeni-Platoncu Aracılığa

IV. ve VI. yüzyıllar arasında, Syrianus, Philoponus ve daha sonra Simplicius gibi yorumcular, Aristoteles'in ruh anlayışını Yeni-Eflatuncu bir bakış açısıyla yeniden okudular. Mittelmann'ın çalışması, bu dönüşümü "Peripatetik bir gemideki Yeni-Eflatuncu bir denizci" olarak betimler.⁴⁸ Yeni-Eflatuncu filozofların elinde Aristoteles'in ruhu bir *entelekheia* olarak tanımlayan öğretisi, artık kendi içinde kapalı bir doğa kuramı olmaktan çıkar, ruhun maddi varlıktan arınarak tinsel varlığa yükselişindeki bir aşamaya dönüşür.⁴⁹ Bu yeniden yorumlama içinde, bedenini sureti, daha yüksek ve maddesel olmayan bir ruhun imgesi ya da aşağı düzeydeki etkinliği haline gelir. *Entelekheia* ise benzetmeli bir biçimde, ruhun bilfiilliğinin maddi alandaki yansıması olarak anlaşılır. Yeni-Eflatuncu bir okulda yetişen Hıristiyan bir filozof olan Philoponus'un yorumları, hilomorfist birliği dönüştürerek dinamik bir katılım ilişkisine çevirir. Buna göre beden, ruhun içinde, aşağı olanın yukarı olana katılması biçiminde yer alır.⁵⁰

Bununla birlikte bu düşünürler, Aristotelesçi doğalcı çerçevesini bütünüyle terk etmiş değildir. Nitekim Philoponus, ruhun beslenme, algı ve tasavvur gibi etkinliklerinin bedensel organlardan ayrılmaz olduğunu, buna karşılık akli (*noetik*) etkinliklerinin maddesel olmayan bir düzleme işaret ettiğini ileri sürer.⁵¹ Philoponus'un *entelekheia* kavramını "aletî suret" (*instrumental form*) olarak yani bedenini birinci yetkinliği için bir

⁴⁴ Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De anima: What's in a Commentary?", 113-116.

⁴⁵ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 20.

⁴⁶ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, 138-139.

⁴⁷ Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 101.

⁴⁸ Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus".

⁴⁹ Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", 555.

⁵⁰ Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", 553-555; Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 101-103.

⁵¹ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, 133.

araç olarak yeniden yorumlaması,⁵² hilomorfist öğretisi içinde belirgin bir kaymaya işaret eder. Beden, bu anlayışta artık ruhun eylemlerini tezahür ettirdiği bir vasıta haline gelir.⁵³ Mittelmann, bu yaklaşımın, Aristotelesçi bir terminoloji içinde gelişen yarı-düalist (*quasi-dualist*) bir yoruma zemin hazırladığını belirtir.⁵⁴ Kullanıcı ile alet ilişkisi, her iki terimin de canlı varlığın birliği için zorunlu olmasına rağmen, karşılıklı ayrılıklarını muhafaza eder. Böylece, hilomorfist birlik kavramı içinde ruhun akli kısmının aşkınlığını ima eden yeni bir yorum ufku doğar.

Plotinos'tan sonraki yorumculara kadar gelişmiş olan Yeni-Eflatuncu anlayışta ruhun suret verici işlevi, biyolojik değil, kozmolojik terimlerle yorumlanır.⁵⁵ Ruh, artık yalnızca maddeyi bilfiilleştiren bir ilke değil, Akıl'dan (*Nous*) sudur eden ve dünyayı biçimlendiren, ancak varlık bakımından ondan önce gelen (ontolojik olarak öncelikli) bir töz olarak kabul edilir. Bu çerçevede suret, artık bedeninin içkin bilfiilliği olmaktan çıkar, onun yerine, akledilir ve maddi alanlar arasında aracılık eden bir ilke haline gelir. Mittelman ve Kuppreva, Philoponus dönemine gelindiğinde Aristoteles'in hilomorfizminin, sudur metafiziği içinde yeniden yorumlandığını vurgularlar.⁵⁶ Beden-ruh ilişkisi, artık birlikte bir bütünlük olarak değil, hiyerarşik bir katılım ilişkisi olarak yeniden şekillendirilir. Bu şekillendirme, daha sonra İslam felsefesine zemin hazırlamış, burada akli ruhun ayrılabilirliği sorusu, ana tartışma konularından biri haline gelir.

İbn Sînâ'nın hilomorfizmi, hem Peripatetik hilomorfizm hem de Yeni-Platoncu sudurculuğu miras alarak bu iki geleneği uzlaştırma çabasını ortaya koyduğunu gösterir. Müslüman coğrafyasında İbn Sînâ öncesi yorumcular, ruhun bedeni etkin biçimde bilfiilleştirdiğini ifade etmek için hâlihazırda "yetkinlik" (*kemâl*) kavramını kullanmaktaydılar. Ancak aynı zamanda akli nefste (*nefs-i nâtika*) bulunan daha yüksek, kendi kendine var olan bir yetkinliğe de ima ediyorlardı. Aristoteles sonrasında, suretten yetkinlik kavramına doğru gerçekleşen bu terimsel kayma, filozoflara nefsin etkinliklerinden söz ederken onu bütünüyle bedensel surete hapsolmaktan kurtarma olanağı sağlar. Böylece yetkinlik kavramı, hilomorfizm ile aşkınlık arasında aracılık eden bir kavram haline gelir. Bu ifade hem bedeninin yaşama potansiyelinin gerçekleşmesine hem de ruhun kendi akli etkinliğinde kemale ermesine gönderme yapar.⁵⁷ Bu gelişme, Aristoteles'in yapısını reddetmemiş, ancak onu yeniden ölçeklendirmiştir. Bitkisel ve hayvani ruhlar, bedeninin formel bilfiillikleri olarak kalmaya devam ederken, akli nefis, bedenden bağımsız biçimde varlığını sürdürebilen bir yetkinlik olarak düşünülmüştür.

⁵² John Philoponus, *On Aristotle's "On the soul 2.1-6"* (Cornell University Press, 2005), 25-26.

⁵³ Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 102.

⁵⁴ Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", 555.

⁵⁵ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 133-134.

⁵⁶ Kupreeva, "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's *De anima*: What's in a Commentary?", 125; Mittelmann, "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus", 553-556.

⁵⁷ Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 102-103.

Böylece, hilomorfist model, ayrılabilirlik derecelerini kapsayacak biçimde genişlemiştir. İnsan ruhu hem bedeninin sureti hem de nihai noktada kendi başına var olabilen bir töz olarak kavranmıştır.⁵⁸

4. İbn Sînâ'da Hilomorfizmin Yeniden Yorumlanması

İbn Sînâ, doğal varlıkların madde ve suretin birleşiminden oluştuğunu savunan Aristotelesçi hilomorfizm doktrinini miras alır. Ancak insan nefsinin ele alırken bu öğretinin sonuçlarını insani nefsin ontolojik statüsü nedeniyle yeniden yorumlar. Bitkisel ve hayvani nefslerin, canlı bedenlerin suretleri olarak var olduğunu kabul etmekle birlikte, İbn Sînâ, akli nefsin, yani düşünme ve öz-farkındalık yetisine sahip olan nefsin, ontolojik olarak bedenden ayrılabilir bir cevher olduğu sonucuna ulaşır.⁵⁹ Böylece onun psikolojisi ve metafiziği, nefsin bedenle özdeş olmayıp, kendi başına var olan bir töz olduğu, Aristotelesçi olmayan bir düalizm biçimini ortaya koyar. Bu yeniden yapılandırma sonucunda, İbn Sînâ'nın nefis anlayışı suret ve yetkinlik dilini korumakla birlikte, artık Aristotelesçi anlamda tam olarak hilomorfist olarak nitelendirilemeyecek bir görüşe dönüşür.

İbn Sînâ'nın nefis-beden ilişkisi yorumu, üç birbiriyle bağlantılı öğretiden belirlenir:

(1) Nefsin, Aristotelesçi anlamda “suret” değil, “yetkinlik” olarak tanımlanması,⁶⁰

(2) Gemici-gemi benzetmesi, nefis ile beden arasındaki ilişkinin araçsal fakat kurucu olmayan bir bağ olduğunu ifade eder,⁶¹

(3) Nefsin maddeden bağımsız biçimde ayrılabilir ve kendi başına var olabilir bir töz olarak ileri sürülmesi.⁶²

Bu üç öge bir arada değerlendirildiğinde, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi kategorilerden yola çıkmasına rağmen, sonunda insan nefsinin maddi bir tözün düzenleyici ilkesi olarak değil, maddeden bağımsız, gayri maddi bir varlık alanına yerleştiren metafizik bir psikoloji inşa ettiği görülür.

İbn Sînâ, Aristoteles'in temel sorusunu benimser, ancak onun metafizik çerçevesini dönüştürür. *eş-Şifâ'nın Kitâbü'n-Nefs* bölümünde, nefsi “doğal ve organik bir beden potansiyel olarak yaşama sahip olan birinci yetkinliği”⁶³ olarak tanımlar. Ancak Aristoteles'in nefsi bedeninin sureti ve yetkinliği olarak tanımlamasından farklı olarak, İbn Sînâ suret kavramı yerine bilinçli bir şekilde yetkinlik terimini ön plana çıkarır. Bu terim,

⁵⁸ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 140.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, ed. Eşref Altaş, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021), V.2.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 62-63; 66-67.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 70-71.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 368-369.

⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 68-69.

İbn Sînâ'ya göre daha geniş bir ontolojik esnekliğe sahiptir.⁶⁴ Tommaso Alpina'nın gösterdiği üzere, İbn Sînâ'nın yetkinlik terimini tercih etmesi, nefsin maddede mum ve mühür gibi zorunlu olarak içkin olmayan bir yetkinlik olarak tanımlanmasına imkân verir. Böylece nefs-i nâtıka gibi ayrılabilir varlıkları da kapsayabilecek bir anlayış ortaya çıkar.⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre "yetkinlik" kavramı iki düzeyde işlev görür. Öncelikle, işlevsel düzeyde, yetkinlik, bedensel işlevlerin bilfiilleştiği ilkeyi ifade eder, büyüme, algı, hareket gibi işlevler buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca, ontolojik düzeyde ise, yetkinlik varlığı maddi bir dayanağa bağlı olmayan, bir cevheri belirtmek için kullanılabilir. Bitkisel ve hayvani nefslere, birinci, yani işlevsel anlamda yetkinliktir. Bedenlerinden ayrılamazlar ve bedenin çözülmesiyle birlikte yok olurlar. Buna karşılık insani nefis, ikinci, anlamda yetkinliktir. İnsani nefis kendi başına bir cevher olduğu⁶⁶ için varlığı, bedeni canlandırma işleviyle tükenmez. Bu terimsel kayma, Aristotelesçi hylomorfizmden uzaklaşmanın ilk belirleyici adımını oluşturur. Zira Aristoteles için yetkinlik, bedenin *içkin*⁶⁷ bilfiilliğini ifade ederken, İbn Sînâ için yetkinlik, bedenin potansiyelini aşan bir yetkinliğin imkânını içerir. Robert Wisnovsky, bu gelişmeyi, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi yetkinlik kavramını Yeni-Platoncu bir bağlamda yeniden yorumlamasına bağlar.⁶⁸ İbn Sînâ, yetkinliği maddeden bağımsız olarak var olabilen ilkeleri de kapsayacak bir şekilde yeniden yorumlayarak, Aristotelesçi yapıyı, ayrıklıktan oluşan metafizik bir hiyerarşi ile bütünleştirir. Hem doğaya hem de doğanın ötesine dönük olan bu çift yönelim, onun psikolojisini, fizik ile metafizik arasında konumlanan bir ara bilim haline getirir. Alpina'nın açıkladığı üzere, İbn Sînâ, psikolojisini felsefi sistemin ortasına yerleştirir. Buna göre, nefis araştırması doğal bir araştırma olarak başlar ancak maddeden bağımsız bir cevherin varlığını kanıtlayan bir inceleme olarak son bulur.⁶⁹

İbn Sînâ'nın nefsi, bitkisel, hayvani ve akli nefis olarak üçlü bir biçimde sınıflandırması, Aristoteles'in taksonomisini izler. Ancak içsel derecelenmeleri maddesellikten uzaklaşma dereceleri bakımından yeniden yorumlanır. Bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme işlevlerini yönetir, bedenden ayrılmaz ve onunla birlikte yok olur. Hayvani nefis, buna algı ve hareket yetilerini ekler, bedensel organlara bağlıdır, ancak duyum ve hareketin mekanik etkileşimi aşan bir koordinasyon gerektirmesi nedeniyle daha yüksek bir birlik sergiler. İnsani nefis ise akıl (‘aql) ve öz-farkındalığa sahiptir. Bu durum onun kavram oluşturma, soyutlama ve düşünme gibi etkinliklerde bedensel bir organa ihtiyaç

⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 60.

⁶⁵ Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 110-111.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017), 56, 63.

⁶⁷ Burada içkin ifadesi İngilizcedeki *intrinsic* anlamında kullanılmıştır.

⁶⁸ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 153.

⁶⁹ Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 93.

duymayacağı bir yetkinliğe erişmesine neden olur. Bu nefis türleri arasındaki ayırım, İbn Sînâ'nın "eylem varlığı tabidir" ilkesine dayanır.⁷⁰ Çünkü akli etkinlik maddi bir aracı olmaksızın gerçekleşebiliyorsa, bu etkinliğin ilkesi olan rasyonel nefsin kendisi de maddesel olmamalıdır.⁷¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta nefsin "bedenin mizacı değil, onu yöneten cevher"⁷² olduğunu ve akli idrak eyleminin bedensel bir organ aracılığıyla olmadığını açıkça belirtir. Bu formülasyon hem Aristotelesçi hilomorfizmi hem de Galenci karışım (*krasis*) temelli psikofizyolojik anlayışı reddeder. Nefis ne yapısal bir surettir ne de fiziksel bir karışımdır. Aksine kendi başına var olan bir yönetici ilkedir. Bu hiyerarşi, eş-şifâ'daki varlığın maddi bileşiklerden gayri maddi akıllara doğru metafizik ilerleyişini yansıtır. Böylece akli nefis, bedene araç olarak bağlı, fakat entelektüel etkinlikte onu aşabilen ara konumlu bir varlık haline gelir. Bu yaklaşım, Aristotelesçi hilomorfizm yorumunda akli nefis söz konusu olduğunda bir yeniden konumlandırma ihtiyacını görünür hale getirir.

4.1. Gemici-Gemi Anaolojisi

İbn Sînâ'nın Aristotelesçi hilomorfizm anlatısıyla tam olarak örtüşmeyen en açık yerlerinden biri, onun meşhur "gemici ve gemi" benzetmesinde görülür. İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenle ilişkisi, gemisini yöneten bir gemicinin gemiyle olan ilişkisine benzer. Buna göre, gemi ile gemici işlevsel olarak yakın ve bağıntılı, ancak ontolojik olarak ayrıdır. Gemi hareketi mümkün kılar, fakat gemicinin varlığını oluşturan şey değildir.⁷³ İbn Sînâ'nın bu metaforu kullanışı, nefis ile beden arasındaki ilişkinin kurucu değil, yönetici bir ilişki olduğunu vurgular.⁷⁴ Nefis, bedensel işlevleri düzenler, ancak onlara indirgenemez. Böylece hilomorfist birleşime başvurmaksızın nedensel etkinliğini sürdürür.

Aristoteles'te suret-madde ilişkisi içkin ve kurucu bir nitelik taşır. Ona göre ruh, canlı bir bedeni "olduğu şey" yapan ilkedir. Buna karşılık İbn Sînâ, bu ilişkiyi ontolojik özdeşlik düzeyinde değil, nedensel bağıllık düzeyinde konumlandırır. Beden, nefsin tekilleşmesi ve yetilerinin gelişmesi için zorunludur. Ancak nefsin varoluşu için ontolojik anlamda gerekli değildir. Thérèse-Anne Druart, İbn Sînâ'nın bu görüşünü özlü biçimde açıklar. Buna göre insan nefsi bedenle birlikte ortaya çıkar, fakat onunla birlikte bozulmaz. Nefsin ortaya çıkışı zamansal olarak bedenin kuruluşuna bağlıdır, ancak metafiziksel olarak onu aşar.⁷⁵ Bu yaklaşım, Aristotelesçi hilomorfist anlayıştan belirgin biçimde ayrılarak, akli

⁷⁰ Alpina, *Subject, Definition, Activity*, 95.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, V.2.

⁷² Avicenna, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*, çev. Shams Constantine Inati (New York: Columbia University Press, 2014), 96.

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 70-71.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 66-67.

⁷⁵ Thérèse-Anne Druart, "The human soul's individuation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul: Thérèse-Anne Druart", *Arabic Sciences and*

nefsin varlığını bedenden bağımsız bir cevher olarak temellendirir. Bedenle birlikte meydana gelme, ancak bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürme şeklindeki bu ikili yön, İbn Sînâ'nın Aristotelesçi yaklaşım ile Platoncu yaklaşım arasında izlediği yolu örnekler. Beden, nefsin özünü değil, tekilleşmesini mümkün kılan bir koşuldur. Bu nedenle nefis, "Sokrates'in nefsi" gibi belirli bir nefis haline gelmek için bedene ihtiyaç duyar, ancak bir kez tekilleştiğinde ve belirli yetkinlik seviyesine ulaştığından cismani maddeden bağımsız olarak varlığını sürdürür.

4.2. Uçan Adam Düşünce Deneyi

İbn Sînâ'nın ünlü *Uçan Adam* düşünce deneyi,⁷⁶ nefsin bedenden ayrılabilirliğine ilişkin epistemolojik temeli ortaya koyar. Gutas'ın youmuna göre İbn Sînâ'nın felsefesinin ana meselesi akli nefsin metafiziğidir ve *Uçan Adam* bize bu nefisle ilgili oldukça kritik açılımlar sağlar.⁷⁷ Burada İbn Sînâ, tam yetkinlikte yaratılmış, ancak havada asılı duran, hiçbir duyuşsal temas ya da bedensel farkındalığa sahip olmayan bir insan tasavvur etmemizi ister.⁷⁸ Bu durumda bile insan kendi varlığını onaylayacaktır, bedeninin farkında olmasa da "Ben varım" diyecektir. Dolayısıyla, öz-farkındalığın, bedensel duyumdan bağımsız olduğu gösterilir. *Uçan Adam*, nefsin özünün (zât) ne bedenle ne de bedensel organlardan herhangi biriyle özdeş olmadığına işaret eder. Kendini bilme eylemi, maddesel değildir, çünkü mekânsal uzamı, bölünebilirliği veya duyuşsal aracılığı yoktur. İbn Sînâ *Kitâbü'n-Nefs*'in hemen başında sunmuş olduğu bu anlatıdan metnin ilerleyen bölümlerinde⁷⁹ nefsin ontolojik statüsüne dair metafizik bir sonuca ilerler. Buna göre insan nefsi, kendi özüyle kaim olan bir cevherdir. Akli nefis, bedenden ayrı olarak var olabilir, çünkü onun özsel eylemi olan akli idrak maddeye bağlı değildir. Bu argüman, Aristotelesçi psikolojiden bir kopuşu temsil eder. Aristoteles'in *De Anima*'sında, idrak her zaman⁸⁰ maddi bir organda bulunan bir potansiyelin gerçekleşmesi olarak tanımlanır.⁸¹ Buna karşılık İbn Sînâ için öz-farkındalık bedensel araçlara gerek duymaz. Buna göre nefis, kendisini, bedensel araçların aracılığı olmaksızın, bizzat kendisi aracılığıyla bilir. Shams Inati, İbn Sînâ'nın nefsin öz-farkındalığına yönelik tembihini çevirirken başlık olarak

Philosophy 10/2 (2000), 271-272; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2010), 126.

⁷⁶ Jon McGinnis, "Experimental Thoughts on Thought Experiments in Medieval Islam", *The Routledge Companion to Thought Experiments* (Routledge, 2017).

⁷⁷ Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012), 417.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 72-73.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, V.7.

⁸⁰ Aristoteles'te akli idrakin bedensel bir yanının bulunup bulunmadığı daha önce belirtildiği gibi tartışmalıdır. Pek çok çağdaş yorumcu bedensel olduğunu düşünse de Caleb Cohoe gibi farklı yorumlarda da bulunmaktadır. Cohoe, "Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4".

⁸¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 199.

“aracı vasıtalarla değil, sezgi yoluyla idrak edildiği” ifadesini kullanması bu noktayı özellikle vurgular.⁸² Bu aracısız öz-farkındalık İbn Sînâ'da, söz konusu metnin ilerleyen bölümlerinde gösterildiği üzere nefsin ontolojik bağımsızlığına işaret eder.

4.3. Yetkinlik ve Varlık Dereceleri: Suretten Cevhere

İbn Sînâ'nın yetkinlik kavramını metafizik düzlemde yeniden yorumlaması, yalnızca psikolojik çözümlemeyi değil, aynı zamanda onun genel varlık anlayışını da kapsar. *eş-şifâ'in İlâhiyyât* bölümünde, varlık, yetkinlik derecelerine göre düzenlenmiştir; bir varlık ne kadar maddeden uzaksa, varoluşu o kadar yetkindir.⁸³ Buna göre insan nefsi, öz-farkındalık ve akli düşünme yetisine sahip olduğu için maddi suretlerden daha yüksek bir ontolojik konuma sahiptir. Zira hiçbir maddi bileşik, kendini bilme eylemini gerçekleştiremez. Wisnovsky, bu bağlamda İbn Sînâ'nın Aristotelesçi suret kavramını, madde-suret bileşimi düzleminden alıp sudûrcu hiyerarşinin metafizik düzlemine aktardığını açıklar.⁸⁴ Nefsin yetkinliği, beden potansiyelinden değil, Faal Akılda nihayet bulan akıllar zincirine katılımından kaynaklanır. Beden, nefsin eylemlerini tekilleştirdiği bir zemin işlevi görür. Ancak nefsin yetkinliğinin nihai nedeni, daha yüksek, akledilir bir varlık alanında bulunur. Bu yapı, nefsin zamansal başlangıcını onun ebedî yazgısıyla uzlaştırır. Çünkü nefsin asli nedeni fiziksel değil, metafizikselidir. Akli nefsin tekilleşmesi bedene bağlıdır,⁸⁵ ancak varlığı ve sürekliliği, kendi maddesel olmayan özüne dayanır. Böylece İbn Sînâ'nın yetkinlik kavramı, fizik ile metafizik alanlar arasında bir köprü işlevi görür. Buna göre başlangıçta doğal bir bedenin gerçekleşmesi olarak ortaya çıkar, ancak nihayetinde aklın kendi başına var olan bilfiilliği olarak doruğa ulaşır.⁸⁶ Suretten yetkinliğe geçiş, hilomorfizmin, dereceli bir varlık ontolojisine dönüşümünü simgeler.

İnsan nefsinin ayrılabilirliği, İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrılışının temel dayanağıdır. Aristoteles için ruh, belirli bir tür bedene ait suret olduğundan, bedensiz var olamaz. Akıl özel bir statüye sahip olsa da onun insani bireysel akıl mı yoksa etkin akıl mı olduğu Aristoteles'te belirsiz kalır.⁸⁷ Buna karşılık İbn Sînâ, her bir akli nefsin, bir kez meydana geldikten sonra, beden ölümünden sonra da varlığını sürdürebilen bireysel ve gayri maddi bir cevher olduğunu ısrarla savunur.⁸⁸ Bu görüş, tekilleşme sorununu gündeme getirir: Nefs maddi değilse, beden kaybindan sonra bireyselliğini ne korur? İbn Sînâ'nın cevabı iki aşamalıdır. İlk olarak, nef tekilleşmesini bedenle kurduğu özel bağ (*nisbet*) sayesinde elde eder. Nefs bedene işlemiş veya bedende *yer etmiş* bir şey değildir;

⁸² Avicenna, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions*, 94.

⁸³ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, 326-327.

⁸⁴ Wisnovsky, *Ibn Sînâ Metafiziği*, 186.

⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (Dergah Yayınları, 2020), 187.

⁸⁶ Gutas, “Avicenna”, 423-424.

⁸⁷ Christopher Shields, “Aristotle's Psychology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020).

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 398-409.

ancak bedenın belirli bir hazırlık düzeyine kavuştuğu anda nefis, onunla eşzamanlı olarak ortaya çıkar ve bu başlangıç bağlantısı nefsi tekil kılar. İkinci olarak, nefis ölümden sonra bireyselliğini kendi faaliyetleri sayesinde sürdürür. Düşünme, doğrudan öz-farkındalık ve ahlaki edimler, nefse kişisel kimliğini sürdüren bir iç belirlenim kazandırır. Bununla birlikte, Druart İbn Sînâ bu psikolojik temellerin ötesinde bireyselliğin ontolojik sürekliliğini tam olarak açıklamaz; bedenle kurulan bağın ayrıldıktan sonra nasıl “devam ettiği” kendi sisteminde açık bıraktığını ifade eder.⁸⁹ Ancak İbn Sînâ'nın kurgulamış olduğu metafizik düzende bireysel olarak belirli bir yetkinliğe ulaşmış olan nefsin bedene ihtiyacı kalmaz hatta beden, bu yetkinlikteki nefsi olumsuz etkiler.⁹⁰ Söz konusu yetkinlik seviyesine ulaşmasının ardından nefis, gerçek anlamda tekillişir.⁹¹ Nefsin bu akli yetkinliğe ulaşması, bedenın bozulmasının ardından nefsin tekil olarak varlığını devam ettirmesini sağlar. Ayrıca, İbn Sînâ'ya göre bedenle kurulan bağ nefste öyle bir iz bırakır ki nefis bedenden ayrıldığında dahi bu iz onun tekil bir zat olarak varlığını devam ettirmesini mümkün kılar.⁹² Nefsin, bedenın bozulmasının ardından nasıl tarzda bir varlığını devam ettireceği kısmen muğlak olsa da İbn Sînâ, nefsi kendi varlığının farkında olan bağımsız bir cevher olarak ele alarak Aristotelesçi beden-suret anlayışını köklü biçimde dönüştürür.

Nefsin bedenden ayrı oluşu için İbn Sînâ aracısız öz-farkındalığın yanı sıra farklı dayanaklar da sunar. *Şifâ*'nın *Nefs* kısmında, akli nefsin gayri maddi olduğunu ve bedenden bağımsız bulunduğunu gösteren bir dizi kanıt ortaya koyar. İlk kanıtında, mâkûl suretlerin maddede var olamayacağını, ancak akli nefsin onları idrak edebildiğini belirtir. Dolayısıyla bu durumda nefsin kendisi maddi olamaz. Akıl, bu mâkûlâtı duysal verilerden soyutlar, bu durum, durum hem işlevinin hem de özünün maddi koşullardan bağımsız olduğunu gösterir.⁹³ Üçüncü ve dördüncü kanıtlarında, mâkûl kavramların bölünemez olduğunu vurgular. Maddi suretler bölünebilirken, akıl “düşünen hayvan” gibi birden çok öğe içeren bir tanımı kavrarırken bile, tek ve birleşik bir kavramı idrak eder.⁹⁴ Dolayısıyla, aklın idrak ettiği şeyin maddesel olmayan bir gerçeklik olması ve onları idrak eden aklın da bölünemez olması gerekir. Beşinci kanıt, aklın sonsuz bilme potansiyeline dayanır. Buna göre bedenler sonlu ve sınırlıdır, oysa akıl, ilkesi gereği sınırsız sayıda mâkûl sureti kavrayabilir.⁹⁵ Bu, hiçbir maddi varlık için mümkün değildir. İbn Sînâ, bu durumu hayal gücü ile karşılaştırır. Hayal gücü yalnızca tikel imgelerle sınırlıyken, akıl tümel kavramlarla işler. Yedinci kanıtında, bedensel organların kullanıldıkça zayıfladığını

⁸⁹ Druart, “The human soul's individuation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul: Thérèse-Anne Druart”, 273.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 390-391.

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 390-391.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 394-395.

⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 374-375.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 376-377.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 378-379.

ve yorulduğunu, buna karşılık aklın sürekli etkinlikle daha keskin ve yetkin hale geldiğini vurgular. Bu husus, onun bedensel süreçlerden bağımsızlığını gösterir.⁹⁶ Son olarak, beden yaşlandıkça zayıflarken, çoğu zaman entelektüel eylemlerin güçlenmesi gerçeğine dikkat çeker.⁹⁷ Bu ters orantılı ilişki, akli nefsin maddesel olmayan, kendi özüyle kaim bir cevher olduğunu bir kez daha kanıtlar.

İbn Sînâ'nın nefis felsefesi, Aristotelesçi bir terminolojiyle başlar ancak sonunda Aristotelesçi hilomorfizmden kökten ayrılan bir metafiziğe ulaşır. Nefsi, suretten ziyade yetkinlik olarak yeniden tanımlayarak, bedeni kurucu bir ilke yerine bir araç olarak ele alarak ve nefsin ayrılabilirliğini ve kendi başına varlığını savunarak, İbn Sînâ insan nefsinin doğal suretler alanından gayri maddi cevherler alanına taşır. Bitki ve hayvan nefsleri Aristotelesçi çerçevede kalır. Onlar organik bedenlerin suretleridir ve bedenleriyle birlikte yok olur. Fakat insanın akli nefsi bu yorumu aşar. O ancak dolaylı olarak bir surettir, özünde bir kemeldir ve nihayetinde bir cevherdir. Gemici-gemi benzetmesi, Uçan Adam argümanı ve yetkinlik açıklamaları aracılığıyla İbn Sînâ, insan kimliğini bedensel bileşimden ziyade gayri maddi bir öz-farkındalıkta temellendiren bir psikoloji kurar. Böylece onun sistemi madde ve suret dilini korusa da insan nefsi itibarıyla anti-hilomorfisttir. İnsan, bileşim birliği değil, bir yönetim birliğidir, kendi başına var olan bir aklın cismani bir araçla kurduğu birliktir. Bu yönüyle İbn Sînâ, Aristotelesçi doğalcılığı öz-farkındalık temelli metafizik bir düalizme dönüştüren bir düşündürür. Bu da İslâm felsefesinde hem nefsin ölümsüzlüğüne hem de aklın özerkliğine felsefi bir temel kazandırır.

Sonuç

Sonuç olarak bu makale, İbn Sînâ'nın psikolojisine ilişkin değerlendirmeyi yalnızca onun nefis anlayışıyla sınırlamayıp hilomorfizmin kavramsal çerçevesi ve tarihsel gelişimiyle birlikte ele almıştır. Hilomorfizmin Aristoteles'te yekpare bir öğreti olarak bulunmadığı, kavramın skolastik dönem boyunca geriye dönük biçimde sistemleştirildiği ve disiplinler arasında değişen işlevlere sahip olduğu görülmüştür. Bu tarihsel ve kavramsal çokluk, İbn Sînâ'nın madde-suret ilişkisini özellikle akli nefis bağlamında dönüştüren yaklaşımını daha doğru konumlandırmayı mümkün kılmış; onun psikolojisinin klasik hilomorfist modelin sınırlarını aşan özgün bir çerçeve sunduğunu göstermiştir.

Çalışmada ele alınan metinler, İbn Sînâ'nın özellikle insani nefsin mahiyetini açıklarken "suret" kategorisini geri plana ittiğini, fakat bunu madde-suret öğretisine bütünüyle karşı çıkararak değil, bu öğretinin açıklama gücünü belirli bir noktaya kadar kabul ederek yaptığını ortaya koymuştur. Bitkisel ve hayvani nefis söz konusu olduğunda hilomorfist açıklama işlevselken, insan nefsinin doğası söz konusu olduğunda İbn Sînâ, bu

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 382-383.

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 382-385.

öğretiyi sürdürememekte; bunun yerine akli nefsi “bedenden bağımsız bir yetkinlik” olarak düşünmeyi zorunlu gören daha kapsamlı bir metafizik konuma yönelmektedir. İbn Sînâ'nın akli nefsi bedenden bağımsız bir cevher olarak görmesinin dayanaklarından biri, makalede tartışıldığı üzere, nefsi kendini idrak edebilen bir özne olarak tanımlamasıdır. Uçan Adam anlatısında, öz-farkındalığın maddi organ olmaksızın da var olabileceğini gösterir, İbn Sînâ, bu çizgiyi metnin ilerleyen bölümlerinde ontolojik bağımsızlık lehine bir sonuç istikametinde derinleştirir. Bu sonuç, Aristotelesçi hilomorfizmin en temel iddiası olan suretin maddede gerçekleşmesi ilkesini insan nefsinin özel durumu bakımından zorlamaktadır. Zira İbn Sînâ'ya göre akli nefis, mâkûlleri bilme kapasitesi ve Faal Akıl'la olan ilişkisi sayesinde tüm bedensel koşullardan soyutlanabilir ve bedene yüklenen hiçbir suret türü için bu tür bir var olma durumundan bahsedilemez. Aynı şekilde gemici-gemi benzetmesi, nefsin bedenle olan ilişkisini açıklamakla birlikte, bu ilişkinin zorunlu bir birliktelikten ziyade araçsal bir bağ olduğunu vurgular. Nefsin fiillerini gerçekleştirmek için bedene “kullanım amaçlı” bağlı olduğu düşüncesi, Aristotelesçi anlamda özsel bir birlik fikrini gölgeler. Bu nedenle insanda nefis-beden ilişkisi, tam bir birleşme olmaktan ziyade işlevsel bir ortaklık şeklinde kavranır. Ayrıca mâkûl sûretlerin bölünmezliği ve maddeden soyutlanmış bir varlık tarzına sahip olmaları, akli nefsin faaliyetlerinin maddi bir zemine indirgenemeyeceğini göstermektedir. Bu durum, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini ontolojiyle sıkı biçimde ilişkilendiren genel yaklaşımının bir parçasıdır. Tümellerin idraki, maddi bir suret-madde bileşimi içinde gerçekleşemeyeceğinden, akli nefsi maddi ilkeler üzerinden açıklamaya çalışan bir hilomorfizm, İbn Sînâ'nın insan nefsinde dair yorumları için yetersiz kalacaktır.

Bu gerekçeler bir araya getirildiğinde, İbn Sînâ'nın psikolojisinin, hilomorfizmin ilkelerini tamamen reddetmeyen fakat onları insan nefsinin özel statüsünü açıklamak için yeterli görmeyen özgün bir metafizik konuma sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. O, bitkisel ve hayvani nefsleri hilomorfist çerçevede değerlendirirken, insani nefsin ontolojik anlamda maddeden bağımsız bir cevher olduğunu savunarak Aristotelesçi suret-madde metafiziğinin ötesine geçer. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın yaklaşımı hem hilomorfizmin doğalcı açıklama sınırlarını hem de Yeni-Platoncu düşüncenin aşkınıcılığını bir araya getiren özgün bir sentez niteliği taşır. Böylece İbn Sînâ, hilomorfist psikolojinin açıklama gücünü aşan ve insan nefsinin özel konumunu daha tutarlı biçimde ortaya koyan sistematik bir psikoloji inşa eder. Bu okuma Wisnovsky'nin “İbn Sînâ'yı Ammoniusçu sentez geleneğine” yerleştirmesini de görünür hale getirir. Netice itibarıyla, İbn Sînâ'nın nefsi yetkinlik olarak adlandırmadaki ısrarı, onun hilomorfizmi insani nefis düzeyinde bıraktığının kavramsal imzasıdır.

Kaynakça | References

- Alexander of Aphrodisias. *Alexander of Aphrodisias: Part I: Soul As Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*. çev. Victor Caston. London: Bloomsbury Publishing PLC, 1st ed., 2014.
- Alpina, Tommaso. *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*. De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110706840>
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Aristotle. *The Metaphysics*. çev. Hugh Lawson-Tancred. London: Penguin Classics Press, 2004.
- Avicenna. *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*. çev. Shams Constantine Inati. New York: Columbia University Press, 2014.
- Cohoe, Caleb. "Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4". *Phronesis* 58/4 (2013), 347-377.
- Cohoe, Caleb M. "The Separability of Nous". *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*. ed. Caleb Cohoe. 229-246. Cambridge Critical Guides. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. <https://doi.org/10.1017/9781108641517.013>
- Druart, Thérèse-Anne. "The human soul's individuation and its survival after the body's death: Avicenna on the causal relation between body and soul: Thérèse-Anne Druart". *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 259-273.
- Erkan, Ahmet. *İbn Sînâ'da nefis ve ölümsüzlük*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Görücü, Ömer Faruk. *İbn Sînâ Descartes Psikolojisi Karşılaştırmalı Bir Analiz*. Çizgi Kitabevi Yayınları, 2024.
- Gutas, Dimitri. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul". *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012), 417-425. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2012.01413.x>
- Haring, Ellen Stone. "Substantial Form in Aristotle's 'Metaphysics' Z, I". *The Review of Metaphysics* 10/2 (1956), 308-332.
- İbn Sînâ. *en-Necat Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. Dergah Yayınları, 2020.
- İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. ed. Eşref Altaş. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021.

- Kupreeva, Inna. "Alexander of Aphrodisias and Aristotle's De anima: What's in a Commentary?" *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 55/1 (2012), 109-129. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2012.00036.x>
- Manning, Gideon. "The History of 'Hylomorphism'". *Journal of the History of Ideas* 74/2 (2013), 173-187.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2010.
- McGinnis, Jon. "Experimental Thoughts on Thought Experiments in Medieval Islam". *The Routledge Companion to Thought Experiments*. Routledge, 2017.
- Mittelman, Jorge. "Neoplatonic Sailors and Peripatetic Ships: Aristotle, Alexander, and Philoponus". *Journal of the History of Philosophy* 51/4 (2013), 545-566. <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0086>
- Philoponus, John. *On Aristotle's "On the soul 2.1-6"*. Cornell University Press, 2005.
- Sebti, Meryem. "La Signification De La Définition Avicennienne De L'âme Comme « Perfection Première D'un Corps Naturel Organique » Dans Le Livre I Du "Traité De L'âme Du Šifā'". *Bulletin d'études orientales* 51 (1999), 299-312.
- Shields, Christopher. "Aristotle's Psychology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020). ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/>
- Whiting, Jennifer. *Body and Soul: Essays on Aristotle's Hylomorphism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2023.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Yılmaz, Aykut Alper. "İbn Sînâcî ve Kartezyen İkciliğe Dair Bir Karşılaştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (15 Haziran 2021), 173-194. <https://doi.org/10.18505/cuid.860096>