

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'İN RUH GÖRÜŞÜNÜN ZİHİN
KURAMLARINA YANSIMASI

HATİCE DİRMİLLİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ FEYZA ŞULE GÜNGÖR

KONYA-2019

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

ARİSTOTELES'İN RUH GÖRÜŞÜNÜN ZİHİN
KURAMLARINA YANSIMASI

HATİCE DİRMİLLİ

YÜKSEK LİSANS

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ FEYZA ŞULE GÜNGÖR

KONYA-2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice DIRMİLLİ		
	Numarası	158101011014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe / Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	☒	
		Doktora	☐	
	Tezin Adı	Aristoteles'in Ruh Görüşünün Zihin Kuramlarına Yansımaları		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı

Hatice DIRMİLLİ

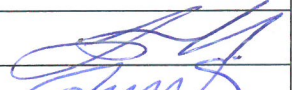
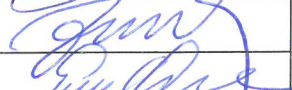
İmzası

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice DIRMİLLİ
	Numarası	158101011014
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe - Felsefe
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Feyza Sule GÜNGÖR
	Tezin Adı	Aristoteles'in Ruh Görüşünün Zihin Kuramına Yansıması

Aristoteles'in Ruh Görüşünün Zihin Kuramına Yansıması başlıklı bu çalışma 26.07.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Dr. Öğr. Üyesi Feyza Sule GÜNGÖR (Danışman)	Feyza Sule GÜNGÖR	
2	Prof. Dr. Bülent Kuyucu		
3	Doç. Dr. Erkan SAKGİN		

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hatice DİRMİLLİ		
	Numarası	158101011014		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Feyza Şule Güngör		
Tezin Adı	Aristoteles'in Ruh Görüşünün Zihin kuramlarına Yansıması			

Bu çalışma Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel özellikler barındırması sebebiyle zihin kuramları içerisinde Aristoteles'in yerinin olup olmayacağını değerlendirmektedir. Aristoteles ruh görüşü ile kendisinden önceki anlayışlara bir eleştiri getirmekte, kendisinden sonra gelen bazı filozofları etkilemekte ve modern dönemde sistematikleşmeye başlayan zihin felsefesi kuramlarında yer alan bazı problemleri de tartışmaktadır. Bu çalışma ile Antik Yunan geleneğine önemli katkı yapmış olan Aristoteles'in ruh anlayışının zihin felsefesindeki bazı temel problemler açısından güncel bir değerlendirmesi amaçlanmıştır.

Bu amacı gerçekleştirmek üzere çalışmanın içeriği birbirini temellendiren üç bölüm halinde oluşturulmuştur. İlk bölümde Aristoteles'in kendinden önceki ruh görüşlerine eleştirisi ve bu eleştiriler temelinde inşa ettiği kendi ruh anlayışı değerlendirilmektedir. İkinci bölümde Aristoteles ve Aristoteles sonrası ruhun zihne evrimi ve zihin felsefesinin temel problemlerini içeren zihin kuramlarına yer verilmektedir. Son bölümde ise Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel öğeler taşımasıyla birlikte zihin kuramları perspektifinden eleştirel bir okumaya tabi tutulmuş ve filozofun ruh anlayışının monist ve düalist yaklaşımlar açısından değerlendirmesi yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, Zihin Felsefesi, ruh, beden, monist yaklaşımlar, düalist yaklaşımlar

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hatice DİRMİLLİ		
	Student Number	158101011014		
	Department	PHILOSOPHY		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Assistant Professor Feyza Şule Güngör		
	Title of the Thesis/Dissertation	The Reflection of Aristotle's Soul Vision to Mind Theories		

This study evaluates whether –due to its mental features- Aristotle's soul vision can have a place in mind theories. Aristotle brings a criticism to previous understandings before him with his soul vision, influences some of the philosophers after himself and discusses some of the problems in the theories of philosophy of mind that have begun to be systematized in the modern era. With this study, it is aimed to make an up-to-date assessment of Aristotle's understanding of soul, which made an important contribution to the ancient Greek tradition, in terms of some basic problems in the philosophy of mind.

In order to realize this aim, the study's content has been formed in three sections that base each other. In the first chapter, Aristotle's critique of his soul views before himself and his own understanding of the soul that he built on the basis of these criticisms are evaluated. In the second chapter, Aristotle, the evolution of soul to mind after Aristotle and the theories of mind, which includes the fundamental problems of philosophy of mind are given. In the last chapter, Aristotle's mental vision which carries mental elements has been subjected to a critical reading from the perspective of the theories of the mind. And also the philosopher's understanding of soul was evaluated in terms of monist and dualist approaches.

Key words; Aristotle, Philosophy of mind, soul, body, Monist approach, Dualist approach

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN ZİHİN FELSEFESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

1. Aristoteles'in Zihin Felsefesinin Temel Kavramları	5
1.1. Ruhun Tanımı	5
1.2. Aristoteles'in Kendinden Önceki Ruh Görüşlerine Dair Eleştirisi	7
1.2.1. Hareket Görüşü	8
1.2.2. Uyum ve Kendi Kendine Hareket Eden Sayı Görüşü	13
1.2.3. Her Şeyde Bulunan Ruh Görüşü	18
1.3. Aristoteles'in Ruh Anlayışı	18
1.3.1. Ruhun Yetileri	22
1.3.1.1. Bitkisel Ruhun Yetisi	23
1.3.1.2. Hayvani Ruhun Yetisi	24
1.3.1.3. İnsani Ruhun Yetisi	26
1.4. Duyumsama	27
1.5. Hayal Gücü	30
1.6. Bellek	32
1.7. Akıl	33
1.7.1. Etkin Akıl	34
1.7.2. Edilgin Akıl	36
1.7.3. Pratik Akıl	36
1.7.4. Teorik Akıl	37
1.8. Ruh-Beden İlişkisi	38

İKİNCİ BÖLÜM

RUHUN ZİHNE EVRİMİ VE ZİHİN FELSEFESİNİN KURAMLARI

2.1. RUHUN ZİHNE EVRİMİ	41
2.2. ZİHİN FELSEFESİNİN TEMEL KURAMLARI	54
2.2.1. Monist Kuramlar	55
2.2.1.1. İdealizm	55
2.2.1.2. Solipsizm	58
2.2.1.3. Materyalizm	59
2.2.1.4. Davranışçılık	62
2.2.1.5. İşlevselcilik	65
2.2.1.5.1. Makine İşlevselciliği	66
2.2.1.5.2. Analitik İşlevselcilik	67
2.2.1.5.3. Psiko-İşlevselcilik	67
2.2.2. Düalist Kuramlar	68
2.2.2.1. Descartes'in Düalizmi	69

2.2.2.2.Nitelik Düalizmi	72
2.2.2.3.Paralelizm	74
2.2.2.4.Epifenomenalizm	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN RUH GÖRÜŞÜNÜN ZİHİN FELSEFESİNE YANSIMALARI

3. Aristoteles'in Ruh Görüşünün Zihin Felsefesine Yansımaları	78
3.1.Materyalist Olarak Aristoteles'in Ruh Görüşü	79
3.2.İşlevselci Olarak Aristoteles'in Ruh Görüşü	84
3.3.Düalist Olarak Aristoteles'in Ruh Görüşü	87
SONUÇ	91
KAYNAKÇA	97
ÖZ GEÇMİŞ	103

ÖNSÖZ

Zihin Felsefesi modern dönemde sistematikleşmiş bir felsefi disiplindir. Zihin felsefesinin Descartes’la birlikte başladığı kabul edilse de Zihin felsefesi alanındaki çalışmaların Descartes’tan sonra hız kazandığı görülmektedir. Ancak zihin felsefesi içerisinde yer alan bazı problemlerin felsefe tarihi kadar eskilere dayandığı görülmektedir. Buradan hareketle Aristoteles’in ruh görüşünde bulunan zihinsel durumların zihin kuramlarına yansımalarının değerlendirilmesini zihin felsefesi alanına yeni bir perspektif sunacağını ümit ediyoruz.

Antik Yunan felsefesinin önemli bir parçası olan Aristoteles’in ruh görüşünün ve modern dönemde ön plana çıkan zihin felsefesi gibi iki farklı alanla ilgili böyle bir çalışma yapmamı destekleyen danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Feyza Şule GÜNGÖR’e, tez yazma sürecimde her daim yanımda olan değerli eşim Deniz DİRMİLLİ’ye ve son olarak desteklerini benden esirgemeyen canım aileme teşekkür ederim.

Hatice BÜYÜKBEL

Temmuz 2019

GİRİŞ

Felsefe tarihinde Antik Yunan'dan 17. yüzyıla kadar zihin ve zihne dair özellikler, ruh kavramının içerisinde yer bulmuştur. Özellikle Antik Yunan döneminde ruh kavramı geniş bir içeriğe sahiptir. O dönemde ruh, canlılığın kaynağı olarak tanımlanmaktadır. Ancak akıl ve düşünme gibi zihinsel durumlar da ruh kavramının içerisinde değerlendirilmektedir. Bu nedenledir ki 17. yüzyıl öncesi dönemlerde zihin araştırması yapılırken filozofların ruh görüşlerinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle konumuzun asıl belirleyici ögesi olarak Aristoteles'in ruh görüşü ele alınmıştır. Aristoteles'in ruh görüşünün çalışmamız açısından önemi ise Aristoteles'in *Ruh Üzerine* isimli bir eserinin bulunmasıdır. *Ruh Üzerine*, ruha dair yazılan ilk eserdir. Aristoteles, söz konusu eserinde, kendisinden önceki filozofların görüşlerine yer vermekle birlikte onların doğruluğunu sorgular ve kendisine göre yanlış olan görüşleri eleştirip ayıklamıştır. Böylece Aristoteles kendisine ait ruh görüşünü temellendirir. Aristoteles'in bu sistemi bize, hem kendisinden önceki dönemi hem de düşünce basamaklarının gelişimini inceleme fırsatı verir. Aristoteles'ten sonra gelen Ortaçağ filozofları da onun ruh görüşünden etkilenmiş olup onu merkezi bir konuma taşımışlardır. Bu nedenle Aristoteles'in ruh görüşünü incelemek, temelde ruh görüşünün tarihsel gelişimini sürebilmek ve zihin felsefesi araştırmalarını temellendirebilme açısından önemlidir.

Aristoteles'in ruh görüşünü, çağdaş zihin kuramlarıyla yeniden değerlendirmek ve bu kuramlar içerisinde yerini belirlemeye çalışmak tezimizin en önemli kısmını oluşturmaktadır. Bizi bu araştırmaya iten sebep ise, çağdaş dönemde 1960lardan sonra hız kazanan Aristoteles'in zihin felsefesine dair yapılan çalışmalardır. Bu çalışmalar, Aristoteles'in ruh görüşünü materyalizm, işlevselcilik ve düalizm içerisinde değerlendirir. Bu çalışmalardan bazıları: Martha Nussbaum ile Hillary Putnam'ın *Changing Aristotle's Mind* isimli makalesi, modern işlevselciliğin bir Aristotelist olduğu görüşünü savunurken, L. S. Carrier'in *Aristotelian Materialism* isimli makalesi Aristoteles'in madde ve form kavramlarından yola çıkarak psikolojik ve fiziki düalizmden kaçınılıp madde ve form öğretisinin makul

bir materyalizmle sonuçlanacağını iddia etmektedir. Marcelo Dieo Boeri'in *Plato and Aristotle on what is common to soul and body* isimli makalesi ise Aristotelesçi geleneğin düalizmi reddetme eğiliminde olduğu ancak ruhun bazı kapasitelerinin düalist öğeler barındırdığından bahsetmektedir. Biz de başta Aristoteles'in ruh görüşünü incelemek ve daha sonra ruhun zihinsel özellikler barındırıp barındırmadığını belirlemek, şayet ruhun zihinsel özellikler barındırdığı ve belli kapasiteleri ve yetkinlikleri varsa yapılan tartışmalar içerisinde Aristoteles'in yerini belirlemek amacıyla çalışmamızı oluşturduk.

Tezimizde Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel özellikler barındırdığı iddia edilecektir. Bu iddianın temellendirilmesi için öncelikle birinci bölümde, Aristoteles'in ruh öğretisine geçmeden önce ruh kavramının tanımlanması yapılmaya çalışılıp, Aristoteles öncesi filozofların ruh görüşlerine ve Aristoteles'in bu görüşlere dair eleştirilerine yer verilmiştir. Daha sonra bu bölüm içerisinde Aristoteles'in kendi ruh görüşüne yer verilmiştir. Ona göre ruh bedenın ilk yetkinliğidir. O, canlıyı canlı yapan şeydir. Yani yaşamın temel kaynağı ruhtur. Aristoteles'in ruha dair getirdiği yenilik, ruhu yetilere ayırmasıdır. Ruhun; bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç yetisi vardır. Bitkisel ruh, bitkilerde bulunur, beslenme ve üreme yetisine sahiptir. Hayvani ruh hayvanlarda bulunur ve aynı zamanda bitkisel ruhun yetilerini de kendinde barındırır. Ancak hayvani ruh bu yetilere ek olarak duyumsama ve hareket yetilerini de kendinde barındırır. İnsani ruh ise, hayvani ve bitkisel yetileri kendinde barındırıp bunlara ek olarak düşünme faaliyetini de gösterir. Bu yetiler çerçevesinde Aristoteles, ruh görüşünde zihin felsefesi açısından önemli olan bazı kavramlara yer vermektedir. Bu kavramlar; duyumsama, hayal gücü, bellek, hatırlama, akıl; etkin akıl, edilgin akıl, teorik akıl ve pratik akıl şeklinde sıralanmıştır. Aristoteles'in *Ruh Üzerine* kitabını temel kaynak almak üzere bu kavramların Aristoteles'teki anlamları açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise öncelikle Aristoteles sonrası Ortaçağ felsefesinde Augustinus, Anselmus ve Aquinas'ın ruh görüşlerine yer verilmiş olup ruhun, zihne dair evrimi ve bu filozofların Aristoteles'ten etkilenip etkilenmedikleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu filozoflar için öncelikle yaşadıkları dönem itibariyle

dinin etkisinin olduğu da belirtilmelidir. Çünkü Ortaçağ döneminde hakim olan düşünce, din ve dine bağlı olarak ortaya konulacak her şeydir. Bu sebeple Tanrı'yı bilme önceliklidir. Augustinus için ruh canlılığın kaynağıdır. Ancak insan Tanrı'yı bilme özelliğine sahiptir. Çünkü onun ne olduğu üzerine düşünür. Bu sebeple ruh, ona göre Tanrı'yı bilme konusunda farklı işlevler üstlenir. Bunlar da düşünme, hafıza, hatırlama, algılama gibi işlevlerdir. Ruhun zihne dönüşümünde Augustinus'un etkisi hafıza görüşünde düşünmek (cogito) fiiliyle bir araya getirmek (cogo), iş yapmak (ago), harekete geçirmek (agito), yapmak (facito), yeniden yapmak (factito) ve zihinde bir araya getirilen (colligo) fiilleriyle bağlantı kurmasıdır. Anselmus'a göre ruh Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ruh, Tanrıyı severek ölümsüzlüğe ulaşabilir. Anselmus'a göre insan ruhu ise rasyonel bir varlıktır. Aquinas'a göre ruh yaşamın ilk ilkesidir. Aquinas, ruhun bitkisel, duyuşal ve akılsal olarak derecelendirilmesinin zorunlu olduğunu ve akılsal derecenin insanda olduğunu belirtir. İnsan akıllı doğuştan boş bir tablettir. İnsan, düşünerek aklını yetkinliğe ulaştırabilir. Aquinas'a göre insan içsel bir hesaplama yöntemiyle davranışlarına yön verir. Bu sebep itibarı ile insan, anlama, hayal gücü ve belleği ile edindiği bilgilerin bir muhakemesini yapar. Bu durum ise zihnin ruha evrimi açısından Aquinas'ın da önemli bir noktada durduğunun göstergesidir.

İkinci bölümde daha sonra zihnin tanımlaması yapılmış olup zihin felsefesinin zihin beden etkileşimi çerçevesinde ortaya çıkan monist ve düalist kuramlara yer verilmiştir. Zihin, insanın düşünceleri ve duygulanımları ilgili bir fonksiyondur. Bu fonksiyonun nasıl olduğu konusunda yapılan tartışmalardan hareketle iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, zihni karmaşık beyin yapısının içerisine dahil eden, monist veya materyalist kuramlardır. İkincisi ise zihinsel durum ve süreçlerin tamamen fiziksel durum ve süreç olmadığını, zihnin aslında fiziksel olmayan bir doğaya sahip olduğunu savunan düalist kuramlardır.

Üçüncü bölümde ise Aristoteles'in ruh görüşünün bazı durumları sebebiyle zihinsel özellikler taşıdığını ve bu zihinsel özellikler sebebiyle de onun bir zihin felsefesinin olabileceğini iddia etmekteyiz. Bu sebeple Aristoteles'in ruh görüşünün bazı zihinsel durumlar içermesiyle birlikte materyalist, işlevselci ve düalist öğeler

barındırıp barındırmadığı ve bu kuramlar içerisinde yer alıp alamayacağı araştırılmaktadır. Bu araştırma içerisinde, Aristoteles'in ruh görüşünde zihin felsefesi açısından önemli bazı kavramlara yer verildiğini belirledik. Bu kavramlar; duyumsama, hayal gücü, bellek ve akıldır. Aristoteles'e göre duyumsama, düşünme ve hayal gücünün ön şartıdır. Duyumsama olmadan şeylerin bilgisine ulaşmak ve onlara dair çıkarımlar yapmak mümkün değildir. Aristoteles'e göre hayal gücü, duyumsama olmadan olamaz. İnsan deneyimlemediği hiçbir şeyi tasavvur edemez. Bu nedenle hayal gücünün olması için duyumsama gerekmektedir. Bellek ise Aristoteles'e göre algı ya da varsayımın zaman geçtikten sonra ortaya çıkan modifikasyonudur. Aristoteles'in bu kavramların da daha çok materyalist kuramların etkisini görmekteyiz. Çünkü bu kavramlar Aristoteles'te duyumsamayla sıkı bir ilişki içerisinde değerlendirilmiştir. Aristoteles'in akıl kuramının da ise *Ruh Üzerine* kitabında yer vermiş olduğu etkin akıl ve edilgin akıl kavramları daha çok ön plana çıkar. Etkin akıl ölümsüz olan akıldır. Edilgin akıl ise ölümlü ve etkin akla bağlı bir akıldır. Edilgin akıl etkin akıl olmadan düşünemez ve varlıkta gücül halden etkin hale geçemez. Aristoteles'in aklın ölümsüz olması görüşünden hareketle düalist yorumların etkin olabileceğini belirledik. Ayrıca Aristoteles, ruh görüşünde ruhun bedeninin *entelekheiası* olduğunu belirtir. Ona göre ruh bedeninin ilk yetkinliğidir. Aristoteles'in ruh beden ilişkisi çerçevesinde belirttiği bu açıklamalardan yola çıkarak ruhun bedeninin işlevsel yönünü oluşturduğunun da farkına vardık. Tüm bunlardan hareketle zihin kuramları çerçevesinde Aristoteles'in ruh görüşünün monist ve düalist yaklaşımlarla değerlendirilmesi yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN ZİHİN FELSEFESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

2.1. Ruhun Tanımı

Antik Yunan düşünce tarihi açısından bütünüyle ruh hakkında yazılan ilk eser Aristoteles'in *Peri Psukhês* (*Ruh Üzerine*)dir. Aristoteles'in bu eserinde de onun klasikleşmiş yöntemini yani bir konuda kendisinden önceki düşüncelere yer vermesini ve daha sonra bu düşüncelerin bazılarının ayıklanmasıyla, bazılarının da korunmasıyla birlikte inşa edilen düşünce formunu görmekteyiz. *Ruh Üzerine* Antik Yunan düşüncesinde sistemli bir ruh düşüncesini ortaya koyan bir kitap olması sebebiyle çalışmamız için en önemli kaynak haline gelmiştir. Ayrıca ruhun nitelikleri arasında akıl ve düşünce gibi zihinsel formların araştırılmasına bu eserde yer verildiği için Aristoteles'in zihin felsefesi için temel kaynak görevi üstlenmektedir.

Sistematik düşünce tarihinin başlangıcı olarak kabul edilen Antik Yunan düşüncesinde ruh ve ruhun doğası ile ilgili soru ve sorular bulunmaktadır. Ruhun doğasına ait yapılan soruşturmalarda, günümüzde zihin kavramının karşıladığı bazı problemler de ruh kavramının içerisinde ele alınmıştır. Bu nedenle Antik dönemde ruh kavramını araştırmak yalnızca canlılığı ortaya koymak için değil, akıl ve düşünce gibi zihinsel durumları da anlamak için önemlidir. Antik Yunan düşüncesinde ruh¹ kavramını karşılayan kelime *psûkhê*'dir. *Psûkhê*, yaşam soluğu, hayalet, dirlik ilkesi anlamına gelmektedir. Ruh kelimesinin Latince anlamı ise *animadır*. *Anima*, yaşam, hayat, can, canlılık, dirilik belirtisi olarak nefes, soluk, can, ruh anlamına gelir. Burada ruh, bedene karşıt olarak insanın ruhunu karşılamaktadır (Peters, 2004: 321).

Ruh konusunda yapılan araştırmalar üç temel görüş etrafında toplanmıştır. Bunlar; canlıcılar, düşüncencilik ve özdekçi yaklaşımlardır. Canlıcılara göre ruh tasarımı uykuyla uyanıklığın birbirine karıştırılmasından doğmuştur. Canlıcılar ruh

¹ Bu anlamda ruhun Arapça karşılığı *nefs*, İngilizce karşılığı da *souldur*. Türkçemizde ise *can* şeklinde kullanılmakla birlikte, burada filozofun ifadelerine sadık kalmak açısından ruh şeklinde kullanmayı tercih ettik. Ruh, İbn-i Sina ile birlikte anlamsal olarak ikiye ayrılmıştır. Birinci ve esas anlamı tanrısal bir yapı taşıyan bir şeydir. Ayrıca bu anlamda kullanılan ruh hakkında çok az bilgiye sahibizdir. İkinci anlamda ise ruh, *nefs* anlamındadır. *Nefs* canlılık veren bir şeydir. Ruh hakkında anlam birliği için bu ayrımlara dikkat etmemiz gerekmektedir. Bkz. (Kuşpınar, 2001: 29)

üzerine düşüncelerini ilkel insanlardan yola çıkarak temellendirirler. Onlara göre ilkel insan, düşünde gördüklerini uyanırken gördükleriyle bir tutar; düşünde gittiği yere gerçekten gitmiş olduğuna inanır. Bu durum ise bedenden çıkıp ortalıkta dolaşan can tasarımını gerçekleştirmiştir. Bedenden çıkıp dilediği yere gidebilen can, bedenle kıyaslanamayacak kadar akılcı ve yumuşaktır, çünkü ağız ve burun gibi küçük deliklerden de çıkabilmektedir. Ama bu can-ruh gene de bedenle sıkıca ilişkilidir, çünkü ilkel insan, bedeninde var olan yarayı ruhunda da varsayar, bundan ötürü de öldürdüğü düşmanının elini keser ve böylece onun ruhunun ok atmasına engel olduğunu düşünür (Hançerlioğlu, 2015: 351).

Düşünceliğin ruh anlayışı ise Hristiyan tanrıbilimine ve metafiziğine dayanmaktadır. Antikçağ'ın Parmenides'inden günümüze kadar süregelen ve düşünceliikle metafiziğin baş kavramı olan tek, değişmez ve varoluşu bulunmayan varlık kavramının kaynağı, Mûsâ dininin Yehova'sıdır. İbranice Yehova deyiimi “odur, eşdeyişle’dir, eşdeyişle varlık” anlamındadır. Neyi soyutlarsanız soyutlayın hep bu “dır”ı, “eşdeyişle varlığı” elde edersiniz. Benzer bir görüş Platon’da da görülmektedir. Ona göre tüm nesneler, onlara yüklediğimiz kavramlarla var olurlar. Örneğin ağaç, dallıdır, yapraklıdır, yeşildir, uzun veya kısadır. Ağacı tüm bu kavramlardan soyutlayınca ortada sadece “dır” kalır. Varlığı varlıktan soyutlarsak yokluğu elde ederiz. Daha açık bir ifadeyle tüm kavramsal yüklemelerinden ve sonunda da kendiliğinden soyutladığımız kuş, ağaç gibi sayısız nesnelerden ortada sadece yokluk kalır. Bunun sonucudur ki düşünceliğe ve metafiziğe göre varlık, var olan değil var olmayandır. Tüm sayısız nesneler soyutlamalar sonunda tek bir ifadeye indirgenir. Sayısız nesnelerin çokluğu teklikte birleşir. Her şeyin kökeni de değişmez, bizzat varoluşu bulunmayan, teklik olduğuna göre demek ki asıl varlık Tanrı’dır. Düşünceliğe göre ruh da özdeksizdir, çünkü var değildir, “eşdeyişle” yoktur (Hançerlioğlu, 2015: 351).

Özdekçi yaklaşıma göre, ruh kavramı metafiziğin ve idealizmin bilim dışı tüm yakıştırmalarından arındırılmalıdır. Ruh kavramı nesnel gerçekliğin bir parçası olarak tanımlanmalıdır. Çünkü ruhsal yan, özneye nesnenin karşılıklı etkileşiminde,

toplumsal-tarihsel bir ürün olarak öznedey meydana gelir. Ruh, toplumsal-tarihsel bir yaşam süreciyle belirlenmiştir (Hançerlioğlu, 2015: 352).

Felsefe tarihindeki bazı akımların ruh temellendirmesine değinmek bizi hem ruh kavramının detaylı bir tanımına hem de kesin bir ruh tanımının yapılamayacağı düşüncesine götürmektedir. Her yaklaşım kendine özgü tanımlamaları beraberinde getirmektedir.

2.2. Aristoteles'in Kendinden Önceki Ruh Görüşlerine Dair Eleştirisi

Aristoteles ruh konusunda kendi çözümlemelerini ortaya koymadan önce bu konuda bazı öğretiler öney süren filozofları ve görüşleri inceler. Bunun amacı ise doğru olan görüşlerden yaralanmak olmayanlardan ise kaçınmaktır (Aristoteles, 2014: 24). Aristoteles'e göre kendinden önce gelen filozoflar "ruhun ayırt edici ana karakteristikleri olarak iki şeyi, hareket ve duyumu görmüşlerdir" (Aristoteles, 2014: 24). Bazı filozoflar ruh en üstün ve temel hareket ettiricidir derler ve hareketli olmayan şeyin bir başka şeyi hareket ettirmeye gücünün yetemeyeceğine inanırlar (Aristoteles, 2014: 25). Bazıları ise <özellikle> canlıların varlıkları tanınması ve algılanması olgusuna <bağlananlar> ruhun ilkelerden ibaret olduğunu söylerler (Aristoteles, 2014: 28). Biz de Antik Yunan düşüncesindeki ruh görüşünü tarihsel sırayla değil, temel kaynak olarak gördüğümüz *Ruh Üzerine* kitabında Aristoteles'in yapmış olduğu ayırım üzerine değerlendireceğiz. Aristoteles'e göre kendisinden önce tartışılan ruh kavramı üç görüş etrafında toplanmaktadır. Bunlar; hareket görüşü, uyum ve kendi kendine hareket eden sayı görüşü ve her şeyde bulunan ruh görüşüdür.

Aristoteles kendisinden önceki ruh görüşlerini inceleme işlevine geçmeden önce Anaximenes'e değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Aristoteles, Anaximenes'i eleştirilerine dahil etmemektedir. Ancak felsefe tarihinde ruh olarak açıklamalarıyla dikkat çeken ilk filozof Anaximenes'tir. Anaximenes arkhe² olarak havayı tanımlamıştır. Arkhe olarak hava tanımlamasının sebebi ise soluk veya nefestir.

² Arkhe; başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ana madde, tanıtlanamayacak nihaî ilke anlamına gelmektedir (Peters, 2004: 96).

İnsandaki nefes alma olayından yola çıkan Anaximenes, insanın yaşadığı müddetçe nefes aldığını görmüştür. Bu anlamıyla insana canlılık veren şeyin yani ruhun hava olabileceğini düşünmüştür. Anaximenes'e göre nasıl ki hava evreni kuşatıp ayakta tutuyorsa, içimizdeki nefes de bizi ayakta tutar ve aldığımız nefes olarak ruh da bize can verir (Bravo, 2007: 48). Aristoteles'in Anaximenes'i eleştirilerine neden dahil etmediği kendisi tarafından belirtilmemiştir. Ancak Aristoteles ve Anaximenes ruhun canlılık veren bir yapı olduğu görüşleriyle ortak noktada buluşmaktadırlar.

2.2.1. Hareket Görüşü

Ruhu hareket ettirici olarak kabul eden ve savlarının temelini buradan alan filozofların en önemli argümanları; hareketli olmayan şeyin başka bir şeyi hareket ettirmeye gücünün yetmeyeceği düşüncesidir (Aristoteles, 2014: 25). Aristoteles'in bu görüş içinde incelediği filozoflar Demokritos ve Leukippos'tur. Demokritos ve Leukippos Felsefe Tarihi açısından "atomcular" olarak adlandırılmaktadır. Demokritos'ta ruh ince, düzgün, küresel atomlardan oluşmaktadır; ateş atomları gibi. Ruhun atomlardan oluştuğunu söylemek ruhun fiziksel bir yapıda olduğunu kabul etmek demektir. Bununla birlikte ruh öyle bir yapıdadır ki tüm bedende bulunarak bedenin hareket etmesini sağlayacaktır. Çünkü ruh atomları bedeni oluşturan atomlara göre daha hafif ve daha hareketlidir. Ruhu oluşturan atomlar havadaki atomlarla aynı yapıdadır. Bu nedenledir ki beden nefes aldığı teneffüs edilen hava ile ruh etkileşime girer ve yaşam devam eder. Nefes alışverişi kesildiğinde yani ruhun hava ile etkileşimi kesildiğinde ölüm meydana gelmektedir. Bununla birlikte bir ruhu oluşturan belli sayıdaki atom ölümle birlikte çözüleceği için ruh ölümsüzdür denilemez. Ayrıca Aristoteles'e göre, Demokritos, ruhu ve zekayı mutlak biçimde özdeşleştirir; çünkü ona göre gerçek görünen şeydir. Aristoteles'in Demokritos için burada söyledikleri aslında duyumun düşünceyle bağlantılı olmasından kaynaklanan bir durum olabilir. Çünkü Demokritos'a göre ruhu oluşturan atomlar duyu organlarında daha çok yoğunlaşmıştır. Düşüncenin gerçekleştiği yer beyin, duyguların meydana geldiği yer ise kalptir. Duyumun meydana gelebilmesi için tıpkı görmede olduğu gibi cisimlerden duyu organlarımıza bir aktarım söz konusudur. Bu aktarım sayesinde cisimler hakkında beynimizde fikirler cereyan etmektedir.

Dolayısıyla duyumdan elde etmediğimiz fikirler beynimizde yer almamaktadır yani düşüncemizde yer etmemektedir (Aristoteles, 2014: 27).

Demokritos'a göre, her şey atomlardan meydana gelmiştir. Ruh atomları bedeninde içinde yer almakta ve bedene nüfuz ederek bedeninde hareketini sağlamaktadır. Aristoteles'e göre, Demokritos'un görüşünde bazı güçlükler karşımıza çıkmaktadır. Bu güçlüklerden biri dinginliğin açıklanamamasıdır. Çünkü Demokritos'un görüşünde hareketli atomlar her yerde bulunuyor ve bundan dolayı da her yerde hareketin olması zorunlu olarak karşımıza çıkıyor. Ancak Aristoteles'e göre bazı şeyler dindir. Dolayısıyla bu görüşte dindirlii açıklamak imkansız olacaktır (Aristoteles, 2014: 40). Diğer bir güçlük ise, ruhun atomlardan oluştuğunu kabul edip onu varlıklar sınıfına dahil ettiğimizde ortaya çıkmaktadır. Çünkü ruh yukarı doğru hareket ederse ateş, aşağıya doğru hareket ederse toprak olacaktır. Aristoteles'e göre cisimlerin hareketleri böyledir (Aristoteles, 2014: 37-38).

Aristoteles'in ruh analizinde önemli duraklardan biri de Anaxagoras'tır. Anaxagoras'ın ilk hareket ettirici olarak tanımladığı şey *Nous*'tur. Anaxagoras'ta *Nous* anlam olarak akıl, zeka, düzen sağlayıcı gücü ifade eder. *Nous* temelli anlayışa göre evren başlangıçta bir kaos durumunda iken *Nous* evrene bir hareket sağlamış ve bu hareket sonucunda evren belli bir düzene sahip olmuştur. *Nous*'un ilk hareketi evrende düzen sağlamıştır. Evrende her yerde birbirlerinden bazı parçalar bulunmaktadır. *Nous*, Tanrı olarak kabul edilir. Ayrıca evrendeki parçalar *Nous*'ta bulunmaz ancak ondan bazı parçalar ya da nitelikler evrendeki bazı şeylerde yani canlı varlıklarda mevcut olabilir; örneğin, zeka gibi. Aristoteles *Ruh Üzerine* kitabında Anaxagoras'ın hareket ettirici nedeninin yani *Nous*'unun ruh olduğunu ifade etmektedir. Bunun nedeni ise Anaxagoras'ın zekayı büyük ve küçük, üstün ve aşağı bütün varlıklara yüklemesidir (Aristoteles, 2014: 27-28). Ancak Aristoteles *Nous*'un evrenin düzenleyici olması bakımından ruh olarak anlaşılmasını mümkün görmemektedir ve bunun yanı sıra *Nous*'un bazı özelliklerinin canlı varlıklarda olmasının, canlı varlıkların hareket etmesinin ve bazı varlıkların zekasının olmasının da *Nous*'un ruh olarak algılanmasına sebebiyet verdiğini belirtmektedir.

Aristoteles, Anaxagoras'ın görüşünü Demokritos'un görüşüne getirdiği eleştirilere benzer bir şekilde eleştirir. Ona göre Anaxagoras'ta bulunan ruhun doğal olarak hareket etmesi görüşü güçlük doğuracaktır. Çünkü “ruh doğal olarak hareket ederse zorunlu bir hareket tarafından hareket ettirilmiş olabilecektir ve zorunlu bir hareket tarafından hareket ettirilirse, doğal olarak da, hareket edebilecektir. Dinginlik konusunda da aynı şey geçerlidir; çünkü bir nesnenin doğal hareketinin son bulduğu yer, aynı zamanda doğal dinginliğin yeridir.” Buradaki en büyük güçlük ise ruhun zorunlu hareketini ve zorunlu dinginliklerini belirlemektir (Aristoteles, 2014: 37).

Aristoteles'in ruh ve hareket ilişkisi içerisinde yer verdiği diğer bir görüş Pythagorasçıların ruh göçü görüşü olmuştur. Ona göre herhangi ruhun herhangi bir başka bedene girebilmesi mümkün değil hatta saçmadır. Çünkü her beden kendine özgü bir biçime ve şekle sahiptir. Ruhun başka bir bedene girmesi de flüt yapan marangozun sanatının flütlerden geldiğini söylemek gibidir. Oysaki gerçekte sanatın kendi gereçlerini ve ruhun kendi bedenini kullanması gerekir (Aristoteles, 2014: 46-47).

Pythagorasçılar yalnızca felsefi bir düşünce akımının temsilcileri değil aynıca dini tarikat mensubu kişiler olduğu bilinmektedir. Pythagorasçılara göre ruh (psukhe) insanın canlılık kaynağıdır. Bu ruh ki ezeli-ebedi bir varlıktır ve havayla iletişimi halinde insanın canlılığının devamını sağlamaktadır. İnsanın yaşamındaki davranışları ruha yansımaktadır ve ruha yansımaları halinde ise en üst ruh yani tanrısal olana ve en aşağı ruh hayvansal olana ölümden sonra geçişi vardır. İnsanın nihai amacı ise tanrısal olana ulaşmaktır. Bunun yanı sıra tanrısal olana ulaşamayan ruh, bedendeki varoluş süresince insanın yapıp ettiklerine bağlı olarak insanın ölümünün gerçekleşmesinden sonra ya tekrar bir insan bedenine ya da daha aşağı olan bir hayvan bedenine girip tanrısal olana ulaşma yolculuğu devam edecektir. Ayrıca Pythagorasçılar yenilen hayvanın akrabalarından birinin ruhunu taşıyor olabileceği kaygısıyla et yememektedirler.

Aristoteles'in hareket görüşü içerisinde değerlendirdiği diğer bir filozof Platon'dur. Platon'a göre ruhun bedende olduğunu gösteren şey ise harekettir. Canlı ve cansızlar ayrımı hareketle belirlenir. Hareket eden bir şey varsa o canlıdır.

Buradaki hareketten kasıt, varlıkların kendi başına ve harici bir neden olmadan hareketidir. Bu bağlamda Platon, hareket ile değişmeyi ilişkilendirir. Değişmenin meydana geldiği her şey, sadece uzayda yer değiştiren değil aynı zamanda arzu eden, öfkelenen, düşünen canlıdır ve dolayısıyla ruha sahiptir. Platon'un bu görüşünden yola çıkarak ruha sahip olanların sadece insanlar değil, aynı zamanda gökteki varlıkların da ruha sahip olduğu söylenebilir. Çünkü onların da hareketleri kendilerinden kaynaklanmaktadır. Platon gökteki varlıkların; gezegenlerin ve yıldızların ruha sahip olduğu gibi akla, zihne (*Nous*) sahip olduklarını da belirtir. “Ruh bütün varlıklar içinde akla sahip olabilecek biricik varlıktır” (Platon, 2001: 49).

Platon, ruhun hareketini, ruhun bedenle iç içe geçmesinden hareketle bedeni hareket ettiren güç olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda ruhun göksel dairelere yani gezegenlere ait kısmı da mevcuttur ve gökyüzünün dönüş hareketleri ruhun hareketinin ta kendisidir (Aristoteles, 2014: 41). Ancak Aristoteles'in ifadesiyle gökyüzünün dairesel hareketinin nedeni anlaşılamaz; yani dairesel hareketi kabul edebilmek bile nedeni ruhun töz olmasından değildir, ancak böyle bir durumda ruh ilineksel hareket eder (Aristoteles, 2014: 45-46). Aristoteles'e göre, ruhun hareketini açıklamada Platon yetersiz kalmaktadır ve ayrıca gezegenlerin bir zekaya sahip olması konusunda da zekanın sürekliliğinin olamayacağını söylemek hatalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre mekansal bir büyüklük paylaştırılmaz ya da paylaştırılabilir bile büyüklük gibi olmayan bir süreklilik olacaktır (Aristoteles, 2014: 42-43).

Aristoteles hareket eden ruh teorisindeki görüşlerin eleştirilerini filozoflar üzerinden yaptıktan sonra genellikle filozofların çoğunluğunda geçerliliği bulunan ruh ile bedenin iç içe geçmiş olması görüşünü eleştirir. Aristoteles'e göre filozoflar “ruhu bir bedenle birleştirirler ve ona yerleştirirler; fakat ne bu birleşmenin nedenini, ne de bedenin ruha karşı nasıl davrandığını açıklarlar. Yine de böyle bir açıklama kaçınılmaz gibi görünebilir: Çünkü bu ikisinin birliğinden dolayı biri etki eder ve diğeri etkilenir, biri hareket ettirilir ve diğeri hareket ettirir; bu karşılıklı ilişkilerin hiç biri rastgele alınan şeylere ait değildir. Oysa bu filozoflar, yalnız ruhun mahiyetini açıklamaya çalışırlar; fakat onu kabul eden beden konusunda hiçbir ek belirlenim vermezler” (Aristoteles, 2014: 46).

Aristoteles'e göre, hareket eden ruh teorisindeki diğer bir güçlük; ruhun bedeni hareket ettirmesi görüşüdür. Ona göre ruhun kendisi nasıl hareket ediyorsa bedeni de o şekilde hareket ettirmesi görüşü daha mantıklıdır. Fakat durum böyleyse, tersini yani bedeni kımıldatan hareketin, ruhu kımıldatan hareket olduğunu söylemek de mümkün olacaktır. Oysa beden yer değiştirmeye hareket etmektedir ve dolayısıyla ruhun da bütün olarak veya bölümler halinde yer değiştirerek, bedenle aynı biçimde hareket etmesi gerekirdi. Ve tüm bunlar gerçek olmuş olsaydı, ruhun bedenden uzaklaşması ve ona geri dönmesi mümkün olacaktı ve bundan sonuç olarak da ölü hayvanların yeniden dirilmesinin mümkün olabildiği anlamı çıkacaktır (Aristoteles, 2014: 38).

Aristoteles öncesi filozoflarda hareket iki türdür. Bir şey ya kendiliğinden hareket eder, ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilir. Aristoteles'e göre hareketli olmayan bir şeyin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi gemi içinde bulunan tayfaların hareketlerine benzer. Gemi hareket halindeyken geminin içindeki tayfalar hiç yürüme eylemi gerçekleştirmeseler de geminin hareketi sayesinde bulundukları yerden başka bir yere gidecek ve dolayısıyla hareket etmiş olacaklardır. Buradaki hareketin tayfalara yüklenmemesinin sebebi insanlardaki öz hareket ayaklarla ilintilendirilmiş olan yürüme ilkesidir. Aristoteles, insanlardaki hareketin varlığını gösteren şeyin en temelde yürüme olduğunu belirtir. Dolayısıyla örnekte verilen hareket de tayfalara yüklenemezdir. Buradaki önemli problem ise ruhun kendiliğinden mi yoksa gemideki tayfalar gibi pay alan olarak mı hareket ettiğidir (Aristoteles, 2014: 35-36).

Aristoteles bu problemi hareketi dörde ayırarak çözümlemeye çalışır. Bu dört nitelik; hareket; yer değiştirme, değişme, küçülme ve büyümedir. Ruh bunlardan biri, birkaçı ya da hepsi tarafından hareket ettirilecek ya da kendiliğinden hareket edecektir. Oysa ruh ilineksel olarak hareket ettirilmezse, doğal harekete sahip olacaktır (Aristoteles, 2014: 36). Ruh doğal bir harekete sahip olmuş olsaydı, Aristoteles'e göre bir uzamda bulunmak durumunda kalacaktır. Dolayısıyla ruhun evrende bir yer kaplaması mümkün olacaktır. Çünkü ona göre dört türlü hareket belli bir uzamda, cisimde bulunur:

Çünkü gerçekte hareket eden şey, onların ait oldukları sujedir, yani cisimdir ve bundan dolayı onlar için doğal yer yoktur. Fakat ruhun, payına düşen harekete doğal olarak sahip olduğu doğruysa, doğal bir yeri de olacaktır (Aristoteles, 2014:37).

Aristoteles’e göre ilineksel hareketin ruhta oluşmasını yani ruhun başka bir hareket ettiren tarafından hareket ettirildiğini kabul ettiğimiz zaman onu hareket ettirenin duyulur şeyler olduğunu söylemek mümkündür. Fakat aynı zamanda ruhun kendi kendine hareket ettiğini söylemek, onun hareket ettirilmiş olacağını söylemektir. “Öyle ki her hareket, hareket ettirilenin hareket ettirildiği ölçüde bir yer değiştirilmesi olduğundan, ruhun ilineksel olarak değil; fakat tözünün gereği, kendiliğinden hareket ederse, tözünden soyutlanacaktır” (Aristoteles, 2014: 39).

2.2.2. Uyum ve Kendi Kendine Hareket Eden Sayı Görüşü

Aristoteles’in eleştirdiği ikinci görüş “ruh-uyum teorisi ve ruh-kendi kendine hareket eden sayı teorisi”dir (Aristoteles, 2014: 47). Empedokles’te insandaki ruhun yeri kalptir. Çünkü kalp evreni oluşturan dört ana maddeyi (toprak, su, hava, ateş) kendinde barındıran tek organdır. Empedokles’in felsefesinde evrendeki her şeye canlılık yüklediğini görmekteyiz. Çünkü ona göre “Her şey düşünür, haz duyar ve acı çeker” (Arslan, 2016: 283). Evrendeki her şey de dört ana maddenin sevgiyle birleşmesinden ve nefretle ayrılmasından oluştuğu için ve her şeyde haz duyan, acı çeken düşünen bir şey olduğu için her şey canlıdır. Her şey canlı ise canlılığı sağlayan ruh evrendeki her şeyde bulunmaktadır. Canlı varlıkların evreni algılamasındaki etken ise benzer benzerle bilinir mantığıdır. Empedokles’in bu konuda bizlere vermiş olduğu en önemli örnek gözün nesneleri algılamasıdır. Gözün iç kısmı ateşten, dış şeffaf kısmı ise sudan oluşmuştur. Varlıkları görmemiz ise hem onlardan yansıyan hem de bizden çıkan ışınların kesişimi ile oluşmaktadır. Bu kesişme işlemi ise gözün içinde değil hemen biraz önünde meydana gelir ve biz de bu sebeple varlıkları görürüz. Her varlığın yapısına göre algılama seçenekleri değişmektedir. Dolayısıyla düşünme, haz ve acı da değişmektedir.

Aristoteles’e göre ruhun bir uyum olduğunu söyleyenler için uyum, zıtlıkların bir kaynaşması, bileşimidir ve onlara göre beden de zıtların bileşimidir. Aynı zamanda uyum, karışmış şeylerin belli bir orantısı veya belli bir bileşimidir.

Aristoteles'e göre ise ruh ne orantı ne de bileşim olabilir (Aristoteles, 2014: 47-48). Aristoteles'e göre uyum teorisini savunanlar ruhun hareketini açıklarken ruhun özüne yüklerler. Yani hareket ruhun kendisinden kaynaklanmaktadır. Ancak Aristoteles'e göre sağlığa ve bedensel güçlere ruh değil de uyum demek daha doğru olacaktır (Aristoteles, 2014:48).

Empedokles, bedenın bölümlerinin her birinin belli bir orandan ibaret olduğunu ve bu oranların bileşiminde ve ayrılmasında sevgi ve nefretin rolünün olduğunu savunmaktadır. Aristoteles Empedokles'in görüşünde de çeşitli güçlükleri göstermek adına sorular sorar. Bu sorular; "ruh orantı mıdır veya daha çok, <bu sistemde> bölümlere eklenen başka herhangi bir şey midir? Bundan başka Sevgi, herhangi bir karışımın veya oranlı karışımın nedeni midir? (Nedeniyse) bu durumda Sevgi bizzat oran mıdır veya ondan ayrı ve başka bir şey midir?" Oysa Aristoteles, bunları bilemediğimizi ifade eder (Aristoteles, 2014: 50).

Aristoteles'in uyum teorisi içerisinde eleştirdiği bir diğer görüş, ruhun hareket eden bir sayı, bir birlik olduğunu kabul eden görüştür. Bu görüşün önemli temsilcileri Pythagorasçılar'dır. Çünkü onlara göre her şeyin ana maddesi (arkhe) sayıdır. Aristoteles'e göre bu görüşün taraftarları önce ruhun hareket ettiği kanısından doğan imkansızlıkları ve sonra ruhun sayı olduğunu söyleyen filozoflara özgü imkansızlıkları haklı göstermeye çalışırlar. Oysaki gerçekte hareketli bir birliği nasıl anlamamız gerekir? Bu birlik, bölümü olmadığından ve hareket eden ve ettirilen diye bölünmediğinden, neyle nasıl hareket ettirilecektir? Üstelik bu görüşün taraftarları hareketli çizginin yüzeyi ve noktanın çizgiyi meydana getirdiğini savundukları için ruhun birliklerinin de hareketleri çizgiler olması gerekir. Çünkü nokta bir yer işgal eden birliktir ve o zaman ruhun sayısı herhangi bir bölüm olmalı ve bir yer işgal etmelidir. Ayrıca Aristoteles'e göre bir sayıyı başka bir sayıdan çıkarsak ortada başka bir sayı kalacaktır. Oysaki bazı bitki ve hayvanlar bölündükten sonra yaşamayı sürdürmektedir ve her bölümde aynı ruha sahip gibi görünür. Bunun böyle olması ise Demokritos'un atomlarına benzer bir şekle dönüşmesini saylayacak ve Demokritos'un eleştirisinde de olduğu gibi hareketi açıklamakta güçlük meydana gelecektir (Aristoteles, 2014: 53-55). Bu görüşteki bir diğer güçlük ruh ile bedenın

nasıl bir arada bulunduğunu açıklayamamasıdır. Sayı teorisine göre beden birlikleriyle ruhun birlikleri aynı yeri işgal etmektedir. Ancak Aristoteles'e göre gerçekte her birlik bir nokta yeri işgal etmelidir. Eğer sayı teorisini savunanların dediği gibi aynı yerde iki nokta varsa, orada sonsuz sayıda nokta olmasına ne engel olacaktır (Aristoteles, 2014: 56)?

Aristoteles'e göre ruhu duyum algısına bağlayanlar ruhun ilkelerden ibaret olduğunu ifade ederler. Bu filozoflardan biri de Platon'dur. Aristoteles'in Platonu bu görüşte almasının sebebi ise onun benzer benzerle bilinir ilkesidir (Aristoteles, 2014: 29). Platon'un bu hareket noktasının ruhun duyum ve algı idelerinde oluşup oluşmadığını, desteklemesini değerlendirmemiz gerekir. Platon'un felsefi sistemi idealar kuramı üzerine kurulmuştur. Ruh hakkındaki görüşleri de bu kuramla temellenir. Varlık silsilesinin tüm gerçekliğini idealar alemine yükleyen Platon buna paralel olarak tüm varlığı da ruha indirgemektedir (Topakkaya, 2014: 238).

Varlıklar yalnızca idealar aleminde gerçektirler. İçinde yaşadığımız dünya ise idealar alemindeki varlıkların bir yanılsaması veya gölgesidir. Platona göre ruh Tanrının ruhundan bir parça ve tanrı kadar ezelidir. Ruh idealar aleminde Tanrı ile bir arada bulunurken ve mutlu bir yaşam sürmektedir. Ancak ruh şehvetin etkisiyle maddi aleme ilgi duymuştur. Bu ilginin sonucunda Tanrı maddi alemde bedeni yaratmış ruhu da bedene hapsedmek üzere maddi aleme göndermiştir. Ruh ve beden arasındaki bu etkileşim Platon'a göre idealar aleminden maddi aleme düşüştür. Ruhun bedene hapsolması sonsuz değildir, ölümden sonra başka bir aleme geçiş yapacaktır (Topakkaya, 2014: 239).

Platon'un ruh anlayışı üç ilkeden oluşmaktadır. *Devlet* kitabında şöyle ifade etmektedir; “bu üç ilkeden biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de bizi yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer” (Platon, 2016: 135). Platon'a göre bizi bilgi edinmeye sevkeden ruhun bölümü akıldır. Ruhun bu bölümü beyindedir ve idealara en yakın kısımdır. Aynı zamanda akıl bedenden önce yaratılmış olup ruhun bedenle bağlantısı çözüldüğünde de varlığını devam ettirmektedir. Ruhun ikinci bölümü tindir. Ruhun tin bölümü kalptedir. Bu bölümün özelliği ise bedene akıl ile beden istekleri arasında köprü görevi oluşturmasıdır.

Yani tin aslında iradedir. Ruhun üçüncü bölümü ise isteklerdir. Platona göre bu istekler bedene aittir ve varlıklara karşı duyulan yoğun bir arzudan ibarettir (Derbeder, 2007: 26-27).

Platon'a göre beden görünenlere, ruh ise görünmeyenlere benzemektedir. Beden ve ruh bir aradayken biri yönetmek diğeri yönetilmek zorundadır. idealar aleminden gelen ve tanrısal olan ruh bedeni yönetmekle görevlidir. Beden ise ruhla birlikte hayat bulduğu ve ölümden sonra yok olmaya mahkum olduğu için ruh tarafından yönetilmek durumundadır (Topakkaya, 2014: 245). Platon için ruhun idealar aleminden bu aleme düşmesi onun sonsuz bir varlık olması görünenler dünyasında ayrıcalıklı hale getirmiştir. Ölüm gerçekleştikten sonra ruh, bedendeyken ister iyi bir iş yapmış olsun ister kötü bir iş, sorguya çekilecektir. Bu sorgulama sonucunda ise mükafat ya da cezaya gark olacaklardır.

Platona göre ruhların ölümden sonra tekrar başka bedenlere girmesi mümkündür. Bunlar insan ve hayvan bedenleri olabilmektedir. Güzel, hoş, adaletli, ölçülü davrananların bal arısı, yaban arısı, karınca ya da insan bedenlerine dönüş yapabilmesi mümkündür. Platon'a göre insan vücuduna giren ruhlar ölçülü olabilecek ruhlardır. Kendilerini oburluğa, taşkınlığa kaptıran kişilerin ruhu ise eşek gibi hayvanların soyundan gelen hayvanlara geçecektir. Ayrıca adaletsiz, zorba davranan ruhlar da kurt, şahin, akbaba türlerine girecektir. Ruh göçü ve ruhların ceza ya da mükafatlarına göre başka bedenlere taşınması Platon için, her ne kadar detaylı örneklendirilmiş olsa da, muğlaktır (Platon, 2012: 131).

Ruhun ilkelerden oluştuğunu ve benzerin benzerle bilindiğini savunan Platon'a göre ruh bütün varlıklarını algılayabilir ve onlardan her birini tanıyabilir. Aristoteles'e göre bu durumun da pek çok açmazı vardır. Çünkü bu düşünceye göre gerçekte ruhun sanki bizzat nesnelerinden ibaret olduğu varsayılıyormuş gibi, benzerin benzerle bilindiği ilkesi konulmuştu. Oysa ruhun nesneleri sadece ögeler değildir. Ruh hem kendisinde bulunan ögeleri hem de ögelerinde bulunmayan şeyleri bilmektedir. Diğer bir ifadeyle ruhun ögelerinden hareketle diğerlerini bildiğini kabul edersek, ruh Tanrı'nın veya insanın veya etin veya kemiğin ve herhangi bileşiğin ne olduğunu neyle bilecektir ve algılayacaktır (Aristoteles, 2014: 59)? Ancak

Aristoteles'e göre benzerin benzerden etkilenmediğini savunmak da tamamen yanlıştır (Aristoteles, 2014: 61).

Aristoteles ruhun bölümden oluştuğunu söyleyen Platon'un bu bölünmüş ruh teorisine de eleştiri getirmektedir. Platon, ruhun bölünebilir olduğunu, bir bölümünün düşündüğünü, bir bölümünün istek duyduğunu söyler. Aristoteles'e göre eğer ruh doğal olarak bölünebilir ise, sürekliliğini güven altına alan şey nedir? Ona göre bu kesinlikle beden olamaz ve aksi bir şekilde bedenin sürekliliğini devam ettiren şeyin ruh olduğunu söylemek daha mümkün olacaktır. Çünkü ruh bedenden çekip gidince dağılan ve çürüyen bedendir (Aristoteles, 2014: 66). Ayrıca Aristoteles ruhun bölümleri konusunda kendimize sorular yöneltmemizi ister. Bunlar; "Onlardan her biri bedende hangi gücü kullanır? Çünkü tüm bedenin sürekliliğini sağlayan ruhun tümü ise, ruhun bölümlerinden her birinin, beden her hangi bir bölümünün sürekliliğini güvenli kılması mantığa uygundur. Oysa bu imkansız gibidir: Zeka hangi bölümle sürekliliği sağlayacak veya nasıl sağlayacaktır? Bunu hayal etmek bile zordur" (Aristoteles, 2014:67).

Hem zaten bütün bu filozoflar, ruh varlıkları ister bildiğinden, isterse algıladığından dolayı olsun, ruhu öğelerden oluştururlar; onu üstün hareket ettirici diye tanımlamaktadırlar; fakat bu filozoflar ruhun türlerinden söz etmezler. (...) Ruh öğelerden oluşturmak gerekse bile, bütün öğelerden oluşması hiçbir şey zorunlu kılmaz; çünkü bir zıtlığın iki teriminden biri, kendisi ve karşıtı hakkında yargıya varmak için yeterlidir. Gerçekte doğruyla hem doğrunun kendisini ve hem de eğriyi biliyoruz; çünkü cetvel hem doğrunun hem de eğrinin yargıdır; tersine eğri, ne bizzat kendisinin ne de doğrunun yargıdır (Aristoteles, 2014: 63-65).

Aristoteles öncesi filozoflara göre uyum iki anlama gelmektedir; temel anlamda uyum ve temel anlamdan türeyen ikinci uyum. Temel anlamdaki uyum, harekete ve duruma sahip oldukları anlamda, büyüklüklere uygulanır. Büyüklükler, tümüyle başka homojen ögenin girişini önleyecek şekilde düzenlendikleri zaman, uyum onların bileşimi anlamına gelir. İkinci anlamda uyum ise karışmış şeylerin oranıdır. Aristoteles'e göre ne birinci anlamda ne de ikinci anlamda ruha uyum demek akla uygun değildir (Aristoteles, 2014: 48).

Aristoteles'e göre uyum teorisinin ortaya çıkardığı güçlükler vardır ancak uyum teorisini tamamıyla reddedersek de bir takım güçlüklerle karşılaşabiliriz. Bu güçlükler, ruh eğer karışımdan başka bir şeyse o zaman etin neliğinin veya hayvanın diğer bölümlerinin neliğinin yok olmasıyla birlikte neden yok olsun ya da ruh karışımın oranı değilse ve üstelik bedenın bölümlerinden her birinin ruhu olduğunu reddedersek, ruh bedeni terk ettiğı zaman yok olan şey nedir (Aristoteles, 2014: 50)? Bu güçlüklerden yola çıkarak beden ve ruh arasında sıkı bir ilişkiden söz etmek yerinde olacaktır. Ancak bu ilişkinin uyum olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylemek güçtür.

2.2.3. Her Şeyde Bulunan Ruh Görüşü

Thales'e göre evrenin ana maddesi (arkhe) sudur. Su kendiliğinden canlıdır ve kendiliğinden değişebilir, türlü biçimlere girebilir. Su adeta yaratıcı unsurdur. Dolayısıyla su ve onu içinde barındıran evrendeki her şey canlıdır, yaratıcıdır. Thales'e göre mıknatısla elektrikleştirilmiş kehribar ruh taşır. Mıknatıs gibi etkin olan her şey yaratıcı, canlı ve ruhludur (Gökberk, 2011: 21).

Aristoteles'e göre Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğu görüşünün nedeni ruhun tüm evrene karışmış olması düşüncesi olabilir. Fakat bu durum da güçlükler içermektedir. Ruhun canlılığın özünü meydana getirdiğini kabul edersek ve canlı olanlara hayvan dersek ki Aristoteles'e göre bunun aksini söylemek pek mümkün değildir ve ayrıca hava ya da cansız varlıkların ruhunun olduğunu söylemek onların da birer hayvan olduğunu söylemektir. Dolayısıyla bu kabul edilemez bir durumdur (Aristoteles, 2014: 65).

2.2. Aristoteles'in Ruh Anlayışı

Aristoteles için ruh konusunda güvenli bir bilgi edinmek, tümüyle ve her anlamda en güç şeylerden biridir (Aristoteles, 2014: 14). Ancak buna rağmen ruhun ne olduğunu bilme isteğimize karşı koyamayız. Çünkü ruhu bilmek canlılığın özünü bilmektir. Ruhun doğasına ilişkin bazı sorular araştırmanın önemli kısmını oluşturmaktadır. Aristoteles'e göre bu sorular; “ruh nedir, onun doğası ve öz nitelikleri (properties) nelerdir? Bir mi yoksa birden fazla mı ruh vardır? Ruhun

kısımları var mıdır? Başka deyişle ruh bölünebilir mi? Ruhun işlevleri nelerdir? Ruhun öfke, cesaret, arzu, duyum, tutku, korku vb. duygulanımları (affections), hatta bir istisna gibi görünen düşüncenin kendisi sadece ruhun mu eseridir, yoksa onlar ruhla bedenin birlikte duygulanımları olarak mı açıklanmalıdır? Son olarak bedenden ayrı bağımsız bir gerçekliğe sahip bir töz olarak ruhtan söz edilebilir mi veya başka deyişle bedenın ortadan kalkmasından sonra da ruhun varlığının devamı mümkün müdür?” şeklinde olmalıdır (Arslan, 2016: 210-211).

Tanınımın yapılabilmesi için tözlerin niteliklerinin nedenlerini incelemek özün bilgisi için yararlıdır. Niteliklerin bilinmesi ise büyük ölçüde özün bilinmesine yardım eder. Bir tözün niteliklerinin tümünün veya çoğunun hesabını, tecrübeye uygun olarak verdiğimiz zaman, bu tözün tanımını yapabilecek duruma geliriz. Çünkü Aristoteles’e göre her kanıtlamanın ilkesi özdür (Aristoteles, 2014: 19).

Aristoteles cisimleri iki kısma ayırır. Doğal canlı ve cansız cisimler. Aristoteles, ruh araştırmasında cansız cisimleri bir kenara bırakır. Çünkü ona göre ruh, canlı olmayı gerektirir. Aristoteles, canlılıktan hayata sahip olmayı anlamamız gerektiğini ifade eder. Ona göre hayat ise; beslenme, büyüme ve yaşlanma olgusudur. Dolayısıyla doğal canlı varlıklarda mutlak surette ruh vardır (Aristoteles, 2014: 70).

Aristoteles’e göre ruhun incelenmesi fizikçinin yetki alanına girer. Fizikçi ve diyalektikçi duygulanımların her birini, örneğin, öfkenin ne olduğunu farklı biçimde tanımlar. Aristoteles’e göre diyalektikçi öfke için hakarete tepkide bulunma isteği şeklinde açıklama getirecektir. Oysa fizikçi öfkeyi için kalbin çevresindeki kanın kaynaması şeklinde tanımlayacaktır. Ona göre fizikçi maddenin ve diyalektikçi biçim ve kavramın açıklamasını yapar. Aristoteles’e göre kavram, nesnenin biçimidir. Oysa ona göre belirli bir cisme ve belirli bir maddeye ait bütün etkinlikler ve edilginlikler fizikçinin yetki alanına girmektedir (Aristoteles, 2014: 22).

Aristoteles’in *Ruh Üzerine* kitabında ruhla ilgili bize vermiş olduğu tanımlardan bazıları şunlardır:

I) Her doğal canlı cismin tözü, bileşik tözdür (Aristoteles, 2014: 70).

II) Ruh bilkuvve halinde (güç halinde) hayata sahip olan doğal bir cismin biçimidir. Fakat biçimsel töz *entelekheia* (yetkin fiil)dır. O halde ruh, bu tür cismin *entelekheiası*dır (Aristoteles, 2014: 71).

III) Ruh kesin olarak bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk *entelekheiası*dır (Aristoteles, 2014: 72).

IV) Ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin *entelekheiası* olduğunu söyleyeceğiz (Aristoteles, 2014: 72).

V) Asıl anlamıyla ruh, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan bir şeydir. Bundan da onun madde ve dayanak değil, kavram ve biçim olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 2014: 81).

Aristoteles'e göre tözün üç anlamı vardır; birincisi madde, ikincisi biçim ya da form, üçüncüsü ise madde ve formun birleşiminden meydana gelen bileşik töz (Aristoteles, 2014: 81). Ruh, doğal olarak var olan madde ve formun birleşmesinden oluşur ve form bu oluşun ereğini verir (Aristoteles, 2016a:114). Aristoteles'in birleşik tözünü örnek vererek açıklayacak olursak; bir insan sadece et ve kemikten oluşmaz. Et ve kemiğin yanı sıra akıl gibi bir özelliği de vardır. Bu özellikler bizi tüm diğer varlıklardan ayıran özelliklerdir yani bizim tözümüzdür ve ayrıca et ve kemik bizim madde kısmımızı oluşturuyorken akıl ise insanın özünü oluşturan şey yani formudur. İnsan bu ikisinin birleşiminden oluşmuştur. Doğal canlı varlıklar, hem maddeden hem de onlara canlılığı veren ruh(form) tarafından oluşmuştur. Canlı varlıkların ruhu onların form kısmını oluşturmaktadır.

Ruh, madde ve formun birleşmesinden oluşan bir tözdür. Bu birleşimin de özellikle form kısmından meydana gelmektedir. Çünkü doğal bir cisim o cisim yapan şey formdur. Form veya fiilin kendisi de iki anlama gelir: I) Yeti olarak fiil ve bu yetinin uygulanması, işletilmesi olarak fiil (Aristoteles'in terminolojisiyle *energeia* olarak fiil ve *entelekheia* olarak fiil) (Arslan, 2016: 211-212) (Bkz. Kaya, 2014: 93).

Energeia, Türkçe de, hareket etme, edimde/eylemde bulunma, edim halinde olma ve/veya etkin olma; edimsellik, gerçeklik ve/veya etkinlik halinde olma ya da fiil halinde var olma terim ve/veya ifadeleriyle karşılanabilir; İngilizce karşılığı ise

actual ve actuality'dir (Özcan, 2016: 127). Bu kavramın temel anlamlarından birisi, olanak halinde bulunmanın karşısı olan etkinlik halinde olmadır. Yani *energeia* olanak halinde olan bir formun gerçeğe dönüşmüş halidir. *Energeia*, bir tohumun ağaç olma olanaklılığının tohumun yeşermesiyle birlikte etkinlik haline geçmesi halidir.

Entelekheia, belirli bir şeyin kendine özgü işi görerek, kendi amacını gerçekleştirilmesi anlamında, tamamlanmışlık, mükemmellik veya (tam) gerçeklik halidir. Töz anlamında ise amacını kendi içinde taşıyarak var olma anlamına gelmektedir (Özcan, 2016: 135). *Entelekheia*, bir mühendisin makine yapması değil iyi makine yapması anlamında kendini gerçekleştirme ve mükemmele ulaşma halidir.

Ruh güç halinde hayata sahip olan doğal bir cismin biçimidir. Fakat biçimsel töz *entelekheia* (yetkin fiil)dır. O halde ruh, bu tür cismin *entelekheiası*dır. O bazen bilim bazen de bilimin uygulaması gibidir. Aristoteles buna örnek olarak uyku ve uyanıklığı verir. Uyku ve uyanıklık da ruhun bir bedende varlığını gerektirmektedir. Uyanıklık bilimin uygulaması gibidir ve uyku ise uygulamasız bilime sahip olmaya benzer. (Aristoteles, 2014: 71)

Aristoteles'e göre madde ve biçimin bileşiminden meydana gelen canlı varlıkta beden ruhun *entelekheiası* değildir. Ancak belli bir nitelikteki bedenin *entelekheiası* ruhtur. Ona göre kendisinden önce savunulan ne ruhun bedensiz ne de bir benden ruhsuz var olabilir görüşü makul bir görüştür. Çünkü Aristoteles'e göre ruh bir beden değil; fakat bedenin herhangi bir şeyidir (Aristoteles, 2014: 81-82).

Arslan'a göre Aristoteles'in ruhu bir *energeia* olarak değil de *entelekheia* olarak tanımlamasının nedeni ruhun, bilinçli işlemlerinden ve uygulamasından bağımsız olarak – çünkü bu işlemler ikinci ve daha yüksek düzeyde bir fiil teşkil edeceklerdir - bedeni hayat haline geçirmesini önceleridir (Arslan, 2016: 214).

Ruh zorunlu olarak bir töz fakat bileşik tözden de form kısmıdır. Madde diye nitelendirilen kısım bitki, hayvan ve insanın vücut dediğimiz görünen kısmıdır. Ruh ise onlara canlılık veren bir formdur. Örneğin “baltanın neliği onun tözü olacaktır ve bu nelik de baltanın ruhu olacaktır. Fakat gerçekte bu yalnız bir baltadır. Gerçekte

ruh ise bir cismin bu tür (balta gibi) neliği ve biçimi değildir, fakat bu nitelikteki, yani kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan (organik) doğal bir cismin neliği ve biçimidir” (Aristoteles, 2014: 73). Başka bir örnek verecek olursak, “gerçekte eğer göz bir hayvan olmuş olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: çünkü gözün biçimsel tözü görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur” (Aristoteles, 2014: 74).

2.3.1. Ruhun Yetileri

Aristoteles varlıklarda ruhun en az bir tane yetisinin bulunmasıyla onu canlı kategorisine dahil edebileceğimizi göstermiştir. Buna ek olarak canlı varlıklarda birden fazla yeti olabilir. “Ruhun yetileri, sözünü ettiğimiz bütün yetiler, söylediğimiz gibi, bazı varlıklara aittir. Diğer varlıklar yetilerden bir bölümüne, nihayet diğerleri tek birine sahiptir. Sıraladığımız yetiler, beslenme, isteme, duyma, hareket etme ve akıl yürütme yetileridir” (Aristoteles, 2014: 83).

Aristoteles’e göre duyumsama yetisine sahip olan varlıklar harekete sahiptirler. Çünkü duyumsama yetisine sahip olmak isteme yetisini beraberinde getirmektedir. Bu nedenledir ki Aristoteles’e göre iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisi olmalıdır. Duyumsama yetisine sahip olan canlılar hayvanlardır. Çünkü dokunma besinin duyusudur. Gerçekte yaş, kuru, sıcak ve soğuk nesneler hayvanların besinlerini oluşturmaktadır (Aristoteles, 2014: 83). Aristoteles burada tüm hayvanların besinlerini dokunma yetileriyle elde ettiklerine bir parantez açmaktadır.

Hayvanların hepsi hiç olmazsa duyulardan birine, yani dokunmaya sahiptir ve duyulmamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem haz ve eleme neden olan şey de vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah hoş gidenin istenilmesidir (Aristoteles, 2014: 83).

Aristoteles’e göre canlı varlıkların tümünde bulunan ruh besleyici yani bitkisel ruhtur. Daha sonra tüm hayvanlarda bulunan duyusal ruh yani hayvani ruh vardır ve son olarak yalnızca akıl yürütmeye ve düşünmeye sahip canlı varlıklarda bulunan akılsal ruh ya da insani ruh vardır. Bitkisel ruh ve hayvani ruh, ruhun akılsız

yönünü temsil ederken insani ruh, ruhun akli yönünü temsil eder (Topakkaya, 2014: 250).

Canlı varlıklarda hareketi sağlayan şey imgelem, seçim, istek ve arzudur. Bunlar akıl ve iştaha indirgenebilir. Dolayısıyla canlıları hareket ettiren şey akıl ve iştahdır. Hayvani ruh iştahla hareket ederken insani ruh akılsal olanla hareket etmektedir. Hayvanlar sadece iştahın verdiği arzuyla hareketini sağlarken insanlar harekete geçmeden önce imgelem ve seçim yoluyla akıllarını kullanarak harekete geçerler (Aristoteles, 2011: 42).

Gerçekte besleyici ruh olmadan duyumsayan ruh da yoktur; oysa bitkilerde duyumsayan ruh olmamasına rağmen, besleyici ruh vardır. aynı şekilde dokunmasız, diğer hiçbir duyu yoktur; oysa diğer duyular olmasa da dokunma vardır. çünkü pek çok hayvan ne görmeye, ne içitmeye, ne koku duymaya sahiptir. (...) Bazı hayvanlar ve çok az hayvan akıl yürütmeye ve düşünmeye sahiptir; çünkü akıl yürütmeyeyle donatılmış bozulabilir varlıklar diğer yetilere de sahiptir, oysa diğer yetilerden herhangi birine sahip olanların tümü akıl yürütmeye sahip değildir (Aristoteles, 2014: 86).

2.3.1.1. Bitkisel Ruhun Yetisi

Gerçekte besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o, ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur. Onun fonksiyonları, üreme ve besinin kullanımınıdır (Aristoteles, 2014: 87).

Bütün canlı varlıklar ezeli ve tanrısala olana katılmak için kendine benzer varlıkları türetmektedirler; hayvanın hayvanı, bitkinin bir bitkiyi türetmesi. Çünkü bu varlıkların doğal bir ereğidir. Aristoteles için ereğin iki anlamı vardır. Birincisi; amacın kendisi ve bu amacı erek edinen varlık, ikincisi; her varlığın tanrısal olana katılma isteğidir. Varlıklar tanrısal olana sürekli olarak katılamazlar; çünkü varlıklar bozulabilir olanlardır. Dolayısıyla varlıklar aynı ve sayısal olarak bir kalamaz. Her varlığın tanrısalından pay alma oranı farklıdır ve her varlık ezeli ve tanrısalından pay aldığı ölçüde ezeli ve tanrısal olana katılır. Bu nedenledir ki bitkiler ve hayvanlar türerler (Aristoteles, 2014: 88).

Bitkilerde büyüme, köklerin gelişmesiyle birlikte aşağı doğru olur. Hayvanlar için baş ne ise bitkiler için de kök odur. Aristoteles'e göre bu durumun böyle olmasının sebebi toprak aşağıya doğru, ateş ise karşıt yöne doğru gider. Bu iki karşıtın dağılmadan bir arada kalmalarını sağlayan ilke var ise ona göre bu ilke ruh olmalıdır. Beslenme ve büyümenin nedeni de odur (Aristoteles, 2014: 90). Aristoteles burada evren kozmolojisiyle birlikte bitkinin asıl yerini belirlemeye çalışmış ve doğal bir gözlemci olarak bitkinin toprağın içinde kalan kısmının yani köklerinin bitki için daha önemli olduğunu gözlemlemiş olabilir. Ayrıca bitkilerin hem toprağın içinde kalan kökleri hem de toprağın üstünde yani ateş kısmında kalan gövdesi, dalları ve yaprakları vardır. Bunların karşıtlıklar içinde bir arada kalmasını sağlayan şey ise Aristoteles'e göre ruh olmalıdır.

Canlı varlıklar için büyümenin bir sınırı vardır. Büyümeyi varlıkların eski haline oranla büyüklük ya da bir oran olarak kabul ederiz. Dolayısıyla varlıkların büyüklüğünün ve oranının da bir sınırı olmalıdır. Bu sınırlar da varlıkların biçimine yani ruhuna bağlı gerçekleşmektedir (Aristoteles, 2014: 91).

Beslenme için beslenen varlık, besin ve besleyen şey gibi üç etmen vardır. Buradaki besleyen şey ruhtur, beslenen varlık ruha sahip bedendir ve nihayet bedenin beslendiği şey besindir. Besin, bedeni beslediği müddetçe öncelikle canlının varlığını korumada ve türünün devamını sağlamada yardımcı olur (Aristoteles, 2014: 93). Ayrıca Aristoteles öncesinde besin için benzer olanın mı yoksa benzer olmayanın mı eseri olduğu tartışması yapılmıştır. Aristoteles beslenmenin benzer olmayanı benzer hale getiren bir özümleme süreci olduğunu söyleyerek tartışmanın sonunu getirir (Ross, 2014: 216).

2.3.1.2. Hayvani Ruhun Yetisi

Hayvani ruhun yetisi duyumsama ve harekettir. Aristoteles'e göre canlı varlıklarda istenç ve akıl olmak üzere iki tür hareket ettirici güç bulunmaktadır. Hayvandaki hareket ettirici güç istek iken, insandaki hareket ettirici güç akıldır. Hayvanlar ruhun çeşitli yetilerinden beslenme, duyumsama, hareket etme ve isteme yetilerine sahiptir. Ancak hayvanların sahip olduğu isteme yetisi iradî değil,

içgüdüselidir. Çünkü iradî faaliyetler hayvanî ruhun değil, insanî ruhun faaliyetidirler (Kaya, 2014: 94).

Tüm hayvanlarda duyumsama yetisinin ortak olanı dokunma duyusudur. Çünkü hareket etmeyen ve yer değişmeyen canlılar dokunma duyusuna sahiptirler. Bu nedenle dokunma duyusu hayvan olabilmenin en temel şartıdır. Aristoteles insanı da hayvanlar kategorisine dahil eder. Hatta en önemli önermelerinden birisi “insan düşünen bir hayvandır.” önermesidir. Dolayısıyla burada tanımladığımız duyumsama yetisi insanın da duyumsama yetisidir. Ayrıca duyumsama yetisinin tüm özellikleri bütün türlerde olması gibi bir zorunluluğu yoktur. Cinsten cinse göre bu özellikler değişebilir. Örneğin, kokuyu algılamayan varlıklardan hiçbirisi koku fiilinden etkilenmezler. Duyumsayabilen varlıklar da yalnız algılayabildikleri ölçüde etkilenirler (Aristoteles, 2014: 134).

Aristoteles’e göre hayvanların ruha sahip olduğunu gösteren diğer bir etken harekettir. Hareket her zaman bir amaç için yapılır ve imgelemeyle ya da istekle birlikte bulunur. Çünkü hiçbir hayvan bir nesneyi istemedikçe ve ondan kaçmadıkça hareket etmez. Hayvandaki hareketin sebebi duyumsama değildir. Çünkü duyumsama sahibi olan ve hareket etmeyen hayvanlar vardır (Aristoteles, 2014: 186).

Hayvanlar iştaha göre hareket etmektedir. Bunun kanıtı ise onların ölçüsüz yeme ve içmeleridir. İnsanlar ise akli sayesinde hareket eder. Tüm bunların özü ise nesneyi istemekte yatar. Çünkü hayvan isteyince arzuladığı şeye koşar, insansa istediği şey olmadan düşünemez. Yani zeka istek ettirmeden hareket ettirmez (Aristoteles, 2014: 189).

Gerçekte zeka geleceği düşünerek sabretmeyi buyurur, oysa iştah sadece hemen doyurulmak ister (Aristoteles, 2014: 190).

Hayvanların hareketi şu şekilde ayırt edebileceğimiz dört şey gerektirir: 1) Kendisi hareket etmeksizin hareketi meydana getiren hedeflenen şey, 2) Kendisi de hareket etmek suretiyle hareket ettiren arzu yetisi, 3) Hareket eden hayvan ve 4) Kendisiyle arzunun hayvanı hareket ettirdiği bedensel organ. Aristoteles hayvanı

hareket ettiren bedensel organa örnek olarak eklemleri vermiştir. Eklemlerin biri itilirken diğeri çekilir ya da biri sabitken diğeri hareketlidir ve hayvanların bedensel hareketinin açıklanması böyledir. Ancak hayvanlardaki hareketi meydana getiren şey, bütün bedenin merkezi olan, ruhun kendisiyle beden üzerinde etkide bulunduğu yer olan kalptir (Ross, 2014: 231).

2.3.1.3. İnsani Ruhun Yetisi

Aristoteles insani ruha, bitki ve hayvanlarda bulunan yetilere ek olarak düşünebilme yetisini ekler. Ona göre düşünebilen canlı sadece insandır. Hayvan ruhuyla bir derece olarak paylaşılan hayal gücünden bir sonraki adım düşünebilme yetisi ya da akıldır. Ona göre akıl teorik ve pratik olmak üzere iki kısımdır. Yani düşünce ya da akıl hem şeylerin doğasının hakikatini hem de insan davranışlarının ilkelerini keşfetme yetisidir. Duyumsuz bir hayal gücü olamayacağı gibi hayalsiz de düşünce yani akıl olamaz. Dolayısıyla her şey duyuma sıkı sıkıya bağlıdır. Duyum insanda her şeyin temelindedir diyebiliriz. Düşünme için gereken adımları sırasıyla yazacak olursak duyum, hayal gücü, deney, akıl yürütme ve akılsalın (hakikatin) kavranmasıdır.

Aristoteles'e göre duyumsamanın birçok yetinin temeli olarak ele alınması, özellikle karşıtların birliğini savunanlar tarafından zeka ile özdeş olabileceği sorununa yol açmıştır. Ancak ona göre duyumsama ve akıl özdeş değildir. Aristoteles'e göre duyumsama bütün hayvanlarda vardır, akıl ise pek az hayvanda vardır. Düşünce de yanlışlanabilir olduğundan akıldan pay almayanlarda bulunmaz ve duyumsamayla özdeş olamaz. Çünkü gerçek duyulurların duyumsanması her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır (Aristoteles, 2014: 154).

Aristoteles'e göre insan; bilen, algılayan, düşünen bilim yapan bir canlı olmasının yanında eyleyen bir canlıdır. İnsan bu iki türü de ruhun içinde barındırır. Eyleyen insan eylemelerini pratik akıl yoluyla ortaya koyar. Bu pratik akılsa insanın istek ve arzularından meydana gelir. Teorik aklın kaynağı ise düşüncedir. Teorik akıl ilgilendiği konu bakımından değişmeyen, ezeli-ebedi olan varlıkların neliklerini incelerken pratik akıl ise gündelik hayatımızda nasıl davranmamız gerektiği, bedenin

istek ve arzularını, ihtiyaçlarını inceler. İnsanlar pratik aklı kullanarak her şeyde ölçülü olarak yani orta noktayı bularak pratik bilgeliğe ulaşabilir. Diğer bir yandan insan bilgi ve düşünmeyle birlikte teorik bilgeliğe ulaşabilir. Aristoteles'e göre makul olan insan hem davranış yönünden hem de düşünce yönünden bilge olandır. Bu noktada şunu belirtmeliyiz ki davranışlarda orta nokta gibi bir sınırlama olurken, düşünmede herhangi bir sınırlama yoktur. İnsan ne kadar düşünürse o kadar teorik anlamda bilge olur.

2.4. Duyumsama

Aristoteles, hayvani ruhun ilk yetkinliğini duyumsama olarak kabul eder. Bu nedenle duyumu olmayan kimse, hiçbir şey öğrenemez ve algılayamaz. O halde düşünülebilen şekiller duyulabilenlerde içerilmiş olmalıdır. Aristoteles'e göre zihnin özü kavramasının hatalı olamayacağı gibi, duyum da bunun gibi hata etmeyip daima doğruyu algılar (Bolay, 2013: 90).

Duyumsama, bizzat duyu organlarının kendisinde bilfiil olarak bulunmaz. Yani o tıpkı yakan bir şey olmadan yanmayan, ancak kendinde yanabilme özelliği taşıyan bir varlık gibidir. Bu da duyumsamanın bilkuvv ve halini oluşturur. Ancak duyumsanan öğelerle birlikte duyumsama yetisini bilfiil hale getirebiliriz. Duyumsama yetisinde bir sınır olmalıdır. Çünkü duyu çok güçlü bir uyarımdan sonra onu algılayamaz hale gelecektir ve hatta öyle ki bu durum canlının bozulmasına kadar gidecektir.

Duyumlama, yakan bir şey olmadan kendiliğinden yanmayan, yanabilir bir nesneye benzer (Aristoteles, 2014: 95).

Duyu, rengine, tada veya sese sahip her uyarının etkisinde kalır ve bu etkilenmenin sebebi ise duyulur varlıkların her birinin özel olması sonucu değil; onların belli bir niteliğe ve biçime sahip olmalarındandır (Özcan, 2016: 327). Duyumsama ise bir çeşit etkilenmedir. Aristoteles'e göre duyumsamamızın en temel sebebi karşılaştığımız nesnelerin ya da varlıkların bizden farklı yapılarda olmasıdır. Çünkü ona göre organa eşit olan sıcak, soğuk, sert ya da yumuşak olanı duyumsayamayız, aşırılıkları duyumsarız. Bu nedenle duyumsama, duyulurlardaki

karşıtlığın bir çeşit ortalaması gibidir. Duyulur ve duyumsayan organ arasındaki niteliksel farklar, bizim duyuluru algılamamızı sağlar (Aristoteles, 2014: 131).

Aristoteles'e göre duyulurlardaki aşırılıklar duyu organlarını tahrip edebilir. Yani aşırı yüksek sesle çalan bir müzik duyma yetimize yani kulağımıza zarar verebilir. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*' de bu konu üzerinde vermiş olduğu örnek ise; müzik aletinde tellere fazla sert vurunca müziğin ahenginin ve tonunun bozulması şeklindedir (Aristoteles, 2014: 133). Ayrıca bu etkilenimlere maruz kalabilmek için mutlaka bir duyu organı veya duyumsama özelliğimiz de olmalıdır. Çünkü koku alma organı veya duyumsaması olmayan bir varlık asla gülün nasıl koktuğu hakkında bir fikre ve deneyime sahip olamayacaktır.

“Her duyu, kendi duyulur nesnesinin duyusudur.” Aristoteles'in bu sözünden yola çıkarak duyu ile duyu organı arasındaki bağlantı dikkatimizi çekmektedir. Burada Aristoteles tarafından söylenilmek istenilen şey duyunun, duyu organı olmak sıfatıyla duyu organında bulunmasıdır. Örneğin; görme duyusu göz organında bulunur. Duyu, varlıkların farklarını birbirinden ayırt eder. Yani görme, beyaz ile siyahı, tat alma, tatlıyla acıyı ayırt eder (Aristoteles, 2018: 148). Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz ki duyu organlarının bir takım özellikleri ayırt edebilmesi için nesnelerin var olması önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü duyanın duyumsaması için duyusala ihtiyaç vardır (Arslan, 2016: 219).

Duyu organının nesneden etkilenmesi için üç durum gerçekleşmelidir: I) Nesne belli bir yoğunluğa sahip olmalı ve duyumsayan için onun ortamında bir değişim gerektirmektedir. Örneğin, biz insanlar 20 Hz ile 20.000 Hz arasında sesleri duyabiliyoruz. Bu frekans aralığının dışında kalan çok küçük sesleri ve çok yüksek sesleri duyamıyoruz. II) Duyumsayan ile duyumsanan arasında fark olması durumudur. Bu durumda ise eğer elimizin sıcaklığı ile herhangi bir nesnenin sıcaklığı aynı olursa o nesneyi sıcak ya da soğuk olarak tanımlayamadığımız için bir belirsizlik ortaya çıkacaktır. Bu nedenle karşıtların nesnede birleştiği oranla onların organla birleştiği oran belli ölçüde farklı olmalıdır. III) İkinci duruma bağlı olarak oranlar arasındaki fark çok da fazla olmamalıdır. Çünkü oranlar arasındaki fark çok fazla olursa Aristoteles'e göre organlar tahrip olur. Göze algılayabildiği ancak çok

fazla derecede bir ışık gelirse gözümüzün normal algılama şeklini bozabilir. Yani organın yetisine zarar gelebilir (Ross, 2014: 218-219).

Duyumsayan varlık, meydana geldiği andan itibaren duyumsamaya sahip olan varlıktır. Duyumsamaya sahip olan duyumsama yetisini fiil haline geçirmek için dışarıdan etkileşime maruz kalmalıdır. Bu etkileşim dediğimiz şeyler; görülebilir olanlar, ses verenler ve geri kalan duyulurlardır. Bu etkileşimlerin doğal bir sonucu olarak duyulmamanın süjeye bağlı olmadığını ve duyumsamak için duyulurun bulunmasının zorunlu olduğunu söylemek mümkündür (Aristoteles, 2014: 100-101).

Diğer yandan Aristoteles'e göre duyumsamanın duyu organları tarafından duyulur olanların algılanmasıyla yani duyumsanmasıyla gerçekleşen duyumsama durumu iki halde bulunur (Özcan, 2016: 328). Etkinlik ve olanak halinde. Örneğin, görme duyumuz etkinlik ve olanak halinde olabilir (Aristoteles, 2014: 156). Görme duyusu etkinlik halindeyken duyulur olanla birebir etkileşim halindedir. Ancak gözümüzü kapattığımızda görme duyusu etkinlik halinde değil, olanak halindedir. Çünkü gözümüz kapalıyken göz, görme özelliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Ancak bu durumdayken gözün görme işlevi sadece pasif bir haldedir yani olanak halindedir.

Aristoteles'e göre, özel duyular ve ortak duyu vardır. Özel duyular her bir duyu organının kendine ait duyularıdır yani bunlar; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadır. Ortak duyu ise birden çok duyu organının veya duyumun algıladığı duyusallardır. Bunlar ise; hareket, sükûnet, sayı, şekil, büyüklük ve zamandır. Ayrıca Aristoteles'e göre, özel duyusallar hakkında yanılısma imkansız iken ortak duyusallarda yanılma mümkündür. Buna örnek olarak görme duyumuza sert gelen bir cismin dokunulduğunda yumuşak olmasını verebiliriz. Ona göre ortak duyumun üç işlevi vardır: Bunlar; ortak duyusalları duyumsamak, duyuların ve özel duyumların çeşitliliği arasında duyunun veya algılayan zihnin birliğini tesis etmek, duyana duyumun bilincini sağlamaktır (Arslan, 2016: 220).

Dokunmanın farklı nesneleri vardır. fakat her duyumlama en azından kendi duyuları hakkında yargıya varır ve renkli nesnenin mahiyeti ve yeri konusunda veya sesli

nesnenin mahiyeti konusunda yanılma bile renk ve ses varlığı konusunda yanılmaz (Aristoteles, 2014: 102).

Aristoteles'e göre ortak duyunun bizi yanılgıya düşürebilir; ancak böyle bir durumda bile ortak duyu, birçok bilginin kaynağı da olabilir. Bu durumun sebebi ise ortak duyuların hareket, büyüklük ve sayı gibi durumları algılamamızın kaynağı olmasıdır. Aynı zamanda ortak duyuların varlığı sebebiyle biz kendi kendimizi algılarız. Yani gören öznenin görmekte olduğunu, işiten öznenin işitmekte olduğunu farkında olması ortak duyular sebebiyledir. Ortak duyuların varlığıyla algıladığımız bir diğer şey, tatlı olanla iyi olanı acı olanla kötü olanı özdeşleştirmemizdir (Özcan, 2016: 333). Aristoteles'e göre tatlı olmak ayrı bir duyuyla algılanır. Ancak tatlı olanın hoş olması şeklinde algılanması ise ayrı organlarla algılanamaz. Bu nedenle ona göre bu durumun ortak bir duyuyla algılanması söz konusudur (Aristoteles, 2014: 149).

2.5. Hayal Gücü

Duyumun hemen üzerinde yer alan ruhun başka bir yetisi ise hayal gücüdür ve hayal gücü duyuma sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak hayal gücü duyumsanan nesne ortadan kalktığında gerçekleşen bir durumdur. Aristoteles'e göre duyular olmadan hayal gücü ortaya çıkmaz, hayal gücü olmadan da düşünce olmaz. Ancak hayal gücü, yargı ve düşünceyle aynı şey değildir. Çünkü ona göre hayal gücünü ne zaman istersek kullanabiliriz. Ancak yargı, kanı oluşturmak bizim elimizde değildir; çünkü onlar doğru veya yanlış olmak zorundadır. Oysa hayal gücü ise doğru veya yanlış olmak zorunda değildir. Onu sadece gözümüzde canlandırmak yeterlidir (Aristoteles, 2014: 154-155) .

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de duyumsama ve hayal gücü arasında bir takım farklılıklara da değinmektedir. Aristoteles'e göre duyum, etkinlik ve olanaklılık halinde olan bir şeydir. Bu duruma örnek olarak görmenin olanaklılık ve etkinlik halinde olması durumu verilebilir. Çünkü görme, göz kapalı olduğu zaman bile olanak halinde gözde bulunmaya devam eder. Ancak hayal gücü ise bu iki duruma da ait olmayan bir şeydir. Çünkü Aristoteles'e göre rüya da hayal gücüne verilebilecek örneklerden biridir. Bu nedenle hayal gücü ne olanaklılık ne de etkinlik haline ait bir

şey olabilir. Ayrıca hayal gücü de duyumsama gibi bütün hayvanlarda bulunmaz. Aristoteles zamanında arı ve karıncalarda hayal gücünün olduğu, kurtçuklarda bulunmadığı gibi bir görüş hakimdir (Aristoteles, 2014: 156-157).

Aristoteles'e göre duyumlar, her zaman doğru olurken; hayaller, çoğu zaman yanlıştır. Hayal gücü, duyuma eşlik eden bir görüş de değildir. O duyuma özdeş olan bir şey değildir. Ancak hayal gücü, duyum ve yargıdan kaynaklanan bir şey olabilir. Aristoteles'e göre hayal gücü işler olan duyumun etkisi altında ortaya çıkan bir harekettir (Aristoteles, 2014: 159-160). Çünkü gördüklerimizden yola çıkarak hayalleri oluşturabiliriz. Buradan hareketle "hayal gücü" (phantasia) kavramı "ışık"(phôs) sözcüğünden türemiştir. Aristoteles'e göre kavramın kaynağından yola çıkacak olursak ışık olmadan görmenin olmayacağı sonucu ortaya çıkar. Eğer görme olmazsa hayal gücü de olmaz (Aristoteles, 2014: 161).

Aristoteles, hayal gücü söz konusu olduğunda bizleri tıpkı dehşet verici ya da güven verici şeylerin resmine bakan seyirciler gibi tanımlamaktadır. Çünkü ona göre bu şeylerin resmine bakarken heyecan duyarız (Aristoteles, 2014: 155). Ayrıca Aristoteles'e göre hayal gücünü kullandığımızda, görsel imgeler gözlerimiz kapalıyken bile kaybolmazlar (Aristoteles, 2014: 157). Buradan hareketle hayal gücü, gözlerimizi kapattığımızda bile resmi gözümüzde canlandırabileceğimiz bir yetidir.

Aristoteles duyulurlar ve zeka arasına bir bağ olarak hayal gücünü yerleştirmektedir. Ona göre imgeler, maddi olmamaları istisna edilirse duyumsamalara benzerdir. Duyumsama öğrenmek ve anlamak için en temel durumdur. Çünkü duyumsama yoksa hiçbir şeyi öğrenemeyiz ve anlayamayız. Diğer yandan zekanın kullanılması da imgeyle birlikte mümkün olmaktadır (Aristoteles, 2014: 183). Çünkü zekanın kullanılması ya da düşüncelerin aktive edilmesi imgeyle birlikte olmalıdır. Elbette duyumsamadan yararlanmak koşulu bir ön şarttır. Çünkü biz düşünürken var olanlardan hareketle düşünmeye başlarız. Ancak bu deneyimimiz var olanların kendisinden dolayı değil bizde yansıttığı imgelemeler dolayısıyladır. Sonuç olarak Aristoteles'e göre ruh, asla hayalsiz akletmez ve şimdiki olaylardan

hareketle hayaller ve kavramlar aracılığıyla geleceği tahmin ederiz (Aristoteles, 2014: 180-181).

2.6. Bellek

Aristoteles, *Bellek ve Hatırlama Üzerine*'nin ilk kısımlarında hafıza ya da belleğin geçmişle ilgili olduğunu belirler. Çünkü ona göre bellekten söz ederken sadece geçmişte olanlarla ilgili söz edilebilir. İnsan andaki gördüğü nesneleri deneyimleyip o an için belleğinden hareketle bir şeyler söylemesi doğru olmayacaktır. Çünkü insan nesneyle etkileşime girdiği anda sadece onu algılar ve deneyimler. Aristoteles'e göre somut nesneler olmaksızın bilgi ve algı varsa o zaman bellekten söz edilebilir. Bu nedenle bellek ne algı ne de varsayımdır. O, algı ya da varsayımın zaman geçitken sonra ortaya çıkan bir modifikasyonudur (Ökten, 2011: 291-292).

Bellek konusunda önemli olan kavram zamandır. Çünkü geçmişte olan deneyimlerimizin yeri belleğimizdir. Bu nedenle bellek için geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman algısı olmalıdır. Yani belleğe sahip olan varlıklarda zaman kavramı bulunması zorunludur. Zaman kavramı bulunmayan varlıklarda bellekten söz etmek yanlış olacaktır. Çünkü onlar deneyimlerini geçmişte mi yoksa şimdiki zamanda mı gerçekleştirdiklerine dair bir zaman ayırımında bulunamazlar (Ökten, 2011: 292).

Aristoteles'e göre bellek de hayal gücü gibi bir imgeye sahiptir. Ancak ondan farklı olarak imgesi olduğu şeyin kopyası olarak göz önüne alınan imgeye sahip olmaktadır (Aristoteles, 2014: 161). Bunun yanı sıra duyumsama ve bellek arasında da bir bağ vardır. Bu bağ, bal mumu ve yüzük arasındaki bir durum gibidir. Ona göre, duyumsama ile ortaya çıkan hareket ya da deneyim geride duyumsamanın bir resmini bırakır (Ökten, 2011: 293).

Aristoteles'e göre bellek ve hatırlama yakından ilişkilidir. Hatırlama, belleğimizde bulunan bir anının bir çabayla veya bir çaba olmaksızın fiil haline gelmesidir (Ross, 2014: 228). Hatırlamanın gerçekleşmesi için bir şeyin imgesine daha önceden sahip olmak gerekir (Özcan, 2016: 337). Aristoteles'e göre bir

nesnenin hatırlanması ona benzer veya karşıt olan bir nesne tarafından olur. Aynı zamanda ilk deneyimlediğimiz nesneye ilişkin olan şeyler de hatırlamaya yardımcı olur. Bu durum ise çaba gerektirmeyen hatırlamada söz konusu olduğu gibi çaba gerektiren hatırlama durumunda da benimsenmesi gereken bir yol haritasıdır (Ross, 2014: 229). Aristoteles'in hatırlama sürecinde bize burada ifade ettiği durum, bir şeyi hatırlarken ya da hatırlamaya çalışırken deneyimlediğimiz o nesneye benzer ya da karşıt bir durumdan hareket etmemiz gerektiğidir. Örneğin, sınavda sorulan soruların cevabını yazmadan önce hatırlamamız gerekmektedir. Bu durumun sebebi onu önceden öğrenmemizdir. Aynı zamanda cevabı hatırlamaya çalışırken soruda geçen konuyla ilgili benzer ve karşıt olan çağrışımlardan yola çıkarak istenilen cevap üzerine hatırlamayı gerçekleştirmeye çalışırız.

2.7. Akıl

Akıl, duyumsama yetisinin duyulurlara karşı davranışı gibidir. Gerçekte duyu, çok güçlü uyarımdan sonra artık algılayamaz, gözümüze gelen güçlü bir ışık kaynağından sonra gözün faaliyetini belli bir süre devam ettiremez. Oysa akıl, güçlü bir biçimde düşünülür; bir nesneyi düşündüğünde düşünme gücünden hiçbir şey kaybetmez. Duyu organlarıyla algılanan nesneler duyumsama yetisinde kendilerini bulur ya da onda algılanır. Ancak bu yetiler hiçbir zaman kendi özelliklerinden bir şey kaybetmezler. Akıl, duyumsama yetisine bir noktada benzese bile aklın niteliği ve bir organının olmaması sebebiyle ondan ayrılır. Aristoteles'e göre ruhun tümü değil; ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil; fakat bilkuvve idealar vardır (Aristoteles, 2014: 163).

Aristoteles'e göre akıl bir düşünme etkinliğidir. O, en tanrısal ve en değerli olanı düşünür ve özü itibarıyla değişmezdir (Aristoteles, 2016a: 298). Ancak aklın etkinliğini kazanabilmesi için yaşam şarttır (Aristoteles, 2016a: 293). Buradan hareketle aklın bazı canlılarda düşünme etkinliği olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca düşünme etkinliğinin olabilmesi için bir düşünene ve bir de düşünülene ihtiyaç vardır. Aristoteles'e göre akıl düşünülene katılarak kendisini düşünür. Burada ifade edilen durum düşünülenle temas durumuyla ya da onu düşünmeyle düşünülebilir hale

gelmesi etkinliğiyle aklın harekete geçmesi durumudur. Aristoteles için akıl ve düşünüleni aynıdır (Aristoteles, 2016a: 292).

Aristoteles'e göre düşünce ise, doğası gereği sadece bir güçtür. Çünkü düşünme faaliyetinden önce düşünce hiçbir şeydir. Bu nedenle düşünce daha çok akılsal bir formdur. Akılsal bir form olması sebebiyle de o bedenden tümüyle bağımsız olmalıdır. Ayrıca düşünce kendisi aracılığıyla özü kavradığımız yeti olmalıdır. Nasıl ki duyumla maddi özleri kavrayabiliyorsak, düşünce ile de özü kavrayabiliriz. Çünkü o akılsal bir form olarak vardır (Ross, 2014: 232).

Aristoteles'e göre düşüncenin iki çeşidi vardır; bölünmeyen şeylerin düşüncesi ve nesnenin kavranmasından meydana gelen düşünce. Aristoteles, bölünmeyen şeylere nicelik halinde fiilen bölünmeyen, cinsten bölünmeyen ve miktarda bölünmeyen (bir nokta gibi) şeyleri dahil eder. Nesnenin kavranmasından meydana gelen düşünmeye sezgici düşünme de denilmektedir. Bu düşünce süje ve obje gibi iki eleman halinde verilen bir bütünü aynı anda tahlil eder ve iki kavramı birleştirerek bir hükme varır (Bolay, 2013: 93).

Aristoteles akılda iki derecenin mevcut olduğunu söyler: Bunlar ise etkin ve edilgin akıldır. Edilgin akıl düşünmeye başlamadan önce bilfiil realite değildir. “Edilgin akıl, duyumlardaki ve imajlardaki kavranabilirleri alır, bir oluşa tabidir ve etkin akıl edilgin etkiler. Etkin akıl ise ruhun çıkarım yapabilme ve düşünme yönünü kapsar. Bu akıl edilgin haldeki düşünceyi ve kavrayışı aktif hale getirir.” Böylece edilgin olan düşünmeye başlar. Bu durum güneşin nesneleri aydınlatıp bizim nesneleri görmemizi sağladığı durum gibidir (Kaya, 2014: 96).

2.7.1. Etkin Akıl

Etkin akıl, madde ve forma benzetilecek olursa form gibidir. Form maddeye oranla daha değerlidir. Etkin akıl da edilgin akla göre daha değerlidir. Etkin akıl tek başına tamdır. Onda bir eksiklik yoktur. Etkin akıl ölümsüz ve ezelidir. O her türlü özellikten ve etkilenimden uzaktır (Aristoteles, 2018: 193). Aristoteles, etkin aklın işlevini ışığın işlevine benzetmektedir. Işık nesneleri nasıl aydınlatıp onların rengini belirginleştiriyorsa, etkin akıl da edilgin akılla faaliyete geçip akla sahip olan

canlıların anlamasını ve kavramasını gerçekleştirir (Aristoteles, 2014: 169). Aristoteles, etkin akıl tanımlamasında sadece bununla yetinmekle kalmaz. Etkin aklın ölümsüz olduğunu belirtmekle birlikte edilgin aklın da etkin akıl olmadan hiçbir şeyi düşünemeyeceğini vurgular (Aristoteles, 2014: 170-171).

Aristoteles'e göre bu etkin aklın ölümsüz ve ebedi olması kendisinden sonra gelen birçok filozof tarafından tartışma konusu olmuştur. Çünkü *Metafizik* kitabında bu tür özelliklerin Tanrı ve gök cisimlerinin akıllarında olduğunu belirtmektedir (Arslan, 2016: 224). Tanrısal akıl Aristoteles'e göre, tanrısal olanların en tanrısalıdır. O en tanrısal olanı ve en iyiyi düşünür. Aynı zamanda tanrısal aklın düşündüğü konu değişmez. Yani kötü olana doğru düşünme eylemi yoktur. Eğer böyle bir durum olursa bir değişim olacaktır ve değişim olursa kendisi hareket halinde olacaktır. Ancak bu mümkün değildir. Çünkü o hareket etmez (Ökten, 2011: 467). Aristoteles buna ek olarak Tanrı'nın en mükemmel olduğunu ve bu nedenle kendisini düşünmesi gerektiğini de belirtir. Bu nedenle Tanrısal olan ezeli ve ebedi olarak kendi kendisini düşünmelidir (Ökten, 2011: 468-469). Buradan hareketle Aristoteles'te, Tanrının ölümsüz olduğunu ve bir düşünme sistemine sahip olduğunu görmekteyiz. Bu durum ise yorumcular tarafından etkin akılla Tanrısal olanın aynı olduğu yorumunu yapmalarına sebep olmuştur. Ancak Kaya'nın yorumuna göre de Aristoteles, bu aklın Tanrı'nın kendisi olduğunu düşünmüş olsaydı, bunu belirtmemesi için bir sebep yoktu. Ona göre etkin aklın nitelikleri Tanrıya benzemesine rağmen Tanrı değildir. O sadece evrendeki akıllar hiyerarşisinin en üst mevkisinden birini işgal etmektedir (Kaya, 2014: 96).

Ross'un yorumuna göre de etkin akıl bireysel insani varlığın tümüyle dışında bulunan Tanrısal bir akla özdeş kılmaya çalışan her türlü yorumu Aristoteles faal ve etkin akıllı ruhun içine koymakla birlikte ortadan kaldırır. Ancak etkin akılda insan ruhuna içkin bir Tanrısal akıl gören yorumu ortadan kaldırmaz. Aristoteles'in yorumcularının karşılaştığı güçlük, onun Tanrı'yı içkinlik ima etmeyen bir tarzda belirtmesidir. Aristoteles'te etkin akıl, yoktan yaratan bir akıl değildir. Etkin akıl sadece kendisine verilmiş olan kuvveden fiile geçireceği bir madde üzerinde etkide bulunur (Ross, 2014: 235-236).

2.7.2. Edilgin Akıl

Edilgin akıl, akletmeden önce gücül halde bulunur. Öyle ki bu durumda yetkin halde değildir. Aristoteles'e göre edilgin akıl, gücül haldeyken bu durum hiçbir şeyin yazılı olmadığı yazı tahtası gibidir (Aristoteles, 2014: 167). Aristoteles'e göre böyle olmasının sebebi gözümüz kapalıyken görme yetimiz gücül halde bulunduğu gibi aklımızın da akletmeye başlamadan önce gücül halde olması gibi olabilir. Çünkü göz kapalıyken hiçbir şeyi göremez ve onda bulunan görme yetisini etkin olarak kullanamaz. Edilgin akıl da bir şeyi düşünmeden yani akletmeden etkinliğini kazanamaz. Bu nedenle Aristoteles'in dediği gibi edilgin akıl, düşünme olmaksızın boş bir yazı tahtası gibi olacaktır.

Aristoteles'e göre edilgin akıl bozulmuş aittir. Bozulmayan ise etkin aittir. Buradaki bozulmadan ölümlü olmayı anlayabiliyoruz. Çünkü edilgin akıl ancak etkin aklın düşünmeye başlayabiliyordu ve bu nedenle bedenle birlikte bozulacak, yok olacak olan akıl edilgin aittir (Aristoteles, 2014: 170)

Edilgin akıl ve etkin akıl veya düşünce ruhun ayrı kısımları ya da ruhta bulunan birbirinden bağımsız yetiler değildir. Bunlar ruhun bir ve aynı kısmın veya yetinin varlık tarzlarıdır (Özcan, 2016: 360). Bunun sebebi ise etkin akıl olmadan edilgin aklın düşünemeyeceğidir ve ayrıca akıl bir düşünme etkinliği olmasıdır. Düşünme ise duyum ve hayal gücü sebebiyle oluşan akısal bir yetidir. Bu nedenledir ki düşünme, etkin akıl ve edilgin akıl birbirinden ayrılamaz bir yapı içindedir. Ruhun düşünen kısmında bulunur.

2.7.3. Pratik Akıl

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* kitabında yer vermiş olduğu akıl türlerinden biri de pratik aittir. O arzuya bağlıdır. Bunun sebebi ise, duyulur nesne hoş veya can sıkıcı olduğunda bir tür tasdik ya da inkarın kaynağı olan ruh, duyulur nesnenin peşinden gider ya da ondan kaçır. Pratik akıl bizim iyi ve kötü kavramlarımızla sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü biz iyi diye nitelendirdiğimiz şeylere daha çok bağlanırız, kötü diye nitelendirdiğimiz şeylerden bir o kadar kaçırız (Aristoteles, 2014: 127).

Hazrı ve elemi duymak, aracı gibi alınan ve iyi ve kötüyle, iyi ve kötü olarak ilişki içindeki duyumlama yetisi sayesinde davranmaktadır. Ve tiksinti ve istek, sonuçta aynı yetinin eylemleridir (Aristoteles, 2014: 177).

Pratik akıl, insanın eyleyen yani harekette bulunan kısmıyla alakalıdır. Aristoteles için bu aklın önemi ahlakla ortaya çıkar. Çünkü insan sadece düşünen varlık değildir, aynı zamanda isteklerine göre hareket eden varlıktır. Akıl bir şey düşündüğünde bizi eyleme sevk etmez. Diğer yandan arzu, istek ve irade insanı eyleme iter. Tüm bunlardan hareketle Aristoteles, insan davranışlarının açıklanmasında aklın yerine arzunun, isteğin ve iradenin göz önüne alınması gereken zorunlu faktör olduğunu belirtir (Arslan, 2016: 226-227).

2.7.4. Teorik Akıl

Teorik aklın faaliyetleri olan yargılama ve bilim düşünce veya akıl kavramı altında yer alır. Aristoteles'e göre teorik akıl yapıp edilesi hiçbir şeyi akletmez, kaçılacak ya da kovalanacak şeyler hakkında da hiçbir şey söylemez. Örneğin, korku ya da haz verici bir şey akıldan geçtiği zaman kalp hızlı çarpar ancak kaçma eylemi gözlenmez. Bu ise aklın vücudu tek başına hareket ettirememesinin bir göstergesidir. Çünkü Aristoteles'e göre arzu olmadan akıl tek başına hareket etmeyi sağlayamaz (Aristoteles, 2014: 187).

Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de teorik aklın tek başına insanı harekete geçirmediğini söylemesine rağmen *Nikhomakhos'a Ethik* kitabında insanın nihai mutluluğa teorik akılla ulaşabileceğini söyler. Öyle ki teorik akıl, varlık ve bilginin ilk ilkelerini araştırır, şeylerin mahiyetini sorgular ve teoriler oluşturur. Aklın kendisi için istenilen etkinlik teorik, felsefi bilgeliktir (Ertuğ, 2015: 804). Yani teorik akıl, düşünce erdemlerini konu alır. Bunlar hikmet(sophia), idrak(sunesis) ve basiret olan düşünce erdemleridir (Ökten, 2011: 502). Bu erdemler insanı nihai mutluluğa erdirtir.

Aristoteles'e göre teorik akıl insanı eylemde bulunmaya sevk etmese bile insanın hangi eylemlerde bulunacağına dair bilgi vermesinden dolayı önemlidir.

İnsan teorik akılla pratik aklı uyumlu bir şekilde kullanabilirse nihai amacı olan mutluluğa ulaşacaktır.

2.8. Ruh-Beden İlişkisi

Ruh canlının canlı olmasının ilkesidir. Bu canlılığın ilkesi olan ruh Aristoteles'e göre bir tözdür. Töz olması ise onun bedenle ilişkisini ortaya koymasında önemlidir. Çünkü ruh bir töz ise bedenden ayrı bir şekilde mi yoksa bedenle birlikte mi var olacaktır sorusu gündeme gelir. Aristoteles ruhu incelerken onu doğa bilimlerinden olan fiziğin içine yerleştirir ve madde ve form ilişkisi çerçevesinde açıklar. Ruh form, beden ise maddedir.

Aristoteles'e göre beden dayanıklı olması gerektiğinden havadan ya da sudan oluşamaz. Çünkü ona göre beden toprak gibi dayanıklı olmalıdır. Öyle ki ona göre beden; hava, su ve toprağın birleşiminden meydana gelmiştir (Aristoteles, 2014: 128). Bu durum ise ruh sahibi olan bedenin dokunma duyusunun tüm bedene ait olduğunun bir göstergesidir. Aynı zamanda dokunma duyusu sıcaklığın, soğukun ve bütün dokunulur olanları duyumsama gücüne sahiptir. Dolayısıyla ona göre bir hayvanın bedeni toprak haricindeki öğelerin birleşiminden oluşuyor olamaz. Ancak sırf topraktan da oluşamaz. Bitkiler topraktan oluşur ve onların duyumsama özelliği yoktur (Aristoteles, 2014: 199).

Aristoteles'e göre ne ruh bedensiz ne de beden ruhsuz olabilir. Çünkü ruh ve beden birleşik varlıktır. Yani madde ve formun birleşmiş halidir. Ona göre ruh bir beden değil, fakat bedenin herhangi bir şeyidir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli bir nitelikteki bedende bulunur. Aynı zamanda Aristoteles'e göre bir şeyin yetkinliği uygun maddeye sahip olanın içinde ortaya çıkar. O halde ruh böyle bir şeyin yetkinliği ve biçimidir (Aristoteles, 2014: 82).

Aristoteles'e göre nasıl ki göz, görme yetisine muhtaçsa, beden de ruha muhtaçtır (Aristoteles, 2014: 74). Bedenin ruha muhtaç olması canlılığın temel şartı olarak kabul edilmesindendir. Ayrıca Aristoteles'in beden ve ruh ilişkisini açıklarken ruha ait bazı durumları, bedenle birlikte verdiğini görmekteyiz. Bu durumlardan bazıları ise zihinsel içerik taşımaktadır. Örneğin, Aristoteles'te korku gibi zihinsel

olaylar açıklanırken bedene ilişkin unsurlar göz önünde bulundurulur. Dolayısıyla bazı zihinsel fenomenler madde içeren sistemler olmaktadır. Buradan hareketle Aristoteles'te zihinsel fenomenlerin tanımını yapacak olursak, onların ne formunu, ne de maddesini dışarıda bırakmamız olanaklı değildir (Arslan, 2016: 215).

Her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu, düşünme eylemidir; fakat bu eylem de imgelemenin bir türüyse, o zaman imgelemeden bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz (Aristoteles, 2014: 20).

Her nesnenin entelekhia'sı doğal olarak, bilkuvve (güç halinde) olan şeyde, diğer bir değişle uygun maddede bulunur (Aristoteles, 2014: 82).

Ruhun diğer formlar arasında bir orijinal tarafı bulunmaktadır. Bunun sebebini Aristoteles ruhun tabii bir organizmanın ve tabii bir şekilde organize olmuş bir cismin formu oluşunda bulmaktadır. Bu hususta mesela tabii bir organ olan gözün yapısı, baltanın mahiyeti ve formu gibi bunların fonksiyonu tarafından belirlenmiştir. Yani gözde görme kabiliyetinden görüşe geçiş kendiliğinden olur. Fonksiyonun bu kendiliğinden hali onun tabiatını karakterize eder. Şayet balta bir ruha sahip olsaydı bu birim formdan yahut baltanın fonksiyonundan başka bir şey olmayacaktı; tıpkı, görmenin de 'ruh'unu teşkil ettiği gibi. Şu halde ruh alet ve organ olarak bedene hareket veren hayati bir prensiptir. Dolayısıyla ruh bedenle birlikte var olabilen ya da varlığını bedendeki canlılık sayesinde anladığımız bir şeydir (Bolay, 2013: 86).

Pythagorasçı öğretilere göre rastgele bir ruh rastgele bir bedene girebilir. Oysa Aristoteles'e göre her beden kendine özgü bir biçime ve forma sahiptir. Ruh beden formudur. Nasıl ki marangozlar kendi alanlarına dair aletler kullanıyorsa, ruh da bedeni o şekil de kullanır (Aristoteles, 2014: 46). Ayrıca Aristoteles'e göre ruh bedenden göçüp gidince yani ölüm gerçekleşince beden bozulur. Dolayısıyla ona göre bedeni bir arada tutan şey ruhtur. Ancak ruhu bir arada tutan kısım, ruhun akılsal kısmı değildir. Çünkü ruha ait bazı yetkinlikler beden bazı kısımlarına aittir. Örneğin görme sadece gözde bulunur. Ancak Aristoteles'e göre ruhun bazı kısımları da vardır ki bunlar beden hiçbir kısmının yetkinliği olmadığı için bedenle birlikte bulunması zorunluluğu taşımaz (Aristoteles, 2014: 75).

Aristoteles *Magna Moralia*'da ruh ve beden üzerine doğanın etkisi olduğuna dair bir tespitte bulunur. Ona göre insan bedenini ve ruhunu ne kadar iyileştirmek isterse istesin evrendeki en iyi olamaz. Elbette eski bedensel ve ruhsal durumuna göre iyidir. Ancak evrendeki en iyi olması söz konusu değildir. Çünkü doğa ona en iyisini vermemiştir (Aristoteles, 2016b: 61). Ruhun ve bedenin en genel tanımında doğa tarafından belirlenmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Bu da belli bir ruhun belli bir bedende olma anlayışının bir başka göstergesi olabilir.



İKİNCİ BÖLÜM

RUHUN ZİHNE EVRİMİ VE ZİHİN FELSEFESİNİN TEMEL KURAMLARI

2.1. RUHUN ZİHNE EVRİMİ

İnsan, kendini ve doğayı anlamaya çalışan bir varlıktır. Bu anlama süreci ise kendini ve doğayı anlamlandırma sürecine dönüşür. İnsan, anlamlandırma sürecinde tanımlamaya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacın neticesinde ise kendini ve hayatı anlamayı, tanımayı ve bilmeyi gerçekleştirebilir. İnsan bir tanım yaparken; onu, o yapan öz niteliklerden yararlanır. Bu durumda insan için tanım, düşünen, zihin ve akıl sahibi, canlı yani ruhlı bir varlık şeklinde olabilir.

İnsanı diğer canlılardan ayıran bir özelliği düşünmedir. Düşünme ise zihnin bir aktivitesidir. Düşünme, önermesel bir çıkarım yapmak üzere belli bir objeye yönelmedir. Başka bir deyişle düşünme, belli bir karar veya davranışa götüren zihinsel aktivitedir. Descartes ve Locke için düşünme, kavramların veya ideaların zihinde işlem görmesidir. Daha doğrusu, düşünme, zihinsel işlemin bizzat kendisidir. Berkeley'e ve Hume'e göre düşünce, idea ve imgelerin zihinde bir düzen oluşturmastır. Hobbes için ise düşünce, dilsel imgeleri içeren bir süreç, içsel bir konuşma ve zihinsel bir aktivitedir (Günday, 2003:13).

Düşünmenin en önemli niteliği yönelmişlik halidir. Çünkü düşünme zihnin kendisi değil, onun ürettiği ya da sebep olduğu bir aktivitedir. Akıl ise günlük hayatta zihinle özdeş anlamlarda kullanılıyor olsa bile zihin, akla göre daha kapsayıcı bir anlam taşımaktadır. Zihin, insanın tüm fonksiyonlarını içerebilirken; akıl, zihnin fonksiyonlarından bazılarını içerebilir. Örneğin, zihin kavramı içerisinde düşünme, şuur, irade, duygu, hayal, içe bakış ve yönelim gibi kavramları barındırmaktadır. Ayrıca zihin kavramının ruh kavramıyla karşılandığı bazı dönemler olmuştur. Ruh kavramıyla zihin kavramının özdeş olduğu belli bir dönemden bahsedilebilir. Bu döneme Descartes önceki dönem de denilebilir. Ancak her ne kadar ruh kavramı ile zihin kavramı özdeş olarak yorumlanabilse dahi ruh kavramı zihin kavramına göre

daha kapsamlı kalacaktır. Çünkü ruh, canlılığın bütün niteliklerini kapsamaktadır (Günday, 2003: 14).

Zihnin ne olduğu ile ilgili tam bir araştırma için ruhun Descartes'e kadar nasıl bir değişim geçirdiğini ortaya koyma gerekliliği arz etmektedir. Birinci bölümde Aristoteles merkeze alınarak Aristoteles öncesi ve Aristoteles'in ruh görüşleri de değerlendirilmiştir. Ruh görüşünün evrimi için Aristoteles'ten sonra Ortaçağ Felsefesine değinmek de yerinde olacaktır. Ancak Ortaçağ Felsefesini ruh görüşleri açısından tamamıyla incelemeyeceğiz. Yalnızca Batı felsefesi açısından önemli olan Augustinus, Anselmus ve Thomas Aquinas'a yer verilecektir. Elbette modern ve çağdaş zihin felsefesi için ortaçağ İslam düşüncesi de etkili olmuştur. Ancak araştırma alanımıza bir sınır çizilmesi açısından Batı Ortaçağ filozoflarından bazıları ile sınırlı kılınmıştır.

Ortaçağ felsefesi; dini öğretileri temellendirme çabası sergileyen, dinle ilgili olan, dinden etkilenmiş bir felsefedir. Ortaçağ felsefesinde, Tanrı'nın varoluşu ve doğası, yaratılışın anlamı, insanın doğası ve amacı ile ilgili konular temel problemlerdir ve filozoflar bu problemlere yanıt aramışlardır. Bu durum ise ortaçağda dinin ne kadar etkili olduğunun bir göstergesi olmuştur (Cevizci, 2013:117). Ortaçağda batı felsefesi üzerinde hakim olan din ise Hristiyanlıktır.

Ortaçağ felsefesindeki ruh görüşünün gelişimini ya da dönüşümünü belirlemeye çalışmak hem Aristoteles'in ruh görüşünü daha iyi anlamak hem de modern ve çağdaş zihin kuramları arasında semantik bir bağ kurmak için gereklidir. Bu düşünceden yola çıkarak öncelikle Thomas Augustinus'un ruh görüşünü ele alacağız. Thomas Augustinus, gençliğinde hayli bir farklı yaşam süren ancak daha sonra "annesinin duaları sayesinde" ve Milano Başpiskoposu Ambrosius'un etkisiyle düzensiz yaşamından vazgeçip Hristiyan olur. Daha sonraki yaşamı ise sofu bir Hristiyan olarak devam eder, kendisini Kilise işlerine adanır ve Başpiskopos olarak yaşamı sona erer. Kendisini Hristiyanlığa adanmış süre boyunca başta *İtirafname* ve *Tanrı Devleti* olmak üzere çok sayıda eserler verir (Alatlı, 2014: 235).

Augustinus, *İtiraflar* kitabında Manicilerin söylemlerine karşı olan inancından daha sonra felsefenin sorgulayıcı tutumundan yola çıkarak Katolik inancına geçişini itiraf eder. Bu durum ise öncelikle Augustinus'un Tanrı ya da hakikatin ne olduğunu merak etmesinden ortaya çıkmıştır (Augustinus, 2010:157). Maniciler, evrenin iki karşıt güç olan iyinin ve kötünün bitmez bir savaşı olarak görürler ve iki karşıt gücün savaş alanını da insanın ruhu olarak benimserler. Augustinus ilk başta evren düşüncesi olarak manicilerin düşüncelerini kabul etse de manicilerin başındaki insanların boş olduklarını görmesi ve söylediklerinin çoğunun hayal ürünü olarak eleştirmesiyle birlikte onların evren düşüncesinden ayrılmıştır. Bu durum ise Augustinus'u yeni bir hakikat arayışına sevk etmiştir. Bu hakikat arayışında Augustinus öncelikle yolu şüpheye ve oradan sonra ise felsefeye yani Platon'a uğramıştır (Aster, 2005: 363).

Tanrı ve hakikat ise, Augustinus'a göre birbirine özdeştir. Augustinus'un tanrı ve hakikat anlayışının özdeş olma fikri ise kendi Tanrı görüşüyle, Platon'un ve Platoncuların hakikat görüşlerinin neredeyse aynı özellikleri barındırmasından meydana geldiği kabul edilir. Bu nedenle Augustinus'un varlık görüşleri temelde Platoncu görüşlere dayanır (Bravo, 2007: 114). Augustinus bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir; "O dönemde Platon'un kitaplarını okuduktan ve onlardan cisimsiz hakikati aramam gerektiğine ikna olduktan sonra bakışlarımı yarattığın varlıklar aracılığıyla anlaşılan görünmez doğana çevirdim." (Augustinus, 2010:219). Augustinus'un hakikati olan evren ise tıpkı Platon'un görünenler ve idealar alemi gibidir. Augustinus'un cisimler alemi oluş ve bozuluşa tabidir. Cisimler yoktan var olurlar ve değişme uğrarlar daha sonra yine yok olurlar. Cisimlerin değişmez özellikleri de yoktur. Eğer böyle olsaydı onlar değişmeyecekti ve sonsuza kadar böyle kalacaklardı. Cisimlerin bu özelliği sonucunda Augustinus'a göre onlar gerçek değildirler. Onlar Tanrı tarafından yaratılmış varlıklardır. Tanrı ise her şeyin ilk nedenidir. O her şeye kadirdir. Augustinus'un diğer alemi ise Tanrı'nın nerede olduğu sorusuyla bağlantılıdır. Ona göre Tanrı cisimlerin ötesinde bir dünyaya aittir. Bu ise hakiki evrendir (Bravo, 2007:115-116).

Augustinus'un cisimler alemi ve gerçek alem anlayışı, insanın hangi aleme ait olduğu sorusunu aklımıza getirmektedir. İnsan cisimler aleminde yaşayan bir cisim mi, insan cisimler aleminde yaşayan hakiki bir varlık mı, yoksa insan hakiki varlıktan kovulan bir ruhun cisimle birleşmesi mi gibi sorular da cevapları aranması gereken sorular içerisinde. Augustinus, bu gibi soruların cevabında hem Platon'un öğretilerinden hem de Hristiyan inancından yararlanmıştır. Augustinus'un "... dedim ki 'Sen kimsin?' Yanıt verdim: 'insanoğlu.' Kendime baktığımda gördüğüm bir beden, bir de ruhtu, biri dışımda diğeri içimde." İfadesinden yola çıkarak insanın ruh ve bedenden oluştuğu söylenilebilir. Beden bizim fiziki yapımızı oluşturur ki Augustinus'un söylemeye çalıştığı dış bu olabilir. İçimde ile kastedilen ise ruhtur. Ona göre ruh insanın içerisinde yer alır (Augustinus, 2010: 300) İnsan Tanrı tarafından kendisinin suretinde yaratılmıştır. Bu nedenle ki ruhani bir varlık olarak yaratılmış insan her şeyi, tabii yargılanması gereken her şeyi, yargılayabiliyor ama hiç kimse tarafından yargılanmıyor (Augustinus, 2010: 477). Bu nedenle insanın ruhsal yanı cisimsel yanından daha değerlidir. Augustinus'a göre ruh bedene göre basittir. Çünkü uzamda yer kaplamaz (Aquinas, Q75, Art1). Ancak ruh bedene göre üstündür. Çünkü ruh, canlılığın kaynağıdır. Augustinus'un itiraflar kitabında Tanrı'nın ne olduğunu araştırdığı "Sen ruh da değilsin, ruh ki bedenlerimize can verir ve bedenlerdeki can bedenine kendisine göre daha üstündür." ifadesinde bunu açıklılıkla görebilmekteyiz (Augustinus, 2010: 89).

Augustinus'un Tanrı arayışında ele aldığı diğer bir nokta ise Tanrıyı araştırmada ve onu algılamada kullanacağı şeyin ne olduğudur. Yani canlılık veren ruh bilgiye sahip olabilir mi? Eğer olabiliyorsa ruh, hayvana da canlılık veriyorsa hayvan da Tanrı hakkında bilgi sahip olabilir mi? Burara Augustinus'un verdiği cevap şöyledir; "Beni bedenime bağlayan ve bedenimin iskeletini yaşamla doldurmamı sağlayan gücümü de aşacağım. Tanrımı bulacağım türde bir güç değil bu. Bu yolla bulmaya kalkarsam ha ben bulmuşum, ha at ya da katır. Çünkü onların bedenlerine de yaşam veren aynı güç. Ama başka bir güç var, ben bununla bedenime yaşam vermekle kalmıyorum, aynı zamanda tensel duyularımın algılamasını da sağlıyorum... gözün görmesini, kulağın işitmesini ve bütün diğer duyuların da tek tek kendi yerlerini bilip kendi işlevlerini yerine getirmesini emrederek. Ben bir tek

zihin³ olan ben, duyular aracılığıyla bu farklı işlevlerin hepsini yerine getiriyorum. Ama ben bu gücümü de açacağım. Çünkü atta, katırda da var, ne de olsa onlar da bedenleriyle hissedebiliyorlar.” (Augustinus, 2010: 300). Buradan hareketle Augustinus’un öncelikle hayvanların canlı olduğunu ve hissedebildiğini kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak insanın da canlı bir varlık olup aynı zamanda hayvanlarda olduğu gibi hissedebilmesinin yanı sıra, onun ayrıca duyular aracılığıyla anlamaya çalışan bir yapısının olduğunu da söylemektedir. Bu durum Augustinus’un insanda ruhtan farklı bir yapının olduğunu kabul ettiğinin değil, insanın Tanrı’nın ne olduğuna dair arayışında ruhun farklı işlevler üstlendiğinin göstergesi olabilir (Vaught, 2005: 39-40).

Augustinus’un Tanrı’nın ne olduğunu araştırma yolunda uğradığı basamaklardan biri de hafızadır. Hafıza bu yolda önemlidir ancak aşılması gereken bir noktadır. Yalnız bizim için önemli olan durum, onun hafıza hakkındaki düşünceleridir. Onun için hafıza, her şeyin ayırıcı özelliklerine ve türlerine göre ayrılıp kategorilendirildiği bir yerdir. Bu tanım Aristoteles’in hafıza ile ilgili söyledikleriyle karşılaştırılınca önemli ve farklıdır. Çünkü Aristoteles hafızanın geçmişle ilgili olduğunu belirtmiştir. Oysa Augustinus, hafızanın şeyler hakkında ayırıcı özelliklerine ve türlerine göre ayrılıp kategorilendirildiği bir yer olması söz konusudur. Bu durum ise duyu organlarıyla mümkündür. Çünkü duyu organlarıyla algılanan nesnelerin imgesi kategorilendirildikten sonra kullanıma hazır olarak hafızada kalıyor ve hatırladığımız zaman düşüncelerimize kendilerini sunuyor (Augustinus, 2010: 303). Augustinus’un buna temel olarak geliştirdiği sav ise şöyledir; “söz konusu ettiğim her şeyin imgesi hafızanın hazinesinden çıkarılıp hazırda tutuluyor; hazır tutulmasalar zaten böyle şeyler söyleyemem” (Augustinus, 2010: 305).

Augustinus’ta hafızada yer alan bilgilerin sadece duyu organlarıyla elde ettiğimiz şeyler olmadığını da görmekteyiz. Ona göre öğrenmede kullandığımız ve duyu organlarıyla algılamadığımız şeylerin bilgisi hafızada düzensiz ve dağınık bir

³ Augustinus’un insanı canlı bir varlık olarak tanımlamasında insana canlılık veren Latince *anima* sözcüğünün ruh olarak, duylardan hareketle bilmeyi ve anlamayı çalışan Latince *animus* sözcüğünü zihin olarak belirtilmesinin doğru olduğu kabul edilmiştir. (Vaught, 2005: 40)

haldedir. Ancak onları kullanacağımız zaman onlara dikkatimizi veririz ve hafızamızdaki düzensiz ve dağınık olanları bir araya getirip “bunu öğrendim” ya da “bunu biliyordum” deriz. Augustinus’a göre düzensiz ve dağınık olan bilgileri bir araya getirme işlevi düşünmekle mümkündür. Augustinus bu düşüncesini, düşünmek fiili ile ilgili diğer fiillerin bağlantısını kurarak temellendirmiştir. Ona göre Düşünmek (cogito) fiili, bir araya getirmek (cogo), iş yapmak (ago), harekete geçirmek (agito), yapmak (facito), yeniden yapmak (factito) ve zihinde bir araya getirilen (colligo) fiilleriyle bağlantılıdır (Augustinus, 2010: 308). Çünkü o tıpkı Platon gibi bilginin hatırlandığını düşünür. Ancak Augustinus’un Platon’dan farkı, Güneş’in imgesini hafızamızda bulunması ve belirgin ifadeyle Güneş imgesinin imgesi değil şeklinde altını çizmesidir. Bu da bize Platon’un idealar alemindeki Güneşin imgesi olan görünenler dünyasındaki Güneş ve onun bizdeki yani imgenin imgesi olan Güneş anlayışından farkını göstermektedir. Demek ki Augustinus için görünenler dünyasındaki Güneş bir nesnedir ve ilk imgesi bizim hafızamızdadır. Ayrıca Augustinus, sayı ve boyutların sayısız ilkesi ve kuralının da hafızamızda nesnesi olmadan var olan şeyler olduklarını iddia eder. Bunlar ona göre duyu algısıyla oluşmaz ve bunların renkleri, tatları ve cisimleri yoktur. Augustinus, matematiksel ilkeleri herhangi bir nesneye bakmaksızın bilebileceğimizi düşünür (Augustinus, 2010: 308- 309).

Augustinus’un nesneler olmadan hafızamızda var olan diğer bir durum hatırlamadır. Öyle ki Augustinus’a göre hafızamız o kadar güçlüdür ki daha önceden unuttuğumuz bir şeyi hatırlayabiliriz. Ayrıca bu durum sayesinde de unuttuğumuzun farkına varırız. O halde unutma da hatırlamayla birlikte hafızada bulunmaktadır (Augustinus, 2010: 317-318).

Augustinus’un hafıza konusunda son olarak tespit ettiği şey ise hafızanın hayvanlarda da bulunduğudur. Ona göre dört bacaklı hayvanların, kuşların da hafızası vardır. Çünkü onlar barınaklarını ve yuvalarını buluyorlar ve yapmaya alıştıkları birçok şeyi yapıyorlar. Augustinus’a göre hafıza olmadan alışkanlık olamaz (Augustinus, 2010: 317).

Augustinus'un ruh konusundaki düşüncelerinin tamamında Platon ve Kutsal metinden yararlandığını söylemek çok da doğru olmayacaktır. Çünkü Augustinus'un ruhun duygulanımları konusunda tıpkı Aristoteles gibi yaklaşımının olduğunu da görmekteyiz. Ona göre ruh hüzünlenir, cesaretlenir, kibirlenir, kıskanır ve arzular. Yani ruh günümüz dünyasındaki duygu durum dediğimiz durumları yaşar. Bu durumlar *İtiraf*lar'da ifade edildiği üzere şöyledir:

Ruhumun için için yaşadığı hüznün, senden merhamet dileyen koskoca çığlıkları aslında (Augustinus, 2010: 203).

benim zavallı ruhumun arzuladığı o armutların kendisi değildi (Augustinus, 2010: 69).

Yakarımı işit, ya Rab, işit ki senin yoluna giren ruhum cesaretini yitirmesin (Augustinus, 2010: 48).

Demek ki bebeklerin sadece narin bedenleri rnasumdur, ruhları değil. Örneğin ben kıskançlığın ne demek olduğunu ancak kıskanç bir bebek görünce anladım: Bu bebek henüz konuşamıyordu, ama süt kardeşini ne zaman meme ernerken görse, beti benzi atıyor, haset dolu gözlerle ona bakıyordu (Augustinus,2010) 35).

Augustinus'a göre ölümün gerçekleşmesiyle birlikte ruhun yaşamını sürdürmesi olasıdır. Çünkü Beden ölünce ruhun yaşamı da bitiyorsa Tanrı bizim için bu kadar büyük, bu kadar çok mucize yaratmazdı (Augustinus, 2010: 181). Ayrıca, düzenin dışına çıkan her ruh cezalandırılır (Augustinus,2010: 44). Böyle bir düşünce bizi Platon'u hatırlatsa bile Platon'un savunduğu ruh göçü görüşü Augustinus'ta bulunmamaktadır. Ona göre ruhun ölümü bütün dürtülerin sona ermesi anlamına gelmez. "Ruh, yaşam pınarından ayrıldıkça ölür" Augustinus'un ölüm anlayışı biraz metaforiktir. Gerçekte ölümde ruhun bedenden ayrıldığı kabul eder. Ancak ruhun ölümü ise Yaşam Pınarı (Tanrı)'ndan uzaklaşıp dünyaya kanmakla olur. Çünkü Tanrı ile bağı kopardığında cisimsel dünyada kaybolur ve sürüklenir. Böylelikle de ruhu ölmüş olur (Augustinus, 2010: 475).

Son olarak Augustinus'un bilinenden bilinmeyene, cisimden ruha, ruhtan Tanrı'yı anlamaya dair geliştirdiği düşünce basamaklarına değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Augustinus, Tanrıyı bilmek için giriştiği ruh araştırmasında öncelikle ruhun canlılık verdiğini, daha sonra hayvanın ve insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, daha sonra da ruhun özelliklerinden bahsetmiştir. O, ruh anlayışında

insan ve hayvan arasındaki temel farkın muhakeme yetisi olduğunu belirlerken aynı zamanda da Tanrı ya da hakikat arayışındaki düşünce basamaklarını belirtir. Bu Tanrı ya da Hakikati keşfetme sürecindeki düşünce basamaklarını Augustinus şöyle ifade eder; “bedenlerden, bedenlerdeki duyular aracılığıyla iletişim kuran ruha kadar yükseldim, oradan da bedensel duyuların ruhu dışsal nesnelerden haberdar eden içsel yetisine kadar çıktım, yani hayvanlarında ulaşabileceği kadar yüksekliğe ulaştım. Buradan tekrar muhakeme yetisine kadar yükseldim, bu yeti bedensel duyularımızın algıladığı şey hakkında yargıda bulunmamızı sağlıyor. Bu yetinin de bende değişime yazgılı olduğunu anladım. Bu yeti beni saf aklın kaynağına kadar yükseltti ve düşüncelerimi her zamanki yolundan geri çekti ve üzerine üşüşen hayallerin yarattığı karmaşadan uzaklaştırdı, nasıl bir ışıkla dolup taşıdığını görebileyim diye” (Augustinus, 2010: 215).

Aristoteles’ten sonra ruh anlayışındaki değişimler için uğrayacağımız ikinci durak Anselmus, felsefesini temellendirirken Augustinus’tan etkilenmiştir. Onun anlamak için inanıyorum düşüncesinden hareketle merkezi Tanrı olan düşünce sistemini geliştirmiştir. Anselmus’un önemli yapıtlarından olan Monologium, Proslogium ve De veritate gibi eserler hep merkeze Tanrıyı alır ve diğer varlıkların Tanrı ile olan ilişkileri çerçevesinde incelenir (Çotuksöken, 2011:260-261). Anselmus’a göre kendisinden daha büyüğü ve mükemmeli düşünölemeyen, zorunlu bir varlık olan Tanrı, varlık hiyerarşisinin en tepesinde bulunur. Diğer varlıkların var olması, değeri ve evren içerisindeki yeri de Tanrı’ya göredir (Aydın, 2015: 4).

Anselmus, ruhun yaratılmış olduğu düşüncesine inanır. Nasıl ki sanatın sanatçıdan ayrı bir şekilde düşünölemeyeceği gerçeği açıksa, ruh da bir yaratıcı olmadan var olmayacaktır. Ona göre bu yaratıcı da Tanrı’dır. Beden ruhla karşılaştırıldığında daha kısıtlı bir varlıktır. Çünkü o zamanda ve uzamda tek bir yerde bulunabilir. Ruh ise bedene göre kısıtlı değil sınırlı bir varlıktır. Sınırlı bir varlık olması ise bedende ruhun var olduğu süre içerisinde bedenın parçaları içerisinde olmasıdır. İnsan ruhunun uzamda ve zamanda aynı anda birden fazla yerde olması mümkün değildir. Anselmus’a göre bu durum sadece Tanrı’da mümkün olabilir (Anselmus, 2000: 26). Anselmus’un ruhun bedenın parçaları içerisinde

olduğunu söylemesi, bedenın parçalarının içersın ruhun yoksun olması durumunda hiç bir şey hissedemeyeceğı savından ileri gelmektedir. Bu durum ise parmaktaki bir acının meydana gelebilmesi için sadece parmağın kesilmesini değil aynı zamanda o parmakta acıyı hissedebilecek bir ruhun ya da bilinçlilik durumunun olmasını gerekli kılmaktadır.

Anselmus'a göre ruh beden daha anne karnında oluşmadan önce annesinin rahmine düşüyor ve beden daha sonra oluşup canlılık kazanmaya başlıyor. Anne karnına ruhun düşmesi ise Hristiyan inancında mevcut olan ilk günahın işlenmesi ile meydana geliyor. Yani yaşamın oluşması ilk günaha bağı olmuş oluyor (Anselmus, 2000: 32). Anselmus'a göre bu dünyada sağık ve uzun yaşam varsa sağık sonsuzluğu vardır. Beden bu dünyada ekilir, ruh ise büyütölür (Anselmus, 2000: 41). Sahip olduğumuz duyulara başkanlık eden Tanrının emirlerine sükunet ve sayğı ile uyularak iyi bir yaşam süröllebilir (Anselmus, 2000: 63). Anselmus ruhun bu dünyadaki işlevini konuşmaktan çekinir. Çünkü bedene işlev kazandıran ruhun ölüm gerçekleşikten sonra bedenın çürölmesi onu dünyevi şeylerden alıkoymuştur (Anselmus, 2000: 84). Ruh ise ölümünden sonra yaşamını devam ettirecek ve yargılanacaktır (Anselmus, 2000: 85) Anselmus'un ölümün gerçekleşmesinden sonra bedenın çürölmesi hakkında düşöncelerinden yola çıkarak, ruhun bedene canlılık veren şey olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh yaşamını devam ettirebilirken beden çürölme ve hatta kurtçuklar tarafından yenilip yok edilmeye mahkum olmuştur.

Anselmus'a göre kişı Tanrıyı severek öölmsüzlöğe ulaşabilir. Tersi bir durumda yani bedende veya ruhta, şehvet, öofke, kıskançlık hissi gibi herhangi bir istenmeyen duygu durumunu yaşayan insanlar Tanrı'yı sevmekten ve öölmsüz olmaktan uzak olacaklardır (Anselmus, 2000: 150). Anselmus'un *Monolog* eserlerinde kullandığı bazı terimler ilk anlamda kullanılmamaktadır. Bu terimlerden önemlileri, *man* kelimesi *zihne*, *man rationalis* kelimesi *rasyonel akıla*, *creatura rationalis* kelimesi *rasyonel yaratığa*, *natura rationalis* kelimesi *rasyonel doğaya*, *anima humana* kelimesi ise *insan ruhuna* karşılık gelen terimlerdir. Anselmus'un eserini bu kelimelerin anlamlarıyla birlikte okursak yani *man* kelimesini *zihin* olarak

okursak, bize çok daha farklı anlamlar sunan bir eserle karşılaşmaktayız (Gabriel, 2004: 3).

Anselmus, insan ruhunun rasyonel bir varlık olduğunu söyler (Anselmus, 2000: 64) Monologium eserinin 68. Bölümde Anselmus rasyonelliğin sadece adil olmayandan doğru olanı, doğru olmayandan doğru olanı, iyi olmayandan iyi olanı, daha küçük olandan daha iyi olanı olarak tanımlar. Bu nedenle rasyonel olmanın amacı, doğası gereği daha büyük veya daha az derecede sevilen şeyleri, daha büyük veya daha az derecede sevmek olmalıdır. Anselmus'a göre en yüksek öz, en yüce varlık, en yüksek iyilik olan Tanrı herkesin en sevdiği olmalıdır ve rasyonel varlık ise, Tanrı'yı her şeyin üstünde sevmek amacıyla var olur (Gabriel, 2004: 4). insan ruhu ise Tanrı'yı sonsuza kadar sevebilir ve dolayısıyla sonsuza kadar yaşar. Dolayısıyla insan ruhu ölümsüzdür ve aynı zamanda Tanrı'yı sevme amacını yerine getirdiği sürece kutsanmış ve mutludur (Anselmus, 2000: 93).

Anselmus, Tanrı aşkımızın sevgi kadar hafıza ve anlayışı içerdiğini vurguluyor. Kısmen bu düşüncesi Aqustinus'un etkisiyle olduğu söylenilebilir. Çünkü ona göre hafıza, insanın duyularıyla algıladığı şeylerin depolandığı yerdir (Anselmus, 2000: 51.) Anselmus'ta akıl ve zihin fiziksel bedenden bağımsız bir işleme sahip olan bir şeyle sınırlı değil, çok boyutludur. Anselmus'un rasyonel yarattığı yani insan, kendini anlamanın, anlayışın ve sevginin kaçınılmaz bir üçlüsü olarak var olandır. O, Yüce Varlığın gerçek imajını hatırlar, anlar ve sever (Anselmus, 2000: 97).

Aristoteles'ten sonra ruh anlayışındaki değişimler için uğrayacağımız sonuncu durak Thomas Aquinas'tır. O, ortaçağ döneminin önemli filozoflarından ve üniversite eğitimi almıştır. Paris'te, ilahiyat ve felsefe üzerine araştırmalar yapmıştır. Ayrıca Antik Yunan düşüncesine ve özellikle Aristoteles'e özel bir ilgisinin olduğu da kabul edilir. Aquinas'ın önemli eserli kabul edilen Summa Theologia, kilisenin uğraştığı bütün meseleleri ele alır. O, bu eserini soru cevap şeklinde yazmıştır. Daha sonraki süreçlerde bu eser Katolik inancının temel eseri olmuştur (Kishlansky 2017: 359).

Aquinas⁴'ın Aristoteles'e olan ilgisi, onun ruh görüşünün temellenmesinde etkili olmuştur. Bunu Summa Theologia eserinde ilgili kısımdan (Aquinas, Q.75 – Q.80) hareketle anlıyoruz. Aquinas için ruh, yaşamın ilk ilkesidir. Ayrıca bir şeyin canlı olduğunu gösteren şey de harekettir. Eğer bir bedende hareketi gözlemleyebiliyorsak ona göre o bedenin canlı olduğunu söylemek de mümkün olacaktır. Aquinas'a göre ruh, beslenmemizin, duyumumuzun ve hareketimizin temel prensibidir. O, ruhun ister zihin olarak algılanmasına isterse de zihinsel ruh olarak algılanmasının ilk başta önemli olmadığını, önemli olanın sadece ruhun bedenin bir formu olduğunu da belirtir (Aquinas, Q.76, Ar.1).

Aquinas, ruhun bitkisel, duyusal ve akılsal olarak derecelendirilmesini zorunlu görür. Çünkü ona göre, mükemmellik ve iyilik de birbirlerine bağlantılı olarak derecelidir. Yani daha az mükemmel olan daha az iyiye ulaşır, aynı şekilde mükemmel olan da mükemmel iyiye ulaşabilir. Bu nedenle o, insanın altındaki diğer canlıların sınırlı bir iyilik elde ettiğini düşünür. Buradan çıkaracağımız argüman, Aquinas'ın insanın diğer canlılardan üstün olduğu görüşüne sahip olduğudur. Ona göre insan evrensel ve mükemmel bir iyilik elde edebilir. Çünkü insan yetenek kazanabilir ve bu yeteneği kazanması için de insan ruhunda çok çeşitli etkinlik ve güç vardır (Aquinas, Q.77, Art.2).

Aquinas, ruhu bitkisel, duyusal ve akli olarak üçe ayırmaktadır. Bu görüşler Aristoteles'in ruh görüşüyle benzeşmektedir. Ancak Hristiyanlığın etkisiyle de farklılıkları içinde barındırmaktadır. Örneğin; akli ruh, bitki ve hayvan doğalarını aşan ve insanı meleklerle birlikte manevi tözler alanına dahil eden ruh türüdür (Cevizci, 2013: 151). Bu durumda akli ruhta Aristoteles'ten farklı olarak meleklerinde dahil olduğu manevi töz alanının kabul edildiğini söylememiz yerinde olacaktır. Buna benzer bir durum ise bitkisel, hayvani ve akli ruhun hiyerarşik olarak

⁴ Hristiyan felsefesi ve Ortaçağ felsefesi üzerine yazılan eserlerde ve Aquinas hakkında yapılan çalışmalarda Aristoteles'in Aquinas üzerindeki etkiye yer verilir. Ayrıca Aquinas'ın felsefi düşüncelerinden yol açarak Aquinas, Aristoteles'i Hristiyanlaştırmıştır iddiası sık sık dile getirilir. Ancak felsefenin tarihsel süreci içerisinde de değerlendirilebileceği gibi Aquinas'tan önce Müslüman düşünürler Aristoteles felsefesiyle dinin inanç esaslarını uzlaştırmaya çalışmışlardır. Müslüman düşünürlerden özellikle İbn-i Sina'nın Aristoteles yorumları Aquinas üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu sebeple, Batı dünyasının, Aquinas ile Aristoteles arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışırken, aradaki en önemli etkiyi atladığı iddia edilebilir (Tarakçı, 2006). Bzk. (Gutas Dimitri, 1988), (Karlığa, 2004)

var olması gerçeğinin kabulüdür. Çünkü Aquinas da Aristoteles gibi bitkisel ruhun diğer canlılar için temel ruh yetisi olduğunu kabul etmektedir. Ancak bitkisel ruhun da farkı beslenme ve üremeye ek olarak bir de büyümeyi içermesidir (Aquinas, Q78, Art2).

Duyusal ruh ise hareketi ve algılamayı içerisinde barındırır. Duyuların organlarla bir bağı vardır. Aquinas'a göre organlar olduğu için duyular değil, duyular olduğu için organlar vardır. Böyle bir savın temeline de doğanın güçlerin eylemlerine göre belli bir ortamı sağladığı fikri vardır. Bu nedenle ona göre, duyusal ruhun eylemlerine uygun ortam organlardır. Ayrıca Aquinas'a göre duyu pasif bir güçtür ve o dış uyaran tarafından biçimlenir. Duyumun biçimlenmesi için ise iki değişme olmalıdır. Bunlar doğal ve tinsel değişmelerdir. Doğal değişme; değiştiren şeyin değişen içerisinde kendisini göstermesiyle meydana gelir. Yani ısıtılan bir şeyde ısıнын bulunması gibi. Tinsel değişme ise, değiştirenin değiştirilen şey tarafından alınmasıdır. Örneğin, gözün kendi rengi değişime uğramadan herhangi bir rengi alması yani algılar (Aquinas Q78, Art3)

Ruhun gücü, ruhun işleyişinin ilkesidir. Bu nedenle duyum da ruhun bir gücü olduğu için, onun işleyişi de bedendeki değişik organlar sayesinde gerçekleşir. Aquinas'a göre duyu güçleri ise dışsal ve içsel olmalıdır. Çünkü görme, dokunma, işitme, koklama, tat alma gibi duyular dışsal duyu aracılığıyla gerçekleşir. Anlama, hayal gücü ve bellek ise içsel duyularla gerçekleşir. Aquinas'a göre hayvanlar da insanlar gibi içsel duyulara sahiptir. Yani onların da anlama, hayal gücü ve belleği vardır. Ancak duyuların hayvanlar ve insanlar arasındaki temel farkı, birinin içgüdüsel davranması, diğerinin ise içsel bir hesaplama yöntemiyle davranışlarına yön vermesidir. Aquinas'a göre bellek ise duyular yoluyla algılanan şeylerin deposu gibidir (Aquinas, Q78, Art 4)

Aquinas'a göre ruh canlılık veren bir ilkedir. Ancak ruh sadece canlılık vermekle de kalmıyor, o aynı zamanda bazı güçleri de kendisinde barındırıyor olmalıdır. Ona göre bu güçlerden birisi de aklıdır. Aquinas'ın bu düşüncesinde dikkat çeken durum, aklın ruhun bir gücü olduğudur. Tıpkı Aristoteles'in de kabul ettiği gibi Aquinas'ta akıl, ruhun kendisinden ya da ruhun özünden bir yapıdır; ancak ruhun

tümünün özü değildir. Ancak burada Aquinas'ın Aristoteles'ten farkı, aklın tümüyle Yaratıcının özünün olduğudur (Aquinas, Q79, Art1). Aquinas'a göre insan aklının Yaratıcıya ve meleklerle göre daha pasif olduğu görülmektedir. Çünkü Tanrı aklın kendisidir ve melekler de Tanrı gibi saf akla sahip olmasalar da varlık hiyerarşisinde ondan sonra geldikleri için bize göre daha üst bir akla sahiptirler. İnsan aklı ise doğuştan boş bir tablet gibidir. Bu durum ise insanın aklının pasif olduğunun göstergesidir. Aristoteles'in potansiyel akıl düşüncesini destekler nitelikte Aquinas, ilk başta anlama potansiyeline sahip olduğumuzu ve daha sonra gerçekten anlamaya başladığımızı kabul etmektedir. (Aquinas, Q79, Art2)

Ortaçağ felsefesine ait Augustinus, Anselmus ve Aquinas'ı incelemiz ruh görüşünün zihne dair bir evrimi olup olmadığı konusunda bize bilgi vermektedir. Aristoteles ve öncesi ruh görüşlerinde hakim olan ortak düşünce, ruhun bedene canlılık vermesidir. Canlılığın asıl kaynağı olan ruh o dönem itibarıyla *anima* sözcüğüyle ifade edilmekteydi. Aristoteles'te ise ruh canlılığın kaynağı olmasının yanı sıra kendisine ait bazı yetkinlikler barındırmaktaydı. Bu insan ruhu için düşünme gibi yetkinliklerdi. Augustinus ise ruhu canlılık olarak kabul etmesinin yanında evren görüşünde Platon'dan etkilendiği kabul edilse de ruhta hafıza, algılama ve düşünme gibi özelliklere yer vermesinden dolayı Aristoteles'ten de etkilendiğini söylemek mümkündür. Ayrıca ruh için kullandığı kelimelere bakarak sadece *anima* sözcüğünü değil, aynı zamanda kendi kendinin farkında olmak anlamında kullanılan *animus* sözcüğünün de kullandığını söyleyebiliriz. Augustinus, ruhun hafıza özelliği içerisinde düşünmenin tanımını yaptığı sırada bir kavram analizi ile düşünmek (*cogito*) fiili ve zihinde bir araya getirilen (*colligo*) fiili arasında bağlantı kurması, düşünmenin zihinde bir araya getirilen anlamına geldiğinin bir ifadesi olmuştur. Bunlar ise Aristoteles'e göre yeni bir yaklaşımdır ve ruhun zihne dair bir evriminin bir belirtisi olabilir.

Anselmus ise ruh konusunda temelde Augustinus'tan etkilendiği kabul edilse de onun bu konuda Augustinus gibi açık bir yaklaşımı yoktur. O daha çok yaratılan bir ruhun Tanrı sevgisiyle ölümsüz olacağı üzerinde durur. Ayrıca onun bu konuda dikkat çeken yaklaşımı insanın rasyonel bir varlık olmasıdır.

Aquinas'ın ise ruh konusunda tam bir Aristotelesçi olduğu kabul edilebilir. Ona göre ruh canlılık veren bir ilkedir. Ruh o da bitkisel, duyuşsal ve akli olarak üçe ayırmaktadır. İnsana özgü olan akıl ise Aristoteles'te olduğu gibi pasif ve aktiftir. Pasif akıl boş bir levha gibidir. O deneyimle işlemeye başlar. Aktif akıl ise Aristoteles'ten farklı olarak dinin etkisiyle birlikte Tanrı'ya atfedilmiştir. Pasif akıl anlama yetisine sahip olarak var olurken bu anlama yetisini kullandıkça aklımızı aktif hale getirebileceğimizi düşünür. Bunun yanı sıra Aquinas, akla sahip olan insanın ruhunun tanımını yaparken insanın muhakeme yapabilme özelliğini ön plana çıkarır. Zihin insanın düşünceleri ve duygulanımları ile ilgili bir fonksiyon ise muhakeme yapabilen insan ise zihinsel özelliği olan bir canlı olarak kabul edilmelidir. Bu durumlardan yola çıkarak genel bir ifade ile ruh görüşünün gelişimi ve zihne dair evriminde öncelikle Yunan düşüncesi ve daha sonra ise dinin etkileri olduğunu söyleyebiliriz.

2.2. ZİHİN FELSEFESİNİN KURAMLARI

Zihin, insanın düşünceleriyle ve duygulanımlarıyla ilgili fonksiyondur. Bu fonksiyon cisimsel olgudan ziyade daha çok kişinin kendi gözlemleriyle olan yapıdır. Yani zihinde oluşan şeyler, başkaları tarafından değil; ancak kişinin, kendi kendisine bakış yoluyla olup, özsel ve içrektir (Cevizci, 1999: 947). Bu tanıma göre bir cerrah bizim beynimize sadece dışarıdan bakabilir. Beynimize, dışarıdan bakan bir cerrahın elde ettiği şey, sadece beynin fiziksel yapısıdır. Oysa iddia ettiğimiz şey, zihnimizin içinde olduğu ve sadece kendimizin tecrübe ettiğini iddia ettiği bir düşüncedir. Cerrah ise bizim düşüncemizi tecrübe etmeye yakın bile değildir. Cerrahın fiiliyatı sadece bir eve dışarıdan bakmak gibidir. Dolayısıyla dışarıdan bakmakla evin kaç odası olduğu, duvarlarının renginin ne olduğu, dekorasyonunun nasıl olduğu tahmin edilemez.

Zihin felsefesinin en çok tartışılan problemlerinden biri olan zihin-beden problemi; zihin-beden arasındaki bağlantının nasıl olduğu konusundaki yaklaşımların birleşimidir. Felsefe tarihinde, zihin felsefesinin Descartes'le birlikte başladığı kabul edilir. Ancak daha önceki dönemlerde düşüncenin ve aklın ruha verilmesiyle birlikte, ruh ve beden problemi, zihin-beden probleminin antik kökeni olabilir. Dolayısıyla

ruhun tanımının yapılmaya başlandığı, antik dönemlerden itibaren, bu sorunun tartışıldığı söylenilebilir.

Zihinsel süreçlerin ve duygulanımların nasıl olduğu, zihinle beden arasındaki iletişimin nasıl olduğu konusunda bize açıklama veren iki temel yaklaşım vardır. Bunlardan birincisi, zihni karmaşık beyin yapısının içerisine dahil eden, monist veya materyalist kuramlardır. Öyle ki materyalist yaklaşıma göre, beynimize dışarıdan bakan cerrah, elbet bir gün beyin fiziksel yapısını çözüp, tam manasıyla zihinsel aktivitelerimi okuyabilecektir. Zihnin ne olduğu ve bedenle iletişiminin nasıl olduğu konusunda açıklama veren ikinci yaklaşım ise düalist kuramlardır. Düalist kuramlar ise zihinsel durum ve süreçlerin tamamen fiziksel durum ve süreç olmadığını, zihnin aslında fiziksel olmayan bir doğaya sahip olduğunu savunur (Churchland, 2012: 3).

2.2.1. Monist Kuramlar

Monizm, kelime anlamı olarak tekçilik anlamına gelmektedir. Tekçilik ise gerçekliğin temeli olarak yalnızca tek bir ilkeyi kabul eden dünya görüşüdür (Akarsu, 162). Zihin felsefesi literatüründe monist yaklaşımlar ya zihin ve bedeni bir olarak kabul eden ya da herhangi birinin varlığını kabullenen yaklaşımlardır (Sayan, 2012: 42).

2.2.1.1.İdealizm

İdealizme göre her şey ya zihindir ya da zihne bağlı olan bir şeydir. Her şeyin kendisi zihindir ya da bir akıl veya başka zihinsele bağımlı bir düşüncedir. İdealizmi savunanlardan bazıları evrensel idealist olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrensel idealistler, varlığı kabul edip, varlıkların zihin olmadan var olduğu görüşünü reddederler. Örneğin, güzellik algımız bir varlıkla olan etkileşimimizden meydana gelir. Yani güzellik, algılanan zihin sayesinde var olmakta ve bakan gözde yerini almaktadır. Evrenselci idealistlerin bu görüşlerine realistler karşı çıkmaktadırlar. Aynı zamanda realistler, evrensel idealizmin savunduğu zihin görüşünü de sınırlarlar ve zihinden bağımsız bazı şeylerin olabileceğini kabul ederler. Örneğin, güzellik konusunda realistler, herkesin algıladığı, düşündüğü şeylerden bağımsız olarak,

şeylerin güzel olabileceğini savunurlar. Güzel, birinin cismi algılamasından veya ona dair fikirlerinden dolayı güzel değildir. Güzel, tek başına da güzel olabilir (Mandik, 2014: 50).

İdealizmin önemli savunucularından biri George Berkeley'dir. Ona göre, her şey, zihin sahibi veya zihne bağlı bir varlıktır. Bunun haricinde zihinsel olmayan ya da zihne bağlı olmayan bir varlık yoktur (Berkeley, 1935: 16). Berkeley'e göre maddi dünya, Tanrı'nın rüyasıdır ve hepimiz bu rüyayı görürüz. Berkeley'in bu savı, idealistleri, evrensel idealistler ve öznel idealistler olarak ikiye ayırır. Evrensel idealistler maddi dünyanın; Tanrı'nın rüyası olduğunu ve hepimizin bu rüyayı gördüğünü savunurlar. Onlara göre, hepimiz Tanrı'nın rüyasının bir şekilde birer izleyicisiyiz. Öznel idealistler ise, maddi dünyanın yalnızca insanın kendi rüyasından ibaret olduğunu savunurlar (Churchland, 2012: 130).

Berkeley, idealist kuramında zihinsel süreçleri açıklarken acı argümanını kullanır. Bu acı argümanına göre, yanlışlıkla bir mum alevi ile kendinizi yakarsanız ya da kendinizi bir bıçakla keserseniz acı hissedersiniz. Bu acı olaylar olduğunda, acı nerede bulunur? Böyle bir durumda cevap verecek olursak; iki seçenekten hangisi daha makul görünür? I) Acı bıçakta ya da ateştedir. II) Acı, bir kesik veya yanığa sahip olan kişinin zihnindedir. Berkeley'e göre, ikinci seçeneğin daha mantıklı olduğu görülür. Bıçağın ağrısı olduğuna inanmak çok zordur. Buna inanırsak bu durum bıçağın acı çektiği anlamına gelir. Oysa bıçak tarafından kesilen kişide ağrının oluşması makul bir görüştür. Berkeley'in görüşünü anlamak için bir örnek daha verecek olursak; yoğun olan sıcaklık ve parlaklık bize acı vermektedir. Parlak bir ışık daha da aydınlanır ve parlaklaşırsa, bir o kadar daha parlak olur ve elde ettiğimiz yeni durumda parlaklığa bakmak bize acı verebilir. Yani zihnimizde acı varsa ve parlak ışık, bir çeşit acı verici ise zihinde de çok parlak ışık var demektir. Zihinde parlak ışık var ise, akla yatkın bir şekilde zihnimizde loş ışık da var demektir (Mandik, 2014: 51). Berkeley'in bu örneklerinden çıkaracağımız sonuç, acı hissimizin zihnimizden kaynaklanan mental bir süreç olduğudur ve nesnelerin kendisinde hiçbir acı kavramı yoktur.

Berkeley'in bir diğerk argümanı kova örneğidir. Bize acı vermeyecek seviyede soğuk, ılık ve sıcak su dolu üç kovanın olduğunu varsayalım. Öncelikle sol elimizi sıcak suya ve sağ elimizi soğuk suya koyalım. Ellerimizi otuz saniye boyunca farklı sıcaklıktaki sulara batırdıktan sonra, ikisini de ılık su olan kovanın içine yerleştirelim. Kovadaki suyun daha önce sıcak suda olan elimize oldukça serin hissettirdiğini ve aynı zamanda daha önce soğuk suda olan elimize oldukça sıcak hissettirdiğini de fark edeceğiz. Kovanın suyundaki sıcaklığı hangi elle hissediyorsunuz? Berkeley'e göre, iki elle ilişkili iki deneyimin her ikisi birden doğru olamaz. Çünkü kovadaki suyun tam olarak aynı anda çok sıcak ve çok soğuk olması bir çelişki olacaktır. Suyun sıcaklığını doğru olarak temsil eden deneyimlerden yalnızca birini seçmek için hiçbir temel olmayacaktır. İdealist bakış açısı bize suyun sıcaklığını deneyimler ya da duyusal fikirler aracılığıyla algılandığını söyleyecektir. Çünkü argümandaki gerçekleşen bir durumda bile söz konusu sıcaklığın kovadaki suyun kendisinde olduğu gibi bir çıkarım olmayacaktır (Mandik, 2014: 52). Berkeley'in algısal görecelikten yararlandığı bu argüman, bize duyular arasında kararsız kaldığımız bir durumda bile maddenin kendisine göre değil; bizim algılarımızla yargıya vardığımızı göstermeye çalışır.

Berkeley'in tüm bu görüşlerinin ana iddiası, var olan herhangi bir şeyi zihinden bağımsız olarak düşünemediğimizi göstermeye çalışmaktır. Herhangi bir zihin olmadan, mevcut bir şeyi düşünmeye çalışalım. Bir ağacı düşünelim ve bununla birlikte şuna dikkat edelim: Bir ağacı düşündüğümüz zaman bile zihnimiz var demektir. Berkeley'e göre, bu düşünce deneyi, zihinlerden bağımsız olarak var olan bir ağaç fikrini bile oluşturamayacağımızı göstermek için kullanılan bir deney olacaktır (Berkeley, 1935:172). Çünkü ona göre, herhangi bir girişim, kendi zihnimizin varlığını gerektirmektedir. Buradan hareketle, dünya hakkındaki bilginizin tamamen zihinde yer aldığını söyleyebiliriz. Tanrı'nın, bizde, bu zihinsel olayları ve bu bilgiyi oluşturmak için araya maddeyi kullanmasına gerek yoktur. Çünkü Tanrı, olup bitenleri, maddenin aracılığına ihtiyaç duymadan da yaratabilir. Dolayısıyla idealizmin dünyası, maddi bir dünya değil, sadece zihinlerin var olduğu bir dünyadır. Ayrıca Leibniz, Hegel ve F.H. Bradley gibi filozoflarda idealizmin değişik versiyonlarını savunmuşlardır (Sayan, 2012: 42).

2.2.1.2.Solipsizm

Dünyada var olan tek varlığın kendimiz olduğunu düşünmek oldukça zordur. İhtiyaçlarımızı karşılamak için bile başka varlıklara ihtiyaç duymaktayız. Nefes almak için havaya, susuzluğumuzu gidermek için suya, yemek ihtiyacımız için yiyeceğe ihtiyacımız vardır. Dolayısıyla dünyada sadece insanın var olduğu düşüncesi imkansız bir fikir olarak kalır. Çünkü insan varsa diğer varlıklar da vardır. Ancak Solipsizme göre, imkansız olarak kabul ettiğimiz, sadece insanın var olduğu düşüncesi kabul edilebilir bir fikirdir. Çünkü bedenimizin, havanın, suyun ve diğer varlıkların olması fiziksel bir olgudur. Bu fiziksel olgular ise solipsizme göre, belki bir ilüzyondur. Belki de bunlar sadece bir fikir veya zihindeki algının bir parçasıdır. Sonuç olarak solipsizm de gerçek olan tek şey insan yani zihinli bir varlıktır. Solipsizm, idealizmin uç noktası olarak kabul edilebilir.

Solipsizm'in çıkış noktası sofistlere kadar uzanmaktadır. Sofist Gorgias, hiçbir şeyin var olamayacağını, var olsa bile varlığından kesin olarak emin olamayacağımızı savunur. Ayrıca var olanlar hakkında bilgi edinmemiz mümkün olsa bile bu bilgimizi başkalarına aktarmak güçtür. Bu nedenle hiçbir şey bilinemez, bilinse bile başkalarına aktarılamaz. Sofistlere göre nesnel olan hiçbir şey yoktur. Bilgilerimiz ve düşüncelerimiz insanın kendisiyle sınırlıdır. Çünkü onlara göre insan her şeyin ölçüsüdür (Yardımcı, 2015: 192).

Solipsizmle alakalı daha açık bir argüman ortaya koymak, onu anlamak için faydalı olabilir. Bir örnek verecek olursak:

I. Öncül: Var olan tek şey, var olduğu kesin olarak bilinen şeydir.

II.Öncül: Var olduğu kesin olarak bilinen tek şey, benim zihnimdir.

Sonuç: Benim zihnim var olan tek şeydir.

Solipsizm var olan tek şeyin zihnimiz olduğunu kabul eder. Bu ise solipsizmin ana düşüncesidir. Bizim dışımızdaki her şey ise sadece bir illüzyon, bir yanılsamadır. Gerçekte var olan tek şey, şüphe edilemeyen zihinli bir varlık olan insanın kendisidir (Mandik, 2014: 47).

2.2.1.3. Materyalizm

Materyalizmin tarihi M.Ö. IV. ve V. yüzyıllara kadar uzanmaktadır. Bu tarihlerde, bu görüşün savunucuları Antik Yunan'daki atomculardır. Atomcuların en güçlü savunucularından olan Demokritos, evrendeki her şeyin ana maddesinin atom olduğunu savunmaktadır. Atomlar, kendiliklerinden boşlukta hareket eden yapılardır. Evrendeki gördüğümüz her şey, bu atomların belirli bir şekilde birleşmesinden ve ayrılmasından oluşmuştur. Hatta ona göre, insanların en karmaşık davranışlarında bile atomların etkisi söz konusudur. Örneğin, insandaki algı ve düşünme yetisi, insanın ruhunda gerçekleşen iki olaydır ve bunlar da vücudumuzda bulunan atomların en incesi, en hafıfı ve en düzü olan ateş atomlarının hareketi sonucudur. Ona göre ruh da atomlardan oluşan bir yapıdır (Gökberk, 2011: 37). Demokritos'un ruha dair tutumu, materyalist anlayışla uyumludur (Taslaman, 2007: 42).

Materyalistler, fiziki olanın dışında yani madde, enerji ve boşluğun dışında hiçbir şeyin var olmadığını kabul ederler (Shaffer, 2005: 70). O halde materyalistlere göre, zihin ve beden bir ve aynı şeylerdir. Yani zihin dediğimiz şey, bedenimizin bir parçası olan beyindir. Zihinle bedeni bir ve aynı şey olarak savunan materyalist kurama özdeşlik kuramı da denmektedir. Zihinsel durumlar, beyindeki fiziksel durumlardır. Yani her zihinsel durum veya süreç beynimizdeki merkezi sinir sistemindeki bir fiziksel durum veya süreçle özdeştir (Churchland, 2012: 41). Materyalizmin savunucuları; J.J.C. Smart, David Armstrong, Donald Davidson, Ted Honderich, La Mettrie'dır (Günday, 2003: 81-82).

Zihin felsefesinde materyalizm ve fizikalizm terimleri çoğunlukla birbirlerinin yerine kullanılırlar. Ancak materyalizm terimi, fizikalizmden daha geniş kullanım alanına sahiptir. İndirgemeci materyalizm ve indirgemeci olmayan materyalizm derken fizikalizm terimini pek kullanmayız (Guttenplan 1996: 471). Materyalizmi genel olarak şu üç ilke altında açıklayabiliriz;

I) İnsanlar, fiziksel varlıklardır. Karşıt olan kartezyen ruhlar, canlılığın kaynağı kabul edilen ruhlar ve entelecheia yoktur.

II) İnsan vücudu, nedensel olarak tamamlanmış bir fizikokimyasal sistemdir: Vücut dış nedensel etkilere karşı oldukça hassas olmasına rağmen, vücuttaki tüm fiziksel olaylar ve tüm vücut hareketleri, prensip olarak fizikokimyasal terimlerle tamamen açıklanabilir.

III) Varlıkların herhangi bir özelliğinin örneklenmesi ya da bir insan olmaklık gibi özsel nitelikler eninde sonunda fizikokimyasal terimlerle açıklanabilir. Yani varlıkların tümünü fizikokimyasal terimlerle açıklamak zamanla mümkün hale gelecektir (Guttenplan 1996: 472).

Materyalizmin ünlü savunucularından olan Davidson'a göre, ilke olarak her zihinsel durumun fiziksel betimlenmesi yapılabilir. Ona göre, insan eylemlerinde özgürdür. Eylemler üzerinde söz sahibi olabilecek kişinin, yine insanın kendisi olduğunu belirten Davidson, her durum için materyalizmin bir çeşidinin aranıp bulunması gerektiğini belirtir (Priest, 2018:172). Davidson'a göre, zihinsel olan bir şey yoktur. İnançlar, arzular fiziksel olana göre değişebilmektedir. Bugün yağmur yağacağına dair inancımız fiziksel özelliklerden hareketle olmuştur. Bu nedenle zihinsel olgular fiziksel durumların nedensel sonuçlarıdır. Bu düşünceden hareketle Davidson, fiziksel olanla zihinsel olanın sebep-sonuç yasasına dayandığını ifade eder. Eğer fiziksel olan zihinsel olanın bir nedeniyse böyle bir durum katı bir yasaya bağlı olmalıdır. Yani bir olay olmadan önce, bize tahmin hakkını veren şey, bu katı yasadır. Çünkü her şey, bu yasaya sıkı sıkıya bağlıdır. Ayrıca Davidson'a göre, katı psikofiziksel yasalar yoktur. Çünkü zihinsel olaylar fiziksel doğada olmadıkları gibi önceden tahmin etme gibi bir durumumuz da yoktur. Onlar tamamen yasadışı olgulardır (Guttenplan 1996: 231). Davidson'un bu düşüncelerine üç ilke de denilmektedir. Davidson'un fiziksel olaylarla zihinsel olayların arasındaki nedensel bağın olduğunu söylemesi onu bir düalist gibi düşündürebilir. Ancak o, bu görüşlerinin materyal tutarsızlığından zihin ve beden özdeşliği ile kurtulmuştur. Ona göre, her zihinsel durum fiziksel bir durumla özdeştir. Ancak her fiziksel durum zihinsel bir duruma özdeş olmayabilir (Priest, 2018: 174).

Materyalizmdeki zihin–beden özdeşliği, iki akıma ayrılmıştır. Bunlardan birisi *type-type özdeşliği*, diğeri ise *token-token özdeşliği*dir. Type-type özdeşliği,

beyinle zihin arasında özdeşliğin olduğunu savunur. Bunun yanı sıra zihnin bir durumu beynimizdeki süreçlerin ve durumların bir halidir(Sayan, 2012: 44). Zihinsel bir durum, beynimizdeki bir yapının ya da nöronlar arası bir etkileşimdir. Bu durum ise bir gazın sıcaklığının moleküler kinetik enerji olduğunu belirtmek gibidir (Guttenplan 1996: 473). Zihinsel bir durum olan acı durumu, beynimizdeki bir tek yapının ya da nöronsal bir etkileşimin özdeşliğinin sonucu olduğu ortaya çıkar. Bu nedenledir ki type-type özdeşliği, zihinsel bir durumun, beyinsel bir durumla özdeş olduğu ve bu özdeşlik sayesinde de zihinsel durumların fiziksel durumlarla açıklanabileceğini öne süren bir teori olmaktadır. Ayrıca bir bireydeki acı hissini özdeş olduğu beyinsel durum, diğer bir bireyde de aynıdır. Yani acı hissini duyduğumuzdaki beynimizin o anki fiziksel durumuyla bir başkasının acı hissini duyduğu andaki fiziksel durumu birbiriyle aynıdır.

Token-token özdeşliğinde ise zihinsel durumlarla fiziksel durumlar yani beynin durumları ve süreçleri özdeşdir. Ancak type-type özdeşliğinde olduğu gibi acı hissimizin özdeş olduğu fiziksel durum ile bir başkasının acı hissini özdeş olduğu fiziksel durum aynı olmayabilir. İki insanın hissettiği zihinsel bir durum fiziksel olarak birbirine özdeş olmak zorunda değildir. “Çünkü, beyin elastik bir organdır.” Dolayısıyla aynı zihinsel durumlarda farklı nöron durumları gerçekleşebilir (Günday, 2003: 85).

Materyalizmin en uç formu *eleyici materyalizm*dir. Eleyici materyalistlere göre, zihinsel terimlerin yerini fiziksel terimler almalıdır. Yani özdeşlik teorisinde bulunan zihinsel durumların fiziksel olarak açıklanmasından daha katı bir tutum sergilerler. Çünkü onlara göre, zihinsel olan hiçbir durum yoktur. Dolayısıyla zihinsel durumların fiziksel terimlerle açıklanması gibi bir durum da söz konusu değildir (Günday, 2003: 99). Eleyici materyalistlere göre, zihinsel durumu ifade eden terimler psikoloji biliminden kaldırılmalıdır. Çünkü bu terimlerin gerçekte hiçbir karşılığı yoktur (Ravoka, 2006: 53).

Eleyici materyalistlere göre, eğer bazı teori (T), bazı varlıklara (E) inanmak için sahip olduğumuz tek temel ise, T kötü bir teori olduğu ortaya çıkarsa, o zaman artık E'ye inanmak için temelimiz olamaz. Bu nedenledir ki, yanma teorisi tarihsel

süreçte şekil değiştirmiş ve inanılan ilk teorisi terk edilmiştir. XVIII. yüzyılda yanma olayı flogiston ile açıklanmıştır. Flogiston teorisine göre, yakılabilir şeyler flogiston içerir. Yanıcı olmayan şeyler örneğin, tuğlalar hiçbir flogiston içermez. Yanma olayında ise hava yanan cisimdeki flogistonu ne kadar absorbe edebilirse yanma işlemi de o kadar sürer. Hava flogistonu absorbe edemeyecek sınıra ulaştığında ise yanma işlemi durur. Bu teori XVIII. yüzyılda bilim adamları tarafından kabul görmüş bir bilimsel açıklamadır. Ancak Fransız kimyager Antoine Lavoisier yanmayla ilgili oksijen teorisini ortaya attığında flogiston teorisinden yavaş yavaş uzaklaşmıştır. Lavoisier'e göre yanma, oksijen ve yakıtın etkileşimidir. Bu görüşe göre, yanmayı sürdürmek için bir taze hava tedarik edilmesi gerekir. Çünkü herhangi bir hava hacmindeki oksijen miktarı sınırlıdır. Mevcut oksijen tükendiğinde, yanma durur (Ravenscroft, 2005: 66). Eleyici materyalistlere göre, flogiston teorisi kötü bir teori olduğu ortaya çıkmış bulunduğu flogistona inanmak için de bir inancımız kalmamıştır. Çünkü teori yeni ve daha güçlü bir açıklamayla ortaya konulmuştur. Bu nedenle eski teoriye dair ne varsa atılması gerekmektedir. Zihin kavramları da flogiston gibi yerini beyinsel ya da fiziksel kavramlara bırakmalıdır. Çünkü onlara göre zihinsel olanın hiçbir geçerliliği ve bilimselliği yoktur.

2.2.1.4. Davranışçılık

Zihin felsefesinde monist yaklaşımlardan biri *davranışçılıktır*. Bu görüş, insanların zihinsel aktivitelerinin davranışlarla ölçülebileceğini söyler. Vücudunda acı hissedenden birisinin acısı olduğunu davranışlar aracılığıyla öğrenebiliriz. Yani onun yüzündeki acı ifadesinin mimikleri ve acılı bir şekilde inlemesi bize onun, acı çektiğini gösterebilir. Davranışçılar, bu görüşlerinden dolayı güçlü bir şekilde eleştirilmişlerdir. Örneğin, felçli bir kimsenin zihninden geçenleri nasıl olur da davranışına bakarak gözlemleyebiliriz ya da bir insanın davranışlarına bakıp onun düşüncesinden farklı olarak davranıp, davranamayacağına nasıl emin olabiliriz, sorularıyla yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Davranışçılar, bu tür sorunlara kesin bir açıklık getirememektedirler. Çünkü bu durumlarda insanların davranışlarına bakıp gerçekte olan zihinsel durumları anlamak ve ortaya çıkarmak gerçekten güçtür (Mandik, 2014: 61-62).

Davranışçılık üç temel iddiaya ayrılabilir: Birinci iddia, zihinsel durum olan bilginin edinme sürecine dair soruşturma. İkinci iddia, inanç ve arzu ile ilgili kelimeleri kullandığımızda söylediklerimizin anlamı. Üçüncü iddia ise, zihinsel durumların gelişmiş doğası hakkındaki şeylerdir. Filozoflar bu üç iddiayı epistemolojik, semantik, ve metafiziksel olarak tanımlarlar (Mandik, 2014: 61-62).

Davranışçılığın önemli yaklaşımlarından biri *Felsefi Davranışçılık* olmuştur. Felsefi Davranışçılık, mantıksal pozitivistten hareketle ortaya çıkmıştır. Zihinsel durumların ne olduğundan ziyade onları ifade ederken kullandığımız dilsel yapılarla ilgilenmektedir. Felsefi Davranışçılıkta, dil felsefesi önemli bir yer tutmaktadır ve bu ekolün en önemli temsilcileri Ryle ve Wittgenstein'dir (Mandik, 2014: 64).

Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı* kitabında bir insanın kendi ve başkaları hakkındaki bilgisinin davranışlara bağlı olduğunu belirtmektedir. Ona göre “bizim öteki insanlarla ve kendi kendimizle ilgili bilgimiz, onların ve kendimizin nasıl davranışta bulunduğumuza dikkat etmemize bağlıdır” (Ryle, 2011: 301). Çünkü bir kişinin, bir başka kişinin içsel yaşamına müdahale şansı yoktur. Biri, bir diğeri gözlemlenebilir olan davranışlarından onun zihinsel durumları ile ilgili çıkarım yapabilir. Bu da ancak onu gözlemelerken kendi zihinsel durum ve davranışlarına benzeştirmekle mümkün olacaktır. Ryle göre, insanların zihinsel durumlarını anlamak için insanın kendisinden hareketle başkalarının davranışlarını yorumlaması, anlamlandırma süreçleri içerisinde en makul olanıdır (Ryle, 2011: 80).

Ryle, *Zihin Kavramı* kitabında düalizmde yapılan hataları belirler. Böyle bir tutumdaki temel gaye ise düalizmin kabul ettiği birbirinden bağımsız zihin beden probleminin yanlışlığını ortaya koymaktır. Çünkü Ryle göre, zihni beden dışı bir varlık olarak görmek, zihni ve bedeni iki ayrı töz olarak kabul etmeye götürür ki bu da ona göre, evrensel bir yanlışlığa inanmak olacaktır. Ryle, bu yanlışlığı gidermek için öne sürülen öğretinin dilsel çözümlemelerinin, nasıl bir kurgusunun yapıldığının yani öğretilerdeki kurgulama hatalarını bulmanın, kavramların kategorik olarak yanlış anlaşılmasının olup olmadığının araştırılması gerektiğine inanmaktadır. Böyle bir araştırmada ilk önce zihinle bedeni ayrı yere koymakta olan düalizm zihni bedenden tamamen bağımsız yapmakla birlikte, bedeni sanki bir makine gibi tasavvur

etmektedir. Böylesi durumda insanın duygu ve düşünceleri bedensiz olacağından insanın biyolojik, fiziksel ve psikolojik açıklamasının ne derece mümkün olabileceği sorununa dikkatimizi çekmek istemektedir (Altuner, 2015: 210). Bu nedendir ki Ryle'a göre insanlar makine değildir ayrıca sürücüleri hayalet olan makineler de değildir (Ryle, 2011: 166). Zihinle beden arasındaki ilişkinin tartışılması ise madalyonun iki yüzünün tartışılması gibidir (Ryle, 2011: 78).

Felsefi Davranışçılıkta dilin kullanımı önemli bir yer tutmaktadır. Dilsel ifade ve davranış arasındaki bağlantı ne kadar uyumlu olursa, yapılan çıkarımlar da o kadar doğru bir çıkarım olacaktır. Ayrıca davranışlarımız ve söylem arasındaki uygunluk ise başkalarına bizim konuşmayı öğrendiğimiz yargısını verecektir (Altuner, 2014: 83). Wittgenstein'a göre, dilimiz duyumlara ilişkindir ve öğretililebilirdir. Eğer duyumlarla ve özdeksel nesnelerle bağlantılı olmasaydı; zorunlu olarak öğretilemez olurdu. Bu savına örnek olarak Wittgenstein acı içindeki bir insanı verir. Ona göre; acı içindeki bir insan kendine özgü çeşitli biçimlerde davranır. “Böylece <acı> sözcüğü özdeksel nesneler diline özgü olduğu açık olan bu davranış betimlemelerine bağlanır” (Pears, 1985: 153). Wittgenstein'a göre, biz duyumlarımızı betimleriz. Acı da olduğu gibi korku duyumumuzu da betimleriz. Hatta öyledir ki korkuyu betimlerken ürküntünün betimlenmesinden ödünç alarak tanımlamamızı gerçekleştiririz. Ya da parası kaybolan bir insanın üzüntüsünü tarif ederken “babası ölmüş gibi üzülyor” ifadesini de kullanabiliriz. Böyle bir duygu betimlenmesinin başka bir duygu betimlenmesinden hareketle yapılmasına da Wittgenstein *ödünç alma* diyor. Ödünç almanın doğru bir şekilde olması için de benzer duygu durumların benzer duygu durumlarıyla anlatılması gerekmektedir. Yani duyumlar birbirleriyle bağlantılı olmalıdır. “Korkunun, umudun, özleyişin, beklentinin birbirine benzetilmesi sakıncalıdır” (Soykan, 2006: 152).

Bu ülkedeki insanların bildik insan etkinliklerini sürdürdüklerini, bu sırada açıkça yapay bir dil kullandıklarını düşünelim. Eğer onların davranışlarını izlersek onları anlaşılır buluruz, 'mantıksal' gibi görünürler. Ancak, onların dilini öğrenmeye kalkıştığımızda bunun olanaksız olduğunu bulgularız. Zira, söyledikleri, çıkarttıkları sesler ile eylemleri arasında düzenli bir bağlantı yoktur; ama yine de bu sesler gereksiz değildirler, zira bu insanlardan birinin ağzını kapatırsak bunun bizimkilerle

aynı sonuçları olur; sesler olmaksızın onların eylemleri karışıklığa düşer-göstermek istediğim gibi (Wittgenstein, 2005: 110).

Wittgenstein’a göre, bir kişinin “canının sıkın olduğunun farkına vardım” cümlesi o kişinin davranışına ve zihin durumuna bağlı bir rapordur. Bir doktor hastası için hemşireden bilgi alırken o nasıl diye soruyorsa ve hemşire de inliyor cevabını veriyorsa hastanın acı durumu inlemesinden anlaşılmakta ve tedavisi ona göre yapılmaktadır (Wittgenstein, 2005: 130). Wittgenstein, ruh üzerine de belirli açıklamalar yapmış ve ruhun maddi olarak görülmesinden kaynaklı olarak reddedilmesine de karşı çıkmıştır. Ona göre beden, ruhun en güzel resmidir. Ayrıca bir canlının davranışını görmek o canlının ruhunu görmek demektir. Buradan hareketle insanın nasıl bir ruh haline sahip olduğu da davranışlarına bakılarak görülebilir. Üzüntü olmak, neşeli olmak, karamsar olmak, mutsuz olmak davranışlara yansıyan ruhsal özelliklerdir (Dilman, 2006: 190-191).

2.2.1.5. İşlevselcilik

Monist zihin kuramlarından bir diğeri *işlevselcilik* (fonksiyonalizm)’dir. İşlevselcilik kuramında her şey amaçla yakından ilgilidir. Her zihinsel durumun özsel veya tanımlayıcı özelliği, onun beden üzerindeki çevresel etkilerle, diğer zihinsel durum tipleriyle ve bedensel davranışlarla bir dizi nedensel ilişkiye girmesidir (Churchland, 2012: 57). İşlevselcilik için zihinsel aktivitelere sahip olmamız beyine sahip olduğumuzu göstermez. Zihin kavramının içinde zorunlu olarak biyolojik bir duruma sahip olma yoktur. Örneğin, bizim gibi düşünüp davranabilen, ancak beyni organizma olarak bizden çok farklı olan canlı türlerinin olması mümkündür. İşlevselciler zihnin beyin gibi belli bir organla özdeşleştirilemeyeceğini, onun yerine zihnin bir bilgisayar programı gibi, bir çeşit girdiler ve çıktılar organizasyonu olabileceğini söylerler (Sayan 2012: 45-46). İşlevselciliğin önemli temsilcileri Puntam ve Jerry Fodor’dur.

İşlevselcilik, mental durumların ve olayların, öznenin duyuşal girdileriyle sonraki davranışları arasında nedensel olarak aracılık ettiğini düşünmektedir. Ayrıca bu mental durumlarla zihinsel durumlar işlevselcilikte, özdeş olmak durumunda değildir. Ancak işlevselcilik kuramının düalizmi içinde barındığı söylenilemez.

Putnam'a göre zihinle bedenin özdeş olmadığını söyleyen her ifadeyi düalizm olarak kabul etmek yanlış bir tutumdur (Putnam, 2004: 164) (Bkz. Tura, 2011: 273) .

Putnam'a göre zihinle bedenin özdeş olduğunu kabul edersek, ağrı durumunun beyinde olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Ancak böyle bir durumda ise beyni olan memeli ya da diğer canlılarda da acı durumunun aynı olmasını beklemek mümkün olacaktır. Eğer herhangi aksi bir durum söz konusu olursa teoremin temel kısmı çökmüş olacaktır. Bu nedenle Putnam, zihin ve bedenin özdeş olması fikrini gündemine almaz (Putnam, 2004: 164-165).

Putnam'a göre susayan bir hayvanın susuzluğunu gidermesi için bir davranışta bulunması zihin ve beden arasındaki işlevsel uyumla mümkündür. Çünkü bir hayvanın susamış olması, onu suya doyunluğa götürecektir. Eğer hayvan hiçbir işlevde bulunmuyorsa o zaman o hayvanı susamış kabul edemeyiz. Bu nedenle, bu çeşitli zihinsel ya da beyinsel durumlar için yeterli kabul ettiğimiz herhangi bir hayvan en azından belirli bir kaba işlevsel organizasyona sahip olacak gibi görünecektir (Putnam, 2004: 165). Burada zihinsel açıklamada işlevsel olarak davranışlardan yararlanılması işlevselizmi davranışçılığa yer bırakması şeklinde bir yoruma götürmemelidir. Çünkü işlevselcilikle davranışçılığın en belirgin ayrımı; işlevselciliğin nedensel rol kavramını zihinsel bir durumun, diğer zihinsel durumlarla olan nedensel ilişkileri ile tanımlanabileceği şeklindeki yorumdur (Fodor, 2004:174).

2.2.1.5.1. Makine İşlevselciliği

Makine İşlevselciliği, Putnam tarafından Alan Turing'in Turing Makinesi formülünden geliştirilmiştir. Turing Makinesi bileşenleri şu şekildedir; karelere bölünmüş ve her iki yönde de sınırlandırılmamış bir bant, herhangi bir zamanda bantın karelerinden birine yerleştirilmiş bir tarayıcı-yazıcı (kafa), sonlu bir iç durumlar kümesi (veya konfigürasyonlar $q_0, \dots, q_n$) ve sembollerden oluşan sonlu bir alfabe ($b_1, \dots, b_m$). Her kare ise sadece bir sembole aittir. Turing Makinesinin işlevi ise, kullanılan sembollerden sonlu iç durumlar kümesiyle uygulanan fonksiyonla birlikte bizim yazıcıdan belli bir sonuç almamızdır (Kim, 1998: 80-82). Makinenin giriş ve çıkışları, her biri sonlu bir alfabe sembolünü içeren karelere

bölünmüş bir kasete yazılır. Makine, kaseti her seferinde bir kare tarar. Taranan bir karedeki sembolü silebilir ve yerine yenisini yazdırabilir. Makine, yalnızca tarama, silme, yazdırma, bandı taşıma ve değiştirme durumu gibi basit mekanik işlemlerini gerçekleştirebilir (Putnam, 2004: 163).

Makine İşlevselciliği, zihni bir makine gibi ya da bir otomat olarak düşünebileceğimizi iddia ederler. Turing makinesinde olan içsel durumlar zihnimizin durumları olarak belirlenebilir. Yani girdi durumları, olasılıksal olarak zihinsel işlevlerle hesaplanıp bize çıktı olarak verilir (Kim, 1998: 87). İçsel durumları yazılım programları olarak düşünecek olursak, makineler nasıl ki yazılımlar sebebiyle işlevlerini yönlendirebiliyorsa, içsel durumlar da makinelerdeki benzeri yazılım durumlarıyla yönlendirilirler. Örneğin, kalbin biyolojik işlevi, kanı vücutta dolaştırmak ve böylece onu oksijenli tutmak ve beslemektir. Makine İşlevselcilerine göre, beynin biyolojik işlevi de vücudun çevresinden bilgi toplamaktır yani “genetik evrim tarafından veya başka öğrenme süreçleri yoluyla” kurulmuş “bazı programlara” uymak ve son olarak bu bilgileri vücudun çevresiyle ilgili hareketlerini yönlendirmek için kullanmaktır (Lowe, 2004: 47).

2.2.1.5.2. Analitik işlevselcilik

Analitik İşlevselcilikte, işlevselcilik bir tür açıklama ve türevsel olarak, bu tür açıklamaları aramaya yönelik bir araştırma stratejisidir. İşlevsel bir açıklama, bir sistemin bileşen parçalarına ayrışmasına dayanandır. Sistemin çalışmasını, parçaların kapasiteleri ve parçaların birbirleri ile bütünleşme biçimleri açısından açıklar. Örneğin, bir fabrikanın çeşitli montaj hatlarının, işçilerin ve makinelerin kapasitelerine ve bu bileşenlerin organizasyonuna hitap ederek buzdolaplarının nasıl üretilebileceğini açıklayabiliriz (Block, 2004: 183).

2.2.1.5.3. Psiko-İşlevselcilik

Psiko-İşlevselcilik, ampirik işlevselcilik olarak da bilinir. Bu görüşe, ilgili rol açıklamalarını ortaya çıkarmada psikoloji bilimine verilen merkezi rol nedeniyle psiko-işlevselcilik denir. Ampirik davranışçılık ve ampirik işlevselciliğin benzer noktaları bulunmaktadır. Ancak ikisini birbirinden ayıran temel nokta ise; uyarıcı ve

tepki arasındaki ilişkilerin yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ampirik davranışçılık uyarıcı ve tepki arasında bilişsel durumları ortaya koyan açıklamalardan şüphelenerek uyarıcı ve tepki ile doğrudan ilgili olarak verilen davranış açıklamalarını tercih eder. Ampirik işlevselcilik ise, uyarıcı ve tepki arasındaki ilişkileri, aracıları içeren karmaşık bir ilişki olarak görmeye daha yatkındır (Mandik, 2014: 119). Daha belirgin bir ifadeyle, davranışçılar her zihinsel durumu çevresel veri ve davranışsal çıktı olarak tanımlamayı uygun bulurlarken, işlevselci tutumda ise sadece zihinsel durumda uyarıcı ve davranışsal tepkilerden yararlanmaktan ziyade başka zihinsel durumlarla da atıfta bulunmak gerekmektedir (Churchland, 2012: 57).

Pisiko-İşlevselcilik, bilimsel psikolojinin bilişsel türlerinin ayırt edici rollerini ortaya koyduğuna inanmaktadır. Çünkü Psiko-İşlevselcilere göre, zihinsel ya da bilişsel işlevselliğin temeli, büyük ölçüde ilgili bilimlerdeki başarılı deneysel ya da kuramsal bir çalışmaya dayanmalıdır. Yani Psiko-İşlevselciliğe göre, bilişsel kavramları ortaya koymadan önce bilişsel işleyişin konu edinildiği bilimlere bakılması bir gerekliliktir. Bu nedenle Psiko-İşlevselcilik zihinsel durumları bilimsel kanıtlamalar aracılığıyla sanki laboratuvar ortamlarında deneysel olarak açıklamaya çalışmaktadırlar (Rupert, 2009: 95).

2.2.2. Düalist Kuramlar

Düalizm, birbirinin yanında ya da karşısında fakat birbirinden bağımsız iki ilkeyi veya gerçeği başlangıç ve asıl kabul eden öğretilerin genel adıdır (Akpınar, 2000: 41). Töz düalizmi ise düalizmin tanımlamasından yola çıkarak, varlığın özünü oluşturan niteliklerin iki tözden meydana geldiği şeklinde açıklanabilir. Örneğin, insan zihin ve bedenden ya da ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Zihin felsefesinde töz düalizminin iddiası, insanın zihin ve bedenden oluştuğu ve ayrıca bu iki tözün de birbirlerine indirgenemez olduğudur. Töz düalizminin temel problemi ise, maddi olan bedenin maddi olmayan zihinle nasıl etkileşime geçtiğidir.

Töz düalizmi her zihnin fiziksel olmayan seçik bir şey, fiziksel olmayan tözün bölünmez bir paketi, geçici olarak bağlanabileceği her fiziksel cisimden

bağımsız bir kimlik taşıyan bir şey olduğunu söyler. Bu görüşe göre, zihinsel durumlar ve etkinliklerin özel karakterleri, kendi varlık durumlarından ve fiziksel olmayan eşsiz tözün etkinliklerinden kaynaklanır (Churchland, 2012: 12).

Düalizmin Antik Yunan'da ilk savunucusu Anaxagoras olarak bilinmektedir. O madde (özdek) ve ruhu birbirinden ayırır ve sonsuza kadar bu ikilinin birbirinden ayrı kalacaklarını söyler (Hançerlioğlu, 2015: 177). Anaxagoras, her şeyin arkhesini zihin (nous) olarak kabul etmiştir. Ona göre nous yaratıcı, madde ise üründür. Nous evrendeki hareketi sağlar ve cisimsel değildir. Ayrıca nous evrendeki düzeni sağlar ve canlılarda ruh olarak, insanlarda akıl olarak bulunur. Madde ise, yokluktan oluşamaz. Çünkü ona göre, hiçbir şey yokluktan varlığa gelemez, aynı şekilde varlıktan da yokluğa gelemez. Bu nedenle madde, var olanların karışımından ya da ayrışımından olmaktadır. Maddenin oluşumunu sağlayan bu karışım ve ayrışımın başlangıç hareketini sağlayan şey ise noustur (Esenyel, 2014: 18). Modern dönemlere kadar genel olarak ruh ve beden ayrımı yapılmış ve bu ikisinin birbirlerinden ayrı olarak birer töz olduğu görüşü hakim olmuştur. Zihin kelimesi tam anlamıyla modern dönemde Descartes'le birlikte felsefeye katılmıştır. Önceki dönemlerde ruh zihinsel öğeleri de içinde taşıyan bir tözdür.

2.2.2.1. Descartes'in Düalizmi

Descartes'in düalizmini anlamamız için onun düşünce basamaklarına değinmemiz gerekmektedir. O epistemolojik bir sorunla neyi bildiğinden emin olmak ister. Descartes, öğrendiğimiz bütün bilgilerin gerçekte doğru olup olmadığını kontrol etmeksizin kabul ettiğimiz şeylerden oluştuğunu ifade eder. Bu nedenle önceden öğrendiğimiz ne varsa hepsini sorgulama işlevine girer (Descartes, 2010: 18). Öyle ki bu sorgulamada öğrenmiş olduğu tüm bilimsel ve kültürel bilgiler yer alır. Onun bu sorgulaması onu yöntemsiz kuşkuculuğa götürür. Yani artık onun kuşku etmediği hiçbir şey yoktur.

Descartes'in yönteminde şüphenin gerekliliğinin bir sonucu artık şüphe edilmeyecek bir kaynak, bir bilgi bulmak olacaktır. Öyle ki bu sorgulama neticesinde şüphe etmeyeceği tek şeyin şüphe eden kendisinin varlığı olduğu sonucudur.

Dolayısıyla kesinliğe başlayacağı nokta insanın kendi varlığı olması gerekirdi. Descartes, bu sonucu *Metot Üzerine Konuşma* kitabında “Düşünüyorum, o halde varım” savıyla ortaya koymuş ve metodolojik yöntemlerini temellendirmiştir (Descartes, 2010: 33). Descartes’in bu çıkarımında Augustinus’tan etkilendiği söylenilebilir. Çünkü Augustinus *Tanrı Devleti* eserinde kendisi de böyle bir sorgulamaya girişmiştir. Bu sorgulama neticesinde ise “aldanıyorum o halde varım” ifadesini kullanmıştır. Ona göre de var olmanın sebebi aldanmaktır. (Kaynak)

Descartes’e göre bilincin öznesi ruhtur ve ruh bedenden ayrı bir yapıya aittir. Cisim özü gereği uzamda yer kaplayan bir varlıktır ve bilinç sahibi değildir. Diğer yandan ruh ise mahiyeti açısından cisimden farklıdır. O uzamlı değildir; biçimi ve boyutu yoktur. Onun özü sadece bilince, düşüncelere, duygulara, algılara, arzulara, heyecanlara vs. sahip olmaktır (Shaffer, 2005: 62).

Descartes’in solipsizmle bağlantılı kabul edilebilecek görüşü; kesinlikle bilinebilecek olan tek şeyin kendi zihnimiz olduğu görüşüdür. Ona göre, kendi zihnimizden başka diğer her şeyin varlığı şüphelenmeye açık bir konumdadır ve dolayısıyla kesin olarak bilinemezdir. Ancak buna rağmen Descartes açıkça bir solipsist değildir. Çünkü o şüphe etmeyi gerçek bilgiye ulaştıran bir araç olarak görmektedir. Şüphe, gerçek bilgiye ulaşmak için sadece bir ilk adım olabilir. Ayrıca Descartes, gerçekten dış dünyadaki var olan nesnelerin her türlü bilgiye sahip olmadığını ve bunun yanında dış dünyanın bilgisini sağlayanın Tanrı olduğunu kabul eder (Descartes, 2016: 50).

Descartes’e göre, Tanrı idesi kendisinden kaynaklanmayan bir düşünce olmalıdır. Tanrı fikri ona, Tanrı tarafından verilmiştir. Çünkü o sonlu bir töz olarak sonsuz olanın fikrine ulaşamayacağımız kanaatindedir. Bu nedenle bu fikir bize sonsuz olandan gelmiştir. Bu nedenle bizim dışımızda bir varlık yani Tanrı olmak zorundadır. Tanrı ise sonsuz, ezeli, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, her güce sahip, beni ve benim dışındaki her şeyi yaratmış bir özdür (Descartes, 2016: 82-83).

Descartes’e göre, insan düşünmeye, varoluşunun ilk aşamalarından itibaren başlamıştır. Elbetteki bebekken düşündüklerimizle daha sonraki yıllardaki

düşündüklerimiz aynı olmayacaktır. Özden'in yorumuna göre de Descartes, insan ruhunun her yerde, hatta anne karnında bile düşündüğünü kabul eder. Elbette Descartes, bu ifadesiyle rahimdeki ceninin, metafizik konular düşündüğünü iddia etmemektedir. Ama Descartes, ceninin bedenine yeni katılmış olan ruhun, bu birleşmeden dolayı acı veya haz duymasının, soğuk, sıcak vb. duyumları belirsiz bir şekilde kavramasının bile düşünce sayılması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece Descartes, düşünceyi ruhla özdeşleştirmektedir. Buna göre ruh, düşünceden ibarettir. Descartes, düşünen cevher olan ruhun ne olduğu kavranmadan, duyu ve iradenin anlaşılamayacağı kanaatindedir; çünkü bunların hepsi ruha bağlıdır (Özden, 2015: 43).

Descartes'e göre, insan düşünen, şüphe eden, anlayan ve dili kullanan hayvandır. İnsan olmayan hayvanlar ise basit makinelerdir ve bu yüzden dili kullanamazlar (Mandik, 2014: 20) .

İnsan maddi töz olan bir beden ve maddi olmayan bir töz olan zihinden oluşan bir varlıktır. Maddi töz bozulup yok olabilir. Zihin ise maddi olmayan töz olarak bozulma ve yok olma özelliğine sahip değildir. Zihin kendi başına var olabilir ve başka hiçbir varlığa indirgenemez. Çünkü o tek başına var olandır. Zihin uzamda yer kaplamaz, çünkü o maddi niteliklerden yoksundur. Onun öz niteliği düşündürmektir. Beden ise uzamda yer kaplar ve düşündürmek onun yapısı gereği değildir. Descartes'e göre beden varlığını yitirdiğinde yani ölüm gerçekleştiğinde zihin varlığını devam ettirir (Günday, 2003: 33).

Descartes düalistik teorisinde zihin ve bedenin gibi farklı iki tözün nasıl olup da birbirlerini etkiledikleri sorununa çözüm bulmak için bazı argümanlar geliştirmiştir. Descartes zihinden fiziksel dünyaya aslında bir etkileşim olduğunu onaylar. Ayrıca zihin ve beden arasında bir ara yüzü olan ve insan beyninde epifiz olarak bilinen tekil bir yapı olduğunu açıklar. Descartes'ın epifiz bezini önemli bir noktaya konumlandırmasının sebebi, epifiz bezinin her insanda bir tane olmasıdır. Çünkü insanın organlarının birçoğu ikiye bölünmüş halde bulunmaktadır. Sahip olduğumuz iki el, iki göz gibi, beynin de iki yarım küresi vardır. Ancak, Descartes tarafından beyin epifizini beynin diğer yapılarından farklı olduğu görülmüştür. Sinir sisteminin

parçalarının ikili gelenin tersine, her insanda beyin epifizi bir tanedir. Bu nedendir ki Descartes’a göre, eğer zihin ve bedenin etkileşime geçtiği bir nokta olacak ise bu epifiz bezi olmalıdır (Mandik, 2014: 25).

2.2.2.2. Nitelik Düalizmi

Nitelik düalizminin temellendirdiği ana iddia, fiziksel beynin ötesinde hiçbir tözün bulunmadığıdır. Ancak buradaki en önemli detay ise beynin de başka hiçbir nesne de bulunmayan bir tür özel niteliği olmasıdır. Beyindeki bu özellikler ise fiziksel değildir (Churchland, 2012: 16). Nitelik düalizmi ve materyalizm özünde maddeyi kabul ettiklerinden dolayı benzeştirilebilir. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta, nitelik düalizminde kabul edilen maddenin bir takım özellikleri, nitelikleri olmasıdır. Bu görüşe kartezyen düalistler yani töz düalistleri pek karşı çıkmazlar. Nitelik düalistleri daha çok materyalistler tarafından eleştirilirler (Feser, 2006: 108).

Nitelik düalizmi sadece bir tür madde - materyal olduğunu iddia eder. Öyle ki bu madde aynı zamanda, materyalizme de aykırıdır. Çünkü fiziksel ve fiziksel olmayan iki tür özellik vardır. Bu görüşe göre, bir madde olarak kabul edilen zihin, beyine özdeştir, fakat zihinsel özellikler - veya en azından nitelikler - beynin fiziksel özellikleri değil, fiziksel maddesine miras kalan fiziksel olmayan özelliklerdir (Feser, 2006: 108).

Nitelik düalizmini anlatan düşünceler, *qualiaya* dayanır. Qualia ise görme, duyma, koku alma ve ağrı duyma biçimini içerir. Yani daha genel olarak, zihinsel durumlara sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu belirtir. *Qualia*, duyumların, duyguların, algıların deneysel özellikleridir ve Ned Block’a göre de qualia düşünce ve arzuların deneysel özellikleridir (Guttenplan 1996: 514). *Qualia* da deneyim önemli bir kavramdır. Çünkü duygular, arzular, algılar gibi durumlar insanın kişisel deneyimiyle ve kendi iç görüşleriyle tanımlamaya çalıştıkları bir durum olabilmektedir.

Nitelik düalizmini ve *qualiayı* daha anlaşılır kılmak için ters spektrum örneği verilebilmektedir. Ters spektrum örneğinde Ingrid ve Norma adında iki kadın vardır. Norma, normal yollarla renkleri görürken buna karşılık olarak Ingrid bunun

tam tersi yolla görmektedir. Yani Norma renkleri normal görürken, Ingrid renkleri tıpkı fotoğrafların negatiflerinde olduğu gibi görmektedir. Renklerin Norma'ya ve Ingrid'e görünmesi arasındaki öznel farklara rağmen iki kadın yine de sözlü davranışlar da dâhil olmak üzere renkle ilgili davranışları açısından nesnel olarak benzer olacaktır. Eğer olgunlaşmış domatesi kaldırıp rengini sorarsak Norma da Ingrid de onun "kırmızı" olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer onları misket limonla karşılaştırsak ikisi de "yeşil" olarak cevap vereceklerdir. Buradaki merak edilen soru ise ikisi de farklı renk algılamasına sahip olmalarına rağmen nasıl aynı cevapta birleşecekleridir. Bu örneği savunanlara göre hem Norma'ya normal ve hem de Ingrid'e ters görünen renkler doğuştan gelen bir şeydir. Yani, onlara renklerin isimleri öğretilmeden önce renklerin onlara görünüşleri, bir diğerinin gördüğünün tam tersidir. Yani her ikisinin de ebeveynleri ellerinde olgunlaşmış misket limon tutup onun "yeşil" olduğunu söylemiş olabilirler ve sonra biraz brokoli tutup tekrar onun da "yeşil" olduğunu söylemiş olabilirler ve bu şekilde renkleri öğrenmiş olabilirler. Dolayısıyla her ne kadar renkleri farklı olarak algılasalar da nesnelerin hangi renk olduğu konusunda ortak cevap verebilmektedirler. O zaman *qualia*ları farklı olsa bile, iki insanın fiziksel özelliklerinin de benzer olması mümkündür. Ve eğer gerçekten bu mümkünse o zaman *qualia*ları herhangi bir fiziksel özellikle özdeş olamaz. *Qualia* fiziksel olmayan özellik olmak zorundadır (Mandik,2014: 30-31).

Yukarıdaki ters spektrum örneğinden yola çıkarak *qualia*ların fiziksel olmayan özellikler olduğunu belirtmiştik. *Qualia*lar kişinin duygulanımı, algılaması ve hatta iç sesi gibi özelliklerdir. Nitelik düalizmine göre de fiziksel özelliklerin yanı sıra, beynin bazı fiziksel olmayan özellikleri vardır. Bunlar; bilinçli olmak, acı çekmek, Pazartesi olduğuna inanmaktır. Dolayısıyla nitelik düalizminde beyin madde ise *qualia* beynin fiziksel olmayan nitelikleridir (Ravenscroft, 2005:19). Sonuç olarak bir nitelik düalisti, zihnin beyin olduğunu söyleyebilir. Ancak beyni zihinsel yapan şey, onun zihinsel özelliklere sahip olmasıdır (Crane, 2001: 38).

2.2.2.3. Paralelizm

Paralelizm, zihinsel ve fiziksel olayların aralarında nedensel etkileşim olmadan paralel olarak var olduğu görüşüdür (Rakova, 2006: 136). Paralelizmi savunanlara göre, zihinle beden arasında nedensel bir bağ yoktur. İkisi birbirinden farklı tözlerdir ancak Descartes'in düalizminde olduğu gibi etkileşimi nedensel değildir. Paralelizmi açıklama girişiminde en çok verilen örnek iki hassas saat örneğidir. Bu saatlerden birisi bizim bedenimiz, diğeri ise bizim zihnimizdir. Bu saatler zamansal olarak aynı işleyiştir. Elimiz bir bıçak tarafından kesildiğinde zihnimizde de acı hissi olmaktadır. Elimizin kesilmesiyle zihnimizde oluşan acı hissi paralel olarak gerçekleşmektedir. Shaffer'a göre, paralelizmi savunanlar fiziki ve zihinsel olaylar arasında nedensel bir bağlantının bulunduğunu her ne kadar reddetseler de, birbiri ardından gelen fiziksel olaylar arasında ve birbirini takip eden zihni olaylar arasında nedensel bir bağlantının olduğunu kabul etmektedirler (Shaffer, 2005: 105).

Paralelizmde acı hissinin gerçekleşmesi için elimizin kesilmesi gerekmektedir. Yani bir olay başka bir olayın sebebi olmaktadır ve bu iki olay birbirinin ardı sıra gerçekleşmektedir. Birinci olay gerçekleşirse belli koşullar altında ikinci olay da gerçekleşecektir. Burada ikincisinin gerçekleşmesi için birinciyi yeterli şart olarak kabul edebiliriz. Bu nedensel bir gereklilik olacaktır. Nedenselliği kabul eden görüşe dogmatik paralelizm ve nedensellik ilişkisini reddeden ve paralelizmi koruyan görüşe de psiko-fiziksel paralelizm denmektedir (Cevizci, 1999: 676). Psiko-fiziksel paralelizm vücudumuzun ve zihnimizin ayrı ayrı var olduğunu kabul eder. Zihin ve beden aynı anda aynı saati gösterecek şekilde kurulmuş iki saat gibi işlemektedir. Bu tamamen kozmik bir rastlantı ya da Tanrı sayesinde oluşur. vücudumuz ve zihnimiz birbirine paralel olacak şekilde kurulmuştur. Örneğin; psiko-fiziksel paralelizme göre elimizin kesilmesiyle acı hissini hissetmemiz arasında bir nedensel bağ yoktur. Bunlar paralelizme göre ardı sıra gerçekleşen olaylardır (Büyük, 2013: 135).

Paralelistlere göre, benzer bir şey insanlar ve bedenler için de geçerlidir. Kişilerin zihinsel durumları ve bedenlerin fiziksel halleri nedensel olarak etkileşime

giriyor gibi görünmektedir. Ancak onlara göre gerçekte nedensel bir etkileşim söz konusu değildir. Nedensel etkileşimin olduğunun gözlemlenmesi vücudun tıpkı saatler gibi senkronize çalışmasından kaynaklanmaktadır. Ne zaman ayak parmağımızı bir yere çarpsak acı çekeriz. Ayağımızı bir yere çarptığımızda acı çekmemizin nedeni, ayağımızı bir yere çarpmamız değil sadece vücudumuz ve zihnimiz paralel olarak çalıştığı içindir (Jaworski, 2011: 60).

Paralelizm görüşünün en önemli temsilcilerinden biri Alman filozof G.W. Leibniz'dir. Leibniz zihinsel olayların zihinsel etkileri ve fiziksel olayların fiziksel etkileri olabileceğini kabul eder. Ancak zihinsel olayların fiziksel olaylara etki edebileceğini ya da fiziksel olayların zihinsel olaylara etki edebileceği durumunu da reddeder (Priest, 2018: 19). Tam tersi bir düşünce ile inançlarımızın ya da arzularımızın fiziksel dünya için rehber olarak kabul edildiği durumda, inançlar ve fiziksel dünya arasındaki bağlantının belirtilmesi gerekmektedir. Oysa Leibniz'e göre inançlar ve arzular ile fiziksel dünya arasında nedensel bir bağlantı olmadığı için bir mucize gerektirecektir (Braddon, 2007: 13).

Leibniz'e göre fiziksel dünyanın işleyişi Tanrı tarafından önceden belirlenmiştir. Tanrı evreni *monad*lar şeklinde yaratmış ve tüm *monad*lar Tanrı tarafından birbirleriyle uyumlu hale getirilmiştir. Tanrı en yüksek *monad*dır ve her *monad* kendi iç yasına göre yönetilir. Yani *monad*ların penceresi yoktur. Bu nedenle *monad*lar aralarında etkileşim olma olasılığı da yoktur. Ayrıca bir *monad*daki herhangi bir değişim Tanrısal olarak saptanmış uyuma sıkı sıkıya bağlıdır. Bu ise Leibniz'in "önceden belirlenmiş uyum" öğretisidir (Thomas, 2014: 106-107) (Bkz. Feser, 2006: 42).

2.2.2.4. Epifenomenalizm

Epifenomenalizm, zihinsel olayların fiziksel sebepleri olduğunu kabul eden ve fiziksel olayların zihinsel sebepleri olabileceğini reddeden görüştür. Yani zihinsel olan fiziksel olana nedensel olarak bağımlı haldedir (Priest, 2018: 17). Epifenomenalistlere göre her ne kadar zihinsel fenomenler beyin süreçlerinden kaynaklansalar da, kendileri hiçbir şeyin nedeni olamazlar (Rakova, 2006: 58). Beyin

ve beden zihinde olaylar üretir, ancak bu zihinsel olayların beyin ve beden üzerinde nedensel bir etkisi yoktur. Onlar sadece beynin fiziksel işlemlerinin etkisiz yan ürünleri olan “epifenomlar”dır. Retinalarınıza vuran ışık, cheeseburgeri görme deneyimine sahip olmanıza neden olur ve daha sonraki beyin olayları, onu yeme arzunuzu oluşturmanıza neden olur. Ancak bu arzunun kendisi size neden olan şey değildir. Aklınızdan geçen deneyim, arzu ve diğer her şeyin hiçbir etkisi yoktur; eylemlerinize neden olan şey, sadece maddi, bilinçsiz beyin süreçleridir (Feser, 2006: 43).

Bir otomobil motoru, otomobilin hareketlerini üretmekten sorumludur. Bununla birlikte, bu hareketlerin üretilmesi sürecinde, aynı zamanda ısı üretir. Otomobilin hareketinin nedensel yan ürünü ısıdır. Motorun ürettiği ısının, otomobili etkilemeyecek şekilde çevreye ortama yayıldığını hayal edersek, o zaman zihinsel olayların epifenomenalist görüşü ile kabaca bir benzetme yapabiliriz. Epifenomenalistlere göre, ortaya çıkan zihinsel durumlar, örnekteki sıcaklığın motorun iç işlemleriyle ilgili olduğu gibi beyin durumlarıyla ilişkilidir (Jaworski, 2011: 211).

Zihinsel olaylar hep ikinci planda kalan olaylardır ve asla fiziksel yapıyı yani vücudumuzu etkilemezler. Elimizin kesilmesiyle ortaya çıkan acı durumu epifenomenalizm için doğru bir örnektir. Eğer elimiz kesilmeseydi zihinde acı hissi ortaya çıkmayacaktı. Epifenomenalistlere göre zihinsel olay yani acı hissimiz ortaya çıktığı için elimiz kesilmemiştir. Elimiz kesildiği için acı hissi ortaya çıkmıştır. Bu nedensellik sadece fiziksel olandan zihinsel olana doğru işlemekte ve bunun aksi söz konusu olmamaktadır. Fiziksel olanı olayların nedeni olarak kabul ettiğimizde hem bilimsel olarak hem de çözüm odaklı olarak düşüncelerimiz daha güvenilirlerdir. Örneğin sara hastalığının beyindeki yetersizlikten kaynaklandığını kabul etmek sara hastalığı için daha kabul edilebilir bir görüş olacaktır. Sara hastalığının şeytan çarpması gibi fiziksel olmayan olaylarla açıklamaya çalışmak, merkeze fiziksel olmayan düşünceleri almak bizi hiçbir zaman sorunun çözümüne ulaştırmamış ve adeta bizi kısır bırakmıştır. Dolayısıyla zihinsel olaylar vücudumuzu

etkileyememektedir. Epifenomenalistler, fiziksel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü bir etkileşimi kabul ederler (Shaffer, 2005: 109-110).

Epifenomenalizme göre kırmızı bir çekiç gördüğümüzde görme ve deneyimleme işlevi nöronlar tarafından beynimizde gerçekleştirilmektedir. Beynimize aldığımız bir darbe ya da küçük elektriksel bir akım da davranışlarımızı ya da deneyimlerimizi değiştirebilir. Böylesi durumlar da epifenomenalistlerin savunduğu temel görüşü, fiziksel olandan zihinsel olana bir etkileşimin göstergesini verebilir (Tura, 2011: 330).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN RUH GÖRÜŞÜNÜN ZİHİN FELSEFESİNE YANSIMALARI

Aristoteles'in ruh görüşünün ve zihin kuramlarının incelendiği birinci ve ikinci bölümden hareket ederek bu bölümde tartışacağımız sorulardan birisi Aristoteles'in bir zihin felsefesinin olup olmadığıdır. Diğer bir soru ise Aristoteles'in bir zihin felsefesi var ise bu zihin felsefesinin hangi kuram içerisinde değerlendirilmesi gerektiğidir.

Aristoteles'in zihin felsefesinden bahsedebilmek için öncelikle onun ruh görüşünün zihinsel özellikler barındırıp barındırmadığını belirlemek gerekmektedir. Öncelikle o ruh görüşünde Latince karşılığı *anima* olan *psûkhê* sözcüğünü kullanmaktadır. Ruh, *anima* ya da *psûkhê*, Aristoteles'te canlı olmak anlamına gelmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre ruh, canlı olmanın ilkesidir (Aristoteles, 2014: 70). Aristoteles için ruh, canlılığın ilkesi olmasının yanında bir de algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan bir şeydir. (Aristoteles, 2014: 81) Buradan hareketle Aristoteles'in ruh tanımlamasının içerisinde düşünmemiz ve algılamamızı sağlayan bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zihin, insanın düşünceleri ve duygulanımları ile ilgili bir fonksiyon ise Aristoteles'in düşünmeyi ve algılamayı sağlayan ruhu da bir zihin ya da ruhun zihinsel bir yapısı olabilir. (Cevizci, 1999: 947)

Aristoteles'e göre düşünebilen tek canlı insandır. Ona göre düşünme, hem şeylerin hakikatini hem de insan davranışlarının ilkelerini keşfetme yetisidir. (Aristoteles, 2014: 86) İnsanın kendi davranışları üzerine ve şeylerin gerçekte ne olduğuna dair bir düşünme yetisi varsa ve bu yeti de Aristoteles'te ruha aitse o zaman Aristoteles'in ruh görüşünün bu özelliği ile de zihinsel özellikler taşıdığı söylenilebilir.

Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel özellik barındırıp barındırmadığına dair araştırmamızın bir noktası da onun *Metafizik* eserinde değinmiş olduğu akıl

görüşüdür. Ona göre akıl, bir düşünme etkinliğidir. (Aristoteles, 2016 a, 298) Aklın düşünme etkinliğine sahip olması ise zihinsel bir içerik taşıdığını göstergesidir. Ayrıca Aristoteles'in aklın etkinliğinin kazanabilmesi için yaşamı şart koşması ise canlılardaki aklın düşünme etkinliği ile yalnızca insanlarda oluşunu ifade etmesi anlamına ve yaşamla birlikte aklın etkin olarak kullanabilmesi durumuna gelmektedir.

Aristoteles'te düşünme etkinliğinin olabilmesi için hem düşünene hem de düşünülene ihtiyaç vardır. (Aristoteles, 2016a: 292) Düşünebilen canlı varlıklar içerisinde sadece insan ise düşünülen de insanın düşündüğü her şeydir. İnsan, düşünülen olarak tüm canlı ve cansız varlıkları, kendisini, Tanrıyı ve pegasus gibi gerçekte var olmayan şeyleri de düşünebilir. O halde düşünülen şeyler için bir sınır olmazken, düşünen için ise insan olarak sınırlandırılmıştır. O halde Aristoteles'te de insan zihinsel öğelere sahip bir canlı olarak karşımıza çıkar.

Yukarıda bahsettiğimiz durumlar Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel durumlar taşıdığı konusunda bizi ikna etmektedir. Buradan hareketle Aristoteles'in bir zihin görüşünün olabileceği çıkarımını da yapabiliriz. Çağdaş Dönemde Aristoteles'in zihin felsefesine dair yapılan çalışmalar ise 1960lardan sonra hız kazanmış olup, Aristoteles'in ruh görüşünün materyalizm, düalizm ve işlevselcilik içerisinde değerlendirildiği görülmüştür. Bu değerlendirmelerin çoğunda Aristoteles'in ruh görüşünün bu kuramlara kaynaklık ettiği görüşü hakimdir. Biz ise bu kuramlar açısından Aristoteles'in ruh görüşünün değerlendirilmesinin daha yerinde olacağını belirtmekteyiz.

3.1. Materyalist Olarak Aristoteles'in Ruh Görüşü

Aristoteles'in ruh görüşündeki bazı zihinsel argümanlardan yola çıkarak materyalizm kuramı içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini belirlemek için öncelikle onun materyalizm öğeleri içeren görüşlerini ele alacağız. Bu durumda Aristoteles'in materyalist öge olarak kabul edilebilecek ilk savı ruhun araştırma alanının fizik alanına dahil edilmesidir. Aristoteles'e göre belirli bir cisme ya da maddeye ait bir etkinliklerin araştırıldığı fizik alanı en uygun alan olmaktadır. Aynı

zamanda ruh maddi suretlere canlılığı veren bir töz olması hasebiyle metafiziksel alanda değil fiziksel alanda vuku bulmalıydı. Aristoteles ruhu fiziksel alana yerleştirmiştir. Bu nedenle ruh için araştırma odağımız fizik alanı içerisinde olacaktır (Aristoteles, 2014: 22). Aristoteles ruhun araştırma alanını, fizik alanına dahil etmesiyle birlikte materyalist zihin teorileri tarafından ruh görüşünün değerlendirilebilmesinin önünü açmaktadır. Çünkü materyalist kuramlara göre zihin ve beden özdeşdir. Aristoteles'in ruh araştırmasını fizik alanı içerisine dahil etmesiyle birlikte, ruhun materyal bir kısmının olduğu ya da tamamının materyal olduğu görüşü öne sürülebilir.

Aristoteles'e göre insan madde ve formdan oluşan birleşik bir tözdür. İnsan bedenden ve ruhtan oluşmaktadır. Aristoteles'e göre beden ruha özdeş değildir. "Çünkü canlı beden, bir sujenin yüklemi değil; fakat daha çok, bizzat dayanak ve maddedir. Ardından ruh, zorunlu olarak tözdür; bu şu anlamdadır: Ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel töz *entelekheia*'dır; o halde ruh, bu tür bir cismin *entelekheia*'sıdır." Aristoteles *entelekheia*'yı açıklarken uyku ve uyanıklık örneklerini vermiştir. Çünkü ona göre hem uyanık olma durumu hem de uykuda olma durumu ruhun bedende olmasıyla mümkün olacaktır. Beden ve ruh birbiriyle özdeş olmayan tözler olmasına rağmen birbirlerinden ayrı olarak da var olamayan tözlerdir. Çünkü ruhun işlevlerini gerçekleştirebilmesi için bir bedenle birlikte var olması gerekmektedir. Yani uyumak ve uykuda olmak esasında bir beden varsa mümkündür (Aristoteles, 2014: 70-71). Materyalizmin zihin ve beden özdeşliği teorisi Aristoteles'in bu görüşü ile çelişmektedir. Aristoteles'in ruh görüşünü buradan hareketle zihin beden özdeşliği teorisi içerisinde değerlendirmek pek mümkün değildir. Ancak ruh bedene özdeş olmasa bile bedenden bağımsız bir şey olmaması nedeniyle hala materyalizm alanı içerisinde yer almaktadır.

Ross'a göre eğer ruh kendine ait öz niteliklere sahipse, bedenden ayrı bir şey olmalıdır. Eğer kendine ait öz niteliklere sahip değilse, cisimlerin matematiksel niteliklerini fiziksel niteliklerinden ayırdığımız soyutlamaya benzer bir soyutlama ile zihin ve bedenin birbirinden ayrı olduğu düşünülecektir. Çünkü zihinsel fenomenlerin çoğu bedensel duygulanımla birlikte bulunur. Ross'a göre bu sebeple

Aristoteles çağdaş bir kuramın yani fizikalistlerin önceleyicisi olarak gerekli bedensel koşulların mevcut olduğu durumda korku ve öfke gibi heyecanların, en küçük zihinsel bir nedenle veya hatta zihinsel bir durum neden olmaksızın meydana geldiğini ekler. O halde bu görüşlerin ışığında zihinsel olayların madde içeren sistemler olduğunu söyleyebiliriz (Ross, 2011: 209). Aristoteles'in ünlü yorumcularından olan Ross'un değerlendirmesini de dikkate almak gerekirse ruh görüşünü materyalist görüşler çerçevesinde değerlendirmek uygundur. Çünkü Aristoteles'e göre ruhun öfke, şefkat, korku, acıma, cesaret, neşe gibi halleri bedenle birlikte varolur (Aristoteles, 2014: 21). Buradan hareketle ruhun hallerinin bedenle birlikte olduğunu görmekteyiz. Beden olmadan ruhun bu halleri var olamayacağı için Aristoteles'in bu görüşü de bizi materyalizm sınırları içerisine dahil etmektedir.

Aristoteles ruh tanımlamasında ruhun yetilerine yer verir. Canlı varlıkların hepsinde bulunan asgari ruh yetisi bitkisel ruhtur. Bitkisel ruh canlının beslenme ve üreme aktivitelerinin bulunduğu yetidir. Daha sonra hayvani ruh gelmektedir. Hayvani ruh ise canlının hareketini ve duyumsamasını sağlar. İnsani ruh ise ruhun diğer yetilere ek akıl ya da düşünme etkinliğinin bulunduğu ruh yetisidir. Aristoteles'e göre düşünme imgelemenin bir türüdür. Düşünme imgelemeden bağımsız olarak var olamaz. İmgelemenin oluşabilmesi için bir vücuda gereksinim vardır. Çünkü diğer varlıklara ilişkin bilgilerimiz onları algılama yolu üzerinden gerçekleşmektedir. Sonuç olarak Aristoteles'e göre bütün bilgilerimiz tecrübeyle yani duyu ile başlar. Bütün kavramlar duyu ve tecrübeden yola çıkılarak oluşur. Von Aster bunu, zihinde algılama ya da idrakın olmadığı hiçbir şeyi Aristoteles'in kabul etmediği ve zihinde bulunmadığı şeklinde yorumlamaktadır (Bolay, 2013: 88). Aristoteles'in buradaki çıkarımı da bize bir beden olmaksızın zihinsel faaliyetin olamayacağını ve aynı zamanda zihinsel etkinliğimizin temelini fiziksel olduğunu göstermektedir.

Elbette günümüz tanımlarında zihinsel durumlar beyinle ilişkilendirilmektedir. Ancak Aristoteles ruhun yerini kalp olarak belirlemiştir. Bu sebeple düşüncesini tam doğruluğuyla materyalist zihin kuramı içerisinde her ne kadar değerlendiremez isek de duygulanımların fiziki açıklaması sebebiyle

materyalist görüş içerisinde yerinin olabileceğini söylememiz mümkündür (Carrier, 2006: 255).

Aristoteles zihinsel bir faaliyet olan hayal gücü konusuna *Ruh Üzerine* kitabında yer vermektedir. Ona göre hayal gücü duyuma sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak hayal gücü duyumsanan nesne ortadan kalktığında gerçekleşen bir durumdur. Aristoteles'e göre duyular olmadan hayal gücü ortaya çıkmaz, hayal gücü olmadan da yargı olmaz (Aristoteles, 2018: 154). Aristoteles'in bu çıkarımlarından yola çıkarak nesneyi duyumsayan bir varlık olan insan, nesnelerden yola çıkarak zihinsel faaliyet olan hayal gücünü kullanabildiğini söyleyebiliriz. Nesneyle iletişime geçen insan onun ne olduğunu deneyimlemesiyle algılayabilmektedir. Dolayısıyla bu durumda bedene bağlı duyu organlarının önemi çok fazladır. Buradan hareketle zihinsel olanın bedensel olanla bağlantısını görmekteyiz. Bu ise beden olmadan hayal kuramayacağımızın bir göstergesidir. Aristoteles'in ruh öğretisine dayanarak beden olmadan zihin hayal kuramaz çıkarımını yapabiliriz.

Aristoteles'e göre zekanın kullanılması ya da düşüncelerin aktive edilmesi imgeyle birlikte olmalıdır. Çünkü o, ruhun asla hayalsiz akletmez olduğunu ve bazen de hayaller ve kavramlar sayesinde şimdiki zamandan hareketle geleceği hesaplayıp tartabileceğini ifade eder (Aristoteles, 2014: 181). Zekanın kullanılması ya da akletme ve düşünme gibi zihinsel olayların hayal gücünden bağımsız bir şekilde olamayacağını belirten Aristoteles'in ruh öğretisi için, yukarıda ifade edildiği gibi hayal gücünün de nesneleri duyumsamadan faaliyete geçememesi sebebiyle temelde zihinsel durumların fiziksel durumlara bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü duyumsama olmadan hayal gücü olmaz, hayal gücü olmadan da akletme ve düşünme faaliyetleri olamaz.

Aristoteles'te bellek, temel olarak somut nesneler olmaksızın bilgi ve algının varlığı söz konusu olduğunda gerçekleşmektedir. Buradan hareketle bellek, ne algı ne de bir varsayım olacaktır. Bellek, algı ya da varsayımın zaman geçtikten sonra ortaya çıkan bir modifikasyonudur (Ökten, 2011: 292). Ancak bellek konusunda gözden kaçırılmaması gereken nokta ise, bellekte var olan bilgi ya da varsayımların önceden deneyimlenmiş nesneler ya da olaylar doğrultusunda

olmasıdır. Yani duyumsama olmadan bellekte birtakım şeylerin bulunması mümkün olmayacaktır. Çünkü bellek geçmişte deneyimlediğimiz şeylerin bilgisini ya da varsayımını bize vermektedir (Ökten, 2011: 293). Belleğimizde var olan bilgi ya da varsayımların deneyimlere bağlı olması, Aristoteles'in ruh görüşünü materyalist olarak değerlendirmede bir imkan vermektedir. Çünkü zihinsel durum olarak kabul edilen hafıza durumunun, deneyimlerden bağımsız olamaması zihinle beden arasında ayrılmaz bir bağın göstergesi olabilir.

Aristoteles'e göre bir insanın inanca sahip olduğunu söylemek, sadece bir şeye veya başka bir şeye inanmanın faaliyeti ile ilgilenme gücüne veya kapasitesine sahip olduğunu söylemektedir. Öyleyse, ayakta duranın inancı ya da ayakta durma arzusunun da bir güç olması gerektiğini düşünmek akla yatkındır. Belirli olaylara inanma ya da arzu etme gücü gibi olaylar fiziksel olaylardır. Ayrıca bu güçler ve potansiyeller Aristoteles için maddi bir temel gerektirir. Bu yüzden bu güçlerden sorumlu vücut veya bedensel bir kısım olmalıdır. Carrier, bu savlardan yola çıkarak Aristoteles'in zihinsel durumlar hakkında da materyalist olarak kabul edilmesinin akla yatkın olduğunu söylemektedir (Carrier, 2006: 256).

Aristoteles'e göre aklın etkinliğini kazanabilmesi için yaşam şarttır (Aristoteles, 2016a: 293). Ayrıca aklın temel işlevi olan düşünme etkinliğinin olabilmesi için, bir düşünene ve bir de düşünülene ihtiyaç vardır. Aristoteles'e göre akıl düşünülene katılarak kendisini düşünür. Burada ifade edilen durum düşünülenle temas durumuyla ya da onu düşünmeyle düşünülebilir hale gelmesi etkinliğiyle aklın harekete geçmesi durumudur (Aristoteles, 2016a: 292). Aklın düşünülene katılarak, karşısındaki nesneyle iletişime geçerek, düşünme etkinliğini gerçekleştirmesi; zihinsel olan düşünme durumunun bedensiz olarak gerçekleşmeyeceği durumudur. Çünkü akıl düşünülene katılarak ya da yönelerek düşünme işlevini gerçekleştirebilir.

Tüm bu bahsettiğimiz materyalist öğelere rağmen Aristoteles'in ruh görüşünde materyalist olmayan bir öge vardır ki göz ardı edilemez. Bu öge ise Aristoteles'in aklın türleridir. Aristoteles'e göre aklın iki türü vardır: etkin ve edilgin akıl. Etkin akıl ölümsüz ve bedenden bağımsız olduğu için Aristoteles'in bu görüşünü tam olarak materyalist çerçevede değerlendirmek olanaksız olmaktadır.

Çünkü materyalizmin ana iddiası zihin ve beden özdeşliğidir. Bundan dolayı materyalist görüş içerisinde bedenın ölümüyle birlikte zihnin de ölümünün gerçekleştiği savunulur. Aristoteles'te edilgin akıl ise varlıklarla birlikte bulunan ve bozuluşa sahip olan akıldır. Bozuluştan ölümü anlayabiliyoruz. Buradan hareketle ölümün gerçekleşmesiyle bedenle birlikte bozulan ya da yok olan akıl edilgin akıldır (Aristoteles, 2014: 170). Edilgin aklın bedenle birlikte bozulması ise onun materyal bir tutumunun da olduğunu da düşündürebilir. Ancak edilgin aklın etkin akıldan etkilenmeden hiçbir şeyi düşünemeyeceğini de ifade eden Aristoteles'in akıl kuramını materyalist çerçevede değerlendirmenin mümkün olamayacağını düşünmekteyiz.

3.2. İşlevselci Olarak Aristoteles'in Ruh Görüşü

Aristoteles'in ruh görüşündeki bazı zihinsel argümanlardan yola çıkarak işlevselcilik kuramı içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini belirlemek için öncelikle onun işlevsel öğeleri içeren görüşlerini ele alacağız. Aristoteles, madde ve formdan oluştuğunu söylediği canlının ruhunun belirli bir nitelikteki bedende var olması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre belirli nitelikteki ruh, belirli nitelikteki bedende var olmalıdır. Bu nedenledir ki Aristoteles'in ruh görüşünde Platon'un düşüncesinde yer vermiş olduğu ruh göçü görüşü bulunmaz. Ona göre, ruh bir beden değil ancak bedenın herhangi bir şeyi (formu, işlevi, etkinliği)dir ve beden olmaksızın var olamaz. Aristoteles, ruhu bedenın üç nedeni veya ilkesi olarak tanımlar. Ruh, hem yaşamın/canlılığın nedeni, hem erekselliğin/işlevselliğin nedeni, hem de yerel devinimin ilk nedenidir. Bu bağlamda bedende oluşan tüm değişimler yalnızca ruha sahip olan canlı varlıklar için söz konusudur (Kutlusoy, 2014: 360). Aristoteles'in buradaki düşünceleri ise bizi monist kuramların bir çeşidi olan işlevselciliğe götürmektedir. İşlevselciliğe göre, her şey amaçla yakından ilgilidir. Her zihinsel durumun özsel veya tanımlayıcı özelliği, onun beden üzerindeki çevresel etkilerle, diğer zihinsel durum tipleriyle ve bedensel davranışlarla bir dizi nedensel ilişkiye girmesidir (Churchland, 2012: 57).

Cohen'e göre işlevselcilik, zihinsel durumların nedensel girdiler, davranışsal çıktılar olarak değerlendirilmesidir. Ona göre Aristoteles'in ruh kavramı biyolojiktir.

Çünkü o ruhu, potansiyel olarak yaşamı olan bir beden özünü olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ruh, biçim anlamında maddedir. Yine öyle ki onun öfke tanımından yola çıkarak madde ve formun ayrılamayacağını görmekteyiz. Aynı zamanda duyum ve duyu organları arasındaki ilişki de buna örnek olacaktır. Bu yüzden Cohen'e göre, materyalist bir çeşitliliğin temel unsurları Aristoteles'in görüşünde mevcut gibi görünmektedir (Cohen, 1992: 57-59).

Aristoteles'in ruh görüşünün işlevsel görüşler içerisinde değerlendirilmesine olanak sağlayan bir başka durum, onun öfkeyi fiziksel bir şekilde tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles'e göre ruhun, cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik, sevgi, kin ve dahası sevinç gibi bütün duygulanımları bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü bu belirlenimler meydana gelirken beden bir değişikliğe uğrar. Aristoteles duygulanımların bizde her zaman olduğunu ancak aşırı uyarılmayla harekete geçtiğini ifade etmektedir. Örneğin, belli bir amaç için ya da belli bir nedenin meydana getirdiği öfke durumu, bedenin veya bedenin bölümünün veya yetinin hareketi olarak tanımlanacaktır. Bu nedendir ki ruhun tanımlaması fizikçinin işi olmalıdır (Aristoteles, 2014: 21-22). *Ruh Üzerine*'de zihinsel durumlar olan korku ve öfkenin gerçekleştiği durumlarda, bedenin bir değişikliğe uğraması ifadesine yer verilmesiyle birlikte materyalist bir kuram olan işlevselci yoruma izin vermektedir. Çünkü zihinsel durumların nedensel girdi olarak kabul edilmesiyle davranışsal çıktıları temele alan işlevselciler için öfkenin kanı kaynatması durumu işlevsel bir yorumun yapılabileceğine işaret eder (Carrier, 2006: 255).

Aristoteles'in öfke kavramını fizyolojik bir süreçle açıklaması işlevselci anlamda karşılık bulmuştur. Ayrıca ruhun kapasitelere sahip olması da işlevselci bir bakış açısıyla değerlendirmeyi mümkün kılan bir başka özelliktir. Çünkü Aristoteles'te zihnin doğasını açıklamak için algı, davranış, inanış, arzu vb kapasitelere bakılır. Aristoteles'teki form, işlevselciler tarafından fonksiyon olarak düşünülmektedir. Bunun nedeni ise Aristoteles'in arzulara dair yaptığı açıklamadır. Çünkü ona göre arzuların davranışlarla ilişkisi vardır. Arzu duyan herkeste, bir rasyonel kapasite vardır. Örneğin bir okuyucu, bir kitabı okumayı arzularsa, kitap elinde ise, karşıt bir neden yoksa kitabı okuyacaktır. Yani kitap okuma arzusu, kitap

okuma davranışına neden olacaktır. Bir şeyi arzu yapan şey, onun davranışta oynadığı roldür. Daha doğrusu davranışa neden olmasıdır (Günday, 2003: 102-103).

Aristoteles ruh görüşü işlevseldir ya da değildir görüşlerini savunanlar arasında bir tartışma gözlemlenmektedir. Bu tartışmalardan bazıları şöyledir: Sorabji'ye göre Aristoteles'te algı, duyu organlarının algılanan nesnelerin algılanabilir niteliklerini üstlendiği anlamına gelir. Örneğin, bir domates görüldüğü zaman gözleri oluşturan şeffaf jöle kırmızı olur. Dolayısıyla bir kişi algılanabilir bir nesneyi F olarak algıladığında, duyumsal aygıtının bir kısmı tam anlamıyla F olur. Burnyeat'a göre, Sorabji Aristoteles'in algı görüşünü abartılı bir şekilde kabul etmiştir. Oysaki Aristoteles, göz jölesinin kızarmasıyla kırmızıyı görmeyi tanımlamaz. Burnyeat'a göre bir duyu organının mantıklı bir form olması, bu formun farkındalığından başka bir şey değildir. Duyu fakültelerinin F olmasıyla değil, F liğin farkına varması sonucuyla algılama gerçekleşir. Antik Felsefe profesörü Burnyeat'a göre Aristoteles'in kuramı, işlevselci değildir ve işlevselci olduğunu savunanlar artık ciddiye alınmak için modası geçmiş varsayımlarla çok fazla uğraşmaktadır (Cohen, 1992: 60-62).

Nussbaum ve Putnam'ın bir bildiri için ortak yayınladıkları makalede Burnyeat'ın yanlışlığını elbette Aristoteles'in ruh görüşünün tamamında bu günkü anladığımız şekilde bir işlevselcilikten bahsedilemeyeceğini, ancak Aristoteles'in ruhunun vücuda ait bir madde olarak değil, maddenin işlevsel yapısı olduğuna dikkat çekerler. Aristoteles'in işlevselci olarak kabul edilmesinin sebebi ruhun doğası gereği yaşamın fonksiyonlarını oluşturan bir şey olabileceği yorumundan çıkmaktadır (Nussbaum ve Putnam, 1992: 31).

İşlevselciler için fonksiyon önemli bir kavramdır. Fonksiyon bir şeye özgü bir aktivitedir. Bir anlamda, bir şeyin fonksiyonu, o şeyin amacıdır. (Günday, 2003: 101) İşlevselciler için önemli olan bu kavramdan yola çıkarak Aristoteles'in görüşlerini incelersek karşımıza şöyle bir ifade çıkacaktır; “doğa hiçbir şeyi boşuna yaratmaz. Gerçekte bütün bu doğal şeyler bir amaç için vardır veya bir amaç için var olan şeyin beklenmedik rastlantılarıdır” (Aristoteles, 2014: 195). İşlevselcilerin temele aldığı fonksiyon bir amaçlılık esasına dayanıyorsa ve ayrıca Aristoteles'in bu

görüşünden yola çıkarak da onu bir işlevselci olarak nitelendiriyorlarsa bizce Modern dönemde Francis Bacon ile bir hesaplaşmaya gitmelidirler. Çünkü Francis Bacon herşeyin amacına ve doğasına uygun bir şekilde yaratıldığı görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre biyolojik ve fiziksel fenomenleri ereksel nedenlerine ilişkin bir araştırma bilimsel ilerlemeyi engelleyen bir tutumdur. O, doğayı amaçlı bir bakış açısından ele almanın, ister tanrısal olsun isterse olmasın, doğayı kendi içinte ve terimleriyle inceleyememek olduğunu düşünür. Böylelikle ona göre insan ne kendini ne de doğayı aslına uygun bir şekilde anlayamayacaktır (Topdemir, 1999: 67). Bacon, şeylerin amaçlılığı konusundaki getirdiği eleştiriden hareketle bugünkü bilimsel ve teknolojik çalışmalarının önünü açmış olduğu kabul edilir. Çünkü şeylerin amacının olmasından ziyade şeylerin doğasının nasıl olduğu konusunda araştırma temele alınmaya başlamıştır. Bu da bilimde niçin değil nasıl sorusunu gündeme getirmiştir. Tüm bu sebeplerden yola çıkarak öncelikle işlevselciğin amaçlılığının bir geçerli sebep olmadığını dolayısıyla Aristoteles'in de bu kuram içerisinde olup olmadığını tartışmanın yersiz olduğunu kabul ederek, Aristoteles'in bir işlevselci olmadığını iddia ediyoruz.

3.3. Düalist Olarak Aristoteles'in Ruh Görüşü

Aristoteles'in ruh görüşündeki bazı zihinsel argümanlardan yola çıkarak düalist kuram içerisinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceğini belirlemek için öncelikle onun düalist öğeleri içeren görüşlerini ele alacağız. Aristoteles felsefesinde karşılaştığımız madde ve form öğretisi, düalizm öğretisine örnek verilebilir. Aristoteles için bir obje madde ve formdan oluşmaktadır. Madde onun cismini form ise onun neliğini oluşturur ve onun öğretilerinde önemli olan formdur. Canlı varlıklar için form ruhtur. Ruh, canlı varlıklar için maddeden farklı bir töz değil maddeyle birleşik olarak var olan bir tözdür. Descartes'in düalizminde ise tıpkı Aristoteles gibi iki farklı töz bulunmaktadır: Bunlar, beden ve ruh ya da zihindir. Beden maddi bir töz, zihin maddi olmayan bir tözdür. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak zihin bedenden bağımsız bir halde varlığını sürdürmektedir.

Aristoteles'in iki farklı töz olarak kabul ettiği beden ve ruh görüşlerinin birbiriyle etkileşime geçmesi sebebiyle Aristotelesçi geleneğin düalizmi reddetme

çabasının olduğunu belirtmek gerekmektedir. Ancak Aristoteles'in ruh görüşünde bazı kapasitelerin düalist öğeler barındırdığı da yadsınılamaz. Bunlara örnek verecek olursak; Aristoteles'in ruh ve beden için ortak olan görüşü ruhun algılama işlevidir. Algılama için bedendeki duyulara olan ihtiyaç onun bedenden bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğinin bir göstergesidir. Ancak Aristoteles için ruhun beden olamayacağı durumu söz konusudur. Özellikle düşüncenin ne olduğu açıklanırken düşüncenin bedene ait olmadığını, bedene ait bir yapı olması halinde ise bir organ olabileceği durumunun söz konusu olduğu Aristoteles tarafından vurgulanmıştır. Aristoteles'in düalist olarak yorumlanabileceğinin bir göstergesi olarak ruhun bedende olduğu ancak ruhun beden olamayacağı görüşü de etkili olmaktadır. (Boeri, 2018: 165-166)

Descartes, zihin ve bedenin bağımsız olarak varlıklarını sürdürebilmeleri konusunda onların nasıl bir etkileşimleri olacağına dair sorunun farkına varmış, zihin ve bedenin bir etkileşim noktasının olduğunu gündeme getirmiştir. Bu da beynimizde yer alan epifiz bezidir. Descartes bu çıkarımıyla zihinle bedenin bir etkileşim noktasını kabul etmektedir. Dolayısıyla burada Aristoteles için ruhun bedensel yapıyla birlikte var olması görüşünü destekler bir yapı ortaya çıkarabilir. Ancak Descartes'in bu görüşü Aristoteles'in ruhun bedenin bir formu olma görüşüyle tamamen de örtüşmemektedir.

Aristoteles'e göre insan bileşik töz sayesinde yani canlı bir varlık olması sayesinde algılayan, davranışta bulunan, düşünen ve hisseden bir varlıktır. Öyle ki bu canlı-ruhlu varlık davranışlarında aklını kullanır ve kendisine en uygun olanı seçerek hareket eder. Yaşamını bu ilkelere göre hareket ettirir. Descartes'te ise, sağduyu, insanı hayvandan üstün kılan temel ilkelerden biridir. Öte yandan sağduyu, insanlara eşit bir şekilde paylaştırılmıştır. Bu nedenle her insan, bu yeti sayesinde doğruyu yanlıştan ayırt edebilmektedir. Ancak insanların kanıları arasında farklılıklar vardır. Descartes'a göre, bu farklılıklar bazı insanların ötekilerden daha akıllı olmalarından değil, zihinlerini gerektiği gibi iyi kullanamamalarından kaynaklanmaktadır. Öyleyse Descartes için sağlam zihinli olmak yetmez, önemli olan onu iyi kullanmaktır (Durakoğlu, 2012: 188).

Aristoteles'e göre düşünce ise, doğası gereği sadece bir güçtür. Çünkü düşünme faaliyetinden önce düşünce hiçbir şeydir. Bu nedenle düşünce daha çok akılsal bir formdur (Ross, 2014: 232). Düşüncenin maddi bir töz olmaması sebebiyle düalist öğretisi içerisinde Aristoteles'in ruh görüşünü yorumlamak mümkün olacaktır.

Aristoteles'in ruh görüşünün düalist kuramlar içerisinde yer almasının diğer önemli bir nedeni onun akıl kuramından ileri gelmektedir. Aristoteles'in akıl kuramında etkin ve edilgin akıl öneme sahiptir. Edilgin akıl, etkin akıl iletişimiyle birlikte şeylerin bilgisine ulaşabiliyordu. Dolayısıyla etkin akıl olmadan edilgin akılın bir mahiyeti yok denilebilir. Edilgin akıl ölümlü yani bozuluşa tabi olan bir akıldır. Etkin akıl ise ölümsüzdür. Etkin akıl olmadan şeylerin bilgisine ulaşmak ve şeyleri düşünmek mümkün değildir. Çünkü Aristoteles'e göre edilgin akıl, etkin akılla iletişime geçmeden önce yani gücül haldeyken hiçbir şeyin yazılı olmadığı yazı tahtası gibidir (Aristoteles, 2014: 167). Düalist taraftarların bu görüşten yola çıkarak Aristoteles'in düalist olduğunu söylemeleri mümkündür. Çünkü her şeyin bilgisini anlamamızı sağlayan etkin akıl ölümsüz bir yapıdadır. İnsanın ölümü gerçekleşmiş olsa bile bu akıl türü var olmaya devam edecektir. "Gerçekte duyumsama yetisi bedenden bağımsız bir biçimde var olamaz; oysa zeka bedenden ayrıdır" (Aristoteles, 2014: 163).

Etkin zeka, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (Bununla birlikte, edilgin zeka bozulabilir olduğu halde, etkin zeka etkilenmediği için hatırlamıyoruz) ve etkin zeka olmadan hiçbir şey düşünmez (Aristoteles, 2014: 170).

Aristoteles'in ruh görüşünde bazı zihinsel olayların fiziksel olaylara dayanak oluşturduğunu görmekteyiz. Victor Caston'un yorumuna göre her durumda dışsal uyaranlar ruhsal durumumuzu belirleyemez, bazen de duygularımız bizim fiziksel durumlara karşı tutumumuzu belirler. Örneğin, korku ve kızgınlık yaratan dışsal tutumlar bireyde her zaman korku ve kızgınlık yaşatmayabilir. Ayrıca "Her korkunun nedeni olmasa bile, korku heyecanlarını duyabiliriz" (Aristoteles, 2014: 21). Korku duygusunu güçlü bir şekilde hissettiğimiz ancak hiçbir dışsal uyarımın olmadığı zamanlar da olmuştur. Buna bir çocuğun hayaletlerden korkması örnek verilebilir. Bu durumda öfkelenilecek bir olay ya da bedensel bir takım aktiviteler

yaşamasak bile bu durumların varlığı bedenimizde devam etmektedir. Çünkü öfke, korku gibi duygusal durumlar bizde bir değişiklik yaratmaksızın içimizde var olan zihinsel ya da ruhsal durumlardır. Tutkularımız bir şekilde bedenimize kodlanmış biçimlerdir (Caston, 1997: 332-333). Caston'un yapmış olduğu bu belirlenimler Aristoteles'in Epifenomenalist bir yaklaşımının olduğunu desteklemektedir. Ruh ve beden etkileşiminde materyalist bir görüşün tersine Caston, Aristoteles'in görüşlerinde zihinsel süreçlerin de fiziksel durumumuzu etkileyebileceği olgusunu göstermektedir.

Aristoteles'i ruh görüşünden hareketle düalist olarak yorumlamak her ne kadar mümkün görünse de onun ruh görüşünü tamamen bir düalist çerçeveye oturtmak mümkün olmamaktadır. Aristoteles düşüncenin varlığını akılsal bir form olarak değerlendirmektedir. Düşüncenin bir varlığı yoktur. Düşüncenin olması için edilgin aklın etkin akılla iletişime geçmesi gerekir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, düşünce için nesnelerin varlığı ve duyumsamanın önemidir. Çünkü duyumsama olmadan hayal gücü ortaya çıkmaz, hayal gücü olmadan da yargı olmaz (Aristoteles, 2014: 154) .

SONUÇ

Aristoteles'in Ruh Görüşünün Zihin Felsefesine Yansımaları adlı bu çalışma öncelikle Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel özellikler taşıması sebebiyle onun bir zihin felsefesinden bahsedilebileceğini ve son olarak Aristoteles'in zihin felsefesinin kuramları içerisinde nerede konumlanması gerektiği üzerine tartışma amacıyla oluşturulmuştur. Bu sorgulamada Aristoteles ve zihin kuramları arasında zorlama bir bağ kurmaya ya da ruh görüşünü zihin felsefesine indirgeme şeklinde bir yorumlama sürecine gidilmemiş ruh görüşünün zihne dair gelişimine de yer vermek suretiyle ruh görüşünün zihinsel özellikler barındırmasından yola çıkılarak zihin felsefesi kuramlarıyla Aristoteles'in ruh görüşünün ortak olduğu argümanlar sunulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızda zihin felsefesinin ruh görüşüyle olan bağlantısı vurgulanmış. Zihin felsefesinin kökenlerinin filozofların ruh görüşlerinde aranması gerektiği belirtilmiştir. Bu bağlamda Aristoteles'i hem kendi dönemi ve öncesinde yer alan filozofların görüşlerine yer vermesi bakımından hem de kendisinden daha sonra gelen filozofları etkileme açısından önemli bir çalışma alanı olarak belirledik. Böylelikle hem tarihsel olarak ruh görüşlerini ve hem de zihnin oluşum sürecini inceleme fırsatı edinmiş olduk. Tezimiz açısından sorulacak en önemli soru ruhun ontolojik, teolojik ve metafizik alanlarından hangisine dahil edilerek açıklanacağıdır. Bu bağlamda ruhun Aristoteles açısından fizik alanında incelenmesi açısından metafizik alanında değil ontolojik olarak incelendiği, ayrıca Ortaçağ Felsefesi açısından da teolojik bir bakış açısıyla değerlendirilen ruh görüşünün de Aristoteles'in ruh görüşünden etkilendikleri de ortaya konularak ruhun ontolojik varlık alanına dahil edildiği gibi bir yorumlamayla ruh görüşünün tek bir alanda incelenmesine yol açtığı belirtilerek bu soruya bir yanıt olarak verilmeye çalışılmıştır. Çünkü teolojik alandaki ruh anlayışı İbn-i Sina'nın etkisiyle birlikte Batı Ortaçağ Felsefesinde nefis ve soul olarak da belirtilen insana canlılık veren şey olarak kullanılmaktadır. Bir de temele aldığımız zihnin insan düşünce ve duygulanımlarıyla ilgili bir fonksiyon olması düşüncesi ruh görüşünün içerisinde yer alan düşünce ve duygulanımların incelenmesi durumu bize makul görünmektedir. Bu

anlayış çerçevesinde Aristoteles'in ruh görüşünün zihin kuramlarına yansımaları temele alınarak bazı zihin kuramlarının içerisinde yorumlanmasının doğru olabileceğini ancak onun ruh görüşünü tek bir kuram içerisinde değerlendirilmesinin de mümkün olamayacağını düşünüyoruz.

Zihin felsefesi ve ruh görüşü arasındaki ilişkiye dair bu yorumlardan sonra tezin alt başlıklarında öne sürülen tezler ve onlara dair çıkarımlarımızı değerlendirmeye geçebiliriz. Çalışmaya başlarken öncelikle Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel özellikler barındırıp barındırmadığı, daha sonra da zihinsel özellikler barındıran ruh özelliklerinin zihin felsefesi kuramları içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunları üzerine yola çıkılmıştır. Bu sorular ve ulaşılan sorunları bölümler halinde incelemek daha sistematik bir yaklaşım olacaktır.

Ruh kavramının tanımlanmasıyla birlikte Aristoteles'in ruh görüşleri birinci bölümde yer verilmiştir. Aristoteles, ruh görüşünü *Ruh Üzerine* eserinde açıklamıştır. Bu eser Antik Yunan felsefesinde ruh üzerine yazılan ilk eser olması bakımından önemlidir. Aristoteles bu eserde kendinden önceki görüşlere yer vermiştir. Onları hareket görüşü, uyum görüşü ve her şeyde bulunan ruh görüşü içerisinde kategorileştirmiş olup bazı noktalarda da eleştirmiştir. Böylelikle o zamana kadar açıklanan ruh görüşlerinin sistematik bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu açıdan Aristoteles'in eseri daha da önem arz etmektedir.

Aristoteles ruh görüşünde kendinden önceki filozoflardan farklı olarak bir sistem geliştirmiştir. Bu sistem ruhun üç yetiye ayrılmasıdır. Bu yetiler; bitkisel, hayvani ve insani ruh yetileridir. Bu yetilerin her birinin kendine ait özellikleri bulunmasına ek olarak yeti olarak en düşük olan bitkisel ruhun diğer yetilerde bulunur. Bitkisel ruhun yetisi beslenme ve üremedir. Hayvani ruhun yetisi beslenme ve üremeye ek olarak duyumsama ve harekettir. İnsani ruhun yetisi ise, hayvani yetiye ek olarak düşünme faaliyetinin olmasıdır. Aristoteles'in ruhu yetilere ayırması kendi dönemi itibarıyla yeni bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım daha sonra birçok filozofu etkileyecektir. Özellikle Aquinas gibi Ortaçağ Hristiyan filozofları Aristoteles'in ruh

ayrımından etkilenmiş, hatta kendi sistemleri içerisinde ruhu bitkisel, duyuşal ve akli ruh olarak isimlendirmişlerdir.

Birinci bölümde Aristoteles'in ruh görüşünde yer verdiğimiz, onun zihin felsefesinin temel kavramları kabul edebileceğimiz öğeler ise; duyumsama, hayal gücü, bellek ve akıldır. Ona göre ruh, bedenın ilk yetkinliğidir. O, canlıyı canlı yapan şeydir. Yani yaşamın temel kaynağı ruhtur Ruhun; bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç yetisi vardır. Bitkisel ruh, bitkilerde bulunur, beslenme ve üreme yetisine sahiptir. Hayvani ruh, hayvanlarda bulunur ve aynı zamanda bitkisel ruhın yetilerini de kendinde barındırır. Ancak hayvani ruh bu yetilere ek olarak duyumsama ve hareket yetilerini de kendinde barındırır. İnsani ruh ise, hayvani ve bitkisel yetileri kendinde barındırıp bunlara ek olarak düşünme faaliyetini de gösterir. Aristoteles'e göre duyumsama; düşünme ve hayal gücünün ön şartıdır. Duyumsama olmadan şeylerin bilgisine ulaşmak ve onlara dair çıkarımlar yapmak mümkün değildir. Hayal gücü, duyumsama olmadan olamaz. Aristoteles'e göre insan deneyimleyemediği hiçbir şeyi tasavvur edemez. Bu nedenle hayal gücünün olması için duyumsama gerekmektedir. Bellek ise Aristoteles'e göre algı ya da varsayımın zaman geçtikten sonra ortaya çıkan modifikasyonudur. Aristoteles'in akıl kuramında ise *Ruh Üzerine* kitabında yer vermiş olduğu etkin akıl ve edilgin akıl kavramları daha çok ön plana çıkar. Etkin akıl ölümsüz olan akıldır. Edilgin akıl ise ölümlü ve etkin akla bağılı bir akıldır. Edilgin akıl etkin akıl olmadan düşünemez ve varlıkta gücöl halden etkin hale geçemez.

Çalışmamızda ruhun evrimi ve zihin felsefesinin kuramlarının yer verildiği ikinci bölümde, öncelikle tarihsel devamlılığı devam ettirebilmek ve ruhun zihne nasıl dönüştüğünü anlayabilmek adına Ortaçağ Batı felsefesinden Augustinus, Anselmus ve Aquinas'ın ruh görüşlerine yer verilmiştir. Çünkü Aristoteles'te Latince karşılığı *anima* olan canlılığı kaynağı ruh'un Augustinus'la birlikte *animus* yani duyulardan hareketle bilme ve anlama anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Anselms'ta ise insanın rasyonel bir varlıktır. Aquinas'a göre de insan hesaplama yaparak davranışta bulunan bir canlıdır. Tüm bunlardan yola çıkarak ruh canlılık veren bir yapıyla birlikte zihinsel bir evrime doğru da geliştiğini kabul etmekteyiz.

Çünkü Aristoteles'ten Descartes'e kadar süreçte filozoflar insandaki ruhu, sadece canlılık veren bir yapı olarak görmekle yetinmiyorlar aynı zamanda bu ruha düşünme işlevi ekliyorlar. Descartes'e gelene kadar hiçbir filozof zihni ayrı bir yapı olarak kabul etmemiştir. Ancak zihinselliğin ayak izlerini ve çalışmamızda inceleme imkanı bulduğumuz filozoflar zihnin tek başına ne olduğu konusuna dair görüşleri etkin bir şekilde etkilemişlerdir. Zihnin mahiyeti ile ilgili çalışmalara bakacak olursak genel hatlarıyla iki temel görüş hakim olmuştur. Bunlardan biri monist kuram, diğeri ise düalist olarak adlandırılan kuramdır. Monist kurama göre zihin ve beden dediğimiz şey bir ve aynıdır. Düalist kurama göre zihin ve beden bir ve aynı şeyler değildir. Bunlar birbirinden bağımsız yapılardır. Zihin kuramları genel itibariyle bu iki kuram etrafında toplanmaktadır.

Çalışmamızın üçüncü bölümüne geçmeden önce Aristoteles'in ruh kavramının zihin kavramından daha genel bir ifadeyle kullanıldığını belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü ruh canlı olma için kullanılır. Zihin ise daha dar bir anlamda kullanılmaktadır. Zihin, insanın düşünce ve duygulanımlarıyla ilgili bir fonksiyondur. Bu düşünceden hareketle üçüncü bölümde ortaya koyduğumuz iddia Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel içerikler barındırmasıdır. Çünkü ona göre ruh, canlılığın ilkesi olmasının yanında bir de algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan bir şeydir. (Aristoteles, 2014: 81) Buradan hareketle Aristoteles'in ruh tanımlamasının içerisinde düşünmemiz ve algılamamızı sağlayan bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu ise bugünkü mana da zihin olarak algılanabilecek olana bizi götürmektedir. Ayrıca Aristoteles'in ruh görüşünde yer verdiği zihinsel özelliklerin zihin kuramları içerisine dahil edilip edilemeyeceği gibi bir soruna yanıt vermeye çalışırsak zihin kuramları içerisinde yer alan değerlendirme şöyledir:

I)Aristoteles ruhu, bedenin bir formu olarak tanımlamıştır. Eğer bu tanımlama dikkate alınırsa mantıksal olarak ruhun bedenden bağımsız olarak var olamayacağı açıktır. Ayrıca Aristoteles, duyumsama, algılama, arzu ve öfke gibi ruhun eğilimlerin bedene bağlı olduğunu ya da onsuz düşünülemeyeceğini de kabul etmektedir. Buradan hareketle onu materyalist çerçevede değerlendirmenin mümkün olabileceğidir.

II) Aristoteles'e göre ruhun, cesaret, yumuşak huyluluk, korku, merhamet, yüreklilik, sevgi, kin ve dahası sevinç gibi bütün duygulanımları bedenle birlikte verilmiştir. Çünkü bu belirlenimler meydana gelirken beden bir değişikliğe uğrar. Aristoteles'in ruh görüşünde zihinsel durumlar olan korku ve öfkenin gerçekleştiği durumlarda da bedenın değişikliğe uğraması söz konusudur. Öyle ki Aristoteles'e göre öfke durumu kanın kaynamasına sebep olur. Zihinsel durumları nedensel girdi olarak kabul edip davranışsal çıktı olarak ele alan işlevselcilik için Aristoteles'in bu ifadeleri önem arz etmektedir. Ayrıca Aristoteles'in ruh ve beden ilişkisi içerisinde yer vermiş olduğu bazı görüşler de işlevselci tartışmaya zemin hazırlamıştır. Çünkü Aristoteles'e göre ruh bedenın ilk yetkinliği ve bedenden ayrı olan bir şey değildir. Ruhun bedenın ilk yetkinliği olması, bedeni işlevsel hale getiren bir özellik olmuştur. Bu görüşler çerçevesinde Aristoteles'in ruh görüşünün işlevselci bir yaklaşımla değerlendirilmesinin belli bir noktada mümkün olabileceğidir.

III) Aristoteles'e göre aklın iki türü vardır; etkin ve edilgin akıl. Etkin akıl, ölümsüz ve bedenden bağımsız olan bir akıldır. Ancak edilgin akıl ise varlıklarla birlikte bulunan ve bozuluşa sahip olan akıldır. Edilgin akıl etkin akılla iletişime geçmesiyle birlikte gücöl halden etkin hale geçer. Ancak onun etkin hale geçmesi sonsuza kadar değildir. Sadece etkin akılla iletişimi süresince dir. Daha sonra ölümün gerçekleşmesiyle edilgin akıl, bedenle birlikte bozulur ya da yok olur. Edilgin aklın bedenle birlikte bozulması ise ruhun materyal bir özelliğinin olduğunu düşündürmektedir. Ancak Aristoteles'in akıl kuramında edilgin aklın, etkin akıldan etkilenmeden hiçbir şeyi düşünemeyeceği olgusunun farkına varıp etkin aklın ölümsüz olması sebebiyle düalist kuramlar içerisinde değerlendirmenin belli bir noktada mümkün olabileceğidir.

Tüm bu inceleme ışığında ulaştığımız sonuç; Aristoteles'in ruh görüşünün zihinsel özellikler barındırdığı ve zihin felsefesi kuramlarıyla değerlendirilmesinin mümkün olduğudur. Ancak Aristoteles'in ruh görüşü zihin kuramlar içerisinde farklı yaklaşımlarla değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü onun ruh görüşü tek bir kuramla sınırlanamayacak kadar geniştir. Bu durum ise onun ruh görüşünün tek bir yaklaşımla ele alınamayacağını göstermektedir. Çünkü onun ruh görüşü kendine

özgün olmakla birlikte hem monist hem de düalist ögeler barındırmaktadır. Bu sebeple Aristoteles zihin felsefesi içerisinde tam manasıyla ne materyalist, ne işlevselci ne de düalisttir.



KAYNAKÇA

Akpınar, Şevket (2000). *Felsefi İzm'ler Ansiklopedisi*, Konya: İslamtürk Kitabevi

Altuner, İlyas (2015). “Gilbert Ryle, Zihin Kavramı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 7, 207-212

Altuner, İlyas (2014). “Mantıksal Davranışçılık”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Sayı 4, 77-93

Alatlı, Alev (2015). *Batıya Yön Veren Metinler 1*, İkinci Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları

Anselmus (2000). *Proslogium; Monologium; An Appendix in Behalf of the Fool by Gaunilon; and Cur Deus Homo*, URL=
<http://www.ntslibrary.com/PDF%20Books/Anselm%20Basic%20Works.pdf>
(23.06.2019)

Aquinas, The Summa Theologica, URL=
http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf (02. 07. 2019)

Aristoteles (2011). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, Çev: Furkan Akderin, Birinci baskı, İstanbul: SAY Yayınları

Aristoteles, (2014). *Ruh Üzerine*, Çev: Zeki Özcan, Dördüncü baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık

Aristoteles (2016a). *Metafizik*, Çev: Y. Gurur Sev, İkinci baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Aristoteles (2016b). *Magna Moralia*, Çev: Y. Gurur Sev, Birinci baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık

Arslan, Ahmet (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, Beşinci baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Aster, Ernst von (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Çev: Vural Okur, Üçüncü Baskı, İstanbul: İm Yayınları

Augustinus (2010). *İtirafılar*, Çev: Çiğdem Dürüşken, Birinci Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi

Aydın, Hasan (2015). “Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri”, *FLSF Dergisi*, Sayı:19, 1-28

Berkeley, George (1935). *Beşeri Bilginin Prensipleri Hakkında Bir Eser ve Hilâs ile Filonos Arasında Üç Konuşma*, Çev. Mehmed Saffet Engin, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası

Block, Nagel (2004). “What Is Functionalism?”, *Philosophy of Mind A Guide and Anthology*, First Published, 183-200

Boeri, Marcelo D. (2018). “Plato and Aristotle On What Is Common to Soul and Body. Some Remarks on a Complicated Issue”, URL=https://www.researchgate.net/publication/325613778_Plato_and_Aristotle_On_What_Is_Common_to_Soul_and_Body_Some_Remarks_on_a_Complicated_Issue (05.04.2019)

Bolay, Süleyman Hayri (2013). *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, Altıncı baskı, Ankara: Nobel Yayıncılık

Braddon, David ve Mitchell Jackson ve Frank Jackson, *The Philosophy of Mind and Cognition*, UK: Blackwell

Bravo, Hamdi (2007). “Augustinus’un Varlık ve Bilgi Görüşleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:15, 111-128

Bravo, Işıl Bayar (2007). “Antikçağ’da Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne” *FLSF Dergisi*, Sayı:4, 43-58

Büyük, Celal (2013). “Düalizm, Bilinç ve Tanrı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 39, 133-158

Carrier, L.S. (2016). “Aristotelian Materialism” *Philosophia*, Sayı 34, 253-266

Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü*, Üçüncü baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları

Cevizci, Ahmet (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*, İkinci Baskı, İstanbul: Say Yayınları

Churchland, Paul M. (2012). *Madde ve Bilinç- Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, Birinci baskı, İstanbul: Alfa Yayınları

Crane, Tim (2001). *Elements of Mind An Introduction to The Philosophy of Mind*, First Published, New York: Oxford University Press

Caston, Victor (1997). “Epiphenomenalisms, Ancient and Modern”, *The Philosophical Review*, Vol. 196, No:3, 309-363

Cohen, S. Marc (1992). “Hylomorphism and Functionalism”, URL=<http://staff.washington.edu/smcohen/Hylomorphism&Functionalism.pdf> (28.06.2018)

Çotuksöken, Betül (2011). *Ortaçağ Yazıları*, Birinci Baskı, İstanbul: Notus Kitap Yayınevi

Derbeder, Fazıl (2007). *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.

Descartes (2016). *Meditasyonlar*, Çev: Engin Sunar, Birinci baskı, İstanbul: SAY Yayınları

Descartes (2010). *Metot Üzerine Konuşma*, Çev: K. Sahir Sel, Üçüncü Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları

Dilman, İlham (2006). "Wittgenstein'da Ruh Kavramı", *Cogito-Wittgenstein: Sessizliğin Grameri*, Sayı 33, 190-221

Durakoğlu, Abdullah ve Volkan Ay (2012). *Descartes ve Searle'de Zihin Problemi*, Ankara: FLSF Dergisi Sayı:13, 187-200

Ertuğ, Hüseyin Necdet (2015). "Nikhomakhos'a Etik ile Ahlak-ı Alai'de Erdemler ve Mütercim Asım'ın Kamus'undaki Etimolojik Karşılıkları", *International Journal of Human Sciences*, Vol. 12, Issue 2, 799-818

Esenyel, Zeynep Zafer (2014). "Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorunun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* Sayı:22, 1-25

Feser, Edward (2006). *Philosophy of Mind A Beginner's Guide*, England: Oneworld Oxford

Fodor, Jerry (2004). "The Mind-Body Problem", *Philosophy of Mind A Guide and Anthology*, First Published, 168-183

Gabriel, Susan Krantz (2004). "Brentano's Account of Anselm's Proof of Immortality in Monologion 68-69", URL=https://www.anselm.edu/sites/default/files/Documents/Institute%20of%20SA%20Studies/4.5.3.2i_21Gabriel.pdf

Gökberk, Macit (2011). *Felsefe Tarihi*, Yirmi birinci basım, İstanbul: Remzi Kitabevi

Guttenplan, Samuel (1996). *A Companion to The Philosophy of Mind*, UK: Blackwell

Günday, Şeref (2003). *Zihin Felsefesi*, Birinci baskı, Bursa: ASA Kitabevi

Hançerlioğlu, Orhan (2015). *Felsefe Sözlüğü*, Yirmi ikinci baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi

Jaworski, William (2011). *Philosophy of Mind A Comprehensive Introduction*, First published, UK: Wiley-Blackwell

Kaya, Mustafa (2014) “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 18, 91-98

Kim, Jaegwon (1998). *Philosophy of Mind*, United States of America: Westview Press

Kishlansky, Mark A. (2017). *Batının Kaynakları*, Çev: M. Kürşad Atalar, Üçüncü Baskı, İstanbul: Açılım Kitap Pınar Yayınevi

Kuşpınar, Bilal (2001). *İbn-i Sina’da Bilgi Teorisi*, İkinci Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi

Kutlusoy, Zekiye (2014). “Özdekçi (Materyalist) Zihin Yaklaşımlarının Esin Kaynağı Olarak Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Cogito-Aristotelesçilik*, Sayı 78, 340-360

Lowe, E. J. (2004). *An Introduction to The Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press

Mandik, Pete (2014). *This Is Philosophy of Mind*, UK: John Wiley & Sons

Macit, Muhittin (2004). “Aristoteles ve İbn Sina’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, 59-83

Nussbaum, Martha C. And Putnam, Hilary (1992). “Changing Aristotle's Mind”, URL=
[http://moodle.nthu.edu.tw/file.php/28946/M. Nussbaum and H. Putnam Changing Aristotle s Mind.pdf](http://moodle.nthu.edu.tw/file.php/28946/M._Nussbaum_and_H._Putnam_Changing_Aristotle_s_Mind.pdf) (27. 03.2019)

Ökten, Kaan H. (2011). *Fikir Mimarları-13-Aristoteles*, İkinci baskı, İstanbul: SAY Yayınları

Özcan, Muttalip (2016). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, İkinci Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları

Özden, H. Ömer (2015). “René Descartes”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni- Yeniçağ Düşüncesi*, Birinci Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları

Pears, David (1985). *Wittgenstein*, Çev: Arda Denkel, İstanbul: AFA Yayıncılık

Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev: Hakkı Hünler, Birinci Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları

Platon (2001). *Timaios*, Çev: Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Cumhuriyet

Platon (2012.) *Phaidon Ruh Üzerine*, Çev: Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayınları

Platon (2016). *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimgöz, Otuzuncu baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

Putnam, Hilary (2004). “Psychological Predicates”, *Philosophy of Mind A Guide and Anthology*, 158-168

Ravoka, Marina (2006). *Philosophy of Mind A-Z*, Edinburgh: Edinburgh Universty Press

Ravenscroft, Ian (2005). *Philosophy of Mind A Beginner's Guide*, New York: Oxford Universty Press

Ross, David (2014). *Aristoteles*, Çev: Ahmet Arslan, İkinci Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları

Rupert, Robert (2009). *Cognitive Systems and Extended Mind*, New York: Oxford Universty Press

Ryle, Gilbert (2011). *Zihin Kavramı*, Çev: Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayınları

Sayan, Erdinç (2012). “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış” *Kaygı Dergisi*, Sayı 19, 37-54

Shaffer, Jerome A. (2005). *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, Çev: Turan Koç, İkinci baskı, İstanbul: İz Yayıncılık

Soykan, Ömer Naci (2006). *Felsefe ve Dil – Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İkinci baskı, İstanbul: MVT Yayınları

Tarakçı, Muhammet (2006). *St. Thomas Aquinas*, İstanbul: İz Yayınları

Taslaman, Caner (2007). “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41-58

Thomas, Janice (2014). *The Minds of Moderns Rationalism, Empricism and Philosophy of Mind*, New York: Routledge

Topakkaya, Arslan (2014). *Platon- Aristoteles Karşılaştırması*, Birinci Baskı, Ankara: Nobel Yayıncılık

Topdemir, Hüseyin Gazi (1999). “Francis Bacon’un Bilim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:30 51-68

Tura, Saffet Murat (2011). *Madde ve Mana*, Birinci Baskı, İstanbul: Metis Yayınları

Wittgenstein, Ludwig (2006). *Felsefi Soruşturmlar*, Çev: Deniz Kanıt, Birinci Baskı, İstanbul: Totem Yayıncılık

Vaught, G. Carl (2005). *Access to God in Augustine's Confessions : books X-XIII*, URL=<https://archive.org/details/accesstogodinaug00vaug/page/n7>

Yardımcı, Alper Bilgehan (2015). “Metafizik ve Epistemolojik Solipsizm Üzerine Eleştirel Bir İnceleme” *Mavi Atlas Dergisi*, Sayı 4, 190-200



ÖZ GEÇMİŞ

1992 yılında Konya’da doğdu. Özel Lale Lisesinden (Konya) 2009 yılında, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe bölümünden (Ankara) 2015 yılında mezun oldu. Mezuniyetten sonra özel bir kurumda (4 ay) oyun grubu öğretmeni olarak çalıştı. Daha sonra eğitimini devam ettirmek için Konya’ya döndü ve Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2016 yılı bahar döneminde yüksek lisans eğitimine başladı. Yüksek lisans eğitimine devam ederken 2017 yılında Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesinde formasyon eğitimi aldı.

