



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

İBN RÜŞD'ÜN MADDİ AKLININ PLASTİK BİR OKUMASI

Janset Nas KILINÇ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

İBN RÜŞD'ÜN MADDİ AKLININ PLASTİK BİR OKUMASI

Janset Nas KILINÇ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Janset Nas Kılınç tarafından hazırlanan "İbn Rüşd'ün Maddi Aklının Plastik Bir Okuması" başlıklı bu çalışma, 12.06.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Üye)

Prof. Dr. Hasan AYDIN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Janset Nas KILIÇ

“**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanın** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Janset Nas KILINÇ

TEŞEKKÜR

Başta, lisans eğitimimden beri merak duyduğum alanları dikkatle takip ederek bana tez çalışmamda bu alanlara göre yol gösteren ve yönlendirdiği kaynaklarla hem bu alanlara karşı ilgimi hem de tez çalışmamı derinleştirmemi sağlayan kıymetli danışmanım Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a teşekkür ederim. Sorularıma her seferinde sabırla ve dikkatle cevap veren, benden bilgi ve deneyimlerini esirgemeyen Prof. Dr. Cemal Güzel'e teşekkür ederim. Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya düzeltmeleri, önerileri ve katkıları için teşekkür ederim. Bölümde oda arkadaşlığı yapmış olduğum akademik süreçler ve alana dair sorularımda benden desteğini esirgemeyen Dr. Arş. Gör. Barışcan Demir'e ve aynı dönemlerde benzer süreçlerden geçmiş olduğumuz için duygudaşlık kurduğumuz Arş. Gör. Nilay Çetin'e teşekkür ederim. Kendisinden metinlere nasıl yaklaşmam gerektiğine ve felsefi araştırmaya dair kısa zamanda çok şey öğrendiğim Güncel Oğulcan Ülgen'e çalışmama gösterdiği eşsiz destek için teşekkür ederim. Her zaman yanımda olan biricik kütüphane arkadaşım Gizem Temiz'e sabrı ve sevgisi için teşekkür ederim. En büyük destekçim, canım annem Serpil Yezek'e tez sürecinde en zor günlerimi bile iyileştirdiği ve benden sevgisini esirgemediği için teşekkür ederim.

ÖZET

KILINÇ, Janset Nas. “*İbn Rüşd’ün Maddi Akılının Plastik Bir Okuması*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2024.

Bu çalışmada, yaptığı akıl ayrımıyla Ortaçağ Latin dünyasında tartışmalı bir konuma yerleşmiş olan İbn Rüşd’ün maddi akıl ve imgelem gücüne dair söyledikleri, İbn Rüşd çalışmalarıyla bilinen Jean-Baptiste Brenet’nin bu imgelem gücünün düşünmeyi şekillendirdiğine dair iddiası kapsamında araştırılacaktır. Bu iddianın araştırılması için önce İbn Rüşd’ün akıl ayrımını ortaya koyduğu ve aslında bir yorum olan metnin kaynağı yani Aristoteles’in *Ruh Üzerine* (Peri Psukhes) metni incelenecektir. Nous araştırmasında Aristoteles’i farklı kılanın kendinden öncekilerden, bilhassa da hocası Platon’dan ayrılmak olduğu düşünüldüğünden araştırmamız Platon ile başlayacaktır.

Anahtar Sözcükler

Aristoteles, İbn Rüşd, Brenet, *imgelem*, *nous*, *plastikiyet*

ABSTRACT

KILINC, Janset Nas. *"A Plastik Reading of Ibn Rushd's Material Intellect"*,
Master's Thesis, Ankara, 2024.

In this study, what Averroes, whose distinction of intellect has been controversial in the medieval Latin world, says about the material intellect and the faculty of imagination will be investigated within the scope of Jean-Baptiste Brenet's claim that this faculty of imagination shapes thinking. In order to investigate this claim, we will first examine the source of Averroes' text, Aristotle's *On the Soul* (*Peri Psukhes*), which is actually a commentary on Averroes' distinction of intellect. Since it is thought that what makes Aristotle different in the study of the *nous* is to depart from his predecessors, especially his teacher Plato, our research will begin with Plato.

Keywords

Aristotle, Ibn Rushd, Brenet, imagination, *nous*, plasticity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM PLASTİKİYET	7
1.1. CATHERINE MALABOU	7
1.2. ERIC R. KANDEL	9
1.3. JEAN-BAPTISTE BRENET	11
2. BÖLÜM PLATON.....	13
3. BÖLÜM ARİSTOTELES.....	22
3.1. DUYUM VE DUYULURLAR.....	28
3.2. NOUS.....	33
3.3. İMGELEM	42
4.BÖLÜM İBN RÜŞD	50
4.1. AKIL.....	54
4.2. MADDİ AKIL	57
4.3. EDİLGİN AKIL YA DA İMGELEM GÜCÜ.....	63
SONUÇ	68
KAYNAKÇA	77
EK.1 YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK FORMU.....	81
EK.2 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	83

GİRİŞ

Yeni neslimize şekil veren çömlekçi Prometheus, insanların davranışlarını düzenleyebilmek için gün tüm becerisini kullanarak Veritas'ın biçimini yontmaya karar verdi. Çalışırken yüce Jüpiter'den gelen bir çağrı onu işinin başından uzaklaştırdı. Prometheus, atölyesinin başında yakın zamanda çırağı olan kurnaz Dolos'u bıraktı. Hırslı Dolos, kurnaz parmaklarıyla Veritas ile aynı boyda ve aynı özelliklere sahip bir şekil yonttu. Yonttuğu fevkalade parçayı neredeyse tamamlayacakken ayakları yapmak için kili kalmadı. Hocası döndüğünde Dolos hemen yerine oturdu, korku içinde titriyordu. Prometheus, iki heykelin benzerliğine hayran kalmıştı ve tüm övgünün kendi becerisine yapılmasını istedi. Bu nedenle her iki heykeli de fırına koydu ve iyice piştikten sonra ikisine de hayat verdi. Veritas ölçülü adımlarla yürüdü, bitmemiş ikiziyse onun izlerinde sıkışıp kaldı. O sahtelik, o hilenin ürünü, Mendacium adını aldı. Onun ayakları olmadığını söyleyenlerle hemfikirim: arada bir yanlış bir şey başarıyla başlayabilir ancak zamanla Veritas mutlaka galip gelir.¹

Sorumuz, şekillendirmesi oldukça kolay bir soru: Zihin ve beden aynı şeyin farklı görünüşleri midir; yoksa gerçekten de düşünen şey ile yer kaplayan şey olarak iki farklı şey midirler? Söz konusu bedenlilik olduğunda, düşünme ve beden birbirinden gerçekten de uzaklaşabilir mi? Bu sorunun cevaplandırılması, bilime ya da herhangi bir maddeci felsefi ele alışa uygun değildir. Felsefe tarihi boyunca düşünen şey, düşünülen şey ve yer kaplayan şeye dair tartışmalar süregelmiştir. Biz bu çalışmada düşünen ve düşünülen şey üzerine bir araştırma yapacağız.

Düşünen şeyin felsefe tarihi boyunca pek çok ismi olmuştur. Az önce kullandığımız zihin bunlardan yalnızca biridir. *Akıl* (intellectus) *zihinden* (mens), *nous* ise akıldan kronolojik olarak öncedir. İlk zamanlarında *nous*, bugünkü zihin-

¹ Aisopos (2002a). Çeviri bana aittir.

beden tartışmalarının parçalanmışlığına kıyasla daha bütünlüklü bir doğa araştırmasının parçasıydı. Genel olarak insanı, kavramayı, düşünmeyi ya da evreni anlamaya yönelikti. Örneğin Parmenides, düşünmek fiili için *noein*, düşünce karşılığı olarak *noema* adını, düşünülür karşılığı olarak *noeton* kelimesini kullanmıştır. *Doksa* ve *aletheia* ayrımında, *noetik* olan hakikat (*aletheia*) ile ilişkilidir.

Anaksagoras ise *nous*'un kozmosu düzenleyen ve kaostan düzen çıkaran kozmik ilke olduğu fikrini ortaya atmıştır. Haliyle böyle bir *nous* sonsuzdur (Aristoteles, *Metafizik*, I.3,984a13), kendi kendinin hareket ettiricisi ve yöneticisidir ve her şeyin en iyisi ve nedenidir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, I.2,404b1). Her şeyin en iyisi ve karışmamışı olduğundan tüm bilgi ve gücü de kendinde barındırır.

Platon'da *nous*, Anaksagoras'ın *kaos*'tan *kosmos*'u sağlayan *nous*'u gibi, evreni mümkün olan en iyi şekilde organize eder. *Devlet*'teki bölünmüş çizgi analogisini düşünecek olursak fenomenlerin duyumsanır yeri ile ideaların düşünülür biçimleri arasında *noesis*, ruhun en yüksek etkinliğidir. Biçimleri kavrayabilir. Varlıkları tanımanın gerçek yolu sadece düşünme ediminde bulunmak ile mümkün olur. Platon için sadece düşünme ediminde bulunmak hakikate ulaşmanın yegâne yoludur. Düşünülen şeyler hiç değişmeden kalırlar. Onun istediği de değişmeden istikrarlı şekilde varolanlardır.

Nous'u çalışmamız boyunca çevirmeyecek olma nedenimiz de tam olarak bu tanım çeşitliliğinden kaynaklanır. Yaygın olarak *akıl* ya da *zihin* (özellikle İngilizce metinlerde) olarak çevrilmektedir ancak *nous* kavramı geldiği çağın ruhunu taşımakta kendi içinde insanı, doğayı, gökyüzünü ve düşünmenin kurallarını anlamlandırma çabasını barındırmaktadır.

Görüldüğü üzere *nous*, aynı zamanda Parmenides, Anaksagoras ve Platon'da hakiki, düzenli, istikrarlı olan ile sahte, kaotik, düzensiz, sadece bir görünüşten ibaret olanı ayırmak için kullanılan bir beceri gibidir. *Görünüş*, Aristoteles'e dek, yanıltmak, hakikati gizlemek anlamlarına gelmiştir. Parmenides, *Peri Phuseos*'da

hakiki olan ile görünüşler arasında ayırım yapar. Burada görünüşler olarak çevirdiğimiz kelime, 'fenomen' yani *phainomenon*'dur. Sekizinci fragmanda görünüşün yolu, güvenilmezdir:

“Ölümlülerin yolu, hiçbir şey bilmedikleri, iki başlıdır; çünkü göğüslerindeki çaresizlik, başıboş bir zihni yönlendirir ve aynı anda hem sağır hem de kör olarak, olmak ve olmamanın aynı olduğunu ve aynı olmadığını sanan şaşkın, anlayışsız ordularla birlikte sürüklenirler; ve hepsinin yolu geriye dönüktür (Parmenides, *Peri Phuesos*, 8. Fragman)”

Anaksagoras, *nous*'u *kosmos*'u “düzenleyen” ilke olarak belirler. *Kosmos* kelimesi yunanca *kosmeo* fiilinden gelir ve düzenlemek anlamındadır. Düzenlenerek *kosmos* olan şey *kaostur*. Türkçeye olduğu gibi *kaos* olarak geçmiş olan kelime de Yunanca *kaos*'tan gelir ve anlamı boşluk ya da uçurumdur. Biçimsiz bir boşluğu ifade eder. *Kaos*, Gaia'dan da önce gelir (Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Güçler*, 116-120). Gaia, dünya ve topraktır. Ondan önceki biçimsiz boşluğa düzen getirir.

Platon, *nous*'u insanların biçimleri kavramasını sağlayan bir yeti olarak ele alır. Biçimler, sonsuz ve değişmezdir. Böylece *nous*, oluş ve bozuluşa tabii olan duyumun aksine varlığı ve hakikati yakalayabilir. O kadar ki *Timaios* diyalogunda bu varlığı ve hakikati yakalama yetisi biçimlendirici bir figür olan Demiourgos'a atfedilir ve o, *kosmosu* biçimlere göre şekillendirir (Platon, *Timaios*, 29a-30c); oluşa ve bozuluşa tabi olan duyumsananları imgeler ve alet kullanılarak yapılmış nesnelere olarak ikiye ayırır.

Hakiki, düzenli, istikrarlı olan ile sahte, kaotik, düzensiz, sadece bir görünüşten ibaret olanı ayırmak için kullanılan bir yeti olarak *nous*, duyumsamaya (*aisthesis*) ve onun nesnelere olan güvensizliğin karşısında güven veren bir yapıdır. Duyumsamaya güven duyulmamasının nedeni gördüğümü sandığım yeşil elmanın yeşil bir elma değil de yeşil bir top olabileceğine dair yanılsama durumudur. Üstelik söz konusu yeşil elma üzerinden bir hafta geçtikten sonra yenemez hale gelmiş, rengini çoğunlukla kaybetmiş, kurtlanmış ve bozulmuş olacaktır. Yeşil elmanın ne olduğunu imleyebilmemiz için onun değişmez bir şey

olması gerekiyordu. Ancak tüm doğal cisimler gibi o da değişir. O halde yeşil elmaya dair genel geçer tanımlara nasıl ulaşacağız? Hem onu yeşil toptan ayıralım (ve o olmayan diğer tüm cisimlerden) hem de önümüzdeki elma taze ya da çürümüş, canlı renkli ya da değil, lezzetli ya da tatsız olsa da onu öyle bir belirleyelim ki elmanın ne olduğu hususunda hemfikir olalım. Görünüşlerin karşısında idea (*eidōs*) koyulmalıdır. Elmanın neliği, yeşilin neliği belirlenmelidir ki bunları kavramak da *nous*'un işidir.

Aristoteles oluş ve bozuluş içinde olanlar ile değişmez olanlar konusunda Parmenides, Anaksagoras ve Platon'dan ayrılır. Onun için bilginin ilk malzemesi oluş ve bozuluş içinde olanlardır. Duyumsamanın biçimini alan imgelemin (*phantasia*) oluşturduğu anının anımsamasından (*mneme*) deneyim (*empeiria*) oluşması sonucu sanat ya da bilimin ilkesi sağlanır.

Plastikiyet, Eski Yunanca *plassein* (πλάσσειν) kelimesinden gelir. Fransız felsefeci Catherine Malabou, 'plastik' sıfatının, iki anlama geldiğini bunlardan ilkinin "biçim değişikliklerine duyarlı" veya şekillendirilebilir olmak; diğerinin ise, 'plastik cerrah' ve 'plastik sanatlar' ifadelerinde olduğu gibi 'biçim verme gücüne, kalıplama gücüne' sahip olmak olduğunu söyler (Malabou, 2005, s.8). Liddell & Scott (1940), *plasso*'yu (πλάσσω) toprak, kil, balmumu gibi yumuşak maddelerle çalışan sanatçıya ait form, kalıp, balmumu; kalıplanmak, yapılmak; alçı; eğitim ve öğretim yoluyla şekillendirmek, kalıplamak; zihinde bir şeyin görüntüsünü oluşturmak, hayal etmek; belli bir forma sokmak, imal etmek, taklit etmek olarak da tanımlar. 2000 yılında Fizyoloji-Tıp Nobel Ödülü'nü kazanmış bilim adamı Eric R. Kandel, *Belleğin Peşinde: Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu* adlı kitabında plastikiyeti beyinde sinapsların, nöronların ya da bölgelerin, kullanımla ya da farklı uyarıcı örüntüleriyle *kendi özelliklerini değiştirme* becerisi olarak tanımlar (Kandel, 2019a, s. 555). Malabou, bizi zihin-beden probleminin öyle bir yerine koyar ki plastikiyetin kendi yapısı bizim hem indirgemeci olmamızı hem de indirgemeciliğin karşısında durmamızı engeller. Ona göre zihin fenomenleri özgürdür ve bunlar kendilerine özgürlük temelini sağlayan beden parçasını yani beyni de özgür kılarlar. Aynı şekilde, beynin de özgürlüğünün bilincine

varabilmesi için zihin fenomenlerine ihtiyacı vardır. Görünürde ikisinden birinin diğerine bir üstünlüğü ya da önceliği yoktur.

Çalışmamız boyunca *zihin (mind)*, *beyin (brain)* ve *akıl (intellect)* kavramları sık sık kullanılacaktır. Aslında felsefe tarihi, “beyin”i tanımaz. Ancak *akıl*, ardından da çağdaş çalışmalarla birlikte *zihin* bize oldukça tanıdıktır. Çalışmamızda “zihin” ile zihinsel fenomenler dediğimiz durumlar kastedilmektedir. Zihin bir çatı kavram olarak ele alınmaktadır ve düşünüşle ilişkilendirilmektedir (Güven, 2023b, s.17). Beyin ise felsefi sorunların sinir sistemleri ile araştırılması gerektiğini savunan materyalist nörofelsefe ile jargonumuza girmiştir. Zihin-beden problemini birinin yalnızca düşündüğü bir diğerinin de yalnızca yer kapladığı Kartezyen ikicilik üzerine kurduğumuz fark edildiğinde beyin tartışmalı konumu kendini daha iyi gösterir. İçlerinden aşına olduğumuz *akıl*, özellikle Türkçe kaynaklarda, Yunanca *nous*'un karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Bu çalışma, imgelemin düşünceyi şekillendirip şekillendiremeyeceğini akılla bağlantısı üzerinden araştıracaktır. Çalışmanın ilk bölümünde plastikiyet kavramı Catherine Malabou, Eric R. Kandel ve Jean-Baptiste Brenet'nin çalışmaları aracılığıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde, idea ve fenomen arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde açıklayarak, fenomenlere karşı şüphe duyulmasını sağlamış ve varlık ile bilgi anlayışlarını bunun üzerine kurmuş olan Platon'un metinleri anımsama ve bilme ilgisinde ele alınmıştır. Nispeten kısa olan ikinci bölümde Platon'un ele alınmasının amacı, onun bu ilişkiyi kurarken yaptığı iki hatayı göstermektir. Bunlardan ilki duyumsamayı kesin suretle bilgiden ayırması, ikincisi ise *nous*'un şekillendirici gücünü görmezden gelmesi ve duyulurların çokbiçimliliği ile *nous* arasında istediği gibi istikrarlı bir bağlantı kurabilecek materyallere sahipken bunu kurmamasıdır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde hocasının yaptığı hataları yapmayan ve duyumsamayı bilginin başlangıcına koyan Aristoteles ele alınıp onun *nous*'a dair yaptığı ayrımlar gösterilmiştir. Bu bölümde temellendirilmek istenen şey *nous*'un duyumların çokbiçimliliğinden zarar görmediği, aksine duyumsamanın her

seferinde doğru olduğudur. Bu sebeple, Aristoteles'te duyumsama ve *nous* arasında dinamik bir köprü görevi gören imgeleme yetisi (*phantasia*), Platon'dakinin aksine (onun için duyumsama yanlış olduğundan köprünün bir tarafı yanıltıcı olana dair olacaktır), hakikat ile yakından ilişkilidir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde Ortaçağ Latin coğrafyasında Yorumcu adıyla tanınan İbn Rüşd'ün nevi şahsına münhasır akıl yorumu ele alınacaktır. Aristoteles'i izlemesi bakımından bu yorum duyuma dair hiçbir şüphe duymazken, akıl ile ilgili farklı bir ayırım yapmıştır. Bu ayırım ile imgelem köprüsüne Platon'un kabul dahi edemeyeceği bir önem atfedilir. Böylece imgelem, oldukça haklı sebeplerle insan anlığında ulaşıp ulaşabileceği en önemli konuma yerleşir. Bir İbn Rüşd araştırmacısı olan Jean-Baptiste Brenet, bu önemin nedenlerini araştırırken imgelemin şekillendirme özelliği olduğunu başka bir deyişle *plastik* bir yapısı olduğunu fark etmiş ve İbn Rüşd için "cogitation"un (derin düşünme, tefekkür diyebiliriz) imgelemek olduğunu iddia etmiştir.

1. BÖLÜM

PLASTİKİYET

1.1. CATHERINE MALABOU

Malabou, *Hegel'in Geleceği (The Future of Hegel)* ve *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* kitaplarının ilkinde, Hegelci bakışını daha iyi anlamamızı sağlayacak bir plastikiyet tanımı, ikincisinde ise biyolojik temelini ortaya koymak üzere daha nörolojik bir plastikiyet tanımı yapar. Özellikle ikincisi, Kandel'in modern biyoloji ve davranış araştırmalarını ortaya koyduğu *Belleğin Peşinde* kitabında anlatılan plastik bulgularla örtüşür. *İlineklerin Ontolojisi (Ontology of Accident)* ise, yine Kandel'in *Sıradışı Beyinlerden Öğrenebileceklerimiz*'inde örneklerini gösterdiği, plastikiyetin kuruculuğu ile birlikte zorunlu gelen yıkıcılığından bahsederken plastikiyeti, şekil alma ve vermek arasındaki denge; deneyim tarafından şekillenen ve bizi tekil, tanınabilir, tanımlanabilir bir tarihin (tüm olayları, boşlukları ve geleceğiyle) öznelere yapan kimliğimizi, şekillendiren doğal bir yontu olarak tanımlar (Malabou, 2012, s. 3).

Malabou kitabının tam başlığına (*The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic*) işaret ederek şöyle der:

“Plastikiyete ‘gelecek’ ve ‘zamansallık’ arasında arabulucu bir konum vermekle, başlığım, plastikiyetin Hegel'in felsefesinde geleceğe ve zamana biçim veren ‘durum’ olarak tasavvur edileceğini gösteriyor. Bu demek oluyor ki, ilişkileri plastikiyet kipinde inşa edilmiştir, zaman ve gelecek karşılıklı olarak plastiklikle yönetilen diyalojik bir sürece dahildirler. Bundan, gelecek ve plastikiyet kavramlarının aynı anda ele alınması sonucu çıkmaktadır” (Malabou, 2005, s.5).

Plastikiyet, zaman içindedir. Aynı beyin gibi, kendine ait bir tarihe sahiptir. Kendine ait bir tarihe sahip olması, onu yine aynı beyin gibi, güneşin altında yeni bir şey olma olanağına sahip olmaya zorlar. Kavramın etimolojisi, “yeni bir şey olma” hali için oldukça uygundur. Bir yandan biçim değişikliklerine duyarlı veya şekillendirilebilir olmak; diğer yandan biçim verme gücüne ve kalıplama gücüne sahip olmaktır.

Plastikiyetin önce *Beynimizle Ne Yapmalıyız*'da keşfedilen sonra da *Ontology of the Accident*'te detaylandırılan yok edici, yıkıcı, patlayıcı anlamları da vardır. Malabou, bazı organizasyonlardaki biçimlenmenin başlangıcının ancak programlanmış hücre intiharı fenomeni (apoptoz) ile mümkün olması ve depresyon gibi travmalar arasındaki benzer plastik hareketi fark etmiştir. Biyolog Jean Claude Ameisen, parmakların şekillenmesi için, parmakların arasındaki boşlukların da şekillenmesi gerektiğini söylerken (akt. Malabou, 2012, s. 4) söz konusu şekillendirici, yaratıcı plastik hareketin taşıdığı negatif anlamın organizmadaki önemini de göstermiş olur. Yapıcılık bir tür yıkım ile dengelenir.

Kandel, C.S. Sherington'un diz tendonuna vurduğumuzda nasıl sadece bir refleks ediminin, tekmenin, doğdunu merak ettiği deneyinin sonucunda bu vuruşun aynı anda ters refleks edimlerine ket vurduğunu, bacağın geriye doğru çekilmesini, bükülmeyi önlediğini fark ettiğini aktarır (Kandel, 2019a, s. 101). Tendon, kelimenin tam anlamıyla çok biçimli olmamaya çalışmaktadır ki varolabilsin, yaralanmasın. Plastik malzemenin, izlerini koruyarak sonu gelmeyen çokbiçimliliğe direnmesi Malabou'da plastikiyetin kapalı anlamıdır. Malabou için kapalı anlam, tüm beyinlerin kuruluşunu yöneten genetik belirlenime bağlı nöronal bağlantıların gelişimsel plastikiyetinde zorunlu olarak iş görür. "Bu ilk sınır ya da semantik uç noktaya göre plastikiyet, tam anlamıyla katılığa benzetilemese de belirli bir biçim *belirlenimine* işaret eder ve biçimin bozulması, yeniden-biçimlenme ya da patlama yetilerini (çok sıkı bir biçimde) sınırlar" (Malabou, 2018c, s. 46).

Dirençlilik, yıkım ile şekillenme arasındaki bu ilişkide, ters refleks edimlerine ket vurmak gibi kendini gösterir. Tam anlamıyla katılığa benzetilemeyen ve patlama yetilerini sınırlandıran bir sınır noktasıdır. Ters refleks edimlerine karşı direniriz, hastalıklara karşı bağışıklık sistemimiz ile direniriz, sinir sistemimizdeki hasarlara karşı direniriz. Nöronlar bu hasarları tamir etmeye çalışır.

Plastikiyetin dönüştürücü, farklılaştırıcı ve hatta *çapraz-farklılaştırıcı* yetisi ise onun açık anlamında gerçekleşir. Malabou, açık anlamdaki plastikiyetin kendi

kaderini değiştirme, yörüngeden saptırma, rotasını farklı şekillerde çizme ve kapalı plastikiyette olduğu gibi yalnızca biçimi kurmakla kalmayıp ancak kendini yeniden biçimlendirme becerisini ifade ettiğini söyler (Malabou, 2018c, s.47). Malabou, açık plastikiyete örnek olarak erişkin kök hücrelerden bahseder. Kısaca değinmek gerekirse bunlar özelleşmiş dokularda bulunan özelleşmemiş hücrelerdir. Kendilerini yenileyip ait oldukları dokularda ölmüş olan hücreleri üreterek özelleşirler. Malabou, bunlardan bazılarının özelleşirken çapraz farklılaşmaya uğrayarak kendi farklarını değiştirdiklerini yani ait oldukları dokuya benzer hücreler oluşturmak yerine başka hücrelere de dönüşebilmelerini ilgi çekici bulur.

Kapalı anlamın şekil belirleyiciliği ve açık anlamın kendini yeniden biçimlendirme isteği, plastikiyeti, *sertlik* ve *esneklik* ile ilişkiye sokar. Plastikiyetin sertlik ile ilişkisi, her anlamıyla onun tezatı olmaktır. Kavramın, “şekil alabilir” anlamına geldiğini biliyoruz. Sertlik (*rigidity*) ise esnemezlik, değişmezlik ve bükülmezliktir. Kapalı anlam, sertlik değil, biçimin belirlenmesinin sınırlı olmasıdır. Onun sayesinde ki, dirençlilik dolayısıyla da direniş vardır. Esneklik (*flexibility*) ile ilişkisi ise iç içe geçmiş olmaktır. Günlük kullanımda bile pek çok metinde ‘plasticity’, ‘plasticité ve ‘Plasztizität’, *esneklik* ile karşılanır. Oysa “esnek olmak; biçim almak ya da etki altında kalmak, kendini eğipbükülebilmek, *eğilipbükülmeyi almak fakat vermemektir*. Uysal olmak, patlamamaktır. Biçim verme kaynakları bulunmayan esneklik, ne *yaratma* ne bir etkiyi *ortaya çıkarma* ve hatta *yok etme* ne de modelleme gücüne sahiptir. Malabou’ya göre esneklik, yaratıcılığından yoksun kalmış plastikiyetken (Malabou, 2018c, s.43), plastikiyet, esnekliğe ve sertliğe kıyasla “hem sınırlayıcı hem de enerjiktir” (Malabou, 2018c, s.10).

1.2. ERIC R. KANDEL

Kandel, yukarıda da belirttiğimiz gibi plastikiyeti beyinde sinapların, nöronların ya da bölgelerin, kullanımla ya da farklı uyarıcı örüntüleriyle *kendi özelliklerini değiştirme becerisi* olarak tanımlar (Kandel, 2019a, s.555). Onu, böyle bir özelliği tanımlamaya götüren deneyi 1948 yılında İvan Pavlov’un öğrencisi olan Polonyalı

nörofizyolog Jerzy Kornorski gerçekleştirmiştir. Kornorski, plastikiyet adını kullanan ilk bilim insanıdır. Ancak deneylerinde hocası Pavlov'un öğrenmeyi araştırdığı deneylerden yararlanmıştır. Bunun üzerine Kandel de Pavlov'un deneylerinde faydalandığı duyuşsal uyarıcı örüntülerini taklit etmiştir.

Kornorski, duyuşsal uyarıcının sinir sisteminde iki farklı türde değişikliğe yol açtığını ileri sürmüştür. Bunlardan ilki, kolay uyarılma hali olarak nitelediğı, duyuşsal uyarıcıya tepki olarak sinir patikasında bir ya da daha çok aksiyon potansiyelinin² ateşlenmesi ardından oluşan değişikliklerdir. Aksiyon potansiyellerinin ateşlenmesi, nöronlardan ilave aksiyon potansiyelleri üretilmesi için gerekli olan eşiğı kısa süreliğine yükseltir; iyi bilinen bu görüğüye, tepkisiz süre denir. İkinci ve daha ilginç olan değişiklik ise, Kornorski'nin *plastikiyet* ya da *plastik değişiklik* dediğı olaydır. Plastik değişiklik, uygun tek bir uyarıcının ya da uygun uyarıcılar kombinasyonunun sonucu olarak nöron sistemlerinde kalıcı işlevsel dönüşümlere yol açmıştır (Kandel, 2019a, s. 210). Kornorski'nin plastik değişikliğe dair bulgularından etkilenen Kandel, plastik değişikliğin mümkün olup olmadığına dair deneylerini deniz tavşanı üzerinde gerçekleştirmiştir.

Farklı öğrenme biçimlerinin, farklı sinirsel etkinlik örüntülerini doğurduğunu ve bu etkinlik örüntülerinden her birinin, sinaps bağlantılarının kuvvetini belirli bir şekilde *değiştirdiğini* farz etmişti. Pavlov'un alışma, duyarlılaşma ve klasik koşullanma olarak belirlediğı öğrenmenin üç şeklinin öğrenmeyi nasıl mümkün kıldığını araştırır. Kandel, Pavlov'un bir duyuşsal uyarıcısının tek başına ya da başka duyuşsal uyarıcılarıyla birlikte sunulması gerektiğini iddia ettiğini düşünür (Kandel, 2019a, s. 212).

Öğrenmenin en basit biçimi olan alışma, hayvana bir uyarıcının zararsız olduğunu öğretirken, insanda ise çalışan saatin sesine, midemizin hareketlerine

² Aksiyon potansiyeli: Genliğı bir voltun onda biri kadar, süresi bir ila iki milisaniye olan büyük ve geçici elektrik sinyali; sinir hücrelerinin sinapsını oluşturan gövdesi boyunca aksamadan ya da sönmeden ilerler. Sinaps önü terminaline ulaşan aksiyon potansiyeli, hedef sinir hücrelerini etkileyecek nörotransmitterlin salgılanmasını tetikler. (Kandel, 2019a, s. 550)

ve ötek bazı bedensel duyularımıza alışmamızı sağlar. Bu durumda alışma, tekrar eden uyarıcıları fark etmemeyi öğrenmektir (Kandel, 2019a, s.222). Duyarlılaştırma ise alışmanın tersine bir şeyi göz arda etmemeyi öğretir (Kandel, 2019a, s.223). Üçüncü öğrenme yolu olan klasik koşullanma, normalde hiç tepki uyandırmayacak bir uyarıcıya tepki verilmesini sağlar. Bu, Pavlov'un en bilinen deneylerinden biridir. Köpeklerde çan sesinin elektro şokla birleşmesini sağladıktan sonra çan sesi ardından elektrik verilmesi de köpeklerin patilerini çektiklerini gösteren deneydir. Klasik koşullanma, öğrenilmiş korkudur (Kandel, 2019a, s.225).

Bu bulgulara deniz tavşanı üzerinden yeniden ulaşması Kandel'e sinaps kuvvetinin sabit olmadığını, farklı etkinlik örüntüleri ile değiştirilebildiğini gösterir. Alışma, sinapsların zayıf ama tekrarlı bir şekilde uyarılmasıyla elde edilir. Her seferinde aynı şekilde uyarılmasına rağmen zamanla bu uyarılara karşı tepki olarak üretilen sinaps potansiyelleri düşüş gösterir. Duyarlılaştırma, öncesinde kendisine zayıf bir uyarıcı verilen sinir patikasına güçlü bir uyarıcı uygulanmasıyla ortaya çıkar. Zayıftan sonra güçlü bir uyarıcı gönderildiğinde, patikanın gösterdiği sinaps tepkisi artar. Yani alışmanın aksine, duyarlılaştırmada buradaki sinaps bağlantıları güçlenir. Klasik koşullanmada ise birden fazla sinir patikasındaki etkinlik artar. Kandel'e göre bu bulgular, en kaba tabirle beynin farklı sinir devrelerindeki bilgi akışının öğrenmeyle değişebileceği anlamına gelmektedir (Kandel, 2019a, s.227). Dolayısıyla bu, sinapslar deneyimle değişebilir demektir. Sinapslar, beynin patikalarıdır. O halde bu, deneyim ve duyuusal uyarıcıların beyin yapısını değiştirebileceği anlamına gelerek Malabou'nun iddiasını doğrulamaktadır.

1.3. JEAN-BAPTISTE BRENET

Brenet, *İmgeliyorum (Je Fantasme)* adlı metninde imgenin plastik bir olanak olduğunu dile getirir. Üstelik imgeleme ve beyin ilişkisi çağımızda kurulmuş bir bağlantı değildir. Dresdenli Peter'ın *Parvulus Philosophiae Naturalis*'indeki beyin odacıklarına dair çizimini ele almıştır. Bu çizimde kağıdın ortasındaki bir

figürün beyinde SİFEM yazmaktadır ve bu yazının etrafında beş adet odacık bulunmaktadır. Bunlar ortak duyu, imgelem, isteme (*fancy*), tahmin ve bellektir.

Brenet'nin plastik olanda ilgilendiği şey Kandel ve Malabou'nun başarılı olarak ortaya koyduğu değişme ve değiştirme olanağıdır. İleride de ele alıp göstereceğimiz üzere İbn Rüşd için maddi akıl olarak tanımlayacağımız bir akıl türü hem bir olanaktır hem de böyle olmasından ötürü sürekli bir şekil alma ve şekil verme durumundadır. Kandel, plastikiyeti çeşitli bedenler üzerinde yaptığı deneyler ile göstermiştir. Malabou, bu deneylerin bizim fenomen ve idea alanlarımız için ne anlama geldiğini değerlendirmiştir. Aristoteles, akıl ayrımını yaparken belli türde bir aklın (etkin akıl) bedenli olmadığını söyleyecek, bu aklın bedenli olanlarla ilgisinin başka türde bir akıl (edilgin akıl) olduğunu öne sürecektir. Benzer şekilde İbn Rüşd daha ayrıntılı bir ayırım yapacak ve maddi aklın bedenli olmayan ama bedenlilerde bulunan bir akıl olduğunu öne sürecektir. Bu yüzden plastikiyet, Aristoteles'in söz konusu ettiği akla değil İbn Rüşd'ün Aristoteles'in kastettiğini savunduğu akıl ayrımına göre bir akla (maddi akıl) atanabilir. İbn Rüşd, insanı kendi anlamasının merkezine koyar. Kendi imkanları ile anlamasını sağlar. Brenet de bu yüzden bizim kendi anlamamızın aktif katılımcıları olduğumuzu düşünür.

Brenet, İbn Rüşd'ün imgesini, akıl dediğimiz olanaklı formun bir informanı, müsevviri, biçimlendiricisi ilan eder: "İbn Rüşd'de başka bir şey ortaya çıkmıştır: bir verici olarak değil, biçimlerin şekillendiricisi olarak, maddi akıl olan olanaklı biçimin şekillendiricisi olarak imge" (Brenet, 2017c, s.66). Ona göre imge aracılığıyla birey kendini yetiştirir, akıl onu bireyselleştirir. Akılları tamamlanmadığı sürece sadece olanak olarak bireysel olan insanın yaşamı, kültür yoluyla, her bireyin olanaklarının tümelleştirilmesi yoluyla, kendilerini gerçekte bireysel hale getirmekten ibarettir. Gerçekten de İbn Rüşd söz konusu olduğunda tümel olan akıl şu ya da bu bireyin akli yetisi olarak çoğullaşmış, bireyselleşmiş, zamansallaşmıştır.

2. BÖLÜM

PLATON

Platon, siyasi bir istikrarsızlığa çözüm bulmak uğruna, zihin ve beden ayırımına sebep olan *idea*-fenomen bölümlemesini yaptığından beri bu iki *topos* (yer) arasında bir ayırım, karşılaştırma, sıralama yapılmaktadır. Hatta onun, bunlar arasında neredeyse hiyerarşik³ bir düzenden de bahsettiği öne sürülmektedir.

Platon, söz konusu siyasi istikrarı ve mutluluğu sağlamak için, sisteminde birbiriyle harmoni içinde varlık ve bilgi görüşleri kurmuştur. Bu alanlarda değişim içinde olanlara, oluş içinde olduklarından öncelik vermemiştir. Bunlar bilginin, *episteme*'nin, konusu değildir; ancak birer sanı, *doksa* olabilirler. Onun konusu olabilecek olanlar, *idealar*'dır. Bunlar zihinseldir ve ancak diyalektik ile ulaşılır olan şeylerdir. Matematik bilginin nesnelere ise bu iki alan arasındaki diyalektik düşünme için önemli bir hazırlık sağlar.

Platon, *idealar* öğretisini kurarken bozulabilir olan duyulur şeyler ve bozulmayan ideal şeyler arasında yaptığı ayırım ile sanat alanında tartışmamızı her yöne sürükleyebilecek bir problem yarattı. Aslında amacı varlığı, Presokratiklerin yarattığını iddia ettiği çokluktan kurtarmaktı ve bunun için oluşa, değişmeye maruz kalmayan bir alan bulunmalıydı. Bizim için sorun burada başlamaktadır. Hem varlık hem de bilgi alanlarında ve dolayısıyla da bunları ilgilendiren her alanda, yani dünyamızda, bir uyumsuzluğa sebep olmuştur. Bundan sonra *idea* ve *fenomen* arasındaki ilişki Platonik bağlamda her açıklanmaya çalışıldığında bu ilişki mutlak suretle sadece onun koyduğu kurallar üzerinden açıklanabilir olmuştur.

Onun ayırımlar üzerinden ortaya koydukları ile bilgisel, varlıksal ve dolaylı olarak da siyasi bir istikrar sağladığını görebiliyoruz. Amaç pratik alanda ideal bir devletin temellerini sağlam atmaktır olsa bile Platon *horaton* (duyulur) olan

³ Bknz. Çizgi analogisi (Platon, *Devlet*, 6. Kitap).

hakkında nadiren konuşur. Diyalogların ezici bir çoğunluğunda *noeton* (düşünülür) hakkında konuşmak ile kalmaz, *noeton*'a dair bilgiler vererek hem ahlakımızı hem bilgimizi hem de varlığımızı bozulması mümkün olmayan, dışarıdan hiçbir müdahaleye izin vermeyen, genel geçer olan, ancak ve ancak düşünülebilen bir yerde saklar. Örneğin bir masanın, “masa” ideasına uygun olarak dört bacaklı, bacaklarının üzerinde bir taşıyıcı görevi görecektir bir yüzey şekline uygun üretilmesinde ve imgede sürekliliği sağlamasında bir sorun yoktur. Buna benzer olarak “ideal” olana sürekli yaklaşılmaya çalışarak siyasi istikrarı da sağlayabiliriz. Ancak sıra insana ve yaratımlarına geldiğinde insanın tür olarak bir “insan” ideasından pay alıyor olmasının dışında, siyasi istikrarı sağlayan bu biçim ve içerik ayrılığı her zaman ideale yaklaşma gayesine dönüşmez. İnsanlar *agathon*'dan (iyi) olabildiğince uzakta ahlaksız ve yalancı olabilirler. Onlar *polis*'in şairleri tarafından aldatılmış, tutkuya ve coşkuya kaptırılmış olabilirler. O halde insan değişkenliğini de kontrol altına alacak, ona iyi eylemeyi öğütleyecek bir şey ortaya çıkmak zorundadır. Masayı iyi bir masa olmaya ikna edemezsiniz, onu ancak iyi bir masa olarak biçimlendirebilirsiniz; insanı da kendisi hakkında bir şey yapmaya, mesela kendisini, ruhunu tanımaya ve kendisine iyi bakmaya (*epimeleia heautou*) davet ederek kendisini biçimlendirmesini öğütleyebilirsiniz. Bu kimselere coşku, tutku ve bedenlerden *katharsis* (arınma) ile kurtulmalarını ve hayatlarını kendilerini tanımaya (*gnothi seauton*) adamalarını öğretebilirsiniz. Yine de insana kendisini kurması için verilen tüm bu kurucu öğütleri, kanunen de desteklemelisiniz. Atina'da çoktan baş göstermiş siyasi istikrarsızlık ve kriz ortamında şekillenmeye başlamış ideal devletin kapılarını da her biçimlendirmeye açamazsınız. *Agathon*'dan pay almayan biçimlendirmeler ancak ve ancak bu istikrarsızlığa sizi daha da batırır.

Bu yüzden ideal devlette yalnızca belli şartlar altında sınırları çizilmiş biçimlendirmelere izin vardır. Burada yapılacak olan bir *poiesis* yalnızca devletin bekasını sağlayacak şartlarda kabul edilebilir. Yoksa *poietes*'e hangi devletin kendi düzeninde yaptığı bir değişikliği ona borçlu olduğu; hangi devletin onu iyi bir kanun adamı saydığı ve ondan bir fayda gördüğü sorulabilir – nitekim Platon, *Devlet* diyalogunda tam olarak bunu yapar (Platon, *Devlet*, 599d).

Hakikat ve *episteme* hakkında hiçbir şey söylemesine izin olmayan *poietes*'in tek yolu *aletheia*'nın topal ikiz kardeşini takip etmektir. Oysa *Şölen* (*Symposion*) diyalogunda Eros üzerinden kurulan diyalektik, hakikate ulaşmak için bize yalnızca *poesis*'i vermekle kalmaz tek tek güzel bedenler ile güzelin kendisi arasındaki geçişe dair bir fikir de verir. *Poietes*'ler mim sanatının kendi bedenini bir alet olarak kullanarak yapılan üretim ile doksamimetik arasında günahdaşları sofistlerle beraber durur gibi görünürler. Ancak bu diyalogda, Platon'un biçimlendirici olan sanatçıyla arasını düzeltecek, onların *psukhesini* değiştirebilecek, onu yontabilecek, ona şekil verebilecek, *plassein* güçleri vardır:

“Bir insan her şeyi birden taklit edemez. Ancak, bir tek şeyi iyi taklit edebilir (Platon, *Devlet*, 394e) ... Bir insan çeşitli taklitleri birden yapamayacağı gibi, yaptığı taklidin kendi yaşadığı gerçeğe uygun olmasına da imkan yoktur (Platon, *Devlet*, 395b) ... Yaparlarsa, bu taklit, kendi işlerinin gerektirdiği ve çocukluklarından beri özenecekleri yiğitlik, bilgelik, dini bütünlük gibi erdemlerin taklidi olmalıdır. Bunların dışında hiçbir kötü işi ne yapsınlar ne de taklit etsinler. Çünkü, taklit ede ede, sonunda taklit ettikleri şeye alışırlar. Bu alışkanlık da bedeni, konuşmayı, görüşleri değiştiren ikinci bir tabiat olur” (Platon, *Devlet*, 395b).

Benzetilen şeyin gerçekten ne olduğunu bilmiyorsa, taklit edenin içinin düzeninin bozulacağı (Platon, *Devlet*, 595b) iddia edilse de *poietes*'lerin *aisthetos topos* (algılanır, duyulur yer) alanında, eyledikleri ile kendi tabiatlarında yarattıkları değişime karşı çıkıldığı açıktır. Platon, *aisthetos topos*'taki eylemlerin *plastik* gücünü fark etmiş ve bu gücü, *doksa* alanında olduğunu düşündüğü için yasaklamıştır.

Geç de olsa *Şölen* diyalogu, bu plastik gücü yasaklamayı değil de kullanmayı önerecektir. Böylece *poietes*'e, doksamimetik üzerinden bilgisel ve varlıksal yanılgılarla bizi sürüklediği karanlıktan kendini çıkarma ve kendi kendine iade-i itibar yapma şansı verilir. Eros, insanlar ve Tanrılar arasında eşsiz bir yer tutan büyük bir Tanrı olarak ilan edilir. Bu haliyle Eros, *poesis*'in *mimetik* olanın bilgisel, varlıksal, ruhsal eksikliği yüzünden kaybettiği bilgelik şansını kazanması için sevgi üzerinden bir diyalektik kurma şansı verir. “Ölümlü ile ölümsüz arası bir şey... büyük bir *daimon*”dur o (Platon, *Şölen*, 203d-e). Diyalektik doğurma ile elde

edilen güzelliğe giden yol Platon'dan beklenilenin aksine sadece seyre dalma ile başlamaz artık. Oldukça radikal, bir o kadar da kaçınılmaz bir hareketle ölmez, doğmaz, değişmez, açısına ya da kişisine göre güzelliği değişmez, elin ya da ayağın bir parçası olarak görünmez, bir konuşma gibi belirmez olana güzel bedenlerden gidilecektir:

“İşte doğru yolu budur, sevgi dünyasına ister kendi kendine, ister kılavuzla ulaşmanın: Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın: Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir” (Platon, *Şölen*, 211c).

Girişte Platon'un duyumsamaya karşı duyduğu güvensizliğe dikkat çekmiştik. Peki olgunlaşmış Platon'un duyumun nesnelere karşı takındığı tavır neden yumuşamıştır? Bize göre bunun nedeni Platon'un tek teklerin olanağını fark etmiş olmasıdır. Bu olanakları diyaloglarda arayalım.

Menon diyalogunda kimsenin öğrenerek bilmediğini, fakat soru sorarak bilgiyi kendi kendinden açığa çıkardığını (Platon, *Menon*, 85d) yani aramak ve öğrenmek bütününün hatırlama (Platon, *Menon*, 81d) olduğunu söyler. Yine bu diyalogda bu hatırlamanın yönteminin Sokratik diyalektik olarak da adlandırdığımız çürütme ve doğurtma yoluyla yapılan ayrımlar ile mümkün olduğunu öğreniriz. Aynı şeylerin üzerinde sık sık ve türlü türlü sorguya çekilirse, şüphe yok ki bunlara dair en doğru bilgiyi elde edebiliriz (Platon, *Menon*, 85d). Aynı şeyler üzerinden sık sık ve türlü türlü sorguya çekilmek, aynı nöronal bağlantıları ziyaret etmemizi sağlayarak onların arasındaki yolu güçlendirecek ve onları birer alışkanlık haline getirecektir. Aynı zamanda bunları hatırlamak da kolaylaşır.

Bunlar *Phaidon* diyalogunda, öğrenmenin anımsamaktan başka bir şey olmadığı, bütün insanların iyice sorguya çekildiklerinde, her şey hakkında hakikati kendiliklerinden buldukları, dile getirilerek tekrar edilir (Platon, *Phaidon*, 72e-73a).

Çürütme ve doğurtma, diyaloglar için ortak yöntemlerdir. Sokrates bu yöntemleri bütün çoklukların ardında olan tekliğin bilgisine insanları ulaştırmak için kullanır. Örneğin, *Menon*'da erdemleri "erdem"den ayırabilmek için diyalogun başında bu çokluk-teklik ilişkisinin kavranmasına yardımcı olacak düşünme pratikleri yaptırır: önce arıların arı olmaları açısından birinin diğerinden ayrılmadığı (Platon, *Menon*, 72b), sağlığın hem erkekte hem kadında aynı öze sahip olduğu (Platon, *Menon*, 72d), iyi olmanın herkeste aynı niteliklere denk gelmelerle görüldüğü (Platon, *Menon*, 73c), dairenin pek çok şekilden biri olduğu (Platon, *Menon*, 74b) ve dairenin şeklinin doğrudan daha çok ya da az şekil olmadığı (Platon, *Menon*, 74e), beyazın bir renk olduğu ve diğer renklerden hiçbirinin bir diğerinden daha az ya da çok renk olmadığı (Platon, *Menon*, 74d) üzerine sorular sorar. Bu, diyaloglarda idea-fenomen ilişkisini anlayarak ve söz konusu ayrımı yaparak ideaya yaklaşmamızı amaçlayan bir diyalektiktir. Diyalektiğin çürütme ile işleyen kısmı, karşısındakinin bildiğini sandığı şeyi aslında bilmediğini göstermek amacı güttüğünden sık sık sorularla ilerler. Sadece fenomenlerin idealardan ayrılması için değil, ancak paralel örneklerle gideceği yere varabilmek için de çürütecek, karşısındakinin bildiğini "patlatacak" örnekler kullanır ve her seferinde onları *kendileri için* düşünmeye davet eder.

Sokrates'in *Menon*'un kölesine çözdürdüğü matematik sorusunda da Sokratik diyalektiğin başat özelliklerini görürüz: aynı olanın bir başkasından ayrıldığı yerler yeniden bulunur ve bu ayrılık üzerine varılmak istenen çıkarıma varılır. Yine bu diyalogda, soru-cevabın önceki bilgiyi iptal ederek yenisini kurması için uyarıcı, birer at sineğinin görevini yapacak şekilde sorulur bu sorular. Sokrates, kölesine önce "Söyle bana çocuk, dört köşeli şeklin bu şekilde olduğunu biliyor musun?" diye sorar. Sonra şeklin eşit çizgilere sahip olup olmadığını ve dört tane olup olmadığını, bu şeklin karşılıklı kenarlarını kesecek birer çizgi çizdikten sonra da bunların eşit olup olmadığını, oluşan şeklin hem daha büyük hem daha küçük olup olmayacağını, yeni oluşan kesitlerden her birinin birer birim olması durumunda şeklin alanının iki kere ikiye eşit olup olmayacağını sorar ve hepsine de olumlu cevap alır. Sokrates'in, *Menon*'un kölesiyle girdiği diyalogun sonunda da iki kere ikinin kaç yaptığını sorar dört cevabını alır, bu şekli iki katına çıkarsa

kaç olacağını sorunca da sekiz cevabını alır. En sonunda da Menon'a döner ve, "Hiçbir şey öğretmiyorum yalnızca soru soruyorum, görüyor musun Menon? Şimdi o sekiz ayaklı şeklin nasıl meydana geleceğini bildiğini sanıyor. Sence de öyle değil mi?" (Platon, *Menon*, 82b-83a) der. Aynı biçimli ve aynı amaçtaki sorularla geometri sorularına devam edilir, kölenin hata yaptığı yerde tekrar hesaplanması sağlanır. Allen'a göre burada bilginin nesnelere, birbirleriyle yakın ve gerekli bağlantı içindedir; tek bir bağlantıyı kurtarmak, hepsini kurtarmanın yollarını elde etmektir. Köle cehaletten bilgiye, bu gerekli yapı ve onun bunu doğuştan kavrayışı sayesinde geçebilir (Allen, 1959, s. 167). Allen bağlantılar konusunda haklı. Çünkü diyaloglarda hem bilginin nesnelere hem de öznelere *plastik* haldedir. Bunlar açıkça birbirlerini şekillendirmektedir.

Görüldüğü gibi diyalog hem yukarıda Allen'dan alıntıladığımız gibi belirli bir bağlantı geliştirir hem de biçim alan ve biçim veren arasında bir gitgeldir. *Sofist*'te kendisi bunun imkanını dile getirmeden önce yazdığı diyaloglarda da Platon aslında aldatıcı olan ile duyumsanan arasında başka türlü bir ilişki kurmuştur. Duyumsama, son dönem Platon'da yalnızca aldatıcı olan şeylerin özelliği değildir. Bir şey sırf duyumsanıyor olmakla bile çok biçimli bir hale gelmiş olabilir. *Sofist* diyalogunun hemen başlangıcında görünüşte değil gerçekte filozof olanların bile farklı görüntüler oluşturdukları; başka başka kılıklarda göründükleri (Platon, *Sofist*, 216d) söylenir. Platon'da herhangi bir şeyin kendini farklı şekillerde göstermesi istenilen bir şey değilken filozofta ortaya çıkar. Burada "farklı görüntüler oluşturmak" ve "başka başka kılıklarda görünmek" olarak karşılanan ifade "*pantoioi phantasomenoi*" (παντοίοι φανταζόμενοι)'dir. Filozofun farklı görünüşlerinden bahsederken seçilmiş *görüntüler* ifadesi yerine kullanılan kavram görünür kılmak, göze veya zihne sunmak anlamlarına gelen *phantazo* fiilinden gelir. Böylece Platon düşüncesinde çokbiçimli olmasını en son beklediğimiz şey olan filozof bile belli başlı görüntüler altında görülmüş olur.

Tabii ki *Sofist* diyalogunun Platon külliyatı içinde farklılığı yalnızca burada değil. Ancak henüz başında bile derdini dile getirme şekli daha önce kullanmadığı bir anlamda ve daha önce hakkında şüphe uyandırmadığı filozof hakkında

olduğunda metnin genelinin de külliyat içinde farklı bir yerde durduğu görülmektedir. Arka arkaya pek çok metinde ortaya konan, hakkında sayısız örnekler verilen idea ve fenomen ayrılığı Platon'un koyduğu kurallar içinde kaldığı müddetçe görünür *topos*'taki bazı şeyleri açıklayamamaya mahkum oldu. Bariz ki Platon da kendi kurallarına dair bu "sorun"u çözmeye çalıştı. Yaşlılık dönemine ait olduğu düşünülen metinlerden önce Platon'un sorunun çözümünü aramadığını söylemek haksızlık olur.

Platon, idealar öğretisini kurarken bozulabilir olan duyulur şeyler ve bozulmayan ideal şeyler arasında yaptığı ayırım ile, Malabou'nun da plastikiyet kavramı ile ele aldığı ruh-beden ikiliğini felsefe tarihine bir miras olarak bıraktı. Varlık, eğer Presokratiklerin yarattığı çokluktan kurtarılacaksa bunun için oluş ve değişmeye maruz kalmayan bir alan bulunmalıydı. Bu öğretiyi bir masa için ele aldığımızda bize bilgisel olarak ve zanaat alanında bir istikrar sağladığını görebiliyoruz. Bir masanın, *masa* ideasına uygun olarak dört bacaklı, bacaklarının üzerinde bir taşıyıcı görevi görecektir bir yüzey şekline uygun şekilde üretilmesinde ve imgede sürekliliği sağlamasında bir sorun yoktur. Bu halde *ideal* olana sürekli yaklaşılmaya çalışarak siyasi istikrarı da sağlayabiliriz. Ancak sıra insana geldiğinde insanın tür olarak bir *insan* ideasından pay alıyor olmasının dışında bir insanı varlıksal olarak ele almak gerektiğinde, siyasi istikrarı sağlayan bu biçim ve içerik ayrılığı her zaman ideale yaklaşma gayesine dönüşmez. Bilgi söz konusu olduğunda ideale yaklaşmamıza yardım etse de insan söz konusu olduğunda durum başkadır. Bunu yapmak için Platon, ruh-beden ikiliği hakkındaki ünlü Er Mitosu'nda yaşamında iyiyi ve iyi olmayı seçmiş ve buna göre yaşamış insanların ruhlarının gördükleri muameleleri de anlatır.

Platon'un çözüme yaklaştığı ikinci bir yer Er mitosudur. Bu anlatıya göre bir savaşta ölen Er, öldükten on bir gün sonra dirilen bir askerdir. Öldüğünde, çift kapılar ortasında yargıçların oturduğu bir yere gider ve bu yargıçlar ona insanlara yer altı dünyasından haber götürmesi için orada olup bitene iyi bakmasını öğütlerler. Buradaki bazı ruhlar yerin derinliklerinden bitkin halde gelirken bazıları ise gökten pırlıl pırlıl inerler, dünyadaki yaşamı boyunca iyi şeyler yapanlar burada

iyi bir muamele görürken kötülük edenler de kötü muamele görürler. Er'in bu yolculuğundan oldukça önemli bilgiler ediniriz. Er burada Kader'in bütün yuvarlaklarını döndüren kirmeni görür. Kirmenin kendi, Kader'in dizleri üstünde dönmektedir. Kirmenle birlikte Kader ve kızları Moira'lar da dönmektedirler. Üstelik buradaki ruhlar yeniden ölümlü bir hayata döneceklerdir; ancak bu hayatı Kader değil, onlar seçecektir. Ruhlar yaşayacakları hayatları seçtikten sonra Lakheisis tarafından hepsine onları seçtikleri kadere göre yaşatacak birer peri verilir. Bu periler ilkin, ruhu kendi seçtiği kadere bağlarlar. Bu kader çözülemez hale getirildikten sonra ruhlar Kader'in tahtının önünden öte yanına, Lethe ovasına geçerler. Er haricinde bütün ruhlar buradaki ırmaktan su içerler ve burada gördüklerini unuturlar (Platon, *Devlet*, 614b-621d).

Psukhe'yi sadece fiziksel ve genetik olarak belirlenmiş, bu sınırlar dışında hareket edemeyen bir varlık olmaktan kurtarmak; en özgür duygularını bile belirli sınırlar içinde serbest bırakmak; can, ruh, zihin gibi metafizik olarak dışlanan kavramlarla veya genellikle indirgemecilikle anılan beyin gibi kavramlarla açıklayabilmek için iyi bir hamle yapmamız gerekir. Bu hamle, plastikiyet olabilir.

Lethe Irmağı, genetik belirlenimi ve erdemli insanların neden zorunlu olarak erdemli çocukları olmadığını açıklamak için iyi bir metafor olabilir. Kendi yontucumuz olma olanağı sadece bir beyin sahibi olmak ile bile aktarılmış olsa da *dunamis*'tir ve gerçekleştirilmesi, bilincine sahip olunması gerekir. Plastikiyetin işlevlerini ve plastik ama kırılabilir doğasını anlamak nöral insana kendi tarihini yapma özgürlüğünü verir. Er de bunlara şahit olur: özgürce yaşadıkları hayatlarında yaptıklarından dolayı zorunlu olarak cezalandırılan ya da ödüllendirilen ruhlar. Bu yüzden erdem gibi 'iyi' de aktarılamaz, kişinin kendi hayatı ve tarihi yoluyla diyalektik olarak kazanılmış olması gerekir. Hakikat söz konusu olduğunda, 'a-letheia'ya, 'lethe olmayan'a ulaşacak özne, Er, esnek olmamalıdır. Çünkü esnek olan, sınırsız bir şekilde değiştirme olduğundan karşısına bir başkasını koyamaz, her şey kendisi olur. Ama sınır çizebildiği, kırılma sınırını belirleyebildiği noktada bir 'o-olmayan'ın varlığı da söz konusu olur. Er, anımsamak için Lethe Irmağı'nın suyundan içmez; Er, anımsamak için

lethe'yi reddeder; Er, anımsamak için lethe olmayanı, a-letheia'yı seçer. Eğer Er, Lethe Irmağı'nın suyunu içip anımsamamayı seçseydi hakikati aktaramayacaktı. Hem anımsamayacaktı hem de aktaramayacaktı.

Platon'un hakkında doğru soruları sorduğu ve belki cevabını sonradan sezmeye başlayıp olması gereken yerleri aramaya başladığı *phantasia*'ya dair merakı, ardından gelen Aristoteles yönlendirmiştir. *Phantasia*, Platon'un elinde nereye koyacağını bilemediği, diyaloglar boyunca evirip çevirip işlevini bir türlü anlayamadığı muğlak bir şeye dönüştü. Övgüye mi yoksa yergiye mi layık olduğu bir türlü anlaşılamadı. Bernard Colette, '*Phantasia et Phantasma Chez Platon*' başlıklı makalesinde *phantasia*'nın bu yersiz yurtsuzluğuna dikkat çekerek ona bir yer bulur. Bu, *phantasia*'nın duyumdan kaynaklanan bir yargı biçimi olarak yeridir (Colette, 2006, s.106). Bunlar Aristoteles için de geçerlidir. Çok büyük bir farkla: Platon'da *phantasia* değişim ile belirlenmiş duyum alanına aitken Aristoteles'te *phantasia* doğrudan tümelleri düşünen akıl ile duyum alanı arasında bir köprü görevi üstlenmiştir. Öğrenmenin hatırlama olmasının sebeplerinden biri budur. Platon'da öğrenme, geleceğe dair konuşmamızı sağlayan ve onunla ilgili davranışlarımızı belirleyen alışkanlık ve tekrarlar ile örülmüş bir geçmiş anılar silsilesidir çünkü duyumsamayı yani sürekli değişmekle yenilenen dış dünyayı önemsemez.

3. BÖLÜM

ARİSTOTELES

Platon'un ortaya koyduğu idea-fenomen ayrımını *phantasia* üzerinden araştıracağımız ilk isim Aristoteles'tir. *Phantasia*, çağdaş anlamına yakın olmasa da bizim anladığımız anlamda bir *phantasia*, bir fantezi olma anlamını ilk kez Aristoteles'te yakalamaya başlar. Baştan şunu söylemek lazım, Aristoteles, Platon'un idea-fenomen ayrımını ele almak, üstüne üstlük de bunu ısrarla *phantasia* ile yapmak üzere yola çıkmamıştır. Ancak onun yola çıkma nedenleri ve araştırmayı yapma şekli *phantasianın* bu yeniden şekillendirmesini sağlamıştır.

Aristoteles, felsefe tarihinin kabul ettiği üzere felsefeci olmasının yanı sıra biyolog olarak da tanınmıştır. Jonathan Lear (2020b), Aristoteles'in ruh görüşünü ("psikoloji" olarak da geçer) ele alırken madde ile biçimin birbirine bağlı olduğu ruh sahibi varlık için "canlı organizma" ifadesini kullanmıştır. Her ne kadar "canlı organizma" ifadesi kelimenin tam karşılığı ile Yunanca metinlerde bulunmasa da canlılık ve organizma olmağın inceleyeceğimiz metinler için yabancı olduğu söylenemez. Canlılığın kuralları açıkça tartışılırken organlı olmağlık da tartışılacaktır.

Bu bölümde canlılığın kurallarının ortaya döküldüğü *Ruh Üzerine (Peri Psuhkes, De Anima)* metni merkezde olmak üzere *phantasia* araştırmasının başka bağlamlarda devam ettiği *Uyku ve Uyanıklık Üzerine (Peri Hypnou kai Egregorseos, De Somno et Vigilia)*, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine (Peri Mnemes kai Anamneseos, De Memoria)* ve *Hayvanların Hareketi Üzerine (Peri Kineseos Zoion, De Motu Animalium)* metinlerinden de yararlanılmıştır. Bölüm duyumsama (*aisthesis*), düşünme yetisi (*nous*) ve *phantasia'yı* ele alan üç kısma ayrılmıştır. Duyumsama kısmı, *phantasia'nın* Platon'da dışlandığı kadar dışlanmamasını ve biyolojik süreçlerle ruh bağlantısını kurmamızı sağlamayı amaçlarken ardından gelen akıl kısmı Aristoteles'in yorumcusu ile ilişki

kurmamızı sağlayacak ve üçüncü kısım yukarıda bahsedilen metinlerin merkezine *phantasia*'yı ele alacaktır.

Aristoteles, *Peri Psuhkes*'in henüz ikinci cümlesinde, ruhun canlıların ilkesi (*arkhe ton zoion*) gibi bir şey olduğunu ortaya koymuştur (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 402a8). Bu, bizi hemen girişte karşılaşması bakımından hızlıca geçilmesi çok olası bir ifadedir. Ancak ruh sahibi olmanın tüm canlılara dair bir ilke olarak ortaya konabiliyor olması kıymetlidir. Çünkü Aristoteles'ten sonra ruh gittikçe doğadan kopacak ve yalnızca insana mahsus bir şey haline gelecektir. Bugün psikoloji bilimi hayvanlara ya da bitkilere yönelmez. Yalnızca insana mahsus olan bir ruhun ise herhangi bir "arkhe" olması mümkün değildir. Burada "arkhe", bir başlangıç ilkesi olarak ruh sahibi olmanın canlı olmak için yeterli olduğu, canlı olmanın da ruh sahibi olmak için yeterli olduğu bir durumu vurgulamıştır. Tabii bu yeterlilik araştırmanın kendisi için yeterli değildir. Çünkü Aristoteles'in doğası gereği bilmek isteyen insanı yalnızca neliğe dair bir araştırma ile yetinmemelidir; nitekim neliğe dair araştırmanın diyalektik ve boş konuşma olmaması için ilinekler üzerine de düşünmek gerekir.

Aristoteles, sanki hakkında ona başvurduğumuz sorunun mahiyetini bilircesine, ruhun, beden bir ilineği olmadığını açıkça ifade eder. Şüphesiz ki bedenin, ruh olmadan varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Eğer ruh, bedenin bir ilineği olsaydı bir töz olarak beden için ruhun zorunlu olmaması gerekirdi. Beden, ruhsuz da varlığını koruyabilirdi. Bir yaşam dünyası olabilirdi. Ancak aralarında bir töz-ilinek ilişkisi bulunmadığından ruhu olmayan bir beden ancak bir ceset olabilir. Aynı durum, ruhun bedenle ilişkisi için de geçerlidir. Ruh, beden olmadan öfkelenmek, atarlanmak, arzu etmek (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 403a6) gibi, *pathos*'lardan (etkilenim, duygulanım) kelimenin tam anlamıyla etkilenebilecektir çünkü bunlar maddesel bir şeyle ilgili olan ifadelerdir

(Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 403a25); bunlar maddeye (*hyle*) için *logos*'lardır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2018a, 403a25).⁴

O halde “canlılığın ilkesi gibi olan şey” olarak ruh üzerine yapılan bu araştırma, onun bedenden ayrı ya da onunla bir olup olmadığına dair bir araştırma da değildir⁵. Beden ve ruh bir birlik içindedir, bu birliği de bunların yetilerinden anlıyoruz.⁶ Burada yapılan, bu yetilere dair bir araştırma gibi duruyor. Bunların birbirinden gerçek anlamda ayrı olamayacakları açıktır. Bu durumda birlikteliklerinin imkan sağladığı yetiler, canlılığa dair genel geçer sınırları da belirleyen güçlerdir.

Biçim (*eidōs*⁷) olarak bir ruh ve madde (*hyle*⁸) olarak da bir bedenden oluşan bir varlık (*ousia*) olarak doğal cisim (*soma phusikon*) ancak *birlikte* canlılığa tabi olur:

⁴ Metin boyunca pek çok çeviriden yararlanıldı. Metin içindeki alıntılar anlamın çeşitli şekillerde ifade ile anlaşılmasının kolaylaştırılması amacıyla farklı çevirilerden alındı. Bunun için 2023 itibarıyla Türkçede yayınlanmış tüm *Ruh Üzerine* çevirileri ve İngilizcede prestijli olduğu düşünülen W.S.Hett çevirisi kullanıldı.

⁵ Bu konuyla ilgili Ömer Aygün ve Gurur Sev çeviriye şöyle bir dipnot düşmüşlerdir: “Ruhla beden bir olup olmadığını sormanın gereksiz olduğunu ifade eden bu parça, “*hylomorphism*” olarak adlandırılmış olan yaklaşımı benimseyenler için oldukça önemlidir. Gerçekten de Aristoteles için madde ve biçim, dolayısıyla bedenle ruh, birbirinden müstakil bir tarzda var olamazlar – en azından ayaltı alemde bu böyle. Bu soruyu gereksiz kılan bir diğer neden de Aristoteles’in *Metafizik*’te farklı anlamlarını serimlediği ‘bir’in en esas, en hakim anlamının ‘yetkinlik’ (*entelekheia*) olması, ruhun da zaten beden yetkinliği olmasıdır. Öte yandan aklın (*nous*) Aristoteles için bedende beyin gibi bir karşılığı olmaması, dolayısıyla müstakil olma imkanı işleri epey zorlaştırır” (Aygün-Sev, 2018a, s.89).

⁶ “Bunun için ruh ile cismin, beden bir olup olmadığını da soruşturmaya gerek yok. Tıpkı balmumu ile onun biçimi gibi, genelde her bir şeyin de hammaddesi ile o neyin hammaddesi ise onun bir olup olmadığını araştırmak gerekli değildir. Nitekim ‘bir’ ve ‘olmak’ çok anlamda kullanılır, asıl anlamdaki ise amacını kendi içinde taşıyarak varolma, ‘tam olma’ halidir” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 412b6-9).

⁷ “*Eidos*’tan kastım, her bir şeyin olmak bakımından ne olduğudur ve önde gelen ayrı başına Varolandır” (Aristoteles, *Metafizik*, 1032b1).

⁸ “*Hyle*’den kastım, kendi başına herhangi bir şey ya da bir nicelik olmayan ve ‘varolan olmak’ın onlara göre belirlendiği başka bir şey olmayan bir şeydir” (Aristoteles, *Metafizik*, 1029a19) ve “nelik, *hyle*’ye yüklenir” (Aristoteles, *Metafizik*, 1029a23).

ruh, bedenın yanı canlı (yaşama gücüne sahip) bir *soma phusikon*'un *eidos*'udur; ruh, bedenın *entelekheias*dır⁹; ruh, bedenın yetkinliğidir; ruh, bedenın biçimidir. Ruh, hareketin kaynağı olmak anlamında, ereksel neden olmak anlamında ve varlık anlamında bedenın nedeni ve ilkesidir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 415b10). Bedenın kendisine araçlık yapan kısımlara sahip olması, organlara sahip olması yani *organikon* olması aracılığıyla bu söz konusu yetiler ve olanaklar gerçekleşebilir. Nitekim zaten bedenın kendisi de olanak (*dunamis*) halindedir. Ancak canlı doğal bir cismin canlılığını gösteren ilke yalnızca biçim ve madde ile varılması değildir. Canlılığın ilkeleri başkadır.

Aristoteles'e göre, doğal cismin bu ilkelerden herhangi birine sahip olması onun canlı olduğunun söylenebilmesi için yeterlidir. Bunlar akıl (*nous*), duyumsama (*aisthesis*), devinim¹⁰ ve durma (*kinesis* ve *stasis*), beslenme (*threptikon*), yitip gitme (*phthisis*) ve büyüme (*auksesis*) olarak (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413a24) belirlenir. Kabaca denebilir ki burada sıralanan, tek bir ilkeye sahip olmakla canlılığın ispatlanması fikri, temelini Aristoteles'in zaten canlıları bunlara sahip olup olmamalarıyla sınıflandırmasından kaynaklanır gibi duruyor. Eğer bir canlıda yalnızca beslenme olanağı varsa bu canlı, ruhun yalnızca besleyici yanından pay alan bitkidir. Eğer canlıda hem beslenme hem de duyumsama olanağı varsa bu hayvandır (bazı hayvanlar devinim ve akıldan pay almış olabilirler). Eğer canlı tüm bunlara sahip ve bir de düşünme (*dianoetikon*) yetisine sahipse o halde bu insandır.¹¹

⁹ "Sahip olunan, ancak kullanılmayan, işletilmeyen bilimin bilgisizliğe olan durumu bir *enteleheia* olarak fiilin kuvveye olan durumudur" (Aslan, 2016b, s.212).

¹⁰ Olanaklı olduğu için olanaklı olan nesnenin gerçekleşmesi (Aristoteles, *Fizik*, 201b4-5); devinebilir bir nesnenin gerçekleşme hali (Aristoteles, *Fizik*, 202a 13); olanak halinde etkin ya da edilgin olan nesnenin öyle olduğu için tamamlanması (Aristoteles, *Fizik*, 202b,25) olarak tanımlanır. *Fizik*'te üç tür devinim varken: nitelik, nicelik ve yere göre (Aristoteles, *Fizik*, 225b,7); *Kategoriler*'de altı tür devinim vardır: oluş, yokoluş, artma, azalma, başkalaşma, yer değiştirme (Aristoteles, *Kategoriler*, 15a12).

¹¹ Yetilere dair Aristoteles'in kendi yaptığı özet için bkz. *Ruh Üzerine* 414b1.

Öncesinde çalışmanın ruhun neliği hakkında olmaktan çok daha farklı olduğunu, ruhun yetilerine yönelik bir araştırma olduğunu söylemiştik. Ruhun yetileri de ancak ruhun bedenle birliğinde gerçekleşiyordu. Üç canlı türünün her birinin aynı ruh yanlarından bir ya da birkaçına sahip olması, en azından ruhun yanları hakkında konuştuğumuzda bahsettiğimiz ruh için tek bir tanım olmadığını gösteriyor. Nitekim kendisi de üçgen ve türevleri gibi şekillerin hepsine uyan ortak bir tanım olsaydı eğer, bu tanımın hiçbir şekle özgü olmayacağını söyleyerek tek bir ruh tanımından canlılara gidilmediğini ancak bu doğal bedenlerin her biri incelenerek, tek tek her biri için ruhun ne olduğunun araştırılması gerektiğini söylüyor (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2018a, 414b19-30). Yetiler de bu canlılara yönelik ruhun ilkeleri araştırması ile birlikte metin boyunca açılmaya devam ediyor. Ruhun, tek bir tanımı olmamakla birlikte kendi yetilerine adını verir haldedir.

Bitkinin canlılığı ele alınırken onun yalnızca besleyici yanının gerektirdiği ilkelerine değinilir, çünkü bitki bundan ibarettir. Bitkiler, karşıt yerlere göre büyüyorlar ve sonra yitip gidiyorlar; beslenme ereğine göre yaşıyorlar (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 413b8). Aristoteles'in bitkiye yalnızca beslenme ve büyüme yetilerini atfetmesi, *phantasia* araştırması için önemlidir. Çünkü bir sonraki adımda kendisinden üçgenin çıkarılabileceği dörtgene benzetilen hayvansal ruh da beslenme ve büyüme yetilerine sahip olacak ama hayvan bir de "imgeliyor" olacak. Bitki ve hayvan arasındaki en temel fark, hayvanın duyumsuyor oluşudur. O halde en basit haliyle *phantasia* yetisi, temelde duyumsamayı şart koşar. Ancak hayvan söz konusu olduğunda bunun sebebi duyumların düşünme yetisinde işlenmesi değildir. Çünkü hayvanda düşünme yetisi yoktur, duyumsamanın getirdiği iştah vardır. İştah, hayvanın yönelmesini gerektirir. Böylece hayvan *phantasiasına* göre hareket eder.¹² İnsanın *phantasia* yetisi ise yine kendinden önceki şekli kapsar ve hayvanınkini içerir ancak ondan

¹² "Hayvanlar dünyalarında hareket edebilmek için güvenilir bir *phantasia*'ya ihtiyaç duyarlar. Onlar için, ama bizim için değil, *phantasia* bir tür inançla birleşir. Çoğu hayvan, *phantasia* içinde ve *phantasia* aracılığıyla, örneğin onu mevcut kılarak, peşinden gidilecek bir amaç ya da kaçınılacak bir kötülük olarak önceden hayal ederek, yok olanı müzakere etmenin bir yolunu bulur" (Ferrarin, 2006b, s.97).

ibaret değildir. Çünkü insanda canlı doğal cisimlerin çok azının sahip olduğu *nous* vardır. Bu yeti sayesinde insan *phantasia* aracılığı ile yargıda bulunabilir. *Nous*, ruhun kendisiyle akıl yürüttüğü ve yargıda bulunmasını sağladığı şey (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2018a, 429a25) olarak karşımıza çıkar. Böylece *phantasia* henüz daha canlıların sınıflandırılmasında bile iki ayrı canlıda iki ayrı şekilde görünür.

Literatürde Aristoteles'in *nous* kavrayışı ya da kavramı hakkında ayrıntılı ve uzun bir tartışma var. *Ruh Üzerine*'de *nous* üzerine konuşulan kısımlar kolay ya da tartışmasız bir şekilde açıklanmaya elverişli değildir. Nitekim İbn Rüşd de tartışmaya ilerleyen bölümlerde artık çağı gereği *intellectus* kelimesi ile karşılanmaya başlanmış antik *nous*'un kendine has bir yorumu, anlatısı, okuması ile dahil olur. *Ruh Üzerine*'de *nous* ilkin, "ruhun onunla bildiği ve anladığı ruh yanı" (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 429a9) olarak tanımlanır ve bu tanım birkaç satır sonra vurgulanır: "ruhun onunla ayrıntılı olarak düşündüğü ve bir şeyin öyle olduğunu yakaladığı şeye us adını veriyorum" (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 429a24). Daha sonra şöyle denir: "demek ki ruhun kavramların yeri olduğunu söyleyenlerin dediği yerinde: ama ruhun tamamı değil de düşünmeye yetili kısmı böyledir ve amacını içinde taşır halde bulunan kavramlar değil de olanak halindeki kavramlar, diye eklemeli" (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 429a27).

Nous, tanımından da anlaşılacağı üzere yalnızca ve yalnızca insanda (ve varsa ona benzer varlıklarda) bulunur. Duyumun, maddesiz biçimlerden etkilendiğini söylemiştik. Duyum ile başlayan bilmenin bu maddesiz biçimlerinin akli karıştırmaması, aklın etkilenimlerden bağımsız kalabilmesi, nesnelere etkisinde kalmaması için *nous*'a dair bazı şartlar ortaya konur. Örneğin, organı olmamalıdır (*Ruh Üzerine*, 429a27) ama bir yandan da "duyumsama yetisinin duyulabilir olanla ilgisi nasılsa usun da düşünülebilir şeylerle ilgisi aynı olmalı"dır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a17). Duyumsama yetisi, duyulabilir olanlardan etkilenme ile gerçekleşiyordu. *Nous* bu yüzden olanak halinde olsa gerek. Bu durumda da onu gerçekleştirecek bir şeye ihtiyaç duyar. Organı olmaması ya da herhangi başka bir şey ile karışmış olmaması bu yüzden önemlidir. Eğer gözümüz çok şiddetli bir ışığa maruz kalırsa hasar görebilir ancak zihnimiz çok şiddetli bir

düşünceye maruz kaldığında, “zorlu bir düşünceyi düşündüğünde” hasar görmemeli ya da işlevsiz kalmamalıdır: “nitekim duyumsanabilir şeyin şiddetine bağlı olarak duyumsamayabilir, sözgeşi büyük gürültüler yüzünden bir gürültüyü duyumsayamıyor, yine güçlü renkler ve kokular yüzünden göremiyor ya da koku alamıyor” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a29-429b3) olmamalıdır. Belli ki burada düşünme *nous*'un bir düşünce nesnesi tarafından biçimlendirilmesidir. Böylece uygun şekilde hazırlanmış bir zihin nesneden etkilenecek onun gibi “biçim alındığında” gerçek düşünme meydana gelir. Ancak bu, nesnenin kendisinin alınması demek değildir. Nesnenin biçimi alınır: “Çünkü taş ruhun içinde değildir, onun temsili oradadır” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b29). Bu temsil, maddesiz biçimi duyumsanmış duyu nesnesi biçiminden doğrudan *nous*'un nesnesi haline gelmez. Duyumsamayı harekete geçiren maddesiz duyu nesnesi gibi *nous*'u harekete geçiren şey maddesiz düşünülür biçim (*noeta*) olmalıdır. Bu biçimler ise en başta duyumsama tarafından gerçek dünyadan alınırlar.

3.1. DUYUM VE DUYULURLAR

Duyumsama (*aisthesis*), ruh ve beden birliğinin en hakiki göstergelerinden biri olarak karşımıza çıkar. *Duyum ve Duyulurlar*'da Aristoteles, duyumsamanın beden aracılığıyla ruhta meydana gelmesinin hem logos¹³ bakımından hem de ondan bağımsız olarak açık olduğunu (Aristoteles, *Parva Naturalia*, 432b8) söyler. Bunu *Uyku ve Uyanıklık Üzerine*'de tekrar eder: duyumsama denen şey, ruhun beden aracılığıyla gerçekleşen bir hareketidir, ruhsuz bir beden duyumsayamaz (Aristoteles, *Parva Naturalia*, 454a8).

¹³ Jonathan Lear, bir oran olarak “logos”un bedenlilik ile ilgisinden şöyle bahseder: “Aristoteles, duyu yetisinin o duyu alanını belirleyen aşırı uçların bir çeşit ortalaması olduğunu söyler. Görme duyusu, der, hem siyahı hem de beyazı görebilir, zira o, işler halde beyaz da siyah da olmayıp olanak halinde hem beyaz hem siyahtır” (Lear, 2020b, s.154). Lear'a göre bu, Aristoteles'in akli organsız olarak düşünmesinin de nedenidir. “Bir duyu başlı başına fiziksel bir büyüklük değildir, fakat fiziksel bir büyüklüğün, bir duyu organının logos'udur (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424a26-8). Bu logos'un -düzen, düzenleme ya da oran- ve yanı sıra logos'taki bozulmasının fiziksel dışavurumları vardır” (Lear, 2020b, s.158).

Aristoteles'in duyumsamaya dair araştırması ve bulguları Platon'unkinden oldukça farklıdır. Platon için duyumsama, yalnızca yanıltıcı olmakla ve onun hakiki olduğunu iddia ettiği düşünülür olanların (*noeton*) *topos*'undan bizi uzaklaştırmakla kalmaz, Platon duyumsamayı aynı zamanda "başta gelen" bir şey olarak görür. Eğer *aisthesis* gerçekten, dış nesnelerin izlenimlerinin gelip bu canlı varlıklara çarpınca ondan geçen devinimlerin ruha ulaşması, onu sarsması ise (Platon, *Timaios*, s.44-45) Platon'daki duyumsamanın Aristoteles'te canlı diye adlandırdığımız doğal cisme dış, onun dışında gerçekleşen, onun kendisine maruz kaldığı bir hareketin ürünü olduğu rahatlıkla söylenebilir. Platon için *aisthesis* ile sonuçlanan nedensel sürece dahil olan şiddetli duygulanımlar (geliş yolları nedeniyle şiddetli olduğu görünüyor), *pathemata*, canlı bedenin hassas kısımlarına çarpan hızlı dış hareketlerin etkileridir (Kalderon, 2023c, s.168). Nitekim Aristoteles bu açıklamaları imkânsız ve safça bularak şöyle der:

"Kimilerinin söylediği gibi görmenin gözden yayılan birtakım ışınlar sayesinde olması, bunların yıldızlara kadar uzanması ya da bir noktaya kadar gidip orada bir şeyle doğal olarak kaynaşması büsbütün imkansız. Bu kaynaşmanın başlangıçta yani gözde gerçekleştiğini söylemek daha iyi olurdu. Ancak bu bile safça" (Aristoteles, *Parva Naturalia*, 438a26).

Aristoteles'in bu anlayıştan devam ettirdiği tek şey *pathos*-duyum-beden ilişkisidir. Duyumsama, hareket ettirilme (*kineisthai*) ve etkilenme (*paskhein*) ile gerçekleşir ve bir tür başkalaşmadır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2000a, 418b33). Duyumsama, bir duyulurun (*aistheton*) maddesiz biçimini almak ve duyulurla bir ortam aracılığıyla birleşmektir (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, s.255-265)¹⁴. Bir hareket ettirilme, bir etkilenme olmasının nedeni duyu organının (*aistheterion*), duyunun gerçekleştiği ortam aracılığı ile duyulurdan *etkilenererek* duyulurun *biçimini almasıdır*.

Duyu organı, her an duyulmaya hazır olan "duyulur"u "duyuluyor" yapar. Duyu organı olanak (*dynamei*) halindedir; duyu nesnelere ise işler (*energeia*) haldedir. Bu, duyumsamanın duraksamalı, yönlendirilebilir ve isteğe bağlı olduğu anlamına gelmez. Duyu organı sürekli maddesiz biçimleri alır: "her şey işleyen, etkinlik

¹⁴ Çeviri kısmen değiştirildi.

halinde olan bir şey tarafından etkilenir ve devindirilir” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 417a18). Dışsal nesnenin varlığı zorunlu olduğundan, duyulur nesnelere tikel ve dışsal olduğundan (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2000a, 417b24) duyumsama süreklidir; isteğe bağlı değildir ve duyulur nesnenin duyumsayan özneyi etkilemesidir.

Renk, tat, koku, ses, ağır ve hafif, soğuk ve sıcak, yumuşak ve sert ve benzerlerinin her biri duyum hareketi ürettikleri için bunlara “duyulur” (*aistheton*) denir (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 445b4). Duyulur nesnelere ikiye ayrılır: tek tek duyu organlarına özgü olanlar ve birden çok duyu ile algılanabilir olanlar. Tek tek duyu organlarına dair duyumsama ya tamamıyla doğrudur ya da nadiren yanlıştır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 428b15). Duyumsama, bir şeyin beyaz olup olmadığı hakkında yanılmaz ancak beyaz olan şeyin şu ya da bu nesne olduğu hakkında yanılabilir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 428b20). *Metafizik*'te bu doğruluk, duyumu meydana getiren tözlerin duyumdan bağımsız olarak var oldukları ve varlıklarının duyumdan önce geldikleri şekilde dile getirilir (Aristoteles, *Metafizik*, 1010b15-30). Organı ile bir olan duyunun yetisi söz konusu olduğunda buradaki duyumsamanın, duyumsananın nesnesine bağlı olan belirli organa sahip olmakla daha özel türden bir duyumsama gerçekleştirdiğini söylemiştik. Bunlar “özel duyulur”lardır. *Ruh Üzerine*'in üçüncü kitabının başında beş duyu görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunma olarak belirlenmiştir. Her bir organ ya da duyu yalnızca tek bir şeyi duyabilir, “başka bir duyu tarafından duyulmayı kabul etmemesi” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 418a10) ile tanımlanır. Örneğin görme duyusu rengi görebilir, işitme duyusu sesi duyabilir ve tat duyusu tadı alabilirken; görme duyusu sesi duyamaz, işitme duyusu tadı alamaz ve tat duyusu da rengi göremez. Bu duyulurlar, kendilerini duyumsayabilecek olan duyulara özeldir. İki farklı şeyin, eğer karışmış bir halde değilse, tek bir duyu tarafından aynı anda duyumsanması mümkün değildir (Aristoteles, *Parva Naturalia*, 447b10).

Ancak dışarıdan aldıklarımız yalnızca özel duyulurların nesnelere ile sınırlı değildir. Duyuların ortaklığı ile duyumsanmaları söz konusu olan, yalnızca birden

fazla duyu ile duyumsanabilecek olan duyu nesnelere de vardır. Bunlar ortak duyulurlardır: hareket, durağanlık, sayı, şekil, büyüklük. Ortak duyulurlar duyumsamada hatanın mümkün olduğu nesnelere dir. Bu ortak olanları duyumsamaya yaygın olarak 'ortak duyu' denir¹⁵.

Ortak duyu, ortak duyulurları duyumsama işlevine ek olarak farklı duyuların aynı anda gerçekleşen duyularını birleştirerek bütünlüklü bir duyu oluşturmaktır. Örneğin, tatlı olanı hoş ile acı olanı hoş olmayan ile birleştirir (Özcan, 2011, s. 333). Bir de aynı anda gerçekleşen duyuları ayırt etmemizi sağlayabilir. Örneğin, tatlı olanla beyaz olanın birbirinden farklı olduğunu (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 426b17) ayırt eder. En önemli işlevi ise duyumsama yetisinin kendisine dair bir farkındalık sağlamasıdır. *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*'de anımsama (*mneme*), ortak duyunun bir yapıp etmesi olarak tanımlanır (Aristoteles, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*, 450a10-15). Aslında duyumsama yalnızca şimdiye aittir. Ancak ortak duyu bu noktada duyumsamadan ayrılarak duyum ya da düşüncenin taze imgeleri ile önceki deneyimlerden kalan etkilenmiş imgeleri birbirinden ayırt etme işini sağlar. Ortak duyunun bu becerisini üçüncü kısımda tekrar ele alacağız.

Aristoteles, doğrudan gerçekleşen duyumsamaya ek olarak ilineksel bir duyumsamadan da bahseder. Böyle bir duyumsama, adı üstünde ilineklere dair bir duyumsamadır. Töz ile ilgili değildir. Aristoteles, buna örnek olarak Diarés'in oğlu örneği verir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 418a22). Diarés'in oğlunun o kişi olduğu kendinden önce duyumsanan beyazlık ile duyumsanır. Beyazlık, Diarés'in oğluna yalnızca ilineksel olarak aittir. Bu yüzden diğer duyumlar gibi kendine ait bir organı yoktur.

Aristoteles için duyumsama, bilmeye giden sürecin başlangıcıdır. Her ne kadar doğrudan duyumla bilgi edinilmese de (Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 87b-

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de böyle bir adlandırma yapmamıştır. Sev'e göre yalnızca bir defaya mahsus olmak üzere koine aisthesis ifadesini kullanmıştır (Sev, 2019c, s.257).

88a) tümel, pek çok tek tekten çıkar (Aristoteles, *İkinci Çözümlmeler*, 87b-88a). Aristoteles, *İkinci Çözümlmeler*'de açıkça duyumun tümeli yarattığını dile getirir (Aristoteles, *İkinci Çözümlmeler*, 100b) ancak bu duyumun, tümele son derece uzak olmadığı anlamına gelmez. Bunun nedeni, hiçbir duyumsamanın bir şeyin nedenini söylememesidir. Örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler; yalnızca öyle olduğunu söylerler (Aristoteles, *Metafizik*, 981b9). Tümel, hem bir şeyin öyle olduğunu gösteren bir erdem olarak hem de şeyleri o bir şey olarak kavrama yetisi olan düşünce olarak *nous*'a aittirler. Bir duyumun *nous*'un bilgisine kaynaklık edebilmesi için önce 'duyuluyor' olmaktan çekilmesi, ardından ona dair bir anı oluşması, sonra anımsamadan (*mneme*) deneyim (*empeiria*) oluşması (Aristoteles, *Metafizik*, 980b29-980a2) gerekir: "İmdi, duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok anıdır. Deneyimden -ruhta tümüyle dural olan tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten- sanat ile bilimin ilkesi çıkar" (Aristoteles, *İkinci Çözümlmeler*, 99b-100a).¹⁶

Yukarıda aynı nesneye ait anının sık sık yenilenmesi ile deneyimin oluştuğundan söz ettik. Aristoteles'e göre bellek de anıları tekrar tekrar kendine anımsatarak korur ve bu, bir imgeyi pek çok kez gözünün önüne getirmekten başka bir şey değildir (Aristoteles, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*, 450b26). O halde isteğe bağlı olmayan "duyulur" olan olmadan, ne idüğü belirsiz *phantasia*

¹⁶ Bunun hakkında, Babür: "Öteki hayvanlarda da ortak olan ayırtetme yetisi (dynamis kritike) olan duyumsama (aisthesis) sayesinde nesnelere kendileri ruha taşınmadığı için ancak onların resimleri ruha taşınır, etkinlik halindeki duyumsama tarafından oluşturulan imgelem (phantasia) içinde bu duyumsama içerikleri ruhta kalırsa, yani anı yığınları (anı-anımsama: mneme) haline gelirse, bu yığınlar özetlenirse, yani duyu içerikleri içinde örtük olarak bulunan ve anı yığınları içinde gösterilebilecek olan tümel, pek çok tekil olgu içindeki benzer yapı ya da yapı ilişkileri biçimi olarak belirttik biçimde ifade edilirse: dağınık olgu içerikleri tek teklere giderek (tümevarım: epagoge) düzenlenirse, sonuçta tümel önermelerin ön biçimleri halinde geçici tümel önermeler oluşturulursa (deneyim: empeiria) tümevarım-deneyim yardımıyla bu nesnelere ve olguların öyle oldukları, var oldukları kabul edilebilir (hypothesis) ya da bu nesnelere, olguların ne oldukları kabul olarak, dille ifade edilerek ortaya konabilir (horos: lat. definitio: tanım)" (Babür, 2002b, s.13-15).

da ortaya çıkmayacaktır.¹⁷ Duyu organının duyulabilir olanı madde olmadan alabilmesi sayesinde duyulur olanlar “duyumsanmıyor” olduğunda yani artık duyumsayan ile aynı ortamda olmadığına bile duyumsamalar ve imgelerin duyu organlarında kalırlar (Aristoteles, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*, 425b20). “Duyusal herhangi bir nesne, bir kez duyumsandıktan sonra, kendisi artık orada olmasa da maddeden bağımsız biçimi duyu organında kalır ve daha sonra bu kalan şey imgeye dönüşür. Nesnenin kendisi ortadan kalksa bile bu imge duyu organında varlığını sürdürür; tıpkı kendisi o an var olmasa bile ‘limon’ sözcüğünü iştimenin bile bir öznedede hem tat alma (ekşiliğin anımsanması ve ağzın sulanması) hem görme duyusunu (gözümüzde bir limonun canlandırılması) faaliyete geçirmeye yetmesi gibi” (Özcan, 2011, 328).

Her ne kadar duyumsama anlık duyusal deneyim ile ilgili olsa da ortak duyu ve *phantasia* aracılığıyla *nous*'a tümel kavram ve ilkeler sağlar. Duyum gerçekleşmeli ki aklın, *phantasia* tarafından işlenmiş tikel *phantasmata*'dan soyutlayacağı tümeller oluşabilsin.

3.2. NOUS

Nous, en genel tabiriyle ruhun onunla bildiği ve anladığı yanı (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 429a10) ve bilginin ilkesi (Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, 88b123) olarak tanımlanır. Ruhun bir yanı akıl sahibi iken diğer yanı akıldan yoksundur (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102a29). Ruhun akıl sahibi yanının da ikili bir yapısı vardır. Bir yanı ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, diğer yanı ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yandır (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1139a3-6). Bunlardan ilkine bilimsel (*epistemonikon*) diğerine tartan (*logistikon*) yan denir. Türkçe'de yaygın olarak *akıl*, *us* ve *düşünme yetisi* olarak karşılık bulmuştur. İngilizce kaynaklarda da *intellect* (akıl) olarak karşılanır.

¹⁷ “Eğer duyumları varsa, hayal gücü ve iştahı da olmalıdır; çünkü duyumun olduğu yerde acı ve zevk de vardır ve bunların olduğu yerde arzu da vardır” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2000a, 413b21). Çeviri bana aittir.

Ruhun akıl sahibi yanı ancak düşünülebilir olan tarafından harekete geçirilebilir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2000a, 429a13). Nasıl ki duyumsamanın gerçekleşmesi için duyu nesnesinin duyumsamayı harekete geçirmesi gerekiyorsa düşünülür olanın da düşünceyi harekete geçirmesi gereklidir. Düşünülürler birer biçim olduklarından ruhun onunla bildiği ve anladığı yan, biçimlerin yeri (*topon eidon*) olarak tanımlanır. Bu sayede *nous*, duyumsamanın *duyumsanının* biçimini alarak onunla bir olması gibi, *düşünülürün* biçimini alarak onunla bir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2000a, 429a15) olur.

Düşünülür şeyle bir olmasının önünde bir engel olmaması gerektiğinden onun herhangi bir şeyle karışmamış olması gerekir. Eğer o, herhangi bir şeyle karışmış olursa düşünülür şeyle bir olamaz; bozulmuştur. Bu sebeple de onun yalnızca alıcı bir kapasite olması gerekir. Burada bulunan biçimler olanak halindedirler. Nitekim düşünme ediminden önce aklın kendisi de etkinlik halinde bir varolan değildir de o, yalnızca düşündüğünde vardır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 429a23).

Burada düşünülür şey ile duyu nesnesine dair yapılan karşılaştırma yalnızca her iki nesnenin de kendi alıcısı ile kurduğu ilişkinin mahiyetini anlatmak için kullanılıyor olmalı. Akıl hem etkilenimden bağımsız olması gereken hem de bir şekilde bir düşünülürün kendisine karşı bir yönelmede bulunması gereken bir durumda. Ancak etkilenimden bağımsız olması gereken, bu yüzden de organsız olan akıl söz konusu düşünülürlerden nasıl etkileniyor? Aristoteles tam da bu sorunun cevabını vermeye çalışırken kendinden sonra gelenler için işleri karıştırmıştır. Burası, onun muğlaklıkla suçlandığı noktadır. Bu sebepten olsa gerek *Ruh Üzerine* çevirilerinin dipnotlarında genellikle yazmaların belli yerlerde belirsiz oldukları ve belli başlı yorumların takip edildiği uyarılarıyla karşılaşırız. Aristoteles, kendinden sonraki yüzyılları etkileyecek tartışmayı başlatmasına sebep olan “muğlak” açıklamaları yapmadan önce bizim için tüm akıl tartışmalarını başlatan soruyu şöyle soruyor:

“Ama eğer Anaksagoras’ın dediği gibi akıl yalınsa, hiçbir etkiye maruz kalmamış haldeyse ve hiçbir şeyle ortak bir yanı yoksa, fakat akletmek (düşünmek) de bir çeşit etkiye maruz kalmayasa, o zaman akıl nasıl akledecek (düşünecek) diye sorulabilir. Çünkü bir şeyin bir şeyi etkileyip öbürünün bu etkiye maruz kalması için ikisinde ortak bir şey bulunması gerekir gibi görünüyor. Sonra, -aklın- kendisininin de akledilir (düşünülür) olup olmadığı sorulabilir: eğer akıl başka bir şey sayesinde akledilir (düşünülür) değilse ve akledilir (düşünülür) olanlar tür olarak birse, o zaman aklın da akledilir (düşünülür) olduğu durumda ya başka şeyler de akla sahip olacak ya da akılda kendisine karışmış halde bir şey olacak ki öbür şeyleri yaptığı gibi akli da akledilir (düşünülür) kılacak” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2018a, 429b23).

Bu alıntı iki soruyu gündeme getiriyor: (1) Düşünmenin gerçekleşmesi için bir düşünülürün, bir biçimin, bir şekilde düşünme yetisi ile ortaklaşabiliyor olması gerekiyorsa dışarıdan hiçbir etkiye maruz kalmamış bir akıl söz konusu düşünülür ile nasıl ortaklaşabilir? Sonuçta onun için hiçbir şekilde ‘maruz kalmazlık’ kuralı konmuş gibi. (2) Düşünmenin gerçekleşmesi için bir düşünülürün, bir biçimin, bir şekilde düşünme yetisi ile ortaklaşabiliyor olması gerekiyorsa düşünmenin kendisi hangi koşullar altında kendisini kendi düşünmesinin nesnesi haline getirebilir?

Aklın ancak düşündüğünde işler halde olduğundan yukarıda bahsetmiştik. Bu, ilk soru için şu anlama geliyor: aklın nesnesi olan düşünülürler eğer düşünülmüşse bu düşünme gerçekleşmiştir. Ancak biçimlerin ortaklaşmasından önceki halinde akıl, boş bir yazı tahtası veya levha¹⁸ halindeyken düşünmeye hazır bir şekilde varolan olanak halindeki bir akıldır. Akla dair hiçbir şeye ‘maruz kalmazlık’ kuralı, onun düşünme nesnesi ile arasına mesafe koymak anlamına değil de onun *hyle*

¹⁸ Boş yazı tahtası ya da levha benzetmesi Aristoteles’ten sonra bilgi konusunu ele alan pek çok düşünürün başvurduğu bir benzetmedir. Ortaçağ’da Thomas Aquinas, *Summa Theologica*’da benzetmeyi düşünülürlerin ve duyumsanırların ruhta bıraktığı izi anlatmak için, İbn Sina da benzer şekilde hayal gücünün duyusal nesnelerin formlarını nasıl muhafaza ettiğini anlatmak için mühür metaforunu kullanmıştır. 16.-17.yüzyıllarda Rene Descartes’ın, *Meditasyonlar*’da başvurduğu balmumu metaforu da izlenim ve akılda tutmaya yaptığı vurgu bakımından mühür metaforuyla ilişkili görülebilir.

David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’de doğrudan duyular yoluyla edindiğimiz canlı ‘izlenimler’ ile hafıza ve hayal gücünün ürünü olan daha az canlı ‘idealar’ arasında ayırım yapar. Hume açıkça mühür metaforunu kullanmasa da ‘izlenimler’ terminolojisi duyusal deneyimlerin zihinde iz bırakması fikriyle uyumludur. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*’de zihni duyusal deneyimlerden ardından doldurulan ancak en başta boş olan bir levha, *tabula rasa*, olarak tanımlar.

ve *eidos*'tan oluşan cisimler ile onların neliklerini ayırt etmesini sağlayabilmesi anlamına gelir. Akıl, elbette ki bir şeye maruz kalır ve bunun sonucunda düşünme gerçekleşir. Ancak akıl düşünmenin gerçekleşmesi için hiçbir şeye maruz kalmamış bir halde, deyim yerindeyse hazırda beklemelidir. Biçimlerin, *eidos*'ların yeri olan aklın başka herhangi bir biçim tarafından işgal edilmemiş olması gereklidir. O halde akıl, etkilenimden bağımsız olması sayesinde nelikleri alabilir.

Betül Çotuksöken, *Metafizik*'ten yola çıkarak nasıl bildiğimize dair belli bazı soruları sıraladıktan sonra bunun hakkında şöyle der: “Nasıl ki madde ve ruhtan oluşan bir bütün olan insanda algılayan, anlayan, bilen yön ruh ise ve ruhun asıl taşıyıcısı da akılsa, ruhun yöneldiği varolanda da akıl kendine benzer olanı kavrar: ruh (*psykhe*), akıl (*nous*) adını alan bölümünün bir etkinliği olan düşünme etkinliği (*noesis*) ile varolandaki formu (*eidos*) kendine en yakın, en benzer olanı, tıpkı kendisi gibi etkin olanı kavrar” (Çotuksöken, 2016c, s.89).

İkinci sorunun cevabı ise nispeten daha sorunsuzdur. Akıl, düşünülür olanlarla aynı şekilde düşünülürdür. Maddesiz şeyler söz konusu olduğunda düşünen ile düşünülür aynıdır. Maddeye sahip olanlarda ise düşünülür olanlar olanak halindedir. Akıl da maddesizdir. Bu sayede düşünülür olana doğrudan maruz kalabilir. Yine Çotuksöken'e göre, Aristoteles'te insanlar için ruhun özü akıldır ve akıl düşünme edimiyle (*noesis*) varolanda hep kendi türünden olana, biçime, biçimsel olana yönelerek varolanla bileni özdeş kılar (Çotuksöken, 2016c, s.94). Lear, bu özdeşlik hakkında akılda kalıcı bir örnek verir. Araştırmalarını kurbağa yaşamına yönlendiren Aristoteles'in akıllı Kermit'in cisimleşmiş biçimini alır. Başka bir ifadeyle onun akıllı kurbağa ruhunu alır. Eğer, Aristoteles'in ya da herhangi bir kişinin kurbağa yaşamına, kurbağaya dair bilgi edinmek gibi bir gayesi varsa onun akıllı kurbağa ruhuna dönüşmelidir (Lear, 2020b, s.165).

Aklın olanak halinde olması ve yetkin halde (*entelekheia*) olmasına dair verilen ilk cevap düşünme yetisinin iki farklı varlık tarzında varolduğuna işaret ediyor gibi duruyor. Oysa cevap bu kanıya varmak için hem yeterli değil hem de Aristoteles düşüncesi içinde tutarlı olsa da metin içinde tutarlı bir çıkarım olmaz. Üçüncü

kitabın hemen bir sonraki kısmı olan beşinci kısımda, bu iki akıl arasındaki ilişkiyi anlatmak için bizim ilkin yetkin haldeki akıl olarak ele aldığımız aklın, olanak halindeki akla bir tür “ışık” tuttuğuna dair bir örnek verilir.

Aristoteles bu kısma, doğada her bir cins için etkin bir neden ve o cinsteki her şeyi olma gücüne sahip başka bir şey daha olduğundan bunların ruhta da olması gerektiğini iddia ederek başlar. “O cinsteki her şeyi olma gücüne sahip bir şey” olarak adlandırdığı olanağa, yaygın olarak *nous pathetikos* (pasif, edilgen akıl; passive intellect; intellectus possibilis) denir. Zeki Özcan çevirisinin dipnotunda bu terimin Aristoteles tarafından yalnızca bir defa kullanıldığına değinir (Özcan, 2014, s.167, 1. dipnot).

“Her cins için etkin bir neden” için ise *nous poietikos* (aktif, etkin ya da yapan akıl; active intellect; intellectus agens) ifadesi kullanılır ancak Aygün-Sev ve yine Özcan çevirilerinin dipnotlarında da bahsedildiği üzere “*nous poietikos*” ifadesi metnin kendisinde hiçbir zaman kullanılmamıştır. Saffet Babür, bu ayrımın Aphrodisiaslı Aleksandros ile başlayıp Meşşai adı verilen İslam düşünürleri tarafından benimsendiğine değinerek metnin kendisinden böyle bir ayrımın ancak dolaylı olarak çıkarılabileceğine dikkat çeker¹⁹ (Babür, 2016):

“Görüldüğü gibi metinde *nous* sözcüğü geçmekte; ayrı, katışmamış, bir şeye uğramayan ve etkinlik halinde varolan bir şey olarak açıklanmaktadır. Ayrıca aktardığımız²⁰ bölümün devamında *pathetos nous*’tan (ya da başka bir okumayla *pathetikos nous*’tan) söz edilmektedir. Dolayısıyla metinden şu iki *nous*’un Aristoteles için sözkonusu olduğu sonucunu çıkarabiliriz: *nous poietikos* (işleyen akıl) ve *nous pathetikos* (işlenen akıl)” (Babür, 2016, s.134).

¹⁹ Ancak Babür, *nous poietikos*’un her ne kadar Aristoteles’te bir karşılığı olsa da onun *intellectus agens* ile aynı şey olmadığını iddia etmektedir. Bunun nedenin de Aphrodisiaslı Aleksandros’un ve ardıllarının *intellectus agens*’e yükledikleri yaratıcı olmaklık ayrımı ile birlikte tespit ettikleri dört akıl ayrımının Aristoteles düşüncesi içinde bir yeri olmamasıdır (Babür, 2016, s.138).

²⁰ Babür yukarıda bizim de ele aldığımız *Ruh Üzerine*, III.5,10-19’a gönderme yapmaktadır.

Ruh Üzerine'nin beşinci kısmı, güce sahip olan ve etkin olan ayırımına göre okunup Aristoteles'in kendilerini böyle adlandırmamasına rağmen adları böyle olagelmiş bu iki akla göre ayrıldığında, söz konusu akıllara dair özellikler sıralanır. *Nous poietikos* ruh için etkin bir nedendir. Her şeyi yapması bakımından akıldır, özü bakımından bir etkinliktir. Müstakil ya da ayrı (*choristos; separable*), kayıtsız (*apathos; impassive*) ve karışmamıştır (*amiges; unmixed*). Yalnızca müstakil haldeyken tam olduğu gibidir. Ölümsüz ve ezeli, her türlü özellikten ve etkilenimden azadedir. Diğer akla üstündür ve *bu akıl olmadan düşünmek mümkün değildir*. *Nous pathetikos* ise maddeye benzeyen, her şey olma gücüne sahip, her şey haline gelmesi (*becomes; ginesthai*) bakımından maddeye denk düşen akıl olup bozuluşa tabidir.

Aristoteles'in *nous* tartışmaları için yarattığı sorunun onu etken ve edilgin olarak ayırmak olduğundan bahsettik. Bu ayırmadan çıkan dolaylı bir mesele de yukarıda 'bu akıl olmadan düşünmek mümkün değildir' ifadesindeki aklın, hangi akıl olduğudur. Eldeki çevirilerde bu ifadeyi araştırıp bunları karşılaştırarak ifadeyi açık kılmaya çalışalım.

Hett (2000a) çevirisinde kendisi olmadan düşünmenin mümkün olmadığı akıl, etkin durumda olan akıldır: "Soyutlandığında gerçek kendisidir ve başka bir şey değildir ve yalnızca bu ölümsüz ve ebedidir (önceki faaliyetini hatırlamayız çünkü bu anlamda akıl edilgen değilken, pasif anlamda akıl yok olabilir) ve bu olmadan hiçbir şey düşünmez."

Özcan (2014) çevirisinde etkin aklın düşünmenin şartı olduğu söylenir: "Nous, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (bununla birlikte, edilgin nous bozulabilir olduğu halde etkin nous etkilenmediği için hatırlamıyoruz) ve etkin nous olmadan edilgin nous hiçbir şey düşünmez."

Aygün-Sev (2018a) çevirisine baktığımızda kendisi olmadan düşünmenin mümkün olmadığı akıl açıkça edilgin akıl olarak belirlenir: "Ancak müstakil

haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan hiçbir şey akletmez.”

Basut-Babür (2020c) çevirisinde bu özellik etkin akla atanmıştır: “Yalnızca ayrılmış iken ne ise odur ve yalnızca bu us ölümsüzdür ve bengidir, ama bunu anımsamayız çünkü etkilenimden bağımsızdır, işlenen-etkilenime uğrayan us ise bozulabilir ve bu beriki olmaksızın hiçbir şey düşünemez.”

Bunlar tezimizin kaynak aldığı İngilizce ve Türkçe çeviriler arasındaki benzerlik ve farklar olup David Ross’un (2020d) da *Aristoteles* kitabında farklı kaynaklar üzerinden bu farklılıklara dikkat çektiği bir pasaj bulunmaktadır.²¹

Victor Caston, tartışma yaratan pasajın (*Ruh Üzerine*, 430a23-25) oldukça etkili ve bağlamı içinde sarsıcı olduğunu itiraf ederek kendisi olmadan düşünölemeyecek şeyin ne olduğunu anlamaya çalışırken Aristoteles’in burada bize kırılğan ve ölümlü olduğumuzu hatırlattığını iddia ederek bir çeviri hamlesiyle bu sorunu çözer (Caston, 1999, s.223). Editörler tarafından “δὲ” ve “ὅτι” arasına konulan virgülün bizi “ὅτι” kelimesini “çünkü” diye okumaya zorladığını ancak orijinal metinde noktalama işaretleri bulunmadığından “ὅτι”nin aynı zamanda “bu” olarak da çevrilebileceğini iddia eder (Caston, 1999, s.214). Bu durumda biz, şöyle bir çeviriyi kabul etmiş oluyoruz: “Bu etkilenemezken, etkilenebilen aklın bozulabilir olduğunu hatırlamıyoruz ve o olmadan da hiçbir şey anlaşılmaz.” David Ross da *nous poietikos*’un rolünün, *nous pathetikos*’u kavradığı nesnelere özdeş duruma getirmek (Ross, 2020d, s.236) olduğunu, düşünme ediminin gerçekleşmesinin temel koşulunu *nous poietikos*’un taşıdığını dile getirir. Makul olan da bu gibi duruyor.

²¹ İlgili pasaj için: Ross, *Aristoteles*, s.240.

Nous poietikos'u bir ışığa benzeten Aristoteles'e göre ışığın da belli bir tarzda olanak halindeki renkleri işler haldeki renkler haline getirmesi bakımından *nous poietikos*, *nous pathetikos*'u aydınlatır. Özcan, ilgili iki dipnotunda bunu şöyle açıklar,

“Görülebilir için ışık ne ise, düşünülebilir için de etkin nous odur. Etkin nous düşünülürü kavrayabilir. Edilgin nous, bildiğimiz gibi, gerçekte saf bir güç olduğundan, kendi başına hiçbir şeyi düşünemez ve düşünülürler tarafından aktüelleştirilmek zorundadır. Oysa bu düşünülürler, kendi başlarına hiç de aktüel değildirler; onlar duyumlamaya ve imgeye bağlanmışlardır: sonuç olarak onları ortaya çıkarmak, gerçekleştirmek, göstermek için bir nous gerekir. Bu rolü üstlenen de etkin nous'tur” (Özcan, s.167, 2.dipnot).

“Renkler karanlıkta bilkuvvedir ve onları aktüelleştiren ışıktır; aynı şekilde nous poietikos, bilkuvve düşünürleri fiil haline geçirtmek için zorunludur” (Özcan, s.167, 3.dipnot).

Işık benzetmesinin olduğu şekilde alınmamasını öğütleyen Ross, *nous poietikos*'un, *nous pathetikos* ve onun nesnesi arasında bir aracı olmadığını ancak fail nedene²² benzediğini, bilme olayının anlaşılabilmesi için edilgin akıl ve nesnenin dışında hesaba katmamız gereken üçüncü bir şey olduğunu söyler (Ross, 2020d, s.237). İkinci bölümde Ross'un bizi getirdiği bu noktanın önemi açığa çıkacak.

Akıl özelinde etkin ve edilgin olma tartışmalarını daha iyi anlayabilmek için Aristoteles'in genel olarak *poietikon* ve *pathetikon* hakkında ne söylediğine bakalım. *Hayvanların Hareketi Üzerine*'de, edilgin ve etkin ilkelerin kendilerine sık sık atfettiğimiz doğaya sahip olduklarından ne zaman biri aktif diğeri pasif olsa ve ikisi de tanımını yerine getiremese, hemen diğerin harekete geçtiği ve öbürünü

²² Fail ya da etkin neden: bir şeyi meydana getiren etken ya da süreçtir. Örneğin, bir heykelin etkin nedeni onu yontan heykeltıraş, kullanılan aletler ve heykeli yaratmak için gerçekleştirilen eylemlerdir. İlk değişimin ya da durağanlığın başlangıcının kaynağıdır; sözceliği 'düşünüp-taşınan kişi' bir 'neden'dir, baba da çocuğun nedenidir; genel olarak, yapan/yaratan yapılan/yaratılan şeyin nedenidir (Aristoteles, *Metafizik*, 1013a30-33).

de harekete geçirdiğinden bahsedilir (Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 702a14).

Oluş ve Bozuluş'ta, etkin olanın edilgin olanı kendine benzetmesinin mantıklı olduğu; ne de olsa yapan ve maruz kalanın karşıtlar olduğu ve oluşun da karşıta doğru olduğu ve maruz kalanın yapana doğru değişmesinin zorunlu olduğu söylenir (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 324a9-12). Yine burada, formu madde içinde olmayanların etkin şeyler arasında herhangi bir etkiye kapalı olanlar olduğu, formu madde içinde olanların ise edilgin olabildiği (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 324b5) ve etkin şeylerin durumunun hareketteki gibi olduğu, nasıl ki baş hareket ettirici hareketsiz ise etkin şeylerde de ilk failin etkiye kapalı olduğu yani etkin olarak hareketi başlatanın etkin olmadığı ancak etkin bir şey varsa mutlaka maruz kalan ya da edilgin bir şey oluştuğuna (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 324b10) dikkat çekilir. Daha da önemlisi, maddenin madde olarak edilgin olduğu; örneğin ateşin sıcaklığı maddede taşıdığı, eğer sıcak müstakil bir şey olsaydı herhangi bir etkiye maruz kalmayacağı söylenir (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 324b20).

Metafizik'te bunlar olanak bakımından (*dynamei*) ele alınır. Etkin olabilen ve edilgin olabilen şeylere, etkin ya da edilgin bir olanak bakımından ve bu olanakların etkinlikleri bakımından birbiri ile ilişkili dendiği ileri sürülerek örnek olarak ısıtılabilen şey ve ısınan şey ile kesen ile kesilen şey verilir. Isıtılabilen şey, ısınan şey ile ilişkilidir, çünkü onu ısıtabilir; yine, ısıtmakta olan şey ısıtılan şey ile, kesen kesilen ile etkinlik halinde olan şeyler olarak ilişkilidir (Aristoteles, *Metafizik*, 1021a15).

Fizik'te de bunlar, yine bir olanak ilişkisi bakımından ele alınırlar. Etkin olan ile edilgin olan birlikte olduğunda her zaman olanaktan etkinliğe geçiş olduğu ifade edilir (Aristoteles, *Fizik*, 255a34).

Aristoteles'in bu iki kavramı ele alışında ortak olan bazı şeyler olduğu görülüyor: Bunlar etkin olan bir şey varsa edilgin olan bir şeyin de olduğu (maruz bırakan

varsa, maruz kalan da vardır; yapan varsa yapılan da vardır) ve edilgin olanın madde ile ilgili olduğudur. Aristoteles düşüncesinde 'madde' her seferinde maddi olan demek olmadığından bazı metinlerde bu durum 'olanaklılık' olarak karşımıza çıktı. İleride göreceğimiz gibi İbn Rüşd burada önemli bir ayırım yapacak.

Yukarıda *Ruh Üzerine*'nin beşinci kısmında karşımıza çıktığı kadarıyla *nous poietikos* ve *nous pathetikos*'a dair konuşurken biz de *etkin* olanın *nous poietikos* olduğunu; ancak onun edilgin olanı ortaya çıkardığını ve *maddeye* benzeyen, *her şey olma gücüne* sahip olanın *nous pathetikos* olduğunu söylemiştik. Ancak bu, Aristoteles'in tek bir akıldan bahsettiği ve etkin-edilginliğin ise etkinlik-olanaklılık benzeri bir ilişki ile aklın yetilerinin gerçekleşme hali olduğunu anlamına gelmez. Victor Caston'un da dikkat çektiği gibi, Aristoteles ne demeye iki farklı akıldan bahsetsin ki diye düşünmemiz anlamsızdır. Çünkü Aristoteles, akıldan bahsettiği kısmın sonunda bu iki aklın tözünün farklı olduğunu bize söylemiştir (Caston, 1999, s.203). Bunlardan biri ezeli ve ebedi iken diğeri sonludur.

Nous pathetikos, duyumdan *phantasia*'ya geçmiş şeyin biçimini alarak herhangi bir şey haline gelebilir. Bu da buraya dek bahsettiğimiz süreçlerin (duyumsama, anımsama, imgeleme) gerçekleştiği yerin edilgin akıl olduğu anlamına gelir. Aristoteles'te edilgin akıl, etkin akla işleyip tümel kavramlar elde edeceği verileri sağlar. Bunlar, ilk bölümde ele aldığımız duyumlar ve sonraki bölümde ele alacağımız *phantasia*'nın ürünü olan *phantasmata*'lardır.

3.3. İMGELEM

Ruh Üzerine'de *phantasia*, bizde *phantasmata*'nın (imge, hayal) ortaya çıkmasını sağlayan ve yargımızın doğru ya da yanlış olduğunu düşünmemizi sağlayan yeti olarak tanımlanır (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2014, 428a1). Türkçe'de genellikle hayal gücü ya da imgelem olarak karşılanır.

Önceki bölümlerde ele aldığımız akıl ve duyumsamanın aksine *phantasia*'nın ne ya olanak ya da etkinlik halinde olmak gibi bir gerçekleşme süreci vardır ne de o,

duyumsama gibi süreklidir (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 428a6). İmgelerin ortaya çıkması için duyumsama yetisinden aldığı maddesiz biçimlerin *phantasia* tarafından işlenmesi gerekir. Bir elmayla karşılaşıldığında onun yeşil rengi, ekşi tadı, ısırıldığında çıkardığı kütür kütür ses, kabuğunun pürüzsüz hissi duyu organlarıyla birleşir ve ortak duyu sayesinde tüm bu duyuların biçimleri ayıklanarak *phantasia*'ya maddelerinden soyulmuş birer biçim olarak gönderilir. Böylece *phantasia* genel geçer bir elma imgesi üretebilir. Bu tekil bir elma için de söylenebilir, böylece belirli bir elmaya dair bir imgeye sahip olunur. Görüldüğü üzere imgelerin ortaya çıkmasını sağlayan yeti olarak *phantasia*, duyumsama yetisine mecburdur. Ancak onunla eşzamanlı olarak iş görmez. Yalnızca duyumsama olmadığında imgelem yetisinden bahsedilebilir. Çünkü elmaya dair tüm bu duyularımız işler haldeyken, elma 'hayali' görmeyiz; elmayı duyumsarız.

Hayvanların Hareketi Üzerine'de *phantasia*'nın, "gerçek şeylerin gücüne" sahip olduğundan, bu nedenle bazı şeyleri 'düşündüğümüzde' bile titrediğimizden bahsedilir (Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701b22-25). Bunun sebebi *phantasia*'nın duyumsamadan aldığı biçimleri kelimenin tam anlamıyla tutmasıdır. Elmaya dair genel geçer elma biçimine sahip olmamızı bu tutma sağlar. Bu tutma sayesinde *phantasia*, duyumsama ve akıl arasında bir köprü görevi görür. Çünkü yalnızca biçim olan duyu verilerinden tuttukları ile akla tümelleri kurabileceği tikeller sağlamış olur. Duyumsanmış elmadan sağlanmış elma imgesi, bir elmanın 'elma' olduğunu kavramımızı sağlar.

Biçimlerin tutulması, *phantasia*'nın üçüncü işlevi olarak gördüğümüz anımsama (*mneme*) oluşturmayı sağlar. *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*'de anımsamanın veya bağlantılı anımsamanın bir imgeye sahip olmak olduğu, bunu imgesi olduğu şeye benzeyerek yaptığı söylenir (Aristoteles, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*, 451a15). Elma imgesinin elmaya yalnızca benzer olmasının, onunla birebir aynı biçime sahip olmamasının nedeni onun zayıf türden bir duyum olmasıdır (Aristoteles, *Retorik*, 1370a28-29). Eğer gerçekten de *Retorik*'te ele alındığı gibi bir şey anımsayan ya da bekleyen bir insanın kafasında, her zaman, anımsadığı ya da beklediği şeylerin bir imgesi ya da resmi

varsa (Aristoteles, *Retorik*, 1370a29-31) bunun sebebi duyumun aldığı biçimin imge haline gelmiş olmasıdır. Elma imgesinin yalnızca elmaya benzer olarak tutulabiliyor olmasının sebebi bu olsa gerek.

Hayvanların Hareketi Üzerine'de *dianoia*²³, *proaires*²⁴, *boulesis*²⁵ ve *epithumia*'nın²⁶ yanında canlı varlıkları hareket ettiren beşinci neden olarak sayılır (Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 700b17-19). Hayvanların hiçbirinde güvenilir bilgi bulunmaz ancak imgeleme bulunur (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 428a15). Bu da onların yönelmesini sağlar. Eylem söz konusu olduğunda hareketi sağlayan şey yöneldiğimiz ve kaçındığımız şeylerdir. Acı verici şeyden kaçınmamız, hoş şeye yönelmemiz onların imgeleri sayesinde olur:

“İstem, duyguları oluşturur ve *phantasia* da istemi hazırlar. Ayrıca *phantasia* ya düşünce ya da duyu-algısı aracılığıyla oluşturulur” (Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 702a22).

“Hayvan için faydalıdır çünkü “*oreksis*'in²⁷ aktivitesi yani istemin gerçekleşmesi, soruşturmanın ve düşünmenin yerini alır. İştahım ‘içmek zorundayım’ der, duyu-algım veya hayal gücüm veya düşüncem ‘işte bu içecek’ diye bildirimde bulunur ve ‘ben hemen içerim’. İşte hayvanlar da aynı yöntemle harekete geçirilip, eyleme yöneltilirler. Hareketin gerçek sebebi istemdir ve bu ya duyu-algısı veya *phantasia* veya düşünce yoluyla oluşur” (Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701a29-37).

İnsan söz konusu olduğunda da apaçık olan bazı konularda insanın düşünmek için ‘ara vermesine’ gerek olmadan amacı gerçekleştirmek için eyleme

²³ *Dianoia* (δίανοια): Düşünce, yani *intentio*, amaç; düşünme yetisi, zeka, anlayış (Liddell&Scott, 1940).

²⁴ *Proairesis* (προαίρεσις): Bir şeyi diğerinden önce seçmek, amaç, karar; plan veya eylem kapsamı (Liddell&Scott, 1940).

²⁵ *Boulesis* (βούλησις): Ruhun akıl sahibi yanına dair isteme.

²⁶ *Epithumia* (ἐπιθυμία): Duyu deneyimleri ve fiziksel ihtiyaçlardan kaynaklanan bedensel arzu duyma. İştah.

²⁷ *Oreksis* (ὄρεξις). Arzu.

yönelmesini sağlar. *Phantasia* sayesinde *oreksis* bazı durumlarda soruşturmanın ve düşünmenin yerini alır (Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, 701a30).

Aristoteles'te *phantasia*'nın, bizde *phantasmata*'nın (imge, hayal) ortaya çıkmasını sağlayan ve yargımızın doğru ya da yanlış olduğunu düşünmemizi sağlayan yeti olduğunu; biçimleri tuttuğunu; anımsamayı oluşturduğunu; hareket ettirici olduğunu ilgili metinleri arasında bir araştırma yaparak gösterdik. Yukarıda kavramın çevrilmesine dair bir karmaşaya işaret ederken yararlandığımız Ferrarin, *phantasia*'ya dair tanımların, her ne kadar çeşitli olsa da belirsiz olduğunu iddia eder. Gurur Sev, *Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayalgücünün Birliği Üzerine* makalesinde, *phantasia*'ya dair ayrımların görüldüğü gibi keskin olmadığı düşüncesini destekler (Sev, 2019c, s.256).

Ferrarin, kavramı o kadar problematik görür ki makalesi boyunca transliterasyon bile yapmadan kavramı Yunancadaki hali ile kullanır. Ona göre, *phantasia* yalnızca ara sıra ve çok kabaca 'hayal gücü' ve 'imge' anlamına gelir (Ferrarin, 2016b, s.89). Burada, Ferrarin'in ilgili makaleyi İngilizce yazdığı ve İngilizce'de kullanılan *imagination* ve *image* kelimelerinin hiçbir şekilde görsel olandan ayrılmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. *Image*, zihinsel resim (*mental picture*) olarak tanımlanırken; *imagination*, zihnin gerçek olmayan veya görmediğimiz şeylerle ilgili fikirler veya resimler yaratan kısmı; zihnin fikirler veya resimler yaratma yeteneği olarak tanımlanır. Ferrarin'in *imagination* ve *image* kavramlarının zayıflığı sebebiyle gösterdiği hassasiyeti Türkçe'de göstermek istersek durumun daha farklı olduğunu; dilin aslında bu yükü taşıyabildiğini görürüz. *İmge*, zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlenen şey, hayal; genel görünüş; imaj, duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri; duyularla algılanan, bir uyarıcı söz konusu olmaksızın bilinçte beliren nesnelere ve olaylar, düşünce olarak tanımlanır. *İmgelemek* ise bir şeyin imgesini zihinde canlandırmak, hayal etmektir. Görüldüğü gibi Türkçe tanımlarına göre bu kelimeler zaten neredeyse Aristoteles'in metinlerindeki içeriklerine benzer. Bizim için *phantasia*'nın 'görüntüden' (İngilizce *image* karşılığı olarak) oluşmadığını söylemek yersizdir çünkü *imgeleme* zaten 'görüntüden' oluşmamaktadır.

Bu yüzden Ferrarin'in makalesindeki itirazlarından birinin makalenin yazıldığı dilin yetersizliği nedeniyle ortaya çıktığı açıktır. Bu, çeviriye dair itirazlarını yaptıktan sonra bundan hareketle Aristoteles'in *phantasia*'sının modern "fantezi kurmayla" okunduğunu temellendirmek için yine aynı dilin yetersizliklerinden beslenerek kurmaya devam ettiği argümanında daha da belirgin bir hale geliyor. Bu sebeple tartışmamızın yalnızca işlevlerin birbiri ile karşılaştırması üzerinden yürümesi, çalışmamızın ait olduğu literatür için yerindedir.

Çeviriye dair gözlemimizin ardından, Ferrarin'in makalesinde Aristoteles'in *phantasia*'ya dair ifadelerinin kafa karıştırıcı olduğunu göstermek için verdiği birkaç örneğe bakalım. İlk, Aristoteles'in duyumsamanın *phantasia*'dan farklı olarak her zaman doğru olduğu, ancak *phantasia*'nın büyük ölçüde yanlış olduğuna dair ifadesinin çelişkili olduğunu çünkü özel duyulara dair *phantasia*'nın her zaman doğru olduğunu söyler. İkinci olarak Aristoteles, *phantasia*'nın bize bağlı olduğunu söylemesine rağmen rüyalarda fantezinin bize bağlı olmadığı itirazını getirir. Üçüncü olarak *phantasia*'dan duygusal olarak etkilenip etkilenmediğimizin de açık olmadığını iddia eder. Korkutucu bir resme bakarken yalnızca bir seyirciyizdir, ondan etkilenmeyiz oysa *Retorik*'in ikinci kitabına göre *phantasia*, en büyük korkuyu yaratabilir ve daha da önemlisi duyguların en güçlü kaynağıdır. O halde *phantasia*'nın hem bizde herhangi bir etkilenme yaratmaması hem de korkuların en büyüğünü yaratması nasıl mümkündür?

İlk iddia, özel duyulara dair *phantasia*'nın her durumda doğru olması ile temellendirilir. Özel duyulara dair *phantasia*'nın her durumda doğru olduğunu söylemesinin sebebi özel duyular söz konusu olduğunda bunların her seferinde doğru olmasıdır. Oysa, buradaki ifade "imgelerin pek çoğu yanlış" (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 428a15) şeklindedir. Yani yanlış olmayan imgelerin olduğu durumlar da var. Üstelik bu yanlış olmayan imgeler burada sıralanmıyor. Yani belli bir şekilde, belli bir tanıma hapsedilmiyorlar. O halde sıklıkları az da olsa doğru olan imgelerin özel duyulara dair olduğu söylenebilir. Burada imgelemin duyunun biçimini alan işlevine işaret ediyoruz. Üstelik, imgelemin hayvanların yönelmelerini ve dolayısıyla hayatta kalmalarını sağlayan bir işlevi de var. Eğer

imgelem özel duyular söz konusu olduğunda yanılıyor olsaydı o halde hayvanlar için imgelemin işlevi hayati olmazdı, aksine tehdit olurdu. Ancak Aristoteles, böyle düşünmemektedir.

İkinci iddia, *phantasia*'nın bize bağlı olması ama rüyaların bize bağlı olmamasının çelişkisi üzerinedir. Ferrarin, *phantasia*'nın 'bize bağlı' olmasıyla istemli veya istem dışı olmasını kasteder. Buradaki itirazın dile geliş şekli ilginçtir. Rüyaların istem dışı olduğunun dile getirilmesinden önce şu da sorulabilirdi: ben imgelemeye, 'bak, ben şimdi bir elmaya bakıyorum. Sen, bunun biçimini duyudan al ve bir elma imgesi oluştur' demiyorum; o halde *phantasia* neden 'bize bağlı' olsun ki? Bunu demediğimiz doğru. Aynı şekilde, 'elma anısı oluştur', 'elma biçimini akla gönder' gibi komutlarımız da yok. Bunun nedeni *phantasia*'nın muğlaklığı değil, işlevlerinin çokluğudur. Kendisinden bahsedilen her bir metinde *phantasia*, köprüsü olduğu iki yetinin bazen birine bazen de diğerine daha yakında durur ve işlevleri bu şekilde sayılıp dökülür. Örneğin, anımsama üzerine olan metinde imgelemenin anımsama ile ruhun aynı kısmına ait olduğu söylenir (Aristoteles, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*, 450a24-25). O halde biz, anımsamayı sağlayan imgelemenin *nous*'a yakın olduğu çıkarımını yaparız. Nitekim, biçimleri tutmaktan farklı olarak anımsama, "bilinip unutulmuş bir şeyi akla getirmek; bulmak, çıkarmak"tır. Bu anlamdaki imgeleme, istemlidir; burada *phantasia* bize bağlıdır. Rüyalara dair metinde ise rüya görmenin *nous*'a ait olmadığı dile getirilmiştir (Aristoteles, *Uyku Üzerine*, 459a8). Rüya, uykuda ortaya çıkan imgedir (Aristoteles, *Uyku Üzerine*, 459a21). Rüya görmek, *energeia* halindeki duyusal yeti tarafından kurulan bir süreç olduğundan (Aristoteles, *Uyku Üzerine*, 459a20) duyusal yetinin bir deneyimidir (Aristoteles, *Uyku Üzerine*, 459a19). Nitekim duyumsama sürekli olduğundan, duyunun maddesiz biçimlerini işleyen *phantasia*'nın istem dışı bir şekilde çalıştığı; bu yüzden, aynı zamanda bir hareket olan *phantasia*'nın hareketinin duyum kesilip istemli tüm hareket durduğunda kendi hareketini durdurmuyor olması olasıdır. *Phantasia*, duyum olmadığıda iş gören olarak da tanımlanmıştır. Rüya söz konusu olduğunda duyum yoktur, bu yüzden *phantasia* devrededir. Ancak bu tür *phantasia*, anımsamanın aksine çağrılan değil de duyumsamanın biçimleriyle uğraşan bir

yetidir. Duyu organlarında, onu uyarmaya devam eden ‘kalıntılar’ (Aristoteles, *Uyku Üzerine*, 462a9) ile iş görür.

Üçüncü olarak, *phantasia*’dan duygusal olarak etkilenip etkilenmediğimizin de açık olmadığını iddia eder. Aristoteles’in korkutucu bir resme bakarken yalnızca birer seyirci olduğumuz ve ondan etkilenmediğimize dair ifadesinin, *Retorik*’in ikinci kitabında *phantasia*’nın en büyük korkuyu yaratabileceği ve genel olarak duyguların en güçlü kaynağı olduğu yönündeki ifadesi ile çelişkili (Ferrarin, 2006b, s.91) olduğunu dile getirir. *Phantasia*’nın duyumsamaya sahip canlılarda yönelme ve kaçınma hareketini sağladığını söylemiştik. Ferrarin, bu durumu açıklamak için bizim de katıldığımız üzere canlıların hareketinde önemli olanın şeylerin nasıl olduğu değil, onların nasıl görüldüğü olduğunu ve şeylerin bana görünme şeklinin duyduğum korkuyu açıkladığını söyler (Ferrarin, 2006b, s.110). O halde bir resme bakarak duyduğum korku ile herhangi başka bir korkudan etkilenme şeklim aynı değildir. Bir resme baktığımda korkunç olanın sınırlandırıldığını görürüm. Bu yargıya varmamı sağlayan düşünsel süreç -ki bunu *nous* sağlar- olmadan maruz kaldığım başka herhangi bir korku *akıldışı* bir şekilde beni korkutabilir.

Phantasia’ya dair ayrımların beklendiği gibi keskin olmadığı düşüncesini destekleyen başka bir makale de Gurur Sev’in *Aristoteles’te Ortak Duyu ve Hayalgücünün Birliği Üzerine* çalışmasıdır. Makale, *phantasia*’ya dair belirsizliğin ortak duyuyla (*koine aisthesis*) bir birlik içinde düşünüldüğünde çözümlenip çözülemeyeceğini araştırır. Büyüklüğün ayırdına varma, rengi tattan ayırma ve gördüğünün farkında olma işlevlerini yerine getiren ortak şey olarak ortak duyu tanımlanır (Sev, 2019c, s.261). *Phantasia* iki türe ayrılır: iştaha kaynaklık eden duyumsayıcı (*aisthetike*) hayal gücü ve düşünmeye (*noesis*) kaynaklık eden hesaplayıcı (*logistike*) hayal gücü (Sev, 2019c, s.262). Aristoteles’in *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*’de hayal gücünü artık adını koyduğu ortak duyunun işlerinden biri gibi görmesi ve *Uyku Üzerine*’de hayal gücünü duyumsamayla aynı addetmesinin *phantasia* ve ortak duyunun birliğine işaret ediyor olabileceği iddia edilir.

Uyku Üzerine'de hayal gücünün duyumsamayla aynı addedilmesi iddiası doğru ancak eksiktir. Victor Caston, Aristoteles'in psikolojisinin en ayırt edici özelliklerinden birinin birleştirme yönündeki çabası olduğunu (Caston, 1999, s.202), yaptığı büyük gruplamalar içindeki farklı işlevleri bir araya getirme çabası içinde (Caston, 1999, s.203) olduğunu söyler. Örneğin *phantasia* ve *oreksis* kapasitelerinin her biri, "varlık bakımından farklı" olsalar da ruhun duyumsayan kısmı ile "bir ve aynı" kabul edilir, der (Caston, 1999, s.203). Burada önemli olan onun "bir ve aynı" olmaklık ile ne kastettiğidir. Bir olmaklık ile kastedilen sayıca bir adet olmak, aynı olmaklık ile kastedilen ise bir yeti olmaklıktır. Çünkü ifadenin başında bunların "varlık bakımından farklı" oldukları zaten açıkça söylenmektedir. *Phantasia*'nın, *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*'de hayal gücünün artık adını koyduğu ortak duyunun işlerinden biri gibi görülmesi ise bunların aynı şey olduğunu göstermek yerine bizim hayal gücüne dair daha önce yaptığımız ayrımları destekler niteliktedir.

Bu ayrımları yapmadan önce, *phantasia*'yı bizde *phantasamata*'nın ortaya çıkmasını sağlayan yeti olarak tanımlayıp onun herhangi bir varlık tarzına (*dynamis, energeia, entelekheia* gibi) tabi olmadığından bahsettik. *Ruh Üzerine*'de duyum ve *nous* arasında ele alınmasından hareketle *duyum ve nous* arasında dinamik bir köprü görevi gördüğünü göstermeye çalıştık. *Phantasia*'yı duyumsamaya yakın olması bakımından canlı varlıkları hareket ettiren, duyum biçimlerini tutan, anımsama oluşturan, ardından yavaş yavaş *nous*'a yaklaşmakla birlikte insanda derin düşünme olmaksızın hareketi sağlayan bir yeti olarak ele aldık. *Phantasia*'nın dinamik bir köprü olarak düşünülmediği, bir duyuma bir *nous*'a dair bir yeti olduğunun düşünülmediği noktalarda yaşanabilecek karmaşıklıkları göstermek için iki çalışma inceledik. İddia ettiğimiz dinamikliği ve çokbiçimliliği yakaladığını düşündüğümüz İbn Rüşd düşüncesinde maddi akıl, neredeyse tek başına *phantasia*'ya bu dinamik köprü olma olanağını sağlayan şey olarak karşımıza çıkacaktır.

4.BÖLÜM

İBN RÜŞD

Macit Fahri, İbn Rüşd'ün İslam'ın ilk ve son büyük Aristotelesçisi olduğunu söyler (Fahri, 2004, s.310). 1126 yılında İspanya'nın Kurtuba şehrinde doğan İbn Rüşd, entelektüel mayalanma ve kültürel zenginliğin olduğu ortamda yetişmiştir. Kurtuba İslam, Yahudi ve Hıristiyan âlimlerin bir arada yaşadığı ve özgürce fikir alışverişinde bulunduğu bir ilim yuvasıdır. İbn Rüşd bu entelektüel atmosferde büyür ve yalnızca İslami teoloji ve hukuku değil, aynı zamanda Yunan felsefesi, tıp ve matematiği de kapsayan kapsamlı bir eğitim alır.

İslam felsefesi tarihinde, İbn Rüşd kadar saygı ve hayranlık uyandıran çok az isim vardır. Macit Fahri, onun Farabi ve İbn Sina'dan Aristoteles metinlerini yorumlamada gösterdiği yetkinlik nedeniyle ayrıldığını söyler (Fahri, 2004, s.312). Aristoteles düşüncesine dair kavrayışları, akıl ve inancı uzlaştırma girişimleri ve Latin düşüncesi üzerindeki kalıcı etkisi, onun etkisinin derinliğini kanıtlamaktadır.

İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesindeki ustalığı, onun düşünsel mirasının temel taşıdır. Daha önceki İslam âlimleri tarafından korunmuş ve Arapçaya çevrilmiş olan Aristoteles'in eserlerinden yararlanan İbn Rüşd, Aristotelesçi düşüncenin ilkelerini aydınlatmaya ve genişletmeye çalışmıştır. Başta *Metafizik (Mabe'de't-Tabi'a)*, *Fizik (es-Semau't-Tabii)* ve *De Anima (Fi'n-Nefs)* olmak üzere Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı yorumlar hem İslam dünyasında hem de Ortaçağ Avrupa'sında nesiller boyu bilginler için vazgeçilmez rehberler haline gelmiştir. İbn Rüşd, Aristoteles metinlerine toplamda 38 adet yorum yazmıştır. Bunlar küçük (*muhtasar, epitome*), orta (*telhis, commentarii mediu*) ve büyük (*tefsir, commentari magni*) olarak ayrılırlar.

Yorumlar, oldukça ayrıntılı olmakla ve Aristoteles'in eserlerini neredeyse cümle cümle ele almakla birlikte özellikle büyük yorumlarda İbn Rüşd kendi

düşüncelerini de ortaya koyar. Aristoteles'in muğlak bıraktığını düşündüğü hususları ele alır. Nitekim, örneğin *nous* meselesi, Aristoteles özelinde bugün hala tartışılmaktadır. İbn Rüşd'ün metinleri de gerek çağdaşlarına ve eleştirmenlerine, gerekse kendinden sonrakilere birer Aristoteles el kitabı olacak nitelikte detaylı ve iyi çalışılmıştır. Bu yorumları ve söz konusu yorumlardaki ustalığı sebebiyle Latin dünyasında *par excellence commentator* ya da *commentator philosophus* olarak tanınmıştır (Az, 2021c, s.14).

Çeviri hareketi ile birlikte tanınan İbn Rüşd'ün eserlerinden bazıları Michael Scot tarafından Latince'ye çevrilmiştir (Fahri, 2004, s.315). Böylece Maimonides, Siger de Brabant, Moses ben Tibbon, Levi ben Gerson, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi pek çok takipçisi ve eleştirmeni olur.

Ancak aklın tek, müstakil ve sonsuz olduğuna dair görüşü nedeniyle insanın biricikliğini sağlayan düşünmenin insandan alındığı suçlaması ile itham edilmiştir. Albertus Magnus, *İbn Rüşd'e Karşı Aklın Birliği Üzerine (De Unitate Intellectus Contra Averroem)* adlı eserinde, Thomas Aquinas *Aklın Birliği Meselesinde İbn Rüşdcülere Reddiye (De unitate intellectus contra Averroistas)* eserinde bu kaygılarını doğrudan dile getirmişlerdir. Latin İbn Rüşdcülerinin aklın müstakil ve tek olduğuna dair görüşleri sebebiyle, Paris Kilisesi Başpsikoposu Tempier 1277 yılında kapsayıcı bir yasakla Hristiyanlıkla uyuşmayan bu ve benzeri toplam 219 görüşü yasaklamıştır.

İbn Rüşd ve Aquinas arasındaki temel yakınlaşma noktalarından biri, Aristoteles'in felsefesine duydukları ortak hayranlıktır. Her iki filozof da Aristoteles'i, eserleri gerçekliğin doğasını, insan ruhunu, ahlak ve siyaset ilkelerini anlamak için sağlam bir temel sağlayan felsefi bilgeliğin timsali olarak görmüştür. Ancak İbn Rüşd Aristoteles'in felsefesini kendi kendine yeten bir düşünce sistemi olarak benimserken, Aquinas Aristotelesçi ilkeleri Hristiyan teolojisiyle bütünleştirmeye çalışmıştır.

Metafizik, İbn Rüşd ve Aquinas'ın felsefi bakış açılarında ayrıştıkları bir diğer alandır. İbn Rüşd, Aristotelesçi metafiziği temel alarak, tüm insanlar tarafından paylaşılan tek ve cisimsiz bir aklın var olduğunu savunan bir aklın birliği teorisi ortaya atmıştır. İbn Rüşd'e göre, bu tümel akıl ya da "faal akıl", tek tek insanların aklını aydınlatarak onların tümel hakikatleri kavramalarını sağlamaktan sorumludur. Buna karşılık, Hıristiyan teolojisinden etkilenen Aquinas, insan akli ile ilahi akıl arasında ayırım yapan metafizik bir çerçeve önermiştir. İnsan akli akıl yoluyla doğal hakikatleri kavrayabilirken, ilahi akıl insan anlayışını aşan daha yüksek bir bilgi düzenini kapsar.

Bu dönemde İbn Rüşd'ün ve çağdaşlarının ulaştığından emin olunan iki *Ruh Üzerine* yorumundan biri Aphrodisiaslı Alexandros'un diğeri ise Themistius'undur. İbn Rüşd, küçük ve orta yorumlarında daha çok Aphrodisiaslı Alexandros'un görüşlerine yakın olsa da kendi düşüncelerini de ortaya koyduğu Büyük Yorumda Themistius'u takip etmiştir. Aphrodisiaslı Alexandros yorumunda akıldan 'cevher' diye bahsetmiştir. İbn Rüşd'den önce Farabi, akıl meselesini ele aldığı *Risale fi'l Akl* başlıklı bir risale yazmıştır. Farabi, risalesinde akıldan 'zat' diye bahsetmiştir. İbn Rüşd, bu risaledeki fikirleri *Büyük Yorum*'da tartışır.

Farabi'nin akla dair görüşü hem Platoncu hem de Aristotelesçi bir nitelik taşımaktadır. İbn Rüşd'ün aksine doğrudan Aristoteles ile çatışan görüşleri vardır. Örneğin Aristoteles'in aksine doğuştan gelen bilgilerin, ilk bilgiler olduğundan bahseder (Farabi, *Risale fi'l Akl*, s.8). Oysa daha önce de ele aldığımız ve incelediğimiz üzere Aristoteles, aklın boş bir levha olduğundan bahsetmiştir. Rıza Tevfik Kalyoncu'nun dikkat çektiği başka bir farklılık *Risale*'de bilimsel bilginin temelinde bulunan ilk bilgilerin tümevarım ve duyumdan gelip gelmediği konusunda bir sonuca varmadığıdır (Kalyoncu, 2018d, s. 69). Oysa yine daha önce ele aldığımız gibi Aristoteles'te bilgi bunlardan oluşur. Kalyoncu'ya göre bu farklılığın nedeni insanın bilmesi söz konusu olduğunda etkin aklın rolünü azaltmamaktır (Kalyoncu, 2018d, s.70). İbn Rüşd ve Farabi arasındaki bir diğer farklılık, Farabi'nin bu görüşünden kaynaklanır. İbn Rüşd için birleşme (ittisal) önemli bir konumdayken Farabi etkin akli öne çıkarmak istediğinden birleşmeye

ek olarak onu doğru bilginin kaynağı olarak görmüştür. Farabi, Aristotelesçi kavramları Yeni Platoncu konumlarda kullanmıştır. Platon'da da akıl, doğru bilginin yegane kaynağıdır. Bu sebeple de hatırlayarak öğrenilir yani doğuştan gelen bazı bilgiler vardır denebilir.

Risale'de dört tür akıldan bahsedilir. Bunlar bi'l kuvve (olanak halindeki) akıl, bi'l fiil (*entelekheia* halindeki) akıl, müstefad ve etkin akıldır. Kalyoncu, bu bölümlenimin müstefad akıl dışında Aphrodisiaslı Alexandros'ta da görüldüğünü söyler. Aphrodisiaslı Alexandros maddi akıl, meleke halindeki akıl, bi'l fiil akıl ve dışarıdan gelen akıldan bahseder (Kalyoncu, 2018d, s.71). İbn Rüşd'de de benzer bir ayırım yapılmakla birlikte, Aphrodisiaslı Alexandros'ta olduğu gibi onda da müstefad yani edinilmiş akıl, etkin akıl ve insan akılı (buna maddi akıl diyeceğiz) arasında önemli bir işlev görür. Ancak İbn Rüşd'den farklı olarak Alexandros, etkin akılı Tanrı ile bir görmüştür. Nitekim İbn Rüşd de öncesinde etkin aklın aşkın olabileceğini düşünüp onu kosmolojik bir değerlendirme ile olsa da sonrasında Alexandros'un bu yorumundan uzaklaşmıştır. Etkin aklın, ilk hareket ettirici olan Tanrı olması demek İbn Rüşd'ün Aristoteles'te gördüğü şekliyle etkin akıl ile maddi aklın ontolojik olarak eşitlenmesine aykırıdır. Çünkü İbn Rüşd'de bahsedeceğimiz üzere maddi akıl tek tek insanlarda bulunmaktadır. Alexandros'un bu görüşüne Themistius da itiraz etmiştir. Ogden'in aktardığına göre öncelikle bu görüşün ruhtaki maddi ve etkin farkları görmezden geldiğini, ikinci olarak ise Aristoteles'in etkin akıl için, yalnızca o ölümsüz ve sonsuzdur sözlerinin anlamsız olacağını dile getirir (Ogden, 2022c, s.67).

Alexandros, edilgin akıldan bahsetmez. Ancak *Ruh Üzerine*'de üçüncü kitap beşinci kısımda bulunan aklın maddeye benzetildiği yeri önemseyerek buna maddi akıl adını veren ilk odur. Ona göre maddi akıl, insana ait akıl olup ruhtaki bir istidattır (*epitedeiotos*). Buna rağmen, maddi akıl ile etkin aklın müstakil, sonsuz ve tek olmaları bakımından aynı özelliklere sahip olduklarından bahsetmemiştir.

İbn Rüşd, *Büyük Yorum*'dan önceki yorumlarında Alexandros'un görüşlerini benimsemiş olsa da *Büyük Yorum*'da açıkça Themistius'u takip etmiştir. Maddî aklın, müstakil ve olanak halinde olması için onun yalnızca bir istidat değil ama ayırık bir töz olması gerektiğine karar vermiştir. Themistius da maddî aklın müstakil, ezeli ve tek olup bir tane olduğunu düşünür. Alexandros ise aklın, doğada bulunan bileşenlerden meydana geldiğini iddia etmekteydi. Böyle bir durumda akıl maddeden ayırık olmaz. Themistius, yine İbn Rüşd'ün sonradan bazı değişiklikler ile kabul edeceği üzere, düşünülürlerin ancak duyumsama sonucunda hayal gücünde oluştuklarını düşünür. Themistius ile Aphrodisiaslı Alexandros'un görüşleri örtüşmez. Themistius, Aphrodisiaslı Alexandros'un aksine etkin aklın Tanrı ya da ilk hareket ettirici olduğunu düşünmez. Ona göre etkin akıl ruhtadır. Bu etkin akıl müstakil, karışmamış ve kayıtsızdır. Edilgin akıl ise bedenle karışmış olup bozulabilir.

Çalışmamız temelini İbn Rüşd'ün akla dair yorumundan almıştır. İbn Rüşd 1190 yılında önceki bölümde ağırlıklı olarak ele aldığımız ve dizgisini takip ettiğimiz *Ruh Üzerine* metnini ele alarak *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros (Aristoteles'in Ruh Üzerinesine Büyük Yorum)* başlıklı bir yorum kaleme almıştır. Küçük ve orta yorumdan farklı olarak bu yorum oldukça kapsamlı bir analiz olmasına ek olarak kendi düşüncelerini de dile getirdiği ve temellendirdiği bir metindir. Bu sebeple yorum adını taşımasına rağmen, özellikle de kötü bir şöhreti olan üçüncü kitap göz önünde bulundurulduğunda, bu metnin bir yorumdan çok akla dair yeni bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Bu bölümün ilk kısmında ilkin İbn Rüşd'ün akıl görüşü, ardından *phantasia* ve plastikiyet ilişkisi için önemli olduğunu düşündüğümüz maddî akıl ve son olarak da *phantasia* görüşü ele alınacaktır.

4.1. AKIL

Aristoteles bölümünün aksine İbn Rüşd bölümünü doğrudan akıldan başlatmamızın nedeni, İbn Rüşd'ün bu bölümde ele alınacak olan *De Anima Üzerine Büyük Yorum* eserinin ilk bölümünde yalnızca eserin önemini belirtmesi,

metnin orijinalinde belirlenmiş canlılığın ilkelerine katılması, canlı doğal cismin olanaklılığını kabul etmesi ve genel olarak yalnızca Aristoteles'in söylediklerini detaylandırmakla yetinmesi yani yorumculuk yapmasıdır. İkinci bölüm de aynı şekilde başlar; İbn Rüşd, önceki bölümlerde canlı türlerine atadığımız ruh yanlarını kabul eder ve bunları tartışır. Ancak ikinci kitabın sonuna doğru ve üçüncü kitapta işin rengi değişir. Metnin yapısı bile farklılaşır, aslından uzaklaşır. Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sinin üçüncü kitabı beş duyum (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 424b20) ile başlarken İbn Rüşd'ün yorumunda üçüncü kitap *nous*'a dair belirlemelerle başlar (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a10) ve böylece *phantasia*'yı önceki kitapta bırakmış olur.

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 3. kitap 5. kısımda ele aldığı etkin-edilgin akıl ayrımı ve onların sahip olduğunu dile getirdiği özellikler İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiştir. Yunan-Arap geleneğinde çoğunluk görüşüne göre edilgin akıl insan aklıdır ve dolayısıyla çokludur; etkin akıl ise bir şekilde insanlardan ayrı, tek ve ebedi bir aklıdır.²⁸ Aquinas ise bu iki aklın her insanda bulunduğunu iddia eder ki böylece hem insanların tümelleri anlayabilecekleri düşüncesini hem de insan ruhunun ölümsüz olduğuna dair görüşünü muhafaza eder (Ogden, 2022c, s. 4).

İbn Rüşd'ün aklında ise çok daha farklı bir akıl ayrımı vardır. Önceki bölümde Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin beşinci kısmında aynı kavramları kullanarak akıl (ya da akıllar) tanımı yaptığından bahsetmiştik. *Nous poietikos*'u müstakil ya da ayrı (*choristos*) olması, kayıtsız (*apathos*) olması ve karışmamış (*amiges*) olması bakımından etkin akıl; *nous pathetikos*'u ise maddeye benzemesi, her şey olma gücüne sahip olması nedeniyle edilgin akıl olarak adlandırmıştık. Bölüm sonuna doğru da bu ikisinin Aristoteles için kurucu kavramlar olan etkinlik ve olanaklılık ile benzerliğine dikkat çekerek bunların tek aklın farklı biçimleri olarak düşünülebileceğini ancak tözlerinin farklı olduğunun açıkça söylenmiş olması sebebiyle böyle olamayacaklarını dile getirmiştik. İbn Rüşd, bunların

²⁸ Bunlardan biri Aphrodisiaslı Aleksandros'tur. Metafizik 12. kitaba uygun olarak etkin aklın tanrı olduğunu iddia etmiştir (Ogden, 2022c, s.3). Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Rüşd, bu akıllardan herhangi birinin tanrı olduğunu düşünmez.

birbirlerinden farklı akıllar olduğu konusunda Aristoteles'e katılır. Hatta bunlar İbn Rüşd kozmolojisine göre de ayrı olup edilgin akıl semavi akıllara en yakın ay-altı akıldır (Az, 2021c,68). Etkin aklın (*el-aklül'-fa'al*) müstakil, kayıtsız ve karışmamış olduğu konusunda da Aristoteles'le aynı görüştedir. Aristoteles'ten ayrıldığı nokta edilgin akla da (*el-aklül'-münfa'il*) müstakillik, kayıtsızlık ve karışmamışlık atamasıdır.

Aristoteles'in *nous*'u ruhun onunla bildiği ve anladığı yanı (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2020c, 429a10) ve bilginin ilkesi (Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 88b123) olarak tanımladığını söylemiştik. İbn Rüşd'e göre Aristoteles burada ruhun onunla bildiği yan ile teorik akıl, onunla anladığı yan ile ise pratik akıl kastetmektedir (*LCDA*, III.1, 380). Nazari akıl olarak adlandırdığı teorik akıl, akıl görüşünde önemli bir rol oynamış ve akıl görüşüne gelen eleştirileri etkisiz hale getirmesini sağlamıştır. İbn Rüşd, dörtlü bir akıl anlayışı geliştirmiştir. Bunlar akılların varlık tarzlarının değişmesiyle adlarının da değiştiği durumlardır. Örneğin etkin ve edilgin akla ek olarak bir sonraki bölümde ele alacağımız maddi akıldan da bahsetmiştir. Dördüncü akıl ise Türkçe'ye edinilmiş (müstefad) akıl olarak da çevireceğimiz maddi aklın etkin akıl yardımıyla gerçekleşmiş halidir.

Herbert A. Davidson onun etkin akla dair görüşünü üç kere değiştirdiğini aktarır. İlk, Aristoteles bölümünde ayrımını yaptığımız bitki, hayvan, insan ve bazı cansız cisimlerin etkin akıldan kaynaklandığını (Davidson, 2020e, s.275); ardından sıraladığımız nesnelere olduğu ay-altı alemin temel maddesinin etkin akıl olamayacağını (Davidson, 2020e, s.279) söyler; en sonunda da bu süreçte etkin aklın herhangi bir rol oynamadığına karar verir (Davidson, 2020e, s.304). Etkin akıl sadece edilgin aklın gerçekleştirilmesinde rol oynar. O, renkleri aydınlatan ışık gibi edilgin akıl tarafından alınan düşünülür biçimleri yapar. Etkin akıl, insanın imgelem gücündeki imgelere ve edilgin akla saçtığı ışık ile aklın imgelerde düşünülür olanı fark etmesini sağlar. Etkin akıl, bu düşünceleri maddi aklın alması için dağıtıcı görevi görür. İbn Rüşd'ün akıl anlayışı için önemli olan maddi akıl ve üçüncü kısımda ele alacağımız edilgin akıl yani imgeleme gücüdür.

4.2. MADDİ AKIL

İbn Rüşd, maddeye benzeyen akılı edilgin akıl olarak ele almamış, onu maddi akıldan ayırmıştır. Maddi akıl (heyulani akıl), maddeye benzer, her şey olma gücüne sahiptir, müstakildir, kayıtsızdır, karışmamıştır²⁹. Üstelik sayıca tektir ve bütün insanlar için ortaktır (*LCDA*, III.5, 406).

İlgili bölümde, şimdi maddi akıl olarak anılan, edilgin aklın her şeyi olma olanağına sahip olması nedeniyle maddeye benzediğini söylemiştik. Müstakil, kayıtsız ve karışmamış olma özelliklerini ise, şimdi faal akıl olarak anılmaya başlanacak olan, etkin akılı tanımlamak için kullandık. Önceki bölümlerde etkin akılı ezeli ve ebedi olarak belirleyip edilgin olanın sonlu olduğunu söylemiştik. Peki, bu kadar iyi bir yorumcu olan İbn Rüşd neden bir aklın özelliklerini diğerine de atamıştır?

Az'a göre İbn Rüşd'ün akılların birliği tezi, maddi ve tümel aklın, düşünülmüşler üzerinden bireyle *birleşmesiyle* bireyselleşme sürecini, diğer yandan da bireyin bilişsel sürecinin oluşumunu rasyonel zeminde izah etmeyi amaçlamıştır (Az, 2021c, s.22). Maddeye benzeyen, her şey olma gücüne sahip, müstakil, kayıtsız, karışmamış, dahası sayıca tek ve bütün insanlar için ortak olan maddi bir aklın gerçekten de tüm bunları yapabilmesinin mümkün olup olmadığını incelemeye her birinin hesabını metinden tek tek sorarak başlayalım.

Öncelikle, İbn Rüşd'ün Aristoteles çalışmaları konusunda çok titiz olduğunu bir kere daha söylemekte fayda var. Aristoteles'in akla dair söylediği çoğu şeyi kabul eder. Bunlar, düşünülmüşleri almak dışında başka hiçbir tabiata sahip olmaması, ruhun düşünmesini ve yargılamasını sağlaması, düşünmeden önce etkinlik

²⁹ Stephen Ogden (2022c), maddi akıl olarak adlandırılan bu akla dair yapılmış bu üç belirlemeyi İbn Rüşd'ün Hepsi-ya-da-Hiçbiri Argümanı (*The All-or-nothing Argument*) olarak adlandırır.

halinde bir gerçekliğinin olmaması, bedenle karışmamış olması, organa ihtiyaç duymaması, biçimlerin yeri olması, bedenden ayrı olmasıdır (Az, 2021c, s.33).

İlkin edilgin akıl, maddi (heyulani) akıl adını almıştır çünkü İbn Rüşd bu aklın eğer hem maddi hem de tümel düşünülürleri kabul edecekse yapısı gereği maddi ve gayrimaddi arasında olması gerektiğini düşünmüştür; nitekim bu da onun salt istidat (olanak) halindeki bir akıl olması demektir. Salt istidat halinde olması kendine ait etkinlik halinde bir biçimi ya da belirlenmiş bir özelliği olmadığı anlamına gelir. O yalnızca tüm biçimleri almaya elverişlidir. Bu da yalnızca bedenden ayrı, organsız, bedenden müstakil bir yetinin özelliği olabileceğinden maddi akıl, müstakildir. Bunu üçüncü kitabının hemen başında tartışır. Maddi aklın bedenli ya da bedende bir yeti olmadığı için yalnızca alıcı olmak bakımından duyuma benzetilebileceğini ancak bunun dışında bir benzerliği olmadığına dikkat çeker (LCDA, III.2,381).

İkinci olarak, bu akıl bireyselleşmemiş olmalıdır. Çünkü eğer bir şeye ait halde onun biçimini alırsa o halde bu düşünülür tarafından değiştirilmiş olur. Oysa o tabiatı gereği düşünülürlerden etkilenmemekte ve değişime uğramamaktadır. Bu yüzden karışmamış olmalıdır.

Üçüncü olarak, maddi akıl yani insanda düşünülürleri anlayan yeti ne bir cisim ne bir cisimde bulunan bir biçim ne de madde ile herhangi bir şekilde karışmış bir şey olamayacağından oluş ve bozuluş içinde de olamaz. Çünkü oluş ve bozuluş içinde olan cisimdir. O halde maddi akıl aynı zamanda sonsuzdur (LCDA, III.5, 406).

Dördüncü olarak, oluş ve bozuluş dışında olması yani sonsuz olması ile teorik akla ulaşmamızı sağlayacak olan “birleşme”yi sağlar. İbn Rüşd bunun hakkında şöyle der,

“Bana öyle geliyor ki, maddi aklın üretilebilir ve bozulabilir olduğunu iddia eden kişi, ayrı akıllarla birleşebileceğimiz hiçbir doğal yol bulamaz. Çünkü

aklın her şekilde ve özellikle de maddeden arınmış şeyler söz konusu olduğunda düşünülür olması gerekir” (LCDA, III.35, 481).

İbn Rüşd’ün “birleşmek” ile kastı, Aristoteles’in akıl görüşünde de ele alıp akla dair bir özellik olarak bahsettiğimiz aklın kendini akletmesi durumudur. Sarıoğlu (2020f), İbn Rüşd’e göre birleşmenin (*ittisal*, conjunction) anlamının maddi akıl ile etkin aklın tümel kavramları idrak etmesi olduğunu; aynı şekilde Az da maddi akıl ile etkin aklın birleşmesinin teorik akıl olduğunu söyler (Az, 2021c, s.70). Teorik akıl, düşünülürlerle ilişkisi nedeniyle faal akıl ve maddi aklın aksine oluş ve bozuluşa tabii olduğu halde faal akıl ile ittisal ettiği için de ezelidir.

Düşünülürlerin insanla “birleşmesi”, düşünülür *intentio*’nun (yani imgelenen *intentio*), bizde bir şekilde biçim olarak onunla ilişkili olan kısmın birleşmesi yoluyla olur. Örneğin, bir çocuğun olanak halinde akıllı olmasının ne anlama geldiği bu nedenle iki şekilde anlaşılabilir. Çocuk ya kendisinde olanak halinde düşünülür olan imgelenen *intentionalar* bakımından ya da olanak halinde olan maddi akıl sayesinde olanak halinde akıllıdır (LCDA, III.5, 405).

Beşinci olarak maddi aklın olanaklılığı, organsız olduğundan, yeri ruh olmadığından kayıtsız olması anlamına gelir (Az, 2021c,80). İbn Rüşd, açıkça kavramsallaştırmanın gerçekleştiği ruhun bu parçasının, kavradığı biçim tarafından değiştirilemeyen bir olanak olması gerektiğinin açıkça görüldüğünü söyler (LCDA, III.3, 382). Aksine, sadece bu tek başına etkilenme *intentionosuna* sahiptir: kavradığı biçimi alır. Bunun nedeni, duyumsayan şeyde olduğu gibi, kavradığı şeyin olanağında olmasıdır; duyumsayan şeyde olduğu gibi, eylemde belirli bir tikel³⁰ ya da bir beden ya da bir bedenin gücü olması değildir (LCDA, III.3, 382). İbn Rüşd, bunu Aristoteles’in boş levha ya da yazı tahtası örneği üzerinden ele alır. Hatırlamak gerekirse:

³⁰ Stephen Ogen, *Averroes On Intellect* kitabında bu “belirli tikel” ifadesini İbn Rüşd’ün Belirli Tikel Argümanı (*the Determinate Particular Argument*) olarak adlandırır. Belirli Tikel Argümanı ve Hepsi-ya-da-Hiçbiri Argümanı, maddi akla dair yapılmış yeni belirlenimlerin kaynağıdır.

“Ortak bir şey üzerinden etkiye maruz kalma konusunda, aklın henüz düşünmeden önce yetkin halde değil de olanak halde düşünülür olanlar olduğu daha önce söylenmişti. Aklın durumu hiçbir şeyin yetkin halde yazılı olmadığı bir yazı tahtasının durumu gibidir. Ayrıca akıl, düşünülür olanlarla aynı şekilde düşünülürdür: maddesiz şeylerde düşünenle düşünülen zaten aynıdır, çünkü teorik bilgi türü teorik olarak bilinenle aynıdır (daima düşünüyor olmanın nedeni de ayrıca incelenmeli); maddeye sahip olanlarda ise düşünülür olanlar ancak olanak haldedir. Dolayısıyla akıl bunlarda bulunmayacak (ne de olsa akıl madde olmaksızın bunlar olma gücüdür), düşünülür akılda bulunacaktır” (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2018a, 430a5).

İbn Rüşd’de söz konusu yazı tahtası ya da levha, yazı yazılma olanağına sahip olmakla birlikte yazıdan etkilenmez ve doğasında olanak ya da etkinlik halinde yazı barındırmaz. Benzer şekilde maddi akıl da, olanaklı olması sayesinde düşünülürleri alma istidadına sahiptir ve hem doğasında olanak ya da etkinlik halinde düşünülür barındırmaz hem de onlardan etkilenmez (Az, 2021c, 80). Bu yüzden edilgin akıl, maddi akıl adını almıştır. Çünkü İbn Rüşd’ün maddi akılı, alıcı olmasına rağmen edilgin değildir.

İbn Rüşd, tüm biçimleri anlaşılır kılan şey olduğundan etkin aklın ayrı, karışmamış ve kayıtsız olması gerektiği konusunda Aristoteles’e hak verir. Ancak ondan farklı olarak etkin akıl ve onun anladığı biçimler arasında kurduğu ilişkinin bir benzerini maddi akıl ve onun alması gereken biçimler arasında kurar. Ancak elindeki metin büyük ihtimalle başka bir Aristoteles yorumcusu olan Themistius’un yorumu olduğundan bazen aslında Aristoteles’in bugün elimize ulaşmış yazmalarında olmayan temellendirmeler de yapar.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi maddi aklın, tüm biçimleri alan şey olması bakımından aynı etkin akıl gibi müstakil ve karışmamış olması gerektiğini³¹, müstakil olmasaydı tek bir biçime sahip olacağını ve bunun da onun ya kendini alması (çünkü maddi akıl biçimleri alır ve akıl kendi üstüne düşünebilir) ya da tüm biçim türlerini alamaması ile sonuçlanacağını söyleyerek (*LCDA*, III, 19. 441) bu

³¹ Benzer şekilde Themistius da olanak halindeki aklın herhangi bir organa sahip olmadığından bedene karışmış olmadığını ve bu yüzden maddi olmadığını ileri sürmüştür.

fikrini temellendirmesine ek olarak orijinal metni cümlesi cümlesine ele aldığı el yazmasında şöyle der: “Çünkü o, ‘Ve bu akıl *da* ayrıdır, karışmaz ve bölünmezdir’ derken etkin akıldan söz etmektedir ve biz bunun aksini söyleyemeyiz. Bu, ‘da’ eki ise aynı zamanda başka bir aklın kayıtsız ve karışmaz olduğuna işaret eder” (LCDA, III,20.447).

İbn Rüşd’ün “da” eki üzerinden yaptığı bu ikinci temellendirme *Ruh Üzerine*’nin bu çalışma için incelenmiş olan üç Türkçe çevirisinde ve İngilizce çeviride bulunmamaktadır. Ogden, İbn Rüşd’ün bu ek üzerinden bir temellendirme yapmasını ilginç bulur. Bu ekin ne Yunanca metinde ne *Ruh Üzerine*’nin Arapça çevirisinde ne de İbn Rüşd’ün *De Anima’ya Orta Yorum*’da bulunduğunu, yalnızca Themistius’un Arapça metninde mevcut olduğunu söyleyerek metnin kayıp Arapça çevirisinde bulunduğuna ihtimal verir (Ogden, 2022c, s.24).

Neyse ki İbn Rüşd’e göre maddi aklın, maddeyle karışık olmamasının, ayrı, müstakil olmasının nedeni yalnızca bu ifade değildir. Ona göre maddi akıl “tüm maddi biçimlere” “açık” olduğundan, “bu maddi biçimlerin doğasını kendinde” barındıramaz. Sonuç olarak, bir “cisim”, “cisimdeki bir form” ya da “maddeyle karışık” olamaz:

“Bu formları alan tözün ne bir cisim ne de cisimdeki bir güç olması gerektiği, Aristoteles’in bu tartışmada kullandığı önermelerden açıkça anlaşılmalıdır. Bunlardan biri bu tözün tüm maddi biçimleri aldığıdır ki bu akılla ilgili bilinen bir şeydir. İkincisi, başka bir şeyi alan her şeyin alınan şeyin doğasından yoksun olması ve tözünün alınan şeyin tözüyle tür olarak aynı olmaması gerektiğidir. Çünkü eğer alıcı alınan şeyin doğasına sahip olsaydı, o zaman şey kendisini alırdı ve o zaman hareket ettiren hareket ettirilen olurdu. Dolayısıyla, renk alan duyunun renkten ve ses alan duyunun sestten yoksun olması gerekir. Bu önerme zorunlu ve şüphe götürmezdir. Bu iki önermeden, maddi akıl olarak adlandırılan bu cevherin doğasında bu maddi biçimlerden hiçbirinin bulunmadığı sonucu çıkar” (LCDA, III.4, 385).

Maddi aklın maddeyle karışmış olmaması onun tek tek insanlarda olmadığı anlamına gelir. Aristoteles’in edilgin aklının aksine, İbn Rüşd’ün maddi akli bireylerde bulunmaz. Maddi akıl tektir ve tüm insanlar tarafından paylaşılmaktadır.

İlk karşılaşmada bu fikre tepki göstermemek elde değil. Akla gelen ilk sorular bireysellik, öğrenme, unutma ve sırlara dair olabilir. Ancak bu aklın cismani olmamasına rağmen “maddi” olarak adlandırılmasının, bir istidat olmasının önemi tam da burada ortaya çıkar. Maddi aklın tüm insanlık için bir olması demek tüm insanların olanak halindeki bir akla sahip olması demektir. Bu ortak maddi akıl, tüm insanlar tarafından erişilebilen düşünülür biçimler veya tümel kavramlar için ortak bir “yer”dir. İnsanlığın bilgi olanağının temelini oluşturur; yani tüm insanlar anlama ve bilgi edinme konusunda aynı olanağa sahiptir. Her bireyin kendine özgü deneyimleri, anıları, düşünceleri maddi akıl tarafından sağlanan olanağı nasıl hayata geçirdiklerini etkiler.

İbn Rüşd, artık edilgin halde olmadığından maddi aklın hareketini açıklama ihtiyacı duyar. Pasif güçler kendilerine atfedilen şey tarafından hareket ettirilirken; aktif güçler kendilerine atfedilen şeyi hareket ettirirler. Bir şey başka bir şeyi ancak etkinlik halinde olduğu ölçüde hareket ettirir ve şeylerin biçimleri ruhun dışında etkin halde olduğu ölçüde hareket ettirilir. Bu nedenle akıl da imgeleme gücündeki *intention*'lara (mana) ihtiyaç duyar (LCDA, III.4,384).

Önceki bölümlerde düşünmenin nesnelere bilgisine duyumsama ile başlayan bir süreçle varıldığını göstermiştik. Duyumsama ise cisimlere yönelik olup oluş ve bozuluş içinde gerçekleşir. İbn Rüşd burada insan düşüncesinin tek tek akıllar özelinde ebedi olsa da başka bir açıdan oluş ve bozuluş içinde olduğunu, üretilebilir, yok edilebilir olduğunu kabul eder. Bunu İbn Rüşd'ün, insan düşünmesine atfettiği iki “subiectum” (*hypokeimenon*, taşıyıcı) belirler. Bunlardan ilki, düşünülürlerin sayesinde doğru oldukları imgelerdir. (LCDA, III.5, 400). Bunları sonraki kısımda ele alacağız. İkincisi ise sayesinde düşünülürlerin dünyadaki varlıklar arasında yer aldığı maddi akıldır (LCDA, III.5,400).

Maddi akıl daima etkinlik halinde insan düşüncesine sahip olduğundan ebedidir ancak imgeler bakımından oluş içindedir. Dolayısıyla, ezeli faal aklın ezeli maddi akıl üzerindeki işlemi (daha önce ele aldığımız, ittisal) bir anlamda ezeli bir ürün

ortaya çıkarırken (başka bir deyişle etkin akıl), aynı zamanda gerçek, ezeli olmayan bir akıl (başka bir deyişle teorik akıl) da gerçekleşir.

İbn Rüşd, her bir insanın *entelekheia*'sı olan teorik aklın hem bireysel hem de üretilebilir-yok edilebilir olduğu göz önüne alındığında, tek bir ebedi maddi aklın tüm bir insan türüne nasıl hizmet edebileceği sorusu ile tüm insanların aynı düşüncelere sahip olmasını gerektirmeden bütün insanlık için tek bir maddi aklın nasıl varsayılabileceği sorusunu da benzer bir şekilde ele alır. İki *subiectum* sayesinde. Burada tekil maddi olanak halindeki akla, tümel kavramların ve bilimin, yani dünyadaki değişmeyen özlerin ve bunların birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarının bilgisinin birbiri ile ilişkili olmasından hareket eder.

Davidson bu durumu İbn Rüşd'ün insanların zamansal olarak düşündükleri gerçek düşüncelerin ezeli olarak maddi akılda mevcut olduğunu söylerken, maddi aklın insan düşüncelerine kendisi aracılığıyla sahip olduğunu kastetmediğini söyleyerek açıklar (Davidson, 2020e, s.345). Cisimlere dair düşünceler maddi akla ancak tek tek insanların hayal güçlerinin yardımı ile ulaşır. Maddi aklın düşüncesinin sonsuzluğu, insan türü sonsuz olduğundan, yani her an düşünen insanlar var olduğundan (ve var olmuş olduğundan, var olacak olduğundan) ve dahası felsefi düşünceler düşünen insanlar da muhtemelen her zaman var olduğundan, maddi aklın her an gerçek insan düşüncelerinin tamamını içerdiğini ifade eder. Buna göre, maddi aklın fiziksel dünyaya ilişkin düşüncesinin ebediliği tek bir süreklilik değildir ve maddi akıldan kaynaklanmaz (*LCDA*, III.407).

4.3. EDİLGİN AKIL YA DA İMGELEM GÜCÜ

İbn Rüşd için ruhta akla ait iki kısım vardır. Biri, önceki bölümde maddi akıl olarak ele aldığımız alıcı olan akıl diğeri ise imgelem gücünde bulunan *intentional* olanak halinde hareket ettirici olduktan sonra etkinlik halinde maddi aklın hareket ettiricisi olmasını sağlayan etkin akıldır (*LCDA*, III.5,406).

Aristoteles bölümünün *nous*'a dair tartışmalardan bahsettiğimiz kısımda *Ruh Üzerine*'nin 430a23-25'sına dair çevirileri yakından incelemiştik. Burada, bozulabilir olan ve kendisi olmadan hiçbir şeyin anlaşılamayacağı edilgin akıl, maddi ve etkin aklın yanındaki üçüncü bir güce gönderme yapar. Bu güç, imgelem gücüdür (LCDA, III.5,409). Bu gücün, bu anlamda bir tür akıl olmasını maddi akıl ile olan bağı sağlar. Çünkü maddi akıl, o olmadan hiçbir şeyi kavrayamaz (LCDA, III.33, 476-477). Yine de maddi aklın aksine imgelem gücü belirli maddi bir güçtür ve cisimle ilgilidir (LCDA, III.5, 476).

Edilgin akıl, insana özgü düşünme gücü (tefekür) imgelere etki ettiği ölçüde, imgelemin biçimleridir. İbn Rüşd'ün, bu gücün bir tür akıl olduğunu sıkıca bağlı olduğu Aristoteles okumasından ayrıldığı kaygısını gütmeden devam ettirmesinde bir sorun yoktur çünkü biz de daha önce imgelemin bir tür akıl olarak ele alındığından bahsetmiştik. Üstelik, bu iddia için çok daha önemli olan, imgeler olmadan düşünmenin de mümkün olmamasıdır ki imgenin bilme için öneminden bahsederken bunu da ele almıştık. Kavrama için imgelem şarttır.

Tartışmalı pasajda biz Caston'un yorumunu kabul etmiştik. Bu yorum, kabaca edilgin aklın bozulabilir olduğunu hatırlamadığımız ve bu akıl olmadan hiçbir şeyin anlaşılmadığı anlamına gelmektedir. İbn Rüşd'ün edilgin aklın imgelem gücü olması iddiası ile Caston'un müdahalesinin faydası daha açık hale gelmiştir. İmgelem bozulabilirdir çünkü burada da Aristoteles'teki gibi duyum ve akıl arasında dinamik bir köprü olma görevini sürmekle kalmamakta, şimdi bir de İbn Rüşd'ün yaptığı etkin akıl, maddi akıl, edilgin akıl olarak imgelem gücü ayrımıyla Aristoteles bölümünde edilgin akla atfeddiğimiz işleri de sürdürmektedir. Burada imgelem, tekliği içinde imgelenen biçim *intentio*'larının belleğe yerleştirilmesi, kavrama ve imgelemde tekilden ayırt edilmesidir. Bu ayırmadan sonra maddi olarak adlandırdığımız akıl imge *intentio*'larını alır (LCDA, III,20. 449). Burada Caston'un müdahalesi "çünkü" ifadesini çıkararak aradaki nedensel ilişkiyi kırmaktı. Biz, bozulabilir olduğu için hatırlamıyor değilizdir aksine bozulabilirler alanında iş gören imgelem aynı zamanda bunları tutmakla hatırlamanın da

temelindedir. Biz edilgin aklın belli bir şekilde olduğunu hatırlamıyoruz, bu da bozulabilir olduğudur.

Önceki kısımda etkinlik halindeki düşünülürlerin iki *subiectum*'u olması gerektiğinden bahsettik. Bunlar biri kendisiyle doğru oldukları özne, yani imgenin biçimleri, diğeri ise kendisiyle düşünülürlerin gerçekte yer aldığı özne ki bu, maddi akıldı (LCDA, III.5,400). Önceki kısımda maddi akılı ele alarak onun bireylerin imgelemlerinin yardımı ile çalıştığını belirledik. İmgelemler, düşünceyi harekete geçirdikleri için bir tür "hareket ettiricidirler" (*subiectum movens*). İbn Rüşd, bunun hakkında şöyle der:

"Zira nasıl ki renk olan görme hareketinin konusu, ancak renk olanak olarak var olduktan sonra ışığın varlığıyla etkinlik halinde var kılındığında onu hareket ettiriyorsa, imgelenenler de maddi akılı ancak düşünülürler olanak olarak var olduktan sonra etkinlik halinde var kılındığında hareket ettirir" (LCDA, III.5,401).

Jean-Baptiste Brenet, imgelerin *subiectum* olmanın kelimenin tam anlamını karşıladığını söyler. İmgeler, basitçe başka bir şeyin üzerine kurulduğu ve onsuz olamayacağı destek, sürdürücü, ya da dahası, başka bir şeyin içinde bulunduğu şeydir (Brenet, 2017c, s.17). Onlar olmadan insan aklının düşünebileceği başka bir aracı yoktur.

İmgelem, duyulur ve anlaşılır arasında aracılık eden üç güçten biridir. Bunlar imgelem gücü, tefekkür gücü ve hafızadır. Brenet, İbn Rüşd'e göre biçimlerin ritminin burada olduğunu söyler. Basit ve düzenli imge diye bir şey yoktur. Hayal gücü karışık bir temsil sunar. Bu temsili ayırt etme görevini tefekkür, düzenleme görevini ise hafıza üstlenmiştir.

Brenet'ye göre imge, aynı varlık içinde (herhangi bir aşkın akla ulaşma gayesi olmadan) insan aklının gerçekleşmesini sağladığından, her birey için düşünsel eylemleri sağlayan imge olduğundan ve imge, bireyin bağımsızlığını sağladığından birleşmenin anahtarıdır (Brenet, 2017c, s.56). Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan, bu gayet makul görünmektedir çünkü imgeler olmadan

düşünemediğimizden bahsetmiştik. Bu sebeple imge aynı zamanda bilme sürecinin bir parçasıdır.

Bilme sürecinin bir parçası olması nedeniyle, Brenet'ye göre imgelem bir *virtus informans* (*kuvve musavvire, hayal*) yani bilgilendirme gücüdür (Brenet, 2017c, s.64). Brenet, *virtus informans*'ın *plastike dunamis*'in Latincesi olarak Araplar ve Latinler tarafından çevrildiğini ve kelimenin tam anlamıyla plastik güç anlamına geldiğini söyler (Brenet, 2017c, s.65). Nitekim bu çalışmanın ana kaynağı olarak kullanılan *Aristoteles'in Ruh Üzerinesine Büyük Yorum*'un çevirmeni Richard C. Taylor da yukarıda bahsettiğimiz üç gücü sayarken imgelem yerine bilgilendiren kelimesini kullandıktan sonra, bu üç gücün tefekkür, hafıza ve imgelem olduğunu ancak kendisinin Latince *informativa* kelimesini bilgilendiren olarak çevirdiğini söyleyerek, İbn Rüşd için bu kavramın kesinlikle imgeleme gönderme yaptığına dikkat çeker (LCDA, III.33,476; 223. Dipnot).

Brenet, *el-musavvir* kelimesinin eğitmen; *tasvir* kelimesinin oluşum; *tahlik* kelimesinin de şekillendirme anlamlarına geldiğini örneklerini verip etimolojik savunmasına devam ederek en sonunda İbn Rüşd'ün imgesini, akıl dediğimiz olanaklı formun bir informanı, musevviri, biçimlendiricisi ilan eder (Brenet, 2017c, s.66): "İbn Rüşd'de başka bir şey ortaya çıkmıştır: bir verici olarak değil, biçimlerin şekillendiricisi olarak, maddi akıl olan olanaklı biçimin şekillendiricisi olarak imge" (Brenet, 2017c, s.66). Ona göre imge aracılığıyla birey kendini yetiştirir, akıl onu bireyselleştirir. Akılları tamamlanmadığı sürece sadece olanak olarak bireysel olan insanın yaşamı, kültür yoluyla, her bireyin olanaklarının tümelleştirilmesi yoluyla, kendilerini gerçekte bireysel hale getirmekten ibarettir. Gerçekte tümel olan akıl ise şu ya da bu bireyin akli yetisi olarak çoğullaşacak, bireyselleşecek, zamansallaşacaktır.

İbn Rüşd, *Aristoteles'in Ruh Üzerine*'sini cümlesi cümlesine izleyerek aklın kendine has doğasına daha yakından bakmamızı sağlamıştır. Öte yandan maddi aklın ve etkin aklın ontolojik olarak aynı durumda olduğu, tamamıyla kendine has bir akıl düşüncesi geliştirmiştir. Buna göre maddi akıl ve etkin ya da faal akıl

benzer şekilde tek, sonsuz, müstakil bir varlıktır. Aristoteles'in edilgin akıl olarak ele aldığı düşünme yetisinin ise imgelem gücü olduğunu iddia etmiştir. Buna uygun olarak İbn Rüşd çalışmaları yapan felsefeci Jean-Baptiste Brenet bu düşünceyi bir adım daha ileri götürerek bir düşünme, bilme yetisi olan imgelem gücünün *plastik* yapısı gereği aklın biçimlendiricisi olduğunu iddia etmiştir.

SONUÇ

Çalışmamızın amacı imgelemin düşüncüyü şekillendirip şekillendiremeyeceğini araştırmaktı. Bunun için çalışmamızın girişinde imgelemin düşüncüyü şekillendirmesi halinde bunun ne kadar önemli ve en azından antik düşünürler için ne kadar sıra dışı bir tespit olabileceğini göstermeye çalıştık.

Platon'un, plastik şekillendirici gücün hakikat ile ilişkisini ancak *Şölen*'de ele aldığını dile getirdik. Bunun Platon'un felsefesi bir bütün olarak ele alındığında bir gerilim yarattığını ve Platon'un bizce çok yaklaşımsken bu gerilimi çözemediğini gösterdik. Platon, yaklaşımsı; diyaloglar tek tek incelendiğinde plastik yani şekillendirme ile şekil almaya uygun bir yapıları vardı. Sokratik diyalektiğin sürekli olarak uzun süreli bir bellek kurma amacıyla kısa süreli bellekler oluşturduğunu göstermeye çalıştık.

Sokrates'in başlattığı hızlı ve aynı konunun etrafında dönen farklı soru ve cevapların, tekrarın en önemli görevlerinden birini yerine getirdiğini yani yeni sinaptik bağlantıların kurulmasını sağlayacak ve bu bilgileri uzun süreli hafızaya dönüştürecek uyarılmalar verdiğini diyalogları kullanarak göstermeye çalıştık. Malabou diyalogların plastik bir yapısı olduğunu düşünür. Diyalog söz konusu olduğunda plastikiyetin felsefe yapan öznenin, biçimi tüm keyfi, kişisel, dolaysız ve belirli olan şeylerden arındırarak, içerikle, 'eldeki konuyla' ilgilenme yeteneğini ifade ettiğini söyler (Malabou, 2005, s.10). Bir tavır olarak plastikiyet söz konusu olduğunda beyin de Sokratik diyalogun iş gördüğü gibi iş görür: tavır yoksa, anımsama da olmaz. Eğer sinaptik yollar sık kullanılmazsa, zayıflar ve elenirler. Eğer eldeki konuyla ilgilenen, 'ti estin'in peşinde bir at sineği olmazsa, Atinalılar zayıflar ve elenirler. "Onlar (Sokrates'i) öldürebilir, sürgüne gönderebilir ya da yurttaşlık hakları(n)ı eli(n)den alabilirler. Bunları yaparak başı(n)a büyük belalar açtıklarını sanabilirler. ... Asıl kötü olan, ... yaptıkları gibi, bir adamı haksız yere öldürmeye çalışmalarıdır" (Platon, *Sokrates'in Savunması*, 30d-30e).

Bizce benzer şekilde Er Mitosu da oluşa maruz kalanların (bir cisim olan bedende bir organ olan beynin), oluşa maruz kalmayanlara (zihinsel fenomenlerin kavramlarına) ihtiyacını ortaya koymaktadır. Çünkü beyin aynı bir plastik gibi şekillenme, değişme, biçim değiştirme gücüne sahip olan dinamik bir güçtür. Sürekli ve yeniden kendini şekillendirebilme olanağına sahiptir.

Burada felsefe etkinliğini doğrudan etkileyen durum, Kandel'in girişte tanımladığı ve Malabou'nun felsefeye davet ettiği plastikiyet kavramının zihinsel fenomenler için ne anlama geldiğidir. Eğer "zihin"den bir "akla", düşünme yetisine sahip olmayı anlıyorsak beyin sahibi canlılar hakkında konuşmamız gerekeceğinden (çünkü düşünme yetisini akla, beyinselliği zihne atfettik), *idea* ve *fenomen* ayrılığını ortaya koyduğu için problemi kendisinden başlattığımız Platon'un referans noktası olmasını bu ayrılığa dair koyduğu kurallar ile sınırlarız. Çünkü beyin organına sahip olmak söz konusu olduğunda canlılar arasında en azından insan ve hayvanı kesinlikle ele alabileceğimizi biliyoruz. Platon, hayvanlara herhangi bir zihinsel fenomenin etkin halde gerçekleşeceği herhangi bir ruh yanından pay vermemiştir; *phantasia*'nın (hayal gücü, imgelem; *imagination*; muhayyile) hayvanlarda hayatta kalmasını sağlayan işlevine benzer şekilde onların sanılara sahip olduğunu söylemiş buna rağmen onlara birer "*organ*"izma olarak yaklaşmamıştır. Çünkü onun için bedenlilik ve düşünme arasında bir kriz söz konusudur. Bu sebeple çalışmamızda zihinsel fenomenlere dair plastikiyet özelliğinin nelğine dair soruşturmamız için insan ve hayvanı ele almış olan Aristoteles'in canlılık ve *nous* üzerine araştırmalarını ele aldık.

Plastikiyet tanımından yararlandığımız Kandel, deniz tavşanlarında Pavlov'un ünlü öğrenme deneylerinde faydaladığı duyuşsal uyarıcı örüntülerini (alışma, duyarlaştırma ve klasik koşullanma) taklit ederek bunların doğurduğu sinirsel etkinlikleri izlemiştir. Her bir öğrenme biçimi, farklı sinirsel etkinlikler doğurur ve her biri sinaps bağlantılarının kuvvetini belirli bir şekilde değiştirir. Özet olarak bu gibi değişiklikler kalıcı olduğunda anıların depolandığını fark eder. Bir kere kurulmuş olan sinaps bağlantıları her ziyaret edildiğinde hem bu bağlantı patikaları hatırlanmaktadır hem de bu sebeple her ziyaret ile yeniden ziyaret

edilmesi daha kolay hale gelir. Böylece bu harekete dair bir anı deposu oluşmuş olur.

Kandel, başlangıçta kendi araştırmasının amacını, her şeyin maddede olup bittiğini göstermek olarak belirlese de Freud'un bilinçdışına dair söylediklerini, can alıcı bir deney sonucu kabul ettiğini itiraf eder. Bu materyalist bilim insanının fikrini değiştirmesine sebep olan geçirdiği bir bisiklet kazası sonrasında herhangi yeni bir anıyı kalıcı belleğine geçiremez hale gelmiş olan H.M. isimli hastadır. H.M.'nin anılarını depolayabileceği bir deposu yoktur. Zamanla değişen görüntüsünü 'öğrenemediği' için kendi dış görünüşünü bile hatırlayamadığından aynada kendisini tanıyamaz. H.M.'ye bir yıldızın nasıl çizildiği sıfırdan öğretilir. Her geçen günle birlikte çizme eylemini daha hızlı yapar ve çizimleri de gelişir. Buna rağmen H.M., her gün yıldız çizdiğini, bu yıldızların geliştiğini, gittikçe daha hızlandığını ve bunu kolayca yaptığını hatırlamaz. Onun, kazayla hasar görmüş ve işlevsiz hale gelmiş uzun süreli, bilinçli belleğinin dışında örtük, bilişsiz bir bellek olmalıdır ki eylemin bilinci olmasa da eylemin kendisi her geçen gün gelişsin.

H.M.'nin yıldızının, kendisi bunun farkında olsun ya da olmasın, her geçen gün güzelleşmesinin, ideale yaklaşmasının sebebi onun her geçen gün bedeniyle aynı yıldız çizme eylemini yaparak beyindeki 'yıldız çizen' sinaps bağlantılarını güçlendirmesidir. Sinaps bağlantıları, birden fazla nöronun birbiriyle kurduğu ilişkidir. Bu ilişki ağı ne kadar sık ziyaret edilirse o kadar güçlenir. Buna alışkanlık, bunun sonucunda oluşana da uzun süreli bellek ile öğrenme denir. Bilinçli ya da bilinçsiz, bedenin tekrarlayabildiği, öğrenebildiği, kendisine karşı alışkanlık kazanabildiği her hareket beyinde değişmeye sebep olur. O halde, yalnızca genlerimizin tek tek özellikleri, bir bedene sahip olmamız ortaklığı bize değişme ve değiştirebilme olanağını verir ancak bu olanağın çeşitli beden ve zihin pratikleri ile gerçekleştirilmesi tamamen bize kalmıştır.

Malabou, “insanlar kendi beyinlerini kendileri yaparlar ama yaptıklarını bilmezler” derken böyle bir olanaktan bahseder. Ona göre bu olanağı gerçekleştirmek hem nörolojik hem de toplumsal alanda plastik olmamızı; böylelikle de belli bir dirence sahip olmamızı sağlar. Plastiklik, kendisine belli bir şekil verilebilirliktir. Malabou’ya göre kendi aldığı şeklin dışına çıkarılmaya çalışıldığında plastik -ki aynı zamanda kuvvetli bir patlayıcıdır- direnç noktası aşıldığı için patlar.

“Plastikiyet, şekil alma ve vermek arasındaki dengeyi ifade eder. Deneyim tarafından şekillenen ve bizi tekil, tanınabilir, tanımlanabilir (tüm olayları, boşlukları ve geleceğiyle) bir tarihin özneleri yapan kimliğimizi şekillendiren doğal bir yontu olarak anlaşılır... plastikiyet, ... kişiliğin yapısını etkileyen nöronal bağlantıların hacminde ya da şeklinde bir değişiklik olduğunda ortaya çıkar” (Malabou, 2012, s. 3).

Plastik bir beynimiz, öğrenmemiz, hafızamız olduğunu fark edip plastikliğimizi gerçekleştiremezsek plastik özelliğimizin aksine esnek halde kalırız. Esnek olan şey ise patlamaz, çatlamaz, sınırsız bir şekil alma halidir. Plastikiyet gibi patlayıcı olmadığı için bir direnme noktası yoktur ve bu yüzden onun girdiği kendini şekillendirme alanına giremez. Tam da bu yüzden, Malabou esneklik ile plastikiyet arasındaki ayrımı yaparken esnekliğin, yaratıcılığın mahrum kalmış plastikiyet olduğunu iddia eder. Yaratıcılığın yoksun kalmış esnek bir özne, kendini şebekeleşmiş bir yapının esnek bir elemanı olarak bulur. Burada artık kendi el yetilerinden uzakta, hem yaptığı işe hem de kendine karşı yabancılaşmaya başlar. Bugüne değin beynin vücudu yöneten bir patron, hata yapmayan bir bilgisayar, muazzam bir planlayıcı ve programlayıcı olduğu düşünülmüştür. Ama nörolojinin bulguları beynin aslında dev bir şebeke olduğunu ortaya koymuştur. Bu, beynin bir merkezi olmadığı ve beynin de bir merkez olmadığı anlamına gelir. Beynin bir merkezi yoktur; beyin her biri birer merkez işi gören şebekelerin organize olmasıyla iş görür. Beyin bir merkez değildir; plastikiyetin önerdiği gibi bedeniyle birlikte çalışır.

Platon, arama ve cesaretin, anımsamak için gerekli olduğunu söylediğinde, fenomen, *episteme* için yanılıcı olan olsa da bu tür bir aramanın açık havada gerçekleştiğini de söylemiş olur. Çünkü kendisi her defasında Sokrates’i açık havada, çevresel etmenlerin içinde ve hem diyaloga girdiği kişilere hem de

okuyucuya bir çevresel etmen olarak sunar. Onun *epistemeye* ulaşacağı diyalektiği her ne kadar zihinsel bir zincir olsa da o bizim diyalektik yolumuzu ateşleyecek, yönümüzü gösterecek olan doğru uyarıcıdır. Bu tavır, Malabou'nun plastikiyetinde biricik olan anlamı gerçekleştirme olanağını sağlar: kendini biçimlendirme gücü. 'Kendine gelmesi' için önce bir biçim yıkıcı (patlayıcı) olarak var olur. Kendini biçimlendirme gücü, ancak ve ancak, biçim içeriden kırıldığında gerçekleşebilir: *gnothi seauton* (kendini bilmek) ile. Nitekim Malabou'da bir beyin bilinci oluşturmaktan bahsederken, Platon'un da yapamayacağı gibi bir organ incelemesinden değil, kimlik, kendilik, bireysellikten bahsediyordu. Beyin bilincine sahip olmak gerekiyor, kendini bilmek gerekiyor ki kendinle ilgilenebil (*epimeleia heautou*) ve böylelikle kendi özgürlük alanlarını kur, ne yapıp ne yapamayacağına, neye yetenekli olup neye olmadığına, elastikiyetinin sınırlarına, plastikiyetinin kuruluşuna, ruhunla ilgili olanlara bak.

Lethe Irmağı, bir biçim bozucu olmakla -çünkü ondan geçtiğimizde hafızamız silinmektedir- istediğimizin tersi yönünde bir hareket sağlıyor olarak görülebilir. Ancak, Lethe Irmağı, genetik belirlenimi ve erdemli insanların neden zorunlu olarak erdemli çocukları olmadığını açıklamak için iyi bir metafor olabilir. Kendi yontucumuz olma olanağı sadece bir beyin sahibi olmak ile bile aktarılmış olsa, bir *dunamis*'tir. Plastikiyetin işlevlerini ve plastik ama kırılabilir doğasını anlamak nöral insana kendi tarihini yapma özgürlüğünü verir. Er de bunlara şahit olur: özgürce yaşadıkları hayatlarında yaptıklarından dolayı zorunlu olarak cezalandırılan ya da ödüllendirilen ruhlar. Bu yüzden erdem gibi 'İyi' de aktarılamaz, kişinin kendi hayatı ve tarihi yoluyla kazanılmış olması gerekir. Genetik bir aktarım olarak bazı belirli şeylerle dünyaya gelmek, hayatımızın çok kısa bir döneminde biyolojik bir belirlenim içinde kalmak zorunda kalırız. Bu dönemde hayatımızı seçmemişizdir ancak Er'i hatırladıkça, yani hayatımıza dair yaptığımız seçimlerde özgür olduğumuzu anladıkça zaten genetik belirlenimi hızlı bir şekilde terk etmeye hazır olan beynimiz ve çevresel etmenlerin yardımıyla kendimizi biçimlendirebiliriz.

Er mitosunu, Platon'un fenomenin çokbiçimliliğine verdiği bir tepkidir ve aynı Malabou gibi bu çokbiçimliliğe hemen bir mutlak sınır belirler. Ancak gerçek bir şekillenmenin olabilmesi için plastikliğin bilimsel karşılığı ile beraber takip ettiğimiz yukarıdaki Platon anlatısının ruh ve beden arasında çektiği sınırın yapısının yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü açık ki şekillendirmenin malzemeleri Platon'da olmasına rağmen bunlar başka kaygılar sebebiyle -ki bizce bunlar siyasidir- kullanılmamaktadır. Brenet'nin İbn Rüşd'ün imgesinin plastik bir olanak olduğuna dair iddiası doğrudur. Platon'un gerçekleştiremediği bu olanağı Aristoteles son adımına dek götürmüştür. İbn Rüşd de akla dair Aristoteles'in yaptığı ayırım üstüne başka bir ayırım yaparak bu şekillendirmenin olanağını ayrıntısıyla görmemizi sağlamıştır.

Aristoteles'in doğa bilimlerini bilim olarak kabul edip doğaya başka bir gözle bakması sayesinde canlılara bakışımızın değişmesiyle canlıların yetilerini araştırabilir hale geldik. Bu yetileri canlıların doğa ile ilişkisinde kurulan duyumsama, duyumsama verilerini işleyen imgeleme ve imgenin çeşitli verilerini kullanan *nous* olarak ele aldık. Canlıların ilkesi olarak belirleyerek doğal cisimlerden ayırdığı ruhu, bedenle ilişkisinde ele aldığı adımları takip ettik. Çeşitli metinlerinde kullandığı tanım ve ifadelerden bu yetilere ilişkin fikir edinmeye çalıştık. Ruh ile beden arasındaki ilişkiyi birbirlerinden ayırdıklarında canlılığı kaybettikleri bir düzlemde bulduk. Böylece canlı şeyin varolabilmesi için ruh ve bedenin bir arada bulunması gerektiğini gösterdik. Nitekim beden, ruha etkilenimleri sağlarken ruh da bedene canlılığın ilkesini sağlamaktadır ve onun biçimidir.

Aristoteles'in canlılar sınıflandırmasında yer alan üç tür canlıdan yalnızca ikisi imgeleme gücüne sahiptir. Bunlar hayvan ve insandır. Hayvan ve insanın ortak yetisi duyumsamadır. Bu sebeple imgeleme ve duyumsama arasında bir ilişki olduğu açıktır. Hayvanda bu ilişkinin sonucu onun hayatta kalmasının sürdürülmesine yönelikken insanda düşüncenin içeriğini de oluşturabilir. İnsanın kendine has yetisi ise *nous*'tur. Aristoteles'in *nous*'u olanak halindeki biçimlerin yeridir. Düşüncenin gerçekleşmesi bir düşünce nesnesinin maddesiz biçiminin

alınmasıdır. Bu biçimlerin gerçekleşmesi için *nous*'un organı olmamalı ve başka bir şeyle karışmış olmamalıdır. Aristoteles *nous*'u ikiye ayırarak bilginin hem idea hem de fenomene dair olmasını sağlar. Etkin akıl, “her cins için etkin bir neden” iken, edilgin akıl da “o cinsteki her şeyi olma gücüne sahip şeydir”. Etkin akıl müstakil, kayıtsız ve karışmamıştır. Edilgin akıl ise her şey olma gücüne sahip olmasıyla maddenin olanaklılığına benzeyen ve oluş bozuluşa tabi olan akıldır. Aristoteles, edilgin akıl olmadan düşüncenin gerçekleşmeyeceğini dile getirir. Bu noktada ilgili bölümde edilgin aklın maddeye benzer olmasının olanak olarak var olmaya, etkin halin etkin olarak tanımlanmasının etkin halde var olmaya benzeyip benzemediğini tartıştık. Aristoteles için bunun mümkün olmadığını gösterdik.

Aristoteles için *phantasia*'nın ne *nous*'tan ne de duyumdan ayrılabilmediğini yeşil bir elma örneği üzerinden verdik. Bu elmayla karşılaştığımızda onun yeşil rengi, ekşi tadı, ısırıldığında çıkardığı kütür kütür sesi, kabuğunun hissini duyu organlarıyla birleştiğini ve tüm duyu organlarının bir arada çalışması (ortak duyu) sayesinde bu duyuların biçimlerinin ayıklanarak *phantasia*'ya maddesiz biçim olarak gönderildiğini söyledik. *Phantasia*, bu elma biçimiyle *nous*'un kavrayacağı tümel nitelikte genel geçer bir elma imgesi üretir.

Aristoteles'te *phantasia* aynı zamanda biçimlerin tutulması, anıların oluşması, anımsama ve hareketi de sağlar. Aristoteles'te anımsama, Platon'dan farklı olarak zaten bilinen şeyin çağırılması anlamında değil bilginin oluşması anlamındadır. Platon çeşitli pratiklerle zaten bilinen anıları (ki bunlar *episteme* ve *eidoslardır*) çağırmaya yönelik bir anımsama tanımlamıştır. Aristoteles duyumsamayı dışlamamış ve böylece anımsamayı bilgi edinme sürecinin bir parçası olarak görmüştür. Bu anlamda *phantasia*, bilgilendirici bir güce benzer.

İbn Rüşd, imgelemin bu dinamik halinden etkilenmiş olsa gerek Aristoteles'in *nous*'unu ele alırken dördü bir akıl ayrımı yapar. Bunlardan ilki etkin ya da faal akıl, ikincisi maddi akıl, üçüncüsü edilgin akıl ya da imgelem gücü, dördüncüsü ise edinilmiş akıldır. Etkin ya da faal akıl müstakil, ölümsüz, etkin haldedir. Edilgin akıllı yani imgelem gücünü aydınlatarak onun cisimlerin biçimlerini soyutlayarak

kendi olanağını gerçekleştirmesini sağlar. Maddi akıl için düşünülür biçimleri etkinlik haline getirmekten sorumludur. Bunu birleşme dediğimiz ittisal ile yapar. Birleşme sonucu teorik bilgi ortaya koyan teorik akıl ortaya çıkar. Maddi akıl, İbn Rüşd'ün akıl görüşünün en tartışmalı yerlerindedir. Tüm biçimleri alma olanağına sahiptir. Edilgin akıl ya da imgeleme, maddi aklın bilgi edinme olanağıdır. Edinilmiş akıl, maddi aklın etkin akıl tarafından gerçekleştirildikten sonraki durumudur.

Çalışmamız için önemli olan İbn Rüşd'ün maddi akıl ve edilgin akla dair belirlemeleridir. Bunlar düşünmenin iki *subiectum*'udur. İmgelem, *subiectum movens* yani hareket ettirici tözdür; maddi akıl ise *subiectum receptivum* yani alıcı tözdür. Maddi akıl, etkin akılla aynı varlıksal özelliklere sahiptir. Müstakil, kayıtsız ve karışmamıştır. Edilgin akıl ise imgeleme gücünden başka bir şey olamayacak şey olarak tanımlanır. Edilgin aklın, imgelemeden başka bir şey olmamasının sebebi imgelemin duyumsamayla olan ilişkisidir. İbn Rüşd, bir akıl edilgin olursa bunun duyumsamayla en yakından ilgili olan yeti ile ilgili olması gerektiği düşünür. Çünkü gerçek anlamda edilgin olmak Aristoteles'in akla dair belirlediği özelliklerle karışıklık içinde olacağından bir aklın bu özelliklere sahip olması mümkün değildir. Üstelik imgelem zaten düşünmeyi sağlayan şey olarak ele alınmıştır.

Brenet, imgelemin düşünme için şekillendirici olduğuna dair iddiasını düşünme için imgelemin zorunlu olmasına dayandırır. İmge, maddi akıllı şekillendirebilir çünkü imge duyumsama ile yakın bir ilişki içindedir. Duyumsamanın fenomen alanında iş görüyor olması onun oluş bozulmuş alanında iş görüyor olduğu anlamına gelir. İmge, doğrudan bedenle ilgilidir. Beden, *apathos* olan diğer akılların doğrudan erişiminin olmadığı bir varlık göstermektedir. İbn Rüşd, "akıl tarafından anlaşılan *intentio*'ların içinde bulunduğu insan imgeleminin, kendi başına bilişsel (*cognative*) ve bilinçli bir yetidir. İçeriği maddi akılla birleşerek mükemmelleştiğinde ve dönüştüğünde, duvardan farklı olarak, içinde olup bitenleri bir şekilde kavrama kapasitesine sahip olduğu iddia edilebilir" (LCDA, II.155,365-366) diyerek Brenet'nin iddiasının temelini, adını şekillendirici ya da

plastik olarak koymadan zaten vermiştir. Böylece biri hareket ettirici biri alımlayıcı olan ikili töz görüşü, imgelemin yalnızca anlama edimlerinin zorunlu bir parçası olmadığını, istekli ve bilinçli bir katılımcı olduğunu ortaya koymaktadır.

Brenet böylece İbn Rüşd'de aklın kendisinde bir hareket olmadığını, asıl hareketin -hatırlarsak tam da böyle bir töz olarak tanımlamıştı- imgelemde olduğunu savunmuştur. Değişim, imgelem için biçim sağlayıcı olan insan teklerinde meydana gelir. Ogden, Brenet'nin bu yorumuna göre bizim anlamanın aktif katılımcıları olduğumuzu doğrular (Ogden, 2022c, s.164).

Plastik özellik tam da böyle bir aktifliği belirlemektedir. Yukarıda hem bilimsel tanımlarını hem de Malabou'nun felsefeye kazandırmak istediği taraflarını verdik. Brenet ise çok daha cesur bir hamle ile bu özelliğin akla dair olduğunu söylemektedir. İmgelem gücü, maddi aklı şekillendirmekle ne elde edebilir ya da daha doğrusu, biz imgelem gücü aracılığıyla maddi aklımızı şekillendirebilecek olsak bunu nasıl yaparız? Bu şekil verilebilirlik hakiki ve doğru olmamakla suçlanan doğanın ve bu doğanın bir parçası olan bedenimizin aslında hakiki ve doğru olanı biçimlendirebildiğini gösterir. Böylece bu çalışma, tüm kötü ününe rağmen imgelemin düşünceyi şekillendirebileceğini göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Aesop. (2002a). *Aesop's Fables*. Fable 530: "Prometheus and Truth". (Laura Gibbs. Çev.). Oxford University Press (Worlds Classics).
- Allen. R. (1959). Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo. *The Review of Metaphysics*. 13. ss.165-174.
- Aristoteles (2014). *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*. (Zeki Özcan. Çev.). Bursa: Sentez Yayınları.
- Aristoteles (2018a). *Ruh Üzerine*. (Ömer Aygün & Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles (2020c). *Ruh Üzerine*. (Lale Levin Basut & Saffet Babür. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Aristoteles. (1995). *Retorik*. (Mehmet H. Doğan. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. (Saffet Babür. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2000a). *On the Soul*. (W.S.Hett. Çev.). 8 vols. LCL. Cambridge: Harvard Classical Library.
- Aristoteles. (2000b). On Sleep. *On the Soul*. (W.S.Hett. Çev.). 8 vols. LCL. Cambridge: Harvard Classical Library.
- Aristoteles. (2013). *Hayvanların Hareketi Üzerine*. (H.Nur Beyaz Erkızan. Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Aristoteles. (2016c). *Kategoriler*. (Saffet Babür. Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2017b). *Nikomakhos'a Etik*. (Saffet Babür. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Aristoteles. (2018b). *İkinci Çözümlemeler*. (Ali Houshiary. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2019c). *Oluş ve Bozuluş*. (Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2022a). *Parva Naturalia*. (Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Aristoteles. (2022b). *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine* (Peri Mnemes kai Anamneseos). (Lale Levin Basut & Saffet Babür. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2023a). *Metafizik*. (Lale Levin Basut & Saffet Babür. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aslan. A. (2016b). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Az. M. (2021c). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Babür. S. (2016c). Nous Poietikos (Intellectus Agens) Kavramı. *Özne: Aristoteles*. ss.113-138.
- Babür. S. (2002b). Aristoteles'te Episteme. *Yeditepe'de Felsefe: Felsefe Tarihi Soruları*. 7. s.7-20. İstanbul: T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları.
- Brenet. J. (2017c). *Je fantasme: Averroès et l'espace potentiel*. Paris: Verdier éditions.
- Caston. V (1999). Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis* (3): ss.199-227.
- Collette. B. (2006a). Phantasia et Phantasma chez Platon. *Les Etudes Philosophiques* (76). ss. 89-106. Presses Universitaires de France.
- Çotusöken. B. (2016c). Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik. *Özne: Aristoteles*. ss.87-94.
- Davidson. H. A. (2020e). *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji. Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. (Erkan Kurt. Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fahri. M (2004). *İslam Felsefesi Tarihi*. (Kasım Turhan. Çev.). İstanbul: Şa-to Yayınları.
- Ferrarin. A. (2006b). Aristotle on Phantasia. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*. 21. 89-123.
- Güven. Ö. (2023b). *Çağdaş Zihin Felsefesi Tartışmaları*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

- Hesiodos. (2016a). *Theogonia – İşler ve Güçler*. (Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu. Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İbn Rüşd (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. (Richard C. Taylor. Çev.). New Haven: Yale University Press.
- Kalderon. M. E. (2023c). *Cosmos and Perception in Plato's Timaeus: In the Eye of the Cognitive Storm*. Routledge Taylor and Francis.
- Kalyoncu, Rıza Tefrik (2018d). Farabi'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 13. ss.61-78.
- Kandel. E. R. (2019a). *Belleğin Peşinde Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Lear. J. (2020b). *Aristoteles: Anlama Arzusu*. (Ayşegül Yurdaçalış & İlknur Urkun Kelso. Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları
- Long. A.(1998). Nous. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. Erişim adresi: <<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/nous/v-1>. doi:10.4324/9780415249126-A075-1>
- Malabou. C. (2005). *The Future of Hegel: Plasticity. Temporality and Dialectic*. Routledge: Taylor and Francis.
- Malabou. C. (2012). *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge: Polity Press.
- Malabou. C. (2016d). *The Future of Plasticity*. Erişim adresi: <<https://chiasma-journal.com/2018/10/29/the-future-of-plasticity-an-interview-with-catherine-malabou/>>
- Malabou. C. (2018c). *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* (Selim Karlıtekin. Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Ogden. S. R. (2022c). *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas' Critique* Oxford University Press.
- Önder, Derya (2016). *Parmenides Felsefesinde Varlık ve Düşünme*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özcan. M. (2011). *Aristoteles Felsefesi ve Temel Kavramları*. Ankara: BilgeSu Yayınları.

- Parmenides. (2024). *On Nature*. Son erişim 4 Haziran 2024. URL = https://parmenides.com/about_parmenides/ParmenidesPoem.html
- Platon. (1945). *Phaidon*. (Suat Yetkin. Çev.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Platon. (2001). *Timaios*. (Erol Güney & Lütfi Ay. Çev.). İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınevi.
- Platon. (2017a) *Şölen-Dostluk*. (Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat. Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2017d). *Sokrates'in Savunması*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2019b). *Devlet*. (Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2020a). *Menon*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Platon. (2021a). *Sofist*. (Cenap Karakaya. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Platon. (2021b). *Sofist*. (Ömer Naci Soykan. Çev.). İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Ross. D. (2020d). *Aristoteles*. (Ahmet Aslan. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sarioğlu. H. (2020f). *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sev. Y.G. (2019c). Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, Sayı 2, ss. 255-265.

**EK.1 YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK
FORMU**

EK.2 TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU

