

UOT 159.9.

Platon və Aristotelin nəfs və onun bədənə olan münasibətinə dair düşüncələri

İbrahim Bağirov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası,
akad. Ziya Bünyadov adına
Şərqsünaslıq İnstitutunun dissertantı və elmi işçisi
Bakı, Azərbaycan
ibbaghiroff@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Daxilolma tarixi: 16.12.2022

Nəşrə təsdiq tarixi: 28.03.2023

Xülasə

Bu məqalədə fəlsəfə tarixinin ən məşhur filosofları – Platon və Aristotelin “nəfs” anlayışı və filosofların nəfslə-bədən arasındakı münasibətlərin keyfiyyətinə dair düşüncələri analiz edilir. Yazıda Platonun bir sıra əsərinə istinad olunmaqla yanaşı, əsas kimi, onun “Fedon” dialoqundan və Aristotelin “De Anima”sından istifadə edilmişdir.

Platon fəlsəfə tarixində dualizmin müdafiəçisi kimi çıxış etmiş və hazırda da onun bu mövqeyi tanınır. Bəzən onu dualizmi sistemləşdirən filosof kimi qəbul edənlər də olmuşdur. Platonun bu ideyanı ən açıq şəkildə dəstəklədiyi və müzakirə etdiyi əsəri – “Fedon” dialoqudur. “Fedon” dialoqundakı insan nəfsinin bəsitliyi, onun bədənədən öncə və ondan müstəqil olmasına dair arqumentlərdən çıxış edərək, Platonun nəfsi bədənədən ayrı, ona ehtiyac duymadan var ola bilən müstəqil substansiya kimi gördüyünü demək mümkündür. Buna baxmayaraq, filosofun digər bəzi dialoqlarında nəfsin fərqli mərtəbələrindən bəhs etdiyi müşahidə olunur. Bu da onun bəsit ruhani nəfs fikrindən uzaqlaşdığı təəssüratını yaradır. Məqalədə göstərilir ki, Platonun “qeyri-maddi nəfs” anlayışı bütün dialoqlarında “Fedon”da olduğu qədər açıq olmasa da, filosofun dualist düşüncədən tamamilə uzaqlaşdığını söyləmək doğru deyildir. Platondan fərqli olaraq, məsələyə daha çox elmi nöqteyi-nəzərdən yanaşan Aristotel nəfsi bədənə mükəmməlliyi və ya entelexiyası hesab

edir. Aristotela görə, nəfs maddə deyil, bədən də nəfs deyil, ancaq nəfsə sahibdir, yaxud nəfsi, ruhu mövcuddur. Qüvvə olan bədən nəfsin maddəsidir, nəfs isə bədəninforması, onun aktualılığıdır. Bunların bir, yaxud iki fərqli substansiya olması məsələsinə gəldikdə, Aristotel Platondan fərqli olaraq, nəfs və bədəni bir- birindən ayrı iki müstəqil substansiya hesab etmir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, ruh-bədən problemi, Fedon dialogu, “De Anima”, qeyri- maddi ruh, entelexiya, nəfs.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

Plato and Aristotle's Thoughts on the Soul and its Relations to the Body

Ibrahim Baghirov

Azerbaijan National Academy of Science,
Institute of Oriental Studies named after
Academician Ziya Bunyadov
PhD student and researcher
Baku, Azerbaijan
ibbaghiroff@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Date of submission: 16.12.2022

Date of acceptance: 28.03.2023

Abstract

This paper examines the concept of “soul” of the most famous philosophers in the history of philosophy - Plato and Aristotle - and the philosophers' thoughts on the quality of the relationship between the soul and the body. In addition to referring to a number of Plato's works, the article uses his dialogue "Phaedo" and Aristotle's "De Anima" as a basis.

Plato has been a defender of dualism in the history of philosophy, and his position is still recognized today. Sometimes he has been

considered a philosopher who systematized dualism. The work in which Plato explicitly supports and discusses this idea is the dialogue "Phaedo". Based on the arguments about the simplicity of the human soul in the dialogue "Phaedo", its existence before and independent of the body, it is possible to say that Plato saw the soul as an independent substance that can exist separately from the body, without needing it. However, in some of his other dialogues, he divides the soul into different parts, leading some to believe that the philosopher has abandoned his previous theory. This paper states that, while Plato's concept of an immaterial soul is not as clear in his dialogues as it is in "Phaedo", this does not imply that he rejected the dualistic approach entirely.

Unlike Plato, Aristotle takes a more scientific approach, defines the soul as the perfection and entelechy of a natural body. According to him, the soul is not matter, the body is not soul, but the latter owns the former, or, to put it another way, the body has a soul. The body, which contains the potential for life, is matter for the soul, but the soul is the form or actuality of the body. Nonetheless, unlike Plato, Aristotle believes that the body and soul are not two independent substances separate from each other.

Keywords: *Philosophy, Soul-body Problem, Phaedo, Dialogue, De Anima, Immaterial Soul, Entelechy*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Мысли Платона и Аристотеля о душе и ее связи с телом

Ибрагим Багиров

Национальная Академия Наук Азербайджана,
Институт востоковедения имени
академика Зии Буниятова

диссертант и научный сотрудник

Баку, Азербайджан

ibbaghiroff@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2976-2119>

Дата подачи статьи в редакцию: 16.12.2022

Дата подтверждения статьи к публикации: 28.03.2023

Резюме

В данной статье анализируется концепция души самых известных философов в истории философии - Платона и Аристотеля и их мысли о качестве взаимоотношений между душой и телом. Хотя статья ссылается на ряд других произведений, в основном использовались диалог «Федон» Платона и «О душе» Аристотеля.

Платон известен в истории философии как философ, отстаивавший идею дуализма, и сейчас признается его эта позиция. Иногда находятся те, кто представляет его как философа, систематизировавшего дуализм. Произведение Платона, в котором эта идея наиболее ярко выражена, — это диалог «Федон». Основываясь на простоте души в диалоге «Федон» и рассуждениях о том, что она предшествует телу и независима от него, можно сказать, что Платон видит душу как самостоятельную субстанцию, которая может существовать без потребности в теле. Тем не менее, в некоторых других диалогах философа наблюдается, что он говорит о разных уровнях души, из-за чего создается впечатление, что он отдаляется от простого представления о душе. В статье показано, что хотя концепция нематериальной души у Платона не столь ясна, как в «Федоне», во всех его диалогах, нельзя сказать, что философ полностью отделился от дуалистического мышления. В отличие от Платона, Аристотель, который больше подходит к вопросу с научной точки зрения, считает душу совершенностью или энтелехией тела. По мнению Аристотеля, душа не есть субстанция, и тело не есть душа, но оно имеет душу. Тело субстанция души, а душа

форма тела, его актуальность. Что касается того, являются ли они одной или двумя различными субстанциями, Аристотель, в отличие от Платона, не считает душу и тело двумя отдельными самостоятельными субстанциями.

Ключевые слова: философия, проблема души и тела, диалог «Федон», «О душе», нематериальная душа, энтелехия.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

İnsanın həqiqətini nəyin təşkil etdiyinə dair suallar – “İnsan nədir? Fiziki varlıqdır, yoxsa ruhu da var? Əgər ruhu varsa, o zaman ruhla-bədən arasında münasibət necədir?” və s. – çox qədim zamanlardan etibarən, düşündürən məsələlərdən olmuşdur. Bu gün müsbət elmlərin də cavablandırmağa çalışdığı bu suallar yaxın keçmişdək, əsasən, filosofların maraq dairəsində olmuşdur. Fəlsəfədə də bu və bunabənzər suallar ruh-nəfs-bədən problemi çərçivəsində araşdırılır.

“Nəfs-bədən” və ya “ruh-bədən problemi” (mind-body problem) ifadəsinin tarixi XIX əsrdən geriye getməsə də, bu ifadə ilə nəzərdə tutulan problemin tarixi qeyd edildiyi kimi çox qədimdir (Horgan John 2018). Fəlsəfi düşüncə tarixinin ən əhəmiyyətli problemlərindən olan bu qədim problem hazırda zəhin fəlsəfəsi arasında müzakirə olunan önəmli məsələlərdən biridir (Şirinov Aqil, 2012, 36). Daha dəqiq ifadə etsək, nəfs-bədən problemi zəhin fəlsəfəsinin əsasını təşkil edir. Zəhin fəlsəfəsi kitablarında da bu problemdən danışılarkən, adətən, ilk bəhs olunan fransız filosofu R.Dekartdır. Bunun da səbəbi ümumi qəbul olunan fikrə görə, Dekartın nəfs-bədən problemini ilk dəfə formul halına gətirən mütəfəkkir hesab edilməsidir. Əslində, bu problemin dahaəvvəlki dövrlərdən sistemli müzakirələrinin başladığını iddia edənlər də var. H.Lagerland çağdaş fəlsəfədə müzakirə edilən nəfs-bədən probleminin və ya bir sıra məsələni ehtiva edən problemlər qrupunun izlərini XII əsrdə İslam fəlsəfəsinin və aristotelist fəlsəfənin tərcümələrlə latın dünyasına daxil olduğu dövrədək təqib etməyin mümkün olduğunu deyir. Ona görə İbn Sinanın “Nəfs kitabı”nın latın dilinə tərcüməsi, ardından gələn Aristotelin “De Anima”sı, İbn Rüşdün şərhləri ilə çağdaş fəlsəfədəki

nəfs-bədən problemi müzakirələri başlanmış və bu gün də davam etməkdədir (Lagerlund Henrik, 2007, 1).

“Ruh” və ya “nəfs-bədən problemi” ifadəsinin yeni olduğuna və bu ifadənin hazırda zehin fəlsəfəsində daha kompleks və çoxşaxəli bir problemi ifadə etməsinə baxmayaraq, mövzunun əsasını təşkil edən insanın nəliyi və onun həqiqətinin mahiyyəti bir çox fəlsəfi problem kimi Antik dövr yunan filosoflarının diqqət mərkəzində olmuşdur. Ümumiyyətlə, fəlsəfə tarixində ortaya qoyulmuş ruh haqqında konsepsiyaların formalaşmasında qədim yunan filosoflarının rolu böyük olmuşdur. Bununla bərabər, bu filosoflara nəzər yetirdikdə, Platon və Aristotel bu mənada digər filosoflardan müqayisəyəgəlməz dərəcədə fərqlənir. Platon dualist konsepsiyayı fəlsəfi arqumentlərlə müdafiə edən ilk filosof hesab edilir. Bəzilərinə görə isə Platonun son dövr dialoqlarında (“Timaeus”, “Filebus” və “Qnunlar” kimi) təqdim olunan “nəfs” anlayışı dualist dünyagörüşünü əks etdirmir. Bu fikirdə olanlar onun bu dialoqlarda nəfsi bədənle məhdudlaşdıraraq (onu bədənəndən asılı etməklə və ya bədənə bağlı hesab etməklə) Aristotela zəmin hazırladığını ifadə edirlər (Carone, 2005, 266). Bir sıra başqa müəlliflər isə (Fronterotta Francesco, 2007) bu iddiaya qarşı çıxıb, filosofun bu dialoqlarda da dualist fikri izlədiyini deyirlər. Aristotel isə nəfsi bədənənin forması kimi tərif etdiyi üçün bu gün daha çox funksionalist kontekstdə şərh edilir (Lagerlund & Sihvola, 2014, 11). H.Putnam və M.Nussbaum tərəfindən təklif edilən Aristotelin zehin konsepsiyasının funksionalist kontekstdə şərhə (Crane Tim & Sarah Patterson 2002, 3) də birmənalı qəbul edilmir, bəzi yazarlar tərəfindən rədd olunmuşdur (Burnyeat Myles 1992). Ümumiyyətlə, Aristotelin nəfsi bədən maddəsinin forması kimi qəbul edən hilomorfik görüşünün konkret olaraq materialist, yoxsa dualist görüş olduğu barədə müzakirələr bitmiş hesab edilmir. Günümüzə də bu, yeni tədqiqatlara mövzu olmaqdadır.

Biz də araşdırmamızda Platonun “Fedon” (və başqa dialoqları) və Aristotelin “De Anima”sını əsas götürüb, bu iki filosofun mövzu ətrafındakı fikirlərini müəyyənləşdirməyə çalışmışıq.

Platonda nəfs və bədən

Platonun məşhur “Fedon” dialoqunda Sokrat insan nəfslərinin ölüm-süzlüyünü müdafiə edir. Dialoqdakı Sokrat obrazına görə, nəfs qeyri-maddi və ilahi bir varlıqdır. Platon təkcə “Fedon”da deyil, digər dialoqlarında da qəhrəmanı Sokratın dilindən danışır. Sokratın dilindən danışaraq Platon, sanki öz fəlsəfi sistemini müəlliminin təlimləri üzərində inşa

edir (Məlikov, 2023). Platonun Sokratın dilindən danışdığını söyləmək nə dərəcədə doğrudur? Bunu demək çətinidir. Platonun, həqiqətən, Sokratın dilindən çıxanları yazdığı, yoxsa “Sokrat” adlı qəhrəmanın dilindən öz şəxsi düşüncələrini ifadə etdiyini həmişə ayırd etmək mümkün olmur (Warburton Nigel, 2016, 16).

Platonun dialoqlarındakı Sokrat obrazı uzun müddət insanlar tərəfindən həqiqi Sokrat kimi qəbul olunmuş və o, rəşadətli tənqidi baxışın simvoluna çevrilmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, Sokrat obrazının Platonun düşüncələrini nə qədər təmsil etdiyini, yaxud Platonun nə dərəcədə Sokratla həmrəy olduğunu söyləmək tədqiqatçılar üçün qaranlıqdır (Martin Raymond & Barresi John, 2006, 14). Tələbə bəlkə də həqiqətən, müəlliminin fikirlərini olduğu kimi təsvir etmiş və onunla bir çox məsələdə razılaşmışdır? Gerçəklik bundan fərqli olsa belə, Platonun əsərlərindəki Sokratın Platonun fikirlərini təmsil etdiyini fərz edirik.

Platonun düşüncələrini təmsil edən Sokratın görüşləri “Fedon”da tələbələri – Kebes və Simmias tərəfindən rəşadətli şəkildə tənqid olunur. O isə əks-argumentlərlə onlara cavab verir. Buna baxmayaraq, sonda Sokratın argumentləri qarşısında çarəsiz qalan opponentləri onu təsdiq etməli olurlar (Martin Raymond & Barresi John, 2006, 14).

“Fedon” dialoqundakı argumentlərə görə, Platonun nəfsi bəsit, dəyişməz, qeyri-maddi və ilahi bir varlıqdır. Platonun nəfsə aid etdiyi bu xüsusiyyətlər tarix boyu təkrarlanaraq, nəfsin əsas xüsusiyyətləri kimi yaddaşlara həkk olunmuşdur və bu gün nəfsdən danışarkən ağla bunlara bənzər xüsusiyyətlər gəlir. Bəzi tədqiqatçılara görə isə Platonun “nəfs” anlayışı bu çərçivədə məhdudlaşmır, ya da bu sifətlər onun nəfs təsəvvürünün doğru ifadəsi deyildir. Filosofun “Fedon”da ortaya qoyduğu ruh təsviri digər dialoqlarındakı təsvirlə tam üst-üstə düşmür. Buna əsasən onun ya fikirlərində dəyişiklik etdiyi, ya da “Fedon”dakı konsepsiyasını sonradan daha da genişləndirdiyi ehtimal edilir. Belə ki, Platonun bəzi əsərlərində dualist əqidəyə, sanki sadıq qalmadığı, monist anlayışa meyilləndiyi qeyd edilir. Məsələn, “Dövlət”də nəfsi fərqli araşdıraraq, onu üç yerə ayırır. “Fedon”dakı bəsit mücərrəd ruh burada düşünən nəfsə çevrilir, hisslər və şəhvet isə ruhun digər aşağı mərtəbələrini təşkil edir (Lagerlund Henrik & Juha Sihvola, 2014, 11). “Fedon”da müşahidə edilməyən bu yanaşma zahiri də olsa, nəfsin mürəkkəbliyi və beləliklə, maddi xüsusiyyətlərə sahib olduğu təsəvvürü yaradır.

İnsanın qeyri-maddi mental tərəfini meydana gətirən amilin bədənə fərqli bir substansiya olduğunu ilk dəfə sistemli şəkildə irəli sürən Platon nəfsin ölümsüzlüyünün isbatı üçün əsas üç dəlil irəli sür-

müşdür. Platonun müəllimi Sokratla Kebes və Simmias arasında gerçəkləşən fəlsəfi dialoqu təsvir edən və Platonun dualizmini ən bariz formada ortaya qoyan “Fedon”da yer alan birinci dəlil “dövr dəlili” adlandırılır. Belə ki, Platon pifaqorçular kimi reinkarnasiyaya inanırdı. Alimə görə, həyat və ölüm bir-birinin zıddıdır, zəruri olaraq biri-digərini meydana gətirir. Onun bu dəlili heraklidist zidlərin ahəngi prinsipinə əsaslanır (Koç Turan, 2021, 26). Bu prinsipə görə, isti ilə soyuq, sürətli ilə yavaş kimi zidlər arasında birincidən-ikinciyə, ikincidən- birinciyə şəklində dövr edən və mütəmadi baş verən bir canlı proses mövcuddur. *“Həyat və ölüm bir-birinin zıddıdırsa, onlar bir-birindən doğur”* (Platon, 2013, 62). Bu fərziyyədən çıxış edərək həyatla-ölümün də bənzər formada bir-birinin zıddı olaraq qarşılıqlı əlaqədə olması səbəbindən onlar arasında da birindən-digərinə keçid olduğu nəticəsinə gəlinir. Sokrat həyatlaölümün bir-birindən meydana gəldiyini qəbul edən Kebesdən həyatdan ölümün, ölümdən də həyatın meydana gəldiyinin və bu zidlərin zəruri olaraq bir-birini doğurduğunun təsdiqini aldıqdan sonra, *“Bu halda ölümlərin yaşayanlardan, yaşayanların da ölümlərdən meydana gəldiyini qəbul edirik. Dolayısı ilə ölü ruhların bir yerdə olduqlarını və yenidən həyata dönməklərini gözlədiklərini də qəbul etməliyik”*, – deyir (Platon, 2013, 62-63).

K.Dorter bu dəlili aşağıdakı şəkildə xülasə edir:

1. Zıddı olan hər şey zıddından yaranır (daha böyük olanın daha kiçik olandan, oyaqlığın yuxudan yarandığı kimi).
2. Diri və ölü olmaq bir-birinin zıddıdır. Nəticə olaraq həyat (yaşayanlar) ölümdən (ölülərdən) doğur.

Buna görə də ölümdən sonra ruhlarımız Hədəsdə (Aid) var olmalıdırlar ki, təkrar həyata qayıda bilsinlər. Bu müqəddimələrdən də iki əlavə arqument hasil olur:

3. Əgər canlılar həyata təkrar qayıtmadan sadəcə ölsəydilər, onda hər şey yox olacaqdı.

4. Buna görə də ruhlar təkrar həyata qayıtmalıdırlar (və ruh köçü zəruridir) (Dorter Kenneth, 2003, 12).

Ölənlərin ruhlarının müəyyən bir yerdə qalıb, təkrar dirilməyi gözləmələri Platondakı reinkarnasiya inancının göstəricisi olmaqla bərabər, nəfsi bədənə ayrı hesab etməklə onda nəfs-bədən dualizminin olduğunu da göstərir (Priest Stephen, 2019, 24).

Platonik düşüncədə insan həm əvvəl, həm də sonrakı mövcudluğa sahibdir. O, ideyalar aləmi ilə fiziki aləm arasında olan varlıqdır; nəfsi – ideyalara, fiziki bədəni – maddi aləmə məxsusdur. Bu səbəbdən, insan nəfs və bədən cəmi olaraq hər iki aləmə məxsusdur. Platon bununla

belə, bu iki aləm arasında fərq qoyur. Ona görə insanın həqiqi hissəsi ruhu, yaxud nəfsidir. İnsanın nəfsi bədənə birləşənədək mövcud idi və ondan ayrıldıqdan sonra da mövcud olacaq. Bizim “həyat” adlandırdığımız amil nəfsin cismani bədəndə yaşadığı müddətdir. “Doğum” adlandırılan başlanğıcla nəfs maddi dünyaya daxil olub, fiziki bədəndə bu dünyadakı varlığının sonunadək qalır. Bədəndən ayrılması (ölüm) ilə təkrar ideyalar aləminə geri qayıdır (Q.Skirbekk & N.Gilye, 2007, 92-93).

S.Prist və başqaları yuxarıda qeyd olunan dəlilə iki fərqli irad bildirməyi mümkün hesab edirlər. Onlara görə, “ölüm” adlandırdığımız amil, sadəcə, “həyatın sona çatması, bitməsi” deməkdir. Onun bundan əlavə mənası yoxdur. Bu, ölümlənin bəzi cəhətlərinə görə diri olmaya oxşar, başqa digər xüsusiyyətlərinə görə isə ondan çox fərqli surətdə görünməsi mənasına gəlməz. Ölü olmaq ən yaxşı halda, “var olmamaq” mənasına gələ bilər. İkinci etiraz isə “həyatda olmağın” ziddi olan “ölü olmağı” görməyə qarşı edilir. Həyatda olmağın ziddi ölü olmaq deyil, həyatda olmamaq və ya cansız olmaqdır. Belə ki, bu gün yaşayan bir şəxs müəyyən cansız maddədən əmələ gələ bilər, qeyri- maddi ruhani bir aləmdən deyil (Priest Stephen, 2019, 24-25; Kenneth Dorter, 2003, 12). S.Pristin burada deməyə çalışdığı odur ki, yaşayan birinin ölümlə yaşayan ruha çevrilməsi və yenə həyata gələnin qeyri-maddi ruhdan yaranması, ən azından, bu dəlillə isbat olunmur.

Platonun ikinci dəlili – ruhun əzəliliyi fikrindən qaynaqlanır. Ruhun ölümsüzlüyü əleyhinə edilən etirazların ən əsası ruhun, ancaq bədənə mövcud ola bildiyi fikri ortaya atılmışdır. Varlığına möhtac olduğu bədən olmadan hər hansı bir formada mövcud olma imkanı rədd edilmişdir. Platon ruhun bədən yaranmazdan əvvəlki bədənsiz varlığının əzəli olduğunu ortaya atır. Bədən məhv olduqdan sonra da varlığını davam etdirməsinin mümkünlüyünü isbat etməyə çalışır. Bu ruhun əzəliliyinin sübutu da biliyin xatırlama olması fikrinə əsaslanır (Koç Turan, 2021, 27-28; Baghirov İbrahim, 2016, 18). “Xatırlama dəlili” kimi tanınan dəlildən ruhlarımızın bədənlərimizdən öncə var olduğu nəticəsi çıxır. Bu nəticədən də dualizm fikrinin yarandığını görmək mümkündür. Belə ki, əgər ruh bədəndən öncə mövcud olmuşsa, deməli, o, bədəndən ayrı bir şeydir və fiziki bədənə eyniləşdirilə bilməz.

Platon Sokratın dilindən bu dəlili bir çox dialoqunda ifadə etmişdir. “Fedon”da Kebes Sokratla söhbəti əsnasında ona biliyin xatırlama olduğuna dair sözünü xatırladıb bunun da ruhun bədəndən öncə varlığının isbatı olduğunu söyləyir: *“Sonra Kebes Sokratın sözünü kəsdi və belə dedi: “Sən daha əvvəl bir fikri tez-tez söyləyərdin: bilmək daha əvvəl öyrəndiklərimizi xatırlamaqdan başqa bir şey deyildir”. Əgər dediklərin*

doğrudursa, bu düşüncə buna da bir sübut olur. Ruhumuz bədənle birləşməzdən öncə başqa bir yerdə var olmamış olsaydı, belə bir şey mümkün olmazdı. Buradan ruhun ölümsüz olduğu nəticəsi çıxır”.

“Menon” dialoqunda isə Sokrat bir kölə ilə arasında baş vermiş danışığda biliyin xatırlama olduğu ideyasını praktik şəkildə sübut etməyə çalışır. Sokrat Menonun köləsinə bir sıra həndəsi fiqurların riyazi xüsusiyyətləri haqqında suallar verir. Menonun heç kəsdən dərs almadığını ifadə etdiyi kölə daha əvvəl öyrənmədiyi mövzularda düzgün cavablar verir. Buradan da Sokrat biliyin, əslində, başqa həyatdan xatırladığımız olduğu nəticəsinə gəlir (Platon, 2017, 164-171). Xatırlama nəzəriyyəsinə görə, bütün biliklər nəfsin bədənə birləşməzdənöncəki vəziyyətində qazandığı və ya təcrübə etdikləridir. Platon burada “bilik” deyərək hər cür biliyi nəzərdə tutmur. Məsələn, qarın ağ olduğunu bildiyimiz kimi, görməklə təcrübə etdiyimiz bilik xatırlama deyil. O, burada rəşional, ideyalar biliklərini nəzərdə tutur. V.Steys Platondakı xatırlama nəzəriyyəsinədəki xatırlamanın buddistlərdə ruhun keçmiş bədənlərdə yaşadıklarını xatırlaması ilə eyni olmadığını deyir. Platonun “xatırlama” adlandırdığı biliklər nəfsin bədənə daxil olmazdan öncə müstəqil ruh vəziyyətində əldə etdiyi biliklərdir (Stace, Walter Terence, 2012, 212-213).

Platonun ruhun ölümsüzlüyünə dair digər dəlili isə ruhun ideal surətlərə bənzərliyi, yəni bəsit olduğu prinsipinə əsaslanır. Filosofun fikrinə görə, mürəkkəb olmayan və bu səbəbdən dağılıb-parçalanması imkansız olan şeyin yox olması da qeyri-mümkündür. Bir şeyin yox olması o şeyin parçalanmasına səbəbiyyət verən xassələrindən qaynaqlanır. Əksinə, yox olmayan şey də onu dağılıb-parçalanmaqdan müdafiə edən xüsusiyyətlərə sahibdir. Ruh yalnız düşünmə yolu ilə dərk edilən ideyaların və tanrıların ruhlarının da mövcud olduğu ağıllar aləminin sakini olduğuna görə, həmişə eyni qalan və dəyişməz bir özəlliyyə sahibdir (Koç Turan, 2021, 29).

Bu arqumentdə müvəqqəti cismani aləm, yaxud kövn və fəşad aləmi əbədi ağıllar və ya ideyalar aləmi ilə qarşılaşdırılır. Göstərilir ki, üç nöqtədə – bədən kövn və fəşad aləminə, ruh – ağıllar, ideyalar aləminə bənzəyir. Buradan da belə nəticəyə gəlinir ki, digər xüsusiyyətlərində maddi aləmə bənzədiyi kimi, bədən davamlılığında da maddi aləm kimi sonludur. Ruh isə əksinə, ağıllar aləminin özəlliklərini daşdığına görə əbədi olmalıdır. Ruhun ölüm hadisəsi ortaya çıxdığı zaman parçalanıb məhv olması ehtimalına cavab kimi, Sokrat, ancaq mürəkkəb nəsnelərin parçalandığını vurğulayır. Mürəkkəb şeylər də dəyişiləndir. Dəyişilməyən sabit şeylər isə bəsit nəsnelərdir. İdeyalar dəyişilməzdir

və buna görə də onlar bəsitdir. Həmişə dəyişilən nəsnelər isə mürəkkəbdir. Bədənlərimiz gözlə görünəcək olduğu kimi, gözlə gördüyümüz dəyişkən nəsnelərə bənzəyir. Əksinə, nəfslərimiz isə görünməz ruh kimi dəyişilməzdir. Digər tərəfdən, ruh bilik əldə etmək istədikdə, hiss üzvlərinə müraciət etdikdə, yeni onlar vasitəsilə məlumat toplamağa çalışdıqda müxtəliflik qarşısında çaşıb-qalır. Özündə, yaxud mücərrəd ağıl vasitəsilə yola çıxdığı zaman xalis, dəyişilməz, ölümsüz və əbədi olanı əldə edir. Beləliklə, bilik baxımından da ruh ideyalar, bədən isə dəyişilən cismani aləmə bənzəyir. Bir- birindən fərqli aləmlərə aid olan bu iki tərəfin bərabərliyində tərəflərdən biri idarə edən, digəri isə itaət edəndir. Nəfs idarə, bədən isə itaət edir. Bu baxımdan, nəfs ilahi olana, bədən isə cismani, ölümlü olana aiddir (Kenneth Dorter, 2003, 15). Bütün bu bənzərliklər bədənə ölüm, ruhun isə ölümsüzlüyünü göstərir. Ruh ölümsüz hesab edən Platona görə o, insanın özüdür. Ruhun bəsitliyi onun həm fiziki bədəninin ölümündən sonra varlığını davam etdirməsinə, həm də bədənə daxil olmazdan əvvəl mövcudluğunu, yeni əzəlliliyini mümkün edir. Qeyd etdiyimiz kimi, “Menon” dialoqunda Platon göstərir ki, insanın, xüsusilə hisslərdən əldə etmədiyi riyazi biliklərə sahib olması onun nəfsinin bədənə girməzdən əvvəl mövcudluğunu isbat edir. Əslində, bu cür bilik insanın həmin bədənəncəsi vəziyyətində gördüklərini, yaxud bildiklərini xatırlamasıdır. Ruhun bəsitliyi, eyni zamanda, bədənə dəyişilib-parçalanması prosesindən onun kənarda qalmasına səbəb olur. Parçalanıb məhv olma mürəkkəb şeylərdə baş verir. Ruh isə bəsit olduğu üçün dəyişib-parçalanmır və buna görə də ölümsüzdür (Lagerlund Henrik & Juha Sihvola, 2014, 15).

Platonun ruhunun bəsitliyi və qeyri-maddi hesab edildiyi onun, sadəcə, maddi varlıq kimi parçalardan təşkil olunması mənasında maddi varlıqlığını inkar etmirdi. Onun ruhu həm də neoplatonistlərdə və Dekartda olduğu kimi, zaman və məkana aid olmayan (unextended) varlıq idi. Ondan əvvəl yunan dünyasında qeyri-maddi ruhdan danışıldığı zaman, ruha aid edilən əsas xüsusiyyət, adətən, onun gözəgörünməz olması idi. Məsələn, presokratik fəlsəfədə ruh daha çox nəfəs, yaxud bənənzər lətif şeylərlə assosiasiya olunurdu ki, bu da onun istənilən halda dünyəvi olduğu mənasına gəlirdi. Buna görə də bəziləri Platonun qeyri-maddi, zaman və məkana aid olmayan ruh təsəvvürünün orijinal ideya olduğunu vurğulayır. Həmin ideya ki, Plotin tərəfindən inkişaf edilərək, hər bir insanın, əslində, zaman və məkana aid olmayan, mənəvi varlıq olduğu şəklində formullaşdırılıb irəli sürüldü və hazırda da bu ideya ən populyar platonist görüş olaraq qalır (Martin Raymond & Barresi

John, 2006, 16). Antik yunan düşüncəsində Platondan öncə Pifaqorda da “mücərrəd ruh” anlayışının olduğu məlumdur. Tədqiqatçılara görə, Pifaqorun ruh təsəvvürü orfizmin təsirindən formalaşmışdır. Bənzər fikirlər Platon haqqında da deyilir. Platonu şərh edənlərin bəziləri ondakı qeyri-maddi ruh fikrinin şamanizmin təsirindən yarandığını iddia etmişlər. Bu fikrə görə, Platon ənənəvi yunan mistik-dini düşüncəsində mövcud olan ruh təsəvvürlərini, guya, yeni yaranmaqda olan rəasionalist düşüncəyə uyğun formada işləyib-hazırlamışdır. O, dini düşüncədəki mistik/sehrli nəfsi rəasional ruha çevirmişdir. Şamanistin ruhu trans vəziyyətində sehrli bir qüvvə vasitəsilə bədənindən ayrılır; filosof isə ağıl gücü ilə dərin təfəkkür prosesində rəasional və ya düşünen ruhu (nəfsun-natiqa) cismani bağılıqlardan mücərrədləşdirə bilir. Bədənindən ayrılan şamanın ruhu keçmiş həyatını xatırlayır və mistik məlumatlar əldə edə bilir. Platonda da nəfs bədənədən mücərrədləşdiyi zaman keçmiş həyatını, yaxud bədənədən ayrı olduğu zamanı yada salıb, həqiqətin biliyini, ideyaları xatırlayır. Eyni zamanda, bunların hər ikisində reinkarnasiya inancı da mövcuddur (Martin Raymond & Barresi John, 2006, 17).

Yuxarıda işarə edildiyi kimi, “Dövlət”də Platonun Sokratı insan ruhunu (psyche) üç yerə bölür: 1) “loqos” (ağıl və ya düşüncə bacarığı); 2) “timos” (ruh/nəfs və ya ruhlandırان, təşviq edən güc); 3) “epitimos” (arzu, ehtiras və ya şəhvət) (Macdonald Paul, 2017, 48). Onun “Dövlət”də ruhu üç hissəyə ayırması bəziləri tərəfindən ruhun bəsitliyinə qarşı əks-görüş kimi qəbul edilmiş və “Fedon”dakı “ruh” anlayışı ilə tutarsız göründüyü üçün Platonun fikirlərində dəyişiklik etdiyi kimi, düşüncələrinin ortaya atılmasına səbəb olmuşdur. Platonun ruhu bu cür mərtəbələrə ayırması “Dövlət”lə yanaşı, “Timeus” kimi başqa dialoqlarında da müşahidə edilir. Üçmərtəbəli ruh təsviri Platonun ideal dövlətindəki üç fərqli insan sinfi haqqında olan arqumentlərini müdafiə etmək üçün ortaya qoyulub. Bu məsələ ilə bağlı, adətən, meydana gələn problem ruhun üç fərqli mərtəbəsiindən danışarkən “qism/hissə (part)” sözünün istifadə edilməsidir. Buna görə bəziləri belə hesab etmişlər ki, Platon ruhun üç hissədən ibarət olduğunu düşünmüşdür. Bəzi müəlliflər isə Platonun burada “hissə” deyərək insan ruhunun üç fərqli bölümdən mürəkkəb olduğunu nəzərdə tutmadığını qeyd etməkdədirlər. Culia Annasa görə, Platon “hissə (part)” deyərək zaman və məkan kontekstində hissə nəzərdə tutmur. O, Platonun başqa bir dialoqunda (“Timeus”) bu üç fərqli ruhun bədənə ayrı-ayrı yerlərində yerləşdiyindən bəhs etsə də, “Dövlət”də bu barədə danışmır (Annas Juli, 1981, 124). F.Koplston, həmçinin bu üç ruh haqqında danışarkən “part” sözünü istifadə edir və əlavə edir ki, burada “part” (parça/hissə) sözünü məcazi mənada isti-

fadə edir. Həmçinin Platonun fərqli ruhlardan danışarkən ruhun üç müxtəlif funksiya və gücünü nəzərdə tutduğunu maddi mənada üç hissədən ibarət ruhdan bəhs etmədiyini bildirir (Frederich Copleston, 1993, 208).

Digər tərəfdən, Timaeus dialoqunda preplatonik dövrə və Homer zamanına xas bir tərzdə – ruhun bu üç mərtəbəsi bədənə ayrı-ayrı nəhiyələri ilə assosiasiya olunur. Loqos başda, timos sinədə, epitemus isə diafraqmanın altında yerləşdirilir. Əgər Platonun bu təsnifatı ilə “Dövlət”dəki bölgünü yan-yanə gətirsək, onda “Dövlət”dəki bölgünün də həqiqi mənada olduğunu düşünə bilərik. “Dövlət”də olduğu kimi, “Timeus”da da Platonun ruhu həqiqi mənada başda, sinədə və diafraqmanın altında yerləşdiyini düşündüyünü demək, Koplestonun dediyi kimi, çətinidir (Frederich Copleston, 1993, 209). Bəlkə də o, bu orqanları ruhla-bədənə münasibətdə olduğu və ya əlaqə saxladığı hissələr olaraq nəzərdə tutur. Təbii ki, belə bir ehtimal mümkündür. Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, ruhu mücərrəd bilməklə yanaşı, Platon üç mərtəbəyə ayırdığı ruhlardan hər üçünü ölümsüz hesab etmir. Ən azından, bu barədə fərqli əsərlərində müxtəlif fikirlər mövcuddur. “Fedon”da belə bir bölgü aparmasa da, “Timeus” yalnız düşünən ruhun əbədi olduğunu deyir. Əgər digər iki ruh, yaxud ruhun digər iki mərtəbəsi ölümlüdürsə, demək, onlar düşünən ruhdan ayrıldırlar. Belə olduqda isə ruh bəsit olunmamış qalır və əgər bəsit deyilsə, “Fedon”dakı məntiqə görə ölümsüz də deyildir. Yox əgər bəsitdirsə, bu halda Platon bəsit olduğunu dediyi zaman “Fedon”da da düşünən ruhu (loqos) nəzərdə tutmuşdur (Frederich Copleston, 1993, 209). Digər tərəfdən, “Fedon”dakı ruhun həmin bu düşünən ruh olduğunu da rahatlıqla söyləyə bilmirik. “Fedon”da ruhun bir neçə mənasından bəhs olunur ki, bunlardan biri də onun “həyat daşıyıcısı” və ya “həyat prinsipi” olmasıdır. “Həyat prinsipi” olan ruhu rəşional ruhla eyniləşdirmək, bəzilərinə görə, dialoqdakı ruhun ölümsüzlüyünə dair arqumentləri zəiflədir. “Fedon”da nəfsin arzu və istəklərindən danışılarkən onların bir çoxu bədənə əlaqələndirilir və nəfsin bundan təsirlənməsindən bəhs olunur (Robinson Thomas More, 2018, 33). Bu baxımdan, Platonun, ümumiyyətlə, bütöv bir varlıq olaraq, bütün mərtəbələrini ehtiva edən bir ruhdan danışdığını söyləmək mümkündür. Yəni o, sadəcə, koqnitiv ruhu deyil, digər mərtəbələri də (“Dövlət”dəki bölgünü nəzərə alsaq, hər üç mərtəbəni) ehtiva edən ruhu nəzərdə tutur.

Yuxarıda söylənilənləri nəzərdən keçirdikdə, belə nəticəyə gəlirik: Platonun “ruh” anlayışı onun fərqli əsərlərində müxtəlif şəkillərdə ortaya çıxır. Onun ruh konsepsiyasının təkamül prosesi keçdiyini də demək mümkündür. Belə bir iddianı isbat etmək, yaxud dəqiqləşdirmək üçün

onun bütün əsərlərini ehtiva edən geniş və dərin araşdırmaya ehtiyac duyulur. Buna baxmayaraq, demək mümkündür ki, Platonun ruhu nə Homerdə olduğu kimi ilk başda həyat prinsipi, sonradan isə bədəni tərk edən “kölgə” mənasında ruh, nə də preplatonik filosoflardakı olduğu kimi maddi ruhdur. Platonda dualizmin olduğunu tərəddüdsüz deyə bilərik. Ruh maddə, maddə isə ruh deyildir. Doğrudur, “şüurlu varlıq” mənasında ruh fikrinin daha əvvəl, artıq İoniada mövcud olduğu məlumdur. O dövrdə hələ ruhla-bədən arasında ziddiyyət yox idi. Platonda isə artıq ruhun bədəndə əsir olması fikri vardır. Platon, həm də ruhu bədənle qarşı-qarşıya qoyub ruhu ölümsüzləşdirdi. “Fedon”dakı “bəsit ölümsüz ruh” fikrinə qarşı “Dövlət”də üçmərtəbəli ruh konsepsiyası təqdim edilsə də, üstdə dayanan rəşional ruh yenə də bəsit və ölümüz olanı təmsil edirdi (Kerferd, 2006, 103). Mənəvi və maddi, ruh və maddə, nəfs və bədən bölgüsü apardığı üçün şübhəsiz, Platonda ruh-bədən problemi mövcuddur. Platon ruhla-bədənin bir-birinə zidd iki ayrı substansiyadan təşkil olunduğunu düşündüyü üçün onda nəfs-bədən problemlərindən birincisinin, qarşılıqlı əlaqə (interaction) probleminin olduğunu deyə bilərik. Məsələ burasındadır ki, Platon fəlsəfəsində bir-birinə zidd substansiyalardan təşkil olunmuş ruhla-bədənin münasibəti problem olaraq müəyyən edilmir. “Fedon”da ruhun bədənə üstünlüyü mübahisəsiz gəlinən nəticədir; bədən idarə olunub itaət edən, ruh isə idarə edib əmr edəndir. Dialoqda isə bu prosesin mahiyyəti, necə baş verdiyi açıqlanmır. Bədən pisdır və nəfsi aid olduğu ülvı ələmdən ayıraraq maddi dünya ilə məşğul olmasına səbəb olur. Beləcə, onun kirlənməsinə gətirib-çıxarır, amma bunun necə baş verdiyi izah edilmir. “Timeus”da ruhu üç mərtəbəyə ayırıb bədənin müxtəlif nahiyyələrində yerləşdirir. Bununla belə, yenə də mənəvi varlığın bədənin müəyyən bir orqanında yerləşib, onunla necə münasibətə girdiyi aydın deyildir. Başqa bir dialoqda ruhun özündə hərəkətli və başqa şeylərdə hərəkətin səbəbi olduğu deyilir. Yenə də bunun necə baş verdiyi, yəni ruh-bədən münasibəti kontekstində mənəvi olanla maddi olanın münasibəti problem təşkil etmir (Dillon John, 2009, 349). Bütün bunlar Platonun nəfs-bədən münasibəti məsələsinə modern filosoflardan fərqli yanaşdığını göstərir.

Aristotelə nəfs və bədən

Platonun nəfs-bədən problemi ilə bağlı mətnləri onun əxlaqi və metafizikaya həsr olunmuş dialoqlarında yayılmış vəziyyətdə idi. Aristotələ gəldikdə isə vəziyyət kifayət qədər fərqlidir, yəni ruhdan əxlaqi əsərlərində bəhs edən Platondan fərqli olaraq, bu mövzuya müstəqil

əsrər həsr edən bir filosofla qarşılaşırıq. Aristotel nəfsin fərqli mərtəbələrə bölünməsi kimi bir sıra məsələdə Platondan təsirlənsə də, yanaşma baxımından ondan ciddi şəkildə fərqlənir. Platondan fərqli olaraq, Aristotelin psixologiyası biolojiəsaslıdır. Buna görə də onun ruha dair fikirləri fəlsəfə ilə yanaşı, iki min ilə yaxın bir dövr ərzində elmdə də təsirli olmuşdur (Kenny Anthony, 2004, 242).

Nəfs məsələsinə epistemoloji nöqtəyi-nəzərdən çox, bioloji cəhətdən yanaşan Aristotelin “De Anima”-sı (“Ruh haqqında”) sisteməlik psixologiyanın başlanğıcı hesab edilir (Peters & Mace, 2006, 117). “Ruh haqqında” əsərində filosofun izlədiyi hədəf nəfsin təbiətinin və bu təbiətə sahib olmaqda malik olduğu xüsusiyyətlərin biliyini əldə etməkdir. Aristotel adıçəkilən əsərin birinci kitabının əvvəlində qətilik ifadə edən, yaxşı və heyrət oyandıran amillərdən bəhs edən biliyin dəyərli hesab olunduğunu bildirib, bu mənada nəfsi öyrənməyin məntiqə uyğun olduğunu deyir (Aritoteles, 2019, 31). Yəni, filosofa görə, nəfsin biliyi bizim üstün saydığımız bilik növündəndir. Nəfsi tanımaqla, bütövlükdə, həqiqətə töhfə vermiş oluruq.

Qətilik ifadə edən və üstün sayılan biliyin necə bilik olduğu məsələsinə gəldikdə, filosof bu biliyin nəzəri olduğunu söyləyir. Ən qəti bilik nəzəri bilikdir və bu biliyin hədəfi isə əşyanı tərif etməkdən ibarətdir. Ümumiyyətlə, bilik, bütün biliklər yaxşıdır. Yaxşı olmaqla bərabər, xüsusi ehtirama da layiq olub təqdir edilməlidir. Buna baxmayaraq, bəzi biliklər digərlərindən daha üstündür. Məsələn, praktik və nəzəri bilikləri müqayisə etsək, ikincisi birincisinə nisbətən daha dəyərlidir. Praktiki bilik bir hədəfə yönəlikdir və həmin praktik əhəmiyyətinə, yaxud funksiyasına görə təqdir olunur. Nəzəri bilik özü-özlüyündə dəyərlidir. Nəzəri bilik növünə aid olan nəfsin biliyi həm yəqinlik ifadə edir, həm də onun biliyi olduğu şey, yəni nəfs özü ali varlıqdır. “De Anima”-ya şərh yazanlardan A.Foma onun yəqinlik ifadə etdiyini bununla bağlayır ki, bu şeyi hər bir kəs özündə təcrübə edə bilər. Hər bir kəs ruhunun varlığını və bunun ona həyat verən şey olduğunu dərk edə bilər, ikincisi də ona görədir ki, nəfs digər varlıqlardan üstün mərtəbədə hesab edilir (Aquinas Thomas, 1999, 6-7). Onun nəfsi tanımaqdan bəhs edərkən nəzərdə tutduğu qətilik ifadə edən və üstün tutulan bilik forması da bu cür bilikdir. O, nəfsi bilməyin təqdir edilib üstün tutulmasını bu cür bilik olması ilə əlaqələndirir. Nəfsi bilməkdən bəhs etdiyi zaman da “theoresai” felini işlədir ki, bu da “təfəkkür, dərin düşüncə” mənasına gəlir. Nəfsin biliyinin obyektinin “şeyin nəliyi” (mahdiyyət) olduğunu deyir. Beləliklə, filosofa görə, nəfsi tanımaqda məqsəd onun mahiyyətini tanımaq, yəni tərif etməkdir:

“Araşdırıb tanımağa çalışdığımız şey, ilk növbədə, nəfsin təbiəti və varlığı, sonra isə onunla əlaqəli, ona bağlı olan şeylərdir. Bunlardan bəziləri ruha xasdır, bəzilərinin isə nəfsdən dolayı dirilərdə var olduğu nəzərə çarpır”.

Aristotel nəfsi tərif etmək üçün düzgün metodu müəyyən etməyin çətin olduğunu deyir:

“...Yanaşmamızdan asılı olmayaraq hər baxımdan nəfs haqqında fikir sahibi olmaq ən çətin mövzulardandır. Varlıq və mahiyyət araşdırması başqa bir çox sahəyə aid olduğuna görə, bir şeyin xüsusiyyətlərini tanımağın yeganə metodunun isbat olması kimi bəlkə də varlığını tanımaq istədiyimiz hər şey üçün də tək bir metod vardır deyə düşünə bilərik. Bu halda isə o yeganə metodun nə olduğunu araşdırmaq lazımdır. Əgər nəlik mövzusunda tək ortağ bir metod mövcud deyilsə o halda deməli, işimiz daha da çətinləşir, çünki hər dəfə ayrı bir yol axtarıb-tapmalı olacağıq...”.

Əqli nəticələrdə nəticə ilə nəticəni doğuran müqəddimələrin biliyi arasında fərq qoyan filosofa görə, nəticə, əslində, müqəddimələrdə ortaya qoyulmaqla bilinir və isbat edilir. Müqəddimələr isə xüsusilə təməl müqəddimələr, özləri dəlil ola bilmir. Onlar da başqa cür idrakla bilinir. T.K.Yohansenə görə, əşyanın təbiətindən doğan sifətləri bilməyin Aristotelin metodu isbat və ya əqli nəticədir; əşyanın mahiyyətini bilməyin metodu isə əvvəlki kimi aydın deyil dediyi zaman yuxarıdakı bölgünü nəzərdə tutur (Johansen Kjeller Thomas, 2012, 9). O, Aristotelin nəfsin tərifini onun digər atributlarının isbatı üçün bir prinsip kimi istifadə etdiyini deyir. Tərifin obyekt, yəni onunla tərif edilən şey də növbəti atributların səbəbidir. Nəfsin digər atributlarının idrakı isə onun tərif edilməsinə, yəni bilinməsinə, yaxud tanınmasına kömək edir.

Biz tərfi əldə etdiyimizdə və ya qavradığımızda onu təqib edən digər atributları da göstərə bilirik. Əşyanın özü, nəliyi isbat edilməyə belə, onun müəyyənləşdirilib tərif edilməsi əsas sifətlər vasitəsilə aparılır. Dəlil birbaşa tərifin müəyyən edilməsinə gətirib-çıxarmadığı halda belə, əsas tərifin müəyyənləşdirilməsində köməkçi amil olur. Nəfsin əsasını və ya mahiyyətini müəyyən etdikdə bu əlamətlər vasitəsilə onun digər sifətlərini də müəyyən edə bilirik. “De Anima”da da filosof əsas xüsusiyyətlərin aydınlaşdırılması metodunu izləyərək onlarla onun digər zəruri atributlarını izah edir. Bu da onun nəfsin mahiyyətini anlamasının metodunu təşkil edir (Johansen Kjeller Thomas, 2012, 10). Beləliklə, mahiyyət, yaxud şeyin nəliyi onun sifətlərinin tanınmasında, mahiyyətin müəyyənləşdirilməsində pay sahibidir.

Aristotel, ilk növbədə, ruhun hansı kateqoriyaya aid olduğunu müəyyənləşdirməli və potensiallıq, yoxsa aktuallıq olduğunu təyin etməyimizi irəli sürür. Bunu etmək isə bəzi çətinliklər ehtiva edir. Nəzərə almaq lazımdır ki, nəfsin fərqli mərtəbələri, yaxud gücləri var və bu mərtəbələrin ayrı-ayrı kombinasiyalarından fərqli varlıqlar, hətta yeni növlər meydana gəlir. Buna görə də konkret bir nəfs tərifindən bəhs etmək real görünür. D.Rosa görə, Aristotel ortaq bir tərifin mümkünlüyünü istisna etmir. Ona görə ruhun növləri nə adi bir təriflə bütünlüklə əhatə oluna biləcək qədər bənzər, nə də aralarında ortaq cəhətə malik olmayacaq qədər fərqlidir (Ross Sir David, 1995, 136). Ə.Aslanın ifadə etdiyi şəkildə desək, *“Tək bir ruhu qəbul etsək və ya ruh haqqında eyni bir tərfi versək, bitkilərin yalnız qidalanması və çoxalması, heyvanların bundan əlavə hissə və arzuya sahib olması və nəhayət, insanın xüsusi bir canlı olaraq düşünmə kimi əvvəlkilərdən çox fərqli keyfiyyətdə bir fəaliyyətə, dar mənada “zehni” deyə adlandırılmalı olan bir funksiyaya sahib olması gerçəkliyini bu bir və eyni təriflə necə izah edə bilərik?”*. Əgər bu funksiyaların hər birini ayrı bir ruh nəzərdə tutsaq, o zaman onları birəşdirən ortaq anlayış nə olacaq? Aristotel bu problemi ierarxiya fikrini istifadə etməklə həll edir. Canlı varlıqlar üç fərqli qrupa ayrılırlar: bitki, heyvan və insan. Onlarda müvafiq olaraq qidalanma və çoxalma; hərəkət, arzu və hiss; düşünmə kimi funksiyalar vardır ki, bunlar da bir-birlərindən fərqlənirlər. Bu fərqli fəaliyyətlərə nəzərən ayrıca bitki, heyvan və insan ruhlarından bəhs etmək mümkündür. Buna baxmayaraq, bu, ortaq bir tərifə əngəl törətmir, bu ruhların bir varlıqda olması həmin varlığın birliyini pozmur. Mərtəbə baxımından üstün ruh aşağı ruh dərəcələrini içinə alır. Heyvani ruh nəbatı ruhu, insan ruhu isə nəbatı və heyvani ruh mərtəbələrini ehtiva edir (Arslan Ahmet, 2007, 217). Beləliklə, filosof nəfsin nəbatı heyvani və insanda olan natıqlıq, yaxud düşünmə gücünü bir-birindən dərəcə baxımından fərqləndirir. Bir varlıqda, məsələn, insan nəfsində, nəfsin bu güclərinin bir-birindən ayrı və əlaqəsiz olmadığını birinin-digərinə ierarxik üstünlük təmin etdiyini deyir.

“De Anima”da qoyulan digər məsələ – nəfsin sifətlərinin hamısının canlı bədənə, yoxsa nəfsin özünə aid sifətlərinin olmasıdır. Daha dəqiq desək, bütün sifətlər nəfs və bədənə bərabərliyində mövcud olan canlı bədənə aiddir, yoxsa nəfsin özünə xas olan müəyyən atributlar da mövcuddur?

“Nəfsin halları (pathe) ilə bağlı da bir çətinlik var: hamısı bədənə və ruha ortaqdır, yoxsa nəfsə xas hallar da vardır? Bunu qavramaq zəruri, amma çətin işdir. Görünən budur ki, ruh hallarının çoxunda bədən olmadan nə təsiretmə nə də təsirlənmə baş verir. Məsələn, qəzəblənmək,

cəsarətlənmək, iştah hiss etmək və ümumiyyətlə, hiss etmək (belədir). Nəfsə xas olduğu ən çox görünən hal isə düşüncədir (ağıl). Yenə də əgər “Bu, xəyalın bir formasıdırsa, ya da xəyal gücü olmadan reallaşmırsa, o halda düşüncə (əqli idrak) belə bədənsiz baş vermir” deməkdir. Bu vəziyyətdə, əgər nəfsin etdiyi işlərdən, yaxud məruz qaldığı hallardan biri belə, nəfsin özünə məxsusdursa o zaman nəfs müstəqil ola bilər; yox əgər, təkcə nəfsə məxsus heç bir hal yoxdursa, onda nəfs müstəqil ola bilməz (Aritoteles, 2019, 35)”.

Əgər nəfsin özünəməxsus sifətləri mövcuddursa, demək o, birlikdə olduğu bədəndən ayrı müstəqil varlıqdır. Əgər nəfsin belə sifətləri yoxdursa, onu ancaq zehni müstəvidə ayrıca təsəvvür edə bilərik, eyni ilə bir şeyin riyazi atributlarının onun fiziki maddəsindən mücərrədləşdirə bildiyimiz kimi. Nəfsin hallarını araşdırsaq görərik ki, əksər mental hadisələrdə bədənin iştirakı müşahidə edilməkdədir. Bir çox hiss (qəzəb və qorxu kimi) meydana çıxmasında mental səbəbin rolunun az olduğu, hətta olmadığını görürük. Buna görə də mental fenomenlər bədənin iştirakı ilə ortaya çıxır. Nəfsdə ortaya çıxan bir halı doğru anlamaq üçün həm ruhani, həm də maddi amilləri nəzərə almaq lazımdır. Doğru tərifi nə rəşional səbəblər gözardı edilməli, nə də maddi şərtlər yox sayılmalıdır. Məsələn, qəzəb hissi dialektiklərin etdiyi kimi, adi qisas arzusu olaraq, yaxud fizioloqun edə biləcəyi kimi ürəkdə qanın qaynaması kimi tərifi edilməməlidir (Aritoteles, 2019, 37; Ross Sir David, 1995, 138).

Beləliklə, Aristotel nəfs və bədəni iki fərqli substansiya kimi görmüdü. Ona görə bunların hər ikisi maddə və surət kimi eyni substansiyanın iki ayrılmaz elementi idi (Ross Sir David, 1995, 138). Bu baxımdan görünən odur ki, Aristotel üçün Platonda gördüyümüz kimi, nəfsin bədəndən öncə mövcud olmasından və ya ondan sonra varlığını davam etdirməsindən söhbət gedə bilməz. Göz və ya başqa bir orqan, balta, yaxud başqa bir alət zədələnilib, paslanıb funksiyasını itirdiyi zaman, artıq onlarda görmə və kəsicilik kimi funksiyaların varlığından bəhs edə bilmiriksə, bədən öldüyü zaman da nəfsin varlığından danışa bilmərik (Arslan Ahmet, 2007, 214).

Aristotela görə, nəfs bir cövhərdir və o cövhərin əsas üç mənada istifadə edildiyini deyir: maddə (maddə öz-özlüyündə işarə edə biləcəyimiz varlıq deyil); forma və ya şəkil (hər bir şeyin müəyyən bir nəsnə olması forma və surət sayəsindədir) və bu ikisinin cəmi. Bunlardan maddə güc, qüvvət və ya potensiallıq, surət isə yetkinlik və kamaldır. Kamal da iki mənada istifadə edilir: birinci halda bu, bir şeyin mövcudluğu, bir şeyə sahib olmaqdır; məsələn: biliyə sahib olmaq kimi. İkinci

halda isə sahib olunan şeyin tətbiq və ya istifadə edilməsi vəziyyətidir (Aritoteles, 2019, 87). Məsələn, görmə qabiliyyətinə malik bir insan oyaq olduğu zaman gözünün bu qabiliyyətindən istifadə edir; yatdığı zaman isə bu gözdən istifadə etməməsinə baxmayaraq, yenə də bu, onda mövcuddur. Filosof təbii cisimləri, həyat sahibi cisimlər daxil olmaqla, üçüncü sinif cövhərlərə aid edir. Yəni bunlar maddə və surətdən təşkil olunur. Bu cisim həyat sahibi olduğuna görə, nəfs cisim ola bilməz. Həyata sahib olan bir cövhərdə isim özü maddədir. Bu zaman ruh, yaxud nəfs potensial həyat sahibi, təbii bir cismin surəti mənasında varlıqdır. Varlıq da kamal hesab edilir. Filosoфа görə, nəfs “Potensial həyata sahib təbii bir cismin kamalıdır” və ona görə nəfs yuxarıda qeyd etdiyimiz birinci mənada kamaldır. Yəni biliyi istifadə etmək mənasında deyil, ona sahib olmaq anlamında kamaldır. Əgər nəfs varsa, oyaq halda olduğu kimi, yuxuda ikən də mövcuddur. Biliklə müqayisə etdikdə, oyaq olmaq biliyi istifadə etməklə, yatmaq isə ona sahib olmaqla eyni şeydir. Burada da bir biliyə sahib olmaq onu istifadə etməkdən əvvəl gəlir. Buradan da çıxış edən filosof deyir ki, “Nəfs potensial həyata sahib təbii bir cismin birinci kamalıdır”. Bu, cisimlərin orqanlara sahib olduğunu da nəzərə alaraq, nəfsin “orqanlara sahib təbii bir cismin ilk kamalı” olduğunu ifadə edir (Aritoteles, 2019, 89).

Aristotələ görə, nəfs maddə deyil, bədən də nəfs deyil, ancaq nəfsə sahibdir, daha doğrusu, nəfsi var. Qüvvə olan bədən ruhun maddəsidir, ruh isə bədənə forması onun aktuallığıdır. Bunların bir, yaxud ayrı olmalarına gəldikdə, nəfs və bədənə birliyi filosof üçün müzakirə mövzusu deyildir. “Maddə ilə onun maddəsi olduğu şeyin bir olub-olmadığını araşdırmağa ehtiyac yoxdur. Nəfs ilə bədənə də bir olub-olmadığını araşdırmağa ehtiyac yoxdur” (Aritoteles, 2019, 89). Ən azından, burada deyilənlərdən belə məlum olur ki, Aritotel “De Anima”da platonik dualizmi dəstəkləmir. Nəfsi bədənə entelexiyası hesab edən filosoфа görə, bunların ikisi birlikdə vahid substansiya təşkil edir.

Nəticə

Platon nəfs və bədənə bir-birinə zidd iki ayrı substansiyadan yaranıldığını müdafiə edir. Ona görə, bu iki substansiyadan biri əzəli və əbədi ruhani, digəri zamanla parçalanıb aradan gedən maddi varlıqdır. İnsanın nəfsi də qeyri-maddi substansiya olub, ruhani mənşəlidir. O, bədənə əvvəl də var olmuş, bədən məhv olduqdan sonra da varlığını davam etdirəcəkdir. Filosof nəfsin ölümdən sonra varlığını davam etdirməsini onun bəsit varlıq olması ilə əsaslandırır. Bədən kimi mürəkkəb

olmayan nəfs bədənə möhtac deyil, əksinə, bədəndə dustaq kimidir. Platona görə, ölüm nəfsin əsiri olduğu bədəndən ayrılaraq azadlığa qovuşmasıdır. Platon nəfs və bədəni bir-birinə zidd substansiyalar görməklə yanaşı, onların bərabərliyini mümkün hesab edir. Yəni Platonda nəfs-bədən problemi modern zəhin fəlsəfələrində olduğu kimi problem kimi müəyyən edilmir.

Aristotel isə nəfs və bədən olaraq iki amildən bəhs etsə də, Platonun dualizmi onda nəzərə çarpmır. O, bu ikisini bir-birindən ayrı varlıq hesab etmir. Aristotelə görə, nəfs və bədən arasındakı əlaqə formamaddə münasibətində olduğu kimidir. Bunlardan heç biri digəri olmadan mümkün deyildir. Buna görə də nəfsi bədənə mükəmməlliyi hesab edir. Nəfs və bədənə zidd substansiyalardan təşkil olunduğunu qəbul etmədiyinə görə, filosofun Platona nisbətən fikirlərində daha tutarlı olduğunu söyləmək mümkündür.

Ədəbiyyat

Aquinas Thomas. (1999). A Commentary on Aristotle's De anima, tr. Robert Pasnau, New Haven – London: Yale University Press.

Annas Julia. (1981). An Introduction to Plato's Republic, Oxford: Clarendon Press.

Aritoteles. (2019). Ruh Üzerine. çev. Ö.Aygün, Y.G.Sev, İstanbul: Pinhn. Arslan Ahmet. (2007). İlkçağ Felsefesi Tarihi. C 3. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Baghirov İbrahim. (2016). Molla Sadrâ'da Beşerî Nefislerin Meâdi. Yüksek lisans tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi.

Burnyeat Myles. (1992). Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (A draft). In Martha C. Nussbaum & Amelie Oksenberg Rorty (eds.), Essays on Aristotle's de Anima. Clarendon Press. pp. 15-26

Carone Gabriela Roxana. (2005). Mind and body in late Plato. Archiv für Geschichte der Philosophie, 18 vol. 87 iss. 3. pp. 227-269.

Crane Tim and Sarah Patterson (eds). (2002). History of the mind-body problem. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Dorter Kenneth. (2003). Plato, Phaedo (ca. 385 BC). From J. Gracia, G. Reichenberg, B Schumacher (eds), The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide. Oxford: Blackwell, (pp. 10-19).

Frederich Copleston. (1993). A History of Philosophy Volume 1: Greece and Rome. Image Books.

Fronterotta Francesco. (2007). Carone on the mind-body problem in late Plato. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 20 vol. 89 iss. 2. (pp. 231-236).

Henrik Lagerlund; Juha Sihvola. (2014). *Sourcebook for the history of the philosophy of mind (psychology from Plato to Kant)*, Dordrecht: Springer.

Horgan John. (2018). *Mind-body problems: Science, subjectivity, and who we really are*. John Horgan.

Johansen Kjeller Thomas. (2012). *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford.

John Dillon. (2009). How does the soul direct the body? After all? Traces of a dispute on mind-body relations in the Old Academy. *Body and Soul in Ancient Philosophy* (Dorothea Frede, Burkhard Reis). Berlin: Walter de Gruyter. (pp. 349-356).

Kenny Anthony. (2004). *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy*, Volume 1. Oxford: Clarendon Press.

Kerferd G.B. (2006). *Psyche*. *Encyclopedia of Philosophy* (Donald M. Borchert ed.). Thomson Gale. V 8, (p. 103).

Koç Turan. (2021). *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Lagerlund Henrik. (2007). Introduction: The mind/body problem and late medieval conceptions of the soul. *Forming the mind: Essays on the internal senses and the mind/body problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, (1-15).

Lagerlund Henrik; Juha Sihvola. (2014). *Ancient theories*. *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind: Philosophical Psychology from Plato to Kant*, (11-21).

Macdonald Paul. (2017). *History of the Concept of Mind (Volume 1: Speculations About Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume)*. London and New York: Routledge.

Martin Raymond; Barresi John. (2006). *The Rise and Fall of Soul and Self* / R. Martin, J. Barresi, – New York: Columbia University Press.

Məlikov Ələddin. (2023). Sokrat üç filosofun təqdimatında. "Sosial elmlər" jurnalı (AMEA). № 1.

Peters R.S.; Mace C.A. (2006). *Psychology*. *Encyclopedia of Philosophy* (Donald M. Borchert ed.). Thomson Gale. v 8. (117-150).

Platon. (2017). *Dialoglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Priest Stephen. (2019). *Zihin Üzerine Teoriler*. çev, Ayhan Derenko, İstanbul: Litera Yayıncılık.

Robinson Thomas More. (2018). *Plato's Psychology*. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.

Sir David Ross. (1995). *Aristotle*. New York – London: Routledge.

Skirbekk Qunnar; Gilye Nils. (2007). *Fəlsəfə tarixi*. tr. Adil Əsədov, Bakı: Zəkioğlu nəşriyyatı.

Stace Walter Terence. (2012). *A Critical History of Greek Philosophy*.

Duke Classics.

Şirinov Aqil. (2012). *Fəlsəfə tarixində ruh-bədən əlaqəsi problemi (qədimdən günümüzdə)*. *Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər*. 1 (33), .9 (s. 36-49).

Warburton Nigel. (2016). *Felsefenin Kısa Tarihi*. çev. Güçlü Ateşoğlu, İstanbul: ALFA.