
Aristoteles'in Ablak Ruhu

Aristotle's Snub Soul

YASİN GURUR SEV 

Bahçeşehir University

Received: 03.10.2019 | Accepted: 01.11.2019

Abstract: The allegations that Aristotle was a soul-body dualist, and that he believed in the immortality and/or the transmigration of the soul, are not compatible with the arguments of his work *On the Soul*, especially with the first book. In the first book, Aristotle tries to refute the monist position by arguing that if the soul is reduced to the body, there would be no principle of life, distinguishing the body from a corpse. Aristotle rejects the dualist position by claiming that even the affections of the soul that are regarded as peculiar to it are not independent/separable from the body and asserting that these affections are inherent in a matter [logos enylos]. Even the geometrical figures have more independence from the body than the affections of the soul have. The affections are rather like “snub” which cannot be thought separately from the nose it signifies. The soul is the actuality [entelekheia] of the body that keeps it ready to be in activity [energeia]. Thus, it is neither reducible to nor separable from the body. This study aims to present Aristotle’s position, which is neither monist nor a dualist one.

Keywords: Soul, body, monism, dualism, affections, actuality.



Giriş

Çağdaş Fransız Aristoteles uzmanlarından Pierre Pellegrin, Aristoteles hakkında yazdığı sözlüğün “ruh” [*lâme*] maddesinde, muhtemelen Werner Jaeger’in de üzerinde durduğu ve restore etmeyi denediği kayıp bir gençlik dönemi diyaloguna dayanarak,¹ Aristoteles’in ruh göçüne, daha doğrusu ruhun ölümsüzlüğüne inandığını iddia eder (Pellegrin, s. 19). Bu iddia ruhun bedenden müstakil bir tarzda var olabileceğine işaret eder ve Aristoteles’i ruh-beden ilişkisi bağlamında *ikici* bir konuma yerleştirir. Ne var ki, Aristoteles’in *Rub Üzerine* [*Peri Psychês*] kitabı, okuruna ruh-beden ilişkisi bakımından bu görüşe oldukça aykırı bir Aristoteles sunar. Özellikle birinci kitapta Aristoteles, *ikicilerle*, ruh göçünü savunanlarla ve ruhu kısımlarına ayıranlarla ciddi bir hesaplaşmaya girişir, ama bu onun *birci* olduğu anlamına da gelmez. İşbu mütevazı çalışmanın amacı, Aristoteles’in ruh-beden ilişkisi konusundaki konumunu onun *Rub Üzerine* eseri üzerinden belirlemektir.

Ruh-Beden İlişkisi

Aristoteles, bir varolan için “yaşıyor” demeyi sağlayan şeyi, canlıyı canlı, bedeni beden yapanı, yani ruhu ya da canı [*psychê*], “yaşayanların ilkesini” (*Rub Üzerine*,² 402a6-7) incelediği üç kitaplık eseri *Rub Üzerine*’nin ya da Ortaçağ boyunca yerleşmiş adıyla *De Anima*’nın ilk kitabında tahmin edileceği üzere kendisinden önce gelenlerin ruh hakkında söylediklerini gözden geçirir ve *bircilerle*, *ikicilerle*, ruhu hareketle özdeşleştirilenlerle, ruh göçünü savunanlarla, ruhu kısımlara ayıranlarla hesaplaşır.

Aristoteles için beden, yani *sôma*, yaşaması mümkün olan ve farklı görevlere sahip kısımlardan (yani *organlardan*) teşkil olan doğal bir cisimdir [*sôma*]. Doğal olmayan, yaşama gücü olmayan ya da ölü cisimler, yalnızca ismen [*homonymôs*] *sôma*’dır Aristoteles için—bir nevi isim benzerliği (*DA*, 412b25-413a).³ Bedeni hakiki bir beden [*sôma*] yapan, onu herhangi bir cisimden ya da cesetten ayıran, bir canlının [*empsychon*] bedeni yapan, ruhtur [*psychê*].⁴

¹ Diyalogun adı *Eudemos* (Jaeger, s. 39-54).

² *De Anima*. Kısaca *DA*.

³ Eski Yunancada cisim, beden ve ceset sözcükleri için aynı terim kullanılır: *sôma*.

⁴ Eski Yunancada “canlı” sözcüğü “*empsychon*” yani “ruh taşıyan” terimiyle karşılanır. Yani canlılığın ölçütü ruhtur.



Aristoteles'in ruhu daha ziyade "can" olarak ele aldığı, onu canlılığın ölçütü ya da ilkesi olarak gördüğü düşünülürse, *birci* ya da *monist* savları çürütme zor olmaz Aristoteles için: Ruhü bedene, bedeni ruha indirgeyebiliyorsak, bedenle cesedi ya da herhangi bir cismi ayıracak, canlılığın ilkesi olacak bir şey kalmaz elde (DA, 412a15-20). Ölü beden yalnızca ismen [*bomônymôs*] bedendir ne de olsa, aslında cesettir!

Ruhun bedenden müstakil [*khôriston*] olabileceğine dair *ikici* ya da *düalist* savlara yanıt olarak ise, Aristoteles, ruh hâllerini [*pathê*] ortaya koyar: Öfkelenmek, cesaretlenmek, iştahlanmak ve genel olarak duyumsamak ruhun hâlleridir ve beden olmadan bunlar sözkonusu değildir (DA, 403a3-29). Hatta bedenden en uzak görünen ve ruha en özgü görünen hâl olan akletme [*noêsis*] bile, beden olmadan mümkün olmaz. Nitekim Aristoteles için akletmek [*noein*], duyumların birer kalıntısı olan hayâlleri [*phantasia*] manipüle etmektir ve duyumlar da bedenin alıcılığı [*dektikon*] olmadan meydana gelemez. Başka bir deyişle, akletme hayalgücü [*phantasia*], dolayısıyla da duyumsama [*aisthêsis*], dolayısıyla da duyu organları olmadan sözkonusu dahi olamaz. Demek ki, der Aristoteles, "ruh bedenden müstakil olamaz" (DA, 403a12) ve bu hâller⁵ "maddeye içkin logoslardır" [*logoi enyloî*] (DA, 403a25).

Aristoteles bir adım daha atar ve bu müstakil olmamanın çizgi ve düzlemin müstakil olmamasına da benzemediği konusunda okurunu ya da dinleyicisini uyarır; nitekim çizgi, düzlem gibi geometrinin nesnelere müstakil olmasalar da soyutlanarak matematikçiler tarafından müstakilmış gibi ele alınırlar (*Metafizik*, 1026a7-22). Ancak ruhun hâlleri böyle değildir. Ruh hâlleri, daha ziyade, Aristoteles'in meşhur örneğiyle "ablak" gibidir, yani maddesi olmadan anlaşılacak, soyutlanarak düşünülemeyecek bir biçim. Ne de olsa yüzdeki "yassılık" olarak "ablak," surat olmadan düşünülemez, oysa üçgen, soyutlandığı cisim her neyse ondan müstakil bir şekilde hayal edilebilir.⁶ Kısacası, şevk ve korku "ablak" gibidir, çizgi ve

⁵ Şevk, şefkat, korku, acıma, cesaret, neşe, sevmek, nefret etmek... (DA, 403a18-19).

⁶ Aristoteles'in hemen her eserinde verdiği bu örnekte kullandığı sözcük aslında *simon*'dur, yani kalkık <burun>. Eski Yunancada *simon* yalnızca burun için kullanılır. Ne var ki, Türkçede "kalkık" deyince yalnızca burun akla gelmediği için, Ömer Aygün Hoca'nın önerisiyle, sözcük, Aristoteles'in işaret etmek istediği şeye daha uygun olan "ablak" ile karşılanmıştır. Zira "ablak" deyince akla hemen "surat" gelir, başka da bir şey gelmez. İngilizce çevirilerde kullanılan "snub" sözcüğünün de Aristoteles'in anlatmak istediğini karşıladığı söylenebilir.



düzlem ise “yassılık.” Başka bir deyişle, nasıl ki “yüzdeki yassılık” olarak “ablak” surat olmadan var olamaz ya da düşünülemez, aynı şekilde şevk ve korku gibi ruh hâlleri de beden olmadan var olamaz—bedene bağımlıdır- lar. Dahası, Aristoteles “ruhun hâlleri” derken, aslında ruha has hâllerden değil de, “ruha sahip olanın ruha sahip olması bakımından geçirdiği hâl-lerden” bahsettiğimizi vurgular (DA, 408b25-28). Burada hâller, bir ortak-lığın hâlleridir, bütünlüğün hâlleridir. Bunama buna çok güzel bir örnek olabilir; yaşlılıkta zayıflayan ruh değil bedendir sonuçta ve bedenın bozulması ruha özgü olduğu iddia edilen hâllerden birini tahrip eder: Aklet-menin zemini olarak anımsamayı (DA, 408a34-408b30). Buradan, Aristote-les için ruhun bedenden müstakil olmadığı çıkarılabilir.

Aristoteles’in birinci kitapta çürütmeye çalıştığı tek iddia ruhun be- denden müstakil halde var olabileceği savı değildir. Bu savla bağlantılı olan ve Aristoteles’in hesaplaştığı bir diğer iddia da ruhun hareketin [*kinêsis*] kaynağı olduğu savıdır. Zira canlı olan her ne varsa onun hareket ettiğini görenler, doğal olarak ruhu hareketle özdeşleştirmişlerdir. Ne var ki, Aristoteles, ruhun hareketin kaynağı olmasına itiraz etmese de, bu savda ciddi bir kusur görür. Söz konusu kusur, ruhu hareketin kaynağı olarak görenle- rin, <Aristoteles’in yaptığı gibi> hareket etmeyen bir hareket ettiricinin var olabileceğini düşünemediklerinden, ruhu hareket eden bir şey sayma- larıdır (DA, 408b29-32).⁷ Ki bu Aristoteles için kabul edilebilir değildir. Nitekim hareket kendi başına bir varolan olmadığı için her zaman bir cismin hareketidir, bu durumda da eğer ruhun hareketi diye bir şeyden söz ediliyorsa, hareket eden ruh bir cisim [*sôma*] olur ki cisim zaten bedendir [*sôma*].⁸ Bu da tartışmanın en temel aksiyomunu, ruh-beden ayrımını or- tadan kaldırır—elde var beden-beden!

Ruh göçüne inananlar da ruhu harekete indirgemekten geri durmaz- lar, hem de hareketin belli bir türüne: Yer değiştirme. Ruhun beden be- den, diyar diyar gezdiğini söylemek, ruhun yer değiştirdiğini, dolayısıyla hareket ettiğini söylemektir. Oysa hareket kendi başına bir varolan değil- dir; hareket her zaman bir cismin hareketidir (*Fizik*, 200b10-201a9), ki bu da ruhu bir cisim, yani bir beden yapar.

⁷ Başka bir deyişle, hareket ettirebilmek için, hareketin kaynağı olabilmek için, hareket etmenin zorunlu olduğu düşünülmüş.

⁸ Yunanca *sôma* sözcüğü, hem “cisim” hem “beden” anlamına gelir. Beden, canlının cisimidir.



Dahası, ruhun yer değiştirdiğini söylemek,⁹ Aristoteles evreninde, onun bir yerinin olduğunu da söylemektir. Hâlbuki yer cismin sınırır, dolayısıyla bu iddia da ruhu bir cisim [*sôma*], dolayısıyla beden [*sôma*] yapmış olur ki elde yine bir beden-beden kalır—tek bir yerde iki cisim olması da bu iddianın bir diğer imkânsız sonucudur (*DA*, 409b1-5).

Aristoteles, eğer ruh göçüyorsa, onun neden aynı bedene geri dönmediğini, yani ölümlerin dirilmediğini sorar—ki bu ona saçma gelir (*DA*, 406b1-5). Rastgele ruhların rastgele bedenlere girmesi yahut ruhların bir beden kataloğundan seçim yapması da tuhaf görünür Aristoteles'e. Ayrıca, niçin ruhların bedenlere nasıl girdiğini herkes konuşur da kimse ruhu kabul edecek bedenlerin bunu nasıl yaptığını anlatmaz, Aristoteles pek anlayamaz (*DA*, 407b12-27).

Aristoteles, etik ve politika metinlerinde —büyük oranda pedagojik kaygılarla— bunu yapmayı tercih etse de,¹⁰ ruhu kısımlara ayırmayı da sakıncalı bulur (*DA*, 411b5-30). Nitekim Aristoteles'e göre ruh kısımlı olsaydı, onu bir arada tutan bir şeyden söz etmek gerekirdi. Bu beden olamaz, zira yaygın kanı tam tersi, yani ruhun bedeni bir arada tuttuğu şeklindedir. Kaldı ki, beden ruhu bir arada tutsa, canlılığı sağlayan şey, yani ruh, beden olurdu—yine elde ruh-beden yerine beden-beden ya da ruh-ruh kalırdı.

Dahası, ruhun kısımlarını bir arada tutan beden değil de başka bir şey olsa, bu durumda ona ruh demek gerekirdi. Ona ruh dense, bu sefer de onun kısımlı olup olmadığını sormak gerekecekti. Eğer bu şey *bir* olsa, bu defa ruhun neden en başta doğrudan doğruya *bir* olmadığı sorusu ortaya çıkardı. Diğer taraftan, eğer o da kısımlı olsa, onu da bir arada tutan bir şeye ihtiyaç olur ve bu sonsuza yürürdü. Buradan Aristoteles ruhun kısımlı olmadığı sonucuna varır.

Peki, ruh kısımlı değilse bitki, hayvan ve insan ruhları arasındaki farklar nasıl açıklanabilir? Aristoteles diyor ki, bu ruhlar türevli türevlidir:

⁹ Ruh göçü Semâvî dinlerin etkisiyle şekillenmiş bir zihne ilk bakışta yer değiştirmeden ziyade boyut ya da âlem değiştirme gibi gelse de, Yunan zihninde ruh göçü, yani ölünce Hades'e gitmek, boyut değiştirmek değildir. Nitekim Hades, Yunan kültüründe Doğu'da bulunan dev bir çukurdur aslında—başka bir boyut ya da âlem değildir, uzakta ve aşağıdadır. Canlı canlı Hades'e gidip gelen Odysseus gibi kahramanlar yok değildir.

¹⁰ Aristoteles etik ve politika metinlerinde ruhu *topos* bakımından değilse de, *logos* bakımından kısımlara ayırır (*Nikomakho'sa Etik*, 1102a25-1102b35; *Politika*, 1333a11-25).



Yani hayvan ruhu bitki ruhunun türevidir, insan ruhu da bitki ruhunun türevidir olan hayvan ruhunun türevidir. Sonraki öncekinden müstakil olamaz; sözgeleşmesi beslenme olmadan duyumsama olamaz (DA, 414b19-415a14).

Ruhun Tanımı

Yaygın kanlarla didiştikten sonra, ikinci kitabın başında, Aristoteles, ruh için ortak bir tanım ortaya koymaya girişir: Ruh, imkân halinde [*dynamei*] yaşama sahip olan *organik*¹¹ bir doğal cisim [*sôma*] olarak beden birinci anlamıyla yetkinliği [*entelekheia*], biçim [*eidōs*] anlamında varlığıdır [*ousia*] (DA, 412a2-413a10).

Bu cismin imkân halinde yaşayan ya da diğer bir deyişle yaşama gücüne sahip olan bir cisim olması gerekir, çünkü yaşaması mümkün olmayan bir cismin ruha sahip olması da imkânsızdır. Bu cisim doğal bir cisimdir, çünkü doğal olmayan yaşayamaz da. Nitekim doğa içsel bir hareket [*kinêsis*] ilkesidir ve kendi kendine hareket etmeyen bir şeyin yaşaması beklenemez.¹²

Peki, neden birinci anlamıyla yetkinlik? Nitekim bir yandan bilme, bilgiyi kullanmaya hazır olma anlamında bir yetkinlik sözkonusudur, bir yandansa bilgiyi kullanma, bilgiyi kullanarak bir inceleme yapma [*theôria*] anlamında bir yetkinlik, yani bir nevi işlerlik. Ve eğer ruh ikinci anlamda bir yetkinlik olsaydı, beden işler olmadığında, mesela uykuda, ölü olurdu, ceset olurdu, çünkü onda bir ruh ya da can olmazdı. Oysa durumun böyle olmadığı, beden uykuda da canlı olduğu, işlemese de işlemeye hazır olduğu, açıktır. Demek ki ruh, böylesi bir doğal cisim olarak beden farklı görevlere sahip kısımlarına, yani *organ*larına karşılık gelen yetilerin ya da güçlerin [*dynamis*] etkin olmaya, işlemeye hazır olmasıdır.

Sözkonusu güçler beslenme (ve onla doğrudan bağlantılı olan üreme), duyumsama [*aisthêsis*] ve akıldır [*nous*]. Beslenme hem bitkiler, hem hayvanlar, hem de insanlarda; duyumsama ise hayvanlar ve insanlarda ortaktır. Akıl ise insanlar ve <var sayarsak> tanrı<lar> için söz konusudur. O halde bitkiler beslenmeye (ve dolayısıyla üremeye); hayvanlar beslenme ve

¹¹ Burada *organik*ten anlaşılması gereken bugün hemen akla geleceği üzere “karbon temelli” değildir. “Organik” burada “farklı işlevlere sahip kısımlardan teşkil olan” anlamına gelir.

¹² Burada hareketten yer değiştirmenin yanında büyüme, üreme, boy atma vb. birçok şey anlaşılabilir.



duyumsamaya; insanlar ise beslenme, duyumsama ve akla sahiptir (*DA*, 414a28-414b20).

Her bir cins için ruh, sahip olunan işbu güçlerin işlemeye hazır olmaklığıdır. Buradan çıkarılabilecek sonuç, ruhun beden*in* bir var olma tarzı, bir hâli olduğu, yani bedenden müstakil bir varlığı olmadığıdır. Bu sonucu destekleyecek bir şey de, ruhun, taşıyıcı anlamındaki varlığı (yani maddesi) beden olan canlının “biçim anlamındaki varlığı” olmasıdır (*DA*, 412a19-21). Nitekim biçimden müstakil madde yalnızca bir imkân; maddeden bağımsız biçim de yalnızca tanrıdır Aristoteles'in kozmolojisinde. Dolayısıyla ay altında ve canlılık söz konusu olduğunda, madde ve biçim birbirlerinden müstakilen işler ya da yetkinlik halinde var olamazlar. Buradan da Aristoteles için ruhla bedenin birbirinden müstakilen var olamayacağı çıkarılabilir.

Akıl Yürüten Ruh

Gelgelelim, Aristoteles'in “ruh” kavrayışında ruhun öyle yetileri ya da güçleri vardır ki, bunların bedende *organ* olarak bir karşılığı ya da aracısı yoktur. Sözü gelişi akıl yürüten ruh [*dianoêtikê psukhê*] böyledir. Bu da ilk bakışta ruhun en azından bu gücünün Aristoteles için bedenden müstakil olabileceği izlenimini yaratır.¹³

Ne var ki, bedende belli bir aracısı olmaması,¹⁴ Aristoteles için bu ruhun bedenden müstakilen var olabileceği anlamına gelmez. Nitekim dokunma duyusunun *organı* tamamen tahrip olduğunda insan ölür (*DA*, 435b4-19). Akıl yürüten ruhun ya da ruhun akıl yürütme gücünün müstakil olduğunu söylemek, dokunma duyusu tamamen tahrip olduğunda, yani insan öldüğünde de onun akıl yürütme becerisinin varlığını sürdürdüğünü söylemektir ki, ruhun ölümsüzlüğü anlamına gelen bu durumun her şeyden önce Aristoteles'in ruh tanımına aykırı olduğu söylenebilir. Nitekim ruh, tanımı gereği bedenin işlemeye hazır olmasıdır ki, bu da ruhu her şeyden önce bedene bağımlı, *görel*i bir terim [*pros ti*] yapar. Eğer ruhun ne

¹³ Aristoteles'in *DA* 413b11-414a4 arasında ruhun <varsa> kısımlarının birbirinden müstakil olup olmadığı bahsinde bu ruhun müstakil olabileceğini vurgulaması (ama bunu daha sonra temellendirmez), bu izlenimi güçlendirir. Ancak burada müstakil olmaktan kasıt bedenden müstakil olmak değildir.

¹⁴ Aristoteles için aklın bir *organı* yoktur; Aristoteles en azından *De Anima*'da beyni aklın *organı* olarak görmez.



olduğu bedene göre ifade ediliyorsa, başka bir deyişle ruhun *ne idüğü* [*to ti ên einai*] beden**in** bir şeyi olarak ifade ediliyorsa, ruh *görel*i bir terim demektir (*Kategoriler*, 6a36). Bu durumda da ruhun bedenden müstakilen var olması düşünülemez.

Dahası, akıl yürüten ruhun işi hayalleri [*phantasma*] manipüle etmektedir, nitekim “ruh asla hayalsiz akletmez” (*DA*, 431a15), hayaller ise duyuların hayalgücü tarafından yeniden canlandırılan kalıntılarıdır. Yani akıl yürüten ruhun işlemesi için hayalgücüne, dolayısıyla da duyumsamaya, dolayısıyla da duyu *organ*larına ihtiyaç vardır. Beden olmadan duyu *organ*larından bahsetmek de yersiz olsa gerektir. Buradan da, Aristoteles için, akıl yürüten ruhun <dahi> bedenden müstakil olamayacağı sonucu çıkar.

Dahası, akıl yürüten ruhun bedenden müstakil olduğunu söylemek, ruhun maddî olan beden**in** biçim anlamındaki varlığı olduğu düşünülürse, Aristoteles’te biçimin maddeden müstakil olabileceğini söylemek anlamına gelir ki, bu 2500 yıllık bir ihtilafın konusudur ve —özellikle ay altı için— bunu öne sürmek oldukça zordur.

Sonuç

Aristoteles için ruh, beden**in** işlemeye hazır olmasıdır, ablaklığın suratin bir hâli olması gibi, ruh da beden**in** bir hâli, belli bir var olma tarzıdır. Bilişim çağının popüler diliyle ifade etmek gerekirse, ruh beden**in** bir anlamda bekleme [*stand-by*] modudur, yani ruhun bedenden müstakil bir varlığı yoktur, ki bu da Aristoteles’in pozisyonunu *bir*cilere yaklaştırır. Öte yandan, beden**in** de ruh olmadan beden olmadığı ya da yalnızca ismen beden [*sôma*] olduğu, aslında ceset ya da cansız bir cisim [*sôma*] olduğu, ruhla bedeni *bir* saymanın ruh gibi canlılığa ilişkin bir ilke bulma imkânını ortadan kaldırdığı da söylenmişti. Bu da Aristoteles’i ruhla bedeni *bir* tutan bu yaklaşımdan uzaklaştırır. Hatta Aristoteles bunların *bir* olup olmadıklarını sormaya bile gerek olmadığını söyler (*DA*, 412b6-9), zira bu ancak iki müstakil şey için sorulabilir.¹⁵

¹⁵ Aristoteles’in “ruh ile beden**in** *bir* olup olmadığını araştırmaya gerek yoktur” cümlesi (*DA*, 412b5-9), Aristoteles’in onların “*bir* olduklarına şüphe yoktur” demek istediği şekilde de yorumlanabilir. Nitekim *bir*in farklı anlamlarından biri, belki de en önemlisi yetkinlik (Metafizik, 1015b17-1017a8), ruhun da beden**in** yetkinliği olduğu düşünülürse, Aristoteles’in ruhla bedeni *bir* kabul ettiği pekâlâ düşünülebilir. Ne var ki, bu birlik tarzı, Aristoteles’i *bir*cilerden yapmaz, zira buradaki *bir*lik ruhla bedeni birbirine indirgenebilir şeyler saymaz.



Peki, o zaman Aristoteles'in ne *birci* ne *ikici* olan, Anglosakson gele-
nekte *hylomorphism*¹⁶ olarak adlandırılan bu pozisyonu için ne söylenebilir?
Denebilir ki, Aristoteles'in ruh-beden ilişkisine ilişkin pozisyonunu *birci*-
likle *ikiciliğin* ortası anlamında “bir buçukçuluk” olarak adlandırmak
pekâlâ mümkündür—ne de olsa Aristoteles için “*iyi* ortadadır” (*MM*,¹⁷
1186a9-28).

Kaynaklar

- Aristoteles (2001). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2005). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Aristoteles (2018a). *Metafizik*. (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (2018b). *Politika*. (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (2018c). *Rub Üzerine*. (Çev. Ö. Aygün & Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan
Yayıncılık. [DA]
- Aristoteles (2019). *Kategoriler*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan.
- Aristoteles. (2019). *Magna Moralia & Erdemler ve Kötü Huylar*. Çev. Y. Gurur Sev.
İstanbul: Pinhan. [= MM]
- Aristotle (2005). *Politics*. (Trans. H. Rackham). Cambridge, Massachusetts, Lon-
don: Harvard University Press.
- Aristotle (2016). *De Anima*. (Trans. C. Shields). New York: Oxford University
Press.
- Jaeger, W. (1962). *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*. Oxford:
Oxford University Press.
- Pellegrin, P. (2007). *Dictionnaire Aristote*. Paris: Ellipses.

¹⁶ Anglosakson Aristotelesçiliğinin çağdaş temsilcilerinden Christopher Shields ise, Aristo-
teles'in ruh-beden ilişkine bakışını *hylomorphism* terimiyle ifade etmeyi seçer (Aristotle &
Shields, xvii-xix). Bu yakıştırma, maddeyle biçimi birbirinden müstakil olamayacak şeyler
olarak görmesiyle Aristoteles'i *bircilere* yaklaştırırsa da, ruhla bedeninin birbirine indirgenebi-
leceğine işaret etmediğinden, Aristoteles'i tam olarak da *birci* saymaz. Bu bakımdan da
oldukça isabetli görünür.

¹⁷ *Magna Moralia*, yani Büyük Etik. Kısaca *MM*.



Öz: Ruh-beden ilişkisi, yani ruhun bedenden müstakil bir varlığı olup olmadığı konusunda Aristoteles'in geleneksel ruhla bedeni birbirine indirgenebilir sayan birinci ve ruhun bedenden müstakil bir varlığının olduğunu savunan ikinci kamlardan ikincisine dâhil olduğu, ruhun ölümsüzlüğüne ve/veya ruh göçüne inandığı iddiaları filozofun Ruh Üzerine eserinin özellikle birinci kitabında ortaya koyduklarıyla çelişkili görünür. Söz konusu kitapta Aristoteles, biricileri ruhla beden birbirine indirgendiğinde bedenle cesedi birbirinden ayıracak bir canlılık ilkesi olmayacağını söyleyerek çürütür. İkicilere ise ruhun en ruha özgü görünen hâllerinin bile bedenden bağımsız olmadığını, bu hâllerin birer maddeye içkin logos'lar olduğunu [logos enylos], dolayısıyla ruhun bedenden müstakil olamayacağını söyler. Ruha özgü bu hâller cisimlerin soyutlamaları olan geometrik şekiller kadar dahi bedenden müstakil değildir. Onlar daha ziyade ablak gibi, işaret ettiği bedenden/cisimden, yani surattan ayrı düşünülemez olan şeylerdir. Ruh bedeninin yetkinliği [entelekheia], işler olmaya [energeia] hazır olma hâlidir, dolayısıyla ne ona indirgenebilir, ne de ondan müstakil var olabilir. İşbu mütavazı çalışma, Aristoteles'in ne birinci ne de ikinci olan söz konusu pozisyonunu temellendirme amacındadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, beden, bircilik, ikicilik, hâller, yetkinlik.

