

Aristoteles Psikolojisinde Ruh ve Yetileri

HASAN AKKANAT ^a

Öz: Amacı 'ruhun özsel doğasını ve onun ikincil özelliklerini anlamak ve bilmek' olan Aristoteles psikolojisi (ya da bilişsel psikoloji), yetileriyle birlikte bitki ruhu, hayvan ruhu ve insan ruhunu inceleyen bir doğa bilimidir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de, ruhu 'potansiyel olarak bir yaşama sahip doğal organlaşmış bir beden'in bir gerçekliğı (entelekyası)' olarak tanımlamaktadır. Onun psikolojisinin ana terimlerinden biri olan *entelekheia*, yaklaşık olarak "doğal amacın mükemmelliğine gerçekten ulaşmak" anlamına gelmektedir. Örneğ'in, bir elma ağacının hedefi, ilk önce çiçek açmak ve sonra meyve vermektir. Bitkilerin, hayvanların ve insanların ruhlarını amaçlarına göre sınıflandıran Aristoteles psikolojisi, bilişsel hedefi, insanın ayırt edici bir özelliğı olarak açıklar..

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, ruh, akıl, inceleme, hatıra, duyum.

The Soul and Its Faculties in Aristotle's Psychology

Abstract: Aristotle's psychology (or cognitive psychology), whose aim is "to grasp and know psukhé's essential nature, and secondly its properties," is a physical science searching for the vegetative soul, animal soul and human soul with their faculties. In *De Anima*, Aristoteles defines the soul as 'an actuality (*entelekheia*) of a natural organized body having life potentially in it'. Being one of the essential terms of his psychology, *entelekheia* approximately means 'reaching actually perfection of the natural goal'. For instance, it is the goal of an apple tree is first to bloom and then bear fruit. Aristotelian psychology that classifies the souls of plants, animals, and human beings according to their goals explains the cognitive goal, as a distinctive character of the human being.

Keywords: Psychology, soul, intellect, imagination, memory, sense.

^a AHBVÜ, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
hasan_akkanat1971@hotmail.com

1. Ruh ve Klasik Psikoloji

Konusu ruhun ($\psi\upsilon\chi\eta/\psi\upsilon\chi\eta$) “öz doğası ve ona özgü nitelikleri anlamak ve bilmek”¹ olan Aristoteles psikolojisi yahut klasik/rasyonel psikoloji, bitki, hayvan ve insan ruhunu yetileriyle birlikte inceler. Bilimsel inceleme yöntemi, Ross’un da belirttiği gibi, bölmedir²: Her bilimsel etkinliğin üç temel esası, yani (i) ‘kanıtlanamaz ilkeleri’, (ii) bir cins olan ‘konu’su ve nihayet (iii) cinsi/konuyu bölmek suretiyle ulaşılan ‘meseleler’. Kesin kanıtlama, öncüllerinden birisi olarak kanıtlanamaz ilkeyi, öncüllerde de konu olarak bölünecek cinsi alır ve o cinsin içindeki meselelerin ‘varlık’ını ispatlar. Bu meselelerin her birisinin ‘mahiyet’i tanımlanınca onlar da bir konu olarak alınarak içindeki meselelerin varlığı ispatlanır. Ruh da pek çok nesnede bulunan ve bölümleri araştırılması gereken bir cinstir, dolayısıyla ilkin onun mahiyetini tanımlamak gerekir:

Ruh, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk entelekheiasıdır/kemalidir ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha/\entelekheia$).³

Ruh, doğal ve organlı doğal cismin ilk entelekheiasıdır/kemalidir.⁴

Yukarıdaki tanımların anlaşılmasında sorun çıkaran sözcük entelekheia gibi görünmektedir. Mutlak anlamda Aristotelesçi felsefenin ayrılmaz bir parçası olan entelekheia,⁵ daha rahat bir çeviriye başvurursak, ‘doğal gayenin fiili olarak tamamlanışının gerçekleşmesi’ anlamına gelir. Gayeler, hareket ve dolayısıyla bir fiille tamamlanır: Domatesin çiçek açıp meyve ve tohum vermesi, elma ağacının çiçek açıp elma vermesi onların doğadaki nihai gayeleridir. Bu fiiller onlarda yalnızca ruhla birlikte ortaya çıkar ve o fiille birlikte kemale erer.

¹ Aristotle, *De Anima*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 402a 7.

² W. David Ross, *Aristoteles*, çev. A. Arslan vd., Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 155.

³ Aristotle, *De Anima*, 412a 29.

⁴ Aristotle, *De Anima*, 412b 6.

⁵ Aristoteles tarafından (i) (özellikle Plotinos’un Tanrı olarak da kullandığı) ‘bir’ anlamına gelen $\acute{\epsilon}\nu$ / (h)en; (ii) yine (‘gaye’, ‘son’, ‘nihayet’ anlamlarına gelen $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ / $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ ’tan hareketle) ‘tamamlanmış’, ‘kemale ermiş’ anlamında $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma$ / teles; ve (iii) ‘sahip olmak’ anlamındaki $\acute{\epsilon}\chi\omega$ /ekhō sözcüklerinin birleşimiyle türetilmiştir

Verdiğimiz tanımlar ve örneklerden de anlaşılacağı üzere ne bir tane ruh türü⁶ vardır ne de ruhların entelekheiası aynı değildir; çünkü bitkilere, hayvanlara ve insanlara ait ruhlar vardır ve onların gayeleri birbirinden farklıdır. Aristoteles açısından bitkisel ruh, beslenme ve büyümeyi; hayvansal ruh, beslenme, büyüme, hareket ve duyuşsal idraki; insan ruhu da beslenme, büyüme, hareket, duyuşsal idrak ve akılsal idraki, yani bilim yaptığında aslında nihai entelekheiası gerçekleşmiş olur. Ruha dair bu kısa ve genel izahtan sonra, incelememizin konusu olan insan ruhuna geçebiliriz.

Genel anlamda Aristotelesçi tezlerden oluşan klasik/rasyonel psikolojide duyuşlar ve akıl, tıbbi ve biyolojik açılardan değil, insanın bilme merakını giderebilecek epistemolojik araçlar olması bakımından incelenir. Dış dünyadaki tekil nesnelere başlayarak onların formlarının birer kavram ya da ilke olarak ortaya çıkana dek ilerleyen süreç, Aristotelesçi psikolojinin temel araştırma alanını oluşturur. *İkinci Analitikler*'in son satırları, bu süreç için uygun ve yeterli argümanlar içerir:

... duyumdan hatıra, hatıradan da ([hatıra] aynı şey hakkında çok sık ortaya çıktığında) deneyim meydana gelir; çünkü pek çok hatıradan bir tek deneyim oluşur. Deneyimden ya da ruhta yerleşmiş bütün tümelden (ki bu, çoğa nispetle bir, o [çoğu oluşturan] şeylerin hepsinde bir ve aynı olandır) sanat ya da bilginin ilkesi çıkar –şeylerin nasıl meydana geldiğine ilişkinse sanatın, ne olduğuna ilişkinse bilginin [ilkesi]. O halde bu durumlar bizde ne belirli bir formda doğuştan vardır ne de daha bilişsel olan başka durumlardan meydana gelmiştir; tersine onlar duyumdan meydana gelmiştir.⁷

Söz konusu sürecin iki ana gayesi olan 'duyum' ve 'düşünce', yetileriyle birlikte Aristoteles'in üç eserinde yer alır:

⁶ Ruhun cins mi yoksa tür mü olduğu konusunda Aristoteles sonrası şarihleri arasında oldukça hararetli tartışmalar gerçekleşmiştir. Bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, Karahan Yayınları, Adana 2016, ss. 139-144, 355-361.

⁷ Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 2002, 100a 1-11.

<u>Eser</u>	<u>Dış duyum</u>	<u>İç duyum</u>	<u>Akletme</u>
<i>İkinci Analitikler</i>	duyumlama	hatıra, deneyim	sanat, düşünce ⁸
<i>Ruh Üzerine</i>	duyumlama	imgelem	düşünce ⁹
<i>Metafizik</i>	duyumlama	imgelem, hatıra	sanat, düşünce ¹⁰

Aristoteles'in eserlerinde ruhsal yetiler ve bu yetilerde ortaya çıkan veriler sistematik bir çerçevede ele alınmadığı için yukarıdaki tablo bir dereceye kadar yanıltıcı olabilir. Basit bir düzenlemeyle ruhun yetilerini ve verilerini birbirinden ayırabiliriz:

<u>Yetiler</u>	<u>Veriler</u>
(i) Beş dış duyu:	Dış duyum
(ii) İmgelem:	İmge, hatıra, deneyim
(iii) Akıl:	Sanat ve bilgi

Aristotelesçi psikolojide dış duyu, ortak duyu, hatıra ve deneyim sonrasında tümevarımla (*epagogê*) oluşan sanat ve bilginin kaynağı ne doğuştandır ne de platonik üst yapılardır; tersine onlar insan yetilerinin ortaklaşa çalışması sonrasında gerçekleşen bir üründür. Somut nesnelerin duyumundan başlayarak onların bir kavram formuna ulaşana kadar ki sürecini içine aldığı için soyutlama, *Ruh Üzerine*'de üç ayrı yerde geçen, fikirlerin hatırlamayla ortaya çıktığını veya dış duyumla düşüncenin özdeş olduğunu savunan teorilere¹¹ karşı alternatif bir tez olarak ortaya çıkar:

(i) "Düşünme (*voeiv*), duyumlamadan farklı olup, kimi kez imgelem kimi kez de yargı olarak kabul edilir."¹² Duyumlamadan farklı olarak düşünme bazen imgelem bazen de yargı (*ὑπόληψις/hupolêpsis*)¹³ olabilir.

⁸ Aristotle, *Metaphysics*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 980b 15.

⁹ Aristotle, *De Anima*, 427b 15.

¹⁰ Aristotle, *Posterior Analytics*, 100a 3-7.

¹¹ Aristotle, *De Anima*, 427a 16 vd.

¹² Aristotle, *De Anima*, 428a 4-5.

¹³ Hupolêpsis, Hamlyn'in belirttiği gibi, çevrilmesi zor terimlerden biri olup 'yargıda bulunma' anlamına gelir. Yargıda bulunma ise, olumlama ya da olumsuzlamayla birlikte bulunur ve sonrasında bir inanç oluşur.

(ii) “Öyle görünüyor ki, [dış] varoluşta duyulur uzaysal büyüklükler dışında ve onlardan ayrı hiçbir şey bulunmadığından, düşünülürler, yani hem soyut objeler hem de duyulur şeylerin bütün hal ve duygulanımları, duyulur formların içinde vardır. Bu nedendir ki, duyu yokluğunda herhangi bir şey öğrenilemez ve bilinemez. Zihin bir şeyi bilfiil bilmesi yalnızca bir imge eşliğinde olabilir; çünkü imgeler, madde içermemeleri [yani maddeden soyutlanmış birer form olmaları] dışında, tıpkı [dış dünyadaki] duyulur muhtevalar gibidir.”¹⁴ Metnin bize izin verdiği kadarıyla duyulurların dış dünyadaki objelerin uzamsal yapısına, düşünülürlerin ise bu yapıların zihindeki soyut tasavvurları yanında onların hal ve etkilenimlerine¹⁵ karşılık geldiğini anlıyoruz. Eğer duyulurlar dış dünyadaki objeler ve düşünülürler de akıldaki soyut tasavvurlar ise duyulurlar ile düşünülürler arasındaki bu büyük boşluk nasıl kapatılmaktadır? Metne geri dönersek “düşünülürler ... duyulur formların içinde vardır (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι)”¹⁶ cümlesinin bize düşünülürlerin (τὰ νοητά/ ta noêta) duyulur formların içinde (ἐν/en) var olduğunu bütün açıkça söylediğini görebiliriz. Demek ki üçüncü bir unsur olarak –duyulurlar objelerin formları/suretleri olarak– duyumun içinde düşünce objeleri, akıl onu diğerleri arasından çekip çıkarana kadar içkin olarak bulunmaktadır. Bir bütün olarak yeniden kurguladığımızda metin, duyu olmadığı zaman formun ve dolayısıyla onda içkin olan düşüncenin ortaya çıkamayacağını yeterince izah etmektedir.

(iii) “Hem [ilk düşüncelerin] hem de bizim diğer düşüncelerimizin imgeler olmadığını, buna karşın [onların] imgeleri gerektirdiğini söylememeli miyiz? [Hicks’in çevirisiyle: [bütün fikirler imgsiz olamazlar]]”¹⁷

¹⁴ Aristotle, *De Anima*, 432a 3-9.

¹⁵ Hal ve etkilenim/duygulanım, nitelik kategorisi altına giren dört türden ikisine karşılık gelir. Nitelik kategorisinin dört türü (a) *hal* ve yatkınlık, (b) güçlülük ve güçsüzlük, (c) duyuşsal nitelikler ve *duygulanımlar* ve (d) nicellekle ilgili olanlardır. Aristoteles burada birinci türün *hali* ile üçüncü türün *duygulanımlar/* etkilenimlerini dile getirir. Hal niteliği, bilgi ve erdemleri; duygulanım/etkilenim niteliği ise, duyulurlardan gelen acılık, tatlılık ve renk gibi nitelikleri içine alır.

¹⁶ *Ruh Üzerine*'nin Grekçe orijinal metinleri için bkz. Aristotle, *De Anima*, ed. and trans. (from Greek) R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907.

¹⁷ Aristotle, *De Anima*, 432a 12-14.

Düşünce, imge değildir; buna karşın düşünceler imgelerden kazanıldığı için düşünce öncesinde mutlaka bir imge bulunmalıdır.

Demek oluyor ki Aristotelesçi psikolojinin temel araçları, epistemolojik tahlil açısından ele alındığında, dış duyular, imgelem ve akıldır. Davis, haklı olarak, duyusal ve akılsal olan arasında bıraktığı boşluğu imgeleme dolduran Aristoteles'in, tümellerin ruhta varolacağı vurgusundan taviz vermeksizin, duyumun bütün bilgilerin kaynağı olduğu inancını muhafaza ettiğini belirtir.¹⁸

2. Dış Duyular

Duyu algısı, düşünce için yetersiz ama zorunlu bir etkinliktir. Duyu kaybı, bilgi kaybı anlamına gelir; çünkü duyum yalnızca aklın bilfiil haline getirebileceği örtük bir *noêmatik* muhteva, yani düşünce muhtevasını içerir.¹⁹ Dokunma, Aristoteles'in de belirttiği gibi, bedende beliren ilk duyu gibi görünmektedir; çünkü bedenimiz deriyle kaplıdır. Diğer duyular görme, işitme, koklama ve tatmadır.

Aristoteles'in bazı erken ya da geç takipçilerinde, beş dış duyuya ilave olarak, bir de 'ortak duyu' olduğu belirtilmektedir. Özellikle İslam felsefesinde ortak duyu, iç duyular grubunun ilki olarak belirir. Böyle bir duyu, terim olarak Aristoteles'te pek rastlanmasa da mefhum olarak dış duyuların algıladıkları öz ve ortak bir doğaya karşılık gelecek şekilde kullanılabilir.

3. İmgelem

Aristoteles'in Empedokles ve Homeros gibi düşünürlerin düşünceyi duyuma indirgeme ve yine Platon'un düşünceyi hatırlama etkinliğine dayandırma teşebbüsünün alternatifini ileri sürdüğü tezde, duyum ve düşünce arasına üçüncü unsur olarak imgeleme konumlandırma girişimi vardır: “İmgelem (*φαντασία/phantasia*), gerçekte, hem duyumlamadan (*αἰσθησις/aisthêsis*) hem de [çıkarımlı] düşünmeden (*διανοία/dianoias*) farklıdır, duyumsuz asla var olmaz ve dahası imgelemsiz de yargısal-

¹⁸ James Richard Davis, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, PhD thesis, Boston University Press, Boston 2000, s. 60.

¹⁹ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 61.

inanç (ὕποληψις/hupolēpsis) olmaz."²⁰ Bu satırlardan hareketle Modrak imgelemi bir ara yeti olarak,²¹ Watson da onu hem dış duyum hem de düşünme yetilerini birleştiren bir unsur olarak görür.²² Metin, bu çıkarımlara ilave olarak, Aristoteles'in imgelemi bir yandan dış duyuların hemen sonrasına öte yandan da düşünmenin hemen öncesinde yerleştirmesi nedeniyle, kavramsal tümellerin yanında yargı belirten düşüncelerin de imgelemden geldiğini açıkça belirtmektedir.

Aristoteles *Ruh Üzerine* 428a 2-5'te imgelemin diğer yetiler ya da hallerden farkını belirleyecek olan incelemenin bir mukaddimesi niteliğinde olabilecek genel bir tarifini yapmaya çalışır:

İmgelem, bir imgenin (*φάντασμα/phantazma*) kendisini bizde ortaya çıkardığını söylediğimiz yetiyse ... o halde o, sayesinde doğru ve yanlış diye karar verdiğimiz güç (*δύναμις/dunamis*) ve hallerden (*ἕξις/heksis*) birisidir. Bu yeti ve haller; duyumlama, kanı, bilgi ve akıldır.²³

Duyumlama, bilgi, akıl ve kanı ile doğru ve yanlış kararda bulunmak bakımından bir benzerliğe sahip olmakla birlikte imgelem, yine de onlardan hiçbirisi değildir. Metnin geri kalan incelemesi bunun nedenlerini araştıracaktır: İmgelem dış duyumlamadan farklıdır; çünkü "*duyu, görme gücü veya görme fiili gibi, bir yeti ya da bir etkinlik iken imgelem ... bu ikisinin [görme gücü ve fiilinin] yokluğunda yer alır. ... Duyumlama daima doğru iken, imgeler çoğunlukla yanlıştır. ... imgeler bize gözlerimiz kapalıyken bile görünür.*"²⁴

İmgelem akıl ya da bilgi değildir; çünkü o "*sözgelimi bilgi (ἐπιστήμη/epistēmê) ve akıl (νοῦς/nous) gibi daima doğru yargıda bulunan yetilerden hiçbirisi olamaz; zira yanlış da olabilir.*"²⁵

²⁰ Aristotle, *De Anima*, 427b 17-19 (Hicks çevirisi).

²¹ Deborah K.W. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 84.

²² Gerard Watson, "ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, *De Anima* 3.3", *Classical Quarterly*, 32 (1), 1982, s. 104.

²³ Aristotle, *De Anima*, 428a 2-5 (Hicks çevirisi).

²⁴ Aristotle, *De Anima*, 428a 5-17.

²⁵ Aristotle, *De Anima*, 428a 17-18 (Hicks çevirisi).

Öte yandan imgelem bir kanı veya inanç da değildir; çünkü “kanı (δόξα/doksa) da doğru veya yanlış olabilir ... kanıya inançla (πίστις/pistis) ulaşılır ... her kanı, inanç demektir; inanç, ikna olduğumu gösterir, ikna da akli gerektirir. Buna karşın hayvanların bir kısmı imgeleme sahipken, hiçbirisi akla sahip değildir.”²⁶ Aslında imgelem ve kanının benzerliği, ikisinin de doğru ve yanlış olabilmesidir. Kanı, hükümsel bir inanç içerir. Hükümsel inanç, bir konu hakkında ikna olma anlamına gelir; ki bu, akılsal bir işlemdir.

İmgelemin negatif betimlemesini yaptığımızı göre acaba imgelemi nasıl ve ne şekilde tarif edebiliriz? İmgelem, daha önce verdiğimiz anlamıyla, “sayesinde doğru ve yanlış diye karar verdiğimiz güç (δύναμις/dunamis) ve hallerden (ἕξις/heksis) birisidir.”²⁷ İmgelem, bir kuvvedir (dunamis); çünkü önceki bir yetiyle harekete geçer. İmgelem, bir haldir (heksis); çünkü o, daha önce olmayan bilfiil bir hali, yani imgelere sahip olma anlamına gelir. Bundan sonra Aristoteles, *Ruh Üzerine* 428b 10’ dan itibaren bütün hayvanlarda ortak bir imgeleme mefhumunu oluşturmaya çalışacaktır. *Fizik* 256a 4’teki doğada meydana gelen etki-tepkiye dayalı hareket ilkesini duyu yetilerine uygulayan pasaj imgelemin “bir duyu yetisinin [İbn Rüşd: otak duyununun]²⁸ bilfiil işlemesi sonucunda ortaya çıkan bir hareket”²⁹ olmasından mülhem (i) hayvanlara birtakım fiiller yaptırabileceğini, (ii) içeriğinin doğru ya da yanlış olabileceğini ve (iii) imgelerin bir tür ‘temsil’ olduğunu belirtir. Böylece imgelemin üç muhtevasına ulaşmış oluruz: Hareket, yargı ve imge. (Bunlara ilave olarak hatıra ve deneyim de imgelemin muhtevası içerisinde yer alır).

3.1. Hareket

İmgelem, hayvanlara birtakım fiiller yaptırabilir.³⁰ Fiil ise hareketi gerekli kılar. Hareket her zaman imge ya da iradeli amaç için

²⁶ Aristotle, *De Anima*, 428a 18-24 (Hicks çevirisi).

²⁷ Aristotle, *De Anima*, 428a 2-5 (Hicks çevirisi).

²⁸ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev. A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 95. Krş. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 171-174.

²⁹ Aristotle, *De Anima*, 429a 3.

³⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a 5-7.

yapılır; bir şeyi istemedikçe ya da ondan kaçınmadıkça hareket gerçekleşmez; dolayısıyla irade, hareketin bir ilkesi olarak karşımıza çıkar. Ayrıca *Ruh Üzerine* 433a 3 insan dışındaki hayvanların 'iştah'a göre –ki iştah da bir tür iradedir³¹– hareket ettiğini, insanın ise akıyla hareket ettiğini, hoş giden ya da kaçınılması gereken şeyi önce düşünüp sonra hareket ettiğini belirtir. O halde bütün hayvanlarda iki tür hareket ilkesi bulunur: İrade ve akıl.³²

İngelem bütün canlılarda bir tek yeti olmasına karşın acaba Aristoteles onun hayvanlarda iştah gibi ve insanlarda da amaç gibi farklı görevler icra ettiğini mi söylemeye çalışmaktadır? Çünkü ingelem, ortak duyudan gelen imgeyi işlerken bir yönüyle hayvanlarda ortak diğer yönüyle de yalnızca insana has bir yeti durmaktadır. İç idrak yetilerini incelerken İbn Sînâ mütehayyileyi duyusal/hayvansal ingelem, müfekkireyi de düşünsel/insani imgelem olarak aldığı görülmektedir.³³

Nitekim İbn Rüşd de *Kitâbu'n-Nefs*'te dışarıdan gelen suretleri ayırıştırma ve başka suretlerle birleştirme görevi olan bu yetinin hayvansal ve insanî olması bakımından iki farklı adının bulunduğu belirtir ki, *Ruh Üzerine*'nin 434a 5-7'de onların işlevlerini açıkça görebiliriz: “Duyusal ingelem (αἰσθητικὴ φαντασία/aisthêtikê phantasia), ... bütün hayvanlarda bulunurken, düşünsel [ingelem] (βουλευτικὴ/bouleutikê) yalnızca akıllılarda (λογιστικοίς/logistikoîs) bulunur. Çünkü şunu ya da bunu yapmaya karar verme işi, akilyürütme-yi gerektirir.”³⁴ Buna göre bütün hayvanlarda ortak olan duyusal ingelem (aisthêtikê phantasia) ile yalnızca insanlarda bulunan düşünsel imgelemin (bouleutikê) aynı yeti olduğu, ancak akilyürütme özelliğine sahip olup olmamak bakımından imgelemim iki farklı fonksiyona sahip olduğu görülmektedir. *Ruh Üzerine*, imgelemin mahiyetini belirlediği satırların sonuna doğru, onun insanî ve hayvanî yönlerini belirler:

³¹ Aristotle, *De Anima*, 433a 23.

³² Aristotle, *De Anima*, 433a 9.

³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, tah: G. Anavati & S. Zayid, el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1975, s. 36.

³⁴ Aristotle, *De Anima*, 434a 5-7 (Hicks çevirisi).

İngeler, duyu organlarında sürekli olarak bulunduğundan ve duyumlara benzediğinden dolayı hayvanlar kendi fiillerini önemli ölçüde onlarla gerçekleştirir. Nedeni, kimi [hayvanların] zihinlerinin olmaması; kimilerinin [yani insanların] ise zihinlerinin tutku, hastalık veya uykuyla perdelenmesidir.³⁵

İnsanlar, imgelemlerine bağlı olarak, sık sık bilginin aksine hareket ederler. Oysa diğer hayvanlarda düşünme ve akilyürütme işlemi değil, yalnızca imgelem vardır.³⁶

İmgelemin çalışma ilkesinin hayvanî ve insanî yetilere göre farklılaşabileceğini belirten ilk pasaj, ayrıca, insanların tutku, hastalık veya uyku gibi bedensel niteliklerle zihinlerinin perdelenmesi sonrasında hareket ilkesinin zihin değil bu yeti olduğunu belirtmektedir. İkinci pasaj ise imgelemin doğru ve yanlış içeriklere sahip olması nedeniyle onu bilginin karşısına yerleştirmektedir. İnsanlar kesin bilgiden, yani akısal yetiden hastalık, tutku ya da uyku³⁷ nedeniyle şekilde mahrum kaldığında imgelerinin etkisiyle davranır. Buna karşın Aristoteles, teorik aklın belirli bir şeyin peşinden gidilmesi ya da ondan sakınılması konusunda hiçbir şey söylemeyeceğini, onun yalnızca tümel terimlerle kesin bilgiye ulaştığını, kesin bilgiyi belirleyen ve ona ulaşan yeti ile kesin bilgiye uygun davranışta bulunmaya iten yetinin farklı yetiler olduğunu söyler. Sözü edilen birinci yeti teorik akıl iken ikinci yeti pratik akıldır. Yine de imgelem olmadan ne irade ne de bilgi olur.

3.2. Yargı

İmgelemde doğru kadar yanlış da bulunabilir. *Ruh Üzerine* 428a 1-5'te Aristoteles ilginç bir soru yöneltir: "İmgelem, bizde bir

³⁵ Aristotle, *De Anima*, 429a 3-6.

³⁶ Aristotle, *De Anima*, 433a 10-12.

³⁷ Aristotle'in tutku, hastalık ve uykuyu bir bilgi ve bilinç eksikliği olarak görmesine karşın, İbn Sinâ, *eş-Şifâ'nın "el-İlâhiyyât"* kitabı, *el-İşârât'ın "Makâmâtü'l-Ârifin"* bölümü ve *Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika ve Ahvâlihâ*'da nefsi-nâtikanın göksel varlıklarla irtibatının gerçekleşmesini ve oradan bilgi edinme imkanını, bedenini ya uykudayken ya da uyanırken tutkulu ve hasta olduğu zamanlarda aklın bedenden boşta kalmasına ve sebepler üzerinden metafizik evrene hayal ve vehm güçleriyle ulaşmasına dayandırır. Bkz. Hasan Akkanat, "İbn Sinâ'nın 'Düşünen Nefs-i ve Durumlarını Tanıma' Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Felsefe Dünyası*, 48, 2008, ss. 163-185.

imgenin ortaya çıkmasını sağlayan [yeti] ise ... o, aynı zamanda bizim sayesinde doğru ve yanlış ayırabileceğimiz, imgelere ilişkin müstakil bir yeti ya da hal değil midir?" Hicks'in çevirisinden bu soru aslında cevabını içinde barındıran bir vurgu cümlesi olduğunu görmüştük. Acaba imgelemdeki doğruluk ve yanlışlık nasıl ortaya çıkmaktadır?

İbn Rüşd *Ruh Üzerine* 428b 15'teki açıklamalara bağlı olarak yanlışlığın duyu idrakine bağlı olduğunu düşünür.³⁸ Eğer öyleyse buradaki doğruluk ve yanlışlığı yargı mantığı bakımından değil, imgelem tarafından tasarrufta bulunan bir imgenin dış dünyadaki asıl karakterinden farklılaşması bakımından ele almak gerekecektir. Nitekim Aristoteles, hayal gücünün duyumda gelen imgeleri farklı formlarda algılayabileceğini ileri sürer.³⁹ Dikkatimizi İbn Sînâ'nın *el-Edviyetu'l-Kalbiyye'* de aklın mütehayyile ile müfekkire yetisini denetime alamadığı hallerde bu yetinin nesnelere özü bakımından değil de –temiz yiyeceklerin renk veya şekillerini nahos nesnelere benzetmek gibi– şekil ve arazsal nitelikleri bakımından *yanlış yargılara* götürebileceğini belirttiği⁴⁰ satırlarına yönelttiğimizde *Ruh Üzerine'* nin 428b 15'ten itibaren paylaştığı temel kaygısının aynı olduğunu görebiliriz: Duyumlama, bir duyunun kendi aslı faaliyetini yerine getirmesi bakımından –örneğin gözün rengi görmesi ya da kulağın sesi işitmesi gibi– özsel olabildiği gibi, birkaç duyunun ortaklaşa –örneğin hareket ve büyüklük gibi– daha soyut bir faaliyet gerçekleştirmesi durumunda da *ilintisel* olur. İşte duyumdaki yanlışın kökeni ikincilerde ortaya çıkmaktadır. Aslı olan özsel duyular olup, onlarda yanlışlık ihtimali çok düşüktür. İlintisel olanlar ise özsel olanlar sayesinde tahayyül edilebilir ve duyumlama ortadan kalktığında onlarda yanlışlık ihtimali çok yüksektir.⁴¹ Biz ilintisel olan ikincil duyuları birinciler üzerinden ne

³⁸ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 95-96.

³⁹ Aristotle, *On Dreams*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 461b 29-31.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Edviyetu'l-Kalbiyye'*, çev. R. Bilge, (*Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn Sîna: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937, s. 20.

⁴¹ Aristotle, *De Anima*, 428b 16.

kadar çok duyumlarsak, yanılma payımız da o kadar azalır. Nitekim Aristoteles deneyimleri oluşturan hatıraların pek çok kez duyulanmasını, tümelin akılda oluşmasında temel kriter olarak alır.⁴² 'Defalarca duyumlama', Aristoteles açısından, yanlışlığı ortadan kaldıracabilecek için yeterli bir argümandır.

3.3. İmge

İmgeler dış dünya objelerinin temsilleridir. Davis'in de haklı olarak belirttiği gibi, Aristoteles, imgeleri –fiziksel objelere benzerliği sayesinde– temsil karakteri olan mental objeler olarak görür.⁴³ Buna karşın temsil doktrini analitikçi düşünürler tarafından çeşitli itirazlara uğramıştır.⁴⁴ Bu eleştirilere Nussbaum iki tez ile karşı çıkar: Birincisi, imgelemin benzerlik temelinde kendisine kazınan imgeleri içermesi, ikincisi de imgelemin bir yönden imgeye sahip olması, diğer yönden de onun denetimi ya da tasarımına yönelik iki işlem içermesidir.⁴⁵ Bu iki tezin argümanları, Aristoteles'in imgeleri resim veya temsil olarak imleyen beyanlarında açıkça görülebilir:

[a] İmgeler hayvanlara yol gösterir; çünkü onlar bu duyularda kalır ve duyumlara benzer.⁴⁶ [b] Panoya yapılan bir resim hem resimdir hem de [nesnesinin] benzeridir: yani, bir ve aynı olarak, o, bunların her ikisidir de. Buna karşın onların varlığı aynı değildir, bir resim ya da bir tasvir olarak da düşünülebilir. Aynı şekilde bizdeki hafızaya has bir izlenimin, salt kendisi bakımından alındığında, yalnızca bir tasarım objesi olduğunu; buna karşın başka bir şeye nispetle de onun izlenimi olduğunu anlamamız gerekir. Kendisi bakımından dikkate alındığında, o, bir tasarım objesi ya da bir izlenimdir; ancak başka bir şeye nispetle, yani onun misli/benzeri olarak dikkate alındığında, o hafızaya has bir semboldür/izdir, aynı şekilde hatırlatıcıdır.⁴⁷

⁴² Detaylı tartışma için bkz. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 205-206.

⁴³ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 186.

⁴⁴ Martha C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, s. 226 vd. Ayrıca bkz. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 184.

⁴⁵ Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, s. 224.

⁴⁶ Aristotle, *De Anima*, 429a 4-5.

⁴⁷ Aristotle, *On Memory*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 450b 23-28.

İmgelemin özellikle teorik akıldaki bilgilerin güvenilirliğini güvence altına alan özelliği, imgelerinin dış duyuma olan benzerliğidir; çünkü imgeler, fizikî objeleri tam temsil karakterine sahip veri içerikleridir. İmgelem duyularla örtüşebilir; ancak imgeler duyuya yansıyan canlı bireyler değil, onların yalnızca resim ya da tasvirleridir. İmgelem düşünceyle de örtüşebilir; ancak düşünce gibi tümel yargı ve kesinlik içermez.

3.4. Hafıza ve Hatıra

İkinci Analitikler'in son satırlarında Aristoteles 'duyum'dan 'hatıra'nın, (eğer hatıra aynı şey hakkında çok sık ortaya çıkarsa) pek çok hatıradan da 'deneyim'in meydana geldiğini ve nihayet deneyimden de tümelin ortaya çıktığını ileri sürüyordu. Barnes, *İkinci Analitikler*'in şerhinde, Aristoteles'in *hatırayı* bir taraftan duyumun ruhta tutulması olarak diğer yandan da mental bir etkinlik olarak gördüğünü belirtir.⁴⁸ Böyle bir söylem, hatıraları tutan hafızanın (*μνήμη/mnêmê*) bir yönden duyumlama diğer yönden de akletme yetisiyle ilişki içerisinde olduğunu ima etmektedir. Nitekim *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* 450a 13-15, hatıraların dolaylı olarak akletme yetisine, doğrudan ve birincil derecede de duyumlama yetisine ait olduğunu belirtir. Bu nedenle aynı satırların devamı, bu yetiye yalnızca kaniya ve akla sahip olanların değil, kimi hayvanların da sahip olacağını belirtir.⁴⁹ Hatıranın zihinsel bir veri olmayacağını bir diğer kanıtını Aristoteles'in *Metafizik*'te hafızayı burada da düşünce yetileri arasında değil, duyulur güçler arasına yerleştirmesi oluşturur.⁵⁰ Yine "*ruhun bölümleri arasında hafızanın bir fonksiyon*" olup olmadığı sorusunu *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* "*açıkçası tasvirin ait olduğu bölümdür*"⁵¹ diye yanıtlar, ki bu yetinin de imgelem olduğunu biliyoruz.

Hatıranın mahiyeti ve hafızanın fonksiyonel yapısı, bize göre, Aristoteles'in en özgün çözümlenmeleri arasında yer alır. Aristote-

⁴⁸ Barnes, *Commentary (on Posterior Analytics)* s. 263.

⁴⁹ Aristotle, *On Memory*, 450a 13-18. Bkz. Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 194-200.

⁵⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 980a 28-981a 5.

⁵¹ Aristotle, *On Memory*, 450a 23-24.

les, mefhum içeriği akılda olan ve hiç değişmeyen tümeli izah edebilmek için neredeyse bütün iç duyumu kapsayan imgelemi temel şart olarak almakla birlikte aynı nesnenin farklı görünüşlerini resmeden temsilleri üst üste koyabilmek ve böylece bir tek deneyime ulaşabilmek bakımından hafızaya muhtaçtır. Ancak hafıza ne gelecek olayların ne de şimdinin imgelerine sahiptir; çünkü geleceğe ait çıkarımlar bilgi; şimdiki olanlar ise duyumlardır. Bu durumda hafızadaki hatıralar yalnızca geçmişe ait olanlar hakkında olabilir. Eğer öyleyse ruhun duyu objelerinin zaman kiplerine göre üçlü bir tasnif oluşturduğu görülecektir: Geçmiş durumlar, hafızanın; şimdiki durumlar, duyumlamanın ve gelecek durumlar ise düşünmenin konusudur. Böylece hafıza, algılama ya da düşünme değil, bu ikisinden birinin *-bir süre geçince-* hal ya da etkilenimi olmaktadır.⁵²

*Hafıza ve Hatıra Üzerine'*deki bu izahları temel alarak hafızanın mahiyetini oluşturmak üzere, Davis üç önemli soru sorar:

(i) Hafıza hangi anlamda bir duyu hali ya da duygulanımıdır?

Hafıza ve Hatıra Üzerine hafızayı duyumlama veya düşünme değil, bu ikisinden birisinin hali (*ἐξίς/hexsis*) ya da etkilenimi (*πάθος/pathos*) olarak görür.⁵³ Sorabji'nin de belirttiği gibi bu satırları gerek *Hafıza ve Hatıra Üzerine'*nin gerekse *Ruh Üzerine'*nin mum metaforuyla⁵⁴ birlikte okuduğumuzda hafızayı bilfiil duruma getiren yetinin ve verinin varlığını ortaya çıkabiliriz.⁵⁵ Mum, kendisine tab edilen altın mührün altınlık cevherini değil, onun verdiği formu alır; dolayısıyla mührün kendisi ortadan kalksa bile onun formu mumun üzerinde devam edecektir. Aynı şekilde, duyumlandıktan sonra ortadan kalkan duyu objesinin iç duyulara nakşettiği form, hafızanın hatıra dediğimiz resmini oluşturur:

Açıktır ki, ruhta ve beden [ruha] sahip bölümünde duyum sayesinde ortaya çıkan bir şeyi düşünmemiz gerekmektedir: Böylesi bir etkilenim, bir tür resimdir, kendisine hafıza diyebileceğimiz haldir.

⁵² Aristotle, *On Memory*, 449b 10-25.

⁵³ Aristotle, *On Memory*, 449b 24-25.

⁵⁴ Aristotle, *De Anima*, 424a 18-20.

⁵⁵ Richard Sorabji, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972, s. 2.

Ortaya çıkan hareket, insanların tıpkı mühürle [mumda] bir iz bırakması gibi, sanki bir tür algı izlenimidir.⁵⁶

Demek oluyor ki, mührün vurulma hareketinin mumda bir resim ortaya çıkarması ve mühür ortadan kalksa bile mumun bu resmi koruması gibi, fiziksel nesne algılama alanından kalktıktan sonra bile onun imgesi bir resim oluşumuna ve hafızanın da onu muhafazasına neden olmaktadır.

(ii) Hafızadaki mental imgelerin kullanımını, düşünme ve hayal gibi diğer psikolojik deneyimlerdeki kullanımından farklı kılan şey nedir?

Yanıt, imgelerin fonksiyonel yapısını belirlemekle verilebilir. Çünkü bir imge hem önceki deneyimin tam bir temsili hem de düşünmenin temeli olarak alınabilir. Davis'in belirttiğine göre Aristoteles, bir tek imgenin benzer/kopya (*εἰκὼν/eikôn*) olmak ya da bizzat (*καθ' αὐτό/kath' auto*) tasarlanmış olmak bakımından iki farklı mahiyete sahip olabileceğini söyler.⁵⁷ Her iki durumda da bir imge, duyumun ötesine geçmesine ve duyuşsal objelerin temsili içermesine karşın yine de hafıza söz konusu olduğunda sonra gelen imgeler, benzedikleri için, önceki bir imgeyi temsil ederken; düşünce sözkonusu olduğunda imge, bir duyunun doğrudan duyumlamadığı yönlerini temsil etmektedir. Demek ki imgeler daha önce gelen benzeriyle mutabık olmasına göre hafızada bir hatıra olarak; dış duyuşların doğrudan duyumlamadığı yönlerine göre de düşünce materyalleri olarak yerini almaktadır.⁵⁸ Sözelimi hafıza, yeni gelen bir masa imgesini daha önceden edindiği bir masa imgesine benzerliği yönünden dikkate alır. Buna karşın düşünce, onu, sayesinde 'masalık'ı tasarlayabileceği bir esas olarak dikkate alır. Ancak yine de duyumdan gelen veri, tekil masanın kendisidir; o tümel kavram değil.

(iii) İmgelem ile zamansal farkındalık arasındaki ilişki nedir?

Hatıra, geçmiş verileri içermesi ve öznenin imgeler arasındaki

⁵⁶ Aristotle, *On Memory* 450a 29-33.

⁵⁷ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 203.

⁵⁸ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 203-204.

zamansal farkındalığı bilmesidir. Dış duyular şu an aldıkları duyuları imgeleme taşıyor, onlar orada temsiller meydana getiriyor ve temsiller de böylesi bir işlem sonrasında hafızada bir hatıra olarak yerini alıyordu. Bu nedenle hatıralar, en azından kısa bir zaman öncesinin imgeleri olmak zorundadır: “Hafıza geçmişe ilişkindir.”⁵⁹ “Hafıza bu nedenle ne duyumlama ne de düşünmedir, tersine bir zaman geçtikten sonra, bu ikisinden birisinin hali ya da etkilenimidir.”⁶⁰ Her şeye karşın bir kimse, mevcut imgenin hatıra mı yoksa duyumla gelen yeni bir veri mi olduğunu nasıl ayırt edebilecektir?

Hafıza ve Hatırlama Üzerine’de Aristoteles, daha önce görülen, işitilen ya da öğrenilen bir şey hatırlanırsa, onun kesinlikle önceden duyulanmış olduğunu belirtir: “Bundan dolayı, önceki bir duyumlamaya dayalı olarak ruhta ortaya çıkan böylesi süreçlere sahip olduğumuzda, mevcut verilerin bunlara gerçekten tekabül eden şeyler olup olmadığını bilemez ve sözkonusu durumun bir hatıra olup olmadığı konusunda kuşkuyla düşeriz. Ancak ara sıra bu şeyi önceden işittiğimiz veya gördüğümüze yönelik hızlı bir fikrimiz ve onları hatırladığımız da olur. ... Hafızasal talimlerin gayesi, bir şeyi sürekli olarak hatırlatmak suretiyle, kişide o şeye ilişkin hatıraları tutmaktır.”⁶¹

3.5. Deneyim

*İkinci Analitikler’*in son satırları ruhta aynı şey hakkında tekrarlanan hatıralardan bir tek deneyimin meydana geldiğini, bu deneyimden de tümel anlamın oluştuğunu söyler.⁶² *İkinci Analitikler’*deki hatıralardan bir tek deneyimin çıktığını tutarlı olarak sürdüren *Metafizik*, deneyimin, sanat ve bilime çok benzemekle birlikte (i) sanat ve bilime başka türlü değil, yalnızca deneyimle ulaşabileceğini, deneyimle elde edilen pek çok nosyondan benzer objeler hakkında tümel bir yargı (*hupolêpsis*) oluştuğunu belirtir: (ii) Kallias’ın X hastalığını Q ilacının iyileştirdiği, Sokrates’in aynı X hastalığını aynı Q ilacının iyileştirdiğini ve diğer tek tek bireylerin X hastalığını Q ilacının iyileştirdiğine yönelik ayrı ayrı tekil yargı-

⁵⁹ Aristotle, *On Memory* 449b 15.

⁶⁰ Aristotle, *On Memory* 449b 24-25.

⁶¹ Aristotle, *On Memory* 451a 3-14.

⁶² Aristotle, *Posterior Analytics*, 99b 35 vd.

lara sahip olmak, imgelem üzerinden deneyimde de belirir. Ancak bu ilacın X hastalık türünü iyileştirdiği yargısı sanat alanına aittir. (iii) Demek ki deneyim, bireysel olanın; sanat ise tümel olanın bilgisidir. Deneyimli kimseler öğretemezler, sanatçılar öğretebilirler; çünkü nedeni sanatçılar bilir.⁶³

McKirahan deneyimin yalnızca geçmiş tekil anılar topluluğu olsaydı onun haklı olarak hatıradan farklı olamayacağını söyler.⁶⁴ Deneyimdeki yargı teriminden hareketle Aristotelesçi *nousun* deneyimdeki varlığına dikkat çeken Davis, deneyimde bir tümel bulunmuş olsaydı onun sanat ve bilgiden ayırt edilemeyeceğini belirtir.⁶⁵ Deneyim farklılıklarının izafi bir durum oluşturabileceğine dikkat çeken Barnes da 'Deneyimli birisi tümel bir önermeyi oluşturabilir mi?' sorusuna yanıt ararken 'karşılaştığım bütün B'ler A idi' diyen deneyimli birisinin verdiği tümel hükmün gözlemediği B'ler çerçevesinde oluşacağını ve bilgili kimseye göre genel bir önerme oluşturamayacağını ileri sürer.⁶⁶

Öte yandan deneyim, tikeller hakkında benzerliğin tasdikidir. Bolton'ın da belirttiği gibi bu tasdik, bir türün her bir üyesini içine alan tümelden farklıdır.⁶⁷ Zaten Davis bu tasdikin deneyimde tikel seviyede kaldığını belirtir; çünkü duyumlayan kimse sahip olduğu hatıraları hala geçmiş duyumların tam temsilleri olarak görür. Bu durum benzer hatıralar arasındaki uyum ve düzeni yansıtan bir farkındalığı kazandırır; ancak tümel hala soyutlanmamıştır; çünkü imgeler, tümel-bilimsel bilgide olduğu gibi bizzat (yani nedenleriyle) ve bir türün altındaki tekiler olarak dikkate alınmamıştır.⁶⁸

Ross açısından "*deneyim, geçmişin ışığında mevcudu yorumlama yeteneğinin açığa çıktığı bir aşamadır ama onu bizzat açıklamayan bir*

⁶³ Aristotle, *Metaphysics*, 981a 5-981b 9.

⁶⁴ Richard D. McKirahan, *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton 1992, s. 241.

⁶⁵ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 224.

⁶⁶ Barnes, *Commentary (on Posterior Analytics)*, s. 264.

⁶⁷ Robert Bolton, "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I" *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson, Clarendon Press, Oxford 1991, s. 7.

⁶⁸ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 230.

yetenek; bizzat [yani nedenleriyle] açıkladı mı sanat olur.”⁶⁹ Aristoteles *Metafizik*’te duyuların bize verdiği şeyin nedenlerin bilgisi (ἐπιστήμη/epistêmê) olan hikmet (σοφία/sophia) değil, tekilerin bilgisi olan gnôsis (γνώσις) olduğunu söyler.⁷⁰ *İkinci Analitikler*’in hemen başında bütün akılsal öğrenim ve öğretimin bizde daha önceden varolan bilgidен (γνώσεως/gnoseos) kaynaklandığını ileri sürer. Bu bilgi ise Davis’in de belirttiği gibi deneyime işaret eder.⁷¹ Gerçek bir ayırmadan söz etmek zor görünse de Aristoteles deneyim bilgisinden söz ederken ‘gnosis’i; sanat ve düşünceden söz ederken de ‘episteme’yi kullanmaktadır. *Gnôsis*, ayrıca, *İkinci Analitikler* 99b 20’de ilk ve doğrudan ilkelerin tümellerden elde edilmesi işlemi de kullanılır. Öte yandan *hupolêpsis* de yargı anlamına gelmesine karşın, bu sözcüğün başına getireceğimiz ‘tümel’ ya da ‘tekil’ sıfatı, ona yalın halinden ayrı anlamlar katar. Tek başına yalnızca yargı anlamına gelen *hupolêpsis* tümel sıfatıyla birlikte ele alındığında da yalnızca tümel bir yargıya (μία καθόλου ὑπόληψις/mia katholou hupolêpsis) işaret eder.⁷² Aristoteles’in deneyimi tartıştığı metinlerde geçen *hupolêpsisi* ‘deneyimsel yargı’; akıl, sanat ve bilimi tartıştığı metinlerde geçen *hupolêpsisi* de ‘tümel yargı’ olarak okunması gerekir.

Demek oluyor ki deneyim tekilin tasavvuru olması ve bu nedenle türsel bir yargı içermemesi bakımından tümelden farklı olsa da aklın tümelleri kendisinden soyutlayacağı tekil çokluğun aynıbenzer suretine işaret eder. Dolayısıyla imgeleri *deneyim objeleri* olarak idrak etmek, hatıralar konumundaki pek çok imgenin benzerliğini tekil formda idrak etmek anlamına gelir: Kallias, Platon ve Sokrates’i geçmişte kremle iyileştirmek, hatıraya; Kallias’ı iyileştiren kremin Sokrates’i ve diğer tekil kişileri iyileştirdiğini kavramak, deneyime; sözkonusu kremin ‘insan’ı iyileştirdiğini bilmek tümel bilgiye işaret eder. Birinci durumda hatıralar arasında hiçbir

⁶⁹ W. David Ross, *Aristotle’s Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924, s. 117.

⁷⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 981b 10-13. Aynı bilgi türü İslam felsefesinde ‘marifet’e karşılık gelir.

⁷¹ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 228.

⁷² Aristotle, *Metaphysics*, 981a 7.

bağ ve ilişki yoktur; ikincisinde aynı kremin tekil şahısları ayrı ayrı iyileştirdiği yargısı; üçüncüsünde ise bir türü iyileştirme yargısı vardır. Bu nedenledir ki deneyim, Davis'i izlediğimizde, ne tekil benzerliği genelleştirmek ne de imgeyi bir tasarım objesi gibi biz-zat değerlendirmek anlamına gelir.⁷³

4. Akıl

Aristoteles, “sayesinde ruhun bildiği,”⁷⁴ “düşündüğü ve hüküm verdiği şey”⁷⁵ olarak tarif ettiği ve maddeyle hiçbir ilişkisinin olmadığını ileri sürdüğü akı (νοῦς/nous) psikoloji biliminde incelediğini belirtmiştik. Mantık ve metafiziğe geçişte önemli bir rol üstlenmesine karşın psikoloji, yine de, Aristoteles külliyatında fizik bilimlerinin bir alt dalıdır. Maddeden soyut olan akıl acaba hangi açıdan fizik bilimlerine dahil olabilmektedir? *Ruh Üzerine*'nin hem tabiatın hem de aklın aynı ilke çerçevesinde iş görmesi gerektiğini belirttiği satırları, bize, aklın en azından *fonksiyonu* itibariyle fizik bilimlerine dahil olması gerektiğine dair metinsel bir açılım sağlar:

Bütün doğada olduğu gibi, her bir sınıfın maddesi (ὑλὴ/ hule) olarak iş gören bir şey (ki bu, sözkonusu sınıfın bilkuvve bütün fertleridir), bir de onların tamamını meydana getirmesi için illet (αἴτιον/aition) ya da fail (ποιητικόν/ noiêtikon) olan başka bir şey, maddesine göre sanat gibi birbiriyle ilişkili olan iki şey vardır. Bu nedenle, bu [iki] farklılığın aynı şekilde ruhta (ψυχῆ/psukhê) da olması gerekir. Akıl (νοῦς/nous), dediğimiz gibi, onların tamamı olması bakımından bir şey iken, onların tamamını meydana getirmesi bakımından başka bir şeydir.⁷⁶

Doğayı açıklayan fail illet-heyûlâ ilkesinin ruhun bütün yetisel fonksiyonlarını açıklayabilecek tek ilke olduğunu açıklayan pasaj, *maddenin* doğada bulunması bakımından bir sınıfın bütün üyelerini bilkuvve ihtiva eden faktör; *illetin ya da failin* de o üyeleri bilfiil tekiler yapan bir diğer faktör olduğunu belirtir. Böylece aynı ilke, Owens ve Everson'ın da belirttiği gibi, hem duyu yetilerini hem de

⁷³ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 235.

⁷⁴ Aristotle, *De Anima*, 429a 10.

⁷⁵ Aristotle, *De Anima*, 429a 23.

⁷⁶ Aristotle, *De Anima*, 430a 10-16.

aklı içine alan ruha da uygular.⁷⁷ Sözkonusu ilkenin her iki alanda da oldukça iyi kurgulandığını söyleyen İbn Rüşd, soyutlamanın bilkuvve akledilir olmaktan bilfiil akledilir duruma dönüşmekten başka bir şey olmayacağına dikkat çekerek şöyle devam eder: “*Biz ne zaman aynı şeyin, yani imgelerin, varlıkları bakımından, bir durumdan diğerine dönüştüklerini gördüğümüzde deriz ki: İşte bu, zorunlu olarak bir fail sebepten ve bir de kabul edici sebepten olur. Bu nedenle kabul edici sebep heyûlânî [akıl], fail sebep de onu meydana getiren [akıldır].*”⁷⁸ Öte yandan *On Aristotle’s on the Soul*’da ise Simplikios, aklı aynı ilke üzerinden ikiye de ayırabileceğimizi belirtir; çünkü “*bu akıl için, kendi cevherliğinde bilfiil olarak etkilenmez ve ayrı olduğu; diğer [akılın] ise bilkuvve, heyûlânî ve yine akledilirlerden etkilenir olduğu açıkça söylenmektedir.*”⁷⁹ Öyle görünüyor ki akıl aynı ilke üzerinden maddeye nispetle edilgin, illete nispetle de etkin olarak ikiye ayrılabilir.

4.1. Edilgin Akıl

Edilgin akıl (*νοῦς παθητικός/noûs pathêtikos*), yalnızca bilkuvvedir: *Onun bir istidat/imkan (δυνατόν/dunaton) olmak dışında hiçbir tabiatı yoktur. O halde ruhun akıl dediğimiz bu bölümü ... düşünmezden önce bilfiil anlamda hiçbir şeydir.*⁸⁰ Edilgin aklın herhangi bir organı yoktur; çünkü o “*bilmek için başka herhangi bir şeyle [yani bedenle] karışık olmamalıdır. ... Dolayısıyla onun bedenle karışık olduğunu makul bir şekilde kabul edemeyiz.*”⁸¹ Philoponos, nasıl ki duyu bilfiil duyulur şeylerden hiçbirisi olmayıp onlarla yetkinleşerek bilfiil duruma dönüşüyorsa, aklın da akledilir şeylerden hiçbirisine sahip olmayıp buna karşın onlarla yetkinleştiğinde bilfiil akledilir şeyler ol-

⁷⁷ Joseph Owens, “Aristotelian Soul as Cognitive of Sensibles, Intelligibles and Self” *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. J. R. Catan, State University of New York Press, Albany 1981, s. 85-86; Stephen Everson, “Psychology”, *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 184.

⁷⁸ Ibn Rushd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trans. R. C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009, s. 351-352.

⁷⁹ Simplicius, *On Aristotle’s On the Soul 3.1-5*, trans. H. J. Blumenthal, Cornell University Press, Ithaca 2000, 222, 38-39.

⁸⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a 23-24.

⁸¹ Aristotle, *De Anima*, 429a 22-25.

duğunu belirtir.⁸² Öyleyse edilgin akıl düşünmezden önce deneyimden gelen formlar henüz bilkuvve durumdadır. Deneyimden bilfiil bir tümel elde etmek bakımından akıl, Modrak ve Nussbaum'un da belirttiği gibi, bedene muhtaçtır.⁸³

Ruh Üzerine duyu ve aklın çalışma prensibini birbirine benzetir; ancak insanların ikinci kuvvelikteki duyu ve akla aynı tarzda sahip olduğunu söyleyemeyiz.⁸⁴ *Metafizik*'te Aristoteles bütün kuvvelerin ya doğuştan ya da sanatinkiler gibi çalışmayla ortaya çıktığını belirtir.⁸⁵ Duyular doğuştan gelirken, akıl, öğrenme ve çalışmayla bir *heksis* olur. Duyuların ilk kuvveligi henüz ana rahmindeki ruhsuz embriyo aşamasında ortaya çıkar. Fetus belirli bir aşamaya gelince duyular ikinci kuvvelige ulaşır; çünkü onda duyulurları algılayacak organlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Aklın kuvveligi konusunda ise Aristoteles, *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de, ana rahmindeki fetusa bir 'ayrık aklın' (*voûç θύραθεν*/noûs thurathen) girdiğinden söz eder: "O halde geriye, aklın tek başına girmesi ve soyut olması kalır; çünkü hiçbir bedensel etkinliğin, aklın etkinliğiyle, herhangi bir bağlantısı yoktur."⁸⁶ Modrak haklı olarak bunun etkin akıl olamayacağını söylerken, Davis de *Ruh Üzerine* 417a 21'den itibaren ilerleyen metni izleyerek ve bu 'ayrık akla' dayanarak, zihnin ikinci kuvvelige geçişini çocuğun doğmasından sonra gerçekleştiğini belirtir. Çünkü "duyulur yetide olduğu gibi, noetik yeti [yani zihin], –canlı bir şeyin er geç bilfiil bilen hale gelebilen sınıfın üyesi olması bakımından– ilk kuvveliktir. ... İlk kuvvelikten heksise geçiş ise ya öğrenme ya da keşfetmele olur."⁸⁷

Öte yandan etkin akıl ve edilgin akıl, duyuların etkilendiği gibi etkilenmemektedir. Ancak edilgin akıl bir şekilde deneyimler-

⁸² Philoponus, *On Aristotle's On the Intellect 3.4-8*, trans. W. Charlton, Cornell University Press, Ithaca 1991, 10, 24-27.

⁸³ Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, s. 116; Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, s. 238.

⁸⁴ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 267.

⁸⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 1047b 33-35.

⁸⁶ Aristotle, *Generation of Animals*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991, 736b 27-29.

⁸⁷ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 269.

den etkilenmezse düşünce nasıl ortaya çıkacaktır? *Ruh Üzerine*'nin edilgin aklın mahiyetini belirlemeye çalıştığı satırları onun etkilendiğini söyler: "... düşünene kadar [düşünce objelerinin] bilfiil hiçbirisi değildir. O, üzerinde bilfiil yazılı hiçbir şeyin olmayıp yazının bilkuvve varolduğu bir tabletteki gibi bilkuvve vardır. Zihnin durumu da tam olarak böyledir."⁸⁸ Üzerinde herhangi bir yazı olmamasına karşın bilkuvve yazı olan yahut her türden yazıyı kabul edebilen bir levhayı anlatan tablet analojisinin doğum anındaki zihne işaret ettiğini, ancak böylesi bir zihnin salt ya da ilk kuvvelik olduğunu düşünen Kahn'ın aksine Davis, edilgin akledici (*νοητικόν/noêtikon*) olmak bakımından ya da ikinci kuvvelik bakımından tabletin zihne gönderide bulunduğunu belirtir. Çünkü öncelikle üzerine yazılacak sözcüklerle tabletin fiilî duruma geçmesi, en yüksek fiilî durum, yani yetkinlik (*ἐντελέχεια/entelekheia*) olarak isimlendirilmektedir. Burada *noêtikon* beyaz bir sayfa gibidir; çünkü o, ikinci kuvvelik olarak, bilfiil düşünme yeteneğine sahip durumdadır. İkinci olarak, *Hayvanların Oluşumu Üzerine*'de belirtildiği gibi zihin, bebekte doğarken mevcut değildir; daha sonra öğrenmeyle bir *heksis* olarak ortaya çıkacaktır. Üçüncüsü, metnin devamında Aristoteles duyuşal yetinin aksine akledici yetinin maddi bir aracıya gereksinim duymadığını belirtir.⁸⁹ O halde akıl hangi anlamda etkilenmezdir?

Aslında sözü edilen etkilenme, imgeyi kabule yatkın olmak değil, dış duyuların hissettiği sıcak, soğuk, acı ve tatlıyı aklın hissetmediğidir.⁹⁰ Dolayısıyla Davis, Rist'in *Ruh Üzerine* 430 17'den edindiği çıkarımlarını da dikkate alarak edilgin aklın böylesi bir fiziksel etkilenime değil, bedene bağlı olması nedeniyle imgelemin taşıdığı örtük formları alması bakımından etkilendiğini söyler.

4.2. Etkin Akıl

Etkin neden-heyûlâ ilkesi gereğince etkin neden konumundaki etkin akıl (*νοῦς ποιητικός/noûs poietikos*) daima bilfiildir. Aristo-

⁸⁸ Aristotle, *De Anima*, 429b 33-430a 2.

⁸⁹ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 275.

⁹⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a 25.

teles bunu ışık analogisinde dile getirir: “Işık da bilkuve renkleri bilfiil yapar.”⁹¹ Işık analogisi şarihler kadar modern uzmanların da üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Sözgelimi Kosman, *Ruh Üzerine* ile *Duyu ve Duyulur Üzerine*’nin ışıkla ilgili pasajlarını paralel okuyarak, *Ruh Üzerine* 419a’daki ışığın bir şeyin rengini görülür kıldığını; hem *Duyu ve Duyulur Üzerine* 438b’nin hem de yukarıdaki analogideki ışığın, rengi göze ulaştırın bir aracı olduğunu söyler.⁹² Davis ise Platon’un *Devlet*’inde geçen ışık analogisini⁹³ Aristoteles’in tikellerden tümelin oluşumu için yeniden yorumladığını, böylece etkin aklın düşünülürleri bilfiil nasıl bilebileceğine yönelik alternatif bir izah sağlamayı hedeflediğini söyler.⁹⁴

Metne geri döndüğümüzde, Aristoteles’in bilkuve renkleri bilfiile çıkarın ışığı hem görme ile ilişkilendirmediğini hem de cümlede özne olarak kullandığını görürüz. O halde bu analogi, Kosman’ın her iki tasnifine de girmemektedir: Işık, rengi bilkuveden bilfiile çıkarmaktadır; vurgu, ışığın fail nedenliğine yapılmaktadır. Aristoteles ışık analogisini dile getirdiği satırlardan sonra etkin aklın mahiyetini oluşturmayı dener: “Ayrık, etkilenmez, karışimsız ve kendi doğası bakımından fiilîdir. Sürekli düşünmektedir, ... ölümsüz ve ebedîdir.”⁹⁵ Diğer birtakım pasajları da dikkate aldığımızda kimi uzmanlar bu satırlara Aristoteles’ten sonra bazı ilaveler yapılabileceği ihtimali üzerinde dururlar; ancak bunu ispatlama imkanımız şimdilik yoktur.

Kaynaklar

Akkanat, Hasan, “İbn Sînâ’nın ‘Düşünen Nefs-i ve Durumlarını Tanıma’ Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Felsefe Dünyası*, 48, 2008.

Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, Karahan Yayınları, Adana 2016.

⁹¹ Aristotle, *De Anima*, 430a 16-17.

⁹² Louis Aryeh Kosman, “What Does the Maker Mind Make?” *Essays on Aristotle De Anima*, ed. M. C. Nussbaum & A. O. Rorty, Oxford University Press, Oxford 1992, s. 349.

⁹³ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1988, 508a-e.

⁹⁴ Davis, *Aristotle on the Relationship*, s. 348.

⁹⁵ Aristotle, *De Anima*, 430a 19-24.

- Aristotle, *De Anima*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *De Anima*, ed. and trans. (from Greek) R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907.
- Aristotle, *Generation of Animals*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *Metaphysics*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *On Dreams*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *On Memory*, ed. J. Barnes, (*The Complete Works of Aristotle* içinde), Princeton University Press, Princeton 1991.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, trans. J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Bolton, Robert, "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I" *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, ed. L. Judson, Clarendon Press, Oxford 1991.
- Davis, James Richard, *Aristotle on the Relationship between Perception and Thought*, PhD thesis, Boston University Press, Boston 2000.
- Everson, Stephen, "Psychology", *The Cambridge Companion to Aristotle*, ed. J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Ibn Rushd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, trans. R. C. Taylor, Yale University Press, New Haven 2009.
- İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, çev. A. Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- İbn Sînâ, *el-Edviyetu'l-Kalbiyye*, çev. R. Bilge, (*Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde), Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul 1937.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ': en-Nefs*, tah: G. Anavati & S. Zayid, el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1975.
- Kosman, Louis Aryeh, "What Does the Maker Mind Make?" *Essays on Aristotle De Anima*, ed. M. C. Nussbaum & A. O. Rorty, Oxford University Press, Oxford 1992.

- McKirahan, Richard D., *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Modrak, Deborah K. W., *Aristotle: The Power of Perception*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Nussbaum, Martha C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978.
- Owens, Joseph, "Aristotelian Soul as Cognitive of Sensibles, Intelligibles and Self" *Aristotle: The Collected Papers of Joseph Owens*, ed. J. R. Catan, State University of New York Press, Albany 1981.
- Philoponus, *On Aristotle's On the Intellect 3.4-8*, trans. W. Charlton, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Platon, *Devolet*, çev. S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1988.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, çev. A. Arslan vd., Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Ross, W. David, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924.
- Simplicius, *On Aristotle's On the Soul 3.1-5*, trans. H. J. Blumenthal, Cornell University Press, Ithaca 2000.
- Sorabji, Richard, *Aristotle on Memory*, Brown University Press, Providence 1972.
- Watson, Gerard, "ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, *De Anima* 3.3", *Classical Quarterly*, 32 (1), 1982.

