Betül Çotuksöken
Saffet Babür

ORTAÇAĞDA FELSEFE

KABALCI

ORTAÇAĞDA FELSEFE

BETÜL ÇOTUKSÖKEN SAFFET BABÜR

KABALCI

Betül Çotuksöken Saffet Babür

❑

ORTAÇAĞDA FELSEFE

Betül Çotuksöken, 1950 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. Doktorasını, Prof. Nermi Uygur'un yönetiminde hazırladı ve 1984 yılında 'felsefe doktoru', 1988'de de 'doçent' oldu.

Yukarıda adı geçen Bölümde öğretim üyesi olan Betül Çotuksöken, Ortaçağ ve Renaissance Felsefesi üzerine varlık, bilgi, dil felsefesi ağırlıklı dersler vermektedir. Çeşitli dergilerde yayımlanan yazılarının yanında, Porphyrios'tan **Isagoge**'yi (1986), Abelardus'tan **Bir Mutsuzluk Öyküsü** (Historia Calamitatum) ile, **Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog**'u (1988) açıklayıcı notlarla birlikte dilimize kazandırdı. **Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı** adlı doktora tezi de yine aynı yıl yayımlandı. 1991'de **Felsefi Söylem Nedir?**i yayımlayan yazar, Ortaçağa ilişkin çalışmalarını da **Ortaçağ Yazıları** (1993) adlı kitapta topladı.

1952 doğumlu olan Saffet Babür, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Filoloji Bölümünü bitirdi; 1983'te 'Latin Dili ve Edebiyatı doktoru', 1987'de 'Yunan Dili ve Edebiyatı doçenti' oldu.

1979 yılından bu yana Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmakta olan Saffet Babür, halen öğretim üyesi olarak görev yaptığı bu bölümde **Eskiçağda Felsefe**, **Ortaçağ-Rön. Felsefe**, **Eski Yunanca I-IV** dersleri vermektedir.

Ortaçağ düşünürleri ile Eskiçağ düşünürleri arasındaki temel ayrımları, kavram çözümlemeleri ile göstermeye çalışan yazılar yazmış; Aristoteles'in **Ethika Nikomakheia** (Nikomakhos'a Etik, Hacettepe Üniv. Felsefe Dizisi, 1987); Platon'un **Nomoi** (Yasalar, Ara Yayıncılık, 1988) ve **Parmenides** (Ara Yayıncılık, 1989) adlı yapıtlarını Yunanca aslından çevirmiştir.

Metinlerle
ORTAÇAĞDA FELSEFE

BETÜL ÇOTUKSÖKEN SAFFET BABÜR

KABALCI YAYINEVİ
İstanbul 1993

BETÜL ÇOTUKSÖKEN SAFFET BABÜR

Metinlerle
ORTAÇAĞDA FELSEFE

❑

Birinci Basım: 1989

İkinci Basım: 1993

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Giriş 9

Plotinos 37
Dokuzluklar (Enneades)

Augustinus 47
İtiraflar (Confessiones)

Boethius 91
Felsefenin Tesellisi Üzerine
(De consolatione philosophiae)

Skolastiğin Bazı Kaynakları 117
Cassiodorus, GregoriusMagnus, Isodorus de Seviglia,
Corpus Areopagiticum, Theologia Aristotelis, De Causis

Scotus Erigena 123
Doğanın Bölümlenmesi Üzerine
(De divisione naturae)

İslam Felsefesine Genel Bakış 135
Farabi
İbn Sina
Gazali
İbn Rüşd

Anselmus 151
Proslogion, II-IV
Hakikat Üzerine (De veritate)

Abelardus..... 195
Mantık (De logica ingredientibus)

Bonaventura 253
Tartışmalı Sorunlar
(Quaestiones disputatae)

Thomas Aquinas 263
Varlık ve Öz Üzerine
(De ente et essentia)

Duns Scotus 307
Opus oxoniense

Guillelmus De Ockham (Ockham'lı William) 317
Terimler Üzerine (De terminis)
Kaynakça 359

ÖNSÖZ

Ortaçağ yaklaşık bin yıllık bir süreç insanlık dünyasında. Üstelik sonraki dönemlerce de çok değişik içerikli yargıların konusu olmuş olan bir süreç, bir dönem. Bu nedenle de onun 'ne olduğunun' anlaşılması iyice güç. Özellikle felsefe açısından bakış sözkonusu olduğunda, Ortaçağ 'gerçekliği' ya Antikçağın edilgin bir yinelemesi olarak görülüyor ya da kimi niteliklerinden -özellikle Tanrıbilimsel niteliklerinden- dolayı bir yana atılıyor ve her şey -talihli- Renaissance'la başlatılıyor.

Oysa Ortaçağa ilişkin 'kalıpların' yeniden gözden geçirilerek, yeni değerlendirmelerin yapılması gerekli gibi görünüyor; üstelik Avrupa'nın bu denli gündemde olduğu bir sırada.

Ortaçağın 'niteliğini' kavramaya ilişkin yeni düşünme yolları oluşturmak ise, bu çağa doğrudan bakmayı gerektiriyor. Bu nedenle de Ortaçağ filozoflarının sürüp giden felsefedeki paylarının ne olduğunu kavramak için, her şeyden önce onların yazdıklarını dilimize çevirmek gerekiyordu.

İşte çok önemli olduğuna inandığımız bu gereksinimi karşılamak üzere, başlangıçta bir tür 'antoloji' hazırlamayı düşündük; ancak Ortaçağdaki felsefenin 'niteliğini' kavratacak ayrıntılı bir yapıtın elimizde bulunmayışını da göz önüne alarak, bu 'antoloji'yi düşünürlerin felsefe anlayışlarını da değerlendirmeyi amaçlayan bölümlerle genişletmek istedik.

Sınırları, Antikçağ düşüncesinden Ortaçağ düşüncesine geçişin tipik temsilcisi saydığımız Plotinos ile, Ortaçağdan Renaissance'a geçişin tipik temsilcisi diye değerlendirdiğimiz Guillelmus De Ockham (Ockham'lı William) olarak belirledik; işte bu iki düşünürün yaşadığı tarihler arasında kalan yaklaşık on yüzyıllık dönemin en belli başlı düşünürlerini tanıtmayı amaçladık. Son derece zengin bir literatürle karşı karşıya

olmamız bakımından, metin seçmede önemli güçlüklerimiz oldu. Amacımızı gerçekleştirmek çevrilen metnin filozofu tanıtıcı nitelikler içermesine bağlıydı büyük ölçüde; işte bu tür metinleri seçmeye özen gösterdik.

Oluşturduğumuz yapıtın, Ortaçağ felsefe metinlerini Türkçe okumak isteyenlere, felsefe öğrencilerine yardımcı olacağı inancını taşımaktayız.

Özellikle, Arapça bilen ve İslam düşünürlerini felsefece anlamaya özen gösteren Türk felsefecilerinin katkılarıyla bu çalışmanın boşluklarının kapanacağına inanıyor; alanında bir hazırlık olan bu yapıtla, Ortaçağda da 'felsefecilerin' yaşadığının biraz anlaşılacağını düşünüyoruz.

Guillelmus De Ockham'ın çevrisine katkılarından dolayı Dr. Ömer Demircan'a teşekkür ederiz.

Betül Çotuksöken
Saffet Babür
Eylül 1989

GİRİŞ

"Ortaçağı bilmezlikten gelen her türlü Batı düşüncesi, kendini bilmezlikten geliyor demektir. Ortaçağı inkâr edersek, tarihimizi de bir yana atmış oluruz: insan geçmişi unutarak önceki yaşamından kendini kurtaramaz" (1) diyor E. Gilson. Ortaçağı tanımaya çalışmak günümüz insanının bir görevidir; çünkü günümüz kültürünün temellleri, Antikçağ kültürünü de kendine özgü yorumuyla içeren Ortaçağda atılmıştır.

Her çağın, her dönemin, ayrıntılarına inildiğinde büyük farklılıklar sergilediği, daha baştan herkesin kabul edebileceği bir durumdur; ancak her dönemin varolana ilişkin değerlendirmelerinde, araştırıldığı takdirde birbirine benzer yönler bulunabilir. Fakat bir dönemi, bir çağı işte 'o çağ', 'o dönem' yapanın neler olduğunu anlamak, onu ayrımlarında, kendine özgü ayrımlarında, mantıkça dendiğinde, özgül ayrımlarıyla kavramaktan geçer. Böyle bir yöntem aynı zamanda, daha önceki dönemlerden ve bu dönemlerin kavrayış biçimlerinden, düşünme doğrultularından nelerin alındığını saptamayı da içerir. İnceleme konusu edilen bu çağda, Ortaçağda 'yeni olan' nedir? Daha önce gizilgüç olarak, başka türlü ad vermelerin ve nitelemelerin söz konusu olduğu çağlarda (özellikle Antikçağda) bulunup da şimdi (Ortaçağda) gerçeklik kazanmış olan özellikler, ayırt edici nitelikler nelerdir ve bu 'yeni' diye nitelenen dönemin taşıdığı gizilgüçler nelerdir? Ortaçağ 'gelecek' için neleri içermektedir, daha doğrusu neleri hazırlamaktadır? Ortaçağı Ortaçağ yapan nedir diye sormak, bir bakıma Avrupa'yı Avrupa yapan nedir diye sormaktır. Şimdiye değin bu konular -belki de bilinçlice sorulmadan- öylesine kestirmeden yanıtlanmıştır ki, belleklerde kalan kesin ve tek yönlü yargılar

---

(1) E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, Paris 1944, s. 763

olmuştur. Oysa her alanda olması gerektiği gibi, burada da kesin, hiç kuşku götürmeyecek denli belirgin, değişmez yargılamalardan, 'değer biçmelerden' kaçınmak gerekiyor.

Genellikle kültür tarihçilerinin, özellikle de felsefe tarihçilerinin, Ortaçağın tarihlendirilişi konusundaki farklı tutumları, Ortaçağ 'gerçeğinin' tek bir modelle açıklanamayacak denli ayrıntılı olduğunu gözler önüne sermektedir. Dönemleri, çağları belirlemenin özel niteliği üzerinde çok duran L. M. de Rijk, tarihlendirme yönünden Ortaçağa ilişkin olarak yapılacak belirlemelerde birçok sorunun içiçe girdiğini belirtir ve tarihçinin işinin ne denli karmaşık olduğunu ortaya koyar. Rijk bu konudaki bilinçli tavrını şöyle dile getirir: "Ortaçağ felsefesine ilişkin bu belirleme çabası şu soruya yanıt vermeyi gerektirmektedir: Genellikle Ortaçağ olarak belirlenen dönemdeki felsefi düşünceye ilişkin olgusal bilgimizi anlamlı bir biçimde yapılandırmayı sağlayan bir ya da birkaç temel çizgi dile getirilebilir mi? Bu konuda sözü uzatıp durma, daha baştan bunun çok sayıda sorunu içerdiğini ya da çağrıştırdığını varsaydırmaktadır. Durum böyle olduğuna göre, bu sorunlardan birkaçına ben de değineyim:

1. Ortaçağa kadar geniş bir dönemi belirleyen temel çizgileri ortaya çıkarma olanağı.

2. Benzer yapıların, son derece önemli olan 'tarihsel olgularla' ilgili görüşü karanlıklaştırma, hatta engellemesi tehlikesi.

3. Tarihin dönemlere ayrılması sorunu.

4. En tuzaklı soru: 'Tarihsel olgunun durumu nedir?' sorusu [2]. L. M. de Rijk işte bu soruları, felsefe tarihine bir arkaplan oluşturmak üzere yanıtlama çabasına girmektedir.

E. Gilson da bu konuda ne denli duyarlı olduğunu sezdiren bir açıklama getirmiştir. Ona göre: "XIV. yüzyıla değin gelişmiş olan felsefe öğretileri, genel olarak Ortaçağ felsefeleri adı altında gösterilir. Zamanla ilgili bu sınırlama, kuşkusuz oldukça yapay bir nitelik

(2) L.M. De Rijk, **La Philosophie au Moyen Age**, Leiden 1985 s. 1

taşımaktadır. Ortaçağ düşüncesinin, Ortaçağın kendi sınırları içinde sonuna varmış gibi düşünülemeyeceği ortadadır; XIII. yüzyıldan başlayarak yavaş yavaş biçimlenen ve XIV. yüzyıldan itibaren de gerçekten, modern dönemin ayırt edici bir niteliği olarak düşünülen bir felsefe tutumunun oluştuğu görülür." (3)

Ortaçağ ve Ortaçağın sonu ile ilgili olarak yapılan bu değerlendirme hiç kuşkusuz başlangıç dönemi için de yapılabilir. Antikçağ ile Ortaçağ arasına tam bir sınır konabilir mi? Ortaçağa doğru ani bir dönüşüm olmuş mudur? Ayrıca üretilen düşünceler salt felsefe adına mı üretilmiştir? Genellikle başlangıçta hiç de felsefi bir boyut taşımayan düşünceler hangi amaçla, ne için üretilmişlerdir?

Ortaçağa ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerde, bu dönemde klasik kültürün ortadan kalkarak yeni bir 'ilkel kültür'ün başlamakta olduğu anlayışı benimsenmiştir. Renaissance, Aydınlanma ve Romantizm dönemlerinde Ortaçağ, değişik nedenlerle de olsa, 'bir ara dönem' olarak görülmüş ve bunun sorumluluğu da genellikle Hıristiyanlık ile barbar kavimlerin göçüne yüklenmiştir. Aslında tüm Ortaçağ boyunca klasik kültürün kesintiye uğradığı pek söylenemez; gerçi klasik kültürün özünden sapmalar olmuştur, ama Hıristiyan düşüncesinin klasik kültüre karşı çıkışı yalnızca düşünce düzeyinde kalmış, Hıristiyan düşüncesinin gelişip biçimlenmesinde bu kültürün; 'humanae litterae' (İnsan Bilimleri)nin payı büyük olmuştur. Yine, çoğu kuzeyden gelen barbar kavimler, ele geçirdikleri ülkelerin kültüründen yararlanmadan edememişler, onlarla bir bakıma bütünleşme yoluna gitmişlerdir.

Aslında Antikçağ ile Ortaçağ arasına kesin bir sınır koymak pek olanaklı değildir. Bu iki çağ arasında yapılacak her ayırım uylaşımsal olmak durumundadır, ama belli bir ayırım yapmak gerekiyorsa bunun için en uygun gelen ölçütlerden biri VI. yüzyılın başlarındaki gelişmeler olabilir gibi görünmektedir. 529 yılında Platon'un Akademia'sı kapatılmış; Norcialı Benedictus (480-547)'un belirlediği

(3) E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**, Paris 1925, s. 3

kurallara göre manastırların yeniden düzenlenmesinin başlangıcı olarak Montecassino Manastırı kurulmuştur. Yine VI. yüzyıl Avrupa ve Akdeniz ülkelerinin kültürel yaşamı ile toplumsal-siyasal yapısında önemli değişikliklerin görüldüğü bir yüzyıl olmuştur. Sözgelişi 527 565 yılları arasında imparatorluk yapan Iustinianus, bütün imparatorluğun tek bir din altında toplanması, pagan kültür kalıtlarının bütünüyle ortadan kaldırılması, yeni dinsel yol doğrultusunda Roma Hukuku geleneğinin yenilenmesi için elinden geleni yapmıştır. Öte yandan Afrika, İtalya ve İspanya yeniden Roma İmparatorluk sınırları içine girmiş; Doğu ile Batı arasındaki ekonomik, siyasal ilişkiler yeniden düzenlenmiş, Bizans kültürü Avrupa'nın büyük kısmına yayılmış; bu arada Roma Kilisesi ile Doğu Kilisesi arasında ayrılma süreci başlamıştır.

Ama Ortaçağ felsefesinin gelişmesi bu tarihsel bölümlemeden de bağımsız olarak incelenmek durumundadır denebilir. Ortaçağda felsefe iki başlık altında toplanır: 1. Patristik felsefe, 2. Skolastik Felsefe.

Pagan kültürle aynı dönemi paylaşan ve İ.S. I-IV. yüzyıllar arasını kapsayan döneme Patristik, İ.S. VIII-XIII. yüzyıllar arasındaki döneme de Skolastik dönem adı verilir ve genellikle, bu ikisi arasındaki IV- VIII. yüzyıllar da Skolastik Felsefe için kaynak metinlerin oluşturulduğu bir ara dönem olarak değerlendirilir. Öte yandan Patristik ve Skolastik terimleri, iki ayrı tarihsel dönemi göstermekten öte, açınlama ve inanç karşısında iki ayrı tutumu dile getirir. Patristik dönemde felsefe Yeniplatonculuktan esinlenen, henüz yerli yerine oturmamış, inancı akıl temeline oturtma çabaları içindeki bir felsefe niteliği taşırken; Skolastik dönemde Aristoteles'e bir başka açıdan bakma çalışması yanında, inancı akılla kanıtlama yoluna gidilmiş ya da açınlamadaki hakikat ile yalnızca insan aklının güçleriyle ulaşılabilen hakikatler arasında ayırım yapılmaya çalışılmıştır.

İ.S. VI-VIII. yüzyıllar felsefe yapıtları açısından hem nicelik hem de nitelikçe yoksul bir dönemdir. Bu dönemdeki yoksullaşma tarihsel

koşullara bağlanmaktadır. Yine bu dönemde oluşmakta olan Doğu kültüründen farklı bir Batı kültürünün özel niteliklerini belirlemek oldukça güçtür. IX. yüzyılda kültür yaşamında bir yenidendoğuş olduğundan söz edilir. Özelllikle Carolus Magnus'un katkısıyla bu hareketlenme felsefe alanında da görülmüştür. Bu hareketlenme XI. yüzyılda kapsamlı ve özgün yapıtlar için kaynaklar oluşmasını sağlamış; XII. ve XIII. yüzyılda ise Ortaçağ kültürünün en parlak dönemi yaşanmıştır. Skolastik dizgelerin yavaş yavaş çökmesi de XIII.-XIV. yüzyılların belirgin niteliği olmuştur. Ortaçağın bu döneminde, Doğu ile Batı, tarihin hiçbir döneminde karşılaşılamayacak denli bir içiçelik yaşamıştır düşünsel yönden. Bu, Doğu-Batı karşılaşmasından ve ardından da bileşiminden kaynaklanan özgün yapıtlar ve öte yandan bu bileşimin getirdiği çatışmalar, yeni, özgün düşünme yolları için ince ayrımlarla dolu basamaklar oluşturmuştur. Bu arada Yunan düşünürlerinin yapıtları Latinceye çevrilmeye başlanmış; Sicilya, İspanya ve Güney Fransa'da ortaya çıkan çeviri grupları ve üstelik bu yapıtları Latinceye doğrudan doğruya Yunancadan çevirenler, Antikçağ düşünürlerinin ilk elden tanınmasına büyük katkıda bulunmuşlardır.

Ortaçağ kültürünün, dolayısıyla 'Ortaçağda Felsefe'nin tipik özelliklerinden biri 'tanrıbilimsel' oluşudur. Bu tanrıbilimsellik, Hıristiyanlığı doğal ve aşılmaz kabul eden bir uygarlık, açınlamanın tartışılmaz hakikatini benimseyen bir düşünce yapısı oluşturmuştur. Ama açınlamanın tartışılmaz hakikati konusundaki uzlaşma, kimi yorum farklılıklarına engel olmamıştır hiçbir zaman; Ortaçağ düşüncesindeki 'tanrıbilimsel oluş' hiçbir zaman tek sesliliği sonuç olarak ortaya çıkarmamıştır. Öte yandan Ortaçağ felsefesi tutum olarak 'Hıristiyanlığı' hep korumuş, ilişki içinde bulunduğu değişik gelenekleri ve sayısız kaynakları hıristiyanlaştırmıştır: Klasik düşünürler, İslam düşünürleri, Yahudi düşünürleri, Hıristiyan duyarlılığa kendilerini öylesine kaptırmışlardır ki, yanlış anlamalar, yanlış yorumlar bu bağlamda kaçınılmaz olmuştur. Bunun en büyük nedenlerinden biri hiç kuşkusuz, Ortaçağın büyük bir bölümünde

kültürün üretim ve tüketim yerinin Kilise çevreleri olmasıdır. Kilisede biçimlenen kültür, aşırı denetimden sıyrıldığı anda da, yeni çalışma ve gelişme çevreleri de pıtrak gibi ortaya çıkmaya başlayacak ve laik bir kültür çerçevesinin de temelleri giderek atılacaktır; ama bu yeni çerçeve 'Skolastiğe karşı', 'tanrıbilime karşı' olsa bile, uzun süre 'Hıristiyanlığa karşı' olamayacaktır bir türlü.

Ortaçağda felsefenin odaklarından biri, akıl ile inanç; yani felsefe ile açınlama arasındaki ilişki sorunudur. Hıristiyanlığın kabul ettiği hakikatin değişmezliği, insan aklının değeri ve boyutları sorununu da hiçbir zaman bir yana atmamıştır. Bu sorun karşısında mistisizmden rasyonalizme dek çeşitli tutumlar söz konusu olmuştur, ama, aralarındaki ince ayrımlara karşın, hepsi de Hıristiyan dogmalarının aşılmazlığını kabul konusunda birleşmişlerdir çoğu kez.

Uzunca bir süre pek çok çevrede akıl, inanılan ve değişmez olan hakikate hizmet eden, üstelik ona bağlı olan bir şey olarak kabul edilmiştir; nitekim kimi felsefe tarihçilerine göre Ortaçağda felsefe tanrıbilimin hizmetçisi durumundadır (Philosophia ancilla theologiae). Aklın, değişmez hakikatten sonra gelmesinin gerekçesi olarak da, insanın ilk günah yüzünden düşmüş olması ve kendi başına tam hakikate ulaşamaması gösterilmiştir. İşte bu açıdan, insan aklı kendi başına her türlü hakikate ulaşamasa bile, Hıristiyan dogmasının, hakikatin anlaşılabilir olduğu düşünülene değin, Ortaçağda felsefe tek sesliliğini korur gibi görünmüştür; ama bu genel çerçeveyi kıran, aşan düşünürlere Ortaçağın her döneminde yine de rastlanmıştır.

Akıl-inanç sorunu çerçevesindeki temel konulardan biri Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlamalardır. Bu kanıtlama denemelerinin tümü şu temel inanca dayanmaktadır: İnsan aklı ilk günah yüzünden zayıf düşmüş olsa bile, Tanrı'nın özünü anlayıp açıklayamasa bile, hiç olmazsa Tanrı'nın varolduğunu kavrayabilir. Tanrı kanıtlamaları Ortaçağın düşünce yapısını anlamakta büyük yardımcı durumundadırlar; dünya Tanrı tarafından yaratıldığına göre, tanrısal gücün izleri ve işaretleri ile doludur. Bu işaretleri okumayı bilen, bunların asıl yaratıcısına da ulaşabilir. Tüm gerçekliği metafizik olarak okuma,

görünür olanı aşkın bir çerçeve içinde **okuma,** Ortaçağın kendini kaptırdığı tutumlardan yalnızca biridir: Yaratık, bir imge olduğundan, insan, asıl gerçekliği Tanrı eliyle okumak zorundadır. Bu okuma sırasında geçerli kuramlardan biri **Corpus Areopagiticum**'un çizdiği bir evren tasarımıdır. Tanrı istencini anlatan göksel basamaklandırmaya benzer bir basamaklandırma içinde, ögeleri birbirine organik olarak bağlanmış bir evrendir artık burada söz konusu olan evren.

Ortaçağ düşünürüne göre, aşkın ve yaratıcı mutlak bir ilkeye ilişkin sarsılmaz inanca dayalı bu tanrıbilimsel ve metafizik okuma ile bilgisel etkinlik hakikate uygun hale gelebilir. Bilginin hakikate uygunluğu 'rectitudo' kavramıyla ifade edilmektedir: Hakikatin kendisi olan Tanrı'dan, yaratılanların kaynağına; hem gerçeklik hem de doğruluk özelliği taşıyan bir varlığın varolduğunun kesinliğinden, nesnelerin gerçekliğine geçişi dile getiren bir kavramdır 'rectitudo' (sağınlık, doğruluk). Varolanı var kılan bu hakikate hem insan aklı (rectitudo cognitionis) hem de insan istenci (rectitudo voluntatis) uygun olmalıdır. İnsan aklı kendi özüne göre etkinlikte bulunduğunda, evreni yöneten 'Tanrısal Akılla' bir olmadan edemez; zorunlu olarak onunla uyuşur.

Ortaçağ felsefesine 'skolastik felsefe' adı verilir aynı zamanda; çünkü 'skolastik' ile okullarda (scholae), manastırlarda, saray okullarında edinilen felsefi-tanrıbilimsel kültür anlaşılır. Okullarda Roma İmparatorluğu geleneği sona erdikten sonra, VI.-IX. yüzyıllar arasındaki düşüş dönemini izleyen Karolenjler çağında kısmen de olsa bir yenidendoğuş sözkonusu olmuştur. XII. -XIII. yüzyıla değin, yani üniversiteler kurulup, yavaş yavaş bağımsız öğretim merkezleri olana değin sadece felsefe-tanrıbilim renklerini taşıyan kültür, işte bu saray ya da manastır okullarında edinilmeye başlar. En önemli okullardan biri, Carolus Magnus'un isteğiyle Alcuinus'un biçim verdiği **Palatina**'dır. Bu okulun amacı Atina bilgeliğini aşmak olmuştur. XIII. yüzyılla birlikte, üniversiteler yeni bilgilerin üretilip değerlendirildikleri merkezler olmuşlardır. Ama yine de skolastik nitelik,

araştırmalardaki tanrıbilimsel öncelik kendisini korumuştur. Bu nedenle skolastik terimi Ortaçağ kültürünün doğal yapısı açısından da geçerli bir terimdir.

Ortaçağda felsefenin genel niteliklerini belirlemede biraz daha derinleşmek için birçok kez geriye dönüşler yapmak gerekli gibi görünüyor. Herkesçe benimsendiği gibi, Antikçağ çok yönlü düşünüşün en güzel örneğini vermiştir. Özellikle Helenistik dönem yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan yaşama biçimlerinin temelinde yer alacak olan düşünsel öndayanaklar açısından, düşünce tarihinin en zengin, en karmaşık dönemidir denebilir. Akılcı tutumların yanı sıra mistik eğilimlerin de kendilerine yaşama alanları bulmaları ve üstelik bu ortamları yaratmaları, bir tür yaşama felsefeleri olarak belirmeleri; daha sonraki düşünsel gelişimler için ve onları anlama, açıklama açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda insan yaşamına, bilinen sınırları içinde dünyaya yeni anlamlar yükleme, kuramla-eylemi bütünleme, gündelik yaşayışı üst bir söylemle, kurgusal metafiziklerle kavrama istekleri içiçe girer. Kimi felsefi düşünme yöntemleri, Stoacılık, Yeniplatonculuk insanları derinden etkiler.

İnsanlık dünyasına din olgusunu büyük bir ağırlıkla katan ama temelde, açıkça da görüldüğü gibi , metafiziksel-felsefi söylemle hemen hiçbir ilişkisi olmayan Yahudilik ve ardından oldukça farklı niteliklerle ortaya çıkan Hıristiyanlık gibi dinler düşünme dünyasının ve yaşamın kendisinin büyük ölçüde belirleyicisi olmaya başlarlar. Antikçağın düşünüş biçiminin en belirgin ilkesi olan yoktan hiçbir şey varolmaz ilkesi yerini yoktan varolma ilkesine bırakır ve Lange'nin de dediği gibi "bütün tektanrıcı dinler içinde evrenin yoktan varlığa geldiği fikrini ilk olarak tasarlayan Yahudilik olmuştur".(4) Tektanrıcı dinler bağlamında din olgusunu yaşamın bütünlüğüne açınlama yoluyla geçiren Yahudilik Gilson'a göre felsefi bir içerik taşımaz: "Yahudi dehası felsefi bir deha değildi; onların dehası dinsel nitelikliydi. Nasıl ki, felsefedeki ustalarımız Eski Yunanlılarsa,

(4) F.A. Lange **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamın Eleştirisi** I. Cilt Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, İzmir 1982 s. 107

Yahudiler de din konusundaki ustalarımızdır. Yahudiler kendilerine özgü dinsel açınlamalarını kendilerine sakladıkları sürece, felsefeyle ilgili herhangi bir şey olmadı "(5)

Hıristiyanlar ise başka bir tavır ortaya koymuşlardır; dinsel görüşlerine felsefeden bir temel arama, onları felsefeleştirme çabasına girmişlerdir ve karşılaştıkları klasik kültürü genellikle karşılarına almaya değil, tam tersine özümlemeye çalışmışlardır. İ.S. I. ve II. yüzyılda ortaya çıkan Gnostisizm ve Apologyacılık adını taşıyan düşünme yolları bunun tipik bir göstergesidir.

Gnostisizm gnosis sözcüğünden türemiştir ve tinsel gizler bilimi anlamına gelmektedir. Aynı zamanda Hıristiyanlığın ilk iki yüzyılında ortaya çıkan dinsel, felsefi birçok grubun da ortak adıdır. Bu grupların sergiledikleri görüşler kimi zaman birbirleriyle uyum içinde olmuş, kimi zaman da karşıt tutum içine girmişlerdir. Gnostisizmin yandaşları Antikçağ Yunan felsefesini, Platonculuğu, Pythagorasçılığı, ilkçağın gizemsel edimlerini, Yahudiliği ve Hıristiyanlığı seçmeci bir tutumla birleştirmişlerdir. Onlara göre dinler, mutlak bilginin sağlanmasında yetersizdir. Mutlak bilgiler aynı zamanda spekülatif ve gizemli bilgilerdir; bundan dolayı Hıristiyanlar, gnostikleri sapkın olarak değerlendirirler. Gnostiklerin de Hıristiyanlara karşı tutumları katıdır; Hıristiyan dogmalarını yadsırlar; İsa, onlar için sıradan bir insandır sadece. Onlar için Tanrı'yı doğrudan doğruya, düşünce ile değil salt duygu ile bilme önemlidir. Bir gnostik olan Sinoplu Markron'a göre, **Markos İncili** gnosisten türemiştir. Origenes ile İskenderiyeli Clemens de gnostiktir.

Apologyacılar ise Hıristiyanlığı diğer düşünsel akımlara karşı korumak üzere çeşitli yazılar kaleme alırlar. Sözgelişi, Asurlu Tatianus Hıristiyanlığı Yunan felsefesine karşı savunur.

Zaman içerisinde düşünsel gelişme, dinsel içeriği felsefeleştirmeye çalışanlar doğrultusunda kendini göstermiştir; dinsel içeriği felsefeleştirenler Hıristiyanlar olmuştur. E. Gilson'un **God and Philosophy**'de dile getirdiği şu sözler durumu son derece özlü bir

(5) E. Gilson, **God and Philosophy,** Yale University Press 1941 ss. 40-41

biçimde açıklamaktadır: "'Ben varım' diyen Tanrı herşeyin hatta felsefenin de ilkesi olmuştur artık. Kendi modern terminolojimizi kullanmak söz konusu olunca, Hıristiyan felsefesinin kendine özgü bir yapı içinde 'varoluşsal' bir felsefe olduğunu söylemek gerekir." (6)

Hep dile getirilmeye çalışıldığı gibi, içinde doğduğu toplumsal kurumları hiçbir zaman doğrudan karşısına almayı düşünmeyen Hıristiyanlık zamanla toplumun yeniden yapılanışının her aşamasında 'kendine göreliği' gerçekleştirmeyi başarmıştır. İnsanlara güven veren, onların her türlü sorununa çözüm getirmeyi vaad eden tavrıyla Hıristiyanlık, yandaşlarının sayısını günden güne artırmış ve önceki kültür dünyasıyla da bağını hiçbir zaman tümüyle koparmamıştır. Özgün olmayan, Eski Yunan kaynaklarına dayalı olarak yaratılan Latin kültürünü ve onun köklerini özümseme çabasına girmiş ve bunda da büyük ölçüde başarılı olmuştur. **Avrupa'yı Düşünmek** adlı yapıtında E. Morin de benzer bir değerlendirmeyi dile getirir: "Ortaçağda Hıristiyanlık, kendi içinde erittiği Yahudi, Yunan ve Latin unsurlarının hepsini kapsamaktaydı."(7) Kullanılan ve giderek geliştirilen Latincenin, önceki zaman boyutunun kültür dünyasını bütünüyle insanlara açmış olduğunu da bu arada ifade etmek gerekmektedir. Zamanla oluşturulan yeni kurumlar, salt inanca ilişkin gereksinimlerin doyurulduğu bir yer olmaktan çıkmış, yukarda da belirtildiği gibi, birer kültür kurumu, yeni düşünüş biçimlerinin kendini gösterdiği, üretildiği yerler haline gelmiştir. M. De Wulf'un yerinde bir deyişiyle böyle bir ortamda bir anıt gibi yükselen felsefeye, genellikle düşün dünyasına yeni yeni taşlar eklenmeye başlamıştır bu yeni dönemin filozofları, düşünürleri ve tanrıbilimcileri tarafından.

Ortaçağın başlangıçlarında nasıl bir insan tipi, nasıl bir düşünür tipi vardır? Sanırız bunun en ilginç örneğini Aurelius Augustinus oluşturacaktır. Bir yönüyle Antikçağın, bir diğer yönü ile de Ortaçağın

(6) a.g.y. s. 41
(7) E. Morin, **Avrupa'yı Düşünmek**. Çev. Şirin Tekeli. Afa Yayınları: 68, İstanbul 1988, s. 81

başlangıçlarına ilişkin düşünsel dünyanın özelliklerini kişiliğinde biraraya getiren Augustinus bilgelik felsefesinin de en önemli temsilcilerinden biridir. Augustinus'un yaşadığı dönem bir bakıma her türlü yaşama deneyinin içinden geçmiş, tüm tadları devşirmiş ve artık sonunda çileci, kendini eğitici, edindiği ilkeleri uygulayıcı bir yaşamı ilginç ve değerli bulmaya başlamış insanlarla doludur. Augustinus da yaşamı bakımından, 'kuramıyla-eylemi' bakımından çağının tipik temsilcisidir. Augustinus'un yaşadığı bu geçiş döneminde Yeniphytagorasçı, Yeniplatoncu görüşler doğrul-tusunda birçok kurgusal metazifik oluşturulmuştur. Roma'nın en canlı, en renkli, en çalkantılı son dönemini yaşayan biri olarak Augustinus, çağını yaşamıyla yansıtan yetkin bir temsilci durumundadır. Kuzey Afrika'nın kimi kentleri ile Roma ve Milano gibi yörelerde, başka bir deyişle çağının kültürünü taşıyan kentlerde yaşamını sürdüren, çağının etkilerine karşı duyarlılığını hep sürdüren, yeni eğilimlerin, yeni düşünüş biçimlerinin, kendisini götürdüğü son sınırlara değin gitmekten çekinmeyen ve yukarıda da dendiği gibi edindiği bilgileri 'yalın bilgiler' olmaktan çıkarıp yaşamına geçiren bir filozoftur Augustinus. Felsefeyle tanışmasını Cicero'ya, felsefi spekülasyonlar yapabilme gücünü de Plotinos'a borçlu olan Augustinus oluşmakta olan yeni düşünüş biçiminin, Ortaçağdaki felsefenin temel taşlarından biridir.

Augustinus Ortaçağ düşüncesini kısa bir biçimde özetleyecek olan **Credo ut intelligam**'ın da ilk savunucusu olmuştur. Augustinus'un kaygıları, tanrıbilimle felsefenin kesiştiği noktada yer alan sorularda dile gelir ve bu sorulara 'kendince' verdiği yanıtlar, oluşturduğu çözüm denemeleri, onu felsefenin hep gündeminde yer alan bir filozof haline getirmiştir. Bu bağlamda birçok bakımdan da kendinden sonra gelen filozofların değerlendirilmesinde bir 'ölçü' gibi görülmüştür. Felsefe literatürüne yeni 'bilme' türleri de katan, bilgiyi özne ile nesnenin yalın bir karşılaşması olarak görmeyip, özneye ilişkin bilmeyi, öznenin kendisini bilmesini önplana çıkaran tutumuyla felsefi söyleminin özgül ayrımını gözler önüne sermiştir. 'Kendini

bilme' sorununa ilişkin yanıtlarını tanrıbilimsel ögelerle de zenginleştirerek, bilmenin bireysel, varoluşsal boyutuna yer vermesi ve bunu bir ölçüde kavramsallaştırması, onu ancak çok sonraları felsefenin gündemine bilinçli olarak girecek olan düşünüş biçiminin, varoluşçuluğun en verimli kollarından biri durumuna getirmiştir.

Bütün dönemlerde olduğu gibi, Ortaçağın başlangıçlarında da filozoflar, eğitici kimlikleriyle ortaya çıkarlar. Bu yönden Ortaçağın niteliklerini belirlemede **septem artes liberales** (yedi özgür sanat)'e ilişkin dile getirişler kendisinden vazgeçilmeyen konular arasında yer alır. Bu konudaki öğretinin dizgeleştirilmesinde Augustinus'un payı büyük olmuştur. Söze ilişkin bilgilerle (Trivium: gramer, diyalektik retorik), sayıya ilişkin bilgilerin (Quadrivium: aritmetik, geometri astronomi, müzik) sıralanışı, aynı zamanda bilgilerin üretilişinde insanın (öznenin) ne denli büyük bir önem taşıdığının da göstergesidir. Bu bilgiler aracılığıyla eğitilen Augustinus, onlara çok büyük katkılarda bulunmuştur.

Varolana, varolduğu biçimi ile bakmama eğilimi daha bu ilk yüzyıllarda belirgin bir biçimde kendini göstermiştir. Bu dönemi araştıran birçok felsefe tarihçisi haklı olarak, "Ortaçağın doğası yoktur" diyecektir. Antikçağ felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin en ayırt edici, en karakteristik yanı varolana ilişkin sorularında kendini açığa vurur. Antikçağ filozofu 'doğa nedir?', 'evrenin ana maddesi, ilkesi nedir?' diye sorarken, bir Ortaçağ filozofu 'varlık nedir?' diye sorar. (8) Bundan böyle felsefede, varlığın varlık olarak tümünü kavramaya, anlamaya ilişkin söylemler yeralmaya başlayacak; gramer, retorik ve diyalektik aracılığıyla keskinleştirilmiş zihinler, en yüce varlığı da bu çerçevede anlamaya, kavramaya çalışacaklardır ve bu kavrayışların türce, bir sonsuzluğu yaşanacaktır âdeta: birbirinden çok farklı yaklaşımlar, tutumlar, anlatım biçimleri söz konusu olacaktır.

'Varlık nedir?' sorusu filozof-tanrıbilimcilerin gündeminin baş konusudur; düşünme gücünün baş ödevi bu soruya yanıt aramaktır.

---

(8) E. Gilson, **God anda Philosophy** s. 44

Antikçağda olmayan 'yoktan varetme', 'yaratma' gibi deyişler, yeni dinsel inanışlarla birlikte her türlü düşünüş biçimini kökten etkilemektedir. Hıristiyan düşüncesinin getirdiği dönüşümdür bu. Tanrı kendisi gibi olmayanı yaratmıştır. Ancak bu yaratma nedir? Bu birşeyi varetmedir. Ama tam da bu noktada Ortaçağ düşüncesi, Antikçağdan tam anlamıyla kurtulmuş olmadığını göstermektedir. Burada Ortaçağ filozofu 'varlık'ı, 'öz'e indirgemekte; 'bir şeyin var-olması ne demektir'i, 'o şeyin olduğu şey', 'o şeyi yapan şey' diye yanıtlamaktadır. (9)

'Varlık nedir?' sorusuna yanıt vereceği inancı büyüktür bu dönemin filozoflarında; düşünme, insan zihni varlığı kavrayabilir. Düşünmenin, zihnin varlıkla ilişki kurması sonucu edindiği 'şey', yani 'bilgi', varlığı tam anlamıyla, upuygun bir biçimde yansıtır. İnsanın anlama gücüne ilişkin çok köklü, derinlikli çözümlemeler yok bu bağlamda; insan yine birçok düşünmenin gündeminde ama, insan düşünmesinin, anlama gücünün, zihnin kendisi henüz soru konusu değil; bu iş çok sonraki dönemlerin vazgeçilmez uğraş alanı olacaktır. Ortaçağda bu konuda salt amaç olarak değil, araç olarak, başka şeyleri anlaşılır kılma açısından insan düşünmesine eğilen birkaç filozof vardır. Boethius, Abelardus bu tür düşünceler de üreten filozoflara örnek teşkil ederler. Ancak daha sonraları felsefi söylem, IX. yüzyılda bile hep varlıkla ilgilidir; doğrudan doğruya zihin gücüyle, zihinle ilgili değil. Varlıktan dolayı zihne de geçiliyor kimi zaman, ama asıl ağırlık hep varlıktan yana gibi görünmektedir. Üstelik varlığa gelişin ilkesinin tam anlamıyla altüst olduğu bir düşünme dünyasında, düşünen varlığa ilişkin çözümlemeler ne sağlayacaktır? Her şeyi yoktan vareden bir Tanrı, herşeyin ilkesi durumunda: tam güçlü, her şeyi bilen, duyumlara gereksinimi olmayan, en yetkin, en gerçek ve en iyi varlık. Varlığın bütün niteliklerini bir 'eksiksizlik', 'tamlık' içinde kendinde toplamış; her şeyi yaratan, üstelik yoktan vareden ve kendisi yaratılmamış olan bir varlık. Bu dönemde her türlü düşünce,

(9) a. g. y. s. 61

Tanrı'nın varlığının ipoteği altındadır. Düşünme yöntemi, varlığa geliş ilkesini **ex nihilo** olarak kabul ettikten sonra, Antikçağda sınırları çizilmiş kimi düşünme modelleriyle varolana yaklaşmaktan başka bir şey yapmıyor denebilir.

Yeniplatoncu çizgisini yüzyıllar boyu koruyan Ortaçağ düşüncesi varlığa gelişi böyle bir ilkeye dayandırdıktan sonra artık, her şey bu en yetkin varlığa göre, ona oranla belli bir yer alacaktır evrende. Tanrı'nın varlığının dışındaki her varlığın betimlenişi yine Tanrı'ya göre olacaktır. Tek tek varlıklar belli bir sıra düzeni içinde Tanrı'ya göre konumlandırılacaktır. Örneğin Boethius'a göre, varolanlar arasında bir sıra düzeni vardır. **Felsefenin Tesellisi**'nde şöyle der: "Dünya üzerinde yayılmış olan varlıkların biçimlerinde ne büyük bir çeşitlilik var! Ama ne denli çeşitli görsen de, onların hepsinin yüzü öne eğiktir ve duyumları sanki ağırlaştırmıştır onları. Yalnızca insan cinsi başını havaya kaldırır, bedenini dik tutmayı başarır ve yeryüzüne yukardan bakar. " (10)

Bilgiyi salt özneye ilişkin olarak görmeyen Boethius bilgide ağırlığı özneye verir. Bilgi elde etme araçlarını duyumlar (sensus), imgelem (imaginatio), akıl (ratio) ve anlama gücü (intelligentia) diye bölümlere ayıran Boethius, insanı Tanrı'ya göre kavramadan yanadır. Boethius'ta görülen kuşkusuz bir zihin çözümlemesi; ama Tanrı'ya göre bir zihin çözümlemesi; ölçüt burada Tanrı'dır.

Bilgiye ilişkin çözümlemelerde Tanrı'ya göre insanı yorumlayan bu anlayış her yönde tutarlılığını sergiliyor: Varlığın kipi olarak zorunluluğu ve zorunlu olmayışı da ele alan bu dönemin anlayışında, varlığı zorunlu olan tek varlık Tanrı'dır. Onun dışında kalan hiçbir varlığın varoluşu zorunlu değildir; onun dışındaki her türlü varlık şöyle ya da böyle varolabilir.

'Bir şeyi o şey yapanın' ne olduğunun açığa çıkarılması Ortaçağda büyük bir önem taşır. Varlığı anlamada **Metazifik**'i ile tanışıktan sonra Aristoteles'in düşünme biçimine büyük ölçüde bel bağlayan

(10) Boethius, **De Consolatione Philosophiae** Livre V, Poésie V. s. 293

Ortaçağ filozofları bu bağlamda onun kategori öğretisini, töz-ilinek ayrımını, neden kuramını hep önplanda tutarlar. Bu tür düşünme biçiminin doruğunda yer alan filozof kuşkusuz Thomas Aquinas'tır. Aquinas, metafiziğini; yargı biçimlerini, varlık kipleriyle özdeş kılmayı isteyen Aristoteles'in ana düşünceleri doğrultusunda kurmaya çalışır. Oysa Aquinas'a gelinceye değin, kurulan metazifikler Yeni-platoncu ögeleri içermekteydi, özellikle Ioannes Scotus Erigena'da olduğu gibi.

Gilbert Murray'ın dediği gibi nasıl ki İ.S. III. yüzyıla yani Plotinos'a gelinceye değin Platon'un eserinin dinsel gizilgücü ortaya çıkmadıysa, İ.S. XIII. yüzyıla, Thomas Aquinas'a kadar da Aristoteles'in bu gücü ortaya çıkmamıştır. (11) Bu dönemin söylemine göre edim olarak varolma, asıl üzerinde durulması gereken yöndür. Ama bu da 'varlık'ı tam olarak kavramlaştırmayı sağlayamaz. Bir şeyi o şey yapan 'öz'e geri gitmek gerekmektedir. İşte bu noktada, hiçbir şeyin özü 'varolmak' değilken, Tanrı'nın özü varolmaktır: 'Ben varım' demektedir Tanrı. Onun varlığı ile özü bir ve aynıdır. Burada biraz geriye, Aristoteles'e dönelim. Aristoteles'te tek tek varlıklar için durum nasıldır? Aristoteles'te tekil varlığın durumu nedir?

Aristoteles'te sorun salt madde ve madde-nesne arasındaki ilişkide kendini gösterir. "(Aristoteles'te) somutluk aktüelliği zorunlu kıldığından, salt özdek de hiçbir aktüellik ya da nitelenim taşınamadığından, onun bağımsız ve somut varlığı da söz konusu olmamalı. Ancak Aristoteles'e göre salt özdek yine de vardır. (...) Çünkü Aristoteles'e göre herhangi bir şey potansiyel olarak da varolabilir."(12) Salt özdek nasıl vardır? Aristoteles'e göre "salt özdek vardır ama ayrı bir varlık taşıyamaz. Onun varlığı varolan somut nesneler içinde, onlarla fiziksel olarak özdeş, ancak tanımsal olarak ayrılabilir bir anlamda söz konusudur. Salt özdek aktüel olarak

---

(11) Aktaran: E. Gilson, **God and Philosophy** s. 62

(12) A. Denkel, **Demokritos/Aristoteles, İlkçağ'da Doğa Felsefeleri.** Kalamış Yayıncılık, İstanbul 1987 s. 207

varolan her somut nesnede, o nesne ile birlik içinde vardır. Ayrılabilirliği ancak kavramsal olarak söz konusudur. Bu da demek ki, salt özdek ayrı bir varlık olarak ancak soyuttur; kavramsaldır. Somut olduğu her durumdaysa, bir aktüel tikelle fiziksel olarak özdeştir. " (13)

Aristoteles'in salt madde ve tekil 'şey'le ilgili bu görüşleri daha sonraki kimi düşünürlerin, bütünüyle ya da bölümlü olarak benimsedikleri, kendi varlık-nesne anlayışlarını saptarken yararlandıkları görüşler olmuştur. Hep yinelendiği gibi, Aristoteles'in varlık anlayışının etkisi altında kalmış olan en önemli filozoflardan biridir Thomas Aquinas. Varlığı ayrıntılarıyla incelemeyi amaçladığı yapıtı **De Ente et Essentia**'da dile getirdikleri onun geleneğe bağlı tutumunu açıkça sergilemektedir; ayrıca perspektifi oldukça geniş bir geleneksel tutum içinde yer alan Aquinas, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Aristoteles'ini benimsemektedir. Bu açıdan adı geçen bu yapıtın I. Bölümü çok ilginçtir; Aquinas'a göre Aristoteles Metafizik'in beşinci kitabında tam anlamıyla varlığın iki anlamı olduğunu bilmek gerektiğini ileri sürer; bu iki varlık da on kategoriye ayrılan varlık ile yargıların doğruluğunu gösteren varlıktır.

Bu iki anlam arasındaki farkı Aquinas şöyle yorumlamaktadır: Yargıların doğruluğunu gösteren varlıkta, kendisi hakkında olumlu bir önerme oluşturulabilen her şey varlıktır; buradaki varlıkla gerçeklik alanındaki hiç bir şey arasında bir uygunluk söz konusu değildir; dolayısıyla yoksunluklara ve değillemelere varlık denmesi bu anlamdadır. Bilindiği gibi, evetlemenin değillemenin karşıtı olduğu, körlüğün gözde olduğu söylenir. On kategoriye ayrılan varlık ancak gerçeklik alanında varolan varlıktır. öyleyse Aquinas'a göre bu anlamda alınan varlık açısından körlük ve diğer benzer şeyler varlık niteliği taşımazlar. Öz terimi söz konusu olduğunda durum ne olacaktır? Bu terim varlık hakkında ikinci anlamda alınmış değildir; öz ancak birinci anlamdaki varlık için söz konusu olabilir. İbn Sina ve İbn Rüşd'ü büyük otoriteler olarak kabul eden Aquinas burada İbn

(13) a. g. y. s. 208

Rüşd'den yardım alarak, onun birinci anlamdaki varlığı şeyin tözü olarak değerlendirdiğini söyler.

Aquinas'a göre birinci anlamdaki varlık on kategoriye ayrılan şeyi gösterir; bundan ötürü, özün bütün yapılarda ortak olan herhangi bir şey anlamını taşıması gerekecektir; bu durumdan ötürü farklı varlıklar, farklı türler ve cinsler halinde sınıflandırılmışlardır. Şeyin ne olduğunu gösteren tanım, burada büyük bir önem kazanacaktır artık. Tanım, varlıkların kendine özgü cins ve türlerine ilişkin olacaktır. Özü gösteren ad, öz adı artık öylesine büyük bir önem kazanacaktır ki, filozoflar buna **quidditas** (nedir sorusunun yanıtı, tanımda dile gelen) diyeceklerdir Aquinas'a göre. Burada kısaca özetlenen görüşlerden de anlaşılacağı gibi, Aquinas'ın terminolojisini, varlık, öz, şey, gerçeklikteki varlık, varlığın özü, quidditas, bir şeyi o şey yapan şey gibi terimler oluşturmakta ve bu terimlere ilişkin görüşlerini filozof sürekli olarak geleneksel tavırla ortaya koymaya çalışmaktadır.

Ortaçağ felsefi söyleminde Aristoteles hep bir metafizikçi olarak mı değerlendirilmiştir? Böyle bir soru XIII. yüzyıldan çok öncelere bir kez daha gitmeyi gerektiriyor. Çok önceleri, Porphyrios'un, Boethius'un Aristoteles'i yol gösterici olmuştur; hatta mantığı, metafizik yapıdan arıtmaya ilişkin bilinçli çalışmalar yapılmıştır. Bu nedenle, Aristoteles'le ilgili farklı değerlendirmelerin ya da başka bir deyişle, Aristoteles'in engin yapıtının verdiği esinin önceleri nasıl olduğuna ve Ortaçağ felsefi literatüründe ne gibi görüşlere yol açtığına biraz geriye dönerek bakmanın yararlı olduğunu sanıyoruz.

Bilindiği gibi Yeniplatoncu Porphyrios, Aristoteles'in **Kategoriler**'inin kolay okunmasını sağlamak amacıyla **Isagoge** (Eisagoge)'yi yazar. Felsefe tarihçilerinin dediği gibi, Porphyrios yapıtında ortaya koyduğu sorularla yüzyıllar boyu sürüp gidecek olan tartışmaların da başlatıcısı olur. Belirlenen sorular şunlardır: "İlkin cinsleri, türleri ilgilendiren şeylerde, bunların kalıcı tözsel gerçeklikler olup olmadığım ya da anlığın yalın kavramları olup olmadığını ve tözsel gerçeklikler olduğu kabul edildiğinde, cisimli mi

yoksa cisimsiz mi olduğunu, son olarak da onların ayrı ya da duyulur şeylerde ve onlara göre varolup olmadığını bilme konusunda söz etmekten kaçınacağım; burada çok başka ve çok daha geniş bir araştırma isteyen bir sorun vardır." (14)

Temelde: dille, varlıkla, düşünmeyle ve bunlara ilişkin felsefe disiplinleriyle ilgili bu sorulara Ortaçağda önerilen yanıtlar zengin bir literatürü oluşturur. Soruları açık seçik bir biçimde ilk dile getiren Porphyrios olmuştur; ama Platon'da ve Aristoteles'te de bu sorularla hesaplaşma vardır. Konuya, Platon söz konusu olduğunda onun İdea öğretisi doğrultusunda, Aristoteles söz konusu olduğunda da onun özellikle, Platon'a yöneltilmiş eleştirilerle yüklü görüşleriyle birlikte, felsefesinde yer alan kategori, töz-ilinek, neden kavramı, gizilgüçten edime geçme gibi kavram ve bakış açıları altında yaklaşmak gerekmektedir. Aristoteles söz konusu olduğunda ayrıca gözden kaçırılmaması gereken, onun bilgi kuramının özelliklerinin saptanmasıdır. Ama dendiği gibi bu da birçok güçlükleri içermektedir. Aristoteles'in görüşleri bir bütünlük içinde birçok görüşe temellik edecek durumda görülebilir; ama ayrıntılarda birçok güçlük söz konusudur. Şu görüş böyle bir değerlendirmeyi haklı kılacak doğrultudadır. "**Metafizik Zeta**'daki sınamada Kategoriler'in birincil tözü varlıksal ölçütü karşılayabilirken bilgisel ölçütleri karşılayamayacak, ikinci töz ise bilgisel ölçütleri karşılayabilirken bu kez varlıksal ölçütü tatmin edemeyecektir."(15) Öyleyse farklı bakış açılarına ve değerlendirmelere temel olabilecek yönler vardır Aristoteles'te.

Aristoteles'i incelerken nasıl bir görüş edinmeli? Onun aslında kucaklayıcı olan ve bir bakıma çok farklı yorumlara açık olan bu görüşlerinden nasıl bir yol bulup da gerçeğe yakın olanına ulaşabilmeli? Bu bir serüven olacaktır filozoflar için; hem de yüzyıllar boyu süren bir serüven.

Asıl bilginin genele, tümele ilişkin olduğu anlayışı zihinleri çok

(14) Porphyrios: **Isagoge. Aristoteles'in Kategorilerine Giriş.** Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, 1: 10-15

(15) A. Denkel, **Demokritos/Aristoteles. İlkçağ'da Doğa Felsefeleri.** s. 231.

uzun zaman uğraştırmıştır. Ama bu nasıl bir tümel? Bu tümelin 'varlığı' nasıl bir varlık? Tümeller kimi zaman Augustinus'ta ve Erigena'da olduğu gibi Tanrı'ya kadar götürülmüş ve onların 'gerçekten varoldukları' savı böyle temellendirilmiştir. Kimi zaman da Ansel-mus'ta olduğu gibi, düşünmede varolmanın varlıksal boyutu ile gerçeklik alanında varolmanın varlıksal boyutu bir ve özdeş tutulmuştur; bu arada başka seçenekler de düşünce dünyasına sunulmuştur. Farklı seçeneklerde ılımlı bakış açıları sergilendiği gibi, aşırılıklara da kaçılmıştır kimi zaman. Tek tek varlıkların dışında hiçbir şeyin olamayacağı, tümel denilenin boş, anlamsız bir şeyden, bir **flatus vocis**'ten başka bir şey olmadığı görüşü ileri sürülürken, ılımlı bir görüşün temsilcisi olarak Abelardus belirmiştir. L.M. De Rijk'in dediği gibi, Abelardus felsefi açıdan gerçekçi, mantıksal açıdan adcıdır. "Abelardus'un bir mantıkçı olmasından ötürü, mantık hakkındaki düşüncesi, mantığın bir 'ars sermocinalis' olması bakımından 'voces'le, 'sermones'le ilgilidir sadece: bu da mantıksal adcılıktır. Eğer obje olarak 'şeyler'i olsaydı mantığın, artık o, mantık olmaz fizik olurdu. Bununla birlikte Abelardus felsefi gerçekliğe bağlı kalır. " (16)

Abelardus'un burada şöyle bir dokunulup geçilen görüşlerinden de anlaşılacağı gibi tümeller sorunu, o dönemin felsefi üretiminin asıl konusu olmuştur. Bu sorunla birlikte, mantık (diyalektik), bilgi felsefesi, varlık felsefesi, dil felsefesi içiçe girmekteydi. Özellikle Abelardus bu durumun bilinçli bir şekilde ayrımındaydı.

Bireyin sadece 'gerçek' varlığının olduğu görüşü kavram gerçekçilerini son derece tedirgin etmiştir. Özellikle, Anselmus'un anımsanması gereken kavram gerçekçiliği bağlamında asıl varlığın, tek tek varlıklardan yükselerek, düşünme planına aktarılışı söz konusudur. Bu görüş biraz olsun sallantıya düştüğü takdirde, kendini korumak için neye sığınacaktır? Aquinas'ta görüldüğü gibi, bireyselleştirici ilkeye (principium individuationis). İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Aristoteles'ini kendine Philosophus olarak seçen Aquinas, aslında İbn Sina'nın yolundadır. Aquinas'a göre İbn Sina, bileşik tözlerin (biçim ve maddeden oluşan töz, yalın töz Tanrı)

(16) L.M. De Rijk, **Petrus Abelardus: Dialectica, "Introduction"**. Assen 1956 s. XCIV.

quidditas'ının madde ile biçimin bileşimi olduğunu ileri sürmektedir. Tür denilen yapı ya da doğa bir çeşit aracıdır; madde ve biçimin bileşiminden oluşmaktadır. Akıl da bu görüşle uyuşmaktadır; çünkü bileşik tözün varlığı salt biçimin ya da salt maddenin varlığı değil; tam tersine bunların bir bileşimidir. Nesne, öz aracılığıyla varlık olarak adlandırıldığına göre bu özün yalnız biçim ya da madde olması söz konusu değildir; öz ikisinden birden oluşur. İbn Sina'ya göre bireyselleştirici ilke maddedir; bundan da kendinde aynı zamanda hem maddeden hem de biçimden oluşan özün ancak tekil olabileceği, hiçbir şekilde tümel olamayacağı sonucu çıkabilecekmiş gibi görünmektedir. Yine öz, tanımla belirtilen şey olarak kabul edildiğine göre tümellerin tanımının olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Bireyselleştirici ilke olan madde ise herhangi bir anlamda anlaşılan madde değildir; bu belirli bir maddedir; ilk maddeye karşıt olarak duyulur maddenin bir parçasıdır. Başka bir deyişle 'bu' diye gösterilen maddedir.

Aquinas bu görüşleriyle Aristoteles'in geniş bakış açısını yakalayabilmiştir. Lange'nin yorumuna göre ise durum şudur; "Skolastiklerin diliyle konuşacak olursak 'bireyselleştirici ilkeyi' nereden bulacağız? Bu konuda Aristoteles doyurucu bir cevap vermemiştir. İbn Sina ise Aristoteles'ten ayrılarak bu bireyselleştirici ilkeyi, yani tümel köpek kavramının şu belli köpeği meydana getirmesini sağlayan şeyi maddeye aktarır. Ancak, Aristoteles'ten bu sapış, ya Aristoteles'in ve özellikle Platon'un anladıkları anlamdaki madde kavramını ortadan kaldırır veya Platon gibi bireyi buharlaştırıp yok eder. Arap yorumcularını kullanırken onların yanlışlarından sakınmak yönünden her zaman için gösterdiği bütün tedbirliliğine karşın, Aquino'lu Thomas da bu tuzağa düşmüştür. O da bireyselleştirici ilkeyi maddeye aktarmış ve böylece mezhep sapkınlığına gitmiştir. (...) Bu güçlükten Duns Scotus, çoğunlukla fikirlerin bağlantısı gözönüne alınmaksızın skolastik saçmalıkların bir doruk noktası olan ünlü 'Haeccitas'ını ortaya atmakla kurtulmaya çalışır."(17)

(17) F.A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi** s. 126

'Bu olma' Duns Scotus tarafından bireysel varlığı göstermek üzere kullanılmıştır. Bu terim kendi sınıfı içinde bireysel bir varlığın ortak olmayan niteliklerinin oluşturduğu yapı; bireysel ayrım; tekillik anlamına gelmektedir; Scotus bunu varlığın özel bir kipi olarak düşünürken; Thomasçılar bireyselliği genellikle belirli maddeye verirler (örneğin, doğal yapılardaki kök gibi) ve tinsel yapılardaki birey ile özü özdeşleştirirler. Hiç kuşkusuz Lange'nin belirttiği bütün bu güçlükler farklı ince ayrımlarıyla kavram gerçekçileri için söz konusuydu. Adcılar bu güçlüklerden, asıl varlığı somut bireysel şeye, nesneye vermekle kurtuluyorlardı. Adcılara göre bireysellik, böylesine büyük güçlüklere yol açacak kadar açıkça ortadadır. İşte bu nedenle "Ockham rahat rahat, bireyselleştirici ilkenin, bireylerin kendilerinde bulunduğunu söylemektedir ve bu noktada, ikinci dereceden tözleri (cins ve tür kavramlarını) ve tözsel formları uydurmuş olan Platoncu Aristoteles'le değil, bireylerin tözler olduğunu söylemiş olan Aristoteles'le tam bir uyum içindedir." (18) Öyleyse, Aristoteles, Ortaçağ filozofları için çok verimli bir kaynak durumundadır. Tümeller tartışmasının içerdiği sorulara yanıt arama çabasına giren tüm filozoflar için Aristoteles vazgeçilmez bir hoca olmuştur. Asıl tözün tümel olmadığını **Metafizik**'inde kendinden öncekilere, özellikle Platon'a karşı geliştirdiği düşüncelerle savunan Aristoteles, adcıların da çıkış kaynağı olmuştur denilebilir.

Varlıkla, yer yer de tümellerle ilgili olarak sunulan bu görüşlerden de anlaşıldığı gibi, Ortaçağ, Antikçağı yalın bir biçimde gün ışığına çıkaran bir çağ olarak görülemez; başka bir deyişle, Ortaçağın, Antikçağa yaklaşımı edilgin değildir, tam tersine etkindir. Yeni kurulan düşünme dünyasına uygun gelecek, karşılaşılan güçlükleri çözümleyecek, yehi theoria'yı açık kılacak, güçlendirecek öncüler yalnızca Antikçağdan alınmışlardır. Böylesi bir tutum, tüm felsefe çabası için söz konusudur. Ortaçağda hatta her filozof, bütünün bir

(18) a. g. y. s 126

bakıma bir parçası durumunda olan kendi küçük theoria'sını oluştururken, özgünlüğünü de sergilemektedir. Varlık ile ilgili söylem sadece Thomas Aquinas'ınki değildir. Ioannes Scotus Erigena, Aquinas'tan çok farklı bir boyutta bakıyordu konuya ve hatta genel theoria'nın sınırlarını zorluyordu: skolastik karşıtı tavrından dolayı tepkiyle de karşılaşıyordu. IX. yüzyılın bir ürünü olan **De Divisinone Naturae**'de doğa şöyle bölümlenir: 1- Yaratan ve yaratılmamış olan doğa , 2- Yaratılan ve yaratan doğa, 3- Yaratılan ve yaratmayan doğa, 4- Yaratmayan ve yaratılmayan doğa. Birinci ve sonuncu basamağın ortak özelliği yaratılmamış olmalarıdır. İkinci ve üçüncü basamağın ortak özelliği ise yaratılmış olmalarıdır. Varlığı anlamayı on kategori ile sınırlı olan anlamanın dışına çıkaran Erigena, özce en üstün varlık olan Tanrı'nın anlaşılamayacağım, bilinemeyeceğini açıkça ortaya koyarak olumsuz bir tanrıbilim anlayışını sergiler. Üstelik ona göre doğayı, "yaratılmamış ve yaratmayan doğa" diye düşünen bizim aklımızdır; bu ayırma onda değildir; sadece bizim onu tasarlama biçimimizdedir."(19) Yaratığı Tanrı'nın kendisini bir göstermesi olarak tanımlayan Erigena, Yeni-latoncu çizgide kurgusal bir metafizik ortaya koymuştur böylece.

Ortaçağın İkinci Augustiunus'u diye ünlenen Anselmus'un, varlığa yaklaşımında üzerinde durduğu iki temel nokta vardır; **Monologion**'da ortaya koyduğu düşüncelerde varolanların yetkinlik yönünden eşit olmadıkları ve her varolanın Tanrı'dan başka bir şey olmayan mutlak yetkinlikten az ya da çok pay almasının gerekli olduğu üzerinde durur. Adcıları eleştirerek, sözcüklere göre değil (secendum vocem), şeylere göre (secundum rem) düşünmenin asıl benimsenmesi gereken bir düşünme biçimi olduğunu belirten Anselmus, 'şeylerin' düşünme ve dil aracılığıyla, kendi doğasına upuygun bir biçimde yansıtılacağı inancını taşımaktadır. Tüm felsefesini, "anlamak için inanıyorum" önermesi ile "aklı araştıran inanç" önermesi üzerine yerleştiren

(19) E. Gilson, **La Philosophie au Moyen Age**. Paris. 1925 s. 16

Anselmus, theoriasında mutlak hakikate büyük bir yer verir. Gerçeklik alanında varolmak ile, düşünmede varolmaya aynı hakkı tanıyan Anselmus'un dizgesinde kuşkunun yeri yoktur. İnsan zihni, açıkça söylemese bile, düzgün çalıştığı takdirde varlığı tam olarak yansıtabilir ve upuygun bir ilişki kurabilir varlık ile kendisi arasında; bunu dille de ifade edebilir; öyleyse hakikati elde edebilir. **De Veritate**'nin başlıklarına bir göz atmak, böyle bir sonuca varmak için yeterlidir.

- Hakikatin ne başlangıcı ne sonu vardır (Salt varlık Tanrı)

Anlamın hakikati ile önermenin iki tür hakikati üzerine (dilsel bağlamda)

- Düşüncenin hakikati üzerine
- İstencin hakikati üzerine
- Doğal eylemin ve doğal olmayan eylemin hakikati üzerine

Duyuların hakikati ve aslında düşüncede olan yanlışlığın duyulara yüklenmesi üzerine

Şeylerin özünün hakikati üzerine vb. başlıklarda hakikat ele alınmaktadır. Anselmus varlık -düşünme-dil-düşünce arasında tam bir uyum olduğu kanısına varmaktadır.

İster mistik eğilimler doğrultusunda olsun, ister skolastik kavrayışlar doğrultusunda olsun, en yüce oluşu kabul edilen tanrısal varlık uğruna, başka deyişle onunla ilgili söylemlerin somut durumu olan dogma uğruna yapılan ve döneme özgü 'akılcılıkla' sergilenen düşünceler, tanrıbilimle felsefenin kesiştiği noktada felsefe yapmaya yolaçmıştır.

Henüz erginleşmeyen aklın yaşadığı bu serüvende bütünü kavrayan söylemler öne çıkmıştır. Ama zamanla belirginlik kazanan yeni düşünüş biçimlerinde, daha önce de sık sık dendiği gibi yeni oluşan theoria'larda, aklın doğruları ile inancın doğrularının sınırları belirginleşmeye, hep amaçlanan örtüşme ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu da yine insan aklının başarısından başka bir şey değildir. Bu da akılcı bir tutumdur ama artık içeriği, amacı farklı olan bir akılcılık burada söz konusu olmaya başlayacaktır; üstelik bu değişme çok uzun zaman gerektirmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Porphyrios'tan beri süre gelen ve felsefe literatüründe büyük bir zenginlikle beliren tümellere ilişkin tartışma, bu dönemde yine tanrıbilimsel sorunlarla içiçe girmiş bir biçimde düşünme alanına çıkmıştır. Filozoflar, mantıkçılar bu tartışmada uzun ve zorlu bir yol katetmişlerdir. Bu tartışma bağlamında Ortaçağda dilsel ürünler asıl araştırma konusu olmuştur. Önermelerin ayrıntılı bir biçimde incelendiği, her dilsel ifadenin işlevinin önerme yapısı içinde gösterildiği bu çalışmalarda dilde varolan bir dünyanın, bir evren tablosunun sergilendiği görülmektedir. En yalın bir önermede bile, doğrudan gramere ilişkin olmayıp anlama ilişkin olan ve sözcüklerin anlamı ile işlevleri arasında bağ kurmaya çalışan bir yöneliş söz konusudur. 'Kategorematik' (kendi başına bir anlam taşıyan ve bir önermede özne ya da yüklem olabilen. İnsan, kedi gibi); 'Sinkategoramatik' (kendi başına bir anlam taşımayan, fakat cümle içinde diğer sözcüklerin-terimlerin belli anlamlar kazanmasına yardımcı olan sözcükler. Örneğin; ve, değil, veya, ise, öyleyse, bütün, hiçbir, biri, sadece gibi) ayırımı bu dönem mantıkçı-filozofların gündemlerinde yer alan önemli sorunlardan biridir artık. Bu filozoflara mantığın felsefesini yapan filozoflar denebilir; onların asıl amacı varlığın 'mantıkça' kuruluşunu kavramaktır.

Gerçeklik (varolan)-dil-düşünme ilişkisinde dilsellik öteden beri önplanda olmakla birlikte, gerçekçi olduklarını ileri süren filozoflar, özellikle Anselmus 'şeye göre' düşündüğünü dile getirirken sonuna dek tutarlı kalabiliyor muydu? Dilin gücü onu hiç zorlamıyor muydu? Dilde anlamını bulmuyor muydu dile getirdikleri? Dilin gücü kavrandıkça bu çözümlemeler bu noktada yoğunlaşmaya başlandıkça, artık gerçeğin yerine geçen, onun **yerine duran** gündeme girmiyor muydu? Üstelik de gerçeklik alanında artık sadece teklerin, bireylerin olduğu, onların dışında varolan hiçbir şeye 'gerçek' niteliğinin verilemeyeceği uzun tartışmalarla berraklık kazandığından bu yana, bu yeni düşünce, oluşmakta olan düşünceleri yönlendirici olmaya başlamıştır denebilir. Dil çözümlemeleri bundan böyle daha da önem kazanmaya başlar.

Oluşan yeni terminolojinin yaratıcısı Guillelmus de Ockham'dan

başkası değildir artık. 'Bilgi'yi ayrıntılı bir biçimde inceleyen Ockham, bilginin önerme ya da önermelerle dile getirildiğini açıkça ortaya koyar. Ona göre önermeler, duyulur şeylerden ya da tözlerden değil, bu tür şeylere ilişkin zihinsel içeriklerden ya da kavramlardan oluşur. Öyleyse bilgi, doğrudan tözlerle, tekillerle ilgili değil; tekillerin, tözlerin yerine geçen onların **yerine duran** deyişlerle, kavramlarla ilgilidir. Ona göre bilim, doğrudan maddesel şeyler hakkında değil, maddesel şeylerle ilgili zihinsel içerikler hakkındadır. Önermelerde, kavramlar maddesel şeylerin yerine geçer, onların yerine durur. İşte Aristoteles, bilginin tekil şeylerle değil, ama tekil şeylerin yerine geçen tümellerle ilgili olduğunu söylediğinde anlatmak istediği budur. Bilgi tek tek şeylerin, tözlerin yerine duran terimlerle ilgilidir. Ama hiç kuşkusuz bu terimlerin de (bir bakıma tümellerin) varolana, nesneye başvurduğunu da hesaba katmak gerekmektedir. Bu noktanın önemini daha XII. yüzyılda Abelardus kavramıştı.

Ockham 'yerine durma'yı '**suppositio**' kuramı ile açıklar. Ockham'ın 'suppositio' kuramının en iyi biçimde açıklanışı 1329'dan önce yazılmış olan **Summa Logicae**'nin ilk bölümünün sonunda yer alır.

"Ockham'a göre 'suppositio' terimin bir niteliğidir; terime ilişkindir ama bu durum sadece bir önermede terimin kullanılması durumunda söz konusudur. Eski mantıkçıların doğal 'suppositio'sunu Ockham dikkate almaz. Çünkü ona göre, 'suppositio' terimin bir işlevidir; bu terim önermede özne ya da yüklem olabilir. Ockham 'suppositio'yu terimlerin işlevleri olan özne ya da yüklemle gösterebilir. " (20)

'Supppositio' eğer özneyse böyle bir önermede, yüklem ya öznenin bizzat kendisine ya da öznenin yerine geçen daha genel bir terime yüklenmiştir. **İnsan hayvandır** örneğinde olduğu gibi. Bu önerme insanın hayvan olmasına işeret eder, yani Sokrates'in hayvan

(20) P. Boehner, **Medieval Logic**. The University of Chicago Press, Chicago-Illionis 1952. s. 38

olduğuna işaret eder. Bu nedenle bu önerme şöyle de dile getirilebilir; **Sokrates hayvandır ya da bu hayvandır**. Burada, **hayvan** yüklemi **bu** diye çok genel bir ifade biçimine yüklenmiştir. **Bu**, Sokrates'in yerine geçmektedir, yerine durmaktadır. Dolayısıyla **Sokrates hayvandır** önermesi de doğrudur, onun yerine söylenen **bu hayvandır** önermesi de doğrudur. İnsan hayvandır önermesinde **insanın** yerine geçen, onun yerine duran 'suppositio'lar vardır; yani onun yerine geçen şeyler vardır.

Ayrıca 'suppositio' yüklemle de ilgili olabilir; şu örnekte olduğu gibi! **Sokrates beyazdır. Sokrates budur**. Yüklem konusundaki **bu, beyazın** (bir önceki önermedeki yüklemin) yerine geçendir, yani 'suppositio'dur.

Ockham'a göre bizim bütün bilgimiz önermelere dayanır. Önermeler de ister yazılmış; ister düşünülmüş; isterse sadece dile getirilmiş, söylenmiş, konuşulmuş olsun terimlerden yani tümellerden oluşur. Bir terim, önermede yerini tuttuğu, yerini aldığı nesneye işaret eder, onu gösterir. İşte terimin, nesnenin yerini tutmaya ilişkin olan bu işlevinden başka bir şey değildir 'suppositio'. Ockham'a göre üç türlü yerine durma, ya da yerine geçme vardır. Birinci durumda yani **suppositio materialis**'te saptanması gereken üç durum vardır. İlkin terimin herhangi bir şeyi göstermek gibi bir işlevi yoktur. İkinci olarak, dolaylı da olsa, zihinsel bir terime ya da kavrama işaret etmesi ya da göstermesi gerekmez. Sonuç olarak da, sadece maddesel bir sesi ya da yazılı bir sözcüğü göstermek zorundadır. 'Suppositio materialis'e şu örnekler verilebilir: **İnsan bir sözcüktür. İnsan beş harften oluşmuştur**. Tümeller tartışmasında tümele **flatus vocis** diyen Roscelinus'un bu görüşü Ockham'ın bu değerlendirmesine göre, tümelin sadece bu türden bir işlevi olduğunu görme aşamasında kalmıştır denebilir.

İkinci durumda, terimin anlam düzleminde, gösterme düzleminde bir işlevi vardır ve gösterici şeyin yerine durmaktadır artık. Her kategorematik terim, **suppositio personalis** olmaya elverişlidir. Burada terim artık gerçek bireyleri gösterir; örneğin, **insan koşuyor**;

burada koşan insan sözcüğü değildir; bir kişidir, bireydir, insanın kendisidir.

Üçüncü durumda ise terim, ortak herhangi bir şeyi gösterir. Örnek olarak şu verilebilir; **İnsan bir türdür**; burada "insan" bir bireyi, bir kişiyi göstermez, bir ortaklığı yalın bir biçimde gösterir; buna da **suppositio simplex** denir.

Önermedeki terimin işlev bakımından zenginliğini bu biçimde çözümlemeye çalışan Ockham, dilin aşkın yanını, gerçeklikle bağını, zihinle olan bağını böylece dile getirmeye, ortaya koymaya çalışmıştır. Gerçeklik-dil-düşünme (düşünce) arasındaki ilişkiyi böyle bir içerikle dile getirmekten başka bir şey değildir **suppositio kuramı**. Dil ne tümüyle aşırı gerçeklerin sandığı gibi hep **suppositio personalis** düzlemindedir ne de aşırı adcıların sandığı gibi salt **suppositio materialis** düzlemindedir. Önermenin bölümleri olan terimlerin birer suppositio olarak çok yönlü işlevleri vardır. **Suppositio simplex** sayesinde de bilimlerin yolu açılmıştır; bu, soyutlamayı sağlar. Dolayısıyla Ockham soyutlayıcı bilgiye büyük önem verir; bu da bilimin yolunu açmaktan başka bir şey değildir. Soyutlayıcı bilmenin koşulu görüsel bilmedir. Soyutlayıcı bilme, görüsel bilmeyi koşul tutar, önceden varsayar ama bunun tersi olamaz. Soyutlayıcı bir bilme edimiyle ortaya çıkan soyutlayıcı bilgi, temelde varolana, tekil olana ilişkin bir bilgidir ve hiç kuşkusuz bilginin ilk aşaması da tekil şeyle ilgilidir. Öyleyse sonuç olarak böyle bir bilgi tekil şeye başvuran, onunla ilgili olan bir bilgidir, ama tam olarak ortaya çıktığında artık doğrudan tekil bir şeye özgü değildir ve böyle bir bilgi artık tümeldir.

Ockham'a giden yolu açanlar, bilgi elde etme ediminde dilin rolünü iyice kavrayan filozoflar olmuştur. Bunların başında da hiç kuşkusuz Abelardus gelir. "Gerçekten de Abelardus'un mantıkla ilgili çalışmaları, mantık anlayışı Ortaçağı derinden etkilemiştir. Mantığın şeyleri mi (res) yoksa sözcükleri mi (voces) incelediğini bilme büyük bir sorun oluşturur ve görüşler de dolayısıyla ikiye ayrılır. Birinci çözümün yani mantığın şeylerle ilgili olduğu çözümünü bir yana atan Abelardus mantığın özerk bir bilim olmasına çabalayanların ve buna

katkıda bulunanların başında gelir; böyle bir mantık aynı zamanda her türlü metafizik varsayımdan da uzaktır, bağımsızdır. Mantık dönemin özgür sanatlarla ilgili Fakültelerinde, bugün adları pek bilinmemekle birlikte yaşadıkları dönemin büyük mantıkçıları olarak değerlendirilen mantıkçılar sayesinde varlığını sürdürür. Bu büyük mantıkçılar William Shyreswood (1249) ve onun öğrencisi İspanyalı Petrus'tur. (öl. 1277); onun **Summa Logicales** adlı yapıtı çok önemlidir. Auxerre'li Lambert'in ise **Summa Logicae**'si vardır; bu yapıt yaklaşık 1250'lerde yazılmıştır ve esinini aynı gelenekten almıştır. " (21)

Jean Jolivet'nin yerinde bir deyişle, bir dil filozofu olarak değerlendirdiği Abelardus, tüm felsefeyi bu çerçevede ele alır; daha önce de dendiği gibi tüm amacı metafizik içeriklerden sıyrılmaktadır. Ancak bir yandan da tümeli **flatus vocis** olmaktan çıkarır, onu vox **significativa** olarak görür ve bu görüşünü de temellendirir.

Asıl varolmayı bireysel olana indirgeyen Abelardus anlayış yetisine büyük önem verir bilginin kurulmasında, oluşmasında. Ona göre "anlayış yetisi maddeyi saf durumunda, biçimi de yalın durumunda düşünür; ne biri saf olarak ne de öteki yalın olarak vardır; öyle ki bu saflık ve bu yalınlık tasarlanan şeyin varlığı ile değil, onu tasarlayan akılla ilişkilidir; artık bunlar da varoluşsal değil, zihinsel varlık biçimleridir. " (22)

Ortaçağ felsefesinde düşünme yöntemi salt **argumentatio** olarak başlamış ama giderek, tekile, bireysel olana ilişkin olanın günışığına çıkarılması yönünde gelişmiştir. Anselmus ve Ockham'ın görüşlerini bir an gözönüne getirmek böyle bir sonuca varmak için yeterlidir.

Özetle; Ortaçağın tipik özelliklerini Tanrı, Tanrı kanıtlamaları; varlık, tümel, hakikat, bilgi ve düşünme yöntemleri gibi konularda göstermeyi amaçlayan bu Giriş'te ortaya çıkan şudur denebilir: Ortaçağda felsefi söylem; tüm temel sorunlarıyla ve çözüm denemeleriyle yoğun bir biçimde kendini göstermiştir.

---

(21) E. Gilson, **La Philosophie au Moyen**, 1944 s. 288
(22) P. Abelardus, **Logica Ingredientibus** (M. de Gandillac, **Oeuvres Choisies d' Abélard**) Paris 1945, ss. 115-116

PLOTINOS
(203 - 269)

Plotinos'un yaşamı konusunda bilgi veren öğrencisi Porphyrios'un belirttiğine göre, Plotinos Mısır'da Lykopolis'de doğmuştur. Yirmi sekiz yaşındayken felsefeyle ilgilenmeye başlamış, İskenderiye'de o sıralar ders vermekte olan pek çok düşünürü dinledikten sonra Ammonius Sakkas'ın izleyicisi olmuş ve hocasının ölümüne değin 11 yıl boyunca okuluna devam etmiştir. Kırk yaşlarında Roma'ya yerleşip ders vermeye başlamıştır. Dersleriyle, o zamanki Roma imparatoru Gallienus'un ilgisini çekmiş, hatta imparatora Campania bölgesinde Platon'un **Politeia**'sını örnek alarak bir 'Platonopolis' (Platon kenti) tasarısını kabul ettirmeye çabalamış, ancak oluşturduğu bu tasarı bir öneri olmaktan öteye geçememiştir.

Porphyrios, Plotinos'un derslerinde, Platon ve Aristoteles yorumcularının yapıtlarını okuyup, bunların üzerine hocası Sakkas'ın yorumlarını eklediğini anlatmaktadır. Roma'da derslerini yirmidört yıl sürdürdüğü; hastalanınca Campania'ya gittiği ve orada öldüğü sanılmaktadır.

Plotinos'un 54 yazısı öğrencisi Porphyrios tarafından, konularına göre dokuzar bölümlük altı kitap halinde düzenlenerek yayımlanmıştır. Bu nedenle yapıtı 'Enneades' (Dokuzluklar) adıyla bilinir.

I. kitapta genel olarak, yaşam, insan ve ahlakla ilgili konular ele alınır.

II. Kitapta ise evren ve doğal olayların işleyişi, nesnelerin duyulara nasıl göründüğü temel konuları oluşturur.

III. Kitabın konuları oldukça çeşitlidir: 'Yazgı', 'öngörü', 'bengilik', 'zaman', 'aşk' ile ilgili dokuz alt başlık yer alır burada.

IV. Kitabın ana konusu ruhtur; bu arada duyum ve belleğe ilişkin görüşler de dördüncü kitabın gündemini belirler.

V. Kitapta 'İlk üç dayanak', tek tek nesnelerin idealarının olup olmadığı' konusu, 'düşünülür güzelliğin ne olduğu', 'Us'un, 'idealar'ın ve 'varolan'ın yapısının ne olduğu incelenir.

VI. Kitabın başlıkları ise 'varolanın cinsleri' ile 'sayılar' ve 'İyi ya da Bir' gibi konularla ilgilidir.

Plotinos'un dizgesine göre Bir (Hen), aşkın, akılla kavranamayan, anlaşılamayan, hiçbir nitelik yüklenemeyen **neden**dir. Onun hakkında hiçbir şey söylenemez, onun ne olduğu değil, ancak ne olmadığı söylenebilir: Varlığın, zamanın, niteliğin ötesindedir. Varlığın ötesindedir demek, onun bir şey olduğunu söylemek değildir, adını söylemek de değildir; şekilden bağımsızdır demek de onun bir niteliğini belirtmek değildir, şekilden yoksundur anlamına da gelmez bu, çünkü o her şeklin nedenidir. Bir; Us (Nous) değildir, Ruh (Psykhe) değildir, Bir'in doğanın içinde bir karşılığı yoktur, doğanın tümü de değildir; Us'un, Ruh'un, Doğa'nın, Madde'nin bütünü de değildir. Her arzu ile her etkinlik ona yönelir, o hiçbir şeye yönelmez; hiçbir şeyi arzu etmez. Sözle anlatılamaz bir şeydir; onun için ne söylense yalnızca bir şey söylenmiş olur, oysa o her şeyin ötesindedir. Belirsizliği anlaşıldıktan sonra, ondan gelenlerin hepsi sayılıp, dökülür ve Bir'in bunlardan hiçbiri olmadığı söylenebilir. Ayrıca Bir, anlaşılmaz olanların, akılla kavranamayanların da ötesindedir. Ona ulaşmak için anlaşılmaz olandan da kopmak ve onu sezme sevgisine kendini bırakmak gerekir. Bir ile ilişki, onunla onu sezebilecekler arasında söz konusu olan bir etkinlik (exstasis-esrime) aracılığıyla olur.

Bir olanın taşması (fışkırması, açılması) sonucu Us oluşmuştur. Us'da birlik ile çokluk birarada bulunur. Bu taşma sonucu Us, oluşur oluşmaz, dönüp ilk nedenini, Bir'i seyre dalar (Theoria); bu seyir onun, içindeki çokluğu çözümlemesini olanaklı kılar. İçindeki çokluk ilk idealardır: Dünyadaki varolanlar, cisim dünyasından önce bu idealar içinde vardır. Cisim dünyasının gerçekliği bu idealarda bulunmaktadır.

Nous (Us), **Bir**'i seyrederek kendini tamamlar, yetkinleşir ve 'her yetkin varlığın taşarak kendine benzer olanı oluşturma zorunluluğu' ilkesine bağlı olarak taşar ve Us kendinden birşey yitirmeden, ikili yapısı olan Ruh (Psykhe) oluşur. Ruh, bir yanı ile Us'a bakıp tüm varolanlara yaşam veren bir güç olarak Us ile dünya arasında etkinlikte bulunur. Bu Ruh'dan daha aşağı bir yan ise bilinçten yoksun, üretici bir ilke olarak doğayı işlemektedir. Doğa, Us'un içindeki idealar dünyasının en dar anlatımıdır. Ruh'un en son parçası olan Doğa, bilmez, algılamaz, yalnızca üretir; doğa ile anlaşılabilir gerçekliğin en alt basamağına inilmiş olur. Bu taşma içinde Ruh'un etkinliği doğada yayılır ve **Zaman**'a yer açar. Duyulur dünya zaman içinde bulunmaktadır. Duyulur dünya çokluktur, parçaları birbirinden başka başkadır. Bu parçalar içlerinde eksiklik taşıyan, yetkin olmayan şeylerdir. Sonunda duyulur dünyada madde oluşur. Madde görünmezdir, yayılmamıştır, ama bir tözdür. Duyuyla algılanan nesneler gibi açık seçik algılanamaz, ama **Madde** (Hyle) vardır. Çünkü birinciden sonra gelen zorunlu bir şey vardır, dolayısıyla bir son öğe de vardır: İşte bu maddedir; madde 'kötü'dür; üstelik parça olarak değil, tam anlamıyla kötüdür.

Oluş süreci içinde (emanatio) oluşan, oluştuğu nesneden ayrı bir biçimde oluşurken, oluşturan neden, kendinden bir şey yitirmez, kendinde bir şey eksilmez. Oluşan nesne kendini oluşturan nedenden koparamaz, ona bağımlıdır. Oluşturan neden oluşuna göre aşkındır, ama oluşan şey, oluşturan neden olmadan varolmadığından ötürü de, oluşturan neden oluşanda içkindir: Çünkü **Bir**'in taşması sonucu **Us** (Nous), Us'un Bir'e bakarak kendini tamamladıktan sonra taşması ile **Ruh**, onun taşması ile **Doğa** ve ilk nedenden sonra zorunlu olarak bir son ögenin bulunması yüzünden de **Madde** oluşmuştur; bu biçimiyle de Plotinos'un dizgesinde bir kopukluk sözkonusu değildir; tam tersine süreklilik korunmuştur. Bu süreklilik doğaya ininceye değin zamandan bağımsızdır, başka deyişle **Bir**, Us ve Evren Ruhu için zaman söz konusu değildir. Zaman içindeki Doğada bulunanlar da Ruh ve Us aracılığıyla Bir ile bağlantılıdır.

İşte Doğa içinde yaşayan bir canlı olan insanda, kendi ilk nedenine, Bir'e ulaşma olanağı bu süreklilik sayesinde vardır. Dolayısıyla insan, Bir'e, ilk nedenine yükselmek ister, bu da Ruh ile

Us basamaklarını aşmasıyla mümkün olabilir. Arınma (Katharsis) ile insan ancak Us'a değin yükselebilir. Bu arınma süreci içinde ruhtaki iki yanın (logos-alogos), akıldan pay alan ile pay almayan yanın, arınması gerekir; akıldan pay alan yanın arınması kolaydır; öteki yan da akıldan pay alan yana baka baka düzelir, ama zaman zaman da yanlışa düşer. Oysa istenen tam düzelmedir; tam düzelme için ruhun ölçülü, adil, yiğit, aklıbaşında ve bilge olması gerekir. Ruhta bu ana erdemler olanak olarak vardır; ama ruh, ancak ölçülü, yiğit ve adil olduğunda, ayrıca diyalektikle doğayı inceleyerek nesnelerin ne olduğunu, üstelik öteki nesnelerden de hangi yönlerden ayrıldıklarını, başka deyişle içinde yer aldıkları sınıflarını belirleyecek bilge olduğunda Us basamağına varmış olur.

Us'a yükselmiş olan insanın artık ruhsal ya da zihinsel açıdan yapabileceği bir şey yoktur; kendini yalnızca bir sevgiye, Bir'i görme sevgisine bırakmalıdır. Bu esrime anında (exstasis) zaman zaman Bir'i görebilir; daha doğrusu Bir, ona kendini zaman zaman gösterir. Böylece zaman zaman Bir'le bağlantı kurması mümkün olur. Çünkü, anlaşılamayanın, dile getirilemeyenin elde edilmesi ancak, anlaşılamayan ve dile getirilemeyen bir durumla olanaklıdır. Mutluluğun asıl yaşandığı durum da Ruh'un tüm olanaklarını gerçekleştirdiği bu esrime durumudur.

Plotinos'un dizgesinin bu biçimiyle Platon'dan, Aristoteles'ten, Stoa Okulu'ndan izler taşıdığı görülmektedir. Fakat Plotinos genellikle Platon'a yakın olarak değerlendirilmiş, hatta bazı açılardan Platon'u aştığı ileri sürülmüştür. Kullandığı terimler açısından Platon'la ortak yanları hemen göze çarpmaktadır. Dizgesinde sözü geçen ana erdemler ve diyalekik tanımı, Plotinos'un Platon'dan oldukça etkilenmiş olduğunun göstergesidir. Dizgesinin başına yerleştirdiği Bir (Hen) de Platon'un, **Parmenides** adlı yapıtında incelediği bir terimdir. Platon'u aştığı nokta olarak da Platon'u idealarla doğa arasında kuramadığı ontolojik bağlantıyı, kesintisiz bir 'emanatio' süreci tasarlayarak, Plotinos'un kurabildiği gösterilir. Oysa Platon ile Plotinos arasında temelde yatan en önemli ayrılık şudur: Platon ideaları hep bilgisel düzeyde ele almış; Plotinos ise ideaları doğaya geçiş basamağı olarak, doğanın oluşması için bir ara **neden** olarak görmüştür.

Platon'un incelediği Bir ile Plotinos'un 'Bir'i arasında da bir adaşlıktan öte ortak yan bulmak olanaksızdır. Platon **Parmenides** adlı yapıtında idealar görüşüyle ilgili olarak pay alma (metheksis) ve ilkörnekler (paradeigmata) görüşlerindeki çelişmeleri bir bir ortaya koymuş, bu görüşlerini yeniden sınarken kendini eleştirmiştir. Bu eleştiri sırasında Bir ile doğa arasında ontolojik bir ilginin kurulmasının ne tutarsız sonuçlar getirdiğini göstermiştir. Bu açıklamalar sırasında kurduğu koşullu cümleler (Platon yapıtın ikinci bölümünden sonraki bütün önermeleri şu üç ana koşul cümlesine bağlı olarak kabul etmektedir: 1. Bir birse, 2. Bir varsa, 3. Bir yoksa. Dolayısıyla bu üç ana koşul cümlesine bağlı olan sonuç cümlelerini Platon başlı başına kabul etmiş değildir) unutulup öteki sonuç cümleleri tek başına alındığında Platon'un Bir'i ile Plotinos'un Bir'i arasında bir karşılıklılık görülebilir; nitekim hep öyle yapılmıştır. Plotinos üç ana koşul cümlesini unutarak Bir'i **ilk neden** olarak görmüş ve doğanın varoluşunun kaynağı diye göstermiştir.

Plotinos'dan sonraki dönemlerde ise Plotinos'un başlattığı bu sapmanın boyutları alabildiğine genişlemiştir. Tektanrıcı dinlere sağlam temeller arayan, tektanrıcı dinlerde dogmaları büyük otoritelerin düşünceleriyle koşutluk içinde görmek isteyen, inanç ile bilgi alanı arasındaki ayrımı göremeyen pek çok Ortaçağ düşünürü bu sapmanın gösterdiği yolda ilerlemiştir. Zamanla Platon'la Plotinos arasındaki temel ayrım unutulmuş; Plotinos'un görüşleri Platon'unkilerle karıştırılmış, hatta düşünce tarihinde aslında Plotinos'un düşüncelerinden yola çıktıkları halde Platon'un izleyicisi sayılan ya da kendilerini öyle sanan düşünürlere bol bol rastlanmıştır. Öte yandan Plotinos'un yapıtı **Enneades**'den özetlenen bölümler ile Hıristiyan dogmalarının bir karışımı olan **Ps. Theologia Aristotelis** (Aristoteles'in Tanrıbilimi) birkaç yüzyıl Aristoteles'in yapıtı diye okunmuş, dolayısıyla Plotinos'un yapıtını Aristoteles'e aitmiş gibi okuyan Hıristiyan ve İslam düşünürleri de pek çok temellendirmelerde Aristoteles'in saydıkları bu yapıtı kaynak göstermişler. Renaissance'a değin, Aristoteles de Platon da pek çok açıdan Plotinos'un görüşleriyle karıştırılarak değerlendirilmiştir.

PLOTINOS
DOKUZLUKLAR
(ENNEADES)

(Altıncı Kitap IX)

"İlk anlamıyla nice varolan varsa, ne biçimde olursa olsun, varlıklar (ousiai) içinde olduğu söylenen nice nesne varsa, bunların hepsi bir olmakla (to heni) vardır Bir olmasaydı ne gibi birşey olabilirdi? Sözünü ettiğimiz Bir'den ayrıldıklarında onlar yokoluyor; nitekim bir olmayacak olsa ne ordu ne koro ne sürü var. Birliğe sahip değilse ev de yoktur gemi de; birlik uzaklaşsa ne evdir ev ne gemidir gemi. Birlik onların yanında değilse sürekli nicelikler de yoktur. Olan birlikleri yokolacak biçimde bölümlere ayrılan şeyler varlıklarını yitirir. Bitki ve hayvanların bedenleri bir olunca tek tek varolurlar, birlik gidince çokluğa düşer ve varlıkları artık (bir zamanlar) sahip oldukları varlıkları değildir. Onlar da birlik oluşturdukları kadarıyla varlık haline gelirler. Sağlık, beden birlik içinde bulunduğunda, güzellik ise bedeni, doğa birlik içinde tuttuğunda olur; ruh erdemi de parçalar bütünlüğe ve anlaşmaya doğru gittiğinde. İşlerken, düzenlerken, biçim verirken, bir arada tutarken herşeyi birliğe götüren şey Ruh olduğuna göre, acaba onun üzerinde durmak ve Bir'in o olduğunu mu söylemek gerekiyor? Yoksa kendisi verdiği şey olmazken, cisimlere öteki özellikleri [örneğin kendisinde başka şeyler olan şekli (morphe) ve biçimi (eidos) verir'] veren Ruh onlara bunun gibi veriyorsa, Bir'i, onun kendinden başka bir şey olarak verdiğine ve Bir'e bakarak herşeyi bir yaptığına mı inanmak

gerekiyor? Tıpkı onun 'insan'a bakarak bir insan yapması; bu insanı seyredişi sırasında ondaki birliği alması gibi mi? Bir olduğu söylenen nesnelerden herbiri ne ise o biçimde birdir. O halde daha az olanlar daha az bir olurlar, daha çok olanlar da daha çok, Ruh da Bir'den başka bir şey olduğundan, daha çok birliği olan bir şey olarak daha çok birliğe sahiptir, ama kendisi bir değildir. Nitekim Ruh birdir, Bir de ilinek olarak ona eklendiğinde bunlar iki olur: Ruh ve Bir: Tıpkı cisim ve bir gibi. Bir koro gibi süreksiz nicelikler Bir'den son derece uzaktır. Sürekli bir nicelik için bu yakınlık daha çoktur. Ruh ise, her ne ise, Bir ile çok daha ortaklık taşır. Yoksa Bir olmadan ruhun olması da olanaksız olduğuna göre, Ruh'la Bir'in aynı şey olduğunu mu düşünmek gerekiyor? Ama herşeyden önce öteki tek tek şeylerin varolması Bir'in varolmasıyla olanaklıdır, oysa Bir onlardan başka bir şeydir. Nitekim cisim ile Bir aynı şey değildir, cisim Bir'den pay alır. Öte yandan parçalardan oluşmasa bile, Ruh hem çoktur hem de bir: Çünkü onda pek çok olanak vardır (dynameis): Tartmak (logizesthai), iştah duymak (oregesthai), bir bağ gibi Bir'le birarada bulunan şeyleri kavramak. Demek ki Ruh bir olduğundan, birliği bir başka şeye taşır ama, bu birliği kendisi başka bir şeyden alır.

2. Öyleyse parça bakımından bir olanların herbiri için onun varlığı ve birliği aynı şey değil mi? Varolanla varlığın bütünü için onun varlığı (ousia) ve varolan (to on) birlik olarak aynı mı? Bu durumda varolanı bulanın Bir'i de bulmuş olması gerekecektir ve varlığın kendisi bir olacaktır: Sözgelişi varlık, Us (Nous) olsa, Us aynı zamanda Bir olacaktır. Varolmanın dışında ona ne denebilir? Ya varolanla aynıdır -İnsan" ve bir insan aynı şeydir- ya da herbir şeyin bir sayısı gibidir. Eğer

bir şeye iki desen bu şekilde yalnız tek bir şeyden "Bir" diye sözedilebilir. O halde sayı varolanlar içinde ise, açık ki, Bir de bir varlık olacaktır ve ne olduğunun (ne gibi bir varlık olduğunun) araştırılması gerekecektir. Ama sayı saymak bir ruh etkinliği ise, Bir, nesneler içinde (en tois progmasi) hiçbir şey olamaz. Oysa temellendirmemiz bize gösterdi ki, tek nesne bütünlüğünü yitirirse büsbütün yokoluyor. O halde şuna bakmak gerekiyor: Bir ve varolan tek tek aynı şey mi? Bir ve varolan bütün olarak aynı mı? Ama eğer herbir nesnede olan şey çokluk oluşturuyorsa ve Bir'in çokluk olması olanaksızsa, her ikisinin de farklı şeyler olması gerekir. İnsan hem düşünen canlıdır hem pek çok parçaları vardır hem de bütün bu çokluğu birlik içinde tutar. Demek ki biri bölünebilir öteki ise bölünemez olduğundan ötürü insan Bir'den başka bir şeydir. Kendinde pekçok varolanı taşıyan, bütün olarak 'varolan', daha çok ve Bir 'den ayrı birşey olsa gerek. Ama o Bir'den pay alarak birliğe sahip olur. Varolan, yaşama ve usa sahiptir; çünkü bir ölü değildir; öyleyse o çokluk olur. Eğer bu Us olsa, onun bu biçimde de çokluk olması zorunlu olur. İdeaları (eidos) içinde bulundurduğundan ötürü çok daha çokluk oluşturur. Üstelik idea da bir değildir; çünkü gerek bütün olarak idea, gerekse tek tek idealar birer sayıdır. Evren ne denli Birse, onlar da o denli Bir olur. Demek ki, genel olarak ilk olan Bir'dir; Us, idealar ve varolan ilk terimler değildir; herbir idea pek çok şeyden biraraya gelmiştir ve bunlardan sonra gelir; kendilerinden oluştuğu şeyler daha önce gelir. Us'un ilk olamayacağı şu şekilde de açıktır: Us'un düşünmek eylemiyle, düşünmek eylemi içinde (en to noein) varolması zorunludur. En iyi Us kendi dışındaki nesnelere değil, kendinden önce gelene bakarak düşünür; çünkü kendine

dönerken, ilkeye (başlangıca) yönelir (eis heaton gar epistrephon eis arkhen epistrephei.). O halde düşünen varlık ve düşünülen şey iki olacaktır: Ne yalın ne de bir. Eğer o başka bir nesneye bakıyorsa, o nesne ondan daha yüksek bir şeydir ve ondan önce gelir. Eğer o kendine ve daha yüksek nesneye bakıyorsa, o biçimde de ikinci sırada gelir. O halde Us'u (Nous) şöyle ortaya koymak gerekiyor: İyi'nin ve ilk olanın yanındadır, onu seyreder; onunla birlikte bulunur, kendini düşünür ve kendisini bütün varolanlar olarak düşünür. Demek ki parçalı olduğundan ötürü onun birden çok olması gerekmektedir. O halde Bir, nesnelerin hepsinin bütünü de olmayacaktır; çünkü bu durumda da artık Bir olmaz. Öte yandan Bir, Us da olamaz; çünkü bu durumda da nesnelerin bütünü olmuş olacaktır. O varolan (to on) da değildir; çünkü 'varolan' nesnelerin hepsidir.

3. O halde Bir nedir ve nasıl bir doğaya sahiptir? Bunu söylemenin hiç de kolay bir şey olmadığına şaşılmasın; çünkü ona ne varolan ne da idea demek kolay oluyor. Ama bizdeki bilgi (gnosis) idealara bağlı. Ruh, biçimden bağımsız bir nesneye kadar gittiğinde, tanımlama yapılamamasından ötürü kavrama (perilabein) olanaksız oluyor; çünkü sözkonusu şeyin dışına çıkmakta ve hiçbir şey elde edemeyeceğinden korkmaktadır. Bunun için bunların içinde yorgun düşer ve bir yerde dinleniyormuş gibi, duyulur bir nesneye ulaşıncaya kadar, bütün nesneler üzerinde düşekalka gidip gelir: Tıpkı küçük nesnelere bakarak yorulmuş bir gözün büyük nesnelere bakmaktan haz duyması gibi. Ama Ruh kendi kendine görmek isteğinde, yalnızca nesnesiyle bir olduğunda gördüğünden ve onunla bir olduğu için bir olduğundan, henüz aradığı şeyi yakaladığına inanamaz; çünkü düşündüğü nesneden farklı bir şey değildir o. Bir üzerinde felsefe yapacak

olanın da böyle yapması gerekir. O halde aradığımız şey Bir olduğuna göre ve herşeyin ilkesini, başlangıcını (arkhe) aradığımıza göre, İyi'nin ve en önde olanın (to proton) ilk olanlardan uzakta olmaması, herşeyin peşine düşmemesi gerekir. Tersine herşeyin sonu olan duyulan nesnelerden ilk olanlara doğru sürüklenmeli, üstelik her tür kötüden arınmış olarak: Çünkü İyi'ye doğru gitmektedir. Kendinde ilke olana çıkmak (epi ten en heato arkhen) ve eğer ilkenin, Bir'in seyrine dalınacaksa, çok yerine Bir haline gelmek gerekmektedir. Us olmak zorundadır. Us, dikkatle gerekenleri görebilsin diye Ruh kendi Us'una güvenmeli ve sabırlı olmalıdır Onun Bir'i Us aracılığıyla seyretmesi gerekir: Hiçbir duyulur nesne eklememeli, duyumdan gelen hiçbir şeyi Us'a koymamalıdır. Saf us'la, Us'dan önce gelenle en saf olan şeye bakmalıdır. Onun seyrine dalarak bu doğa konusunda bir büyüklük, bir biçim (skhema), bir kütle düşündüğünde artık düşünmeye egemen olan şey Us değildir, çünkü Us böyle nesneleri görecek doğada değildir. Bu, duyunun ve duyuyu izleyen sanının etkinliğidir. Oysa us'un olanaklarından haberdar olmak gerekir. Us hem kendi önündekileri hem de kendinden kaynaklananları görebilir. Onda bulunanlar saf ve yalındır, onun önündekiler daha saf ve daha yalındır, onun önünde, ondan önde bulunan şey ise en saf ve en yalın olan şeydir. Bu artık Us değildir, Us'dan önde gelen bir şeydir. Öte yandan O, 'birşey' değildir, her 'şey'den önce gelir: 'Olan' da değildir, çünkü olan varolana ilişkin bir biçime sahip olur; oysa O, biçimden bağımsızdır (amorphon), üstelik düşünülen biçimden de (morphes noetos amorphon) bağımsızdır.

AURELIUS AUGUSTINUS
(354 - 430)

Antikçağın sonlarına doğru beliren çalkantılardan, toplumun geçirdiği değişimlerden en çok etkilenen ve dolayısıyla, çağını en iyi yansıtanlardan biri olarak karşımıza çıkan Augustinus, klasik kültür ile Hıristiyanlık arasında bir bireşime ulaşma çabasını yaşamı boyunca sergilemiştir.

Aurelius Augustinus İ.S. 354'de Roma egemenliğindeki Afrika'da Numidia (Cezayir) yakınlarındaki Tagaste şehrinde doğdu. İlk öğrenimini de burada yaptı. Babası Patricius Pagan; annesi Monica ise Hıristiyandı. Zamanla annenin oğul üzerindeki etkisi çok arttı. Yaşamını ve Tanrı ile olan ilişkilerini dile getirdiği **İtiraflar**'da (Confessiones) çocukluğunu da son derece canlı bir dille anlatan, okuldan çok oyunların kendisine ilginç geldiğini söyleyen Augustinus, öğretim programında yer alan aritmetik ve gramer ile hiç mi hiç ilgilenmek istememiştir. Başlangıçta Hıristiyan öğretilerini de çok kötü gören Augustinus, son derece hareketli bir gençlik dönemi geçirmiştir.

İlk öğrenimini yaptığı Tagaste'den sonra o sıralarda bir kültür merkezi olan Madaurus'a gitti ve orada öğrenimini sürdürdü. Sonra tekrar Tagaste'ye döndü. Babası onu aslında Kartaca'ya göndermek istiyordu; ama maddi koşullar buna engel oldu; bir süre doğduğu yerde kaldı ve orada Romalı gençler gibi yaşadı; büyük bunalımlar geçirdi. 370 yılının sonlarına doğru gittiği Kartaca'da yine hazları önplanda tutan bir yaşama biçimi sürdürdü ve uzunca bir süre yaşamını paylaştığı bir kadından 372 yılında Adeodatus (Tanrının armağanı) adını verdiği bir oğlu oldu. Bu sırada Cicero'nun **Hortensius** adlı yapıtı eline geçti. Bu yapıt onda çok büyük bir bilgelik sevgisi uyandırdı.

Augustinus öğrenimine özgür sanatlarla, edebiyatla başlamıştır; onu felsefeye yönelten ise **Hortensius** adlı yapıt olmuştur yukarda dendiği gibi. Gençliğinde, bir süre Manici de oldu Augustinus; üstelik bir Manici olarak, Hıristiyanlığın düşmanı kesildi ve bu eğilimi iki yıl boyunca sürdü. Maniciliğin kurucusu Manes'e (216 - 276) göre, ışık ve karanlık sürekli olarak karşıtlık içinde bulunan iki tözdür. Karanlık kötülüktür ve bir töz olarak vardır; oysa Hıristiyanlığa göre kötülük, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık değildir; bir gerçeklik olarak kötü yoktur. Önceleri bu düşünceleri benimseyen Augustinus, üstelik günlük yaşamda, uygulamada Manicilerin yanlış bir tutum içinde olduklarını görünce, bu mezhepten ayrıldı ve 383'de Roma'ya gitti; orada retorik dersleri aldı.

Doğu kültürü ile Batı kültürünün tüm ögelerini düşüncelerinde, kültürel gelişiminde sergileyen Augustinus'a gittiği Milano'da başpiskopos **Kutsal Kitapların** içerdiği anlamı açıklamaya çalıştı; bütün bu etkilere karşın ruhu hâlâ boştu. 386 yılına kadar süren bu dönemde 'Akademyacılığı' meslek edindi ve herşeyden kuşkulanmaya başladı. Ama bu etkiden kendini hemen kurtardı; hatta bu konuda ortaya koyduğu düşünceleriyle Descartes'ın daha kesin bir biçimde dile getirdiği 'Cogito ergo sum'un da öncüsü oldu: "Kendi kendimle, ben olduğum, varolduğum, varlığını bildiğim ve sevdiğim o kadar kesindir ki, bu kesinlik Akademyacıların tüm itirazlarını ortadan kaldırır. Şöyle diyecekler belki bana: ya eğer yanıldıysan? Eğer yanılıyorsam, varım demektir; var olmayan yanılamaz da; yanılıyorsam, varım öyleyse. Yanıldığım takdirde var olduğuma göre, varolduğuma inanma konusunda artık nasıl yanılabilirim?"

Plotinos'un **Enneades**'ini okuması, onun gerçek metafizik sorularla karşılaşmasını sağlamış ve maddesiz varlık kavramına da bu görüşler sayesinde ulaşmıştır. Öteden beri kafasını meşgul eden kötünün varlığı sorunu da Yeniplatonculuğun katkılarıyla berraklığa kavuşmuştur. Nihayet 386'da Milano başpiskoposu Ambrosius'un etkisiyle Hıristiyan oldu ve 387'de de vaftiz töreni yapıldı.

386'dan yaklaşık 400 yıllarına değin, son derece yoğun zihinsel bir

yaşama biçimi sergileyen Augustinus, 400-414 aralarında, Kutsal Kitaplara yönelir. Augustinus'un yaşadığı dönem Batı Roma'nın en çalkantılı dönemidir. 400 yıllarının başlangıçlarında Kavimler Göçü ile alt-üst olmuş bir Avrupa vardır. Hıristiyanlığa inananlar yüzünden, eski tanrıların Roma'yı cezalandırdığı inanışı yaygındır yöneticilerde; işte bu çalkantıyı son derece derin bir biçimde yaşayan Augustinus, bu düşünceye şiddetle karşı çıkar. Her türlü yaşantısını kavramlaştırdığı gibi bunu da bir yapıtında, **Civitas Dei'de** ele alır.

430 yılında Afrika'ya geçen Vandallar, Augustinus'un din adamı olarak bulunduğu Hippo önlerine ulaşırlar; Augustinus bu sırada hastadır ve aynı yılın Ağustos ayında Vandalların şehre girmesinden kısa bir süre önce ölür.

Antikçağ kültürüyle beslenen Augustinus, Varro'dan [**Novem Disciplinarum Libri**-(Dokuz Bilim Kitabı)yi, **De Principiis Numerorum**- (Rakamların İlkeleri Üzerine)'u, **De Aritmetica** -(Sayı Bilgisi Üzerine)]yı; Cicero'dan **Hortensius** dışında, **Acamedica**'yı: genellikle de çevirilerinden, Platon'u, Aristoteles'i, Epikuros'u, Stoacıları, Kuşkucuları, Plotinos'u ve Iambilikos'u okumuştur.

Augustinus'un kaleme aldığı yapıtları kimi araştırmacılar, içeriğine göre ayırıp, felsefi ve tanrıbilimsel olmak üzere iki öbekte incelerler. Böyle bir yaklaşıma göre, Hıristiyanlığı benimsemesinden sonra yazdığı ilk eser olan **Contra Academicos** (Akademyacılara Karşı) ile **De Beata Vita** (Mutlu Yaşam Üzerine), **Soliloquia** (Kendi Kendine Söyleşiler), Kötünün Tanrısal kayra karşısındaki durumunun incelendiği **De Ordine** (Düzen Üzerine), **De Immortalitate animae** (Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine) ve **De Magistro** (Hoca Üzerine) ile **De Musica** (Müzik Üzerine) felsefi yapıtları arasında sayılabilir.

Hem felsefi hem de tanrıbilimsel düşünüş biçiminin yer aldığı yapıtlarının başında, otobiyografik nitelikli **Confessiones** (İtiraflar) yer almaktadır. Ayrıca **De Trinitate** (Kutsal Üçleme Üzerine), tarih felsefesini sunduğu **De Civitate Dei** (Tanrı Devleti Üzerine) adlı yapıtları sayılabilir.

Saint Augustin et la fin culture antique adlı yapıtında,

Augustinus'u merkeze alarak Antikçağın son dönemini kavramaya çalışan H.I. Marrou, Augustinus'un geçirdiği düşünsel değişimler konusunda son derece değerli bilgiler sunar: hem bu dönemi, hem de Augustinus'un düşünsel gelişimini gözler önüne serer.

Augustinus, özgür sanatlarla, **eruditio** ile işe başlamıştır. H.I. Marrou'ya göre Augustinus 'vir eloquentissimus, vir doctissimus'tan başka bir şey değildir. Önceleri klasik edebiyatla ilgi kurmuş olan Augustinus, 386 yılının ikinci yarısında köklü bir değişime uğramıştır. Ancak bu birdenbire olmuş bir durum değildir; uzun zamandan beri oluşmakta olan gizli bir değişimin sonucudur. Augustinus, Marrou'ya göre her yönüyle gelişmiştir; dinsel tutumuyla, inançlarıyla, ahlak alanında paylaştığı, benimsediği değerleriyle, toplumsal yönüyle, dört elle sarıldığı Yeniplatonculuk doğrultusundaki felsefi görüşleriyle; üstelik tüm kültürel yapısıyla büyük değişikliklere uğramıştır.

Aslında Augustinus, bir yandan yazınsal, bir yandan da felsefi kültür arasında yer alır. Bu iki kültür arasında öteden beri bir çekişme olduğu da bilinen bir gerçektir. Örneğin, Sokrates ile Sofistler arasında, Platon ile Isokrates arasında büyük bir çatışma vardır sürekli olarak. Birinciler, felsefe ile; ikinciler, güçlü konuşma ve dil yoluyla etkili olma amacını gütmüşlerdir. Kimi zaman güzel söz söylemenin ve sadece inandırıcı olmanın önplana geçer gibi görünmesine karşın, felsefi gelenek hiç bir zaman sönmemiştir.

Marrou'ya göre, III. yüzyıldan başlayarak retorik, felsefe öğretimini âdeta istila etmiştir. Ama yine de felsefi kültür hiç bir zaman gücünü yitirmemiştir. İ.S. I. yüzyılda, filozof Seneca, II. yüzyılda da Marcus Aurelius bunun en iyi örnekleridir. Böyle bir durum VI. yüzyılda ve XII. yüzyıl Renaissance'ında ortaya çıkar. VI. yüzyılda Boethius filozof örneğini sergilerken, Cassiodorus retoriğin temsilcisidir. XII. yüzyılda da Bernardus, retoriğin, yazın dünyasının temsilcisiyken, Abelardus, salt bir diyalektikçi olarak, yeni bir biçim altında eski felsefi geleneğin mirasçısı olur.

Augustinus'un edebiyattan felsefeye geçmesi sadece ona özgü bir tutum değildir; döneminin, kendinden önceki yapının bir geleneğidir.

Augustinus felsefeyle tanıştıktan sonra, artık tümüyle bu tür sorunlarla uğraşır: bilgi, bilgelik, ruhun yapısı gibi; ve bundan böyle sadece bir hitabet ustası değildir, bir filozoftur, bir tanrıbilimcidir. Felsefi görüşleri ve bunlarla ilgili olarak kaleme aldığı yapıtlarında, felsefe ile tanrıbilim alanlarının tam bir kesişme içinde olduğu görülmektedir.

Felsefi görüşlerinin temelinde anlayayım diye inanıyorum (credo ut intelligam) önermesi bulunan Augustinus'ta spekülatif ve mistik eğilimler ağır basar; o hem düşünce, hem de duygu adamıdır. Augustinus, sınırları belirli bir felsefe dizgesinin temsilcisi değildir. İnsan varlığını anlama çabası, felsefesinde büyük bir yer tutar. Augustinus'un düşüncelerinin merkezinde yer alan problem, mutluluk problemidir. Bu konuda o, hellenistik geleneğin tam bir mirasçısıdır. Mutluluğun nerede bulunduğuna ilişkin yanıtı çok kısadır; mutluluk bilgelikte bulunur. Bilgelik de, bilginin, hakikatin elde edilişidir; bu, insanın sonsuz mutluluğa (beatitudo) gidişini sağlar. Mutluluğun güvencesi de Tanrı'dır. Tanrı en yüce mutluluğun kaynağıdır. Öyleyse bir bakıma bilgelik, Tanrı'ya kavuşmadır. Ama her şeyden önce Tanrı'yı aramak gerekir; Tanrı'yı aramak, insanın kendisini aramasıdır; kendini aramak da temelini itiraf etmekte bulur. Augustinus için, insan ancak Tanrı aracılığıyla anlaşılacaktır; önemli olan önce Tanrı'yı bilme, sonra da kendini bilmedir: "**noverim Te, noverim me.**" Bu bilme, salt zihinsel bir bilme değildir; birlikte olma, birliktelik söz konusudur; gerçeği tümüyle kavrama söz konusudur burada. **Soliloquia**'da şöyle diyor: **Te invoco, Deus veritas**, (...) **Deus sapientia**, (...) **Deus beatitudo**.

Öyleyse Augustinus'a göre, bilgeliğe doğru çabalamak gerekir: **Studium sapientiae**, bir yaşam biçimidir. **De Ordine** adlı yapıtının bir yerinde özet olarak şunları der: doğrudan doğruya Tanrı bilgisine ulaşılamaz; disiplinli, katı bir yöntem izlemek gerekir; bunu da bize tanrısal yasa verir. Burada iki türlü buyruk yer alır: bunlardan biri yaşamın sürdürülmesiyle, öteki de zorunlu incelemelerle ilgilidir. Öyleyse bilgelik araştırmasının ahlaksal ve zihinsel olmak üzere iki

görünüşü vardır. Bu iki görünüşün yanında, bir üçüncüsü daha vardır ki bu da Marrou'ya göre dinsel ya da doğaüstü görünüştür. Bütün bunlara sahip olan, sonunda tanrısal güzelliği görecektir: Öyleyse, iyi yaşayan, iyi inceleyen, iyi yakaran bu güzelliğe erişecektir. Augustinus'un günlük yaşamında, Tanrı'ya yakarma çok ağır basar. Geçmişteki hataları için sürekli olarak Tanrı'ya yakarır; yakın çevresinin de böyle bir tutum içine girmesini ister. Duada, yakarmada ruh, Tanrı'ya doğru yükselir. Augustinus sadece bu özellikleri içinde incelenirse, onun bir Hıristiyanlık felsefesini sergilediğini E. Gilson ile birlikte söylemek olanaklıdır. Bu düşünceyi paylaşan Marrou'ya göre de, burada, Hıristiyanca bakış açısı apaçık bir biçimde ortaya konmuştur: Tanrı'ya tapmak; inanç, umut ve şefkat içinde yaşamak.

Emmanuel Mounier'nin çizdiği varoluşçular ağacının en verimli köklerinden biridir Augustinus; çünkü felsefi görüşlerinde bir yandan insan varlığı ile hesaplaşmasını da sergiler. Bu bağlamda onun en çok önem verdiği şey kendini araştırmasıdır. Kendini araştırma, artık zihinsel olanın sınırlarını aşar, bir gönül işi haline gelir. Hakikat insanın içindedir. **Veritas est in homine**. Algılar, duyular ona göre yanıltıcıdır; bunları aşmak gerekir. Tanrı, hakikatin kendisidir ve **Deus in homine**'dir, yani Tanrı, insandadır; öte yandan da **Homo in Deo**'dur, diğer deyişle, insanın kendisi de Tanrı'dadır. Bunu anlamaya çalışmak, ona göre felsefe yapmaktır. Felsefe insanın kendisiyle uğraşmasıdır.

Augustinus'un felsefesinde Platon ve Plotinos'un büyük etkisi vardır; ona göre insan ruh ve bedenden oluşan bir bütündür ve ruh bedene göre bir üstünlüğe sahiptir. Ruh değişmeden kalandır. Her türlü değişikliğe uğrayan bedendir. Ruh kendi kendine hareket edendir. Duyumla, ruhun etkin olduğu anlaşılmalıdır; yoksa edilgin olduğu değil. Çünkü ruh, bu anlayışta etkindir. Bu düşüncelerde Platon'un ne denli etkili olduğu açıktır. Bu düşünceler, sanki **Phaidon** diyalogundan alınmış gibidir. Duyumlar arasında kimileri bize bedenimize ilişkin gereksinimleri gösterir, diğer duyumlar da bizi kuşatan nesneler hakkında bize bilgi verir. Bu nesnelerin ayırt edici

niteliği değişken oluşlarıdır. Sürüp giden zaman içinde bu nesneler ortaya çıkar ve sonra yitip gider. Sürekliliğin olmayışı, onların asıl, hakiki, gerçek varlıklarının olmayışını gösterir ve bu da bir bakıma her türlü bilgiyi ortadan kaldırır. Öyleyse, tam anlamıyla bilmek, değişmeyen bir objeyi, nesneyi düşünme aracılığıyla kavramaktır; asıl bilgi budur. Asıl bilgiler, değişmez, sürekli ve zorunlu olana ilişkin olan bilgilerdir.

Augustinus, Tanrı'nın varlığını dünyanın zorunlu olmayan varlığı ile gösterir. Asıl bilginin konusu olan Tanrı herşeyin üstündedir. Tanrı, Yeniplatoncuların iddia ettiği gibi evrene yayılmış değildir. Dolayısıyla, Augustinus panteizmin karşısındadır. Tanrı; herşeyin üstünde, yalın, en üstün, en yüce bir varlıktır. Nasıl ki mimari bir yapıyı oluşturacak olan usta, işini yapmadan önce bir model, bir örnek tasarlarsa, bunun gibi, evreni yaratmadan önce Tanrı da geniş bir plan içinde evreni tasarlar. Zorunlu olmayan her türlü gerçekliğin arkasında, tanrısal düşünceler yer alır; bunlar idelerdir; insan bilgisinin kesinliği de bunların üzerine kurulur. Bizde ya da tek tek nesnelerde, zorunlu, değişmez doğrular vardır. Tanrı tam anlamıyla özdür ve onda öz ile varlık (essentia ile existentia) aynıdır. Tanrı'nın bu türlü kavramışı daha sonraki dönemlerde özellikle Anselmus ve Thomas Aquinas üzerinde etkisini sürdürmüştür. Augustinus'un Tanrı'nın mutlak, en yüce iyi olduğuna ilişkin anlayışı, tüm Ortaçağ boyunca etkili olmuştur. Tanrı, sadece ve sadece iyi olanı yapar; kötü ise bir varolmayıştır. Bu anlayış da, tüm Ortaçağ boyunca varlığını sürdürmüş ve Yeniçağda da Kara Avrupa'sındaki temel felsefi görüşlerin, Theodicée sorununun da temeli olmuştur.

AUGUSTINUS

İTİRAFLAR
(CONFESSIONES)
(Birinci Kitap)

I

Efendi, sen büyüksün ve her türlü övgüye layıksın. Senin gücün büyüktür ve senin bilgeliğine sınır yoktur Kendi ölümlülüğünü ve kendi günahının izini beraberinde taşıyan ve senin yaratışının bir parçası olan insan, kendini beğenmişlere haddini bidirdiğin için seni övmek istiyor Ilem de senin yanatışının bir parçası olarak seni övmek istiyor. Yaptığı övgü onu sevindirsin diye, onu cesaretlendiren sensin; çünkü sen bizi kendi katında yarattın ve yüreğimiz, sende dinginliğe kavuşuncaya kadar, tedirgin kalacaktır.

Efendi, bana bilme ve anlama gücü ver: Seni çağırmak mı yoksa seni övmek mi; seni bilmek mi yoksa çağırmak mı önce gelir? Ama seni bilmeden kim seni çağırabilir? Çünkü bilmeyen kişi senin yerine bir başka şeyi çağırabilir. Öyleyse seni bilmek için seni daha çok çağırmak mı gerekir? Ama inanmadan nasıl çağıracaklar ya da bir bildiren olmadan nasıl inanacaklar? Efendiyi arayan onu övecek. Onu arayan bulur, bulan da över onu. Efendi seni çağırarak arayabileceğim ve sana inanarak seni çağıracağım; çünkü sen bize bildirildin. Efendi, habercinin aracılığıyla, oğlunun insan oluşuyla, bende uyandırdığın ve bana verdiğin inanç seni çağırmaktadır.

II

Madem ki Tanrı'yı çağıracağım zaman onu kendi içimde çağıracağım (Invocare. invocare in me), Tanrı'ma, Tanrım Efendi'ye nasıl sesleneceğim? İmdi, bende Tanrı'mın gideceği bir yer var mı? Yeri ve göğü yaratan Tanrı bende nereye gelecek? Yoksa bende Efendim Tanrı'mı kuşatacak olan bir şey var mı? Yarattığın, içinde de beni yarattığın yer ile gök seni kuşatır mı? Ya da hiçbir şey sensiz olmadığına göre, her varlığın seni kuşattığı sonucu mu çıkar? Ben kendim olduğuma göre, sen bende olmasaydın ben de o zaman olamayacağıma göre, niçin senin bana gelmeni isteyeyim? Henüz cehennemde değilim, ama sen gene de oradasın. Gerçekten de cehenneme gelecek olsam; sen yine oradasın. Öyleyse Tanrım, sen bende olmasaydın, ben olmayacaktım, hiç mi hiç olmayacaktım. Ben sende olmasaydım, varolmaycaktım bile; çünkü ne varsa senden, seninle, sende varolur. Evet, evet, Efendi sende olduğuma göre seni nereye çağıracağım? Ya da sen bana nereden geleceksin? "Yeri ve göğü ben doldurmuyor muyum?" diyen Tanrı'mın bana gelmesi için, ben yerin ve göğün dışında nereye gidebilirim?

III

Sen onları doldurduğuna göre, yer ve gök de seni mi kuşatıyor? Ya da sen onları dolduruyorsun da, onlar seni kuşatmadıkları için sen fazla mı geliyorsun? Yer ve gök bir kez dolu olunca, senden kalanları nereye koyuyorsun? Doldurduğun varlıkları onları içererek doldurduğuna göre, herşeyi dolduran Sen, seni içerecek

bir yere mi gerek duyuyorsun? Aslında bunlar seni sıkıca birarada tutan ve seninle dolu olan vazolar gibi değildir: onlar kırılsalar bile, sen hiç dağılmazsın ve bizim üzerimize döküldüğün zaman akıp giden sen olmazsın; ama ortadan kalkan biz oluruz, dağılıp giden sen değilsin, ama birleştirdiğin biziz. Doldurduğun herşeyi, onların hepsini kendi varlığınla mı doldurursun? Onlar seni tümüyle kuşatamadıkları için, senden bir parçayı mı kuşatırlar, yoksa hepsi aynı parçayı mı kuşatır? Yoksa tek tek, daha büyükler daha büyük, daha küçükler daha küçük parçalarını mı kuşatıyorlar? Yani sende daha büyük, daha küçük diye bölümler mi var? Yoksa sen her yerde bütünsün de, hiçbir şey seni bütünüyle kuşatmıyor mu?

IV

Öyleyse Tanrım sen nesin? Şunu soruyorum: Efendi Tanrı değilsen, sen nesin? Efendi'nin dışında Efendi kimdir? Tanrı'mızın dışında Tanrı kim? En büyük, en iyi, en güçlü, en yetkin, en bağışlayıcı, en doğru, en gizli ve en çok heryerde olan; en güzel, en güçlü, durağan ama, kavranamayan, değişmeyen ama her şeyi değiştiren, hiç yaşlanmayan, hiç yeni olmayan ama her şeye yeniliğini veren ve kendini beğenmişleri, onlar bilmeden yaşlılığa götüren, hep eylem halinde, hep dinlenme halinde olan; toplayan, gereksinim duymayan, destekleyen, dolduran, koruyan; hem yaratan hem besleyen, hem yetkinleştiren; arayan, araştıran. Bütün bunlara karşın, sende hiçbir şey eksik değildir. Seversin ama yanıp tutuşmazsın; kıskanırsın ama kendine güvenirsin; pişman olursun ama acı çekmezsin; kızarsın ama sakinsin; yapıtlarını değiştirirsin ama niyetini

değiştirmezsin; bulduğun; aslında yitirmediğin şeyi yeniden alırsın; hiçbir zaman yokluk içinde değilsin ama kazanmayı da istersin. Ayrıca seni borçlu duruma sokacak kadar sana bir şey verilebilir mi? Senin olmayan bir şeye kim sahip olabilir? Hiç kimseye borçlu olmadığın halde borç ödüyorsun, hiçbir şey yitirmeden borç veriyorsun. Ey benim Tanrım, ey benim hayatım, ey benim tatlı azizim, ne dedik ki, ya da senden söz ettiğinde herhangi biri ne söyleyebilir ki? Seninle ilgili olarak susanların vay haline! Çünkü bunlar dilsiz gevezeler.

V

Sende dinlenmeyi bana kim sağlayacak? Yüreğime girmeni, onu coşturmanı, kötülüklerimi unutmanı, seni, benim biricik iyiliğimi kucaklamamı kim bana sağlayacak? Benim için sen, sen nesin? Acı bana, konuşayım artık! Ben senin için neyim ki seni sevmemi bana emredesin ve eğer bunu yerine getirmezsem, bana karşı öfkelenesin, sonsuz eziyetlerle beni tehdit edesin? Eğer seni sevmezsem bu az şey mi? Yazık bana! Bağışlamalarınla, Efendi Tanrım, senin benim için ne olduğunu söyle bana. Ruhuma söyle: "Ben senin kurtuluşunum." Söyle ki işiteyim. İşte kalbimin kulakları senin önünde: onu aç ve ruhuma söyle: "Ben senin kurtuluşunum" Bu sözlere doğru koşacağım ve seni yakalayacağım. Yüzünü benden hiç saklama. Ölmemek amacıyla seni görmek için öleyim.

Senin geleceğin ruhumun evi dar: Onu genişlet; yıkık: Onar onu; onun senin gözlerini rahatsız eden bir görünümü var: Bunu biliyorum ve itiraf ediyorum, ama onu kim temizleyecek? Senden başka kime sesle-

neceğim? "Efendi, beni gizli pisliklerimden ve başkalarından temizle, hizmetkârın olayım, onları bağışla" İnanıyorum ve işte bunun için konuşuyorum. Efendi, biliyorsun, kendime karşı suçlarımı açıklamadım mı ve kalbimdeki inançsızlığı sen kovmadın mı? Hakikat olan seninle yargılama konusunda tartışmaya girmeye kalkmıyorum. Benim kötülüğüm kendi kendisine yalan söylemesin diye kendimi kandırmak istemiyorum. Bunun için seninle yargı konusunda tartışmıyorum, çünkü eğer sen haksızlıkları gördüysen, kim bu insanı savunacak?

VI

Ama yine de, senin bağışlamandan söz etmeyi bana bırak, toprak ve kül olan bana bırak. Bırak konuşayım, çünkü konuşmam senin bağışlamanla ilgilidir, yoksa bana gülecek olan bir insanla değil. Belki sen de bana gülersin, ama sen acıyan bir gözle bakarsın. Bu dünyaya, ölümlü yaşam mı yoksa yaşam taşıyan ölüm mü diyeceğimi bilemediğim bu yere nereden geldiğimi bilmiyorum: Bundan başka ne olabilir söylemek istediğim şey? Bilmiyorum, senin teselli veren iyiliğin beni kabul etti; zaman içinde kimden ve kimin içinde beni yoğurduğunu ana-babamdan işittim, zaten ben anımsamıyorum bunu. Demek ki insan sütünün tatlılığı beni kabul etti. Ne annem ne da dadılarım göğüslerini kendi kendilerine dolduruyorlardı; ama sen, onların aracılığıyla, herşeyi oluşturmakta olduğun gibi, varlıkların temeline değin yerleştirdiğin zenginliklerle, bana bebeklik besinimi veriyordun. Ayrıca bana verdiğinden çoğunu istemememi ve senin beni besleyenlere verdiğini, onların isteyerek bana

vermelerini sağlıyordun. Nitekim belki bir ölçüyle senin onlara verdiklerini bana vermek istiyorlardı. Onlardan bana gelen iyilik aslında onlar için bir iyilikti. Bu onlardan değil yalnızca onlar aracılığıyla idi; çünkü tüm iyilikler, ey Tanrı, senden gelir, her türlü kurtuluş bana Tanrı'mdan gelir. Ben seni içimizde ve dışımızda verdiğin armağanlar aracılığıyla, sen bana kendini bildirdiğinde tanıdım. O zamanlar süt emmeyi ve sakin durmayı ya da ağlamayı biliyordum, kendi bedenimdeki iyi ya da kötü duruma göre; bundan başka birşeyin önemi yoktu.

İlkin uyurken, sonra da uyanıkken gülmeye başladım. Bunu bana söylediler, ben de inandım, çünkü öteki bebekleri de böyle görüyoruz; ben bunları anımsamıyorum. Nerede olduğumu yavaş yavaş algılamaya başlıyordum ve onları yerine getirecek olan kişilere isteklerimi belirtmek istiyordum, ama yapamıyordum; çünkü isteklerim içimdeydi, insanlarsa dışarda, üstelik bu insanlar duyularıyla ruhuma erişemiyorlardı. Hareket ediyor, ses çıkarıyor, isteklerimi yansıtan işaretler yapmaya çalışıyordum ama başardıklarım pek azdı; çünkü işaretlerim gerçekleri yansıtmıyorlardı. Anlaşılamamaktan ötürü ya da bana zarar verir korkusuyla isteklerime boyun eğilmediğinde, büyük insanlarca, hizmeti yerine getirmeyen özgür insanlarca aşağı görüldüğüm için kızıyordum ve ağlayarak onlardan öc alıyordum. Öğrenebildiğim kadarıyla bütün bebekler böyle; bilen, beni tanıyan yetiştiricilerimden çok, onlar öğretti bana böyle biri olduğumu.

İşte benim çoktan ölüp giden bebekliğim; bense yaşamaktayım. Ama kendindeki hiçbir şey ölmeden hep yaşayan sen Efendi, sen yalnızca yüzyıllardan beri

değil, "önce" denebilen her şeyden önce varsın; sen Tanrı'sın, yarattığın her şeyin Efendisisin; geçici tüm varlıkların nedeni sende var, her değişen varlığın değişmeyen kökleri sende bulunuyor; kendileri neden olmayan ve zaman içindeki bütün varlıkların sonsuz nedenleri sende yaşar. Ey benim Tanrım, sana yakaran bu insana söyle: Ey bağışlayıcı, bu zavallıya söyle: benim bebekliğim ölen bir başka yaşamın ardından mı geldi, yoksa o dönem annemin karnında geçirdiğim yaşam mıydı? Nitekim bu konuda bana birşeyler söylendi, ben de birçok hamile kadın gördüm. ama bundan de öncesi nasıldı ey benim Tanrım, ben bir yerde miydim, birisi miydim?

Kimse bunu bana anlatmadı: Ne annem ne babam, bunu yapamadı; ne başkasının deneyimi, ne de benim öz belleğim bunu becerebildi. Yoksa bunları sorduğum için bana gülüyor musun? Yoksa yalnızca bildiğim konuda seni övmemi ve sana itirafta bulunmamı mı buyuruyorsun? Yerin ve göğün efendisi, senin onurun için itiraf ediyorum ve seni artık anımsayamadığım bebekliğimin başlangıçları adına övüyorum. Sen insanlara olup bitenleri başka şeylerden çıkarma gücü verdin; birçok ayrıntıda sıradan kadınlara bile kendine inanma gücü verdin. Vardım, o zaman da yaşıyordum ve daha bebekliğimin sonuna doğru izlenimlerimi başkalarına anlatmak için işaretler arıyordum. Böyle canlı bir varlık, senden değilse nereden geliyordu, ey Efendi? Kendi kendinin yapıcısı olan biri var mı? Yoksa senin içinde bizi yarattığın şey dışında, bir başka yerden mi geliyor varlık ile yaşam? Efendi, sen ki, senin için varolmak ve yaşam başka başka şeyler değildir, çünkü sen en yüce varlığın ve en yüce yaşamın bir birliğisin. Gerçekten de en yüce sensin ve hiç değişmezsin;

bugünkü gün de sende geçip gitmiş, harcanmış olamaz; çünkü her şey sendedir; eğer sen onları içermeseydin, onların hiçbiri oradan geçemezlerdi. Zaten senin yılların akıp gitmediği için, senin yılların bugündür. Senin bugününde bizim günlerimiz ve ana-babalarımızınkiler geçip gittiler; iyi kötü varoldular ve onları alacak ve geçirecek olan başkaları da iyi kötü varolacaklar! Ama sen kendin hep aynısın ve tüm yarınlarla ertesi günleri, tüm dünlerle önceki günleri bugün yapacaksın, hepsini şimdi yaptın. Kimse bunu kavramasa bile benim için ne önemi var? O da "bu nedir?" diyerek sevinsin. O da böyle sevinsin. Ve seni anlamamakla birlikte bulmayı, anladığı halde bulmamayı tercih etsin.

VII

Dinle beni Tanrım! Günahkâr insanların vay haline! Bunları söyleyen de bir insan ve sen ona acırsın, çünkü onu sen yarattın, ama onda günahı yaratan sen değilsin. Kim bana bebekliğimdeki günahlarımı anımsatacak? Gerçekten de hiç kimse senin önündeki günahtan uzak değildir, hatta yeryüzünde bir gün yaşamış bir bebek bile. Kim bana anımsatacak? Yoksa kişisel olarak hatırlayamadığım şeyi kendisinde gördüğüm bir bebek mi? O halde o zamanlar işlediğim günah neydi? Gözyaşları içinde ağzım memeye uzanmıyor muydu? Şimdi onu yapsam, fırın gibi açık bir ağızla, göğüse doğru değil, ama yaşıma uygun besine doğru uzansam bana gülünecektir, hatta son derece haklı olarak ayıplayacaklardır beni. O halde son zamanlarda ayıplanacak şeyler yapıyordum, ama ayıbı anlamadığım için, ne alışkanlığım ne de aklım bana

ayıplandığımı gösteriyordu. Gerçekten de biz bunları yaşımız ilerledikçe buduyor ve onlardan kurtuluyoruz. Birinin bir şeyi düzeltirken iyi bir şeyi bile bile yokettiğini görmedim. Yoksa o dönemde şunlar da iyi şeylerden miydi: Bana verilirse zararlı olacak bir şeyi ağlayarak istemek; çocuklar, büyüklerim, ana-babam bana boyun eğmediklerinde bütün gücümle bağırıp çağırmak; istek işaretlerime kulak asmayan aklıbaşında pekçok kişiye, onlara uyulduğunda tehlikeli olabilecek şeyleri yerine getirmedikleri için, vurarak elimden geldiğince zarar vermeye çalışmak. Bu yüzden bebek, organlarının zayıflığından ötürü masumdur, yoksa niyeti açısından değil. Ben kıskanç bir bebeği kendi gözlerimle izledim: Henüz konuşmuyordu, sapsarı kesilmiş, haince bir bakışla süt kardeşini gözlüyordu.

Bunu kim bilmez? Analar ve dadılar bu acıları önlemek için bilmem nice çareye başvurur. Bebeklik yalnızca buna dayandığına göre, su gibi akması gereken süte dayandığına göre, yardıma çok büyük gereksinimi olan ve yalnızca bu besinle yaşamını sürdüren bir varlıkla bunu paylaşmaya katlanamamak, masumluk bu mu? Bunlar hoşgörüyle affedilir, ama önemsiz ya da az önemli olduklarından ötürü değil, büyüdükçe ortadan kalktığından ötürü. Hoş da görmek gerekir. Daha büyük birinde aynı şeyler görüldüğünde ise katlanılacak şeyler değildir bunlar.

Öyleyse, yaşam ve beden veren, bizim de gördüğümüz gibi, onları duyularla donatan, organlarla bezeyen, güzel bir görünüşle süsleyen, bütünlüğü ve sağlamlığı için bütün yaşam işlevlerini bağışlayan sensin ey Tanrım; bu konuda seni övmemi ve senin onurun için itiraf etmemi ve senin adına "Ey en yüce" diye ilahi söylememi buyuruyorsun. Çünkü sen, ey biricik varlık,

tüm ölçülerin ilkesi, ey en yüce güzel, her türlü güzelliğin ilkesi, yasasıyla her düzenin ilkesi olan sen, hiç kimsenin yapamayacağı şeylerden başka bir şey yapmasan bile, yetkin ve iyi Tanrı'sın. Kişisel yaşama ilişkin hiçbir anımın bulunmadığı, başkasının inancı üzerine ve başka çocukların verdikleri, üstelik de sağlam tahminler üzerine kurduğum bu dönemdeki yaşamımı bu dünyadaki yaşamım diye saymakta güçlük çekiyorum. Sisli belleğimin karanlıkları annemin karnında geçirdiğim yaşamla eş. O halde kötülük içinde ana karnına düştüysem ve annem de beni günahlarımla karnında beslediyse Tanrım, ben sana bunu soruyorum, senin hizmetkârın olan ben, Efendi, nerede ve ne zaman masumdum? Ama artık bu dönemi bir yana bırakıyorum: Gerçekten de bende bir iz bırakmamış olan o dönemle benim aramda ne var?

VIII

Zamanla bebeklikten çıkıp çocukluğa gelmedim mi? Daha doğrusu çocukluk bana ulaştı ve bebekliğimin ardından geldi. Bebeklik gitmedi, zaten nereye gitmiş olabilir? Ama yine de yoktu artık. Artık ben dilsiz bir bebek değil, konuşan bir çocuktum. Bunu anımsıyorum ama, konuşmayı nasıl öğrendiğimi sonradan anladım. Nitekim benden daha büyük insanlar, daha sonra harfleri öğretirken yaptıkları gibi, sözcükleri bana belli bir düzen içinde vererek öğretmiyorlardı; ben kendi aklımı kullanıyordum, onu da sen vermiştin bana, Tanrım. İsteğime karşılık verilsin diye, mızmızlanarak, çeşitli seslerle, çeşitli beden devinimleriyle, kalbimdeki duyguları açığa vurmak istiyordum, ama istediğim her şeyi gereğince dile getiremiyordum; üstelik herkesle de

başaramıyordum bunu. Kafamdan şöyle geçiriyordum: Bir nesnenin adını söyledikleri sırada, bu sese uygun olarak bedenlerini de devindiriyorlardı, bunu görüyordum ve birşey yapmak ya da bir şeyi göstermek istediklerinde çıkardıkları sesi aklımda tutuyordum. Onların bu isteği, sanki bütün soylar için doğal sözcükler gibi, isteme, sahip olma, vazgeçme ve kaçınma durumlarında ruhun eğilimini gösteren ses yanında yüz hareketleriyle gözlerin bakışıyla ve öteki beden üyelerinin ifadeleriyle oluşan bir beden hareketiyle anlaşılıyordu. Bu şekilde sözcüklerin değişik cümlelerdeki yerli yerinde kullanılışlarını işite işite hangi nesneleri belirttiklerini kavrıyor ve artık kendi isteklerimi de o işaretlere alışmış olan ağzımla dile getiriyordum. Böylece birlikte olduğum kişilere belirtmek istediğim isteklerimin işaretlerini ilettim ve ana babamın yetkesine, büyüklerimin isteklerine uyarak insan yaşamının fırtınalı topluluğuna daha yüksek bir düzeyde katılmış oldum.

IX

Ey Tanrı, Tanrım, insanların verdiği onur ve yalancı zenginlikler uğruna, bu dünyada bir yerim olsun ve konuşma sanatında başarı kazanayım diye beni teşvik eden herkese boyun eğmek, bana çocukluğumda doğru bir yaşam tarzı olarak gösterildiği sıralarda nice acınacak durumlara ve alaylara katlanmak zorunda kaldım. Bu yüzden, ben zavallıyı neye yarayacağını bilmediğim alfabeyi öğreneyim diye okula gönderdiler. Öğrenmeye çabaladığım halde dayak yiyordum; bunu da büyüklerim, benden önce bugünleri geçirirken, Adem'in çocukları için çoğalan bir zahmet ve acıyla

geçmek zorunda olduğumuz yolları geçmiş olan pekçok kişi onaylıyordu. Ama ey Efendi, sana yalvaran insanlar da bulduk; onlardan anlayabildiğim kadarıyla şunu öğrendim: Bizim duyularımızla algılanmasa da bizi dinleyecek, bize yardım edecek büyük bir varlık vardı. Ben de senden yardım ve korunma istemeye başladım. Seni çağırmak için dilimin düğümlerini çözüyordum: Küçük bir çocuk olarak ama küçük olmayan bir tutkuyla, okulda dayak yemeyeyim diye sana yalvarıyordum. Sen beni duymadığında -bu bence nedensiz değildi-dayak izleri büyüklerimi, hatta benim başıma hiçbir kötülük gelmesini istemeyen akrabalarımı güldürüyordu; o zamanlar bu, benim için çok önemli bir kötülüktü. Ey Efendi, şöyle biri var mı: Sana böylesine coşkuyla bağlanan var mı? Biri var mı -nitekim aptallık da aynı sonucu yaratabilir-biri var mı, sana olan bu içten, bu sevgi dolu bağlılığıyla bağlı olsun da, işkence sehpalarını, demir kazıkları ve bu türden değişik işkence aletlerini -bu işkence aletlerinden kurtulmak için yeryüzünün her yerinde büyük bir dehşetle sana yalvarılır-, bunlardan korkanları sevdiği halde, çocukken hocalarımızın bizi cezalandırmak üzere kullandıkları işkence yollarına akrabalarımızın güldüğü gibi, bütün bunları önemsemesin?

Ne korkumuz işkence görenlerinkinden azdı ne de bunlardan kurtulmak için ettiğimiz dualar. Yine de bizden istenenden daha az yazarak, daha az okuyarak ya da edebiyat üzerine daha az düşünerek günah işliyorduk. Efendi, eksiklik belleğimizde ya da yeteneğimizde değildi; sen o çağımızda bizim bunlara yeterince sahip olmamızı istediydin; ama oynamak hoşumuza gidiyordu. Ve böyle şeyler yapmış olan kişilerdi bizleri cezalandıranlar. Ama büyüklerin

oyunlarına "iş" adı veriliyordu, çocuklarınki de böyle oldukları halde büyüklerce cezalandırılıyordu. Hiç-kimse bunlara acımıyor, ne çocuklara ne de büyüklere. Ama doğru bir yargıç, çocukken top oynadığım için ve bu oyun, büyüdüğümde onunla daha aşağılık bir oyun oynadığım edebiyatı daha yavaş öğrenmeme neden olduğu için dövülmemi onaylamasa gerek. Sanki beni döven kişi, bir tartışmada arkadaşına yenik düştüğünde, benim top oyununda oyun arkadaşıma yenik düş-tüğümde duyduğumdan daha çok acı ve kıskançlık duyarken, başka bir şey mi yapıyordu?

X

Yine de günah işliyordum, Ey doğadaki her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi benim Efendi Tanrım; günahların/yaratıcısı değil/yalnızca düzenleyicisi olan Efendi Tanrım, ana babamın ve hocamın buyruklarının tersini yapmakla günah işliyordum, çünkü onların niyeti ne olursa olsun, benim öğrenmemi istedikleri edebiyatı sonradan yerinde kullanabilirdim. Çünkü itaatsizliğim daha iyi bir şeyi seçtiğim için değil, oynama arzusuyla, yarışmalarda gurur veren utkuları sevdiğim için, daha ateşli bir isteği yerine getirmek üzere sahte masalların kulaklarımı okşamasını sevdiğim içindi. Aynı merakla gittikçe daha çok büyüklerin oyunlarına gözlerimi çevirdim. Bunlara katılanlar öylesine saygın bir düşünce gücüne erişiyorlar ki, hemen herkes bunları kendi çocukları için ister aslında. Ama yine böyle gösterilerle, onları bu tür oyunlara katılabilme derecesine gelmeleri için istedikleri çalışmadan alıkonmaktansa, birazcık "okşanmaya" seve seve katlanıyorlar. Ey Efendi, acıyarak bak bunlara ve seni

çağıran bizleri kurtar artık; ama seni henüz çağırmayanları da kurtar, kurtar ki, onlar da seni çağırsın ve sen onları da kurtarasın.

XI

Bizim boş gururumuza değin inen Efendimizin alçak gönüllülüğü sayesinde, çocukluğumdan beri bize söz verilmiş olan ebedi yaşamı dinleyip durmuştum. Artık onun haç işaretine karşılık veriyordum. Sana büyük bir umutla bağlanmış olan annemin sinesinden çıktığımdan bu yana onun tuzuyla güçleniyordum. Ey Efendi, henüz çocukluğumda sen bunu gördün: Bir mide rahatsızlığıyla ansızın ateşlenmiştim ve nerdeyse ölüm noktasına gelmiştim; sen gördün, Tanrım, çünkü artık benim koruyucumdun. Nice ruh heyecanı ve inançla hem annemden, hem de hepimizin anası olan kiliseden bana acımasını istedim; Tanrı ve Efendimiz olan İsa'dan vaftiz istedim. Ve benim etimin anası, bitmiş tükenmiş bir halde, yüreğinden ve büyük bir sevgiyle, sana olan inancıyla benim ebedi kurtuluşumun hazırlıklarını yapıyor; henüz iyileşmesem de, günahlarımın bağışlanması için sana itirafta bulunarak kurtuluş getiren kutsamalara başlayayım ve dine gireyim diye, acele ediyordu. Bu arada, sanki yaşamımı sürdürürken kendimi bunca kirletmem zorunluymuşçasına, arınmam ertelenmişti. Çünkü o temizlenmeden sonra kendimi kötülüğün çirkinliklerine kaptırmam çok daha ağır ve tehlikeli olacaktı. Artık ben inanıyordum, annem inanıyordu, babam dışında bütün ev halkı inanıyordu. Ama babam, henüz kendisi inanmasa bile, İsa'ya ben daha az inanayım diye, benim üzerimdeki dindarlık hakkıyla annemi etkisiz kılmaya

kalkışmadı. Nitekim annem istiyordu ki, sen benim babam olasın, Tanrım, gerçek babamdan çok sen. Sen de daha iyi hizmet ettiği erkeğini alt etsin diye ona bu konuda yardım ediyordun. Çünkü ona hizmet etse de aslında bunu emreden sana hizmet ediyordu.

Tanrım sana yalvarıyorum, eğer sen de istersen, niçin o zaman vaftiz edilmemin ertelendiğini, günah işlemek için dizginlerin bana verilmesinin mi yoksa verilmemesinin mi benim iyiliğime olduğunu bilmek isterim. Öyleyse, şimdi bile şu ya da bu konuda her yerden kulaklarımızda çınlayan şu sözler nereden geliyor: "Bırak yapsın, çünkü henüz vaftiz edilmedi" Ama beden sağlığı söz konusu olduğunda "Bırak daha çok yaralansın, çünkü henüz iyileşmedi" demiyoruz. Ah, çabucak iyileşseydim, benim ve benimkilerin gösterdiği özen, senin vermiş olduğun ruhumun kurtuluşunu sağladıktan sonra, onun senin koruman altına girmesini de sağlasaydı, ne kadar iyi olurdu. Ama çocukluktan sonra ne kadar büyük ve nice arayış dalgasına kapılacaktı!

Annem daha o zamanlar bunları biliyordu ve biçim veren olmak yerine, daha çok sonraları ondan biçim alacağım toprağı kendi haline bırakmak istiyordu.

XII

Delikanlılık döneminde olduğumdan daha az korkak olduğum çocukluk dönemimde, ders çalışmayı sevmiyordum ve buna zorlanmaktan nefret ediyordum; ama yine zorluyordum kendimi. Bu aslında benim için bir iyilikti, ben ise iyi davranmıyordum. Eğer zorlanmasaydım, öğrenmezdim. Çünkü yaptığı şey iyi bir şey olsa bile, hiçkimse isteğine karşı gelemiyor. Ama

beni zorlayanlar da iyi davranmıyorlardı; bana gelen iyilik senden geliyordu, Tanrım. Çünkü onlar beni zorladıkları çalışmada, yoksul bir zenginliğin, ünsüz bir ünün doymak bilmez arzularını doyurmaktan öte bir amaç görmüyorlardı. Oysa başımızdaki saçları bile, belli sayıda yapan sen, hem öğreneyim diye beni baskı altında tutan herkesin hatasını benim yararıma kullanıyordun, hem de öğrenmek istemediğim için benim hatamı cezasız bırakmıyordun: Böylesine küçük bir çocuk ve böylesine büyük bir günahkâr olan benim layık olduğum bir ceza! Bu şekilde, iyi davranmayan kişilerden sen, benim için iyilik çıkarıyordun ve günah işleyen bana adil bir biçimde bunu ödetiyordun. Çünkü düzen dışına çıkmış olan her ruh kendisi için, kendi başına bir ceza olacaktır, diye sen karar vermiştin.

XIII

Daha çocukluğumda karşıma çıkan Yunan Edebiyatından niye nefret ederdim; neydi bunun nedeni, şimdi bile bu benim için yeterince açık değil. Nitekim, Latinceyi, ama o ilkokul hocalarının öğrettiği değil, "Edebiyatçı" adı verilen hocaların öğrettiği Latinceyi severdim: Başlarda, okuma, yazma ve aritmetiğin öğrenildiği sıralar, hiç de Yunancanın bütününden daha az can sıkıcı ve daha az ceza saymıyordum Latinceyi. Bu nereden geliyordu, bir beden ve gidip de dönmeyen bir ruhtan başka bir şey olmadığım yeryüzündeki yaşamın boşluğundan ve günahtan değilse, nereden geliyordu? Aslında o edebiyat daha geçerli olduğu için, yazılı bir şey bulduğumda okumamı ve istersem yazmamı sağlamış olan ve hâlâ da sağlayan bu çalışma, kendi hatalarımı unutup, Aeneas diye birinin

serüvenlerini[1] *aklımda tutmak ve aşkı yüzünden kendini öldüren Dido'nun ölümüne ağlamak zorunda kaldığım Latin edebiyatından daha iyiydi. Oysa ben, kendim, senden, Tanrım, hayatım, senden uzakta bunlar arasında ölüp giderken, en zavallı kişi olan ben, kendim için ağlamıyordum.*

Gerçekten de, Aeneas'ı sevdiği için ölen Dido için gözyaşı döken ama, yüreğimin ışığı, ruhumun özü, ağzımın ekmeği, düşüncemi ve aklımı verimli kılan erdem olan Tanrı'yı hiç sevmediği için ölüp giden, kendi öz ölümü için hiç gözyaşı dökmeyip, kendi mutsuzluğuna karşı kayıtsız olan bir mutsuzdan daha mutsuz kim olabilir? Seni sevmiyordum ve senden uzaklaşıyordum, senden uzaklaştığım için, her yandan "yaşa, aferin!" sesleri geliyordu. Nitekim bu dünyadaki bir tutku senden uzaklaşmadır ve eğer öyle bir insan değilse, utansın diye "yaşa, aferin!" denir. İşte bunlara ağlamıyordum da, "yazgısının peşine bir kılıçla koşan"[2]*, Dido'nun ölümüne ağlıyordum. Ben, ben ki, seni terkedip senin yaratıklarının peşinde koşuyordum: Toprak toprağı arıyordu. Bu dizeleri okumak bana yasaklansaydı, bana acı çektiren şeyi okumamaktan dolayı acı duyardım. İşte böyle bir çılgınlık yüzünden okumayı ve yazmayı öğrendiğim şeyler bunlardan daha onurlu ve yararlı sayılır.*

Ah! Tanrım, şimdi ruhumda bağırsan ve hakikati bana söylesen: "Hayır, böyle olmamalı; en iyi öğrenim kuşkusuz birincisi olmamalı" İşte, artık okumak ve yazmaktan çok, Aeneas'ın serüvenlerini (hatalarını) ve bu tür herşeyi unutmaya hazır olan ben! Edebiyat okullarının girişlerine asılan[3] *perdeler de saygı*

1. **Error** hem dolaşma, serüven, hem de hata anlamında kullanılıyor.
2. Vergilius, Aeneis, VI, 457.
3. Halk oyunları genellikle açıkta ya da kemeraltlarında sergileniyordu; bu yeri ayırmak için halı ya da perdeler kullanılıyordu.

gösterilecek bir gizemden çok, gizlenecek bir hatanın simgesidir. Tanrım, ruhumun istediği şeyleri sana itiraf ettiğim sürece, senin iyi yollarını sevmek için benim kötü yollarımın cezalandırılmasıyla sakinleştiğim sürece kendilerinden korku duymadığım insanlar bana karşı çıkmasın. Bu edebiyat tacirleri de bana karşı çıkmasın; çünkü eğer Aeneas'ın Kartaca'ya geldiğine ilişkin ozanın söylediği şey doğru mu diye onlara sorsam, biraz okumuş olanlar bilmediklerini, daha aklı başında olanlar ise, doğru olmadığını söyleyeceklerdir. Ama eğer Aeneas'ın adı hangi harflerle yazılır diye sorsam, bunları öğrenen herkes bu işaretleri, o yolla aralarında kararlaştırmış olan insanların anlaşması ve uylaşmasına uygun olarak, bana doğru olarak söyleyecektir. Yine, yazmayı ve okumayı unutmamın mı yoksa o kurma şiirleri unutmamın mı bu yaşam için daha büyük bir kayıp olacağını sorsam, kendi kendini bütünüyle unutmamışsa, ne yanıt vereceğini kim bilmez? Demek ki, çocukken bu boş şeyleri öteki daha yararlı şeylere tercih ettiğim zaman, ama daha çok asıl yararlı olanlardan nefret edip ötekileri sevdiğim zaman günah işliyordum. Oysa şimdi, "bir artı bir iki, iki artı iki dört" diye saymak benim için nefret edilecek bir şey olsa da, silahlılarla dolu tahta at, Troia'nın ateşe verilmesi, Creusa'nın hayali, boş ama tatlı bir gösteri.

XIV

Öyleyse Yunan edebiyatı da böyle şeyler dile getirdiği halde, niçin ondan nefret ediyordum? Nitekim Homeros da böyle masallar oluşturmak konusunda deneyimlidir ve son derece hoş, tatlıdır. Yine de çocukken benim için acıydı. Aslında eminim, Homeros'u öğrenmeye zor-

landığım gibi, onlar da Vergilius'u öğrenmeye zorlandıklarında, Vergilius da Yunanlılar için böyledir. Zorluk, bir yabancı dili bütünüyle öğrenmedeki zorluk, Yunanca yazılmış efsanevi anlatıların hoşluğuna, tatlılığına bir tür acılık veriyordu. Nitekim orada kullanılan hiçbir sözcüğü bilmiyordum ve bileyim diye büyük tehditler, cezalarla bana baskı yapılıyordu. Gerçi bir zamanlar çocukluğumda Latincede de hiçbir sözcük bilmiyordum ama, korkutulmadan, dövülmeden; tersine dadılarımın okşamaları, güldüren şakaları, oyun arkadaşlarımın hoş tavırları içinde öğrenmiştim bu dili. Bu dilin sözcüklerini bir ceza baskısı altında ezilmeksizin öğrenmiştim; yalnızca yüreğim, bu dilin kavramlarını ortaya koymada bana baskı yapıyordu; eğer sözcükleri hocalardan değil, konuşanlardan öğrenmeseydim, bunu başaramazdım. Ben de duyduğum şeyi onların kulakları için ortaya çıkarıyordum yeniden. Buradan şu çıkmakta: Sözcükleri öğrenmek için içten gelen bir merak, korku veren bir zorunluluktan çok daha etkilidir. Ama zorunluluk, ey Tanrım, senin yasalarınla merakı da denetim altında tutar; hocaların değneklerinden, çileli çabalara kadar herşeyi senin yasalarınla, senin güçlü yasalarınla sağlık taşıyan acıları birbirine karıştırır. Bu acılar bizi tehlikeli tatlılıktan çekip, sana yaklaştırır; bu tehlikeli tatlılık yüzünden biz senden uzaklaşmıştık.

XV

Efendi, yakarışıma kulak ver: Ruhum senin kuralların altında ezilmesin ve peşinden koştuğum bütün sapkınlıkları aşıp senin tadına varabilmem için; seni sevmem, senin eline bütün kalbimle sarılabilmem ve her

türlü uğraştan beni sonuna dek kurtarman için, tuttuğum kötü yollardan beni onunla ayırdığın bağışlayıcılığın için yaptığım itirafla gücüm azalmasın. İşte, Efendim, Kralım ve Tanrım: Çocukken yararlı olarak öğrendiğim ne varsa senin hizmetindedir; konuştuğum, yazdığım, okuduğum ve saydığım herşey senin hizmetindedir. Çünkü boş şeyler öğrendiğim zaman sen beni cezalandırıyordun ama, bu boş şeyler için yaptığım sapkınlıkların günahlarını bağışladın. Bunların içinde bana yararlı sözcükleri öğrettin; ama bunlar boş olmayan işler içinde de öğrenilebilir; çocukların tutmaları gereken doğru yol da işte budur.

XVI

Ama yazık sana insan gelenekleri ırmağı! Kim sana karşı koyacak? Ne zaman kuruyup gideceksin? Bir tahta parçasına[4] *sığınmış olanların güçlükle aştıkları ürkütücü ve engin bir denizde Havva'nın oğullarını daha ne kadar oradan oraya savuracaksın? Sende okumadım mı Zeus'un gürlemelerini ve eşini aldatmalarını? Aslında o, bu iki şeyi de yapamaz, ama gerçek bir aldatıcının taklitlerle elde ettiği yetkenin ancak sahte bir gök gürültüsü olduğunu belirtir bu. Cüppeli hocalardan biri, aynı topraktan gelen bir insan bağıra çağıra şöyle dediğinde onu sakince dinleyebilir: "Bunları Homeros uyduruyordu ve insanların özelliklerini Tanrılara yüklüyordu, oysa Tanrılarınkini bize yüklemesini tercih ederdim." Aslında şöyle demesi daha doğru olurdu: "Evet, bunları Homeros uyduruyordu, ama iğrenç şeylere iğrenç denmemesi için; kötü insanlara tanrısal nitelikler yüklemekle ve*

4. Kutsal Haç'ın simgesi

bunları uygulayan kişinin bozulmuş insan olarak değil, gökyüzü tanrılarının taklitçisi olarak görülmesi için."
Yine de, ey cehennem ırmağı, insan oğulları bunları öğrensinler diye karşılık olarak sana atılırlar ve bu, forumda, halkın gözü önünde, kazanca kazanç katan yasalar sayesinde olduğunda büyük bir olay olur. Sen kayalıkları dövüyorsun ve sanki şöyle çınlıyor sesin: "Burada sözcükler öğrenilir, burada ikna etmek ve düşünceyi açıklamak için son derece zorunlu olan hitabet sanatı elde edilir" Öyleyse, eğer Terentius, Danae'nin kucağına bir kadın için kandırıcı olan altın yağmur düşüren Zeus'un resminin bulunduğu duvarı seyretmekle, Zeus'u kendisi için bir aşırılık örneği seçen ahlaksız genci sergilemeseydi, 'yağmur', 'altından' 'kucak', 'kandırıcı', 'gökkubbeyi' ve bu metinde geçen başka sözcükleri bilemez miydik sanki? Bak, Tanrı okulunda ahlaksızlık nasıl teşvik ediliyor: "Hangi Tanrı (demiştir) gökkubbeyi büyük bir çatırtıyla sarsıyor? Ben küçücük bir adam, yapamaz mıydım bunu? Yaptım işte onu isteyerek."[5]
Hayır, hayır o sözcükler bu çirkinlikler aracılığıyla daha rahatlıkla öğrenilemezler, tersine bu sözcükler aracılığıyla o çirkinlikleri daha güvenle yapmak olanaklı olur. Sözcükleri suçlamıyorum, bunlar seçilmiş, değerli kaplar gibidir. Suçladığım, sarhoş hocaların bize verdiği yanlışlık şarabı. Bunu içmesek dayak yiyorduk; ayık bir yargıca başvurma iznimiz de yoktu. Yine de ben, Tanrım, bu konuya ilişkin olarak belleğimi rahatça tazeleyebilirim; bütün bunları seve seve öğrendim: Zavallı ben! Bunlardan zevk alıyordum ve bu yüzden umut vaat eden bir çocuk diye adlandırılıyordum.

---

5. Terentius, Eunucus, 585-589

XVII

Tanrım, izin ver, senin armağanın olan yeteneğim üzerine, onu hangi boş işlerle harcadığım üzerine birkaç şey söyleyeyim. Övgü ödülü ya da utanç ve dayak tehdidiyle ruhum için oldukça sıkıntı verici bir iş, Teucros'ların kralını İtalya'dan uzaklaştıramadığı için üzülüp kızan Iuno'nun dediklerini yinelemem isteniyordu. Oysa ben Iuno'nun bu sözleri hiçbir zaman söyle-yemediğini biliyordum. Ozan uydurmalarının izlerini körü körüne izlemeye ve ozanın dizeler halinde söylediği şeyleri düz yazıya aktarmaya zorlanıyorduk: Temsil edilen kişinin önemini göz önünde bulundurarak, düşünceyi kendine özgü sözcüklerle yeniden ifade etmekle, öfke ve acı duygularını daha iyi ifade edebilen, övgü topluyordu.

Bunun bana ne yararı vardı; ey gerçek yaşam, ey Tanrım? Niçin açıklama yaptığımda yaşıtlarımdan ve sınıf arkadaşlarımdan daha çok beğeni topluyordum? Bütün bunlar bir dumanla bir rüzgar değil miydi? Sanki yeteneğim ile dilimi çalıştırabileceğim bir başka şey yok muydu? Senin övgülerin, Ey Efendi, yazdırdıkların aracılığıyla yaptığın övgüler yüreğimin çubuğunu desteklerdi ve uçan ruhların çirkin bir tutsağı olarak bozulup gitmemesi için yeterdi. Zaten başkaldıran meleklere sunu sunmanın yolu bir tane değildir.

XVIII

Bana örnek olarak gösterilen insanlar ya masum eylemlerini anlatırken olur olmaz yabancı sözcükler sıkıştırıp, sözdizimini yanlış kullandıkları için eleştirilen insanlar olduklarından, benim bu biçimde boşluklar içinde sürüklenmemde, senden, Tanrım, senden uzak-

laşıp gitmemde şaşacak ne var? Yüce ruhlu, çok bağışlayıcı, sözünün eri Efendi, sen bunları görüyorsun ve susuyorsun; hep susacak mısın böyle? Ruhu senin tesellilerine susamış olan, yüreği şöyle haykıran birini sen şimdi bu derin uçurumdan çekip çıkarıyorsun: "Senin çehreni aradım; senin çehreni Efendi; arayacağım da!" Nitekim senin çehrenden uzak olmak karanlık bir tutku içinde bulunmaktır. Çünkü adımlarla ya da mekânsal anlamda aralıklarla senden uzaklaşılarak sana yaklaşılmaz. Senin o oğlunun atlara, arabalara, gemilere ihtiyacı yoktu; görünür kanatlarla uçmadı; ya da uzak bir bölgede yaşadığı için sana doğru yola çıkan kimseye Ey tatlı Baba, verdiğin şeyden payını bolca alabilmek amacıyla, bu yolu ayaklarıyla aşmadı. Sen ona ayrıldığı sırada vermiştin ve gereksinim içindeyken geri döndüğünde de daha tatlı bir biçimde onu ödüllendirdin. Öyleyse hazlara düşkün olmak, işte budur karanlıkta ve senin çehrenden uzakta olmak. Gör, Efendi Tanrım, sabırlı bakışının dikkatiyle gör: İnsan oğulları harfler ve heceler konusunda daha önce konuşanlardan aldıkları biçimlere nasıl özen gösteriyorlar da, senden aldıkları sonsuz kurtuluşun sonsuz kurallarını nasıl savsıyorlar: Eski telaffuz kurallarını öğrenen ya da öğreten biri, gramer kuralına aykırı olarak "hominem" sözcüğündeki ilk heceyi soluksuz ["ominem" biçiminde] okumuşsa, senin ilkelerine aykırı olarak, bir insan olduğu halde insandan nefret eden birinden daha çok çekiyor üzerine insanların hoşnutsuzluğunu. Sanki kendi başına düşmanı, içine dolan nefretten daha zararlı görmek gerekirmiş ya da düşmanlık gütmekle ona, kendine verilen zarardan daha ağır bir zarar verilirmiş gibi. Şurası kesin: Edebiyat bilimi, vicdanda yazılı olandan daha çok içimizde değildir: vicdanda şu yazar: kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma. Sen, yalnız

büyük Tanrı, sessizlik içinde yükseklerde oturup, yorulmak bilmez yasalarınla suçlu tutkular üzerinde şu körlüklerin cezasını verirken ne kadar gizemlisin: Bir insan, kendisi insan olan bir yargıcın önünde, insan kalabalığı ortasında, hitabet sanatında ün ararken, düşmanına sonsuz bir nefretle saldırdığında, insanlar arasında (inter ominem) dememek için [hominem yerine ominem dememek için] büyük bir özen gösterir, ama delice öfkesi insanlardan bir insanı harcıyor mu diye bakmaz bile.

XIX

Çocukken bu alışkanlıkların eşiğinde zavallı bir şekilde yatıp duruyordum ve çalışma alanım böyle idi: Yani bir dil yanlışı yaparsam, yapmayanı kıskanmaktan sakınmak yerine, daha çok, bir dil yanlışı yapmaktan korkuyordum. İnsanların beni hangi konularda övdüklerini ve o zamanlar benim için onurlu yaşamanın kimlerin hoşuna gitmek olduğunu sana anlatıyor ve itiraf ediyorum, Tanrım. Nitekim senin gözlerinden uzağa atıldığım çirkinlik uçurumunu görmüyordum. Eğitimcimi, hocalarımı ve büyüklerimi oyun için, basit bir seyir tutkusu yüzünden ya da onları taklit için duyduğum dayanılmaz arzu yüzünden sayısız yalanlarla aldattığımda, böyle kişilerin gözünde benden daha utanç verici ne vardı? Akrabalarımızın kilerlerinden ve sofralarından hırsızlık bile yaptım; bunu ya oburluğumdan ya da onların da eğlendikleri oyunu bana öğreten çocuklara birşeyler vermek üzere yapıyordum. Yenik düştüğümde, üstün olmak gibi boş bir arzuyla bu kez kendim yenmek için bir yığın hileye başvuruyordum. Benim başkalarına yaptığım şeye uğramaktan daha çok kızdığım, şiddetle kınadığım ne vardı? Üstelik suçüstü yakalandığımda geri çekilmektense saldırmayı tercih ediyordum.

Çocukça masumluk bu muydu? Hayır, Efendi, hayır, bu değil, Tanrım. Eğitimcilerden, hocalardan, cevizlerden, toplardan, serçelerden, yılların geçmesiyle yöneticilere ve krallara, altına, çiftliklere, kölelere aktarılan bu şeyler daha ağır suçlar gerektiren suçlar gibidir. O halde, ey Bizim Kralımız, "gökyüzü krallığı onlarınkine benzer" dediğinde alçak gönüllülük simgesini çocukluk bedeni içinde övmek istedin.

XX

Ama, benim çocuk olarak fazla yaşamamı istememiş olsan bile, yine de sana, Efendi evrenin en yüce, en iyi kurucusu ve yöneticisine, Tanrı'mıza teşekkürler. Çünkü o zaman da vardım, yaşıyordum, duyularımı kullanıyordum; varlığımı ondan aldığım gizemli birliğimin yansıması olan sarsılmazlığıma özen gösteriyordum; iç duyum aracılığıyla bütün duyularımın tamlığını sağlıyor, küçücük nesneler üzerine küçücük düşüncelerde bile hakikati izliyordum. Aldatılmaya dayanamıyordum; belleğim güçlüydü; dilime hakimdim; dostluğa değer veriyor, acıdan, bayağılıktan, bilgisizlikten kaçıyordum. Böyle bir canlıda hayran olunmayacak, övülmeyecek bir şey var mıydı? Ama bütün bunlar benim Tanrımın armağanıydı, ben kazanmamıştım onları. Öyleyse, beni var eden varlık iyidir, bizzat o benim iyiliğimdir; çocukken de benim varlığımı oluşturan bütün iyilikler için ona sevincimi gösteriyordum. Günahım ise şuydu: Onda değil, onun yarattıklarında, kendimde ya da başkalarında arıyordum, hazzı, büyüklüğü, hakikati; ve bu yüzden acılara, karışıklığa, yanılgıya düşüyordum. Teşekkürler sana, tatlım, onurum, inancım, Tanrım, armağanların için teşekkürler sana! Ama bütün bunları benim için koru; çünkü beni bu şekilde koruyacaksın; bana verdiklerin bu şekilde artıp yetkinleşecek ve ben seninle olacağım: çünkü varlığımı da sen verdin bana.

İTİRAFLAR
(CONFESSIONES)
(Yedinci Kitap IX. Bölüm)

İlkin kendini bilmezlere karşı çıktığını, oysa alçak gönüllüler için lütfunu esirgemediğini -hoşgörünle insanlara alçak gönüllülük yolunu kaç kez göstermişsindir-; Söz (Verbum)'ün beden olduğunu ve insanlar arasında yaşadığını bana göstermek isteyerek, son derece boş bir kendini beğenmişlikle şişinip duran bir adam aracılığıyla, Yeniplatoncuların Yunan dilinden Latinceye çevrilmiş kitaplarını ulaştırdın bana: Onlarda, tam olarak şu sözcüklerle olmasa bile, yine de aşağı yukarı aynı şeyin pekçok ve değişik temellendirmelerle gösterilmeye çalışıldığını okudum: "Başlangıçta Söz vardı ve Söz Tanrı'nın yanında idi ve Söz Tanrı idi; o başlangıçta Tanrı yanında idi; her şey onun aracılığıyla oldu ve onsuz hiçbir şey olmadı; yapılan şey ondaki yaşamdır ve yaşam insanların ışığı idi. Ve ışık karanlıklar içinde parlar ve karanlıklar onu anlamazlar."[1] İnsan ruhunun ışığın kanıtı olduğu söylenirse de, o ışığın kendisi değil, Söz'dür; Tanrı'nın kendisi ve dünyaya gelen her insanı aydınlatan hakiki ışıktır; ve "bu dünyada idi ve dünya onunla oldu ve dünya onu tanımadı" Ama şunları orada okumadım: Bizzat kendisi geldi ve kendinden olanlar onu kabul etmedi; her kim onun adına inanarak kabul ettiyse ona Tanrı'nın oğlu olma olanağını verdi.

Yine orada şunları okudum: Söz, yani Tanrı, etten kandan değil; bir adamın istenciyle ya da bedenin istenciyle de değil, Tanrı'dan doğmuştur. Ama şunları okumadım orada: "Söz beden oldu ve aramızda yaşadı." Onlarda pekçok ve değişik biçimde şunları buldum:

---

1. **Yuhanna İncili**, I

Oğul, Baba'nın biçimindedir; doğal olarak kendisi o olduğu için, Tanrı'ya eşitliğini çalmış değildir. Ama o kitaplarda şunlar yok: "Köle biçimini kabul edip kendi kendini hiç kıldı; kendini insanlara benzer yaptı; insan gibi göründü; ölümüne değin, hem de çarmıha gerilerek ölümüne değin, boyun eğerek kendini alçattı; bu yüzden Tanrı onu ölümlüler arasından çekip aldı; İsa adına gökte, yerde ve cehennemde her soy diz çöksün; her dil Baba Tanrı'ya duyduğu saygıyla "Efendimiz İsa'dır" desin diye, ona her adın üzerinde bir ad armağan etti.[2] *Seninle aynı olan oğlun bütün zamanlardan önce, bütün zamanlardan sonra, seninle aynı bengilikte duradurur; ruhlar mutlu olabilmek için onun nimetlerinden pay alır; bilge olmak için sen duradururken, sana katılmakla kendi bilgeliklerini yenilerler; bunlar var orada, ama şunlar yok: O, zaman içinde, hainler (dinsizler) uğruna öldü, "biricik oğlunu esirgemedin, hepimiz için onu kurban ettin. Nitekim bilgelerden bunları sakladın, onları sıradan insanlara gösterdin ki, güçlük çekenler ve yük altında ezilenler ona gitsin; o onların derdine çare bulsun; O yürekten hoşgörülü ve sadedir; uysal olanları adil biçimde yönetir; boyun eğenlere yollarını öğretir; bizim zayıflığımızı ve acılarımızı görür; bütün günahlarımızı bağışlar. Oysa sanki yüce bir şey öğretiyormuş gibi, kendilerini Cothurnus*[3] *ile yükseltenler şunu söyleyeni işitmiyorlar: "Yürekten sade ve hoşgörülü olduğum için, benden öğrenin, ruhlarınız için huzur bulacaksınız"*[4] *Tanrı'yı tanıyorlar ama onu bir Tanrı gibi yüceltmiyorlar; ona şükretmiyorlar; düşünceleri içinde kaybolup gidiyorlar; cahil yürekleri kararıyor; bilge olduklarını söylerken, aptallaşıyorlar.*

---

2. Paulus, **Philipililere Mektup**, II, 6 vd.
3. Antik tragedia'da oyuncular kendilerini daha uzun boylu göstermek için 'cothurnus' giyerlermiş.
4. **Matta İncili**, XI, 29.

*XII. "Yeri, göğü yaratmadan önce ne yapıyordu Tanrı?" diye sorana yanıtım, sorunun güçlüğünü savuşturmak için dalga geçen birinin verdiği şu yanıt olmayacak: "Yukarıda olup bitenleri araştıranlar için cehennemi hazırlıyordu." Anlamak ayrı şey, gülmek ayrı. Ben "bilip bilmediğimi bilmiyorum" biçiminde yanıtlamayı yeğlerim-bu yanıt da ucu bucağı olmayan sorular soran kişiyi gülünç duruma düşürür, yanlış yanıtlayanı da över. Ama senin, ey Tanrım, her yaratılanın yaratıcısı olduğunu söylüyorum ve eğer 'yer' ile 'gök' adından yaratılan herşey anlaşılıyorsa, cesaretle şunu ekliyorum: Tanrı göğü ve yeri yaratmadan önce birşey yapmıyordu; çünkü birşey yapıyor olsaydı, bu yaptığı yaratmadan başka ne olabilirdi? Keşke bilmenin yararlı olacağı başka şeyleri de şunu bildiğim kadar bilsem: Bir yaratılan olmadan önce hiçbir yaratılan şey yoktu.**

XIII. Yine gelgit akıllı biri imgeler aracılığıyla zamanların gerisinde dolanır da, herşeyin yapıcısı, herşeyi yaratan, herşeyi yöneten, yeri göğü işleyen senin, şunu yapmadan önce sayısız yüzyıllar boyunca böylesine büyük bir eserden uzak olduğunu sanırsa, açsın gözünü ve düşündüğü şeyin yanlış olduğuna inansın. Çünkü bütün yüzyılların yapıcısı ve

---

* Augustinus 'yapmak' diye karşıladığımız sözcük olarak hep 'facere' eylemini kullanmaktadır. 'Creare' (yaratmak) eylemi kullanılmamakta, yalnızca XII. Bölümün sonunda 'creatura ('yaratılan' diye çevirdik) sözcüğü kullanılmaktadır.

sürdürücüsü olduğuna göre, senin henüz yaratmadığın sayısız yüzyıllar nereden başlayabilirlerdi? Ya da sen yokken sürüp giden hangi zamanlar vardı? Ya da, eğer hiçbir zaman olmamışlarsa ne şekilde geçmiş olabilirlerdi? O halde bütün zamanların yapıcısı sen olduğuna göre, eğer bir zaman olduysa, sen göğü ve yeri yapmadan önce işten uzak olduğun nasıl söylenebilir? Çünkü o zamanı da sen yaratmıştın demektir; sen zamanları yapmadan önce zamanlar geçmemiştir. Öte yandan gök ile yerden önce hiçbir zaman yok idiyse, o zaman ne yaptığın nasıl sorulabilir? Çünkü zamanın olmadığı yerde "o zaman" diye birşey de yoktu.

Senin, zamanlardan önce gelmende de zaman söz konusu değildir; yoksa bu durumda da sen bütün zamanlardan önce gelmemiş olurdun. Oysa sen hep varolan bengiliğinin aşkınlığıyla, bütün geçmiş zamanlardan öncesin, bütün gelecek zamanların ötesindesin; onlar gelecek olduklarından ötürü, geldiklerinde geçecekler, oysa sen kendin aynısın ve senin yılların azalmaz. Senin yılların ne gider ne gelir, oysa bizim yıllarımız ***hepsi*** *gelsin diye gidip-gelirler. Senin yılların duradurduklarından hepsi birarada durur; geçmedikleri için de giden yıllar gelenlerce ortadan kaldırılmış olmazlar; oysa bizim yıllarımız hepsi ortadan kalkınca, işte o zaman 'hepsi' olacaktır. Senin yılların bir gündür ve senin günün her gün değildir,* ***bugündür****; çünkü senin bugünün yarınla ortadan kalkmaz, nitekim dünden sonra gelmiş değildir. Senin bugünün bengiliktir. Demek ki şöyle dediğin kişiyi aynı bengilikte doğurdun: "Ben seni* ***bugün*** *doğurdum." Bütün zamanları sen yaptın ve bütün zamanlardan önce*

sen varsın; zaman varolmadan önce de bir zamandan sözedilemez.

XIV. Demek ki, zamanın kendisini sen yaptığına göre, senin birşey yapmadığın bir zamandan sözedilemez. Sen duradurduğun için de hiçbir 'zaman' seninle aynı bengilikte değildir ve onlar duradursalardı, artık 'zaman' olmazlardı. Nitekim zaman nedir? Kim bunu kolayca ve hemen tanımlayabilir? Kim onu sözcüklere dökecek denli en azından düşünceyle kavrayacak? Ama konuşma sırasında, zamandan daha yakın ve daha bilinir bir şey söyleyebilir miyiz? Ondan söz edince kesinlikle onu anlıyoruz, bir başkası ondan sözedince de gene anlıyoruz. Öyleyse zaman ne? Eğer hiçkimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum; Gene de kesinlikle şunu söyleyebilirim: Eğer hiçbir şey olmamış olsaydı, geçmiş zaman olmazdı; eğer hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; eğer hiçbir şey olmasaydı şimdiki zaman olmazdı. O halde şu iki zaman, -geçmiş ve gelecek- geçmiş ***artık*** *olmadığına göre, gelecek de* ***henüz*** *olmadığına göre, ne biçimde vardır? Yine şimdiki zaman eğer hep şimdi olsaydı, geçmişte kaybolmasaydı, artık 'zaman' olmazdı, bengilik olurdu. O halde 'şimdi'nin 'ne zaman' olması için geçmişte kaybolması gerekiyorsa, hangi anlamda ona "vardır" diyebiliriz? Mademki varolmasının nedeni varolmayı bırakması oluyor, bu durumda varolmamaya gittikçe 'zaman' olduğunu söylememiz doğru oluyor.*

XV. Ama gene de "uzun zaman", "kısa zaman" diyoruz; bunu ise yalnızca geçmiş zaman ile gelecek zamana ilişkin olarak kullanıyoruz. Sözgelişi yüzyıl öncesine uzun bir geçmiş zaman, yüzyıl sonraya uzun bir gelecek zaman diyoruz; yine on gün öncesine kısa bir geçmiş

*zaman, on gün sonraya da kısa bir gelecek zaman diyeceğiz. Ama varolmayan bir şey nasıl "uzun" ya da "kısa" olur. Çünkü geçmiş zaman artık yoktur, gelecek zaman henüz yoktur. Bu nedenle "**uzundur**" demeyiz; geçmiş için "**uzun oldu**", gelecek için de "**uzun olacak**" deriz. Ey Tanrım, yoksa burada da mı senin hakikatin insanoğlunu oyuna getiriyor? Nitekim uzun dediğimiz geçmiş zaman artık geçmiş olunca mı geçmiş zaman olmuştur, yoksa önceden, henüz şimdiki zamanken mi? Çünkü uzun olacak birşey olursa, işte o zaman uzun olabilirdi: Oysa geçmiş zaman artık yoktu, bu yüzden de hiç mi hiç olmadığına göre, uzun da olamazdı. Öyleyse "o geçmiş zaman uzun oldu" demiyelim; -çünkü geçtiği zaman artık olmadığına göre, onda uzun olacak bir şey bulamayız- ama şöyle diyelim: "O şimdiki zaman uzun oldu"; çünkü şimdiki zaman iken uzundu. Nitekim henüz varolmamaya geçmemişti ve yalnızca onun uzun olma olanağı vardı; oysa geçtikten sonra, uzun olmayı bırakmıştır, çünkü varolmayı bırakmıştır*

*Öyleyse, ey insan aklı, şimdiki zamanın uzun olup olamayacağına bakalım; çünkü süreyi algılama ve ölçme olanağı sana verilmiştir. Ne yanıt vereceksin bana? Yoksa şimdiki yüzyıl uzun bir şimdiki zaman mı? Önce bak bakalım, yüzyıl şimdiki zaman olabilir mi? Çünkü yıllardan ilki geçmekteyse, o şimdiki zamandır, öteki doksandokuz yıl gelecek zamandır; dolayısıyla yoktur. Eğer ikinci yıl geçmekteyse, birinci yıl artık geçmiştir, ikincisi şimdiki zamandır, ötekilerse gelecek zaman. Bu şekilde ara yıllardan hangisini şimdiki zaman olarak alırsak alalım; ondan öncekiler geçmiş, sonrakiler de gelecek zaman olur. Bu yüzden de **yüzyıl** şimdiki zaman olamaz. Yine bak bakalım, geçmekte olan yıl da şimdiki zaman olabilir mi? Çünkü onun da eğer*

ilk ayı geçmekteyse, ötekiler de henüz yoktur. Demek ki geçmekte olan yıl da bütünüyle şimdiki zaman değilse ***yıl****, şimdiki zaman olmaz; nitekim bir yıl oniki aydır, ayların her biri geçmekteyken şimdiki zaman, ötekilerse ya geçmiş ya da gelecek zaman olurlar. Öte yandan geçmekte olan bir ay da şimdiki zaman olmaz, şimdiki zaman olan bir gündür. Ama eğer birinci gün söz konusuysa ötekiler gelecektir, sonuncu gün söz konusuysa ötekiler geçmiştir, aralarından herhangi biri söz konusuysa, o da geçmiş ve gelecek günler arasındadır. İşte yalnızca onu uzun diye adlandıracağımız şimdiki zaman, nerdeyse tek bir günlük aralığa sığdırıldı. Ama onu da inceleyelim, çünkü bir gün de bütünüyle şimdiki zaman olmaz; nitekim bir gün gece ile gündüz hepsi yirmidört saatten oluşur; bu saatlerden ilki açısından ötekiler gelecektir, en sonuncusu açısından ötekiler geçmiş; aradakilerden biri açısından da ondan öncekiler geçmiş, sonrakiler gelecektir. Üstelik bir tek saat bile tutulamayan parçalarla geçer; nitekim bir saatin içinde hangi parça geçerse, o geçmiştir kalan da gelecek. Eğer zamanı anlamak istersek, şimdiki zaman diye, yalnızca -en küçüklerine değin- hiçbir parçaya ayrılamayacak o* ***noktaya*** *diyebiliriz. Ama o da gelecekten geçmişe öyle çabuk uçar ki, bir süreç içinde yayılması olanaksızdır. Çünkü eğer yayılsa geçmişe ve geleceğe bölünür; oysa şimdiki zamanın hiçbir yayılımı olamaz. O halde "uzun" diyebileceğimiz zaman nerededir? Yoksa gelecek zaman mı? Ama biz o uzun olduğu için ona uzun diyemeyiz, çünkü uzun olacak olan şey henüz yoktur; "uzun olacak" diyebiliriz. Ne zaman uzun olacak? Gelecek olarak olacağı zaman mı? Bu durumda uzun olmayacaktır; çünkü henüz olmayacaktır ki, "uzun"*

olsun. Yoksa henüz olmayan gelecek zamandan olmaya başlayacağı zaman ve uzun olabilecek şey olabilmesi için şimdiki zaman haline geleceği zaman mı? Yukarıda söylediklerimizden çıkan şu: Şimdiki zaman uzun bir zaman olamaz.

XVI. Yine de, zaman aralarını algılıyor, aralarında karşılaştırıp; kimine daha uzun kimine daha kısa diyoruz. Hatta o zamanın ne denli daha uzun ya da daha kısa olduğunu ölçüyoruz ve şunun iki misli, üç misli olduğunu; bunun onun kadar olduğunu söylüyoruz. Ama biz onu algılamakla ölçtüğümüz zaman, geçen zamanı ölçüyoruz, oysa artık olmayan geçmiş zamanı ya da henüz olmayan gelecek zamanı, varolmayan şeyi ölçebileceğini söylemeye kalkacak biri dışında, kim ölçebilir? Demek ki, zaman geçtiği zaman algılanabilir ve ölçülebilir, oysa geçince bu olanaksızdır, çünkü yoktur artık.

XVII. Soruşturuyorum, kesin bir şey söylemiyorum, ey Tanrım, yanımda ol ve beni yönlendir. Bana çocukken öğrendiğimiz ve çocuklara öğrettiğimiz üç zamanın geçmiş, şimdiki, gelecek değil, öteki ikisi varolmadıkları için, yalnızca şimdiki zamanın varolduğunu söyleyecek biri var mı? Yoksa onlarda mı [geçmiş ile gelecek] var ve zaman, gelecek zamandan şimdiki zaman haline geldiğinde gizli bir yerden çıkıp, şimdiki zamandan geçmiş zaman haline geldiğinde de gizli bir yere mi çekiliyor?

Çünkü henüz yoksa, gelecekte olacaklar konusunda öndeyide bulunanlar, onları nerede görmüşlerdir? Nitekim olmayan şey görülemez de. Yine geçmişte olanları anlatanlar, eğer onları belleklerinde görmemişlerse, gerçek şeyler anlatmazlardı ve eğer onlar hiç varolmasalardı, kesinlikle görülemezlerdi. Demek ki, gelecek ile geçmiş de var.

XVIII. Bırak da Tanrım, daha derinleştireyim araştırmamı, sapmayayım yönümden. Eğer gelecek ve geçmiş varsa, nerde onlar? Bunu bilmek isterim. Gerçi henüz başaramıyorum ama yine de biliyorum ki, her nerede iseler orada, onlar gelecek ya da geçmiş olarak değil, şimdiki zaman olarak varlar. Nitekim eğer orada da gelecek olarak varolsalar, orada da olamazlar; orada da geçmiş olarak varolsalar, orada da artık yokturlar. Demek ki her nerede olurlarsa olsunlar, her ne olurlarsa olsunlar, ancak şimdiki zaman olarak varlar. Gerçek şeyler anlatıldığında geçmişte olan biten şeylerin kendileri değil, bellekten çekip çıkarılan, ama zihinde duyular aracılığıyla işlenmiş olan onların imgelerinden oluşan sözcükler. Artık varolmayan benim çocukluğum bu şekilde artık varolmayan geçmiş zaman içindedir. Oysa anımsadığım ya da anlattığımda onun imgesini şimdiki zaman içinde görüyorum, çünkü hâlâ benim belleğimin içindedir. Nesnelerde olduğu gibi, henüz varolmayıp da öndeyide bulunulan gelecekteki şeylerdeki durum da aynı mı? Yani onların imgeleri de şimdiden şimdiki zamandaki gibi varolanlar olarak mı önceden algılanmaktadır? Bunu bilmediğimi itiraf edeyim. Ama kesinlikle şunu biliyorum ki, biz çoğunlukla önceden gelecekteki eylemleri düşünüyoruz ve bu önceden düşünme şimdiki zamandadır, oysa önceden düşündüklerimiz henüz yoktur, gelecektir. Ama o eylemin içine girdiğimiz ve önceden düşündüğümüz şeyi yapmaya başladığımız zaman, o eylem varolacaktır; çünkü artık gelecek değil, şimdiki zamanda olacaktır.

Gelecekteki şeylerin anlaşılmasının nasıl olanaklı olduğu gizemi ise ancak varolmayan o şey varolduğunda görülebilir. Ama varolan şey artık gelecek

değil, şimdiki zamandadır. Öyleyse gelecekteki şeylerin göründüğü söylendiğinde, henüz varolmayan gelecekteki şeylerin kendileri değil, onların varolan nedenleri ya da imleri görünürler. Bu yüzden gelecek değil, şimdi olanlar gözümüze görünürler; onlar sayesinde gelecekteki şeyler zihinle anlaşılarak önceden söylenebilirler. Yine bunlar algılar olarak vardırlar ve gelecekteki şeyler konusunda öndeyide bulunanlar kendilerinde onları şimdiki zamanda görmektedirler. Bütün bunlar için bana, pek çok örnek arasından seçtiğim şu örnek yardım edecek: Şafak söktüğünü görürüm ve güneşin doğacağı konusunda öndeyide bulunurum. Gördüğüm şey şimdiki, öndeyide bulunduğum şey gelecek zamandadır. Güneş gelecek zamanda değildir, çünkü o zaten vardır; ama henüz varolmayan onun doğuşu gelecek zamandadır. Ama eğer ben onun imgesine zihnimde sahip olmasaydım, doğuşu için de öndeyide bulunamazdım. Oysa gökyüzünde gördüğüm o şafak sökümü ne güneşin doğuşudur -gerçi ondan önce gelirne de zihnimdeki o imgedir. Gelecek için öndeyide bulunulabilmesi için her ikisi de şimdiki zamanda görünürler. Demek ki, gelecek şeyler henüz yoktur; henüz yoksalar, yokturlar demektir; yoksalar, kesinlikle görünemezler; ama varolan ve görünen şimdiki zamandakilerden yola çıkarak onlar üzerine öndeyide bulunulabilir.

XX. O halde şu açık: Ne gelecek var ne geçmiş; ne de "geçmiş, şimdiki, gelecek zaman diye üç zaman var" demek yerinde. Belki şöyle demek yerinde olur: "Üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman." Çünkü bu üç zaman zihinde (bellekte -in animo-) vardır ve onları başka yerde

görmem: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman ***anı*** *(memoria), şimdikilere ilişkin şimdiki* ***bir anlık görü*** *(contuitus), gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman da* ***beklenti*** *olarak (expectatio) vardır. Kastedilen bunlar ise, üç zaman görüyorum ve üç zaman olduğunu söyleyebilirim. Ama gene de varsın densin, geleneksel biçimiyle kullanıldığı gibi "üç zaman vardır: Geçmiş, şimdiki, gelecek zaman" densin; bu bence önemli değil; karşı çıkmıyorum, kınamıyorum; yeter ki denmek istenen şey, yani ne gelecekte olan şeyin ne de geçmişte olan şeyin varolmadığı anlaşılsın. Zaten tam anlamıyla dile getirdiğimiz şeyler pek azdır; yerinde kullanılmayanlar ise daha çok; ama demek istediğimiz şey anlaşılabilir.*

ANICIUS MANLIUS BOETHIUS
(480 - 525)

Yaklaşık olarak 480-525 yılları arasında yaşamış olan Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius, Romalıların sonuncusu, Skolastiklerin de ilki olarak düşünülür. Boethius, doğduğu şehir olan Roma'da ilkin Hıristiyan eğitimi gördü ve daha sonraları da bu din üzerinde incelemelerde bulundu. Bu arada eğitimini tamamlamak üzere Atina'ya gitti; çünkü Atina dönemin en büyük kültür merkezlerinden biri durumundaydı.

Kavimler Göçü kargaşasından Roma'nın payına düşen olumsuzluklar çok büyüktü; Augustinus'un ölümünden aşağı yukarı elli yıl kadar sonra dünyaya gelen Boethius'un Roma'sı Gotlar ve kuzeyden gelen istilacılar tarafından yıkılmış bir Roma'ydı. Çeşitli sapkın akımların da kol gezdiği bu dönemde Boethius bir devlet adamı olarak da etkili olmuştur. 510 yılında konsül olan Boethius başlangıçta Teodoricus'un çok yakın dostuydu; ancak daha sonra araları açıldı ve bu durum Boethius'un sonunu hazırladı. **De Consolatione Philosophiae** (Felsefenin Tesellisi Üzerine) son derece bunalımlı geçen bu son yıllarının ürünüdür.

Çağdaşları Boethius'u hep derin bilgilere sahip bir insan olarak gördüler. Boethius aldığı eğitimden dolayı felsefeye büyük bir ilgi duymaktaydı; bu nedenle Platon'un ve Aristoteles'in yapıtlarını Latinceye çevirmeyi amaçlıyor ve onlara ilişkin yorumlar yapmak istiyordu. Tümel olandan yola çıkan Platon ile tekil olandan yola çıkan Aristoteles'in görüşlerini ve temelde, sorunlar bakımından taşıdıkları uyumu göstermeyi ve bu görüşleri birleştirerek bir senteze varmayı amaçlıyordu. Bunu, bu son amacı gerçekleştiremedi ama hem Aristoteles'ten hem Aristotelesçi geleneğin temsilcilerinden biri

olan Porphyrios'tan yaptığı çevirilerle, Batı düşüncesinin Aristoteles'i mantık yönünden tanımasında çok katkılı oldu. Bu bağlamda, daha önceleri Marius Victorinus tarafından Latinceye kazandırılmış olan **Isagoge**'yi (Eisagoge) yeniden Latinceye çevirdi ve bu yapıtla ilgili olarak uzun bir yorum da kaleme aldı. Aristoteles'ten ise **Analytika I, Analytika II, Topika** ve **Peri Sophistikon Ekselegkhon**'u Latinceye çevirdi. Kategorilerin ise hem çevirisini hem de yorumunu yaptı. Ayrıca **Peri Hermeneias** ile ilgili bir inceleme kaleme aldı. Bu çeviri ve incelemeye, biri mantık eğitimi bakımından başlangıç düzeyinde olanlara, öteki de ilerlemiş durumda olanlara yardımcı olmak üzere hazırlanmış iki de yorum ekledi. Ayrıca birtakım tanrıbilimsel yazılar da kaleme aldı.

Boethius, Isagoge'ye yazdığı açıklamada Porphyrios'un dile getirdiği, ama daha geniş bir araştırmanın görevi saydığı için bir yana bıraktığı 'cins ve türlerin kendi başına bir gerçekliği olup olmadığı' sorununu açıklamaya çalışırken, cins ve türlerin (bir başka deyişle tümellerin) kendi başına birer gerçekliği olamayacağını savunur; çünkü ona göre tümeller birey grupları için ortaktır, kendi başına birey olamazlar, hele duyularla algılanabilir tözler hiç olamazlar. Tümeller yalnızca zihindeki kavramlar olarak kalsalar ve varolan nesnelerde bir karşılıkları olmasa bu durumda da insan zihni bunları düşündüğünde hiçbir şey düşünmemiş olacaktır; dolayısıyla tümeller gerçekliğe karşılık gelen düşünsel terimler olmak zorundadırlar, bunun için de onların yapısı insan bilgisiyle ilgilidir. Boethius, insan zihninin tek tek nesnelerdeki karmaşık görünümden soyutlama yaparak bunları ortak temel özelliklerine göre sınıflara ayırabildiğini, ama aklın onları saf ve maddeden bağımsız biçimler olarak düşünmesine karşın, cinslerle türlerin bireysel ve maddesel nesnelerin herbirinde bir anlamda bulunan ortak nitelikler olduğunu belirtir: İnsan zihninin soyutlama yeteneği, tümel kavramlar halinde belirlenen soyut kavramları somut bireylerden çekip çıkarabilir. Boethius'un ünlü deyişiyle "tümeller duyulabilir nesnelerde bulunurlar, ama cisimsel nesnelerden bağımsız olarak anlaşılabilirler".

Tümellere ilişkin bu açıklama Aristoteles'in görüşüne oldukça yakındır ama Boethius bu açıdan pek tutarlı kalmamış, öteki yapıtlarında geleneksel olarak Platon'a yüklenen aslında Plotinos'tan kaynaklanan görüşlere de yakınlaşmıştır. Nitekim ona göre felsefe etkinliği bütün nesnelerin tümel ilk modellerini (ya da nedenlerini) kendinde toplamış olan Tanrı zihninin seyrine dalmaktır (theoria); her insan zihninin doğuştan sahip olduğu düşünme nesnesi, 'en yüce ve mutlak iyi'dir. Tanrı en yetkin varlıktır, her varlığın kaynağıdır, kendisinden daha yetkin bir şeyin tasarlanamadığı ilk nedendir. Yetkin olmayan her şeyin varlığı, hep yetkin bir şeyin varlığına dayandığına göre ve yetkin olmayan, sınırlı olan, olması ya da olmaması olanaklı olan pekçok nesne de bulunduğuna göre, bütün yetkin olmayan nesnelerin ona dayandığı bir 'en yetkin varlık' (ens perfectissimum) olması zorunludur. Skolastik dönemde daha da geliştirilecek olan bu görüşüyle Boethius, Tanrı'nın varlığını tek tek varlıkların ve tek tek gerçekliklerin temeli olan, evrendeki hiyerarşik düzenin en yükseğinde bulunan, başsız sonsuz bir birlik, her tür mantıksal belirlemeden üstün olan bir Tanrı kabulüne dayanarak kanıtlamaya çalışmaktadır.

Boethius'un en çok bilinen yapıtı hiç kuşkusuz **De Consolatione Philosophiae**'dir; daha çok bu kitabın yazarı olarak tanınır Boethius. Bu yapıt, yüzyıllar boyu ele alınmış, yeni yeni açıklamalı yorumların kaynağı olmuştur. XII. yüzyıldan başlayarak özellikle Chartres Okulunda Platoncu eğilimlerin güncellik kazanması sonucu, bu gelenekten gelen Boethius'un kitabı da önplana geçer ve yapıtla ilgili birçok yorum yapılır. Bu yapıtla ilgili çok büyük bir araştırma yapmış olan P. Courcelle'e göre yapıtla ilgili çok çeşitli değerlendirmeler vardır. Örneğin onun inanç üzerinde son derece olumsuz etkiler içerdiğini ileri sürenler de olmuştur, tam tersine çok değerli olduğunu belirtenler de. Yapıt özellikle Reform hareketinden sonra büyük bir ilgi ile karşılanmış ve birçok modern dile çevrilmiştir.

Aritmetik, Müzik ve Geometriye ilişkin olarak da birçok yazı kaleme alan Boethius, tüm Ortaçağ boyunca öğretim sistemlerinin

temelini oluşturacak olan Yedi Özgür Sanatın asıl formunu kazanmasında da yardımcı olmuştur. Ama onu ölümsüz kılan, başyapıtı durumundaki **De Consolatione Philosophiae**'dir. Bu yapıt beş kitaptan oluşmaktadır ve bu kitaplarda evrenin, insanın, ahlakın içerdiği sorunlar 'Felsefe' ile yapılan bir diyalogda ele alınır. Stoacılığın, özellikle Seneca'nın etkisinde kalan Boethius, doğada ve insan dünyasında zorunluluğun, özgürlüğün ne olduğunu; Tanrı'nın evrenle, insan dünyası ile olan ilişkilerini; mutluluk, en yüce iyi, erdem gibi ahlak felsefesinin sınırları içerisine girebilecek konuları gündeme getirir. Yapıtın son kitabı olan beşinci kitapta da yine özgürlük, zorunluluk gibi konuların yanısıra, insan bilgisinin yapısı, bu bilgide bilen öznenin payı ile bilinenin payı arasındaki ilişkiler; bilginin üzerine yükseldiği, ilişkin olduğu varlık düzeninin yapısı; bu düzende Tanrı'nın yeri ve Tanrı'nın bilgi ile olan ilgisi de ele alınır. Bilgi sorununun çözümünde bilen varlığa ağırlık veren Boethius'un bu konudaki açıklaması, bilinen her nesnenin aslında kendi özüne göre bilinip anlaşılmadığı, bilen özneye göre bilinip anlaşıldığı biçimindedir. Ona göre insanın bilgi elde etme araçları çeşitlidir; insan duyum yoluyla (sensus), imgelemle (imaginatio), akıl ile (ratio) ve anlama gücü ile (intelligentia) bilir. Boethius'a göre duyumlar maddedeki biçimle, imgelem ise salt yani maddeden arınmış biçimle, akıl tek olanda yer alan tümel yönle, anlama gücü ise salt, yalın biçimle ilgilidir. Ona göre Tanrı dışında varolan herşey zamana bağlıdır; Tanrı ise zaman dışı, sonsuz, sınırsız bir varlıktır. Tanrı'nın sadece **intelligentia**'sı vardır; Tanrı'nın öteki bilme basamaklarına gereksinimi yoktur. Daha çok Yeniplatoncu nitelikler taşıyan bir Tanrı kavramını içeren **De Consolatione Philosophiae**'de Boethius, felsefeyi doğadaki nesnelerden yola çıkarak, her türlü cisim ve maddeden bağımsız, ayrı tözler olarak anlaşılabilir nesnelerin seyrine dalmak diye de tanımlamaktadır. Doğadaki cisimleri bilmeyi **quadrivium** (aritmetik, geometri, müzik, astronomiden oluşan dört sanata ayrılan **fizik**) sağlar; oysa anlaşılır olanları bilmek tanrıbilime düşer. Tanrıbilim bize bütün anlaşılabilir nesnelerin, bunlar arasında

melek tözlerine yakın bir özü olan, hep ideaları ve Tanrı'yı bilmek için çabalayan, ama bedeniyle ilişkide olması yüzünden bozulmuş bulunan insan ruhunun Tanrı'dan ne bakımdan ayrıldığını gösterir. Bütün doğal nesnelerin kendine özgü bir amacı vardır, hepsi bu amaca yönelir; insanın amacı da yetkin mutlulukla aynı şey olan felsefe ve tanrıbilimin sağladığı bilgiyi kazanmaktır. Ama doğadaki bütün öteki nesnelerde amacına yönelme zorunlu ve mekanik bir süreç iken, insanın amacına yönelmesi insanın özgür istencine bağlı olan bir etkinliktir. Öte yandan her birey istencinin ötesinde, bütün evrenin gidişini mutlak yetkinlik kurallarına göre düzenlemiş olan en yüksek tanrısal yasayı da unutmamak gerekir. Ama burada Boethius'a göre bir çelişki yoktur, çünkü ruh özgürlüğü demek Tanrı'nın istediği şeyi istemek, onun sevdiği şeyi sevmektir. Ayrıca sonsuzluğu içinde değişmeyen, her olayı önceden bilen tanrısal öngörüş (providentia) insanın seçme özgürlüğünü ortadan kaldırmaz, çünkü Tanrı insanın tek tek eylemlerinde özgürce seçim yapılabileceği bir alan ayırmıştır. Boethius bu görüşünü Augustinus'un izinden giderek, tanrısal zaman ile insansal zaman arasındaki ayırıma göre yapılan bir temellendirmeyle destekler. Dünyadaki olaylar 'önce' ile 'sonra'nın birbirini izlediği bir zaman içinde meydana gelirler; oysa geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman, Tanrı'nın değişmez sonsuzluğu içindedir. **De Consolatione Phıiosophiae**'de ayrıca Platon'un **Timaios**'undan izlere rastlanmaktadır: Düzenleyici Tanrı'nın ideaları örnek alarak ham maddeyi yoğurması, biçimlendirmesi, onlara ilkin matematiksel-geometrik bir biçim vermesi, sonra belirlenmiş bu maddeye, başsız-sonsuz ilk modellerin ışığını katması anlatılır. -Bütün Ortaçağ boyunca **Timaios**'un kimi inanç temellendirmelerinde klasik yetkelere dayanmak isteyenlere malzeme olmasında bu bölümlerin payı olsa gerek.- Boethius'a göre bu biçimde düşünülen bir evrende varolan bütün nesneler 'en yüce İyi'nin verdiği düzene ve onun isteğine bağlı kalmak zonundadır, dolayısıyla gerçeklik alanındaki her birey ve her nesne kendi içinde kötüyü ve yetkinlik dışı birşeyi kabul etmeyen bir düzene katkıda bulunmaktadır; ama bütün nesnelerin 'en yüce İyi'den

pay aldıkları için özde iyi olmaları,onların en yüce varlıkla, yani Tanrı'yla gerçekten aynı olmaları demek değildir. Her birey kendine özgü niteliklere sahiptir, kimi ögelerin ve ilkelerin bir araya gelmesiyle oluşmuş bileşik varlıktır; bu ilke ve ögelerden hiç bir zaman ayrılamaz, ayrıldığında bireyselliği ortadan kalkar. Her bileşik şey belli bir madde ve belli bir biçim halindedir, ama gerçeklikte etkin tarzda varolabilmesi için bu bileşiğin çözülmemesi gerekir. Bu nedenle her bileşik tözde şu iki şey söz konusudur: o nesnenin varlığı (esse) ve o nesnenin niteliği (id quod est); bir başka deyişle gerçeklikteki her nesnenin varlığı ile özü farklıdır. Ama mutlak yalın olan, kendisinde kurucu öge ve ilkeler bulunmayan Tanrı'da böyle bir ayırım söz konusu değildir. Bu nedenle Tanrı'ya bağlı olan nesnelerin doğasıyla, Tanrı'nın doğası arasında tartışılmaz bir ayrılık vardır.

Öte yandan yetkinliği ve değeri ne olursa olsun bütün nesneler tanrısal idealardan -Tanrı'nın kendilerine göre biçimden bağımsız maddeye biçim verdiği, Tanrı'nın zihninde bulunan ilk modellerden- pay alır. Bu biçimler cismin gelişme süreci içindeki bütün biyolojik olayların içsel nedenleridir; Evren Ruhu işte bu iç nedenler aracılığıyla, onlarla sımsıkı ilişkide bulunduğu için madde dünyasına tanrısal idea özlerini akıtarak Tanrı'nın düşündüğü başsız sonsuz tasarımı gerçekleştirir.

Boethius, Plotinos ile Stoa Okulu görüşüne dayalı bu evren tasarımını desteklemek üzere doğa bilimleriyle ilgili yapıtlar da yazmıştır, ama bunlar kaybolmuştur. Bize ulaşmış olan **De Institutione Musica** ile **De Institutione Aritmetica** adlı yapıtlarından çıkarılabildiği kadarıyla Phytagoras geleneğine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Boethius'un başarısı gücünü, Eski Yunan felsefesi ile Latin dünyası arasında bir köprü olmasına borçludur. Yukarıda da belirtildiği gibi, en büyük isteği, Platon ile Aristoteles'in öğretisi arasındaki uyumu göstermekti. Felsefe ona göre bilgelik sevgisidir, bu ise sadece spekülatif bilgiler üretmek değildir. Felsefenin mantık ile olan ilişkilerine düşüncelerinde büyük bir yer veren Boethius'a göre

mantık, hem felsefenin bir bölümüdür, hem de felsefe yapmanın aracı durumundadır. Temelde, Boethius'un mantığı Aristoteles'in mantığının bir yorumudur; üstelik mantığı, Platon felsefesine göre de yorumlamak istemiştir.

Açıklamalı yorumlarından ve çevirilerinden anlaşılacağı üzere Boethius, klasik çağ düşüncesini oldukça iyi tanımış olan bir düşünürdür. Bu bilgilerini karmaşık bir sentez içinde **Consolatione Philosophiae** adlı yapıtıyla Ortaçağa aktarmaktan öte, Aristoteles ile Platon'u yalnızca belli yönleriyle de olsa, Ortaçağa taşımıştır. Yalnızca Batı Ortaçağ düşüncesine kaynak olmakla kalmamış, varlık-öz ayrımı; külli irade-cüzi irade belirlemesi ile Doğu İslam düşünürlerine de malzeme sağlamıştır.

BOETHIUS
FELSEFENİN TESELLİSİ ÜZERİNE
(DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE)
(Beşinci Kitap)

DÜZYAZI 4

1. O zaman felsefe şöyle dedi: "Tanrısal sağgörü (providentia) konusunda eski şöyle bir yakınma var; Cicero tanrısallığı incelediği sırada bunu güçlü bir biçimde tartıştı ve sen de bunu uzun süre, üstelik dikkatlice inceledin, ama bu soruna kesin ve zorunlu bir açıklamayı şimdiye değin aranızdan hiçbiri getiremedi. 2. Bu karanlığın nedeni insan zihninin çabalarının önceden bilmenin (Praescientia) yalınlığına yaklaşmadaki güçsüzlüğüdür; eğer insan aklı bunu tasarlayabilme gücünde olsaydı, hiçbir belirsizlik söz konusu olmayacaktı. İşte açıklamaya çalışacağım şey bu; ama önce senin zihnine egemen olan kavramlardan seni kurtarmak zorundayım. 4. İmdi sorum şu: niçin sen, sorunun çözümüyle ilgili olarak önerilen 'önceden bilme gelecekteki olaylar için bir zorunluluk nedeni olmadığından, önceden bilme özgür istence engel değildir' biçimindeki usavurmanın pek sağlam olmadığını düşünüyorsun? 5. Nitekim gelecekteki olayların zorunluluğu kanıtlamasını, olmamaları olmayan şeylerin bir ön bilgisi olmasından başka nereden çıkarabilirsin? 6. Az önce kabul ettiğin gibi, eğer ön bilgi gelecekteki olaylara hiçbir zorunluluk yüklemiyorsa, niye istençli davranışlar belli bir anlamda zorunlu olarak meydana gelsin? 7.

Tartışmanın kolay yürümesi için, izleyen şeyi daha iyi anlayasın diye, önceden bilmenin varolmadığını varsayalım. 8. Bu durumda istençten kaynaklanan olaylar zorunluluğa karşıt mı olacaklardır?" -Hayır." 9. "Şimdi de önceden bilmenin varolduğunu, ama olgulara hiçbir zorunluluk yüklemediğini varsayalım; o zaman inanıyorum ki, istencin özgürlüğü tam ve mutlak kalacaktır. 10. Fakat şöyle diyeceksin: eğer önceden bilme gelecekteki olaylar için bir gerçekleşme zorunluluğu değilse bile, onların zorunlu olarak gerçekleşeceklerine ilişkin bir işarettir. 11. Ama bu durumda bir ön bilgisi olmasa bile, gelecekteki olayların ortaya çıkışının zorunlu olması gibi bir durum kalacaktı geriye; çünkü bir işaret bize olanı gösterir sadece, ama işaret ettiği şeyi oluşturmaz. 12. Ön bilginin bu zorunluluğunun bir işareti olduğunun görünmesi için, herşeyin zorunlulukla olduğunu tasarlamakla işe başlamak gerekir öyleyse; aksi halde, eğer zorunluluk yoksa, önceden bilme de varolmayan bir şeyin göstergesi olarak varolmayacaktır. 13. Hatta sağlam bir tanıtlamaya dayanmak için, bir kanıtın göstergeleriyle ya da sorunun dışındaki usavurumlarla değil, upuygun ve zorunlu nedenlerle yol almak gerekir. 14. Ama önceden görülmüş olayların gerçekleşmemesi nasıl olanaklı olabilir? Tanrısal sağgörünün ön bilgisine sahip olduğu olayların ortaya çıkamayacağını sanki düşünüyormuşuz gibi ve bu olaylar ortaya çıksalar da onların öz yapıları gereği ortaya çıkma konusunda hiçbir zorunluluklarının olmadığına sanki inanıyormuşuz gibi. 15. Sonuçları buradan kolaylıkla çıkarabilirsin; gerçekten de bütün bunlar, ortaya çıktıkları sırada hep bizim gözümüzün önünde olup bitmekte; eylemlerin belli bir kısmı, örneğin arabaları

yöneten ve götüren arabacıların görünümü ve bu türden başka görünümler gibi. 16. Onların gördüğümüz şekilde olup bitmelerini bir biçimde zorunlu kılan bir zorunluluk var mıdır?" "Hayır; hatta eğer her şey böyle bir zorunlulukla harekete geçmiş olsaydı, sanat türü çalışmalar boşuna olurdu." 17. "Ortaya çıktığı anda varolma zorunluluğuna bağlı olmayan şey, öyleyse ortaya çıkmasından önce de varolma zorunluluğuna bağlı değildir. 18. Bu arada, ortaya çıkması gereken kimi şeyler vardır ve onların gerçekleşmesi her türlü zorunluluktan bağımsızdır. 19. Sanırım hiç kimse bugün olan bir olgunun, olduğu andan önce olmaması gerektiğini söylemeyecektir; işte öyleyse önceden bilinen olgular ve onların gerçekleşmesi özgürdür. 20. Çünkü eğer şimdinin bilgisi olup biten olgulara hiçbir zorunluluk özelliği vermiyorsa, geleceğe ilişkin önceden görme de gelecekteki olgulara hiçbir zorunluluk vermez. 21. Zorunlu bir gerçekleşmeyi içermeyen olgulara ilişkin ön bir bilginin olup olmadığını bilmenin önemli bir nokta olduğunu söylüyorsun. 22. Öyle görünüyor ki, gerçekten burada bir çelişki var: önceden görülüyorlarsa bir zorunluluk izler, zorunluluk yoksa önceden bilme olmaz ve bilgi kesin olan dışında hiç bir şeyi kavrayamaz. 23. Eğer gerçekleşmesi belirsiz olan olgular, kesinmiş gibi önceden görülürlerse, orada hakikate özgü bilginin değil, sanıya özgü karanlığın olduğu açıktır; nitekim nesnenin olduğundan başka olduğunu düşünmek bilimin kesinliğine aykırıdır. 24. Bu hata bütün bilgilerimizin nesnelerin özünden ve yapısından çıktığını düşünmemizden kaynaklanır. 25. Gerçek ise bunun tam tersidir; bilinen her nesne kendi özünün işlevine göre değil, bilen öznenin işlevine göre anlaşılır 26. Bu düşünceyi şöyle bir örnekle hemen açıklayalım.

Bir nesnenin yuvarlak biçimi, görmeyle ve dokunmayla farklı şekillerde algılanır; birinci duyum uzaklık sayesinde, nesneye tam bir göz atarak bütün bir alanı algılar; ikincisi ise tersine yuvarlak biçimi kavramak üzere, yavaş yavaş onun çevresinde dolaşmak suretiyle aynı alana ulaşır ve onu kavrar. 27. İnsanın kendisini bile, duyular, imgeleme, akıl ve anlama gücü farklı şekillerde kavrar. 28. Duyular taşıyıcı madde üzerine kurulmuş şekli, imgeleme ise maddeden bağımsız yalnızca şekli değerlendirir. 29. Akıl bu evreyi de aşar ve tümel düşünmeyle, bireylerde içkin olan türün kendisini (species) belirler. 30. Anlama gücüne gelince: bakışı daha yükseği görür, tümelin alanını aşarak zihnin saf kesinliğiyle yalın biçimin (forma) kendisini algılar 31. İşte burada düşünülmesi gereken asıl şey şudur: daha yüksek anlama gücü daha aşağıdakini kuşatır; ama aşağıdaki biçim daha yükseğe hiçbir biçimde yükselemez. 32. Nitekim duyular maddenin dışında hiçbir şeyi elde edemez, imgeleme tümel türleri algılayamaz, akıl yalın biçimi kavrayamaz, anlama gücü ise tersine daha yükseğe yerleşmiş bir gözlemevi gibi, biçimi kavradıktan başka, ona bağlanan şeylerden de onu ayırır; ama biçimi başka hiçbir şeyin bilemeyeceği bir şekilde kavrar. 33. Nitekim aklın genel karakterlerini, imgelemin şeklini, madde ile verilen izlenimleri; aklı, imgelemeyi, duyuları kullanmadan; demek gerekirse, her şeyi biçimsel olarak gören zihnin tek bir devinimi sayesinde bunların hepsini bilir. 34. Ama akıl da bir tümeli ayırt ettiği anda, duyuları ve imgelemeyi kullanmadan imgeleri ve duyulur şeyleri anlar. 35. Nitekim kendi tümel kavramını 'insan iki ayaklı, akıllı bir hayvandır' biçiminde tanımlayan odur 36. Tümel bir ide olduğu anda hiçkimse imgelenebilir

duyusal bir nesne olduğunu bilmez değildir; çünkü akıl, imgeleme ya da duyularla değil, akılsal düşünmeyle iş görür. 37. İmgelemeye gelince: görmek ve imgeleri temsil etmek için duyulardan yola çıksa da, duyulanları duyudan bağımsız, imgesel değerlendirme yoluyla aydınlatır. 38. Öyleyse bilmek için benimsediğimiz her yöntemde, bilinen nesnelerden çok, kendi olanaklarımızı nasıl kullandığımızı görüyor musun? 39. Bu hiç de nedensiz değil; nitekim her yargı, yargılayanın bir edimi olduğuna göre, dış güçten değil de, kendine özgü güçten kalkan bir çalışmayı herkesin başarması zorunludur.

ŞİİR 4

Bir zamanlar duyumların ve imgelerin, tıpkı harfleri, üzerinde hiçbir işaret taşımayan bir sayfanın üzerine kazımak ve onları orada iyice sabitleştirmek için devinip duran bir kalemin durumunda görüldüğü gibi, zihinde iyice yer etmek üzere dış nesnelerden geldiklerine inanan Stoacılık gizemli kişilerden esinlenmiştir. Ama zihin güçsüz ve kendine özgü devinimlerden bağımsız olarak hiçbir etkinlikte bulunmuyorsa, cisimlerin izini körü körüne kabul etmek için edilgin kalmakla yetinmekteyse, eğer bir ayna gibi boş imgeler yansıtıyorsa, her şeyi ayırt eden ve ruhları bu denli güçlü kılan akıl nereden geliyor? Tek tek şeyleri inceleyen, bildiği şeyleri ayıran bu güç ne? Bölünmüş şeyleri yeniden birleştiren ve önce bu, sonra öteki yolu izleyerek kimi zaman doruklara kadar yükselen, kimi zaman da en aşağıdaki ayrıntılara kadar inen güç ne? Kendini yargıç sanarak hatayı hakikatle karıştıran bu güç ne? Bu, maddeyi almakla yetinendekinde bulunandan sonsuzca üstün bir eylemin gücüdür. Yine de ışık göze çarptığında, ses kulakları çınlattığında, edilgen bir

canlı cisimde ruhun güçlerini devindiren, onları uyaran bir şey önce gelir. O zaman harekete geçmiş olan zihnin gücü içinde bulundurduğu türleri benzer izlenimlerle çağırarak onları dışardan gelen göstergelere uygular ve bu arada kurduğu biçimlerle imgeleri harmanlar.

DÜZYAZI 5

1. Eğer nesnelerin algılanmasında; dış dünyadan kaynaklanan belirlemelerin duyu organlarını biçimlendirmelerine karşın ve ruh etkinliğinin, akıl etkinliğini kendi üzerine çeken ve aynı anda içinde uyumakta olan biçimleri uyandıran cismin izlenimiyle işlevde bulunmasına karşın, eğer cisimleri algılamada ruh, edilgin biçimde işlevde bulunmayıp da, cisme bağlı olan algıyı kendi erdemiyle değerlendiriyorsa, cisimsel etkiden bütünüylü bağımsız yetiler, bilmede dış nesnelerin etkisini ne denli hafifletecekler ve aklın etkinliğine yol açacaklardır! 2. İşte bu nedenle farklı ve değişik tözler açısından değişik bilgiler söz konusu oluyor. 3. Nitekim devinimsiz canlıların payına bütün öteki bilgilerden bağımsız olarak yalnızca duyum düşmüştür; tıpkı kabuklu deniz hayvanları ve kayalara bağlı yaşayan öteki canlılar gibi. Oysa imgeleme, kimi şeyleri arayabilme ya da kimi şeylerden kaçabilme yetisinde olan, devinebilen canlıların payına düşmüştür. 4. Akıl ise yalnızca insan cinsine özgüdür -nasıl ki anlama gücü yalnızca tanrısallığa özgüyse. Buradan şu çıkıyor: yalnızca kendi alanındaki nesneleri değil, öteki bilme tarzlarına özgü nesneleri de bilen bu bilgi ötekilerden önce gelir. 5. Öyleyse aklın kavrandığına inandığı o tümel şeyin olmadığını ileri sürerek duyum ve imgelem, akıl yürütmeyle çalışsa ne olacak? 6. Nitekim duyum ve imgelem, ya duyum veya imgelem

nesnesi tümel değildir, ya aklın yargısı doğrudur ve duyulur bir şey yoktur, ya da pek çok şeyin duyu ve imgelem nesnesi olduğu açık olduğuna göre, duyulabilir ve tekil olan şeyi tümel bir şey olarak göz önüne alan aklın kavrayışı boşunadır, diyeceklerdir. 7. Bütün bunlara karşı akıl, tümelin anlaşılabilir ışığında hem duyulur olanı hem de imgelenebilir olanı gördüğünü, oysa duyumun ve imgelemin tümel bilgiye yönelemediğini, çünkü onların bilgi türünün cisimsel biçimlerin ötesine geçemediğini ve nesnelerin bilgisinde daha sağlam ve daha tam olan yargı ölçütüne güvenmek gerektiğini söylese, bu tür tartışmada, hem yargılama, hem duyumsama hem de imgeleme gücüne sahip olan biz, akla dayalı usavurmayı daha çok benimsemez miyiz? 8. Aynı şekilde insan aklı, ancak kendisi bilmedikçe, tanrısal anlama gücünün gelecekteki şeyleri bilmediğini sanır. 9. Nitekim sen şöyle akıl yürütüyorsun: 'eğer gerçekleşmeleri kesin ve zorunlu görünmeyen nesneler varsa, bu nesnelerin olacağını önceden kesinlikle bilmek olanaksızdır; öyleyse bu tür nesneler konusunda önceden bilme söz konusu değildir; onlar konusunda da bir ön bilgi olduğuna inanırsak, zorunluluktan kaynaklanmayan hiçbir şey olmayacaktır' Öyleyse akılla donatıldığımız gibi, tanrısal akla özgü yargılama yetisine de sahip olsaydık, imgelemin ve duyumun akıldan aşağı olduğu sonucuna vardığımız gibi, insan aklının tanrısal akıldan aşağı olduğunu son derece doğru olarak kabul ederdik. Demek ki, eğer yapabilirsek, bu en yüksek anlama gücünün doruğuna yükselelim. Orada akıl kendi içinde göremeyeceği şeyi görecektir. Yani tanrısal bilginin gerçekleşmesi kesin olmayan nesneleri de kesin ve belirli nesneler olarak görmesi ve bunun bir sanı değil, bir sınırı olmayan en üstün bilgi yalınlığı olması gibi.

ŞİİR 5

Canlılar nice değişik biçimde yeryüzünde devinip duruyor! Kimilerinin uzun bedenleri var, toz-toprak içinde sürünüyor, karınları üzerinde sürekli bir iz bırakarak ilerliyorlar, kimileri hafif kanatlarıyla uçuyor, havaya çarpıyor ve ustaca bir uçuşla uçsuz bucaksız gökyüzünde süzülüyorlar, kimileri adımlarıyla yeşil tarlaları aşmaktan, ormanlarda kaybolmaktan hoşlanıyor. Ama ne denli çeşitli görsen de, onların hepsinin yüzü öne eğiktir ve duyumları sanki ağırlaştırmıştır onları. Yalnızca insan cinsi başını havaya kaldırır, bedenini dik tutmayı başarır ve yeryüzüne yukarıdan bakar.

Ey insan, eğer toprağa bağlanıp kendini kaybetmezsen, senin biçimin şöyle der: Dik başınla, açık alnınla gökyüzünü arayan sen, ruhunu da yükseklere kaldır ki, ağırlaşmış aklın gökyüzüne yönelmiş olan bedeninden daha aşağı düşmesin!..

DÜZYAZI 6

1. Demek ki az önce gösterdiğin gibi, bilinen her şey, o nesnenin yapısı aracılığıyla değil, onu kavrayanların yapısı aracılığıyla biliniyorsa, elimizden geldiğince, tanrısal tözün durumunun ne olduğunu, onun bilgisinin de ne tür bir bilgi olduğunu bilecek biçimde inceleyelim şimdi. 2. Akıl sahibi her varlığın ortak görüşü, Tanrı'nın bengi olduğudur 3. Öyleyse bengilik ne? Buna bakalım; nitekim bu inceleme bize hem tanrısal doğayı hem de tanrısal bilgiyi açacaktır. 4. İmdi bengilik, sınırsız bir yaşama tam ve yetkin olarak sahip olmaktır. Bu tanım zamana bağlı şeylerle karşılaştırma yapılarak daha açık kılınacak. 5. Zaman içinde yaşayan her şey şimdide, geçmişten geleceğe doğru ilerler ve

zaman içindeki hiçbir varlık, bir bakışta tüm yaşam süresini içeremez: yarını henüz kavrayamaz, dünü artık yitirmiştir; bugünkü yaşamda da çabuk ve geçici bir an yaşarsınız sadece. 6. İmdi zamanla koşullanan her şey, Aristoteles'in evren konusunda düşündüğü gibi, ne bir zaman varolmaya başlamıştır ne de varolmayı bırakacaktır; onun yaşamı zamanın sonsuzluğuyla çakışır ama bu henüz bengi olduğu kararına varılacak bir şey değildir. 7. Nitekim o kendinde sonsuz ve tam yaşam süresini içermez; geleceğe henüz, geçmişe de artık sahip değildir. 8. Demek ki, kendinde aynı anda sonsuz bir yaşamın tümünü içeren, ona sahip olan: kendisi için gelecekteki bir şey eksik olmayan, geçmişteki bir şey de elinden kurtulmayan şeye bengi denebilir ancak; onun hem kendine sahip olması, hem şimdide, kendi yanında olması, hem de geçen zamanın sonsuz şimdiliğine sahip olması zorunludur. 9. O halde Platon'a göre dünyanın zaman içinde bir başlangıcının olmadığını, sonunun da olmadığını işittiklerinde, kurulmuş dünyanın kurucusuyla eşbengilikte olduğuna inananlar yanılgıya düşüyor. 10. Nitekim sonu olmayan bir yaşamın sürdürülmesi -Platon'un dünyaya yüklediği bu- başka şey, bütünsel ve tam bir şimdiki zamandaki sonsuz yaşam başka bir şeydir; bunun da tanrısal akla özgü olduğu açıktır. 11. Tanrı'nın yaratılmış nesnelerden zamansal nicelik açısından daha önce olduğu da sanılmamalı; bu daha çok, yalın bir doğaya sahip olması nedeniyledir. 12. Nitekim zamana bağlı şeylerin sonsuz devinimi, bu devinimsiz tanrısal yaşamın şimdiki durumunu taklit eder; bunu gerçekleştiremediği, onun düzeyine ulaşamadığı için devinimsizlikten devinim içine, şimdinin yalınlığından geleceğin ve geçmişin sonsuz yayılımı içine düşer ve kendi yaşamının bütünsel

tamlığına aynı zamanda sahip olamadığı için, işte tam bu yüzden, bir biçimde varolmayı hiç bırakmaz; bu kısa ve kaypak anın özelliği olan şimdiki zaman tipine bağlandığı için, bütünüyle ulaşamadığı ve bütünüyle bırakamadığı belli bir ölçü içinde onunla ilişki içine girmiş gibi görünür. Böyle bir varolma o kaybolmayan varolmanın bir imgesini kendinde taşıdığından, ilişkide olduğu varlıklar için bir varlık görünümü oluşturur. 13. Ama devinimsiz kalamadığından, sonsuz bir zaman yolculuğuna kendini kaptırmıştır; ve bu şekilde devinimsiz kalarak, bütünlüğü içinde bir yaşam haline gelmesi söz konusu olmuştur 14. Bu nedenle eğer nesnelere yakışır adlar vermek istiyorsak, Platon'u izleyerek Tanrı'nın **bengi** *(aeternus) dünyanın ise* **sürekli** *(perpetuus) olduğunu söyleyelim. 15. İmdi, her yargı kendi doğasına göre kendisine iletilen nesneleri kavradığı için ve Tanrı hep bengi bir varolma durumunda olduğu için, Tanrı'nın bilgisi de her tür zamansal devinimi aşarak şimdiki zamanın yalınlığında kalır ve hem geçmişin hem de geleceğin sonsuz yayılımını bütünüyle kapsayarak onları sanki o anda oluyorlarmış gibi kendi yalın bilgisi içinde seyreder. 16. Bunun için eğer sen tanrısal önceden görmeyi iyi değerlendirirsen -ki Tanrı her şeyi bununla seyreder,- onun geleceğe ilişkin önceden bilme değil, hiç azalmayan şimdinin bilgisi olduğunu daha doğru biçimde anlayacaksın. 17. Bu nedenle önceden görme (praevidentia) değil, daha çok sağgörü, önündekileri görme (providentia) deniyor; çünkü en aşağı nesnelerden iyice uzakta yerleşmiş olduğundan önündeki bütün nesneleri sanki nesnelerin en uç tepesinden bakarmış gibi gözlemektedir. 18. İnsanlar gördükleri şeyleri bile zorunlu kılmadıklarına göre, niye*

öyleyse tanrısal ışıkla aydınlanan nesnelerin zorunlu olmalarını düşünüyorsun? 19. Nitekim şimdiki zaman olarak gördüğün şeylere senin görmen bir zorunluluk yükler mi? -"Hayır." 20. "Eğer tanrısal şimdi ile insansal şimdi arasında bir karşılaştırma yapılabilirse, nasıl siz bazı şeyleri sizin zamansal şimdiki zamanınızda görüyorsanız, o da herşeyi kendi bengi şimdiki zamanında görmektedir 21. Demek ki, bu tanrısal önceden bilme nesnelerin doğasını ve özelliğini değiştirmez; nesneleri kendindeki şimdiki zamanda, zaman içinde, bir zaman nasıl meydana geleceklerini görür. 22. Nesneler konusundaki yargıları karıştırmaz, zihninin tek bir bakışıyla, zorunlu olarak olacağı ne denli ayırt ederse, zorunlu olarak meydana gelmeyecek olanı da o denli ayırt eder: nasıl ki siz, sokakta yürüyen bir adamı ve gökyüzünde doğan güneşi aynı anda gördüğünüzde, her ikisini de aynı şekilde gördüğünüz halde ilkinin istence bağlı, ikincisinin zorunlu olduğunu ayırt edersiniz. 23. Demek ki, bu biçimde her şeyi ayırt eden tanrısal görü, kendinde şimdiki zamanda varolan ama zaman koşulu açısından gelecekte olan nesnelerin niteliğinde hiçbir değişiklik yapmaz. 24. Sonuç olarak, Tanrı, varolma zorunluluğundan yoksun olduğunu bildiği bir nesnenin olacağını bildiğinde, bu bir sanı değil, hakikat üzerine kurulmuş bir bilgidir 25. Eğer sen, Tanrı'nın olacağını gördüğü şeyin olmamasının olamayacağını ve olmaması olmayan şeyin zorunlu olarak olacağını söyler ve beni zorunluluk konusunda sıkıştırırsan, son derece sağlam bir hakikate ilişkin bir şey söyleyeceğim; ama bu hakikate ancak Tanrı'nın seyrine erişmiş biri ulaşabilecektir. 26. Yanıtım şöyle: gelecekteki şeyin kendisi de, tanrısal bilgiye ilişkin olarak göz önüne alınırsa zorunludur, ama kendi doğası

içinde düşünüldüğünde tümüyle özgür ve bağımsızdır 27. Nitekim iki tür zorunluluk var: biri, bütün insanların ölümlü olmasının zorunlu olması gibi doğal bir zorunluluk, ikincisi, birinin yürüdüğünü bilmen koşuluyla, onun yürümesinin zorunlu olması gibi koşullu zorunluluk. 28. Birinin bildiği bir şeyin onun bildiği biçimden başka şekilde olması olanaksızdır, ama bu koşul öteki yalın zorunluluğu kendinde taşımaz. 29. Çünkü zorunluluğu kılan, nesnenin kendi doğası değil, ona eklenen koşuldur. Nitekim yürürken ilerlemesinin zorunlu olmasına karşın, kendi istenciyle yürüyen kişiyi ilerlemeye zorlayan hiçbir zorunluluk yoktur. 30. Demek ki, aynı biçimde tarısal sağgörü bir şeyi şimdiki zaman olarak görürse, doğası gereği hiçbir zorunluluğu içermese de onun olması zorunludur 31. Tanrı da istenç özgürlüğünden kaynaklanan gelecekteki şeyleri şimdiki zaman olarak görür; öyleyse bunlar tanrısal görüye ilişkin olarak düşünüldüğünde, tanrısal bilgi koşuluyla zorunlu olarak meydana gelirler, ama kendi başlarına düşünüldüklerinde kendi doğalarının mutlak özgürlüğünü yitirmezler. 32. Öyleyse Tanrı'nın olacağını önceden bildiği şeylerin hepsi kuşku götürmez biçimde meydana gelecektir; ama bunların bazıları özgür istençle olacaktır. Bunlar varolmalarına karşın, yine de şu özelliklerini yitirmezler: gerçekleşmeden önce gerçekleşmeme olasılıkları vardı. 33. Ama tanrısal bilgelik koşulu nedeniyle eşdeğerli bir zorunluluk onlar için de söz konusu olduğuna göre, zorunlu olmamaları neyi değiştiriyor, diyeceksin. 34. Bu ayrım şöyle: daha önce de belirtmiştim, doğan güneş ve yürüyen insan. Bunlar olageldiği sürece olmaması olanaksız iki olay, ama yine de bunlardan birinin olagelmeden önce de varolması zorunlu idi, oysa ötekinin öyle değil. 35. Aynı

şekilde Tanrı'nın şimdi sahip olduğu şeyler kuşku götürmez biçimde varolurlar, ama onların kimileri doğal zorunluluğa bağlıdır, kimileri de onu gerçekleştiren kişilerin istencine. 36. Öyleyse, bunlar tanrısal bilgiye ilişkin olarak alındığında zorunlu, kendi başlarına alındıklarında zorunluluktan bağımsızdırlar, derken haksız değildik; tıpkı duyuların algıladığı herşeyin akla ilişkin alındığında tümel, kendi başına alındığında tekil olması gibi. 37. Ama bu konuda değiştirme gücüm varsa, Tanrı'nın önceden bildiği niyetimi bir rastlantı sonucu değiştireceğim zaman, tanrısal sağgörüyü ortadan kaldıracağımı söyleyeceksin. 38. Yanıtım şu: elbette niyetini değiştirebilirsin, ama tanrısal sağgörünün varolan hakikati bunu yapabildiğini, yapıp yapmayacağını, nereye yöneleceğini gördüğü için, tanrısal bilgiyi ortadan kaldıramazsın. Bu, özgür istençle son derece değişken eylemlere yönelmene karşın, üzerindeki bir gözün bakışından kaçamaman gibi. 39. O zaman şunu soracaksın: Tanrısal bilgi benim davranışıma göre değişecek mi? Yani ben şunu ya da bunu istediğimde, o bilgi de değişir mi görünecek? -Hiç de değil. 40. Tanrısal görü gelecekteki her olaydan önce gelir; kendi bilgisinin şimdiki zamanına onu çeker, çağırır. Ve senin düşündüğün gibi, şunu ya da bunu önceden görmekle kendisi değişmez; devinimsiz kaldığından, yalın tek bir bakışla senin yaptığın değişikliklerin önünde gelir ve onları içerir. 41. Bu, herşeyi şimdide anlama ve görme yeteneği, gelecekteki olaylardan kaynaklanmış değildir, Tanrı'nın kendi yalınlığından çıkmıştır. 42. Bu şekilde az önceki sorun da çözülmüş oldu; yani bizim gelecekteki eylemlerimizin tanrısal bilginin nedeni olduğunu söylemek yanlış. 43. Nitekim tanrısal bilginin gücü, kendi şimdiki bilgisinde bütün nesneleri

içerdiğinden, her nesne için bir sınır çizmiştir ve sonradan meydana gelecek olan şeylere de gereksinimi yoktur. 44. Bunlar böyle olduğuna göre, insanlar için özgür seçme istenci dokunulmaz olarak kalmaktadır ve onların istençleri her tür zorunluluktan bağımsız olduğu için, yasaların ödül ve cezaları belirlemesi yanlış değildir. 45. Yine de Tanrı, her şeyi önceden bilen yukarıdaki bir seyirci olarak kalır ve onun bakışının hep varolan bengiliği gelecekteki eylemlerimizin niteliği açısından iyilere ödül, kötülere ceza dağıtarak sürüp gider. 46. Tanrı'ya umut bağlamak ve dua etmek de boşuna değildir, doğru olduğunda etkisiz kalmaları olanaksızdır. 47. Öyleyse kötülükleri uzaklaştırın, erdeme yapışın, ruhunuzu doğru umutlara yükseltin, alçak gönüllü dualarınızı gökyüzüne iletin. 48. Eğer iki-yüzlü davranmak istemezseniz, sizin için büyük bir doğru olma zorunluluğu çizilmiştir; çünkü sizin eylemleriniz herşeyi gören bir yargıcın gözleri önünde olup bitiyor.

BOETHIUS
FELSEFENİN TESELLİSİ ÜZERİNE
(DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE)
(Üçüncü Kitap

ŞİİR 11

İnsan; yüreğinin en derinlerinde hakikatin izini ararsa, yolundan hiç sapmamayı arzu ederse, ruhunun içsel bakışlarını kendi üzerine çevirmelidir; zihnini uzun uzun sürecek olan çalışmalarla kendine döndürerek adeta kendi üzerine katlanmalıdır ve zihnine, dışarda binbir zorlukla aradığı her şeyin, sahip olduğu hazinelerde gömülü olduğunu öğretmelidir; hatanın karanlık bulutlarıyla örtülü olan şeyler hemencecik Apollo'nunkinden daha da canlı bir biçimde parlayacaktır Çünkü zihnin tüm ışığı, unutuşun efendisi olan o ağır kütlesini taşıyan cisimden etkilenmemiştir, bizim temelimizde hakikatin bir tohumu hep kalır, hakikat bilginin esin kaynağı olur. Niçin size soru sorulduğunda kendiliğinden hemen doğrulukla yanıt verirsiniz? İşte bu, sizin yüreğinizin temeline yerleşmiş olan hakikat ocağının hep canlı kalmasındandır. Eğer Platon'un Musa'sı aldanmıyorsa, öğrendiğimiz her şey belleğimizde, yeniden anımsadığımız unutulmuş bir bilgidir.

DÜZYAZI 12

1. O zaman ben "Platon'nun düşüncesine kesinlikle katılıyorum" demiştim. Bunları hatırlamam ikinci kez oluyor: İlkin bedenimle temasa geçip bunları unuttuğumda, ikinci olarak da acının ağırlığı altında ezildiğimde" dedim. 2. O zaman felsefe şöyle dedi: "gözlerini önceki kabullerine çevirirsen, az önce bilmediğini itiraf ettiğin şeyi hatırlamakta gecikme-

yeceksin" 3. "Neye?" dedim. -"Dünyanın onunla yönetildiği dümenlere" dedi. "Bilgisizliğimi itiraf ettiğimi anımsıyorum, ama demek istediğin şeyi çoktan tahmin etsem de, senin ağzından daha açık olarak duymak isterim" dedim. 4. "Az önce bu dünyanın Tanrı tarafından yönetildiğinden hiç kuşku duymamak gerektiğini düşünüyordun" dedi. -"Şimdi de öyle düşünüyorum, gelecekte de öyle düşüneceğim; benim inancımın dayandığı nedenleri de kısaca açıklayayım" dedim. 5. Eğer bunca değişik şeyleri birleştirecek biri olmasaydı, dünya bunca değişik ve karşıt bölümlerden tek bir biçim haline gelemezdi. 6. Yine eğer birleştirdiği şeyi içeren olmasaydı, doğalarının değişikliği birleştirilmiş şeyleri ayırıp dağıtırdı. 7. Yine kendisi devinimsiz kalırken bunca değişik devinimleri düzenleyen olmasaydı, doğa düzeni böyle durağan kalmaz; yer, zaman, etkiler, boşluk ve nitelik açısından böyle uyumlu bir devinim görülmezdi. 8. Yapılmış şeyleri oluşturan ve kalıcı kılan bu varlık ne olursa olsun, ona herkesin kullandığı adla "Tanrı" diyorum. 9. Felsefe o zaman şöyle dedi: "Böyle düşündüğüne göre, senin tam bir mutluluk içinde sağ esen vatanına dönebilmen için, bana yapacak pek bir şey kalmıyor. 10. Ama ortaya koyduklarımıza bir bakalım: Mutluluk ögeleri arasında yeterliliği saydık ve Tanrı'nın mutluluğun kendisi olduğunu kabul ettik, değil mi?" "Elbette öyle" 11. "Öyleyse dünyayı yönetmek için Tanrı'nın hiç bir dış dayanağa gereksinimi yoktur; yoksa eğer bir şeye gereksinimi olsa tam olarak kendine yeterli olmayacaktır." dedi. -"Bunun böyle olması zorunlu" dedim. 12. "Öyleyse kendisi tek başına herşeye olanak sağlar", -"Bu yadsınamaz" dedim. 13. "Tanrı'nın iyinin kendisi olduğunu da gösterdik" -"Anımsıyorum" dedim. 14. "Öyleyse iyi olduğu konusunda uzlaştığımız Tanrı,

kendi başına her şeyi yönetiyorsa, her şeyi iyi aracılığıyla gerçekleştiriyor demektir. Denebilir ki, o, dünyanın yapısının durağan biçimde düzenli olarak korunmasını sağlayan bir dümen, bir anahtardır." 15. "Tamamıyle katılıyorum" dedim; "ve az önce senin aşağı yukarı böyle konuşacağını tahmin etmiştim" 16. "Buna inanıyorum" dedi; "hakikati görmen için bugün senin gözlerini açtığımı sanıyorum, ama şimdi söyleyeceğim şey hiç de daha az açık olmayacak." -"Ne peki?" dedim. 17. "Mademki" dedi "Tanrı'nın herşeyi iyilik anahtarı ile yönettiğini ve sana gösterdiğim gibi, her şeyin doğal bir eğilimle iyiye doğru yöneldiğini düşünmekteyiz; artık bundan böyle bir şeyin gönüllü olarak kendisini bu yönetime bırakmasından ve efendisini bir kez benimseyip kabul ettikten sonra, onun buyruklarına boyun eğmesinden kuşku duyulabilir mi?" 18. -"Bunun böyle olması zorunlu" dedim, "eğer o dik kafalılar için bir boyunduruk ve onu kabul edenler içinse bir kurtuluş olmasaydı, bu tür bir yönetim mutlu görünmezdi" 19. -"Öyleyse, kendi doğasını izlemesine karşın, Tanrı'ya karşı çıkmaya kalkacak bir şey yok mu?" -"Kesinlikle yoktur" dedim. 20. "Eğer bir şey buna kalkışsa, mutluluğu nedeniyle en yetkin olduğunu kabul ettiğimiz Tanrı'ya karşı bir başarı elde edebilir miydi?" -"Hayır, hiçbir şey başaramazdı" 21. -"Demek ki, bu tam iyiye karşı çıkmak isteyecek ve karşı çıkabilecek hiçbir şey yok" -"Sanırım yok" dedim. 22. "Öyleyse tam iyi, her şeyi güçle yöneten ve tatlılıkla her şey için olanak sağlayan şeydir" dedi. 23. O zaman şöyle dedim: "Yalnızca bu kanıtlamanın sonuçları değil, kullandığın sözcükler de beni nasıl rahatlatıyor! Ah keşke büyük işlere kalkışan kişilerin aptallığı da utansa bir kez!" 24. "Öykülerde göğün Devlerin saldırısına uğradığını okudun" dedi felsefe; "bununla birlikte onlara da iyi-

likçi güç layık oldukları biçimde olanak sağladı. 25. Ama ister misin, bu usavurmaları da karşı karşıya getirelim? Belki de bu çatışmadan güzel bir hakikat kıvılcımı fışkırır" -"Bu sana bağlı" dedim. 26. "Tanrı'nın tam güçlü olduğundan kimse kuşku duymayacaktır" dedi. -"Aklıbaşında olan hiçkimse böyle birşeyden kuşku duymaz" dedim. 27. "Ama tam güçlü olan için hiçbir şey olanaksız değildir" dedi. "Hiçbir şey" dedim. 28. Öyleyse Tanrı kötü birşey yapabilir mi? -"Hayır" dedim. 29. "Demek ki, herşeyi yapabilenin yapamadığı bir şey olduğuna göre, kötülük yoktur" dedi. 30. -"Sen benimle oyun mu oynuyorsun" dedim "içinden çıkılmaz usavurmalarla giriş ve çıkış kapılarını istediğin gibi kullandığın bir labirent kurarak tanrısal yalınlığın şaheser ağını anlaşılmaz hale mi getiriyorsun? 31. Nitekim az önce mutluluk konusuna geçerek onun tam iyi olduğunu söyledin ve mutluluğun en yüce Tanrı'da yer aldığını belirttin. 32. Yine Tanrı'nın tam iyi ve yetkin mutluluk olduğunu açıkladın ve buradan da küçük bir adımla, Tanrı'yla eşit olanın dışında hiçkimsenin mutlu olamayacağını çıkardın. 33. Yine iyinin biçiminin kendisinin Tanrı'nın ve mutluluğun özü olduğunu söyledin ve Bir'in kendisinin her nesnenin doğasının aradığı İyi olduğunu gösterdin. 34. Ayrıca Tanrı'nın evreni, herkesin ona gönüllü olarak boyun eğecekleri biçimde iyilik dümeniyle yönettiğini ve hiçbir kötü doğanın olmadığını ekledin. 35. Bütün bunları, bağlantısız usavurmalarla değil, birbirini sımsıkı izleyen, sağlam kanıtlamalarla açıkladın. 36. O zaman o: "Oyun oynamıyoruz" dedi, "tersine az önce yardımını istediğimiz Tanrı sayesinde en önemli işi başarmış olduk." 37. Nitekim tanrısal tözün biçimi, onun dışında olan bir şeye taşmaz bir şeyi de kabul etmez; onun tözü konusunda Parmenides'in dediği gibi

"Her yandan iyice yuvarlak bir küre biçiminde" nesneler çemberini devinimli kılar, ama kendisi devinimsiz kalır. 38. Eğer dışarıdan gelen değil, incelenen konunun içinden çıkan kanıtlamaları kullandıysak, bunda şaşacak birşey yok; çünkü sözlerin sözünü ettiği nesneye uygun olmaları gerektiğini gösteren Platon'dan öğrenmiştin bunu."

SKOLASTİĞİN BAZI KAYNAKLARI

Boethius'un hemen ardından, onun düşünce dünyasını bir bakıma tamamlayıcı nitelikte olmak üzere kısaca Cassiodorus'a, Gregorius Magnus'a, Isidorus de Seviglia'ya değinmekte büyük yarar vardır. Böyle bir yaklaşım ayrıca Ioannes Scotus Erigena'ya kadar olan düşünsel gelişmenin boyutlarını, **Corpus Areopagiticum**'u da hesaba katmayı gerekli kılmaktadır. Erigena'nın anlaşılabilmesinin yeterli olmamakla birlikte gerekli koşullarından biridir böyle bir çabaya girişmek.

Romalı soylu bir aileye mensup olan Cassiodorus (480/490-575/585) Boethius gibi Teodoricus'un sarayına girmiş ve Boethius'tan daha şanslı bir dönem geçirmiştir. 540 yılında Calabria'daki Vivarium Manastırı'na çekilerek burada çağının en büyük kütüphanelerinden birini kurmuştur. Augustinus'la ilgili açıklamalarda da dile getirildiği gibi, bu yüzyılda Boethius felsefi geleneğin temsilcisiyken, Cassiodorus retoriğin temsilcisi olmuştur. Dolayısıyla onun **De anima** (Ruh Üzerine) ve **Institutiones divinarum et saecularium litterarum** (Tanrısal edebiyat ile pagan edebiyatı öğretimi) adlarını taşıyan yapıtları skolastik yazın alanında çok etkili olmuştur.

De anima'da Augustinus'un bu konudaki yapıtını örnek alan Cassiodorus, ruhun maddeden tümüyle bağımsız, ölümsüz olduğunu, onun şimdilik bedenimizde bulunduğunu savunmuştur.

İkinci yapıtı daha da etkili olmuş, manastır okullarında adı **De artibus ac disciplinis litterarum** (edebiyat, sanat ve disiplinleri) olarak geçmiştir. Sözel sanatlarla (trivium: gramer, retorik, diyalektik) doğa ve ahlak bilgisine götüren sanatları (quadrivium: aritmetik, geometri, astronomi, müzik) birbirinden ayırmıştır. Ayrıca yapıtın asıl önemi, klasik kültürün temel malzemelerini Kutsal Kitabın anlaşılabilmesi için kilisenin hizmetine sunmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Cassiodorus kilise üyelerinin yetişmesinde, Antikçağ yazarlarının iyi

bilinmesini ve edebiyatı gerekli görmüştür; çünkü ona göre Tanrı'nın sözlerinin bilinmesi ve doğru yorumlanması için dünyaya ait bilgiler zorunludur; insanın yazdıkları ile Tanrı'nın dedikleri aslında uzlaşmaz değildir. Böylece Augustinus'tan bu yana üzerinde durulan din dışı kültür ile Hıristiyan geleneği arasındaki ilişki sorununa kilise üyelerinin de destekleyip geliştireceği bir yanıt vermeye çalışmıştır.

540 yılında Roma'da doğan Gregorius Magnus 575'te rahip, 590'da Papa olmuş ve 604 yılında ölmüştür. Kilisenin örgütlenmesinde çalışmış olan Gregorius Magnus'un **Liber regulae pastoralis** adlı yapıtı katolik kilisesindeki hiyerarşinin oluşmasında temel kitap olmuş; **Moralia**'sı ise Kutsal Kitabın açıklama yöntemi olarak Ortaçağ boyunca örnek tutulmuştur. Klasik Çağ yapıtlarına güvenmeyerek, gramer ve edebiyat öğretimine; kutsal metinler ile edebiyatın birleştirilmesine, Tanrı sözlerinin din dışı sanatlarla açıklanmasına hep karşı çıkmış ve Cassiodorus'un tam tersi bir yol izlemiştir. Ayrıca klasiklerin dilinin dışında, yeni bir kilise Latincesi için çaba harcamıştır.

Çeşitli tanrıbilim kitapları olan ve 570-636 yılları arasında yaşayan Isidorus de Seviglia'nın en önemli yapıtı **Etymologiarum libri** (Kökenbilim Kitabı) dir. 622-633 yılları arısanda yazılmış olan yapıt hem doğa bilimleriyle uğraşanlara hem de kilise hocalarına kaynak olmuş bir tür ansiklopedidir. Her şeyi açıklamak için en geçerli yolun, adının kökeninden yola çıkmak olduğu savıyla yazılmış olan yapıt bilimsel, felsefi, tanrıbilimsel bilgiler yığınıdır. Isidorus'un geniş ilgi alanlarını yansıtan öteki yapıtları ise **De fide catholica** (Katolik İnancı Üzerine), **De ordine creaturarum** (Yaratılanların Düzeni Üzerine), **Historia regum Gothorum et Vandalorum** (Gotların ve Vandalların Tarihi) dur.

Ioannes Scotus Erigena'ya geçmeden önce Corpus **Areopagiticum** hakkında bilgi vermek gerekmektedir. IV. yüzyılın sonu ile V. yüzyılın başında yaşamış olan bir yazarın metinlerini, önceleri Ermiş Paulus'un öğrencisi Dionysius Areopagita'nın yazdığı sanılmışsa da, sonraları bu metinlerin ancak V. yüzyıla ait olduğu konusunda

eleştirmenler görüş birliğine varmışlardır; bunun üzerine metinler **De divinis nominibus** (Tanrı adları üzerine), **De mistica theologia** (Mistik tanrıbilim üzerine), **De coelesti hierarchia** (Gökyüzü düzeni üzerine), **De ecclesiastica hierarchia** (Kilise düzeni üzerine) başlığını taşıyan yazılardan ve on mektuptan oluşmaktadır.

Yapıtların tümü Yeniplatoncuların temel görüşlerini Hıristiyan dogmalarıyla uzlaştırma amacını taşır görünmektedir; ama Yeniplatonculardan Plotinos'un değil, Proklos'un görüşlerinin etkisi metinlerde daha çok kendini göstermektedir. Emanatio (taşma, açılma süreci) ve Tanrı ile doğa arasındaki aracı varlıklar öğretisi ve yoktan varetme, yaratma inancı ile birleştirilmeye çalışılmaktadır.

De divinis nominibus'un içeriğine göre Tanrı iyidir ve yaratılmış nesnelerin nedenidir; çünkü Tanrı kendi başına etkin haldedir, tözlerin yaratıcısıdır; kendi içinde nesnelerin başsız sonsuz ilk örneklerini taşır. Hem yaratıcı etkinliği ile bütün nesnelerin içindedir hem de yarattığı nesnelerden ayrı olarak hep kendi başına kalır; hem iyidir, hem varlıktır, hem de her adın, her varlığın, her özün üzerindedir. Tanrı'nın iyilik, varlık, yaşam, bilgelik, güzellik olduğu söylenmekle birlikte, ona yüklenen her adın aslında Tanrı'yı ifade etmede son derece yetersiz olduğu bilinmelidir. Doğadaki nesneler üzerine düşünen zihin, yaratılanlardaki hiçbir yetkinliğin Tanrı'ya uymadığını anlamak zorundadır; bu nedenle onun nasıl bir şey olduğu dile getirilemez; nitekim Tanrı ne iyiliktir, ne güzelliktir, ne yaşamdır, ne bilgeliktir, ne birdir, ne de birliktir. Bu biçimde dile getirildiğinde ancak, onun, insanların kabul ettiği ve etmediği niteliklerin üzerinde olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla ne 'pozitif tanrıbilim' ne de 'negatif tanrıbilim' Tanrı'yı anlamayı sağlayabilir.

De mistica theologia'da yer alan düşüncelere göre ise negatif ve pozitif tanrıbilimin üzerinde mistik bir tanrıbilim vardır; bu bilgi ve bilgelik ürünüdür, ruhun yükselişidir. Tanrı'ya yüklenebilecek niteliklerin yadsınması, zihnin tanrısal ışığı almasına hazırlık oluşturur. Ruh bütün duyusal ve zihinsel etkinliklerden arındığında, dinginliğini kazandığında, Tanrı'nın kayrası ile tanrısal ışık kendini gösterir. Ka-

ranlıkla ışık aynı şeydir: duyularda ve zihinde karanlık diye bilinen şey, bir üst ışıktır aslında. İşte bu duruma ulaşmış olan bir ermişin ruhunda hissedebileceği şey sözcüklerle dile getirilemez.

Tanrı'nın birbiri ardından gelen yetkinlik basamaklarıyla açılmasını dile getiren **De coelesti hierarchia** ile **De ecclesiastica hierarchia** adlı metinler de yine Plotinos ile Proklos'un görüşleri üzerine kurulmuştur. Melekler, saf ruhlar, zihinsel doğalar üç bölüm halindedir. Serafiler, Kerubiler ve Tronlar birinci gelir; sonra Dominatio'lar (egemenlikler), erdem, güç gelir; üçüncü olarak gök prensleri, baş melekler ve melekler. İlk bölüm Tanrı'yı seyretmek onuruna kavuşmuş olan bölümdür ve yalnızca Tanrı'ya hizmet eder; ikinci bölüm Tanrı'nın ışığını ilk bölümden alır ve yaratmanın bütünüyle uğraşır; üçüncü bölüm tanrısal ışığı ikinci bölümden alır ve özellikle insanla uğraşır.

Kilise bölümleri de insanla Tanrı arasında aracılık görevini sürdürür. Göksel bölümlere öykünerek insanı arındırır, aydınlatır, yetkinleştirir. En son ve en yüce son olan Tanrı işte bu bölümler aracılığıyla bütün yaratılanları kendine çeker. Böylece tüm evren Tanrı'dan çıkıp yine Tanrı'ya döner.

Corpus areopagiticum özellikle mistik öğretiler için kaynak olmaktan öte, Ortaçağda kilisenin egemen tutumu için de felsefi dayanak olarak kullanılmıştır.

Ayrıca Ortaçağda Hıristiyan ve Arap çevrelerinde Aristoteles'e ait olduğuna inanılan iki yapıt adı geçer; metafizik nitelikteki bu iki yapıt skolastik düşüncenin biçimlenmesinde etkili olmuştur. Yapıtlarda Yeniplatoncu görünüm belirgindir ve Taşma-Açılma (emanatio), Akıllar (Intelligentiae), madde, İşleyen Akıl (Faal Akıl-Intellectus Agens) kavramları bu yapıtlar aracılığıyla Arap dünyasına geçmiştir.

Liber De Causis'in Aristoteles'e ait olmadığı XIII. yüzyılda anlaşılmış; **Theologia Aristotelis** ise XVI. yüzyıla değin Aristoteles'in yapıtı olarak incelenmiştir. Bu yapıtın Aristoteles'e ait olup olmadığı ancak şu yapıtlarda söz konusu edilmiştir: F. Patrizi, **Discussionum**

peripateticarum (c. IV, 1581) ve J. Carpentarius, **Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur** (Aristoteles'in olduğu söylenen 14 kitap), Paris, 1571.

PS. THEOLOGIA ARISTOTELIS (Aristoteles'in Tanrıbilimi)

Asıl metin Yunanca yazılmıştır; yazılış çağı ve yeri bilinmeyen bu yapıt yitiktir; bir sava göre Plotinos'un verdiği derslerde Amelius'un tuttuğu notlardan oluşmuştur. (**Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin**, Bull. de la Classse de Lettres de L'Acad. Roy de Belgique", 1937, ss. 310-342).

Elimizde bulunan Arapça çeviri Abd al- Mesih Ibn Abdullah Ibn Naimah'a aittir; Arapça metin 1882'de, Fr. Dieterici tarfından Almanca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.

Ps. Theologia Aristotelis'te Ruhun bedenle nasıl birleştiği,, Ruh'un niçin aşağı dünyaya (in mundum inferiorem) indiği, Us'un (intellectus) hareketsiz olmasına karşın, Ruh'un (anima) ne biçim hareket ettiği; nesnelerin hangi düzenle ve hangi neden aracılığıyla ortaya çıktığı; Tanrı'nın ne tür eylemde bulunduğu; Tanrı yaratmasaydı hiçbir nesnenin olmayacağı; Ruh'un aşağı ve yukarı dünyalar arasında aracı olduğu; aşağı ve yukarı dünyada (in mundo inferiori et in superiori) hangi türlerin olduğu; Us'un hem birlik hem de çokluk olduğu (Intellectus est unus et plura); herşeyin Us'un içinde olduğu; varlıkların düzeninin nasıl olduğu; Tanrı, Us ve Ruh'un bizim tarafımızdan nasıl anlaşılacağı; İşleyen Us'un (Intellectus Agens) nasıl bir varlık olduğu ve çok sayıda varlığı nasıl yarattığı; Tanrı'dan İşleyen Us'un, İşleyen Us'tan Ruh'un, Ruh'tan da Doğa'nın nasıl ortaya çıktığı ve Tanrı Sözü'nün (Verbum Divinum) ne olduğu açıklanmakta, bütün bu görüşler Plotinos'un dizgesiyle Hıristiyan dogmaları birbirine karıştırılarak aktarılmaktadır.

De Causis (Nedenler Üzerine)'in X. yüzyılda yazıldığı bilinmektedir. Arapça metnin başlığı "Aristoteles'in mükemmel iyi konusunu işlediği kitap"tır; XII. yüzyılda Cremonalı Gerardo tarafından Latinceye çevrilmiştir. Albertus Magnus, Roger Bacon, Dante Alighieri, Eckhart gibi düşünürlerin incelediği yapıtın Aristoteles'e ait olmadığını

ilk savunan Thomas Aquinas olmuştur (Comm. in De Causis, 1). Yapıtta İlk Neden'den Varlık'ın, Varlıktan Us'un basamak basamak olduğu, her basamakta yetkinliğin azaldığı; Us'un görevinin kendindeki anlaşılır biçimleri en alt basamaktaki Us'tan taşan Ruh'a vermek olduğu, bu üretimde de Us'taki biçimleri model olarak kullandığı açıklanmaktadır.

IOANNES SCOTUS ERIGENA (ERIUGENA)
(800/815 - 870/877)

İrlanda'da doğan Erigena, öğrenimini de burada tamamladıktan sonra 845 yılında Fransa'ya geçti. Hem bilgisi hem de gösterdiği zihin özellikleri bakımından çağının en önemli kişilerinden biri olan Erigena, bütün insanların yazgısının önceden belirlendiğini, kurtulacak ve cezalandırılacak kişilerin önceden saptandığını savunan Gotesalcus'un görüşünün çeşitli tartışmalara yol açması üzerine 851 yılında **De Praedestinatione**'yi (Alınyazısı Üzerine) yazmıştır.İnsanın yazgısının önceden belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkarken, sorunun çözümünün geleneksel otoritelerde ya da kilise babalarında aranmaması gerektiğini, sadece aklm gücüne başvurmak gerektiğini ileri sürmüştür. Bu yapıt ayrıca cehennemi, vicdan azabının bir simgesi olarak görmektedir. İşte burada ileri sürdüğü düşüncelerden dolayı Erigena 855 ve 859'da toplanan Valence ve Langres Konsillerince mahkûm edilmiştir. Fakat Fransa kralı II. Charles'in (Calvus) korumasıyla, verilen ceza uygulamaya konmamıştır. Bu ilk deneyiminden sonra tartışmaları bir yana bırakan Erigena, Yunan kilise babalarından bazılarının yapıtlarını **Corpus Areopagiticum**'u, Maximus Confessor'un **De Ambiguis**'ini (Anlaşmazlıklar Üzerine), Nissa'lı Gregorius'un **De hominis opificio**'sunu (İnsanın İşi Üzerine) Latinceye çevirmiştir. Bu çeviriler Yeniplatoncu dizgenin Hıristiyan dogmalarıyla nasıl bağdaştırılabileceği konusunda kendisine yol göstermiş olmalı ki yaklaşık 866 ya da 867'de kaleme aldığı **De Divisione Naturae**'de (Doğanın Bölünmesi Üzerine) bu yapıtların izlerine rastlanmaktadır. 865-870 yılları arasında ise **Corpus Areopagiticum**'daki kimi sorunları çözümlemeye çalışan **Expositiones Super Ierarchiam Caelestem** (Göksel Sıradüzeni Üzerine Bildiriler) ile Yuhanna İnciline ilişkin bir açıklama yazdığı bilinmektedir. 870'den sonraki yaşamı ve yapıtları konusunda pek bir şey bilnmeyen Erigena'nın 877 sıralarında keşişlerce öldürüldüğü de

ileri sürülen iddialar arasında yer almaktadır. Diyalog biçiminde yazılmış olan **De Divisione Naturae**'de Erigena'nın geliştirdiği düşünceler bir yandan Pseudo Dionysios, Maximus Confessor, Augustinus ve Nissa'lı Gregorius'un etkisindedir: öte yandan da Aristoteles'in **Kategoriler**'ine ve **De Interpretatione**'sine dayalı bir diyalektiğin etkisindedir. Scotus Erigena varolan ve varolmayan her şeyi 'doğa' (physis) adı altında toplamaktadır; ama doğada varolanların varlıklarının mutlak değil, göreli bir varlık olduğunu da belirtmektedir. Bu biçimiyle duyularımızla fark edemediğimiz ve zihnimizle düşünemediğimiz şeyler de 'doğa'nın içine sokulmuş olmaktadır. Dolayısıyla doğanın bölünmesini dile getirmek, onun işleyiş biçimini ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Ancak bu yalın bir bölme işlemi değildir; her bölme tek bir ilkeden sayısız özel türlere bir iniş ve bu özel türlerden ilkelere doğru bir çıkıştır. Erigena'ya göre zihnin, varolanların yapısını yansıtabilecek bir yapısı, işleyişi vardır. Zihin, evrenin diyalektiğini kavrayabilecek bir durumdadır. Bu nedenle Erigena'nın yapıtı mantık değil bir metafiziktir.

Doğanın en üst basamağı 'yaratan ve yaratılmayan doğa' (natura quae creat et non creatur) diye belirlenen Tanrı'dır. Tanrı'nın özü bilinemez; bu bilinemezlik mutlak anlamda bir bilinemezliktir yoksa sadece insan zihni için söz konusu olan bir bilinemezlik değildir. Dolayısıyla Tanrı hem mutlak aşkınlığı içinde dile getirilemez hem de insanın anlayabildiği ve düşünebildiği her şeyden bütünüyle başka, tek asıl gerçekliktir. İnsanın Tanrı hakkında bir şey söylemesi olanaksızdır; onu upuygun bir biçimde gösteren bir ad yoktur. Tanrı'yı yaratılmış her şeyden ayırarak, duyu dünyasındaki nesneler gibi olmadığını söylemekle onun aşkınlığı konusunda ancak bir sanı elde edilebilir. Bu öyle bir sanıdır ki, sanı değildir: Onun hakkındaki bilgi de öyle bir bilgidir ki bilgi değildir. Tanrı'yı anlamak üzere çok çeşitli önermeler kurulabilir; ama bu önermeler çelişik gibi görünür. Sözgelişi "Tanrı hakikattir" ve "Tanrı hakikat değildir"; çünkü Tanrı bir yandan nesnelerdeki hakikatin kaynağıdır ve bu anlamda hakikattir ama insanın bildiği anlamda bir hakikat değildir. Tanrı 'her şeyin

dışına konamaz; çünkü bu durumda 'her şey' denilen bir şeyin varlığı anlaşılamaz; ama öte yandan Tanrı 'her şey' ile birlik de oluşturmaz, çünkü 'her şey' sınırlarıyla belirlenmiştir oysa Tanrı bunu aşar.

Öte yandan Tanrı'nın birliği ve Kutsal Üçleme simgesel sözcüklerdir: 'Birlik' ilkenin yalınlığını ve bütünsel oluşunu. Kutsal Üçleme ise birliğinin kısır bir birlik değil, dinamik bir birlik olduğunu gösterir. Ama Tanrı konusunda söylenen her şey, hakikat için ipucu bulmaya çalışmaktan öte bir şey değildir. Tanrı hiçbir biçimde hiçbir kategoriye girmez, çünkü bu kategorilerle insan ancak sonlu olanı anlayabilir. Tanrı konusunda 'vardır' denilebilir ama 'varolandır' denilemez. Ayrıca 'vardır' dendiği anda da onun varlıktan öte olduğunu bilmek gerekir. Tanrı'ya ilişkin olarak kullanılan değişik sıfatlar insan bilgisinin eksikliği yüzündendir. Tanrı'yı ancak Tanrı bilir, çünkü o, hem gerçeklikteki ve hem de mümkün bütün kategorilere aşkındır. Bu anlamda Tanrı 'varlık'tan çok 'hiçlik'le birleşir. Öte yandan her şeyin en yüksek nedenidir, bundan dolayı hiçbir şey onun dışında olamaz. Varolan her şey ondan (ex ipso: bizzat kendisinden); onda (in ipso: bizzat kendisinde) ve ona doğru (ad ipsum: bizzat kendisine doğru) olur. Ama ondan çıkma kalıcılığın yok olması, ona doğru olma da sürekli bir kalışı sağlayan dönüş anlamına alınmamalıdır. Tanrı her şeyin başlangıcı, ortası ve sonudur (pirincipium, medium, finis). Bütün valıkların Tanrı'da olması, bütün varlıkların Tanrı olması demektir ve bunun için "Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı'dır." Erigena'ya göre Tanrı'nın hem nesnelere aşkın olması hem de Tanrı'nın nesnelerde içkin olması çelişkili değildir, bu iki durum birbirini tamamlayıcı iki ögedir. Ona göre Tanrı her şeyi yaratırken aslında her şey haline gelmiştir (facit omnia, fit in omnibus). Yaratma Tanrı'nın isteğine bağlıdır, yaratma hem bir katılım hem de bir armağandır; hem doğal bir süreçtir hem de mutlak istenç sonucudur. Erigena bütün bu görüşleriyle, Ps. Dionysios Areopagitos'un kavramlaştırdığı pozitif, negatif tanrıbilim bölümlemesinde negatif tanrıbilimden yana olduğunu göstermektedir.

Erigena görüşlerinde yer alan ve varolanda da bizzat olduğunu iddia ettiği bütün bu aykırılıklara hep birbirini tamamlayıcı ögeler

olarak bakar; ama Yunan doğa görüşü ile Hıristiyan dogmasının yoktan vareden Tanrı kabulü arasındaki çelişki pek çok Ortaçağ düşünürü için olduğu gibi Erigena için de söz konusudur.

Doğanın ikinci bölümü 'yaratılan ve yaratan doğa' (natura quae creatur et creat)dır: Doğanın ikinci bölümü çok geniş olmakla birlikte insan zihni için kavranılabilirliği daha kolay olan bir alandır. Bu bölüm nesnelerin ilk nedenleri, başsız sonsuz ilk idealar, ilk örnekler, nesnelerin ilk modelleridir. Bu doğa kendinden aşağı basamakta ne varsa, hepsini, zaman ve mekân içindeki nedenleri, nesnelerin olanağını içinde taşıyan biçimden bağımsız maddeyi yaratır. İlk örnekler değişmezdir ve bütünlük taşırlar. Tanrı Sözü (verbum: logos) ile ilk örnekler zamandaştır, ama nedenleri yaratan Tanrı Sözü'dür, hem de bu nedenler Tanrı'nın içindedir ve Tanrı'dan gelir. Başka deyişle, Baba'da sonsuz olan Söz'de ilk nedenlerin, İdelerin hepsi bulunur. Bunlar, türler ya da sonsuz biçimlerdir, devinimsiz özlerdir. Erigena çeşitli ilk nedenlerden kimilerinin Tanrı'dan geliş sırasına göre adlarını sayar: Sözgelişi Tanrı'dan gelen ilk pay iyilik, ikincisi kendinde öz, üçüncüsü kendinde yaşam, sonra düşünme, akıl bilgelik, erdem, hakikat gelir; aslında ilk nedenler biraz önce de dendiği gibi sonsuz sayıdadır. İlk gelen iyi ideasıdır, çünkü yaratmanın ve varolmanın nedeni Tanrı'nın iyiliğidir; Tanrı yarattıklarına varlık verir, çünkü iyidir. Ama ilk örnekler arasındaki bu sıralama bizim zihnimizdedir, aslında bu ilk örnekler arasında kendinde bir basamaklanma söz konusu değildir. İdeler yaratılmıştır; ancak ideler yaratıcısıyla az ya da çok sonsuzluk ilişkisi içindedir. İdelerin sonsuzluğu nasıl bir sonsuzluktur? Bu sonsuzluk onların zaman içinde Tanrı'nın önceliğine karşın, her zaman Tanrı'da bulunmaları anlamında bir sonsuzluktur. Kendi kendilerini var edemeyen ideler mutlak anlamda sonsuz değildir.

Dünya ve insanın da içinde bulunduğu üçüncü doğa 'yaratılan ve yaratmayan doğa' (natura quae ceratur et non creat)dır. Bu bölüm doğan ve yok olan nesnelerin hepsini içerir; bu nesneler 'hiçbir şey'den ama yine de Tanrı Sözü'nde yaratılmışlardır. Hiçbir şeyden yaratıldıkları için bir başlangıçları vardır, Tanrı Sözü içinde

yaratıldıkları için de başsız sonsuzdurlar. İlk nedenlerden cisimlere geçiş en genel cinsler, genel cinsler, yalın cinsler, yalın türler ve en özel türlerden (bireylerden)oluşan bir zincirleme sonucudur. İlk tözler kendi başlarına değil, türler içinde düşünülebilirler ancak; ama tür bir bireyler birliği değildir. Töz, cinsler ve türler halinde bölünür ve her bir cinste ve her bir türde bütün olarak bulunur; ama hepsine aşkın olduğundan ne bireyler içinde ne türler içinde ne de cinsler içinde kavranabilir. Sonlu olan şeyin tanımı ancak yer ve zaman kategorileri aracılığıyla yapılır; öyleyse zaman ve yer mantıksal olarak cismin özünden önce gelir. Dört ögeden oluşan cisimler dünyasına geçişte, yalın ögeler cisimsel-ruhsal bir ara öge oluştururlar. Töz, cisimden bağımsız olduğu gibi, ilineksel dokuz kategori de cisimden bağımsızdır; sözgelişi nitelik cisimden bağımsızdır, çünkü görülemez ve dokunulamaz, görülen ve dokunulan şey nitelikli bir cisimdir. Aynı şekilde öteki kategoriler de cisimden bağımsızdır; cisimden bağımsız olan bu kategorilerden cisme geçişi Erigena şöyle açıklar: cisim bazı ilineksel kategorilerin birleşiminden oluşur: yani cisim, cisimden bağımsız şeylerden oluşmaktadır. Bu kategorilerin birleşmesiyle ruhsal gerçeklikten maddesel gerçekliğe geçilmiştir, ama aslında tözün gerçekliği cismin içinde erimiştir, neredeyse yok olmuştur. Cisimler dünyasında, başka deyişle doğanın bu üçüncü bölümünde insanın özel bir yeri vardır. İnsanın kökeni, tözü Tanrı'da sonsuzca bulunan insan idesindedir. İnsan dünyadaki en soylu ve en aşağı yönleri kendinde toplayan, beden ve ruhtan oluşan bir 'mikrokosmos'tur; küçük bir evrendir: yaratılmış dünyanın bütün görünümlerini insan içinde taşır; melekler gibi akıl sahibidir, doğanın bir özelliği olan düşünmeye sahiptir, hayvanlar gibi duyabilir, bitkiler gibi bitkisel yaşamı da vardır. İnsan ruh ve beden olarak anlaşılır ama özde onu oluşturan şey ruhtur. Erigena "biz ruhuz ama beden biz değil" dedikten sonra, insanın varolduğunu bildiğini ama kendi neliğini bilmediğini savunur. İnsan ruhu üç devinim içindedir: Birincisi duyulur olan devinimdir ve cisimler dünyasına yöneliktir; ikincisi düşünsel devinimdir, dünyayla ilişkisi içinde Tanrı'ya yöneliktir; üçüncüsü ise sonsuz aşkınlığı içinde Tanrı'ya yöneliktir.

Bu sonuncu devinim içindeyken insan kendi doğasının sınırlarını aşar ama bu aşmanın gerçekleşmesi için Tanrı kayrasına gereksinimi vardır. İnsan özgürlüğüne özel bir yer ayıran Erigena, düşünmenin de ancak özgürlük içinde söz konusu olabildiğini belirtmektedir ama ona göre bu özgürlüğe Tanrı kayrası da eklenmelidir; çünkü Tanrı kayrası eklenmediğinde insan özgürlüğü 'kötü'yü gerçekleştirebilir. Dolayısıyla kötü, insan özgürlüğü sonucudur, yoksa doğal bir nedenden kaynaklanmamaktadır.

Ruhla bezenmiş olan insan başlangıçta bedenle de bezenmiştir ve salt kendine yöneldiği için de düşmüştür. Aslında insan Tanrı'ya benzer biçimde yaratılmıştır; fakat ondan uzaklaşmış ve dolayısıyla ona benzemez olmuştur artık. İnsan başlangıçtaki durumuna Tanrı'ya benzeyen durumuna dönmek için özel bir çaba harcamak zorundadır. Scotus Erigena'ya göre insanın akıllı ruhu maddesel ve bedensel isteklerin etkisiyle parçalanmıştır. Salt bedensel şeylerle ilgilendiğinde bu parçalanmışlık son aşamasına ulaşmış demektir. İşte bu parçalanmışlıktan kurtulmak biraz önce de dendiği gibi Tanrı'nın kayrası ile ve derece derece olacaktır.

İnsanın Tanrı'ya dönmesi de çeşitli basamaklardan geçmekle olacaktır: Her şeyden önce beden kendini oluşturan dört ögeden sıyrılacaktır, sonra yeniden doğuşla herkes kendi bedenine girecektir, yani beden ruh haline gelecektir; daha sonra insanın bütün doğası ilk nedenlerine dönecektir ve her şey birlikte, nedenleriyle birlikte Tanrı'ya doğru yolculuğa başlayacaktır. O zaman Tanrı her şey içinde her şey olacaktır (erit Deus omnia omnibus); Tanrı dışında hiçbir şey olmayacaktır artık (nihil erit nisi solus Deus). Ama bu dönüş insanın göksel mutluluğunu kesinleştirmez, insanın göksel mutluluğu ile Tanrı'nın sonsuz gerçekliği arasında aşılmaz bir uçurum vardır. Çünkü Tanrı yeryüzü yaşamının ötesinde olmakla kalmaz, gelecekteki yaşamın, sonsuzluğun da ötesindedir. Bu aradaki boşluğu hiçbir süreç aşamaz.

Son doğa bölümü 'ne yaratılan ne de yaratan doğa' (natura quae non creatur et non creat)dır. Bu bölüm bir dönüş sürecinin son terimi olan Tanrı olarak anlaşılmaktadır. Bu dönüş süreci içinde insan özel

bir önem taşır, ama söz konusu olan evrensel bir dönüştür: Varolma dalgaları Tanrı'dan çıkıp her yana yayıldıktan sonra, doğanın en gizli parçacıklarındaki son derece gizli bir devinimle kendi kaynağına dönerler. Doğa çember halinde, oluşunun son bulduğu yerde yeniden başlangıcının olanağını taşır; doğanın içinde son, başlangıçla birleşir ve artık başsız-sonsuz bir dönüştür soz konusu olan. Ama bu dönüş aynı zamanda görünen dünyanın silinmesidir: Cisimden bağımsız gerçeklikten duyulur dünyaya hangi süreçle geçilmişse, aynı süreç ve aynı basamaklarla cisimler dünyası ruhsal dünya içinde erir, neredeyse yokolur. Bu dönüş sırasında bütün ilineksel ayrımlar yokolur, her tür bireysellik ortadan kalkar ve bütün yaratılan yaratan haline gelir. Ama yaratılmış tözlerin sıfıra indirgenmesi demek değildir bu; tersine onların daha yüksek bir varlık tarzına geçmeleri demektir.

Scotus Erigena'nın öğretisi, içinde taşıdığı Yeniplatoncu etkilerden dolayı skolastik karşıtı olarak görülmüştür. **De divisione naturae** bir bakıma Hıristiyan dogmasının Yeniplatoncu ögelerle yeniden kuruluşundan başka bir şey değildir ya da böyle bir kurma isteğinin mümkün yorumlarından biridir. Ancak kendine özgü yapısı ile ve ayrıca içerdiği bütünsellikle hemen hemen iki yüzyıl kadar sistemli tek öğreti olma niteliğini korumuştur.

IOANNES SCOTUS ERIGENA
DOĞANIN BÖLÜMLENMESİ ÜZERİNE
(DE DIVISIONE NATURAE)

(Birinci Kitap)

USTA: Zihinle algılanabilen ya da onun gücünü aşan her şeyin içinde varolduğu ve varolmadığı ilk ve en yüksek bir bölüm olduğunu düşünüp de, insanların elinden geldiği kadarıyla, dikkatle araştırdığımda, bütün bunlar için Yunancada physis (doğa), Latincede ise natura (doğa) denen genel bir sözcükle karşılaşılıyor. Sence de öyle mi?

ÇIRAK: Elbette seninle aynı düşüncedeyim; çünkü ben de usa vurduğumda bunun böyle olduğunu görüyorum.

USTA.: Öyleyse söylediğimiz gibi, varolan ve varolmayan her şey için doğa genel bir addır.

ÇIRAK.: Öyle. Nitekim evrende bu adın içermediği hiçbir şey düşünemeyiz.

USTA.: Bu sözcüğün genel bir ad olduğu konusunda anlaştığımıza göre, bu bölümün, ayırımlar aracılığıyla türler halinde sıralamasını yapmanı isterdim. Ama istersen önce ben bölmeye çalışayım, son değerlendirmeyi sen yap.

ÇIRAK.: Başla lütfen. Bu konudaki doğru sıralamayı senden duymak için sabırsızlanıyorum.

1. USTA.: Bence doğanın bölünmesi, dört ayırıcı özellik aracılığıyla dört türden oluşuyor. Bunların ilki ***yaratan ve yaratılmayan****; ikincisi hem* ***yaratılan*** *hem de* ***yaratan****; üçüncüsü* ***yaratılan ve yaratmayan****; dördüncüsü de* ***ne yaratılan ne de yaratan****. Ama bu dört*

türden iki çifti karşıttır; nitekim üçüncüsü birinciye, dördüncüsü ise ikinciye karşıt. Ayırıcı özelliği varolmamak olan dördüncü tür olanaksızlar arasına konur.

Sence böyle bir bölümleme doğru mu?

ÇIRAK.: Kesinlikle doğru. Ama bu söylediğin biçimlerin karşıtlığının iyice açıklığa kavuşması için, yinelemeni isterim.

USTA.: Yanılmıyorsam sen üçüncü türün birinciyle karşıtlığını görüyorsun: birincisi ***yaratan ve yaratılmayan*** *tür; buna* ***yaratılan ve yaratmayan*** *tür karşıt. Ama ikinci dördüncüye, ikinci* ***hem yaratan hem yaratılan*** *olduğuna göre, ona* ***ne yaratan ne de yaratılan*** *dördüncü tür genelde karşıt olur.*

ÇIRAK.: Apaçık görüyorum. Ama beni en çok düşündüren senin eklediğin dördüncü tür. Çünkü öteki türlerde hiçbir kuşkum yok: sanırım birincisi varolan ve varolmayan herşeyin nedeni olarak anlaşılır; ikincisi ilk nedenler olarak, üçüncüsü de zaman ve uzayda oluşan şeyler olarak bilinenler. Bu yüzden sanırım bu türler üzerine daha ayrıntılı olarak tartışmak zorunlu.

USTA.: Böyle düşünmekte haklısın. Ama uslamlamamızı hangi düzenle sürdürmek, ilkin hangi doğa türü üzerine konuşmak gerektiği konusunda kararı sana bırakıyırum.

ÇIRAK.: Bence ötekilerden önce ***akılların ışığı*** *olan ilk tür üzerine konuşmak yerinde olacak.*

2. USTA.: Öyle olsun. Ama daha önce herşeyin en yüksek ve en temel bölümlemesi üzerine, yani varolanların ve varolmayanların içinde bulunduğunu söylediğimiz bölüm üzerine kısaca konuşmak istiyorum.

ÇIRAK.: Bu doğru olur; nitekim sadece ayırıcı özellik açısından hepsinden önce geldiği için değil, aynı zamanda ötekilerden daha karanlık göründüğü ve

gerçekten daha karanlık olduğu için temellendirmemizi bir başka ilk nedenle başlamak bence uygun gelmiyor.

USTA.: Her şeyden ayrı olan bu ilk ayırıcı özelliğin kendisi kimi yorumlama biçimleri gerektiriyor.

3. Bunlardan birincisi, onun aracılığıyla aklımızın, bedensel duyuyla ya da zihin algısıyla alınan herşeyin gerçekten ve akla uygun olarak varolduğunun söylenebildiğine, ama doğasının ayrıcalığı nedeniyle yalnızca her tür duyumdan değil, aynı zamanda her tür düşünme ve zihinden de kaçan ancak Tanrı'da, maddede ve Tanrı tarafından oluşturulmuş olan bütün nesnelerin akıllarında ve varlıklarında doğru olarak anlaşılan şeylerin varolmaz gibi görünmesinin haklı olduğuna bizi inandıran yorumlama biçimi. Pek de yanlış değil; çünkü Dionysos Areopagita'nın dediği gibi, gerçekten yalnız başına varolanın kendisi her şeyin özüdür Nitekim o, "herşeyin varlığı Tanrı'nın varlığından taşmadır" demiştir. Dinbilimci Gregorius da pek çok temellendirmeyle görünen ya da görünmeyen hiçbir yaratığın, hiçbir tözünün ya da özünün ne olduğunun zihinle ya da akılla anlaşılamadığını gösterir. Nitekim nasıl Tanrı'nın kendisi, her yaratığın ötesinde kendi başına hiçbir zihinle anlaşılamazsa, aynı şekilde onun tarafından yapılmış ve onun içinde bulunan ve yaratılanın son derece gizemli derinliklerinde düşünüldüğünde de anlaşılamaz. Oysa her yaratık içinde bedensel duyuyla algılanan ya da zihinsel düşünülen her şey, denildiği gibi, bir şeyin yalnız başına anlaşılamayan; bir nitelik, bir nicelik, bir biçim, bir madde, herhangi bir ayrım, bir yer bir zaman aracılığıyla ***ne olduğu*** *(quid sit) değil,* ***ne için olduğu*** *(quia est) bilinebilen özüne ait bir ilinekten başka birşey değildir. Demek ki, varoldukları ve varolmadıkları söylenen nesnelerin ilk ve en temel bölümleme biçimi budur. Çünkü gözdeki körlük gibi,*

niteliklerin tözlerindeki yoksunluklar olarak kurulan bir biçimde varolduğu düşünülen bir bölümleme biçimi, bence, hiçbir şekilde kabul edilmemeli. Nitekim hepten varolmayan, varolamayan ve kendi varlığının yüksekliğinden önce de aklı aşmamış olan bir şeyin ne biçimde nesnelerin bölümlemesi içinde kabul edilebildiğini anlamıyorum. -Bu ancak, biri, yokluklar ve yoksunluklar olarak bulunan şeylerden hiçbirinin hiç mi hiç varolmadığını kabul etmez de, yoksunlukları, yoklukları ya da karşıtlıkları oldukları o şeylerin, bir biçimde varolacak şekilde şaşılacak bir niteliği içerdiklerini söylerse, söz konusu olabilir.

4. Öyleyse yaratılmış doğaların sıralanması ve ayrımları olarak düşünülen ikinci varolma ve varolmama tarzı, Tanrı'ya en yakın oluşan, en yüksek anlıksal güçle başlayarak, en son akıllı ve akıldan yoksun yaratığa kadar inen tarz olsa gerek. Bunu daha açık söylersek: En yüksek melekten, akıllı ve akıldan yoksun olan ruhun en son parçasına, yani besleyici ve büyütücü yaşam ilkesine kadar. Bu parça genellikle ruhun en son parçasıdır, çünkü bedeni besler ve büyütür. Burada şaşılacak bir akıl tarzında bizzat kendisiyle, bedenlere ait olan ve kendisinde, her bölümlemenin sonu bulunan bir hedef de dahil olmak üzere, ne olursa olsun, bir düzenin hem olduğu hem de olmadığı söylenebilir. Nitekim daha aşağıdaki için bir evetleme daha yukarıdaki için bir değilleme olur. Yine daha aşağıdaki için bir değilleme, daha yukarıdaki için bir evetleme olur. Aynı biçimde daha yukarıdaki için bir evetleme, daha aşağıdaki için değillemedir; daha yukarıdakinin değillemesi ise daha aşağıdakinin evetlemesi olacaktır. İnsan için bir evetleme (kastettiğim 'ölümlü') bir melek için değillemedir. 'İnsan' için değilleme ise bir melek için evetlemedir; ve

de tersi. Nitekim 'insan', akıllı, ölümlü, gülebilen bir canlı ise, melek ne akıllı, ne ölümlü, ne de gülebilen bir canlıdır.

Yine, eğer bir melek, Tanrı ve nesnelerin nedenleri konusunda öze ilişkin zihinsel bir devinim ise, ['insan' Tanrı ve nesnelerin nedenleri konusunda öze ilişkin zihinsel bir devinim değildir.] Aynı kural her şeyin en uç düzenine ulaşana değin bütün göksel özlerde görülebilir. Ama bu, yukarıdaki en yüksek değillemede son bulur.

Nitekim onun değillemesi hiçbir daha yüksek yaratığın varlığını evetlemez. İmdi, eşdeğerde adlandırılan üç düzen vardırır: Bunların ilki Kerubiler, Serafiler, Tronlar; ikincisi erdemler (virtutes), güçler (potestates), krallıklar (dominationes); üçüncüsü de prenslikler (principatus), Baş melekler (archangeli), melekler (angeli). Buna karşın aşağıdaki cisimlerin en sonuncusu yalnızca kendinden daha yüksek olanı ya değiller ya da evetler; çünkü kendinden yüksek olan her şeyden sonra geldiğinden, ama kendinden aşağı gelecek hiçbir şey olmadığından kendi altında ortadan kaldıracağı ya da oluşturacağı bir şey yoktur. Demek ki, bu nedenle, akıllı ve düşünen her yaratığın bir düzeninin olduğu ve olmadığı söylenir: kendisinden yüksek olanlarca ve bizzat kendisi tarafından bilindiğinden ötürü vardır; kendisinden aşağı olanlar tarafından anlaşılmaya izin vermediği için yoktur.

İSLAM FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Batı Ortaçağı felsefesinin XI. yüzyıl ve sonrasını anlamak bakımından çok sınırlı da olsa İslam felsefesinin kimi filozoflarına bir gözatmakta yarar vardır. Çünkü kimi temel sorunlarda özellikle metafizik söylemde, sorunları belirleyiş ve ele alış bakımından Antikçağ felsefesinin İslam felsefesi üzerinde çok etkili olması gibi, İslam felsefesi de Batı Ortaçağı felsefesine önemli katkılarda bulunmuştur; iki felsefe arasında (bu iki felsefe deyişi bir bakıma kurmacadır) bir iletişim kurulmuştur. (Bu arada şunu da akıldan çıkarmamak gerekir: yapılan araştırmaları, yalnızca söylemler arasında akrabalık kurmaya özgülemek felsefe olarak bunu görmek - daha baştan birçok şeyi, 'o filozofu' işte 'o' yapanı gözden kaçırmak- hafifsemek- olur.)

Hiç kuşkusuz başlı başına bir inceleme, araştırma alanı olan İslam felsefesine ilişkin olarak ayrıntılı bilgiler vermek, ayrı bir uzmanlığı ve çalışma biçimini gerektirmektedir. Böyle bir çalışma, eldeki bu yapıtın amaçlarının dışındadır. Bu nedenle, burada kısa bir biçimde olmak üzere sırasıyla Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd üzerinde durulacaktır.

FARABİ
(870 - 950)

Buhara'da doğmuş olan Farabi Bağdat'ta hukuk öğrenimi görmüş; Buhara'da kadılık yapmıştır. Felsefeyle, doğa bilimleriyle, matematik ve müzikle uğraşmıştır. İslam musikisinin temellerini attığı söylenen Farabi, aynı zamanda hekimdir. Daha sonra çalışmalarını Halep ve Şam'da sürdürmüş olan ve gençliğinde sufi çevrelere girdiği de ileri sürülen Farabi Şam'da ölmüştür.

Mantık, psikoloji, metafizik, doğa bilimleriyle uğraşan Farabi'nin

en önemli yapıtları arasında, **İhsa el-ulûm, Kitab el-cem beyn re'yey el-hakîmeyn İflâtûn el-ilâhi ve Aristatalis, Fusus el-hikam, Risale fi ehl el-medine el-fazıla, Kitab el siyaset el-medeniye** sayılabilir.

Farabi'ye göre varolan herşey, 'özü açısından varlığı zorunlu olanlar' ile 'özü açısından varlığı zorunlu olmayanlar' olmak üzere ikiye ayrılar.

Bunlardan birincilerine zorunlu varlık, ikincilere ise olanaklı varlık, zorunsuz varlık denir. Bu sonuçların nedenlilik zinciri içersinde sonsuza değin gitmeleri olanaksızdır, dolayısıyla olanaklı varlıklar, başka deyişle zorunsuz varlıklar zorunlu varlıkta son bulurlar: Bu zorunlu varlık da Tanrı'dır.

İlk Varlık, İlk Neden (Tanrı) varlıkların en üstünüdür, öteki varlıklar gibi olanak halinde varolmamıştır hiçbir zaman, öncesiz sonrasızdır. Ne maddedir ne de maddesi ve dayanağı vardır. Onun varlığı maddeden ve biçimden bağımsızdır. Varolmasının hiçbir amacı yoktur. Kendinden başka her şeyden farklıdır, karşıtı yoktur. Varlığı tanımlanamaz, sayıca ya da bir başka biçimde bölünemez, birdir: tözü açısından etkinlik halinde akıldır. Hem bilendir, hem bilinendir, hem de bilgidir. İlk neden bizim tarafımızdan eksik olarak bilinebilir ancak; çünkü bizim aklımızın gücü buna yetmez. İnsanın tözü maddeyle karıştığından Tanrı'nın tözünden uzak kalmıştır. İnsan, maddeden tam olarak sıyrıldığında ancak Tanrı'yı tam olarak kavrayabilir. Dolayısıyla Tanrı insan zihni için hem apaçıktır hem de karanlıktır.

İlk Varlık'tan ikincinin varlığı taşar. İkinci olan da maddesiz bir tözdür ve hem kendini hem de İlk Varlık'ı bilir. İkinci Varlık (İkinci Neden) İlk Varlık'ı bildiği için ondan bir Üçüncü varlık taşar, bu da Faal Akıl'dır. Faal Akıl da maddeden bağımsızdır, İlk Varlık'ı ve kendini bilir. Faal Aklın görevi düşünen canlıyı gözetmek, insan için erişilmesi gereken en yüksek olgunluk derecesine, Yüce Mutluluğa onu ulaştırmaktır. Faal Akıl İkinci Nedenleri, Birinciyi ve kendini bilir, ayrıca özleri açısından düşünülür olmayanları da düşünülür kılar. Sözgelişi taş ya da bitki gibi kendileri düşünemeyenleri düşünülür

kılan Faal Akıldır. İnsan aklını da etkinlik halinde Akıl durumuna getiren yine Faal Akıldır. Düşünme gücü kendini düşünüp özünü bildiğinde, insan hem düşünen hem de düşünülen haline gelir ve Faal Akıl düzeyine ulaşır. İnsan bu düzeye ulaşınca maddi düzeyden 'ilahi' bir düzeye gelir ve mutluluğa ulaşmış olur; işte bu Faal Aklın işidir.

Farabi'ye göre Tanrı'nın ne olduğunu bilmek güçtür. Bunun bir nedeni insan aklının sınırlı oluşudur; öteki neden de Tanrı'ya belli bir nitelik yüklemedeki güçlüktür; çünkü Tanrı'ya belli bir nitelik yüklemek, Onu yaratıcısı olduğu şeylerle sınırlandırmak, tanımlamak demektir.

Tanrı'nın varlığı çeşitli biçimlerde kanıtlanabilir Farabi'ye göre. Örneğin, dünyada hareket eden şeyler vardır, hareket eden her şey hareketini bir hareket ettiriciden alır; hareket ettirici kendisi de hareketliyse, o da hareketini bir başka hareket ettiriciden alır, bu böyle sürüp gider. Ama hareket ettiriciler ve hareketli şeyler dizisinde sonsuza değin gidilemez. Demek ki hareket etmeyen bir hareket ettiricinin olması gerekir ki işte bu da Tanrı'dır. Yine, dünyadaki değişim içerisinde her nedenin bir başka nedeninin olduğu görülmektedir. Ama bütün etkin nedenler dışında, kendisi nedensiz olan bir etkin nedenin bulunması zorunludur, bu da Tanrı'dır. Yine, evrende olup yok olan zorunsuz nesneler, varlıklarını bir nedenin eylemine borçludur; ama zorunsuz nedenler dizisi sonsuza değin gidemeyeceğine göre, varoluşunu salt kendisinden alan bir nedenin olması gerekir; işte bu Tanrı'dır.

Öte yandan Farabi, Tanrı'nın yalınlığı, sonsuzluğu, değişmezliği ve birliğine ilişkin kanıtlamalara da gider. Tanrı'nın varlığına, birliğine, değişmezliğine, yalınlığına, sonsuzluğuna ilişkin kanıtlamaları Batı Skolastiğinde XIII. yy'da özellikle Thomas Aquinas tarafından kullanılacaktır.

Farabi'nin 'akıl' anlayışı, Ortaçağda çevirisi çok yaygın olan **Akıl Üzerine** adlı yapıtında ortaya konmuştur. Aristoteles'in **Peri Pyskhes** adlı yapıtına Aphrodisas'lı Aleksandros'un getirdiği yorumun etkisiyle, Aklı 'Olanak halinde' (in potentia), 'Etkin halde' (in effectu),

'Edinilmiş Akıl' (adeptus) ve 'Faal Akıl' (agens) olmak üzere dörde ayırır. Farabi'ye göre en önemli akıl hiçbir zaman maddede bulunmamış olan, salt form olan Faal Akıl'dır. Olanak halindeki aklı etkin hale getiren, olanak halinde kavranabilir olanı etkin halde kavranabilir hale getiren bu akıldır. Faal Akıl bölünmezdir, varlığı da bölünmez şeylerden oluşur; üstelik bu akıl maddeye formları verendir.

Öte yandan Farabi'ye göre insan, hayvansal yanlarını 'istenç' ile yönetebilir. İstenci, seçme, isteme gücüyle ilgili bir yeti olarak gören Farabi insanın seçebildiğini, ama yalnızca kendisi için mümkün olanı seçebildiğini belirtir. Dolayısıyla, ona göre özgürlük, mümkün olan şeyi isteme gücüdür.

İBN SİNA (AVICENNA)
(980 - 1037)

980 yılında Buhara yakınlarında doğan İbn Sina doğa bilimleri ve hekimlik eğitimi görmüştür. 1037'de Hamedan'da ölmüş olan İbn Sina, Arapça ve Farsça birçok yapıt kaleme almıştır.

Kısaca **Kanun** adıyla bilinen en önemli yapıtı henüz bütünüyle incelenmiş değildir. Felsefi görüşlerini genelde açıklayan yapıtları **Kitab el-Şifa**, bu yapıttan alınan bazı metinlerden oluşan **Kitab el-Necat, Kitab el-işârât ve'l-tenbihat, Hikmet-ül-arudhiyye**'dir.

Kaynakları; Farabi, Aristoteles'in mantık kitapları ve Plotinos olmuş; Plotinos'un **Enneades**'inden bir derleme olan **Theologia Aristoteles**'i Aristoteles'in bir yapıtı olarak incelemiştir.

İbn Sina'da iki yan görülmektedir. Kendinden önceki düşünürlerin öğretilerini yeni bir açıdan inceleyen dinsel yan ile bilim adamı yanı. Metafiziği bilimlerin en yükseğine koyan İbn Sina, bilim adamı olarak 'somut' olanı da incelemeye çalışmıştır. Doğa Felsefesi adlı yapıtı kaybolmuş olduğundan onun doğa felsefesi derinliğine açıklanamamakla birlikte, eldeki yapıtlarında bu iki yanın nasıl içiçe olduğu görülebilmektedir.

İbn Sina'nın metafiziği varlığın ya da varoluşun kaynağı ile öze

ulaşma sorunu üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre varlık ya da varoluş her şeyden önce duyusal algılar yoluyla anlaşılabilir. Ama kendisinden kuşku duyulamayan bu varlık-varoluş kendi varlığının nedenini kendinde taşımaz. Bu varlık-varoluş her öze bağlı olarak söz konusu olabilir. Örneğin hem bir insan özünde hem bir at özünde hem de bir taş özünde bu varlık-varoluş vardır; ama bu varlık-varoluş'u kavrama özün varolduğunu da kavramak anlamına gelmez. Kendi başına bu varlık-varoluş zorunlu değil, zorunsuzdur. Öyleyse varoluş, özü kendi varlığı olan bir varlık aracılığıyla ona eklenmiştir, ona verilmiştir. XIII. yüzyılda Thomas Aquinas'ın da diyeceği gibi, İbn Sina'ya göre varlık zihnin ilk kabul ettiği kavramdır ve bu kavram bizim bütün yargılarımızın içindedir, çünkü ne düşünürsek düşünelim, o düşündüğümüz şeyi 'varolan bir şey' olarak düşünürüz. Demek ki varlık, varolan herşeyin ilk başlangıcı, ilk ilkesidir. Ama bu ilke iki değişik görünümde söz konusu olabilir: 1. Zorunlu varolmak, 2. Zorunsuz varolmak. Bu yüzden kendi varlık nedenini kendinde taşıyan varlık ile varolan ama gerçekleşebilmek için bir başka nedene gerek duyan varlık arasında bir ayırım söz konusudur. Duyularımız bize kendileri de başka nedenlere bağlı olan, yani zorunsuz olan nesneleri, varlıkları gösterebilir ancak. Ama varlıklardaki düzen, nedenlerin birbirini izlemesi biçimindeyse, her varlığın ve her nedenin ilk nedeni olan ve kendi varlık nedenini kendinde taşıyan zorunlu bir varlığın olması gerekir. İşte bu zorunlu varlık Tanrı'dır ve Tanrı'da varlık ile öz yetkin bir biçimde özdeştir. Onun özü ile varlığı bir olduğuna göre, bu varlık yetkindir, yalındır, saftır, etkinlik halindedir ve dolayısıyla da zorunludur.

İbn Sina: oluşu, evrenin oluşunu Tanrı istencine bağlı olarak değil, zorunlu bir varlıktan taşma biçiminde açıklar. Tanrı evrenin varlığı açısından öncelik taşır ve evrenin varlığından ayrıdır. Bu zorunlu **İlk**'ten yalnızca bir **Akıl** çıkar, çünkü Bir'den ancak bir çıkar. Ama bu çıkan bir, daha önce gelenden taştığı için artık bir değildir, yalın değildir, bileşiktir; zorunlu olarak kendinde bir ikilik taşır. Bu ikilik varlık ve bilgidir, dünyaya çokluğu veren bu ikiliktir. Bu akıldan bir

başka akıl çıkar. Bu da göksel bir ruh ile göksel biri cisimden oluşur, göksel cisim en uzak uzaydır. Yine bu akıldan da bir ruh ve göksel cisimden oluşan bir başka Akıl çıkar ve onuncu Akla kadar bu böyle gider. Her bir akıldaki bir göksel cisme Aristoteles-Ptolemaios evren sistemindeki bir gök cismi karşılık gelir. Akılların onuncu ve sonunucusu 'İşleyen Akıl' (Faal Akıl)dır ve artık bir göksel cismi değil, oluşan-yokolan maddeden oluşmuş olan bizim dünyamızı yönetir.

Madde saf olanaklılık taşıyan bir ögedir, bu biçimiyle de kendi başına bir varlığı yoktur; 'yokluk'tur, kötüdür. Madde İşleyen Aklın ona verdiği tözsel biçimleri alır, Akıllar dünyasından düşmüş olan biçimler, maddenin içine gömülür.

İnsan ruhu da Akıllar dünyasından maddesel dünyaya düşmekten kendini kurtaramaz, ama kaynağına olan bağlılığını da koruduğundan, akılsal yaşamını da sürdürür. Bu akılsal yaşamda duyum, ya da duyu organları aracılığıyla maddeden bağımsız alma; duyulur olanlardan değil, maddeden soyutlayan tasarım; duyusal olmayan tek tek ideaları ortaya çıkaran değerlendirici kavrama ve ancak anlaşılabilir olanın, tümelin kavranması biçiminde ortaya çıkan dört soyutlama derecesi vardır. Bu dördüncü soyutlama ruhun kendi başına yaptığı bir iş değildir, anlaşılır biçimler aynı zamanda İşleyen Aklın armağanı olan tözsel biçimler gibidir ve sezme aslında bir ruh etkinliği olsa bile, İşleyen Aklın yardımı gereklidir.

Belli bir süre için insan bedeninin bir biçimini oluşturan ruh, bedenin ölümünden sonra Akıl dünyasında asıl yaşamına kavuşacaktır; bu kavuşma temelde çok büyük bir değişiklik getirmese bile, maddeden kurtulduğu için dolayısıyla, ruh kötüden de kurtulmuş olacaktır. Bedendeki madde, ruhun bireyselliğininin nedeni ve aracı olsa bile, ruhun kendisi kazanmış olduğu bireyselliğini hep koruyacaktır.

'Varlık'tan ve Akıllardan görünen dünyaya doğru bir inişe karşılık gelen bir çıkış da söz konusudur aynı zamanda. Bu çıkışı her yaratığın kendi ilkesine duyduğu sevgi ve istek sağlar. Bir'den taşan öteki

Akılların herbirinin bir öncekine karşı duyduğu sevgi ve istek son Akıl olan işleyen Akıl tarafından görünen dünyaya aktarılmıştır ve bu nedenle herşey kendi iyisine yönelir, ama bu iyiyi kendi başına bilemez. İnsan da kendi iyisine yönelir ama bu yönelme ancak anlaşılabilir olanları, Akılları ve 'Zorunlu Varlık'ı bilebilen, akıllı ruhu sayesinde mümkün olur. Bu yönelmeyi insan, kendisine ruhunu veren ve ruhunu aydınlatan İşleyen Akıl yönündeki bilinçli bir sevgi ve bilme devinimi aracılığı ile gerçekleştirir.

Ölümden sonra maddeden sıyrılmış olan ruh, dünyada kazandığı hazırlıkla orantılı olarak, az yada çok, anlaşılabilir olanları bilme sevincini yaşayacaktır. Ama ruh bu dünyada hazırlanmamış ise, akılsal yetilerini köreltmişse, bu sevinçten yoksun kalmakla cezasını bulacaktır. Hazırlığı üstün derecede gerçekleşmişse 'Zorunlu Varlık'ı tanıyacaktır. **Doğa Felsefesi** adlı yapıtının kaybolmuş olması İbn Sina'nın bu görüşlerini ne denli derinleştirdiği, insanın çıkışının ayrıntılı koşullarını ve aşamalarını nasıl çözdüğünü anlamayı engellemektedir. Aristoteles'i düzeltmekten söz etmiş olması nedeniyle elindeki **Theologia Aristotelis** ile Aristoteles'in öteki yapıtları arasındaki çelişkileri görmüş olduğu savunulmuş ve buna kanıt olarak da varlık ile öz ayrımı konusundaki görüşleri gösterilmiştir. Ama tüm metafiziğinin Plotinos'un **Enneades**'inden izler taşıdığı da açıktır.

İbn Sina yaşadığı dönemde Batı'nın tek hocası olmuştur. **Kanun**'u 1150-1187 yılları arasında Cremona'lı Gherardus (Cremonensis) tarafından çevrilmiş, üniversitelerde temel kitap olarak kullanılmıştır. Renaissance döneminde Leonardo da Vinci, İbn Sina'nın anatomi görüşlerini eleştirmiş, Paracelsus **Kanun**'u Basel'de yakmıştır ama **Şifa** II. Frederik'in isteği üzerine çevrilmiş, Ortaçağda kimya, astronomi, zooloji, yerbilimleri alanlarında en çok başvurulan yapıt olmuştur.

Felsefe yapıtları arasında **Şifa**'nın metafizikle ilgili, **Gökyüzü Üzerine**, **Ruh Üzerine, Canlılar Üzerine** adlı bölümleri XII. yüzyılda Gundisalinus tarafından çevrilmiştir. Aristoteles'in yalnızca

mantık kitaplarıyla tanındığı bir dönemde İbn Sina, Batı için doğa bilimleri hocası olmakla kalmamış, tüm Batı felsefesinin en önemli kaynağı da olmuş, ama hep Aristoteles yorumcusu olarak incelenmiştir. Evrenin kaynağı ve Tanrı konusunda pek söz etmemiş olan Aristoteles'i tamamlayan bir düşünür olarak bir yüzyıl boyunca Yeniplatoncu -Augustinusçu çizgide görülmüştür; çünkü Akıllardan (Meleklerden) ruhun ölümsüzlüğünden, Aklın yukarıdan gelen ışıkla aydınlanmasından, Latin skolastiğinin en büyük arzusu olan 'akılla inanç arasındaki uyum'dan sözetmiştir.

1210 ve 1215 yıllarında Paris'te Aristoteles ile onun izleyicilerinin öğretileri yasaklandığında, bu karar İbn Sina'yı da kapsamış ama 1231'de IX. Gregorius'un kararıyla Aristoteles'le birlikte İbn Sina'nın görüşlerinin de öğretimi serbest bırakılmıştır.

Bu arada özellikle Paris Piskoposu Auvergen'li Guillelmus'un başlattığı kampanya sonucu İşleyen Aklın ölümden sonraki ruh mutluluğu için neden olması konusundaki görüşleri eleştirilmiş; ancak öz ile varlık arasındaki ayrıma ilişkin savı Latin skolastiğine yerleşmiştir. İngiltere'de Fransiskenlerin başlattığı bir akım sonucu Augustinus'un görüşlerine yakın olduğu ileri sürülmüş hatta, Augustinus'u tamamlayan bir düşünür olarak görülmüştür. İbn Sina'daki 'İşleyen Akıl', Augustinus'un 'memoria sui'si olarak düşünülmüştür. Ayrıca Paulus'un mektupları gibi bazı kutsal metinlerin açıklanmasında kendisinden yararlanılmış, felsefesi mistik bir bilgi teorisiyle de açıklanmak istenmiştir.

XIII. yüzyılda Batı felsefesi düşüncesinde yeri belirlenmiş olan İbn Sina'nın bilimsel açıklamalarını Albertus Magnus geniş ölçüde kullanırken, Thomas Aquinas, bu yapıtta çevirisi yer alan **De ente et essentia**'da yaratılmış meleklerin maddeden bağımsız olduğunun kanıtı olarak İbn Sina'nın varlık-öz ayrımını kullanmıştır. Ayrıca Thomas Aquinas, İbn Sina'nın ruhun ölümünden sonra varolduğu görüşünü İbn Rüşd'e karşı eleştirilerinde kullanmıştır. Latin skolastiği öğretileri ve terimleriyle hep onun görüşlerini kaynak almış, Roberto Grossatesta'dan Roger Bacon'a değin hemen her Ortaçağ düşünürü

ondan yararlanmıştır. Kilise'nin resmi filozofu Thomas Aquinas yorumcuları bugün bile bu filozofu hep İbn Sina ile birlikte incelemektedirler.

GAZALİ
(1058 - 1111)

Horasan yakınlarında Tus kentinde doğmuştur. Önceleri Bağdat'ta tanrıbilim dersleri vermiş, sonra sırasıyla Suriye, Mekke ve İran'da dersler vermiştir. Doğduğu kente döndükten sonra kendini felsefe çalışmasına adamış, sufilerin mistik yaşamına uygun bir yaşam sürmüştür.

İhya, Tehafüt-el Felasife (Felsefenin Tutarsızlığı-Yıkımı), **El Munkızu min el-dalâl** (Yanlış Yoldan Uyarma), **Risalet-el-Ledunniye** (Gizemli Tanrı Bilgisine Ait Risale) adlı yapıtları en önemli yapıtları arasında yer almaktadır.

Tanrıbilimci olarak Müslüman, düşünür olarak Yeniplatoncu, bir ahlakçı olarak da Hıristiyan diye değerlendirilen Gazali'ye göre Tanrı dünyadaki tek etkin nedendir, tek ışıktır, tek iyi, tek bilge, tek güzeldir; tek tek nesneleri, ayrıntıları bilir; aşırı derecede açık olduğu için de gizlidir. Tanrı ile insan arasındaki sevgi karşılıklıdır; çünkü insan hazzının en yüksek noktası Tanrı'yı bilmek, aşkın görünümü seyretmektir. İnsan, özüyle, nitelikleriyle ve eylemleriyle Tanrı'ya benzer; insan bir 'mikrokosmos'tur, küçük evrendir; dolayısıyla kendini bilmekle Tanrı'yı bilir. Doğası gereği insan, inanca yatkındır; onu Müslüman, Hıristiyan ya da Yahudi yapan ana-babasıdır. Kötüye eğilim alışkanlık ve öğretimle edinilir. Doğal olarak tanrısal, cisimsel dünyaya yabancı bir varlık olan insan, Adem'le Havva'nın günahı yüzünden bu dünyaya düşmüştür, ama iyiye dönüş onun içindedir; çünkü o iki doğadan, tanrısal ve 'şeytansı' iki doğadan oluşur, yeri meleklerle hayvanlar arasındadır.

Ruhlar; bitkisel, canlı, akıllı ve gökcisimlerinin ruhları olmak üzere ayrılmıştır. Ruh bir yandan tutkuların bulunduğu bir yerdir,

kötüye yönelme yeridir, bir yandan da tanrısal bir varlıktır; Tanrı'nın ışıklarından biridir. Tanrı'ya çıkış aracıdır. Ruh, kendinde bütün evreni toplar, çünkü ruhta bütün evren yansır; hem tanrısal bir öge hem de bilme, anlama aracıdır. Ruh doğrudan Tanrı'dan gelir ve insanın ölümsüz yanıdır. İnsanda cisimden bağımsız bir başka öge de akıldır, akıl Tanrı'dan gelmedir ama yine de kendi içinde özgürdür. akıl insanı hayvandan ayıran altıncı duyudur. İnsanda şeytanın yardımcıları arzulardır, akıl ise meleklerin ve Tanrı'nın yardımcılarıdır; akıl arzulara üstün geldiğinde insan iç esenliğine ulaşır ama, tam kurtuluş ancak ölümle söz konusu olur. Bu nedenle insan kendini aşağılamalı, alçak gönüllü olmalı, Tanrı'nın büyüklüğü karşısında sınırlarını bilmelidir.

Gazali kosmoloji görüşünde Yeniplatoncuları izler. Ona göre bu dünyadaki nesneler gökcisimleri dünyasının, ideaların imgeleridir. Dünyanın varlığının idealarda, görünen nesnelerde, bellekte ve kalpte olmak üzere dört görünümü vardır.

Gazali'ye göre insan Tanrı olmayan her şeyden arındığında, sufilerin yolundan gittiğinde, kalbini arındırdığında Tanrı'ya ulaşır. O zaman en gizli şeyleri görür.

Gazali'ye göre skolastik gelenekle, felsefi açıklamalarla kesin bilgiye ulaşılması olanaksızdır. Bu nedenle felsefecilerin yanılmalarını şöyle açıklar:

Maddenin başsız sonsuz olduğu düşünülemez. Düşünülse bile bu, dinin dogmalarıyla bağdaşmaz. Evrenin bir yapıcısı ve bir nedeni olduğunu kanıtlamak için ileri sürülen kanıtlar fiziksel dir. Metafizik ilkeleri filozoflar açıklayamaz. Yunan düşüncesine göre Tanrı, 'Demiourgos'tur, yani yapıcıdır, oysa İslam düşüncesine göre yaratıcıdır. İlk kımıldatıcı kanıtı da fiziksel bir kanıtlamadır. Böyle fiziksel ilkelerden yola çıkılarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya kalkanların yolu tanrısızlığa varır. Dolayısıyla fiziksel ilkeden yola çıkılıyorsa, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya girişmemeli; Tanrı'nın varlığına 'iman ediliyorsa', ona bir ilk neden işlevi verip, onun varlığını kanıtlamaya kalkmamalı. Yine filozoflar Tanrı'nın yalnızca

tümelleri bildiğini, tekilleri bilmediğini öne sürer. Böyle bir ayırma yapıldığında, Tanrı'nın nesneleri bilmediği sonucuna varılır ve bu da Tanrı'nın bilgisini yadsımak olur. Filozofların bu görüşü ileri sürmelerinin nedeni, 'Tanrı tekleri bilirse onun bilgisinin de tek tek nesneler gibi değişebilir olacağı" korkusudur; oysa değişiklik yalnızca bilinene aittir; Tanrı'nın bilmesi değişenin değişmez bilgisidir. Yine gök kürelerinin nesneleri bildiği ve onlara etkide bulunduğu görüşü yanlıştır; çünkü bu şekilde Tanrı ile doğa arasına aracı varlıklar konmaktadır. Yine filozofların kullandığı nedensellik ilkesi yanlıştır; çünkü nedensellik ilkesi doğru ise Tanrı istenci gereksiz olur; Tanrı istenci doğru ise her doğal olayın nedeninin Tanrı olması gerekir. Zorunlu bir bağın, nedenlerle etkileri birleştiremediğini savunan Gazali'ye göre neden ile etki birbirinden bütünüyle ayrı şeylerdir; birinin olması ötekinin de olmasını zorunlu kılmaz; çünkü biri (etki) varolmayınca, ötekinin (nedeninin) varolmaması zorunlu değildir. Bütün nesneler Tanrı tarafından yaratılmıştır; nesneler arasında zorunlu bir bağ yoktur. Doğadaki nesneler hiçbir şey oluşturamazlar, yalnızca Tanrı her şeyi yapmada yetkindir; bu işi ya doğrudan ya da melekleri aracılığıyla yapar; ama gerçekte tek neden Tanrı'dır. Yaratma sırasında Tanrı'da hiçbir değişme olmamıştır, çünkü yaratma olanak halinden etkin hale geçmek değil, Tanrı'nın salt açılması olarak düşünülmelidir. Bu açılmanın ne biçimde olduğunu insan bilemez. Ruhsal yaşamın en yüksek derecesi boş felsefi bilgi değil, her bilginin üzerinde olan bir anlık sezmedir; hakikat ancak mistik bir görü ile sezilebilir.

Aklın çözüm getirebileceği konular ile, inanç konularını birbirinden ayırma yolunda Gazali'nin çabası özellikle Ortaçağ dönemi için felsefe tarihi açısından önemli bir aşama olmuştur.

İBN RÜŞD (AVERROES)
(1126 - 1198)

Hukukçu bir aileden gelen İbn Rüşd 1126'da Cordoba'da doğmuş 1198'de de Fas'ta ölmüştür.

Felsefe yanında hekimlik, astronomi, hukuk gibi konulara da ilgi duyan İbn Rüşd'ün felsefe ile ilgili yapıtları: **Dinle Felsefenin Uzlaştırılması** (Fasl-el Makal), **Kutsal Metinlerin Yorumunda Kullanıcak Yöntem** (Keşf an menahic-el-edille), **"Felsefecilerin Tutarsızlığı"nın Tutarsızlığı** (Tehafüt-el-tehafüt), **Sonsuzluk ve Dünyanın Yaratılışı Sorununun Çözümü** başlıklarını taşımaktadır. Ayrıca Aristoteles'le Platon'un yapıtlarına ilişkin olarak yazdığı açıklamalar da üç öbekte toplanmaktadır: Büyük Açıklamalar'da Aristoteles'in metnindeki cümleler tek tek ele alınmıştır. Bu açıklamalardan kimileri örneğin **Peri Psykhes**'e yazılan açıklama uzun bir makale oluşturmaktadır. **Physika**, **Peri Ouranon**, **Meta ta Physika** ve **Peri Psykhes** açıklamaları büyük açıklamalar öbeğine girmektedir. Orta açıklamalar ise Aristoteles'in yapıtlarının eski Arapça çevirilerinin güncel Arapça'ya çevrilmesi ile bunların özetlerinden oluşur: **Kategoriai, Rhetorika, Poetika** açıklamaları bu öbeğe girmektedir. Asıl metne pek bağlı kalmadan kolay anlaşılabilecek bir dille yapılan çıklamalar da üçüncü öbeği oluşturmaktadır. İbn Rüşd'ün kendi düşüncelerini de içeren bu açıklamalar içinde **Physika, Meta ta Physika, Meteorologike**'ye ayrıca Platon'un **Politeia**'sına ilişkin açıklamalar sayılabilir.

Bütün Yunan felsefesini, Yeniplatonculuğu, İslam tanrıbilim okullarını, doğa bilimlerini, din ve hukuk geleneğini, mistisizmi incelemiş olan İbn Rüşd, yalnızca Aristoteles felsefesini açıklayan, Batıya tanıtan bir yorumcu değildir; felsefe ve tanrıbilim sınırları konusuna eleştirici bir bakışla yaklaşmış olan bir düşünürdür de aynı zamanda.

İbn Rüşd'e göre dünya bir rastlantı sonucu değildir, bir yaratanın

eseridir. Mevsimler, gece-gündüz, yağmur, su, toprağın ürün vermesi ve öteki doğa olayları hep insanın yaşamını sürdürmesine yarayan olaylardır. Hayvanlar, bitkiler, varolan her şey hep insan için vardır.

İbn Rüşd iki bilme düzeyi ve bunlara karşılık gelen iki gerçeklik tarzını birbirinden ayırır. Bunlar doğaüstü, gizli, tanrısal nesneler (Gayib) ile insanın duyu organlarıyla algıladığı nesnelerdir (Şahid). Bu iki gerçekliğe karşılık gelen iki bilme türü ise, **Gayib**'in bilgisi olan tanrısal bilme ve **Şahid**'in bilgisi olan insansal bilmedir. İnsan bilgisinin düzeyi duyulur olanların ve imgelerin düzeyinde kalır. İnsan, tasarım halindeki biçimlerle olan bağından kendini kurtaramadığından, bilen ile bilinen nesne biribirinden ayrı olduğundan ve kendi kendinin bilgisi aklın dışındaki bir nesnenin bilgisinden değişik bir bilgi olduğundan, insan bilgisinde kaçınılmaz bir çokluk söz konusudur. Öte yandan insan bilgisi tözleri değil, yalnızca tözlere ilişkin kimi ilinekleri, örneğin, sıcağı, soğuğu, devinimi ayırt eder. Yine insan bilgisi sınırları içinde neden ve sonuçtan söz edilir ama, bu kullanım yalnızca bir alışkanlık nedeniyledir; bu sözcüklerin kastettiği nedenler ile sonuçlar gerçek neden ve sonuçlar değildir. İnsan zihni bir nesneyi bilme etkinliği içindeyken, o nesnenin tözünün kaynağı gibi, nesnenin kendisini bilmez. Yine akla dayanan insan bilgisi, olguları bütünlüğü içinde kavrayamaz, yalnızca o an duyu alanına giren yönü kavrar. Başka deyişle akla dayalı insan bilgisi 'fenomenolojik' bilgidir. Oysa tanrısal bilgi zihin dışındaki nesnelere bağlı değildir, tersine nesneler onun bilgisine dayanırlar; çünkü nesnelere varlığını veren Tanrı'nın bilmesidir. Bu düşünceyi, Augustinus'un "Bu dünya olmasaydı biz bilmezdik, Tanrı bilmeseydi bu dünya varolmazdı" düşüncesiyle karşılaştırmak mümkündür. Yine Tanrı'nın bilgisi bireye ilişkin değildir, varolan nesnelerin sonsuzluğunu saran bir bilgidir bu bilgi. Tanrı bilgisinde, bilgi nesnesi ile bilenin birliği ve özdeşliği tam bir yetkinlik taşır; çünkü bu tür bilgide madde ile herhangi bir ilişki hiçbir şekilde söz konusu değildir. Bu bilgi varlıkların özlerinin organik bir birliğidir; bu valıkların herbirinde tanrısal bilgelik açıkça görülür; bu varlıklar bir

düzen ve tutarlılık içinde birbirleriyle bağlanmışlardır; nitekim Tanrı kendi kendini bilmekle nesnelerin özlerini belli bir düzen ve tutarlılık içinde ortaya çıkarır; işte nesnelerin varlık nedenleri bu özlerdir; Tanrı ise özlerin varlık nedenidir.

İşte bu iki bilgi türüne iki tarz gerçeklik karşılık gelir:1) Tüm evrendeki 'Noumenler (Akıllar) dünyası' (bu dünya tanrısal bilginin nesnesidir ve tanrısal gerçeklikle özdeştir). Evrendeki bütün ilkeler ister maddeden bağımsız, ister cisimsel ilkeler olsunlar, İlk İlke'den türerler ve böylece tek bir güç nedeniyle evren, bütünlüğü içinde bir birlik oluşturur. Bu güç, evrenin bütün parçalarını öyle bağlar ki, bu parçaların herbiri tek bir eylemi gerçekleştirir temelde. Öte yandan evrenin parçalarında bütün ruhsal ve maddesel güçleri birleştiren, her yere yayılan bir tek ruhsal gücün olması zorunludur. Böyle olmasaydı evrendeki bu düzen ve tutarlılık da olmazdı. Tanrı'nın evreni kuran ve koruyan yaratıcı olduğu böyle anlaşılabilir ancak. Evren, evrene içkin olan Tanrı'nın sürekli yaratmasıdır.

2) 'Fenomenler dünyası' ise akla dayalı bilginin nesnesidir, bu alan Yunan Felsefecileri, özellikle de Platon ile insan aklının ulaşabileceği en üst düzeye ulaşmış olan Aristoteles tarafından açıklanmıştır. Yunan felsefesi ve bilimi yalnızca duyu alanına giren sınırlar içinde geçerlidir, yani bu filozofların ' Noumenler (Akıllar) dünyası'na ilişkin olarak ileri sürdükleri görüşlerin temeli yoktur, çünkü bu açıklamalar deneye bağlı bilgi kategorilerinin 'Noumenler (Akıllar) dünyası'na kaydırılmasına dayanmaktadır; bu ise olanaksızdır. İbn Rüşd'e göre Yunan felsefesinin tek başarısı, duyular dünyası üzerinde bir 'Noumenler (Akıllar) dünyası' olduğunun farkına varmış olması ve bir İlk Varlık'ın zorunluluğunu görmüş olmasıdır. Ama daha öteye gitmek, boşuna bir çabadır; çünkü insan aklı gök cisimlerinin etkinlik tarzını kavrayamaz. Tanrısal gerçeklikle ayaltı gerçeklik arasında karşılaştırma yapmaya kalkanlar, tanrısal etkin nedenin ayaltı dünyadaki etkin nedenler gibi işlediğine inananlar büyük bir yanlışa düşüyorlar demektir. Ona göre bu tür yanlışlara Farabi ve İbn Sina da düşmüştür, çünkü onların İlk Neden'den Akılların taşmasına

ilişkin teorileri deney dünyasına ilişkin kategorilerin, 'Noumenler (Akıllar) dünyası'na ilişkin kategorilere uyarlanmasına dayanmaktadır; oysa böyle bir uyarlama geçersizdir.

İbn Rüşd'e göre Tanrı ne görünenler dünyasının devamı olan, aynı yasalara bağlı göksel bir basamaklandırmanın son aşamasıdır, ne de kendi istenciyle bu dünyayı yaratmıştır. Tanrı'nın bilme etkinliğinin kendisi bu dünyanın varlık nedenidir.

'Noumenler (Akıllar) dünyası' tanrısal etkinliğin ürünüdür, onunla içiçedir ve tanrısal etkinlik nasıl başsız-sonsuz ise, bu dünya da başsız sonsuzdur. İnsan zihni bu gerçekliği zaman kategorisi ile kavramaya çalıştığında onu, başı sonu olan bir gerçeklik olarak algılar; çünkü insan zihni sonsuzluğu algılayamaz.

İbn Rüşd'e göre, fenomenler dünyasındaki olayların birbirini izlemesi, bu sürecin varlığının nedeni olarak 'ussal bir neden' gerektirir. İnsan zihninin algıladığı nedenlerin sonsuzluk içindeki süreci, etkin olan asıl nedenler süreci değildir, ilineksel nedenler sürecidir. Tek hakiki etkin neden, nedensel bağlantının her basamağında yer alan Tanrı'nın yaratıcı etkinliğidir.

İbn Rüşd, bilgi görüşünü Aristoteles'in **Peri Psykhes**'ine yazdığı yorumunda açıklamaktadır. Ona göre bilme etkinliğinde biri varlıksal, öteki bilgisel olmak üzere iki ilişki söz konusudur.

Varlıksal açıdan etkin akıl, biçimin ya da insan ruhunun; başka deyişle olanak halindeki aklın biçimidir ve etkinliğini onun içinde gerçekleştirir. Bu etkinlik de olanak halindeki akla ilk kavramları vermek, imgesel biçimlerden anlaşılır biçimleri soyutlamaktır. Varlıksal ilişki, olanak halindeki aklın hep bilme olanağı olarak kalmasına karşın, etkin akılla birlikte bilgisel ilişki varlıksal ilişki yerine geçer; etkin akıl, etkinlik haline gelmiş olan olanaklı aklın bilgi nesnesi durumuna gelir. Böylece İbn Rüşd, daha önceki düşünürlerin yalnızca yukardan gelen bir ışık olarak kabul ettikleri Faal Akıl'ı alma etkinliğini olanak halindeki insan aklına vermiş olmaktadır. Dolayısıyla insan zihninin bilme etkinliği Faal Akıl'a değil, insan aklının kendisine bağlı olarak düşünülmektedir.

İbn Rüşd'ün öğretisi Doğu dünyasında pek taraftar bulmamış, genellikle tanrıbilimcilerin ağırlığı altında kalmış, bu nedenle pek izleyicisi olmamıştır. Yahudi dünyasında ve Latin Skolastiğinde ise geniş etkisi olmuş, yapıtlarıyla ilgili çalışmalar XVII. yüzyıla değin sürmüştür.

ANSELMUS
(1033 - 1109)

1033'de Aosta (İtalya)da doğan Anselmus, annesinin ölümünden sonra baba evinden ayrılarak, Fransa'da çeşitli okullarda öğrenim gördü. Normandiya'da gittiği Bec Manastırında yurttaşı Lafranc'ın dikkatini çekti. 1063'de burada başrahip oldu. En çok yapıt verdiği dönem de bu manastırda geçirdiği 1062-1078 yılları arasına rastlar. Örneğin **Monologion** bu manastırda verdiği derslerin derlemesiyle oluşmuştur. 1093'te İngiltere'de Canterbury başpiskoposu seçildi; bulunduğu bu görev siyasal açıdan önem taşıdığından ve papaya sadık kalarak devlet gücüne karşı hep tinsel gücün ayrıcalıklarını savunmak gereğini duyduğundan, İngiltere kralıyla arası açılmış ve piskoposluk döneminin büyük bir bölümünü sürgünde geçirmiştir. 1106'da İngiltere'ye dönmüş ve 1109'da ölmüştür. Büyük ölçüde Augustinus'un düşünceleriyle beslenen ve hatta kendisine ikinci Augustinus da denen Anselmus, **Monologion** (ya da Exemplum meditandi de ratione fidei) adlı yapıtında İsa'nın öğretisinden yola çıkarak yalnızca akıl yürütme ile Tanrı'nın varlığını ve onun sıfatlarını kanıtlamaya çalışır.

1077-1078 yıllarında yazdığı **Proslogion** (ya da Fides quaerens intellectum) ise Tanrı'nın varlığını yalnızca tanımından (ens perfectissimum; en yetkin varlık- "kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen varlık") hareketle kanıtlamaya çalışır. Tanrı'nın sıfatları ve Kutsal Üçleme (Trinitas) konusundaki görüşleri ise **Monologion**'dakinden pek farklı değildir. **De Grammatico** (Gramerci Üzerine) adını taşıyan yapıtı ise 'Gramerci' teriminin bir tözü mü yoksa bir niteliği mi gösterdiği konusunda bir çalışmadır.

Bu yapıtta çevirisi sunulan ve 1080-1083 yılları arasında yazılan **De veritate** (Hakikat Üzerine) Anselmus'un bilgi ve etik görüşlerini anlamaya yardım eden, ayrıca Ortaçağa özgü düşünme biçimini bir bütün olarak veren yapıttır.

Bu yapıtların dışında, özgürlük ve etik sorunlarını çözmeye çalışan, 1085-1090 yılları arasında yazılmış olan **De casu diaboli** (İblisin Düşüşü Üzerine) ve 1094'te yazılmış olan **De Mysterio trinitatis** (Kutsal Üçlemenin Gizemi Üzerine) adıyla da bilinen **Epistula de incarnatione verbi** (Söz'ün Beden Olması Üzerine Bir Mektup) ile Tanrı'nın niçin İsa kılığında insanların arasına geldiğini temellendirmeye çalışan 1098 tarihli **Cur Deus homo** (Tanrı niçin insan oldu) sayılabilir.

Çağının diyalektikçilerine karşı olumsuz bir tavır takınan Anselmus'a göre akıl ve inanç bilginin iki kaynağı olmakla birlikte insan bilgisi duyularla başlar, ancak duyular hakikati olduğu gibi vermez; fakat bunda duyuların bir suçu yoktur; duyuların insana yanlış bilgi vermesi, ulaşabildikleri herşeyi insana ileten duyulardan dolayı değil, iç duyunun (sensus interior) yanılması yüzündendir. Tıpkı bir çocuğun ağzı açık bir canavar yontusundan korkmasında suçun, iletebildiğini yetişkin insanlara da çocuğa da aynı şekilde ileten gözde değil, çocuğun iç duyusunda olması gibi. Doğruluk ile yanlışlık ancak anlatımda (enuntiatio) söz konusu olur; bu da akla dayanır. Anlatım, nesnelerin nasıl olduğunu dile getirdiğinde doğru olur. Anlatım nesnelerin nasıl olduklarını dile getirme görevinde olduğundan, bu görevini yerine getirdiğinde, ona sağın (recta) denebilir. Anlatmak zorunda olduğu şeyi anlattığında sağ (recte) anlatmış olur. Öyleyse hakikat bilginin sağınlığıdır. Ama bu sağınlık yalnızca zihinle kavranabilir. Anlatımın doğru olması nesneler üzerine kurulmuş olmasına bağlıdır, öyleyse eğer nesneler kendi içlerinde bir hakikat taşımasalar anlatımdaki hakikatin nedeni de olamazlardı. Nitekim nesneler kendilerinde bir hakikat taşırlar, çünkü en yüce hakikat (yani Tanrı) tarafından varedilmişlerdir. O halde en üstün, en yüce hakikat olan Tanrı nesnelerdeki hakikatin nedenidir. Ama insanın hakikati bilmesi için, en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için yapacağı araştırmaya inançla başlaması gerekir. Kendisinden yola çıkılan inanç, insana verilmiştir. "Credo ut intelligam" (anlayayım diye inanıyorum) önermesini araştırma için

hareket noktası olarak gören Anselmus, inancın öğrettiği şeyin nedenini sormadan önce inanmak gerektiğini ileri sürer. Temelde insan aklının yorumlayabildiği gerçeklik, açınlamayla ona verilmiştir. Ayrıca Anselmus'a göre inancın öğrettiği herşey akılla kanıtlanabilir. İnandığını anlamak Tanrı'nın görmesine yaklaşmaktır. Yapılacak iş, akıl yoluyla herhangi bir tartışmaya girmeden önce, aklın gizemlerine inanmak, ancak daha sonra inanılanları anlamaya çabalamaktır.

İnançla aklı hiç karıştırmayan Anselmus'a göre, aklın kullanılması inancı varsayar. Hiç kuşkusuz böyle bir düşünme biçiminin temelinde, inanılanın her zaman akılla anlaşılabileceği savı vardır.

Anselmus, inancın öğrettiğinin akılla nasıl yeniden ortaya konabileceği, başka deyişle kanıtlanabileceği konusunda iki yapıt kaleme almıştır: Bunlardan **Monologion**'da şöyle bir yol izler: Dünyada çok çeşitli iyiler ve iyi şeyler var; fakat şeyler ne iyilik ne de diğer yetkinlik türleri bakımından eşit durumdadır; nesnelerin kimi daha çok, kimi daha az iyidir; onlar arasında bir sıralama yapıldığına göre, bu sıralamanın, derecelendirmenin kendine göre yapıldığı bir iyi var demektir. Nesneleri iyi yapan İyi, iyi olan tek tek nesnelerle aynı yapıda değildir. Başka deyişle, tek tek iyiler ya da tek tek yetkin şeyler, hatta varolan herşey, mutlak yetkinlikten pay almasıyla az ya da çok yetkin olur. Başkasıyla iyi olan hiçbir şey kendisiyle iyi olan şeyden üstün olamaz. Bu en yüce, en üstün iyilik, geri kalan her şeyin üstündedir. Nesnelerdeki iyilik, tek ve tam yetkin İyi'den gelir. Bunun gibi, varolan her şey tek ve en yetkin bir varlık (ens perfectissimum) sayesinde varolur; işte bütün nesnelere varlığı veren bu en yetkin varlıktır; bütün nesnelere varlığı veren bu güç en yüksek özdür (summa essentia); Tanrı denilen de işte budur.

Proslogion'da ise **Monologion**'da yaptığı Tanrı tanımından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını tanıtlamaya çalışır. Ayrıca Anselmus, Tanrı'nın varlığını ister kabul etsin ister etmesin herkesin zihninde bir Tanrı kavramı olduğunu belirtir: **Samuel** (XIII. bölüm)'de sözü geçen ve "Deus non est" (Tanrı yoktur) diyen aptal (insipiens) da zihninde bir Tanrı kavramına sahiptir; Hıristiyan dogması Tanrı'dan söz

ettiğinde ya da "aptal" onu kabul etmediğinde, bu sözcükten şu anlaşılmaktadır: "Aliquid quo nihil maius cogitari possit" (**Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey**).

İşte böyle bir doğa düşünüldüğü anda, artık onun varlığı yadsınamaz; çünkü zihinde "daha büyüğü düşünülemeyen şey" gerçeklikte de vardır; gerçeklikte olmasa, zihinde düşünülen "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey"den daha büyük bir şeyin gerçeklikte olması söz konusu olabilir; yani bu durumda zihindeki "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey", "kendinden daha büyüğü düşünülemeyen şey" olmaz, dolayısıyla çelişkiye düşülmüş olur: Oysa çelişki düşünülemez, ancak dile getirilebilir, "aptal" da "Tanrı yoktur" derken, bunu söyleyebilmiştir ama, aslında "yüreğinde" düşünememiştir; saçmalıklar dile getirilebilir, düşünülemez.

Anselmus'un bu Tanrı kanıtlamasının kaynağı olarak Augustinus'un **De doctrina christiana (1,7,7)** adlı yapıtında geçen bir cümle gösterilmiştir: "Tanrı'yı düşündüğünde düşünme, kendinden daha iyi hiçbir şeyi düşünemediği bir şey düşünür." Ama Augustinus, Anselmus gibi, bir Tanrı kanıtlamasına gitmediği için genellikle özgün sayılan bu kanıtlamada şu özellikler göze çarpmaktadır:

Tanrı kavramı inanç tarafından verilmiştir; bundan ötürü de tartışılması mümkün olamaz, düşünmede varolmak gerçeklikte de varolmak demektir; öte yandan inancın verisi olan Tanrı kavramının (ens perfectissimum) tartışılmaz bir gerçekliği vardır. Ayrıca inanç verisi olan bu Tanrı tanımından onun varlığını kanıtlamaya geçiş, düşünülen nesne ile gerçeklikteki nesne arasındaki karşılaştırma yoluyla yapılmaktadır: Düşünmede varolan Tanrı ile, eğer Tanrı gerçeklikte de varolmasa, kendisi de gerçek olan zihinsel varolmanın kesinlikle olanaksız olacağı temellendirmesi arasında bir karşılaştırma yapılarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına geçilmiştir.

Bu Tanrı kanıtlaması daha Anselmus'un yaşadığı dönemde tartışmalara yol açmış, Marmoutier (Tours) manastırı rahibi Gaunilon, **Liber pro insipiente** (Aptal yanlısı kitap) adlı bir eleştiri yazmıştır;

İnanan bir rahip olan Gaunilon hiç kuşkusuz Tanrı'yı yadsıyan "aptal"ın düşüncesini desteklemiyordu; üstelik ona göre Tanrı'nın varlığının kendisi tartışılmaz kesin bir inanç ilkesiydi. Ama hep varolana göre düşündüğünü ileri süren Anselmus'un tanımdan, bir bakıma sözden kavrama, kavramdan da gerçekliğe, varolana geçerken yaptığı kanıtlamayı geçersiz görür. Çünkü ona göre duyduğumuz sözcüklerin bir anlamı olabilir ya da olmayabilir, onların anlamlı olmasının gerekli koşulu bizim zihnimizde çağrıştırdığı bazı algı ve deneyimlerle ilgilidir. Öyleyse bunlara yani zihnimizde bir bakıma varolan bazı algı ve deneylere karşılık gelen sözcüklerle, tür ve cins kavramları kurmamızı bize sağlayan şey, özel nitelikleri olan tek tek bireyler konusundaki deneyimimizdir. Ama bu söz konusu olmadığında, kullandığımız sözcüklerin zihinde bir karşılığı bulunmadığında, sanki bilinmeyen bir dille yazılmış ya da söylenmiş sözcükler gibi anlamsız kalırlar. Sözgelişi Latince bilmeyen biri için 'avis' yalnızca boş bir sestir. 'Tanrı' sözcüğünün ya da 'kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey' tanımının deneyim alanında bir karşılığı yoktur. Nitekim Tanrı, duyularımız aracılığıyla bildiğimiz öteki nesnelerle ilişkili olarak düşünülecek bir şey değildir, çünkü bizim için deneyim nesnesi değildir ve Sokrates'le ilgili olan 'insan' kavramı gibi, Tanrı ile ilgili bir kavram olamaz. Bu yüzden 'Tanrı' dendiğinde, yalnızca bir ses işitiriz ve kendimizi ne denli zorlarsak zorlayalım, ona bir anlam veremeyiz. Anselmus'un dediği gibi Tanrı kavramı "aptal"ın zihninde bulunduğunda, zihinde bu sözcük yalnızca anlamsız bir sözcük olarak kalacaktır. "Kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey" tanımı da anlamsız sözcükler olarak bulunacaktır zihinde. Öte yandan zihin dışında bir varlığı olmayan yanlış düşünceler de yok değildir: Sözgelişi pek çok hayal ve kurgu zihinde bulunur ama onların gerçeklik alanında bulunması, varolması söz konusu değildir. Okyanus'un bir köşesinde bulunan zenginlik dolu bir 'mutlular adası'nı düşünen kişi, zihninde bu adayı tasarlasa bile, onun gerçeklikte de bulunduğunu ileri süremez. Ayrıca biz düşünmede de varolduğunu kabul etmiyorsak ya da bundan kuşku duyuyorsak,

"herşeyden daha büyük bir şey"in varlığı nasıl kanıtlanabilir? Herşeyden önce o varlığın bir yerde gerçekten varolduğunu bilmemiz gerekir, ancak bu şekilde herşeyden büyük olan şeyin gerçeklikte de bulunduğunu kesinlikle anlayabiliriz.

Anselmus ise bu eleştiriye yazdığı karşı eleştiride, bir kavram ile bu kavramın gerçek nesnelerle ilgisi üzerine kurulan bu tür eleştirilerin kendi kabulünden değişik bir düzeyde kurulduğunu belirtir. Ona göre düşünmede varolmaktan gerçeklikte varolmaya geçiş, yalnızca 'ens perfectissimum' (en yetkin varlık) için geçerlidir ve bu 'ens perfectissimum' tanımının geçerliliği de yalnızca inanca dayanır.

Proslogion'un ikinci bölümünde Anselmus, Tanrı 'yetkin iyi', 'yetkin varlık', 'kendisinden büyüğü düşünülemeyen şey' olduğuna göre, ona bütün yetkinlikleri yükleyebileceğimizi yani onun 'yetkin yaşam', 'yetkin bilgelik', 'yetkin güç', 'yetkin adalet', 'yetkin mutluluk' olduğunun söylenebileceğini savunur. Ama Anselmus'a göre bu nitelikleri Tanrı'ya onun özünden ayrı nitelikler olarak değil, özüyle aynı şeyler olarak yüklemek gerekir; çünkü Tanrı hiçbir şeyden pay almaz, kendisi kendi başına varolan herşeydir. Tanrı olmayan herşey de sonludur, bir başka şey içindir, bu başka şey de bir madde, bir araç anlamına gelemeyeceğine göre Tanrı'nın Tanrı olmayan her şeyin yaratıcısı olduğunu kabul etmek gerekir. Tanrı herşeyi yoktan, başsız-sonsuz idealarını örnek alarak yaratmıştır.

Anselmus'un etik görüşleri **De veritate** ile **De casu diaboli** adlı yapıtlarından çıkarılabilmektedir.

Her nesnenin yetkinliği kendisi için model olan tanrısal ideayı düşünmekle olur. O halde herşey, olduğu o şey olmakla ve o şekilde varolmakla yaratıcısının istediği ve düşündüğü gibi olur: Başka bir deyişle olmak zorunda olduğu şey olur. Ama akıl sahibi yaratık olan insana, anlamak zorunda olduğu şeyi anlama olanağı verilmiştir; akıl sahibi yaratığın yetkinliği de olmak zorunda olduğu şey olmak istemekle ve kendi sağınlığı (rectitudo) bu olduğu için bunu istemekle gerçekleşir. İşte o zaman adaletli de olacaktır. Ayrıca istenen şeyin

nesnel olarak iyi olması ve isteme nedeninin de iyi olması, yani niyetin de iyi olması gerekir; dolayısıyla ceza korkusuyla korunan bir ahlak yetkin ahlak olamaz. Mutluluk isteği adaleti isteme anlamına gelmez, adaleti gözden çıkararak mutluluk peşinde koşan mutluluğu yitirir; mutluluğu düşünmeden adaleti gözeten ise, mutluluğu da sonunda elde eder.

Öte yandan Anselmus'a göre özgürlük, "bir günah işleme ya da günah işlememe olanağı" olarak anlaşılamaz; çünkü özgürlük yetkin bir şeydir, oysa günah işleme yetkinlik dışıdır. Özgürlük bir yetkinlik olduğu halde, rastlantı sonucu yetkinlikten, yetkinlik dışı bir şey, sözgelişi günah işleme olanağı çıkabilir, ama özgürlük aslında yalnızca 'iyi'yi bulma gücüdür. Zorlayıcı bir şey yüzünden değil, kendiliğinden günah işleyen kişinin cezalandırılması gerekir; çünkü özgür seçimiyle günah işlemiştir, ama bu seçim olanağı aslında kendisine iyiyi, günah işlememeyi seçsin diye verilmiştir. Özgürlük, iyiye doğru yönelme gücü olarak anlaşılmalıdır ve bu güç bir yetkinliktir, çünkü kendi sınırını, kendi belirlenmişliğini kendi içinde taşır.

ANSELMUS
PROSLOGION
(BÖLÜM II)

Akılsız, yüreğinde "Tanrı yoktur" dese de Tanrı'nın gerçekten varolduğu üzerine

İnancın anlamını veren şey Efendi, bildiğini, uygun gördüğün ölçüde ortaya koy ki, inandığımızın Sen olduğunu ve senin inandığımız gibi olduğunu anlayayım. Aslında, senin "kendinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir varlık" olduğuna inanıyoruz. "Akılsızın yüreğinde: Tanrı yoktur" demesinden ötürü mü böyle bir yapı yoktur? Ama, "kendinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan bir şey " dediğimi duyduğu zaman bu akılsız kişi duyduğunu anlar ve anladığı şey onun zihnindedir; bunun varolduğunu anlamasa bile. Çünkü bir nesnenin zihinde olması bir başka şeydir, nesnenin varolduğunu anlamak başka şeydir. Ressam yapıtını hazırladığında bu yapıt ressamın zihnindedir; henüz gerçekleştirmediği şeyin varlığını da anlamamıştır üstelik. Ama resmi yaptıktan sonra, o artık ressamın zihninde vardır ve üstelik de şimdi yarattığı şeyin varlığını anlamaktadır. Akılsız da hiç olmazsa zihninde "kendisinden daha büyüğü hiç tasarlanamayan herhangi bir şey"i düşünmek zorundadır; çünkü o bunu duyduğu zaman, onu anlıyor demektir ve anlaşılan her şey de zihinde vardır. Ama "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey" sadece zihinde varolamaz kesinlikle. Çünkü sadece zihinde ise, ondan daha büyük olan şey, her ne ise onun, gerçeklikte de varolduğu düşünülebilir. Öyleyse "kendinden daha büyüğü

tasarlanamayan şey" sadece zihindeyse, "kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şey"in kendisi "kendisinden daha büyüğü tasarlanabilen şey" olur. Ama bu olanaksız. Öyleyse hiç kuşkusuz "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey" hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.

(BÖLÜM III)

Tanrı'nın varolmadığının düşünüllmemesi üzerine

Bu öylesine gerçek olarak vardır ki, onun varolmadığı düşünülemez bile. Nitekim varolmadığı düşünülemeyecek, varolmadığı düşünülebilen şeyden daha büyük olan bir şeyin olduğu düşünülebilir. Bundan ötürü, eğer "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey"in varolmadığı düşünülebilirse, bu "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey"in kendisi, "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey" olmaz. Bu da uygun değil. Öyleyse, "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey" o denli gerçek biçimde vardır ki, onun varolmaması düşünülemez de. Sen Tanrım, Efendimiz, sen öylesine gerçek olarak varsın ki, varolmadığın düşünülemez bile. Doğrusu da bu; çünkü eğer herhangi bir akıl senden daha iyi birşey tasarlayabilseydi, yaratık Yaratıcıya üstün gelecek ve Yaratıcısını yargılayacaktı - bu son derece saçma. Gerçekte, yalnız senin dışında, her şeyin varolmadığı tasarlanabilir. Yalnız sen, hepsinden gerçek olarak ve en üst derecede varolmaktasın, çünkü başka her şey gerçekten böyle değildir ve bütün bu başka şeyler varlığa daha az sahiptir. Senin her şeyden çok daha fazla varolduğun bu denli apaçık bir şekilde akla uygun olduğu halde akılsız niçin öyleyse yüreğinde "Tanrı yoktur" dedi?

(BÖLÜM IV)

Akılsız düşünülemeyen şeyi niçin yüreğinde söyledi?

Akılsız düşünemediği şeyi yüreğinde nasıl söyledi ya da yüreğinde söylemek düşünmekle aynı şey olduğuna göre, yüreğinde söylediği şeyi nasıl oldu da düşünemedi? Eğer bu gerçekse - gerçek çünkü hem gerçekten düşündü, çünkü yüreğinde söyledi hem de yüreğinde söylemedi, çünkü düşünemedi, -bir şeyin yürekte söylenmesinin ya da düşünülmesinin birçok yolu vardır Nitekim bir nesne, onu gösteren bir sözcük düşünüldüğü zaman başka bir biçimde düşünülür, nesne ne ise onun kendisinin anlaşılması başka şekilde olur. Birinci durumda Tanrı'nın varolmadığı düşünülebilir; ama ikincisinde böyle bir şey olamaz. Tanrı'nın ne olduğunu anlayan hiç kimse öyleyse, Tanrı'nın varolmadığını, düşünemez; hiç bir anlam olmadan ya da başka bir anlamla yüreğinde bunu dese bile.

Tanrı gerçekten de kendinden daha büyüğü tasarlanamayandır. Bunu iyice anlayan kimse onun böyle bir şey olduğunu ve varolmamasının düşünülemeyeceğini anlar. Öyleyse Tanrı'nın böyle olduğunu anlayan kimse Onun varolmadığını düşünemez de.

Benim iyi Efendim, sana şükrediyorum; çünkü daha önce senden gelen iyilikle inandığım şeyi, artık senin ışığınla öyle bir anlıyorum ki, eğer senin varolduğuna inanmak istemeseydim Senin varolduğunu da anlayamayacaktım.

ANSELMUS
HAKİKAT ÜZERİNE
(DE VERITATE)

ÖNSÖZ

Bir vakitler değişik aralıklarla, Kutsal Yazı'yı inceleyen üç araştırma yazmıştım. Bunların hepsi soru yanıt biçiminde kurulmuş soran; 'çırak' yanıtlayan 'usta' diye adlandırılmıştı. Benzer biçimde düzenlenmiş, "Dinbilgini üzerine" diye bir başlığı olan, diyalektiğe yeni girecekler için yararsız olmayacağını sandığım dördüncü bir araştırmayı, ayrı bir bilgi koluna ilişkin olduğu için, bunlar arasında saymak istemiyorum.

Bu üç araştırmanın biri "Hakikat üzerine" Diyeceğim, Hakikatin[1] ne olduğu, hangi nesnelerde sözkonusu olduğu; adaletin[2] ne olduğu. Öteki "İstenç özgürlüğü üzerine": Ne olduğu, insanda hep bulunur mu bulunmaz mı; düşünebilen yaratıklara korunsun diye verilen istenç sağınlığında[3], iyeliğin ya da yoksunluğun kaç değişik biçimi olduğu. Bu betikte, istençte, edinilmiş doğruluğu kayranın yardımına gerek kalmaksızın - korumasını sağlayacak denli büyük bir doğal güç olduğunu gösterdim. Üçüncüsüyse, iblisin - verilmedikçe edinemeyeceği direşkenliği Tanrı vermediyse "doğrulukta kalmamakla" ne gibi günah işlediği sorununu ele alıyor; çünkü Tanrı vermiş olsaydı, Tanrı'nın direşkenlik verdiği iyi melekler

---

1. Hakikat : Veritas
2. Adalet : Iustitia
3. Sağınlık: Rectitudo

gibi iblis de direşken olurdu. Bu araştırmayı, iyi meleklerin berkliği üzerinde durduğum halde, "İblisin Düşüşü" diye adlandırdım; çünkü iyi melekler üzerine söylediklerim ikincil kaldı, oysa kötüler üzerine yazdıklarım soruşturmanın ana konusunu oluşturdu.

Bu araştırmalar gerçi sürekli bir metin oluşturmuyor ama yine de, konularıyla irdeleyişlerindeki benzerlik, andığım düzenle yazıya çekilmelerini gerektiriyor. Kimi tezcanlı kişilerce başka bir sırayla yazıya çekilebilecekleri için, bütünlemeden önce belirttiğim biçimde düzenlemelerini istiyorum.

BÖLÜMLER

I. Hakikatin başının sonunun olmadığı.
II. İmlenin[1] hakikati ile anlatımın[2] çifte hakikati üzerine.
III. Sanının hakikati üzerine.
IV. İstenç hakikati üzerine.
V. Doğal eylemle doğal olmayan eylemin hakikati üzerine.
VI. Duyuların hakikati üzerine.
VII. Nesnelerin özünün hakikati üzerine.
VIII. 'Zorunluluk' ile "Zorunsuzluk'un, 'Yeterlilik' ile 'Yetersizlik'in değişik anlamları üzerine.
IX. Eylemlerin hepsinin doğru ya da yanlışı imlediği.
X. En yüksek hakikat üzerine.
XI. Hakikatin tanımı üzerine.
VII. Adaletin tanımı üzerine.
XIII. Hakikatlerin hepsindeki hakikatin tek olduğu.

1. imlem : Significatio.
2. Anlatım : Enuntiatio.

1. BÖLÜM

Hakikatin başının, sonunun olmadığı

ÇIRAK Tanrı'nın hakikat olduğuna inandığımıza, başka pek çok nesnede de hakikat bulunduğunu söylediğimize göre, hakikatten sözedilen her yerde Tanrı'nın söz konusu olduğunu mu söylememiz gerekir, bilmek isterdim. Nitekim sen de ***Monologion'da****, sözün [1] hakikati aracılığıyla, en yüksek hakikatin başının ya da sonunun olmadığını şöyle kanıtlıyorsun:*

"Ne zaman başlamış olduğunu ya da bunun ne zaman doğru olmadığını, diyeceğim olacak bir şey olduğunu; ya da ne zaman sona ereceğini, bunun ne zaman doğru olmayacağını, diyeceğim olmuş birşey olacağını, düşünebilen düşünsün. Bunların hiçbiri düşünülemiyor, hakikat olmaksızın ikisi de doğru olamıyorsa, hakikatin başının ya da sonunun olduğunu düşünmek bile olanaksız demektir.

Ensonu, hakikatin bir başı, olmuşsa ya da bir sonu olacaksa; başlamadan önce hakikatin olmadığı doğruydu, bittikten sonra da hakikatin olmayacağı doğru olacak. Oysa hakikat olmaksızın doğru birşey olamaz. Öyleyse hakikat olmadan önce hakikat vardı, hakikat bittikten sonra da hakikat olacak; bu da düpedüz saçma; ister hakikatin başının, sonunun olduğu söylensin; ister olmadığı anlaşılsın, hakikat bir başla ya da sonla sınırlanamaz."

Monologion'da *böyle diyorsun. Bundan ötürü senden hakikatin tanımını öğrenmeyi umuyorum.*

USTA : Hakikatin tanımını bulmuş olduğumu anımsamıyorum ama, istersen hakikatin bulunduğunu söyledi-

1. Söz : Oratio

ğimiz değişik nesneler aracılığıyla hakikatin ne olduğunu soruşturalım.
ÇIRAK : Başka birşey yapamasan bile, dinleyerek yardımcı olacağım.

2. BÖLÜM

İmlemin hakikati le anlatımın (sözcelemenin) çifte hakikati üzerine

USTA Öyleyse ilkin anlatımdaki hakikatin ne olduğunu soruşturalım, çünkü sık sık doğru ya da yanlış olduğunu söylüyoruz.
ÇIRAK Sen soruştur, ne bulursan benimseyeceğim.
USTA : Bir anlatım ne zaman doğru olur?
ÇIRAK Anlattığı, evetlenmiş olsun değillenmiş olsun, olduğunda. Olmayanın olduğunu yadsıdığında bile anlattığı şeyden sözediyorum; çünkü durumun nasıl olduğunu böyle anlatır.
USTA : Öyleyse, sence anlatımın hakikati anlatılan nesne mi?
ÇIRAK : Hayır.
USTA : Neden?
ÇIRAK Çünkü hakikatten pay alan dışında hiçbir şey doğru değildir; bundan ötürü de doğrunun hakikati, doğrunun kendisinde bulunur; oysa anlatılan nesne; doğru anlatımın içinde değil. Ondan, nesneye anlatımın hakikati değil, hakikatin nedeni demek gerekir. Bu nedenle, bence, bu anlatımın hakikati ancak sözün kendisinde aranmalı.
USTA Öyleyse bak bakalım, aradığın, sözün kendisi ya da imlemi ya da anlatımın tanımında bulunan başka bir şey mi?

ÇIRAK : Sanmam.
USTA : Neden?
ÇIRAK Çünkü öyle olsaydı, anlatımın tanımında bulunan herşey, anlattığı olduğunda da olmadığında da aynı kaldığı için, hep doğru olurdu. Çünkü söz aynı, imlem aynı, ötekiler de öyle.
USTA Öyleyse, sence buradaki hakikat ne?
ÇIRAK Olanın olduğunu imlediğinde sözün doğru olmasından, sözde doğruluğun bulunmasından başka birşey değil.
USTA : Peki, evetleme ne için yapılır?
ÇIRAK : Olanın olduğunu imlemek için.
USTA : Öyleyse bunu yapması gerekir.
ÇIRAK : Kesinlikle.
USTA Öyleyse, olanın olduğunu imlediğinde, gerekeni imlemiş olur.
ÇIRAK : Besbelli.
USTA : Gerekeni imlediğinde de, doğru imler.
ÇIRAK: Öyle.
USTA Doğru imlediğinde de imleme doğru imler.
ÇIRAK : Kuşkusuz.
USTA Öyleyse, olanın olduğunu imlediğinde imleme doğru olur.
ÇIRAK Bu çıkıyor.
USTA Aynı biçimde, olanın olduğunu imlediğinde doğru olur.
ÇIRAK Olanın olduğunu imlediğinde, gerçekten hem sağın hem doğru oluyor.
USTA Öyleyse imleme için, sağın olmakla doğru olmak aynı şey: olanın olduğunu imlemek.
ÇIRAK : Gerçekten aynı.
USTA : Öyleyse imleme için, hakikat, sağınlıktan başka birşey değil.

ÇIRAK Burada hakikatin sağınlık olduğunu şimdi açıkça görüyorum.

USTA Anlatım, olmayının olmadığını imlediğinde de bu böyle.

ÇIRAK Söylediğini anlıyorum. Ama biri, sözün, olmayanın olduğunu imlediğinde de gerekeni imlediğini-söylerse ne karşılık verebilirim. Onu da öğret. Çünkü söz, gerek olanın gerekse olmayanın olduğunu imlemeyi de üstlenmiştir; olmayının olduğunu imlemeyi de üstlenmiş olmasaydı, imleyemezdi. Bundan ötürü, olmayanın olduğunu imlediğinde de gerekeni imler. Gerekeni imleyince gösterdiğin gibi, hem doğru hem sağın oluyorsa, olmayanın olduğunu anlattığında da, söz doğru olur.

USTA Söze, olmayanın olduğunu imlediğinde genellikle doğru denmez, ama yine de gerekeni yaptığı için, bir hakikati, sağınlığı vardır Ancak, olanın olduğunu imlediğinde, gerekeni iki yönden yapar; çünkü hem imlemeyi üstlendiği şeyi, hem de ne için kullanıldıysa onu imler. Ama genellikle, bir anlatıma, olmayanın olduğunu imlediğindeki hakikat ile sağınlığa göre değil de olanın olduğunu imlediğindeki hakikate, sağınlığa göre doğru, sağın, denir. Çünkü imlemeyi üstlenmediği şeyden çok imlemeyi üstlendiği şeyi imlemesi gerekir. Çünkü bir nesnenin -salt olduğunda olduğunu, olmadığında olmadığını imlemekle yükümlü kılınamamış değilse, olmadığında olduğunu ya da olmadığını imlemeyi üstlenmemiştir.

Öyleyse, anlatımın sağınlığı ile hakikati, ne için kullanıldıysa onu imlediğinde başka, imlemeyi üstlendiği şeyi imlediğinde başka. Çünkü söz için biri değişmez, ötekiyse değişken. Diyeceğim, biri sözde hep bulunur, öteki her zaman bulunmaz. Çünkü biri doğaldır, ötekiyse ilineksel; kullanımsaldır. Olanın olduğunu imlemek için

"Gündüz" dediğimde, bu sözün imlemini sağ kullanmış olurum, çünkü bunun için yapılmıştı; bundan ötürü de sağ imlediği söylenir. Ama aynı sözle olmayanın olduğunu imlediğinde sağ imlemiş olmam, çünkü bunun için yapılmamıştır; bundan ötürü de imlemenin sağın olmadığı söylenir. Gerçi kimi anlatımlarda bu iki sağınlık ya da hakikat ayrılmaz; sözgelimi "insan bir hayvan." ya da "insan taş değil." dediğimde. Çünkü bu evetleme hep, olanın olduğunu, değilleme de hep, olmayanın olmadığını imler; -insan hep bir hayvan olduğundan- birini olmayanın olduğunu imlemek için, ötekiniyse olanın olmadığını imlemek için kullanamayız, çünkü insan hiç bir zaman taş olmaz.

Sözün, sağ kullanımla kazandığı hakikati incelemekle işe giriştik, çünkü söz, genel kullanımda, bu nedenle doğru sayılır. Sağ kullanım olmaksızın olamayan hakikati ilerde ele alacağız.

ÇIRAK Sözün iki hakikati arasında yeterince ayrım yaptığına göre, başta ele aldıklarına dön, çünkü, dediğin gibi, sözde, yalan söylendiğinde bile belirli bir hakikat bulunduğunu gösterdin.

USTA : Baştan beri üzerinde durduğumuz imlem hakikati için bunlar yeterli sayılsın. Çünkü yazı ya da işmar gibi, birşeyin olduğunu ya da olmadığını imlemekte kullanılan öteki imler içinde, konuşmada gördüğümüz hakikat kavramının eşi düşünülmeli.

ÇIRAK : Öyleyse ötekilere geç.

3. BÖLÜM

Sanının hakikati üzerine

USTA Usla ya da bir başka biçimde, olduğunu düşündüğümüz şey olduğunda düşünceye doğru, olmadığında yanlış deriz.
ÇIRAK : Genellikle böyle denir.
USTA : Öyleyse sence düşünmedeki hakikat ne?
ÇIRAK Önerme konusunda gördüğümüz uslamlamaya göre, düşünmenin hakikatinin sağınlık olduğundan daha sağın birşey söylenemez. Birşeyin olduğunu ya da olmadığını düşünebilme (yetisi) bize, olanın olduğunu, olmayanın olmadığını düşünebilelim diye verilmiştir. Bu nedenle, olanın olduğunu düşünen gerekeni düşünür; böylelikle de düşünüşü de sağın olur. Demek düşünür ancak olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını düşünmemizden ötürü doğru sağın oluyorsa, düşünmenin hakikati sağınlıktan, başka birşey değil.
USTA : Sağ düşünüyorsun.

4. BÖLÜM

İstencin hakikati üzerine

USTA Ama hakikatin kendisi, iblisin "hakikatte kalmadığını" söylediğinde, istençte de hakikat olduğunu söylemiş oluyor. Çünkü iblis hakikat içinde kalmadı ama, istenç dışında hakikatten sapmadı.
ÇIRAK :Öyle sanırım. Çünkü günah işleme dışında hakikatten sapmayan iblis, hep gerekeni istemiş olsaydı, hiç günah işlememiş olurdu.

USTA Öyleyse burada hakikatten ne anladığını söyle.
ÇIRAK Sağınlıktan başka birşey değil. Çünkü gerekeni istediği sürece - istenç bunun için verilmişti - sağınlıkta, hakikat içinde idiyse; istememesi gerekeni, istediğinde sağınlıktan, hakikatten saptıysa, istencindeki hakikat ile sağınlık gerekeni istemekten başka birşey olmadığı için, buradaki hakikatin sağınlıktan başka birşey olmadığı anlaşılıyor.
USTA : İyi anlıyorsun.

5. BÖLÜM

Doğal eylemle doğal olmayan eylemin hakikati üzerine

USTA Efendimiz'in dediği gibi, eylemde de azımsanmayacak bir hakikat bulunduğuna inanmak doğru olur; "Kim kötü eylerse, ışıktan kaçar; kim hakikati gerçekleştirirse ışığa gelir."
ÇIRAK : Söylediğini anlıyorum.
USTA Öyleyse burada hakikatin ne olduğunu düşünmeye çalış bakalım.
ÇIRAK Yanılmıyorsam, eylemdeki hakikate de yukarıda öteki nesnelerdeki hakikati kavramamızı sağlayan yordamla bakmalı.
USTA : Öyle, Efendimiz'in "kim kötü eylerse, ışıktan kaçar; kim hakikati yaparsa, ışığa gelir" derken gösterdiği gibi, kötü eyleme ile hakikati yapma karşıtsa, hakikati yapmak, iyi eylemekle bir; iyi eyleme, kötü eylemeye karşıtlıkça birse, imlemede de ayrı değiller demektir. İmdi genel görüş şöyle: Kim gerekeni yaparsa, iyi eyler, sağınlık kılar. Bundan çıkan sonuç şu; sağınlık kılmak,

hakikati yapmaktır. Hakikati yapmanın iyi eylemek, iyi eylemenin de sağınlık kılmak olduğu saptandığına göre, eylemin hakikati, sağınlık; daha açık şey olmaz.

ÇIRAK Düşünüşünde hiç aksama yok.

USTA Bir sına bakalım, gerekeni yapan eylemlerin hepsinin hakikati yaptığını söylemek uygun düşüyor mu? Çünkü bir, sadaka vermek gibi ussal eylem var, bir de ısıtan ateşteki gibi, uspayı taşımayan davranış var. Bu durumda, ateş hakikati yapıyor demek uygun mu, buna bak.

ÇIRAK : Ateş ısıtıcılığını, varlığını aldığı nesneden edinmişse, ısıttığında gerekeni yapıyordur. Bundan ötürü, gerekeni yaptığında ateş, hakikati yapar, sağınlık kılar demekte hiçbir aykırılık görmüyorum.

USTA Bana da öyle görünüyor. Buradan, eylemdeki hakikatlerden ya da sağınlıklardan birinin zorunlu, ötekinin zorunsuz olduğu anlaşılabilir. Çünkü ateş ısıttığında, zorunlukla hakikati yapar, sağınlık kılar; insan iyi eylediğindeyse, zorunlukla hakikati yapmış, sağınlık kılmış olmaz.

Ancak Efendimiz "kim hakikati yaparsa, ışığa gelir" derken, 'yapmak'la, salt sıkı anlamda yapmayı değil, eylemlerin hepsini anlatmak istemiştir. Çünkü "adalet uğruna" işkenceye katlananı, olması gereken yerde, zamanında olanı, gereğince oturup kalkanı, böylelerini bu hakikatten ya da bu ışıktan ayrı tutmaz. Böyle kişilerin iyi eylemediğini kimse söyleyemez. Havari herkesin "yaptığıyla" ölçüleceğini söyleyince, iyi davranış , kötü davranış diyegeldiğimiz şeylerin anlaşılması gerek.

ÇIRAK Günlük dilde, katlanma ya da yapma olmayan pek çok şey 'yapma' diye adlandırılıyor. Bundan ötürü, yukarıda, eylem hakikatinden önce hakikati üzerine araştırma yaptığımız sağ istenci de doğru eylemler arasına katabiliriz yanılmıyorsam.

USTA Yanılmıyorsun; çünkü gerekeni isteyenin sağ davrandığını, iyi davrandığını söylerler, "hakikati yapanlar"dan ayrı tutmazlar. Ama biz hakikat üzerine araştırma yaparken istençteki doğruluktan söz ettiğimiz, Efendimiz de iblisin "hakikatte kalmadığını"nı söylerken istenç hakikatinden özellikle sözeder göründüğü için, istençteki hakikatin ne olduğunu ayrıca düşünmek istedim.

ÇIRAK : İyi ki de öyle olmuş.

USTA Öyleyse, eylemdeki hakikatlerden birinin doğal olduğu, ötekininse doğal olmadığı saptandığına göre, yukarıda eylemden ayrılmadığını gördüğümüz sözdeki hakikati de doğal olanlar arasına sokmak gerekiyor. Çünkü nasıl ateş, ısıttığında, ısıtıcılığını varlığını almış olduğu nesneden edindiği için hakikati yapmaktaysa "Gündüz" diyen söz de ister gündüz olsun ister olmasın, gündüz olduğunu imlediğinde hakikati yapar. Çünkü böyle yapmayı doğal olarak üstlenmiştir.

ÇIRAK İlk kez şimdi yanlış sözün hakikatini görüyorum.

6. BÖLÜM

Duyuların hakikati üzerine

USTA En yüksek hakikat dışında hakikatin bulunduğu her yeri bulduğumuz kanısında mısın?

ÇIRAK Sözünü ettiğimiz durumlarda bulamadığım bir hakikat anımsıyorum.

USTA : Neymiş o?

ÇIRAK Bedenin duyularında da hakikat var, ama her zaman değil. Çünkü kimi kez bizi yanıltırlar. Sözgelimi,

kimi kez camdan bir nesneye baktığımda görme duyum beni yanıltır; kimi kez camın arkasında gördüğüm cismi, bir başka renkte olmasına karşın, camın renginde görürüm; kimi kez de cam aynı renkte olmasına karşın, arkadaki cismin rengindeymiş gibi görünür. Görme duyusuyla öteki duyuların bizi yanılttığı pek çok başka durum da var.

USTA Bence bu hakikat ya da yanlışlık, duyularda değil, kanıda; çünkü dış duyu iç duyuyu yanıltmaz, iç duyu kendi yanılır. Bu kimi kez kolayca anlaşılır, kimi kez zordur anlamak Bir çocuk ağzı açık bir canavar yontusundan korktuğunda, buna yol açan, besbelli çocuğa yetişkinlere gösterdiğinden başka şey göstermeyen görme duyusu değil, nesne ile nesnenin benzerini ayıramayan çocuksu iç duyu. Birine benzeyen bir kişi görüp, benzettiğimiz kişi sandığımızda ya da bir sesi, insan sesi olmadığı halde, insan sesi sandığımızda da durum böyle. Çünkü buna da iç duyu yol açıyor.

Görme duyusunun, hava renginde bir cisimden geçtiğinde, o cisim havadan daha yoğun, daha bulanık olmadığı sürece, öte yandaki rengi hava içinden geçermiş gibi görmesine bir engel bulunmadığından, cam konusunda da aynı şey söylenebilir. Görme duyusu, göz renginde, başka renge bulanmamış bir camdan, billurdan, arı sudan ya da benzer bir nesneden geçtiğinde de öyle. Ama aynı görme duyusu, başka bir renkten, sözgelimi öz renginde olmayan, başka renge bulanmış camdan geçecek olursa, ilk karşılaştığı rengi görür. Bunun nedeni şu: Görme duyusu bir renkle dolduktan sonra, karşısına hangi renk çıkarsa çıksın, onu ya hiç almaz ya da çok az alır, bundan ötürü de ilk karşılaştığı rengi ya tek başına ya da sonradan karşılaştığı renkle birlikte iletir. Görme duyusu ilk renkle alabildiğine dolmuşsa, başka bir rengi

alamaz artık; ama ilk renkle tam dolmamışsa, bir başka rengi alabilir. Sözgelimi görme duyusu, kendisini kızıllıkla dolduracak ölçüde kıpkızıl bir cisimden, örneğin bir camdan geçtiğinde, artık değişik bir renkle dolması olanaksızlaşır. Ama ilk karşılaştığı renk, onu doldurabilecek ölçüde kızıl değilse, alabildiğine ilk renkle dolmadıkça, bir başka rengi görebilir. Bunu bilmeyen kişi, görme duyusunun, ilk rengi gördükten sonra, aynı ya da yakın renkte olan herşeyi gördüğünü sanır. Öyleyse, iç duyunun, kendi suçunu dış duyuya yıktığı sonucuna varılabilir.

Bunun gibi, bir yarısı suyun içinde, bir yarısı suyun dışında olan sağlam bir çubuk kırık sanıldığında, görme duyumuzun aynada yüzümüzü bulduğunu sandığımızda ya da görme duyusu ile öteki duyuların başka pek çok nesneyi, bize, olduğundan başka türlü duyurduğunu sandığımızda, suç, verebileceklerini veren duyuların değil. Çünkü onların gücü buna yeter. Oysa duyuların neyi yapabileceğini ya da ne yapmaları gerektiğini ayırt edemeyen ruhun yargısını suçlu saymak gerek.

Bunu göstermek, ereğimiz bakımından, verimli olmaktan çok yorucu olacağı için, bu yolda vakit harcamak gereksiz sanırım. Şunu söylemek yetsin: Duyular ne iletirse iletsin, -doğa gereği de olsa, başka nedenle de olsa- gerekeni yapar. Bu hakikat de eylemdeki doğruluğun kapsamına girer.

ÇIRAK Yanıtın beni doyurdu. Duyular konusundaki tartışma üzerinde daha fazla oyalanmanı istemiyorum.

7. BÖLÜM

Nesnelerin özünün hakikati üzerine

USTA Şimdi düşün bakalım: Yukarıda ele aldıklarımızı bir yana bırakırsak, en yüksek hakikatten başka nesnede hakikat bulunduğunu söyleyebilir misin?

ÇIRAK : Nerede olabilir ki?

USTA Sence, herhangi bir yerde ya da zamanda şöyle nesne var mı: En yüksek hakikatte bulunmaya, varoldukta, neliğini en yüksek hakikaten almaya ya da orada olduğundan başka nesne ola?

ÇIRAK Kavranır gibi değil.

USTA Demek, orada ne ise o oldukta, varolan herşey hakikat taşır.

ÇIRAK Sakıntısızca bu sonucu çıkarabilirsin; en yüksek hakikatte olduğundan başka nesnede olmamaktan ötürü, varolan herşey hakikat taşır.

USTA Demek, en yüksek hakikatte ne ise o olduğundan, varolan her nesnenin özünde hakikat var.

ÇIRAK : Orada, yanlışlığa elvermeyecek bir hakikat olduğunu görüyorum; çünkü yanlış olan nesne, yok.

USTA Ağzına sağlık. Ama de bakalım, bir nesne en yüksek hakikatte olduğundan başka nesne olabilir mi?

ÇIRAK : Olamaz.

USTA Demek her nesne orada ne ise o olduğuna göre besbelli ne olması gerekiyorsa o.

ÇIRAK : Ne olması gerekiyorsa o olur, doğrusu bu.

USTA : İmdi, olması gereken nesne olan herşey sağın.

ÇIRAK : Başka türlü olamaz.

USTA : Demek varolan herşey sağın.

ÇIRAK : Daha usa yatkın bir şey olamaz.

USTA İmdi, hakikat gibi sağınlık da nesnelerin özünde, en yüksek hakikatte ne iseler o olmalarından ötürü bulunuyorsa, nesnelerin hakikatinin sağınlık olduğu kesin.
ÇIRAK Uslamlamanın sonuçlandırılması bakımından daha açık birşey söylenemez.

8. BÖLÜM

'Zorunluluk' ile 'Zorunsuzluk'un, 'Yeterlilik' ile 'Yetersizlik'in değişik anlamları üzerine

ÇIRAK Ama kesinlikle olmaması gereken pek çok kötü iş varken, varolan herşeyin olması gerektiğini, nesnenin hakikatine uygun olarak nasıl ileri sürebiliriz?
USTA Aynı nesnenin hem olması hem olmaması gerekiyorsa, bunda şaşacak ne var?
ÇIRAK : Olur mu öyle?
USTA : Tanrı'nın ya yaptığı ya da olmasına izin verdiği şeyler dışında hiçbir şeyin olmadığından kuşku duymazsın, biliyorum.
ÇIRAK : Benim için bundan kesin birşey olamaz.
USTA Tanrı'nın bilgece ya da iyi olmayan birşeyi yaptığını ya da olmasına izin verdiğini ileri sürmeye kalkar mısın.
ÇIRAK : Tam tersine ileri sürerim. İyi, bilgece olmayan hirbirşey (yapmaz, olmasına da izin vermez).
USTA Böylesine yüce iyiliğin, böylesine ulu bilgeliğin yaptığı ya da olmasına izin verdiği şeyin olmaması gerektiğini mi savlayacaksın?
ÇIRAK Hangi aklı başında kişi bunu düşünmeye kalkar?

USTA Öyleyse, Tanrı eliyle olan kadar Tanrı izniyle olanın da aynı biçimde olması gerekir.

ÇIRAK : Söylediğin apaçık.

USTA Şunu da söyle bakalım, sence kötü istenç sonucu olanın olması gerekir mi?

ÇIRAK Bu, kötü işin olması gerektiğini söylemişsin gibi, sağduyulu hiçkimsenin kabul edemeceği birşey.

USTA Oysa kimi kişilerin kötü olarak istediğini kötü olarak gerçekleştirmesine Tanrı izin veriyor.

ÇIRAK : Keşke bunca sık izin vermeseydi.

USTA Öyleyse aynı şeyin hem olması hem olmaması gerekir. Diyeceğim, olması gerekir, çünkü izin olmaksızın gerçekleşemeyecek olana iyilikle, bilgece izin veriliyor; olmaması gerekir, çünkü birisinin kötü istenciyle oluyor. Öyleyse, aynı biçimde, Efendimiz İsa'nın da ölmemesi gerekirdi, çünkü o tek başına suçsuzdu, biri bunu ona uygun görmemeliydi; ama gene de ölüme katlanması gerekti, çünkü kendi iyilikle, bilgece, yararlılıkla katlanmak istedi. Nitekim aynı nesne değişik bakış açılarına göre pek çok biçimde karşıt görünebiliyor. Bu, eylemlerde de, örneğin vuruşta da sık sık ortaya çıkar. Çünkü vuruş hem eyleyenin hem de katlananın işidir. Bu nedenle, hem eylem hem edilgenlik diye adlandırılabilir. Eylem ya da vuruş ile edilgen olarak söylenen herşey ad bakımından etken anlamda kullanılmasına karşın eyleyenden çok edilgen olana ilişkin gibi görünüyor Etken olan bakımından eyleme ya da vurma diye adlandırılmak daha uygun görünüyor; edilgen olan bakımından da eylem ya da vuruş. Çünkü eyleme ile vurma, adını eyleyen ile vurandan alır; tıpkı ileri görüşlülük ileriyi görenden, ılımlılık ılımlıdan geldiği gibi. Bunlar -eyleyen, vuran, ileriyi gören, ılımlı- etkendir. Oysa eylem ile vuruş, adını edilgen olan eyleyen ile vurulandan alır.

Ama -ben bir örnek vereyim, ötekileri sen anlarsın- vurulan olmaksızın vuran olmayacağı gibi, vuran olmaksızın vurulan da olmaz; hatta tek, aynı nesne değişik parçalara göre değişik adlarla dile getirilmiştir. Bu nedenle, vuruşun hem vuranın hem vurulanın işi olduğu söylenir.

Eyleyen ya da edilgen olan aynı ya da karşıt yargılara konu olabileceğine göre, eylem de iki yan bakımından aynı ya da karşıt olarak yargılanır. Öyleyse vuran haklı olarak vuruyor, vurulan da haklı olarak vurulursa - bunun gibi, haksızlığa uğrayan haksızlık edeni düzeltiyorsa- o zaman eylem iki yandan da doğrudur, çünkü vuruş iki yan için de gereklidir. Tersine haksız biri haklı birine vuruyorsa, o zaman, ne birinin vurulması ne de ötekinin vurması gerektiğinden, iki yan için de doğru değildir, çünkü vuruşun iki yandan da olmaması gerekir. Ama haksızlık eden birine, haksızlığa uğramış olmayan biri vuruyorsa, o zaman vuruşun hem olması hem olmaması gerekir, çünkü bir yandan ötekinin vurulması gerekir, öte yandan berikinin vurmaması gerekir, bundan ötürü, haklı da haksız da olduğu yadsınamaz. En yüksek bilgeliğin, iyiliğin yargısına göre düşünecek olursan -hem bir yandan hem her iki yandan, diyeceğim, eyleyen ile edilgen olan bakımından, vuruşun olmaması gerektiğine göre- kim böylesine büyük bilgeliğin, iyiliğin izin verdiği şeyin olması gerektiğini yadsımaya kalkar?

ÇIRAK Yadsıyabilecek olan yadsısın; ben yadsıyamam.

USTA Yine, nesnenin doğasına göre düşünürsen, demir çiviler Efendimiz'in gövdesine çakıldığında, dayanıksız etin delinmemesi gerektiğini ya da sivri demirle delindiğinde acı duymaması gerektiğini söyler misin?

ÇIRAK : Doğaya aykırı konuşmuş olurum.

USTA : Öyleyse, ne birinin yapması ne ötekinin katlan-

ması gerektiğinden, eyleyen ya da edilgen olan bakımından olmaması gereken eylem ya da edilgenliğin doğa bakımından olması gerekebilir.

ÇIRAK : Bunların hiçbirini yadsıyamam.

USTA Böylece, çoğu kez aynı eylemin değişik bakış açılarına göre olmasının da olmamasının da gerekebileceğini görüyor musun?

ÇIRAK Bunu öylesine açık biçiminde gösteriyorsun ki görememezlik edemem.

USTA Bunların yanında, gerekme ile gerekmemenin kimi kez asıl anlamlarında kullanılmadığını da bilmeni istiyorum, sözgelimi "senin tarafından sevilmem gerek" dediğimde. Çünkü gerçekten yükümlüysem, yükümlü olduğumu vermekle yükümlüyüm, senin tarafından sevilmiyorsam, suçluyum.

ÇIRAK : Bu çıkıyor.

USTA Ama senin tarafından sevilmekle yükümlüysem, bunun benim yönümden değil senin yönünden yapılması gerekir.

ÇIRAK : Bunu onaylamak zorundayım.

USTA Öyleyse senin tarafından sevilmem gerektiğini söylediğimde, bu, benim birşey borçlu olduğumu değil, senin beni sevmen gerektiğini gösterir. Aynı biçimde, "senin tarafından sevilmem gerekmez" dediğimde bu, sen beni sevmekle yükümlü değilsin demektir, başka bir şey anlaşılmaz.

Bu uslamlama yeterlilik ile yetersizlikte de geçerli. Hektor Akhilleus'a yenilebildi. Akhilleus Hektor'a yenilemedi dendiğinde olduğu gibi. Çünkü yeterlilik yenilebilende değil, yenebilende olmuştur; yetersizlik de yenilemeyende değil, yenemeyende olmuştur.

ÇIRAK : Söylediğin hoşuma gidiyor. Çünkü bunu bilmenin yararlı olduğunu düşünüyorum.

USTA : Doğru düşünüyorsun.

9. BÖLÜM

Eylemlerin hepsinin doğru ya da yanlışı imlediği

USTA : Ama imlemin hakikatine dönelim; bundan başlamam, seni bilinenlerden bilinmeyenlere doğru götürmek içindi. Çünkü herkes imlemin hakikatinden sözeder, oysa pek az kişi nesnenin özünde bulunan hakikati göz önünde tutar.

ÇIRAK Bana bu düzende kılavuzluk etmen çok yararlı oldu.

USTA Böylece, imlem hakikatinin ne denli geniş olduğunu da görüyoruz. Çünkü yalnızca im diyegeldiğimiz nesnelerde değil, sözünü ettiğimiz bütün öteki nesnelerde de imlem doğru ya da yanlış oluyor. Yapılması gereken dışında hiçbirşeyin yapılmaması gerektiğine göre, kişi birşey yapmakla bunu yapması gerektiğini söylemiş, göstermiş olur. Yapılanın yapılması gerekiyorsa doğru söylemiş oluyor, yok, yapılmaması gerekiyorsa yalan söylemiş oluyor.

ÇIRAK Anladığımı sanıyorum ama, şimdiye dek işitmediğim birşey olduğu için, söylediğini daha açık biçimde göster.

USTA Gerek öldürücü gerek ondurucu otların bulunduğunu bildiğin bir yerdesin diyelim; ama ayırt etmeyi bilmiyorsun; orda, bunları ayırt etmeyi bildiğinden kuşku duymadığın biri de var; hangilerinin ondurucu, hangilerinin öldürücü olduğunu sorduğunda, kiminin, sözle ondurucu olduğunu söylüyor, kimini de yiyor. Hangisine daha çok inanırdın, sözüne mi eylemine mi?

ÇIRAK : Söze eylemi kadar güvenmezdim.

USTA : Öyleyse, sözden çok eylemle, hangisinin ondurucu olduğunu söylemiş olurdu.

ÇIRAK : Öyle.
USTA: İşte bundan ötürü, sen yalan söylenmemesi gerektiğini bilmeseydin, biri önünde yalan söyleyecek olsaydı; yalan söylenmemesi gerektiğini söylese bile, sözle, yalan söylenmemesi gerektiğini söylemekten çok, eylemle, yalan söylenmesi gerektiğini söylemiş olacaktı. Aynı biçimde, biri birşey düşünüyor ya da istiyorken, sen onun bunu düşünmesi ya da istemesi gerekip gerekmediğini bilmeseydin; isteğini ya da düşüncesini görseydin, sana eylemle, bunu düşünmesi, istemesi gerektiğini göstermiş olurdu. Gerekiyorduysa, doğru söylemiş olacaktı. Gerekmiyorduysa, yalan söylemiş olacaktı. Nesnelerin varoluşunda da aynı biçimde doğru ya da yanlış im var, çünkü olmakla, olması gerektiğini söylüyor.
ÇIRAK Şimdiye dek gözümden kaçanı artık açıkça görüyorum.
USTA : Geri kalanlara doğru ilerleyelim.
ÇIRAK : Sen yürü, ben izliyorm.

10. BÖLÜM

En yüksek hakikat üzerine

USTA İmdi, en yüksek hakikatin sağınlık olduğunu yadsıyacak değilsin.
ÇIRAK : Tersine, başka birşey olduğunu söyleyemem.
USTA Yukarıda anılan sağınlıkların hepsi, içinde bulundukları nesneler, zorunlu olduklarını yaptıkları ya da oldukları için sağınlık olurken, en yüksek hakikatin birşeye zorunlu olduğu için sağınlık olmadığını düşün. Çünkü herşey onu gerektirir ama, o kimseye birşey borçlu değil; neyse o olmasının var olmasından başka bir temeli yok.

ÇIRAK : Anlıyorum.

USTA Bu sağınlığın ne biçimde bütün öteki sağınlıkların, hakikatlerin nedeni olduğunu, ama hiçbirşeyin bunun nedeni olmadığını da görüyor musun?

ÇIRAK : Ötekilerin kiminin sonuç olduğunu, kimininse hem neden hem sonuç olduğunu görüp kavrıyorum. Yine, nesnelerin varoluşunda bulunan hakikat en yüksek hakikatin sonucu olduğuna göre, hem düşünmenin hakikatinin hem sözdeki hakikatin nedeni; bu iki hakikat ise hiçbir hakikatin nedeni değil.

*USTA İyi düşünüyorsun. Böylece, **Monologion**'da sözün hakikati yoluyla, en yüksek hakikatin başının ya da sonunun olmadığını nasıl gösterdiğimi buradan çıkarabilirsin. Çünkü "birşeyin olacaklığı doğru değilken" deyince, birşeyin olacaklığını ileri süren bu sözün başsız olduğu ya da bu hakikatin Tanrı olduğu gibi birşey söylemiş değilim; tersine, bu söz varoldukça, ne zaman hakikatten yoksun olduğu düşünülemez. Kendisine varlık kazandırabilecek söz varoldukta bu hakikatin ne zaman varolmayacağı anlaşılır olmadığından, bu hakikatin nedeni olan hakikatin başının olmadığı anlaşılır. Çünkü nedeni hep varolmadıkça, sözün hakikati hep varolamazdı. Bir şeyin olacaklığını söyleyen söz, olacak şey gerçeklikte var değilse, doğru değildir; olacak birşey de en yüksek hakikatte değilse, var değildir.*

Geçmiş birşeyi dile getiren söz de aynı biçimde anlaşılmalı. Nitekim olmuş olan olmuşsa, hiçbir anlam bakımından hakikat sözden eksik olmayacaksa, onun en yüksek nedeni olan hakikatinin hiçbir sonunun düşünülememesi zorunlu. Bu nedenle, gerçeklikte böyle olduğu için, geçmiş birşeyin olduğunu söylemek doğru olur. Yine, en yüksek hakikatte bu biçimde olduğu için, geçmiş birşey var.

Bundan ötürü, gelecekteki birşeyin olmasının doğru olmaması asla olanaklı olmamışsa; yine, geçmiş bir şeyin olmasının doğru olmaması asla olanaklı olmayacaksa, en yüksek hakikatin bir başının ya da gelecekte bir sonunun olması olanaksızdır.

ÇIRAK Temellendirmenin karşısına birşey konamayacağını görüyorum.

11. BÖLÜM

Hakikatin tanımı üzerine

USTA Başlangıçta giriştiğimiz hakikat soruşturmasına dönelim.

ÇIRAK Zaten hep hakikati soruşturduk; yine de hangisine dönmek istiyorsan dön.

USTA Öyleyse de bakalım, baktıklarımız dışında bir sağlık kaldı mı?

ÇIRAK Bunların dışında, bunlardan çok ayrı, somut nesnelerdekinden başkası kalmadı; sözgelimi çomağın düzgünlüğü.[1]

USTA : Bu ötekilerden ne bakımdan ayrılıyor sence?

ÇIRAK Beriki cismin görülmesiyle bilinebiliyor, ötekilerse us görüşü ile kavranıyor.

USTA : Cismin düzgünlüğü özne olmaksızın, usla anlaşılıp bilinemez mi? Ya da var olmayan bir cismin çizgisinin düzgün olup olmadığından kuşku duyulur da çizginin hiçbir yana bükülmediği tanıtlanırsa, zorunlulukla düzgün olduğu usa uygun olarak çıkarılamaz mı?

ÇIRAK Öyle ama, usla böyle anlaşılır olan, öznede

---

1. rectitudo

görme duyusuyla duyumlanır; ötekilerse ancak anlıkla algılanabilir.
USTA Öyleyse hakikati yanılmıyorsam, ancak anlıkla algılanabilen sağınlık diye tanımlayabiliriz.
ÇIRAK Böyle diyenin hiç de yanılmadığını görüyorum. Çünkü bu hakikat tanımı gerekenden ne çoğunu ne azını içeriyor; "sağınlık" adı onu sağınlık diye adlandırılmayan her nesneden ayırıyor, ancak anlıkla algınabilir olması da görülür sağınlıktan ayırt ediyor.

12. BÖLÜM

Adaletin tanımı üzerine

ÇIRAK Ama her hakikatin sağınlık olduğunu öğrettiğine, sağınlık da bana adaletle bir göründüğüne göre, adaletten ne anlayacağımı da öğret. Diyeceğim, her sağın olan adil, yine tersine, her adil olan sağın görünüyor. Çünkü odun sıcak olması, her seven kişinin sevdiğini sevmesi hem sağın hem adil gibi görünüyor. Çünkü olması gerekenlerin hepsi hem sağınlıkla, adaletle oluyorsa, olması gereken dışında hiçbir şey sağınlıkla, adaletle olmuyorsa, kanımca, adalet de sağınlıktan başka şey olamaz. Gerçi en yüksek, yalın doğa, birşeyle yükümlü olduğu için adil, sağın değil; yine de onda sağınlıkla adaletin bir olduğu kuşku götürmez.
USTA Adalet sağınlıktan başka şey değilse, adaletin tanımı elinde demek. Yalnızca anlıkla algılanabilen sağınlıktan sözettiğimize göre hakikat, sağınlık, adalet tanımca denk. İmdi, bunlardan birini bilip de ötekileri tanımayan, bilinenler aracılığıyla bilinmiyenlerin bilgisine ulaşabilir; üstelik birini bilen ötekileri tanımamazlık edemez.

ÇIRAK :E peki, gerekeni yapınca, kişiye adil dediğimiz gibi, yukarıdan aşağıya doğru yöneldiğinde gerekeni yapıyor diye taşa da adil diyecek miyiz?
USTA Böyle bir adalet için genellikle adil demeyiz.
ÇIRAK İkisi de adilce davranıyorsa, adil bir insan adil taştan niye daha adil olsun?
USTA Yoksa sen de insanın davranışı ile taşın davranışı arasında bir ayırım bulunduğu kanısında değil misin?
ÇIRAK Biliyorum, insan kendi istenciyle davranıyor, oysa taş kendi istenciyle değil, doğal olarak davranıyor.
USTA İşte, gerekeni yapmakla birlikte yaptığını istemeyen adil olmaz da ondan taşa adil denmez.
ÇIRAK Öyleyse, otlamak istediğinde, atın, gerekeni isteyerek yaptığı için adil olduğunu mu söyleyeceğiz?
USTA Gerçekeni isteyerek yapan adil olur demedim; gerekeni istemeden yapanın adil olmadığını söyledim.
ÇIRAK : Öyleyse kim adil, onu söyle?
USTA : Anladığıma göre, övülesi adaletin tanımı ile karşıtının, yerilesi adaletsizliğin tanımını soruyorsun
ÇIRAK : Onu soruyorum.
USTA : Bu adaletin, sağınlığını bilmeyen bir doğada bulunmadığı kesin. Çünkü sağınlığı istemeyen, edinse bile, sağınlığı edindi diye övülmeye değmez. Ama bilmeyen, isteyemez de.
ÇIRAK : Doğru.
USTA : Öyleyse edineni övgüye değer kılan sağınlık, ancak, sözünü ettiğimiz sağınlığın tek algılayıcısı olan us taşıyan doğada bulunur.
ÇIRAK Bu çıkıyor.
USTA : İmdi, her adalet sağınlık olduğuna göre, edineni övgüye değer kılan adalet de ancak usu olanlarda bulunur.
ÇIRAK Başka türlü olamaz.
USTA Peki, usu olan insandaki bu adalet nede bulunur sence?

ÇIRAK : Olsa olsa istençte, bilgide ya da eylemde bulunur.

USTA Kişi sağ anlıyor ya da sağın iş görüyor ama, sağ istemiyorsa ne olacak; adaletinden ötürü övülecek mi?

ÇIRAK Hayır.

USTA : Öyleyse bu adalet, bilginin ya da eylemin sağınlığı değil, istencin sağınlığı.

ÇIRAK Ya bu olacak ya hiçbirşey.

USTA Aradığımız adaleti gereğince tanımlanmış sayıyor musun?

ÇIRAK : Kendin bak!

USTA Sence, gerekeni isteyen sağ istemiş, istenç sağınlığı edinmiş olur mu?

ÇIRAK :Kişi bilmeden gerekeni isterse -sözgelimi, içerideki bir adamı öldürmek isteyen kişiyi, bu isteği bilmediği halde içeri almazsa- bir istenç sağınlığı taşısın taşımasın, bizim aradığımız sağınlık onda bulunmaz.

USTA İstediğini istemesi gerektiğini bilen kişi için ne diyeceksin?

ÇIRAK Kişinin gerekeni bilerek istemekle birlikte yapmak zorunda olmayı istememesi de olanaklı. Nitekim bir uğru çaldığı parayı geri vermeye zorlandığında, vermesi gerektiği için geri vermeyi istemeğe zorlanmasından ötürü, besbelli, geri vermek zorunda kalmayı istemeyecektir. Ama bu uğrunun bu sağınlıktan ötürü övülmemesi gerekir.

USTA Aç kalmış bir yoksulu, iyi ün kazanma isteği ile doyuran kişi, isteğini istemek zorunda olmayı ister, çünkü gerekeni yapmayı istediği için övülür. Bu konuda ne diyeceksin?

ÇIRAK Bu kişininki övülesi bir sağınlık değil, bundan ötürü de aradığımız adaleti karşılamıyor. Ama aradığımız adaleti karşılayan sağınlığı göster artık.

USTA Her istenç birşey istediği gibi, birşeyden de ötürü ister. Nitekim ne istediği düşünülürse, neden istediği de görülür. Hem gerekeni istemekte hem gerekenden ötürü istemekte sağın olması gerekir. Bundan ötürü, her istencin bir ne (sne)si, bir de nedeni var. Nitekim istememizin bir nedeni olmadan birşey istemeyiz.

ÇIRAK : Bunu hepimiz kendimizden biliyoruz.

USTA : Peki, övülesi bir istenç edinmek için herkesin, istediğini istemek zorunda olduğunu düşünmenin nedeni ne? Diyeceğim, gerekeni istemeyen adil olmadığına göre, neyin isteneceği de apaçık.

ÇIRAK Benim için şurası da apaçık: istencin adil olması için, kişinin hem gerekeni istemesi hem de gereklilikten ötürü istemesi gerekir.

USTA İyi anlıyorsun; istencin adil olması için bu ikisi, gerekeni isteme ile gerektiği için isteme zorunlu. Ama söyle bakalım, bunlar yeterli mi?

ÇIRAK : Değil mi?

USTA Kişi yapması gerekeni zorlandığı için istiyorsa, zorlanmasının nedeni de bunu istemesinin gerekliliğiyse; yine, bir bakıma, gerekeni gerektiği için istemiş olmaz mı?

ÇIRAK : Olmaz diyemem ama, bu kişinin isteyişi başka, adil kişinin isteyişi başka.

USTA : Ayrım ne?

ÇIRAK Diyeceğim şu; Adil kişi gerekeni isteyince, bu kişide adil denecekse- başka nesneden ötürü değil, doğrudan doğruya sağınlıktan ötürü istenç sağınlığı bulunur. Oysa gerekeni yalnızca zorlamadan ötürü ya da bir kazançla özendirildiği için isteyen kişide -sağınlık taşıdığı söylenecekse- sağınlıktan değil, başka birşeyden ötürü istenç sağınlığı var.

USTA Öyleyse, sağınlığını sağınlığın kendisinden alan istenç adil.

ÇIRAK Ya bu istenç adil ya da adil istenç yok.

USTA Demek adalet kendisinden ötürü taşınan istenç sağınlığı.

ÇIRAK Aradığım adalet tanımı dosdoğru bu.

USTA Yine, de bak bakalım, bu tanımda düzeltilmesi gereken birşey var mı?

ÇIRAK Ben düzeltilecek birşey görmüyorum.

USTA Ben de görmüyorum. Çünkü sağınlık olmayan adalet yok; istenç sağınlığından başka hiçbir sağınlığa da kendi başına adalet denemez. Diyeceğim, eylem sağınlığı ancak eylem adil istençle yapılıyorsa adalet adını alır. İstenç sağınlığı, sağ istediğimizin gerçekleşmesi olanaksızca bile adalet adını yitirmez.

USTA Ama "taşındığının, korunduğunun" söylenmesi konusunda belki biri şöyle diyecektir: İstenç sağınlığı ancak korunduğunda adalet adını alıyorsa, iyelik durumunda adalet olmadığı gibi, istenç sağınlığı edinsek de adalet edinmiş olmuyoruz; tersine, koruyarak adalet olmasını sağlıyoruz. Demek, korumadan önce edinip iyelik sağlıyoruz. Çünkü koruduğumuz için edinip iyelik sağlamıyoruz. İlkin; tersine, edindiğimiz, iyelik kazandığımız için korumaya başlıyoruz.

Ama buna, sağınlığı, istemeyi, iyeliği birlikte edindiğimizi söyleyerek karşılık verebiliriz. Çünkü iyeliğimizde bulunması yalnızca istemeyle oluyor; istediğimiz anda da iyeliğimizde oluyor. İyeliğimiz ile istememiz nasıl birlikteyse, istememizle korumamız da aynı zamanda oluyor; çünkü istememiz olmaksızın korumamız sözkonusu olmadığı gibi, isteyip de korumadığımızda sağınlık da olmuyor; oysa istediğimiz sürece koruyor, koruduğumuz sürece istiyoruz. İstenç sağınlığını istememizle iyeliğimiz zamandaş olduğuna, istememizle korumamız da ayrı zamanlarda olmadığına göre, zorunlu olarak, iyelik

ile korumayı birlikte ediniyoruz; nasıl iye olduğumuz sürece koruyorsak, koruduğumuz sürece de iyeyiz; burada bir aykırılık yok.

Demek sağınlığın edinilmesi -iyelik ile isteme, edinmenin nedeni olmadığı; edinme, iyelik ile istemeye yolaçtığı için- nasıl doğa bakımından iyelik ile istemeden önce geliyorsa, yine -edinişimiz, iyeliğimiz, istediğimiz birlikte başladığı, edinir edinmez iye olduğumuz, istediğimiz için- edinim, iyelik, isteme zamanca birse; iyelik ile isteme de gerçi doğa bakımından korumadan önce geliyor ama yine de zamanca bir. Bundan ötürü, istenç sağınlığı iyeliğini, istenç sağınlığını isteyip korumayı nereden ediniyorsak adaleti de oradan ediniyoruz; istenç sağınlığının isteyip iye olduğumuzda, bu sağınlık, adalet adını alıyor.

Ancak "kendisi için, kendisinden ötürü" diye eklememiz gerek; bu sağınlık, kendisinden ötürü, kendisi için korunmadıkça asla adalet olmaz.

ÇIRAK : Buna karşı birşey düşünemiyorum.

USTA Üzerine ya hiçbir şey söylenemeyecek ya da pek az özlü şey söylenebilecek bir şeyden sözettiğimize bakarak, bu tanımı en yüksek adalete uygun buluyor musun?

ÇIRAK Orada istenç ile sağınlık ayrı şeyler değil gerçi, yine de tanrılıkta tanrılıktan başka bir erk olmadığı halde, tanrılığın erkinden ya da tanrısal erkten, erkli tanrılıktan sözettiğimiz gibi, istenç sağınlığından, istenç bakımından sağınlık ya da sağ istençten sözetmekte bir sakınca yok. Ama bu sağınlığın kendisi için, kendisinden ötürü korunduğunu söylüyorsak, başka hiçbir sağınlık için bunun söylenmesi uygun düşmez. Çünkü başka birşeyle, başka birşeyce korunmaz; kendi kendini, kendisiyle, başka birşey için değil, kendisi için kendisinden ötürü korur.

USTA : Öyleyse, adaletin kendisi için, kendisinden ötürü korunmuş bir sağınlık, istenç sağınlığı olduğunu çekinmeden söyleyebiliriz. Burada "korunmuş" dediğim eylemin (Latincede) edilgen geniş zaman ortaca bulunmadığı için, geniş zaman yerine, aynı eylemin edilgen geçmiş zaman ortacını kullanabiliriz.

ÇIRAK Bizde pek yaygın bir kullanış var Nasıl Latincede etken eylemlerle yansız eylemlerin geçmiş zaman ortaçları olmadığı için, geçmiş zaman yerine şimdiki zaman kullanılıyorsa, Latincede bulunmayan edilgen geniş zaman ortacı yerine de geçmiş zamanın edilgen ortaçlarını kullanıyoruz. Örneğin birinden söz ederken, "Çalışarak, okuyarak öğrenmiş olduklarını, ancak zorlandığında öğretir" dediğimde şöyle demiş olurum: çalıştığı, okuduğu sırada öğrenmiş olduklarını, ancak zorlanınca öğretir.

USTA Demek adaletin kendisi için, kendinden ötürü korunmuş, diyeceğim, kendisinden ötürü korunan istenç sağınlığı olduğunu söylemekle iyi etmişiz. Onun için adil kişilere kimi kez "sağ yürekliler" diyeceğim, sağ istençli deniyor, kimi kez de yalnız "sağlar" deniyor, "yürekli" atılıyor; çünkü sağ isteçli kişiden başkası anlaşılmıyor. Bundan ötürü: "Övünün hepiniz, sağ yürekliler;" "Sağlar görüp sevinecek."

ÇIRAK Adaletin tanımı konusunda söylediklerin çocukları bile doyurur; ötekilere geçelim.

13. BÖLÜM

Hakikatlerin hepsindeki hakikatin TEK olduğu

USTA Yalnızca anlıkla algılanan sağınlıktan sözettiğimize göre, cinsi adalet olan tek şeyi imleyen iki ada, sağınlık ya da hakikate dönelim de; hakikatin bulunduğunu söylediğimiz şeylerin hepsinde tek hakikat mi var, yoksa hakikat taşıdığı saptanan nice şey varsa onca hakikat mi var, onu soruşturalım.

ÇIRAK : Bunu bilmeyi çok isterim.

USTA Hangi nesnede bulunursa bulunsun, hakikat besbelli, sağınlıktan başka birşey değil.

ÇIRAK Bundan hiç kuşkum yok.

USTA Nesnelerin çoğunluğuna uygun olarak pek çok hakikat varsa, pek çok da sağınlık var.

ÇIRAK : Bu da aynı ölçüde kesin.

USTA Nesnelerin başkalığına uygun olarak sağınlıkların da başka başka olması gerekiyorsa, bu sağınlıklar bu nesnelere göre varlık kazanır; nesneleri değiştikçe sağınlıkların da değişik olması gerekir.

ÇIRAK : Sağınlık taşıdığını söylediğimiz bir şeyi ele alıp ötekilerde ne anlamam gerektiğini göster.

USTA : İmlem sağınlığı ile istenç sağınlığı, birinin imlemede ötekinin istençte bulunmasından ötürü ayrılıyorsa, sağınlık imlemden ötürü varlık kazanır, imleme göre başkalaşır diyorum.

ÇIRAK : Öyle. Çünkü olanın olduğu ya da olmayanın olmadığı imlendiğinde, imleme sağın olur, bu sağınlık olmasa, besbelli imlem sağın olmazdı. Oysa olmayanın olduğu ya da olanın olmadığı imlenir ya da düpedüz, nesne imlenmezse, imlem sağınlığı sözkonusu olmayacaktır; çünkü imlem sağınlığı ancak imlemede olabilir.

Bundan ötürü, imlem sağınlığı imlemeyle varlık kazanır, imlemeyle başkalaşır; rengin cisimle varlık kazanması ya da yok olması gibi. Çünkü cisim varolunca renginin de varolması zorunlu, cisim yokolunca renginin kalması olanaksız.

USTA Renk -cisim ilişkisiyle sağınlık- imlem ilişkisi hiç de benzer değil.

ÇIRAK Ayrılığı göster.

USTA Bir imle imlenecek olanı imlemek isteyen kimse yoksa, imin imlemi olacak mı?

ÇIRAK Olmayacak.

USTA Bu durumda, imlenmesi gerekeni imlemekte sağınlık olmayacak mı?

ÇIRAK : Sağınlığı ne azalacak ne artacak.

USTA Demek imleme olmayınca, imlenecek olanın imlenmesini, gerek sağın kılan gerek sağınlıktan yoksun bırakan sağınlık yok olmuyor.

ÇIRAK Yokolsaydı, imlenecek olanın imlenmesi sağın olmaycağı gibi, imleme de imlenecek olanı imlemekten yoksun olurdu.

USTA Sence, imlenmesi gereken imlenince, imlem, yine aynı sağınlığa göre, aynı sağınlıktan ötürü mü sağın olur?

ÇIRAK Başka türlü düşünemem bile. Çünkü imlemi başka bir sağınlık sağın kılsaydı, bu sağınlık yokolsa da imlemin sağın olması için bir engel olmazdı. Ancak imlenmesi sağın olmayan ya da sağınlıktan yoksun olmayan nesneyi imleyen hiçbir sağın imleme yoktur.

USTA Demek imlem yokolsa bile olduğu gibi kalan sağınlıktan başka bir sağınlığın sağın kıldığı imleme yok.

ÇIRAK : Apaçık.

USTA İmlemde sağınlık bulunmasının nedeni, olanın olduğu ya da olmayanın olmadığı imlendiğinde varol-

maya başlaması değil, bu durumda imlemenin hep olan sağınlığa uygun biçimde gerçekleşmesi; imlemin sağınlıktan yoksun olmasının nedeni de imleme gerektiği gibi olmayınca ya da düpedüz hiçbir imleme sözkonusu olmayınca sağınlığın yokolması değil, imlemin, yokolmayan sağınlıktan ayrı düşmesi; anlıyorsun değil mi?

ÇIRAK Anlıyorum, anlamazlık edemem.

USTA : Öyleyse, imlemin sağın olmasını sağlayan sağınlık, imlemin kendisi değişse bile imlemden ötürü varlık kazanmaz, değişime uğramaz.

ÇIRAK : Benim için bundan açık birşey yok.

USTA Renk -cisim ilişkisinin de sağınlık- imlem ilişkisine benzediğini tanıtlayabilir misin?

ÇIRAK Benzemediğini tanıtlamaya yatkınım daha çok.

USTA Sanırsam, gerek istençle, istenç sağınlığına gerekse sağınlığa bağlı başka nesnelere nasıl bakılacağını biliyorsun artık?

ÇIRAK : Ötekinin durumu ne olursa olsun sağınlığın nasıl hep değişmez kaldığını da aynı uslamlamayla tanıtlayabileceğimizi görüyorum.

USTA Peki bu sağınlıklardan ne sonuç çıkıyor sence? Bunlar biribirinden başka mı yoksa nesnelerin hepsinin sağınlığı bir, (özdeş) mi?

ÇIRAK Yukarıda şunu onaylamıştım: Sağınlığın görüldüğü nesnelerin çokluğundan ötürü sağınlıklar da çoksa, bu nesnelere uygun olarak varolup başkalaşmaları gerekir; oysa böyle olmadığı tanıtlandı. Bu nedenle, pek çok nesnede sağınlığın görülmesinden ötürü pek çok sağınlık olduğu söylenemez.

USTA Sana çok görünmelerini desteklemek üzere, bu nesne çokluğundan başka kanıt gösterebilir misin?

ÇIRAK : Bu kanıt sayılmayacağı gibi başka kanıt da bulunamaz gibime geliyor.

USTA Öyleyse herşeyde bir tek sağınlık, aynı sağınlık var.

ÇIRAK : Onaylamak zorundayım.

USTA Ayrıca: Sağınlık, sağınlığa zorunlu nesnelerde değilse, ancak nesneler zorunda oldukları şeye göre varolduklarında varsa, onlar için sağın olmak yalnız bu olur O halde onların hepsinin yalnızca bir tek sağınlığının olduğu açık.

ÇIRAK Bu yadsınamaz.

USTA Demek nesnelerin hepsindeki hakikat bir tek.

ÇIRAK Bunu yadsımak da olanaksız. Ama gene de göster bana: Nesnelerin kendilerinden hiç etkilenmiyorlarsa, niye, hakikatlerin ayırıcı özelliklerini ayırıyormuş gibi "şu ya da bu şeyin hakikati" diyoruz? Nitekim hemen herkes istenç hakikati ile eylem hakikati ya da bir başka şeyin hakikati arasında hiçbir ayrım olmadığı görüşündedir.

USTA "Şu ya da bu nesnenin" hakikatinin olduğunu söylemek yerinde değil. Çünkü hakikat, onlarda olduğu söylenen nesneler içinde ya da onlardan ya da onlar aracılığıyla varlık kazanmaz. Tersine gerektiği gibi varolan nesnelerle hep birlikte olan hakikate göre o nesneler varolduğunda, o zaman "şu ya da bu nesnenin hakikati", sözgelimi istencin hakikati, eylemin hakikati deniyor. Aynı şekilde, aynı zamanda olan nesnelerin hepsinin zamanlı bir ve aynı olmasına karşın, "şu ya da bu şeyin zamanı" deniyor. Şu ya da bu nesne olmasaydı, zaman gene aynı kalırdı. Çünkü zaman bu nesnelerde olduğu için değil, bu nesneler zaman içinde olduğu için "şu ya da bu nesnenin zamanı" deniyor. Öte yandan zamana, kendi başına düşünüldükte birşeyin zamanı denmez, tersine zamanda bulunan nesneleri düşündüğümüz-

de "şu ya da bu nesnenin zamanı" deriz. Yine, kendi başına duraduran en yüksek hakikat hiçbir nesnenin hakikati değildir, tersine bir şey ona uygun olduğunda, o şeyin hakikati ya sağınlığı denir.

PETRUS ABELARDUS
(1079 - 1142)

Salisbury'li Johannes'in bildirdiğine göre, bir diğer adı da "Peripateticus Palatinus" olan Petrus Abelardus ilk gençlik yıllarında geldiği Paris'te diyalektik ve tanrıbilim öğrenimi görmüş; hemen hemen tüm felsefesini mantık felsefesine, tanrıbilim ve ahlak felsefesine adamıştır. Dolayısıyla dile ve dil sanatlarına büyük ağırlık vermiştir. Abelardus; felsefesinde varlığa, varlığın kendisine hiç yer ayırmamıştır. Aristoteles'in Porphyrios ve Boethius tarafından yorumlanan mantık anlayışına bağlanan Abelardus kurduğu okullarda önceleri diyalektik dersleri, sonraları da tanrıbilim dersleri vermiştir. Felsefenin çeşitli disiplinlerine ilişkin düşünceleriyle olduğu kadar, özel yaşamıyla (Heloissa ile olan ilişkileri) ve muhalifleriyle, hocalarıyla (diyalektikte Champeaux'lu Guillelmus ve tanrıbilimde Laon'lu Anselmus) yaptığı tartışmalarla da ünlenen Abelardus, kimi zaman cesaretle ortaya çıkmış, kimi zaman da sessiz kalmayı yeğlemiştir. Sesini fazlaca yükselttiğinde, hakkında toplanan konsillerden (1121'de Soissons Konsili, 1140'da Sens Konsili) dolayı çok sıkıntılı günler geçirmiştir. Yazmış olduğu **Historia Calamitatum**'un (*) asıl konusu kendi özyaşamıdır Abelardus'un. Bu yapıtta, yukarda kısaca belirtilmeye çalışılan bütün yönleri ayrıntılarıyla bulmak olanaklıdır. Bu nedenle, bu küçük ama önemli yapıt XII. yüzyıl Avrupa'sının kültür yaşamının tanığı durumundadır.

Abelardus'un asıl ilgi alanı nesneler dünyası değil, düşüncelerin dilsel kuruluşudur; bu da diyalektikten, mantıktan, gramerden başka bir şey değildir. Abelardus döneminin bilgileri sınıflandırmaya ilişkin yaklaşımıyla değerlendirildiğinde, sadece **trivium** alanına girebilecek olan çalışmalar yapmıştır.

(*) **Bir Mutsuzluk Öyküsü** adıyla Betül Çotuksöken tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Ünlü tümeller tartışmasına diyalektiğinde büyük bir yer ayıran Abelardus, ne kavram gerçekçiliğinin ne de adcılığın çıkmazlarına girer. Nesneler dünyasına ilişkin tavrını çok ayrıntılı bir biçimde olmasa da yeri geldiğinde, gerekli olduğunda sezdirmeye çalışan Abelardus, sadece tekillerin (mantık diliyle en özel türlerin) varlığını kabul eder. Bunun dışındaki her türlü yapı, insan anlığının bir ürünüdür. Bilginin ilk basamağı da ona göre, tekil olan gerçeklikten kaynaklanan duyumlardır. Bilginin asıl oluşumu, etkin olan insan zihni sayesindedir. Zihnin, anlayış yetisinin bir özgürlüğü vardır; oysa duyumlar tam anlamıyla dünyaya bağlıdır.

Zihin (mantık, düşünme) - gerçeklik arasındaki ilişkide düşünmenin olanaklarını gerektiğince çözümlemeye çalışan, ancak dilin gücüne büyük önem veren Abelardus'a göre tümel dildedir; tümel bir "vox significativa" dır; ne adcıların dediği gibi "flatus vocis"tir, ne de kavram gerçekçilerinin dediği gibi "res"tir. Böyle bir yaklaşımla tümeli temellendiren Abelardus, artık tanrıbiliminde de ahlak felsefesinde de benzer doğrultularda iş görür. Bu tür bir mantıksal yaklaşımda, artık tanrıbilimsel söylemin de salt dilde yer alan dayanakları vardır: Tanrıbilimin soru konusu yaptığı dogmalar da, ahlak felsefesinin iş gördüğü kavramlar da artık birer tümel olurlar bu anlayışta; bunların hepsi dilde bağlamlarına göre (dictum propositionis) yer alırlar.

Porphyrios'un **Isagoge** (*) adlı yapıtında ortaya koyduğu üç önemli soruyu (**) **Logica Ingredientibus**'ta (Porphyrios Üzerine Yorumlar) ayrıntılarıyla inceleyen Abelardus, cinslerin ve türlerin gerçeklik alanında olmadıklarını, buna karşılık, içi boş kalıplar olarak dilde de yer almadıklarını, ama onların anlamlı birer yapı olarak ancak dilde bulunduklarını belirtir ve bu yapıların zihinle olan ilişkilerine kuruluşları bakımından büyük yer verir. Böyle bir sonuca, kendi çözüm önerisine, kavram gerçekçileri ve adcılarla giriştiği yoğun tartışmalardan sonra varır.

(*) **Isagoge**, Porphyrios. Çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986

(**) **Isagoge**, 1: 10-15

Usavurmalarında kimi zaman, gelenekten yardımlar derlemeye çalışan, kimi zaman da salt akıma bağlanan Abelardus, Aristoteles'in **Organon**'u (**Kategoriler ve Önerme Üzerine - Peri Hermeneias**) üzerine birçok yorum yazmıştır. 1121 'de kaleme aldığı **Logica Ingredientibus**'un asıl konusu yukarıda da belirtildiği gibi tümellerdir ve burada Aristotelesçi mantık geleneğinin sergilendiği apaçık görülmektedir başlangıç sayfalarında. Hiçbir zaman tek bir yetkeye bel bağlamayan Abelardus, **Sic et Non** (Evet ve Hayır -Böyle ve Böyle değil) adlı yapıtında, aynı konuyla ilgili olarak karşı görüşleri dile getirir ve yapıtı birkaç kez kaleme alır. Yapıtlarını hep yeniden yazmak, Abelardus'un yazarlık yönünün en belirgin özelliklerinden biridir. Bu tutumda hep kendini yenileme isteği saklı gibi görünmektedir.

Theologia Summi Boni (En Yüce İyinin Tanrıbilimi), **Introductio ad Theologiam** (Tanrıbilime Giriş), **Theologia Christiana** (Hıristiyan Tanrıbilimi) adlı yapıtlarının tek ortak konusu kutsal üçleme (trinitas) dir.

Scito te ipsum-Ethica (Kendi Tanı) dinsel bakış açılarının ürünü olan kavramların ağırlıklı olduğu bir ahlak kitabı olarak ortaya çıkar. Eylemlerin değeri, günah ve niyet kavramları ölçü alınarak ortaya konur. Etik eylemlere herhangi bir düzgü (norm) getirmeyi amaçlamayan, eylemi temelleri bakımından çözümlemeyi deneyen ve dolayısıyla eylemin vardığı nesnel sonuçtan çok, kalkış noktasına asıl ağırlığı veren Abelardus, bu alana ilişkin görüşlerini en son kitabı olarak nitelenen Filozof, **Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog**'da da (*) yine gündemine alır. Bu anasavın yanı sıra, bu ilginç yapıtta, dinsel söylemle felsefi söylemin etik alanına bakışı karşı karşıya getirilir. Tektanrıcı dinlere ilişkin, özellikle Yahudiliğe ilişkin olarak eleştirel bir tavır takınılır. Yapıtta sunulan ideal filozof bir Antikçağ filozofudur. Yapıtın üç kişisi de kurmaca bir rüya çerçevesinde; erdem, en yüce iyi gibi kavramları anlamsal boyutlarıyla, bağlamlarına göre tartışırlar. Aslında bu yapıt Abelardus'un ölümüyle eksik kalmıştır.

(*) Bu kitabın çevirisi de **Bir Mutsuzluk Öyküsü** başlıklı çeviride yer almaktadır.

Tüm yapıtı gözönüne alındığında, Abelardus'un çağına ilişkin birçok düşünme ögesini benimsediği anlaşılır; ama kimi zaman çağının sıradan, kalıplaşmış tutumlarına savaş açar gibidir; hocalarına ilişkin olarak yaptığı ve **Historia Calamitatum**'da dile getirdiği eleştirilerde olduğu gibi. Daha sonraları, özellikle XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılda edimselleşecek olan kimi görüşlerin (özellikle mantık felsefesine ilişkin) bir habercisi gibi görünmektedir Abelardus.

Daha önce de belirtildiği gibi Abelardus, mantığı bağımsız bir bilgi dalı olarak kurmaya çabalayanların başında gelir. Abelardus'un ardından gelen William Shyreswood, İspanyalı Petrus ve Auxerre'li Lambert'den sonra Guillelmus de Ockham'ın geleceğini tasarlamak hiç de zor değildir. (*)

(*) Petrus Abelardus hakkında daha çok bilgi edinmek için bkz. **Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı**, Betül Çotuksöken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1988

ABELARDUS

MANTIK

(Logica Ingedientibus'un Birinci Bölüm)

Mantık araştırmalarına yeni başlayanlar için bu bilimin özellikleri üzerine birkaç söz söyleyelim. Onun ait olduğu cinsi yani ***felsefeyi*** *belirlemekle işe başlayalım. Boethius herhangi bir bilime felsefe demez; bu bilimin konusu en üst düzeydeki gerçekliklerden oluşur; herhangi bir bilgine de* ***filozof*** *demiyoruz; filozof, zekâsı ile en ince problemleri çözebilen bir kişidir.* ***Boethius*** *felsefeyi üç türe ayırır:* ***şeylerin*** *doğasını inceleyen* ***spekülatif felsefe****; erdemli yaşayışı gösteren* ***ahlak felsefesi****, kanıtlamaları usa uygun olarak düzenleyen ve Eski Yunanlıların* ***mantık dedikleri akla uygun bilgi.*** *Kimileri, mantığı bir bölüm olarak düşünmezler; Boethius'a göre, onu felsefenin bir aracı olarak görürler. Çünkü bütün öteki bilgi dalları herhangi bir şekilde bundan yararlanırlar; kendilerine özgü usavurmalarını mantıktan çekip çıkarırlar. Gerçekten de ister fiziksel dünya ile ister ahlakla ilgili problemler olsun kanıtlamaları sağlayan mantıktır. Boethius buna, hiçbir şeyin, mantığın, felsefenin hem bölümü hem de aracı olduğuna engel olamayacağı yanıtını verir; tıpkı elin, insan vücudunun hem aracı hem de bir bölümü olması gibi. Mantık kendi kendisine de bir araç olarak hizmet eder; örneğin, "insan hayvan cinsinin bir türüdür" derken kendisini ilgilendiren sorular üzerine akıl yürüttüğü zaman kendisine de bir araç olarak hizmet etmiş olur. Ancak mantık her zaman mantığın bir aracı olarak kalmaz. Felsefenin aracı olduğuna göre, niçin az da olsa felsefe değil midir? Boethius da kendi öz konularını dikkate alarak onu, felsefenin iki öteki ko-*

nusundan ayırır; mantık diğer iki dalın akıl yürütmelerini düzenlemektedir Eğer fizikçi, akıl yürütmelerini kendisi oluşturuyorsa ona bu sanatı öğreten fizik değildir, mantıktır.

Boethius mantığın yazılı olarak da ortaya konduğunu ve akılyürütmelerle ilgili iyice belirlenmiş kurallara indirgenmiş olduğunu bu bilgilere ekler; yanlış, hatalı akıl yürütmelerle sık sık yolunu şaşıranları hataya düşürmesin diye; çünkü akıl yoluyla, doğada hiç de öyle durumlar olmadığı halde akılyürütmeler yoluyla birtakım yanılsamalar ortaya çıkabilir ve birtakım çelişkilere varılabilir; işte bu örnekte olduğu gibi "Sokrates bir cisimdir; cisim beyazdır, öyleyse Sokrates beyazdır"; fakat bunun tersi de olabilir: "Sokrates bir cisimdir, cisim siyahtır, öyleyse Sokrates siyahtır"

Bir mantık incelemesi yazmak için şöyle bir düzeni izlemek gerekir: akılyürütmeler bir dizi önermelerden ve önermeler de sözcüklerden oluştuğuna göre, hiç bir şeyi unutmamak için mantıkçı yalın terimlerle işe başlamak ve sonra önermeleri incelemek ve yapıtını akılyürütmelerden söz ederek tamamlamak zorundadır; ***Kategorilerini*** *terimlere,* ***Peri hermeneias****'ını önermelere, akıl yürütmelerine de* ***Topikalarını*** *ve* ***Analitikalarını*** *adayan hocamız Aristoteles'i kendine örnek almalıdır.*

Boethius'un burada yorumladığı Porphyrios'un eserinde başlığın da gösterdiği gibi, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş söz konusudur; fakat aynı yazar daha sonra mantığın anlaşılması için böyle bir girişin zorunlu olduğunu gösterir. Öyleyse şimdi daha derinliğine bir araştırmaya girişelim ve sözü fazlaca uzatmadan yazarın niyetinin ne olduğunu, yapıtının içeriğinin ne olduğunu, bu bilimin incelenmesinde hangi yöntemin kullanıldığını, yararının ne olduğunu ve diyalektiğin hangi bölümüne girdiğini ortaya koymaya çalışalım.

Yazarın niyeti her şeyden önce, burada neyin önemli olduğunun kolayca anlaşılması için, Aristoteles'in ***Kategorilerini*** *okuyucuya tanıtmaktır. Bu nedenle de ilkin konuyu oluşturan beş öge, yani cins, tür, ayrım, özellik ve ilineği inceler; çünkü bu kategorilere ilişkin bilgi ona göre özel bir yarar sağlamaktadır;* ***Kategorilerin*** *hemen hemen tümüyle burada söz konusu edilmesi bundan dolayıdır. Bu listeyi doğrulamak için sıralanan beş kategorinin ortak adlarına başvurulabilir, fakat benzer şekilde bu terimlerin gösterdikleri gerçekliklere de başvurulmalıdır.* ***Kategoriler*** *okunurken kendilerine rastlanılacağı zaman anlamlarının bilinmesi için, yazar, Aristoteles'in kullandığı bu terimlerin demek istediği şeyi açık seçik olarak gösterir Bu terimlerle ilgili anlamlar beşe indirgenebilir; çünkü bireysel olarak düşünülmüş olan bu anlamlar belirsiz sayıda olabilirler (gerçekten, cinslerin, türlerin belirsiz sayıda bir varlığı söz konusudur); dendiği gibi hepsi bu beş ögeye indirgenebilir; her şey bu beş özellik çerçevesinde düşünülmüştür; cinsler sadece cins olarak düşünülmüşlerdir ve öteki kategoriler için de durum böyledir.* ***Konuşmanın*** *sekiz bölümü de sekiz bölüm olarak düşünülmüştür, hatta bireysel olarak onlar belirsiz sayıdadır.*

Yazarın yöntemi şöyledir: tek tek alınan ögeleri her birini farklı çizgileri içerisinde birbirinden ayırır ilkin; sonra, onları daha iyi tanımak için, ortak noktalarını ve farklı özelliklerini inceler.

Bu çalışmanın yararı, Boethius'un öğrettiği gibi, esas olarak ***Kategorileri*** *tanıtmaktır. Bununla birlikte bu yararın dört yönlü olduğunu belirler, daha sonra yazarın belirlemelerine göre büyük bir özenle bunu göstereceğimiz gibi.*

Bu dolambaçlı yolla mantığa ulaşılmış olunuyor bura-

da; mantığı özenle kurucu ögelerine ayırmış olduğumuz zaman bu görülecektir Cicero'ya ve Boethius'a göre, mantık iki bölüme ayrılır: akıl yürütmelerin ortaya konuluşu ve onların yargılanışı, yani ortaya konulmuş akıl-yürütmelerin, kanıtların doğrulanma ve sınanma sanatı. Gerçekten bu iki şey de kanıtlamada, akıl yürütmede bulunan kimse için zorunludur: ilkin inandırıcı kanıtlar ortaya koymak, sonra onları eksik ve yetersiz diye karşı çıkanlara karşı koruyabilmek. Cicero'ya göre, ortaya koyuş doğal olarak birincidir. Kategorilerin bilgisi bu iki bölümle ilgilidir, fakat esas olarak ortaya koyma bölümü ile ilgilidir ve bu konu olarak bulmayı, ortaya çıkarmayı alan genel bilimin de bir bölümüdür Eğer, burada incelenen kategoriler bilinmezse, cinsle, türle, ayrımla ilgili kanıt nasıl ortaya konacaktır? Bu nedenle Aristoteles ***Topikalarında*** *onların tanımlarını ele aldı; yine burada onların kullanıldıkları yerleri inceledi; Cicero da aynı şeyi yaptı. Ama kanıtın doğrulanması ortaya konuşu belirleyen nedenlerden çıktığı için, bu kategoriler bilimi, bilgisi, yargılamayı hiç bir şekilde dışta bırakmaz. Cinsin ya da türün yapısıyla ilgili kanıt ortaya konduğu gibi, bu yapı ortaya konmuş olan kanıtı da doğrular. Örneğin insan yapısını hayvan cinsine ait olarak düşünürsem, böyle düşünülen bu yapıda insanın bir hayvan olduğu kanıtını da derhal görürüm. Ama herhangi bir kimse bunu reddederse, hemen, akılyürütmenin cinsin ve türün yapısından hareket ettiğinden geçerli olduğunu gösterebilirim; öyle ki terimlerle ilgili ilişkiler, akılyürütmenin ortaya konmasına ve bir kez ortaya konmuş olanın doğrulanmasına yararlar.*

Buna karşın, hem bu buluşu hem de yargılamayı kategoriler bilgisinden ayıran yazarlar vardır; kategoriler bilgisi bölmeler ya da tanımlarla yani, kökçe mantığın dışı-

·na çıkan önermelerle ilgilidir; bu yazarlar, mantığı tüm varlığı ile ortaya koymanın zorunluluğunu bilseler bile. Bizim güvendiğimiz yazarlar ise bu konularda hiç çelişkiye düşmezler. Cicero'nun ***Topikalarını*** *yorumlayan Boethius diyalektiği birbirini karşılıklı olarak içeren iki bölüme ayırır, hatta bunların her biri diylektiğin tümünü içerir. Birincisi ortaya koyma ve yargılama bilgisidir Ama aynı yazara göre, onların birbirlerini içermesi şöyledir: birinci bölümün ögelerinden birini kuran ortaya koyma bilgisi benzer şekilde bölme ya da tanımlama bilgisini de içerir; kanıtlar bölmelerden olduğu kadar tanımlardan da çıktığı oranda bu olur. Bundan ortaya çıkan sonuç şudur: cinsi, türü ve öteki kategorileri konu alan bilim benzer bir neden gereğince ortaya koyuş bilgisiyle ilişkilidir. Buna, yeni, henüz çırak durumunda olan mantıkçıların Aristoteles'in Kategorilerini okumakla işe başlamaları gerektiğini Boethius'un söylediğini ekleyelim. Öyleyse* ***Kategoriler*** *mantık alanına ilişkindirler; çünkü bunlar girişi, başlangıcı oluştururlar; özellikle kategorilerin ayırt edilmesinin kanıtlamalara çok yardım ettiği düşünülürse, her şeyin yapısının ne olup olmadığını gösterirken kanıtları doğrulamayı sağladığı düşünülürse bu durum daha da iyi anlaşılacaktır. Önermelerin özelliği, niteliği bu önermelerin başka bir kipe göre karşıt, çelişkili ya da çelişik olduklarını gösterdikleri içindir ki akılyürütmeleri, kanıtlamayı da ilgilendirir. Kısaca, mantığın bütün bölümlerinin ortak amacı kanıtlamadır; dolayısıyla hiç biri ondan ayrı düşünülemez.*

Bu başlangıcı yaptıktan sonra şimdi de sözcüğü sözcüğüne metnin açıklanmasına başlayalım.

[Porphyrios şöyle yazar: Tanımları genel olarak da bölmeye ve tanıtlamaya ait olan her şeyi belirlemek ve ka-

tegoriler öğretisini Aristoteles'teki gibi anlamak için cinsin, türün, ayrımın, özelliğin ve ilineğin ve olduğunu bilmek zorunludur İşte bütün bunları yararlı bir biçimde düşünerek Eskilerin bu konuda söylediklerini eleştirmeye çalışacağım ve ayrıca giriş bölümünde daha güç soruları bir yana bırakıp daha yalın soruları, aşırı açıklamalara yönelmeden incelemeye çalışacağım.]

ZORUNLU OLDUĞU İÇİN yapıtının başında, yazar neyin önemli olduğunu söylemekle işe girişir; çalışmasının yararını gösterir ve izleyeceği yöntemi belirler; üstelik de bunu, bu konu üzerinde haklı olarak savunduğu filozoflara dayanarak yapar Fakat zorunlu sözcüğünü üç anlamda anlamak mümkündür: örneğin şöyle dendiğinde kaçınılmaz anlamına gelebilir· "niteliğin töz olmaması zorunludur" Yararlı anlamına da gelebilir, örneğin şöyle dendiğinde: "yürüyerek gitmen zorunludur." Nihayet belirli, kesin anlamına da gelebilir; örneğin şöyle dendiğinde: "İnsanın bir gün ya da başka bir gün ölmesi zorunludur." İlk iki anlam arasında seçim yapmak zordur; söz konusu olan metne daha iyi uymada yarışıyor gibidirler. Çünkü araştırmayı izlemek, sürdürebilmek için kategorilerin bilgisi ile işe başlamak kaçınılmazdır; bu üstelik yararlıdır da. Metin daha yakından incelendiğinde ikinci anlam birinciye tercih edilecektir. Gerçekten de bir şeyin bir başka şeyle ilgili olarak zorunlu olduğu söylendiğinde, bununla bir yararlılık düşüncesi dile getirilmektedir. Yarar her zaman kendinden başka bir şey ile ilgilidir; oysa kaçınılmazlık başka bir şeye gönderme yapmaksızın ortaya çıkar.

Öyleyse Boethius'un cümlesini de şöyle anlayalım: Cinsin ne olduğunu bilmek zorunludur, yani yararlıdır; başkaca, her şeyin niteliklerini, özelliklerini bilmek yararlıdır. Bu nitelikler onların tanımlarında ortaya çıkar,

sadece tözsel gerçekliklerine göre değil, onların ilineksel niteliklerini de düşünerek ortaya çıkarlar. Çünkü cins terimi ve öteki kategorileri gösterenler sadece tözle ilgili değildirler, aynı zamanda ilinekle de ilgilidirler. Bu (-diği şey) deyişi tözden çok niteliği gözönünde bulundurur

ANLAMAK İÇİN Daha yukarda anımsattığımız gibi, yazar yararını gösterdiği dört konu düşünür: kategoriler, tanımlar, bölmeler, tanıtlamalar, yani söz konusu olan sonucu göstermeye yarayan kanıtlar.

ARİSTOTOLES'TE BULUNDUĞU GİBİ. Bununla şunu anlamak gerekir: bu bilim, bu bilgi, kategorilerin bilgisi, Aristoteles'in incelemesinde, ***Kategoriler*** *başlığını taşımaktadır Zira, kimi zaman kitabın başlığı sadece yazarın adıyla anılır, örneğin* ***Pharsalia*** *yerine* ***Lucanus*** *denir.*

BÖYLECE BELİRLEMEK İÇİN Yani tanımları belirlemek ve oluşturmak için.

VE DE GENEL OLARAK Bu zarf Porphyrios tarafından sıralanmış beş kategoriye ilişkin hazırlayıcı bilginin yararlı olduğunu gösterir.

BÖLMEYE YA DA TANITLAMAYA İLİŞKİN OLAN HER ŞEY İÇİN... Yani kanıtlama, akılyürütme için. Çünkü bu zorunlu bir giriştir, yani bunların hepsini bilmek tümüyle yararlıdır.

BU ŞEYLERİ DÜŞÜNEREK... Bundan, söz konusu olan beş kategorinin incelenmesini anlayalım.

UĞRAŞMAYA ÇALIŞACAĞIM yani bir inceleme yazmaya çalışacağım.

ÖZET OLARAK... Yani daha kısa olarak; yazar bunu ekleyeni belirler.

KISA BİR BİÇİMDE, GİRİŞ NİTELİĞİNDE... Bu aşırı kısalık Horatius'un dediği gibi aşırı karanlığa da yol

*açabilecektir: "Eğer kısa yapmaya çalışırsam anlaşılmaz olurum." (**Şiir Sanatı**, 25 - 25). Okuyucunun ne bu kısalıkta umutsuzluğa düşmemesi için ne de sözü fazlaca uzatmayla da boğulmaması için, yazar bir giriş için uygun olan ölçüyü korumaya özen gösterir Bu çalışmanın hem kategoriler üzerine hem de yukarıda belirlenmiş konular yani diğer üç konu üzerine olduğunu Boethius oldukça özenli bir biçimde açıklamıştır, biz burada sadece kısa bir anıştırmada bulunacağız.*

Okunacak olan bu beş incelemenin kategorilerin hepsiyle ilgili olduğunu her şeyden önce gösterelim. Cinsle ilgili bilgi kategorilere ilişkindir; çünkü Aristoteles burada en üst on cinsin listesini oluşturur; bu on cins şeylerle ilgili bütün terimlerin anlamlarını içerirler, kuşatırlar; aynı zamanda cinslerle ilgili temel bilgiler olmadan, diğer gerçekliklerle ilgili cinsler de bilinemeyecek demektir. Tür bilgisi için de aynı şey söz konusudur; çünkü bu iki kategori birbirleriyle ilişkili olarak verildikleri için türe ilişkin bilgi olmadan cins de bilinemez; onların özleri de birbirine bağlıdır, tıpkı karşılıklı bilgilerinde olduğu gibi. Prophyrios'un da dediği gibi birinin diğeri ile belirlenmiş olması gerekir. Cinse eklenen ayrım türü oluşturur; cins bilgisi için hepsi zorunludur, türün bilgisi için de aynı şöy söz konusudur. Ayrım türün özel anlamını verir; Aristoteles Kategorilerinde bizim metnimizin anlaşılması için zorunlu olan cins, tür, ayrım denen bu üç terimle ilgili başka bilgileri de ekler Şöyle bir kural ortaya çıkar: çeşitli cinsler ve bağlı olmayanlar farklı türleri içerirler Yazar burada özellik bilgisine dayanmaktadır; çünkü o, düşündüğü kategorilerin her birindeki nitelikleri ortaya çıkarır, gösterir; örneğin, tözün özelliğinin bir olmak ve sayıca özdeş olmak olduğunu söyler Özelliğin yapısı bilinmeseydi, burada tanım-

lanması gerekecekti. Bununla birlikte Porphyrios'un özelliği en özel türlerden biri olarak düşündüğüne işaret edelim, oysa ki Aristoteles araştırmalarını cinslerin özellikleri üzerine yapar; gerçeklik alanında teklere ilişkin bilgi öteki teklerin yapısıyla olan benzerliklerde ortaya çıkar; çünkü özelliklerin cinsler ya da türler için söz konusu olduğu söylenir: özellik, her zaman belirli ve sadece belirli olana uygun gelen şeydir İlineğe ilişkin bilginin kategorilerde yer almasından kim kuşkulanabilir? Çünkü on kategoriden dokuzu ilinekten başka bir şey değildir. Ayrıca, Aristoteles de sık sık ve özenli bir biçimde töze ilişkin olan özellikleri yani ilinekleri araştırır; ilineğe özgülenen incelemenin asıl konusu budur. Ayrımı ve özelliği iyi ayırt edebilmek için ilineğin ne anlama geldiğini bilmek yararlı olacaktır; eğer net bir biçimde ilineği ayırt edemezsek, ayrımı ve özelliği yetkince bilemeyeceğiz demektir bu.

Şimdi de bu beş kategorinin tanımları ilgilendiren konularda neye yaradıklarını gösterelim. Töze dayanan tanım, yalın bir betimlemeden ayrılır. Türle ilgili olarak tanım hem cins hem de ayrımlardan elde edilir; dolayısıyla cinsle ilgili inceleme bununla da ilgilidir. Türle ilgili inceleme ayrımla ilgili incelemedir aynı zamanda. Betimleme ise ilineklerden elde edilir; çünkü betimleme ilineklerle ilgili bilgi üzerine kurulur. Fakat özelliğin bilgisi genel bir biçimde tanımların bütün çeşitleri için yararlıdır, çünkü tanımlar ortak çizgileri gösteren önermelerdir; bu önermeler tanımlanmış olanla yer değiştirmiş olur.

Bölmeler için de bu beş kategori daha az zorunlu değildir; eğer onlar bilinmezse salt gelişigüzel bölmelerle iş görülecek demektir; bunlar da hiç bir zaman ussal olmayacaktır. Bölmelerin bütün türleri dikkate alınırsa

ancak inandırıcı olabilirler bölmeler de üç türe ayrılırlar; bunlar mutlak yapıda bölmelerdir; cinsin bölümleri, bütünün bölümleri, sözcüğün bölümleri. Yine bunlara simetrik olarak, ilineksel nitelikte üç tür bölme vardır: tözlere göre ilineklerin bölümleri, ilineklere göre tözün bölümleri, ilineklere göre ilineklerin bölümleri. Cinsin bölümü, bölünmesi, ya türlerde, ya da türlerin yerine geçen ayrımlarda olabilir Öyleyse bölmenin hem cinsin bilgisine, hem de ayrımın bilgisine gereksinimi vardır Cinsin bölünmesiyle karıştırılabilecek olan bütünün bölünmesi ve sözcüğün bölünmesi için de aynı kurallar söz konusudur; cinsle ilgili kimi kurallar bilinmezse bunlar ne bütüne ne de sözcüğe uygulanabilir; örneğin, tek tek alınan türlere uygulanan cins, tek anlamlı bir sıfatı oluşturur; bu ne, bölümlerinden, her birine verilen bütünün durumudur, ne de ögelerinden her birine dayanan sözcüğün durumudur Ama bundan da şöyle bir sonuç elde edilir: tanımlar konusunda yararını gördüğümüz kategoriler, çok anlamlı bir sözcüğün bölünmesine de yardım ederler; çünkü bunlar, çok anlamlıyı yine çok anlamlıdan ayırmayı sağlayan tanımlardır. Benzer şekilde ilineksel bölme konusunda da bölmenin kurucu ögesi durumunda olan ilineği bilmek zorunludur; ama öteki kategoriler de, çeşitli bölme türlerini ayırt etmemizi sağlamada yararsız değildir; bunlar olmadan cinsin türlere ya da ayrımlara bölünmesini, ilineğin tözlerdeki bölünüşü ile karıştıracaktık.

Daha yukarıda da anımsatıldığı gibi, bu beş kategori ile ilgili bilgi, kanıtları ortaya koyma konusunda ya da ortaya konulmuş kanıtları doğrulama konusunda kesinlikle zorunludur. Çünkü, cinse, türe ya da öteki kategorilere göredir ki ancak kanıtları ortaya koyuyoruz ve ortaya konulmuş olanları doğrulayabiliyoruz. Boethius bunları

tasımların beş geneli diye adlandırır; ancak bu genelin tasımların yetkin bir biçimde bir araya gelişini ilgilendirmediğine itiraz edilebilecektir. Fakat bu durumda cins için yanlış olarak tür denir; tasımlama burada akılyürütme, kanıtlama anlamına gelmektedir. Bu, kategorilerin yararlı oluşuna, onların sadece tasımlamalarda işe yarayabileceğini söyleyerek bir sınırlama getirmektedir. Oysa onlar Porphyrios'un tanıtlama dediği bütün akılyürütme türleri için genel olarak yararlıdırlar. Zaten bunlar, tasımlamaların yetkince bir araya gelişlerinin hepsine uygulanabilirler; kategoriler salt tek tek tasımlara ilişkin değildirler. Örtük tasımların bile doğrulamalarını sağlayarak onların açık seçikliğini çoğaltabilirler. Kategorilerin yararlılığını böylece gösterdikten sonra, şimdi de asıl açıklamaya dönebiliriz.

SAVAŞMAKTAN KAÇINARAK... Giriş niteliğinde yazıldığını unutmayarak yazar, çetin soruları bir yana bırakır ve karanlıkla çevrelenmiş olan soruları da bir yana atar; çok büyük gelişmeler elde etmeyi ummaksızın daha yalın soruları incelemek. "Büyük gelişmeler ummaksızın" denmiş olması boşuna değildir; çünkü bir şeyi karanlık kılan gelişmeleri elde etmek bile artık kolay olabilecektir

[Porphyrios sonra şöyle der: Cinslerle ve türlerle ilgili olarak onların tek ve yalın biçimde sadece zihinlerde var olup olmadıklarına; ayrı olarak varlığını sürdüren cisimli ya da cisimsiz (varlıklar) olup olmadıklarına, duyulardan ayrı ya da duyular dünyasında bulunup bulunmadıklarına, kalıcılıklarının ne olduğuna karar vermekten şimdilik vazgeçiyorum, çünkü bu çalışma çok çetindir ve uzun bir araştırmayı gerekli kılmaktadır.]

ŞİMDİLİK... Bu sorular çok çetindir, onları çözmemekle birlikte, yapılarının ne olduğunu gösterir. Onları incele-

mekten hem vazgeçmekle ve hem de onları anmakla kendini haklı çıkarır Onları hiç incelemezse, seslendiği okuyucu, bu konuda onu izlemede çok acemi olacak demektir. Eğer bu konuları sessizlikle geçiştirmiş olsaydı, burada kendisine araştırmak üzere sunulmuş hiç bir şey görmeyecekti ve bu çalışma biçimini değersiz bulacaktı Boethius'un dediği gibi bu üç soru da çok gizemlidir ve son derece yararlıdır; filozoflar bu sorularla çok uğraşmışlardır; ama pek azı bu soruları çözebilmiştir. Birinci soru, cinslerin ve türlerin kendi başına mı yoksa sadece bizim düşünmemizde mi olup olmadıklarını bilmektir. İkinci soru, özlerin cisimsel olduklarının kabul edilip edilmediğini ya da tam tersine, cisimsiz olduklarını söyleyip söylememek gerektiğini bilmektir. Üçüncü soru ise, onların duyulur gerçekliklerden ayrı olup olmadıklarını ya da bu gerçekliklerde bulunup bulunmadıklarını bilmektir. Gerçekten iki türlü cisimsiz vardır; bazıları, duyular olmanın dışında kendi cisimsizliği içinde varlıklarını sürdürebilirler; örneğin, Tanrı ve ruh bu durumdadırlar; bazıları ise ait oldukları duyulur olandan ayrılamazlar, örneğin, çizgi gibi, bu kendisini taşıyan cisimden ayrılamaz.

Bu soruları gözden geçiren Boethius şöyle yazar: Şimdilik vazgeçiyorum... v.b. Bu farklı şekillerde anlaşılabilir. Çünkü bu cümle şöyle yorumlanabilir: Bu üç soruyu incelemekten vazgeçeceğim ve hatta bu sorulara başka sorular da bağlıdırlar. Gerçekten de aynı türden bir güçlüğü içeren başka sorular da bunlara bağlı olabilirler; işte şunun gibi: Tümel terimlerin ortak temeli nedir? Başka deyişle, farklı gerçeklilkerde nasıl rastlaşabilirler? Başkaca şöyle de denebilir: Hiç bir şeyin kavramına bağlı olmayan tümel terimler nasıl anlaşılabilir ve gerçek hiç bir anlamı olmayan sözcüklere nasıl

indirgenebilirler? Ve daha bunun gibi zor başka sorunlar. Fakat cümlenin son bölümünü yorumlayabiliriz: onların kalı-cılıkları nasıldır; işte bu dördüncü bir soru gibi görülmektedir Cinsler ve türler cins ve tür olarak gerçek tözlerin varlığı ile ilişkilidirler; cinsler ve türler işte bu tözleri adlandırırlar; ayrıca akıl, tümeli, bu tözler ortadan kalksa bile hâlâ tasarlayabilir mi? Örneğin, hiç bir gül olmasa bile, gül sözcüğünün gerçek bir anlamı olabilir mi? Bu gül adı, güllerin hepsine ortak bir şekilde uymaktadır. İşte bütün bu soruların hepsine, onları daha ayrıntılı bir biçimde tartışarak yanıt vereceğiz.

ŞİMDİLİK "Şimdilik" diyerek yani, bu şimdiki incelemede, yazar, bu soruların çözümünü okuyucunun hesap edebileceğini anlatmak istiyor.

ÇOK ÇETİN Burada bu sorunları incelemekten niçin vaz geçtiğini belirtiyor; bu incelemenin hitap ettiği okuyucular için bu sorular çok çetindir Şu sözlerle de bu durumu pekiştiriyor:

UZUN BİR ARAŞTIRMAYI VARSAY... Yazar bu problemleri çözebilecekti: fakat okuyucu elde ettiği gelişmelerde onu izleyemeyecekti.

[Porphyrios daha sonra şöyle yazar: Fakat şimdilik Eskilerin, özellikle Gezimcilerin bu soruları ve diğerlerini mümkün olabilecek şekilde nasıl incelediklerini göstermeye çalışacağım.]

FAKAT... İNCELEMEYE ÇALIŞACAĞIM Unuttuğu şeyi gösterdikten sonra, sözünü ettiği şeyin ne olduğunu gösterir.

ESKİLER (Burada yaşları bakımından eski olanları değil, anlayışları bakımından eski olanları düşünelim.)

VE ÖZELLİKLE GEZİMCİLER Yani eskilerin bir bö-

lümü (yazarın böyle adlandırdıkları diyalektikçilerdir, başka deyişle, kanıtlamada bulunan insanların bütünü).

MÜMKÜN OLACAK ŞEKİLDE İNCELEDİLER...

Yani gerçekten onların bu konudaki uyumları tamdı.

BU SORULAR ÜZERİNE *Bununla şunu anlamalıyız: cins ve tür üzerine.*

VE ÖTEKİLERİ...Yani öteki üç kategori ile ilgili soruları. Gerçekten de sözü edilen öteki problemler üzerinde ileri sürdükleri çözümler farklıdır ve aralarındaki uyum gerçekleşmemiştir. Boethius'un anımsattığı gibi, Aristoteles cinsin ve türün duyulur olanda sadece bulunduğunu düşünür; duyulur olanın dışında o sadece anlığın nesnelerini görür. Platon için ise, tam tersine, onlar anlığın yalın nesneleri değildirler; onlar duyulur olanın dışında gerçekten vardırlar. Ayrıca burada bir giriş, başlangıç için uygun gelen şeylere de dikkat et. Boethius, Cicero'nun ***Topikaları*** *ile ilgili olarak yaptığı yorumunda şunları der: "Dinleyiciyi daha sonra ele alınacak şeylere hazırlamak amacında olan her giriş, yine* ***Retorik'te*** *de denildiği gibi, ya iyi yürekliliği harekete geçirir, ya dikkat uyandırır ya da uysallığa yol açar." İyi bir girişte bu üç öge ya birarada ya da ayrı, tek olarak bulunur. Burada bunlardan ikisine rastlamaktayız: uysallık, usluluk (çünkü yazar, inceleyeceği konuyu önceden seçmiştir, yani söylenen beş kategori burada söz konusudur) ve dikkat (çünkü bu bilimi kuranların Eskilerin düşüncelerine dayanan bu incelemenin içerdiği dört çeşit yararı gösterir ve giriş niteliğinde yazacağı şeyi bildirir.) İyiyürekliliğe gelince, o burada zorunlu değildir; çünkü Porphyrios'un bu incelemesini okuyacak olan bilimin düşmanları değildir bunlar kesinlikle.*

Şimdi verdiğimiz sözü tutalım ve daha önce bildirdiğimiz sorulara dönelim; onları özenle inceleyelim ve çöze-

lim. Çünkü cinslerin ve türlerin tümel olduğu kesindir ve tümellerin yapısına genel olarak ait olan her şey onlara da uyar; tümellerde ortak olarak bulunan niteliklerin her birini tanımlamakla işe başlayalım ve bu özelliklerin sadece sözcüklere mi (vocibus) yoksa aynı şekilde şeylere de (rebus) uygun gelip gelmediğini soralım.

*Aristoteles, **Önerme üzerine** (Peri hermeneias) adlı yapıtında tümeli şöyle tanımlar: "birçok varlığa doğal olarak yüklenebilen şey" Porphyrios, buna karşıt olarak tekili yani bireyseli koyar; bu şey (bireysel) "tek bir varlığa sadece yüklenen şeydir". Bu tanım sözcükler için olduğu kadar şeyler için de verilmiş gibi görünüyor. Aristoteles, gerçekten biraz önce olduğu gibi tümelin genel tanımını verdiğinde, şeylerden söz etmektedir; "Şeylerin bir bölümü tümel, bir bölümü ise tekildir; tümel diyorum v.s." Porphyrios'a gelince, türün cinsle ve ayrımla kurulduğunu kabul ettiği zaman, bu kurucu ögeler, araştırdığı aynı şeylerin yapısı içindedir. Öyleyse bu yazarlara göre, tümel adlar kendilerinde şeyleri de içerirler.*

*Ama tümellerden ad olarak söz edilir. Örneğin Aristoteles şöyle yazar: "Cins tözle ilgili şeyde niteliği belirler; gerçekten de nelik (quidditas) tözsel nitelik anlamına gelir." Boethius da **Bölmeler Kitabı**'nda şunları kabul eder: "Cinsin, türlerin çokluğu arasında tek bir benzerlik olduğunu bilmek son derece yararlıdır; bu benzerlik tözün ortaklığında ortaya çıkar" Gösteren ya da ortaya çıkaranlar sözcüklerdir; gösterilenler ise şeylerdir. Boethius ayrıca şunları da ekler: "Ad ile ilgili sözcük adların çokluğuna yüklenir ve sözcük bireyleri de içeren bir türü oluşturur." Fakat burada terimin asıl anlamında tür söz konusu değildir, çünkü sözcük tözsel değildir, ilinekseldir. İmdi, tümel, kendisine tümel bir tanımın veril-*

diği bir gerçekliktir hiç kuşkusuz, Öyleyse eğer tümel sözcükler varsa, bu, önermelerdeki yüklemleri oluşturdukları ölçüdedir.

Dolayısıyla burada hem şeyler hem de ***sözcükler*** *önemli gibi görünmektedir. Ama her şeyden önce şeylere de uygun gelebilen tümel bir tanımın nasıl olduğunu araştırmak gerekir. Gerçekten, ne bireysel olarak bir çokluğa yüklenebilen bir nesneler topluluğu, ne de hiçbir şey var gibi görünüyor; tümelin içerdiği şey de işte buradadır.* ***Kuşkusuz bu halk, bu ev, Sokrates*** *deyimleri, Sokrates'in, halkın, evin birlikte alınan bütün bölümleri için sadece söz konusudur; ama hiç kimse onlara tümel demez; çünkü tek tek alınan her bir parçaya tümel denilemez. İmdi eğer bir topluluk varlıkların çokluğu için yüklem olma işini göremezse, tek bir şey bunu hiç mi hiç yapamaz. Öyleyse, tek şeylere ya da topluluklara nasıl tümel denebildiğini öğrenelim ve bu konu üzerinde karşı karşıya kaldığımız tüm düşünceleri açıklayalım.*

Kimileri tümel şeyi şöyle anlarlar: aralarında biçimleri bakımından farklı olan gerçekliklerde, ilişkin olduğu tekil şeylerin maddesel özünü oluşturan tek özsel bir töz varsayar bunlar. Kendi başına tek olan bu öz kendisine bağlı gerçekliklerin biçimleriyle ancak farklılaşabilir. Eğer bu biçimler, farklı kıldıkları gerçekliklerden ayrılabilseydi, bu gerçekliklerin hepsi özdeş olacaktı; çünkü onları ayırt edecek hiç bir şey olmayacaktı; biçimlerin farklılığı, özsel olarak aynı olan maddeyi farklı kılar. Örneğin insan tözü söz konusu olsun: sayıca farklılıklarına karşın tek tek alınan bütün insanlarda bu aynı olacaktır artık. Bu aynı töz, ilineksel olarak burada Sokrates, orada Platon olacaktır. Bu düşünceye Porphyrios da katılmaktadır. Şöyle yazar Porphyrios" "İnsanların çokluğu onun türe katılmasıyla özdeştir; onlar tekillikle-

ri bakımından birdir ve ortak oluşları bakımından da çoktur "Daha ilerde de şöyle der: "Bireyler, onlardan her birinin, başka hiç bir bireyde rastlanmayan özel niteliklerin toplamına sahip olmayla tanımlanır, belirlenir." Bunun gibi, türleri bakımından farklı olan hayvanların herbirinde, aynı yazarlar bir ve özsel bir tözün olduğunu varsayarlar; bu tek bir tözü ancak çeşitli ayrımlar farklı türler haline getirir; tıpkı bir balmumu parçası gibi, yetkin bir biçimde özdeş olan özü biçimlerin değiştirmesi gibi; kimi zaman bu balmumu parçasından insan yontusu kimi zaman da bir öküz yontusu yapılabilir. Sonunda iki farklı durum ortaya çıkar, çünkü aynı balmumunun bu yontuları oluşturması zamandaş değildir hiç, tümel için de durum böyledir işte. Boethius tümeli, farklı gerçekliklerde özdeş olan; hem zamandaş hem de tam olarak bulunan diye tanımlar; tümel, aynı zamanda maddesel olarak tözü oluşturur; kendi kendisiyle tümel olan tekil, kendisine eklenen biçimler aracılığıyla aynı özdeş gerçeklik olarak kalır. Bütün bu biçimlerin dışında, tümel, hiç bir şekilde edim halinde olamayan bir yapı olarak kalacaktır, varolacaktır. Dolayısıyla tümel vardır; fakat edim halindeyken tekil olarak vardır; tıpkı cisimsiz ve duyulur olmayan gibi, kendi tümelliğinin yalınlığı içinde anlığın bir nesnesi olarak vardır; cisim ve duyulur gerçeklik ise ilinekler sayesinde edim halinde olacaktır. Boethius'un tanıklığına göre aynı şeyler tekil olarak ancak varolacaklar ve bunun dışında varolmayacaklardır; tümel olarak ise ancak anlığın nesnesi olarak varolacaklardır.

Karşımıza çıkan iki düşünceden birincisi budur. İzlediğimiz bir çok yazar bu görüşü kabul etmiş görünse bile, fizik bu görüşlerin hepsini reddeder. Gerçekten de farklı biçimleri alan aynı öz farklı tek şeyleri oluşturuyorsa o

zaman, böyle bir biçimi alanın, başka bir biçimi alanla karışmış olması gerekecekti; öyle ki akıllılık biçimini alan hayvan, akılsızlık biçimini alan aynı hayvan olacaktı; hatta aynı hayvan hem akıllı hem de akıldan yoksun olacaktı; bundan da karşıt belirlenimlerin aynı varlıkta bulunduğu sonucu çıkacaktı; hatta şöyle diyelim: karşıtların aynı özde rastlaştığı yerde artık hiç bir karşıtlık olmayacaktı; beyazlık ve siyahlık örneğin, artık karşıt olmayacaklardı, çünkü biri ve öteki zamandaş olarak tek bir gerçeklikte ortaya çıkmış olacaklardı, üstelik bu tek bir gerçekliğin beyazlığı ve siyahlığı farklı nedenlerden dolayı oluşmak durumundadır; tıpkı farklı nedenler gereğince tek bir nesnenin aynı zamanda hem beyaz hem de sert olması gibi. Farklı olan belirlenimler aynı gerçeklikte bulunduğu zaman (görelilikle ilgili terimler, örneğin ötekilerinden çok gibi), onların karşıt olmaları artık olanaksızdır. Bundan ötürü, Aristoteles, burada, büyüklüğün ve küçüklüğün farklı bakış açılarına göre aynı varlıkta birarada bulunabildiklerini gösterdiği yerde, karşıtların söz konusu olduğunu kanıtlayamadı, çünkü bu iki belirlenim aynı varlıkta kesinlikle bulunuyordu.

Bu öğretiye uygun olarak akıllılığın ve akıllı olmayışın hiç de karşıt olmadıkları ileri sürülebilecektir, hatta onların aynı gerçeklikte, yani aynı cinste ya da aynı türde bulundukları ileri sürülebilecektir; fakat onların her ikisinin de aynı bireye ilişkin olduğunu söylemek gerekir İşte bu bir tanımlamadır. Hem akıllılığın hem de akıllı olmayışın aynı bireyde birarada bulunması doğrudur, çünkü akıllılığa ve akıllı olmayışa Sokrates'te rastlanmaktadır. Zamandaş olarak Sokrates'te onlara rastlansa bile, onların aynı zamanda hem Sokrates'te hem de Brunellus'ta bulunması apaçık olan bir şeydir. Fakat o za-

man Sokrates ve Brunellus Sokrates'tir. Sokrates ve Brunellus'un Sokrates olmaları doğrudur; çünkü Sokrates, hem Sokrates hem de Brunellus'tur, gerçekten Sokrates, Sokrates'tir ve Sokrates Brunelllus'tur. Sokrates'in Brunellus olması bu öğretinin zorunlu bir sonucudur. Gerçekten de, Sokrates'te Sokrates'e özgü biçimlerin dışında varolan her şey, Brunellus'a özgü biçimlerin dışında Brunellus'ta bulunan her şeyle özdeştir. Fakat Brunellus'a özgü biçimlerin dışında Brunellus'ta bulunan her şey işte Brunellus'tur. Dolayısıyla, Sokrates'e özgü biçimlerin dışında Sokrates'te bulunan her şey yine Brunellus'tur. İmdi Sokrates'in kendisi ona özgü olan biçimlerin dışında kendisinde olan her şeydir. Öyleyse, Sokrates, Brunellus'tur. Daha yukarda kabul edildiği gibi, Brunellus'a özgü biçimlerin dışında Brunellus'ta bulunan her şeyin Brunellus olması doğru olsun; bu, şu sonucu verir: bir yandan Brunellus'a özgü biçimler hiç de Brunellus değildir, çünkü o zaman ilinekleri tözün kendisi ile karıştırmak gerekecektir; öte yandan da madde ve Brunellus'un biçimleri zamandaş olarak hiç bir şekilde Brunellus'u oluşturmayacaktır, çünkü o zaman da hem bir cismin hem de bir cisim olmayanın zorunlu olarak bir cisim olduğunu kabul etmek gerekecektir.

Kimileri de şu önermenin esasını, temelini değil de sadece biçimini eleştirerek bir çıkış yolu ararlar: "akıllı hayvan akılsız hayvandır." "Akıllı hayvan akılsız hayvandır" denmesini reddederler; çünkü bu deyiş, aynı hem de özdeş olan gerçekliği içerecektir ve akıllılık ve akıllı olmayış gibi, iki karşıt belirlenimi, iki karşıt biçimi olacaktır. Ama onlar, onları farklı biçimler olarak değil, uyuşabilir biçimler olarak kabul ederler; zamandaş olarak bir ve aynı gerçekliğe yüklerler. Bundan dolayı bu yazarlar şu türden dile getirişleri hiç eleştirmezler:

"akıllı bir hayvan ölümlü bir hayvandır" ya da, "beyaz bir hayvan yürüyen bir hayvandır"; çünkü ölümlü olması akıllı olmasından değildir; yürüyor olması da beyaz olmasından dolayı değildir; ama onlar bu önermeleri yetkin bir biçimde doğru olarak kabul ederler, çünkü aynı hayvan zamandaş olarak bu iki belirlenimi de kabul edebilir, farklı bakış açıları olduğu için. Bunlar olmaksızın, hiç bir hayvanın insan olmasını kabul edemeyeceklerdir; çünkü hayvan olarak o hiç bir şekilde insan değildir.

Ayrıca, tartıştığımız şavın kabullerine göre, gerçek şeylerin bütünlüğünün sadece on özü vardır; başka deyişle en yüksek on cins; çünkü dendiği gibi, kategorilerin her birinde kendini yardımcı biçimler aracılığıyla farklı kılan tek bir öz vardır sadece; bu biçimler olmadan o, yani bu öz, hiç bir çeşitlilik gösteremez. Bunun gibi, bütün tözler mutlak olarak aynı tözdür; yine aynı şekilde bütün nicelikler aynı niceliktir; bütün nitelikler aynı niteliktir, v.b. Sokrates ve Platon böylece kendinde, kategorilerin her birinin gerçekliğine sahip olduğuna ve gerçeklikler sonuna kadar özdeş olduğuna göre, birinin bütün biçimleri aynı şekilde ötekine de ait olacaktır, çünkü bu gerçeklikler artık tözlerine göre değil, kendilerine verilen tözlerine göre ayrılırlar ve bu gerçeklikler nitelikleri aynı olması bakımından, niteliksel olarak da farklı olamazlar. Öyleyse Sokrates ve Platon artık niteliklerinin yapısıyla değil, ancak tözlerinin yapısıyla ayrılırlar zira onların tözünün özü, onların niteliklerinin özünden daha az bir değildir. Aynı nedenler gereğince, onları farklı kılan ne özdeş olan nicelikleridir ne de öteki kategorilerden biridir. Öyleyse hiç bir ayrım biçimlerden ileri gelemez, çünkü biçimler tözlerin ortaya çıkmasından daha fazla ortaya çıkmazlar.

Daha ileri gidelim: Eğer bu her türlü çeşitlilik sadece

biçimlerden ileri geliyorsa, tözlerin sayıca çeşitliliği nasıl kabul edilebilecektir? Çünkü bu durumda töz, tam olarak gizlice özdeş kalmaktadır. Sokrates biçimlerin bir çokluğunu alabilir; sayısal çeşitliliği içerdiğini söylemeyiz.

Bireylerin ayrımının ilineklerinden ileri geldiği nasıl kabul edilebilir? Hiç bir şekilde, çünkü eğer bireylerin aldığı ilinekler onların varlığı ise, onların ilinekleri doğal olarak onlardan öncedir; ayrımların kurduğu türlerdeki ayrımlar gibi. Çünkü insanı öteki hayvanlardan ayıran özgül ayrım böyledir; kendileriyle tartıştığımız yazarlara göre, Sokrates de ilinekleriyle belirlenmiştir. Bu ilineklerin dışında, insanların sahip oldukları özel ayrımların dışında, Sokrates artık bir şeye sahip olamaz. Öyleyse bu ilinekleri temellendiren artık Sokrates değildir, insanı kuran ilinekleri de artık insan temellendirmez. Ama eğer bu ilinekler bireysel tözlere ait değilse, onların artık tümellere de ait olmayacağı pek doğaldır. Gerçekten ikinci tözlere ait olan her şey, zorunlu olarak birinci tözlere de aittir. Öyleyse, çeşitli varlıkların tek bir öze sahip olduklarını düşünmenin tamamiyle akıldışı olduğu açıkça ortadadır.

Bundan dolayı diğer yazarların farklı düşünceleri vardır ve bunlar, hakikate daha yakın bir görüşü savunurlar: tekil gerçekliklerin birbirlerinden sadece biçimleriyle farklı olmadıklarını, onların üstelik kendi özleriyle bireysel olarak farklı olduklarını ve birine ait olan şeyin, belirli madde ve biçimin aynı şekilde ötekine de ait olduğuna inanmanın yanlış olduğunu söylerler. Biçimler ortadan kaldırılsa bile, onların özleri gereği biçimlerinden daha az aynı olarak kalmayacaklarını görüşlerine eklerler; çünkü onların bireysel ayrımı, bunu öteki yapmayan bu ayrım, biçimlerin ayrımı üzerine kurulmuş

değildir, biçimlerin ayrımına benzeyen özsel bir ayrım üzerine kurulmuştur. Karşıt varsayımda, biçimlerin çeşitliliğini sonsuza kadar çoğaltmak gerekecektir; çünkü her yeni biçim zorunlu olarak, farklı kılıcı yeni biçimleri ötekilerden ayırt etmek için varsayılacaktır. Porphyrios'un en genel ile en özel arasında gösterdiği bu çeşitten bir ayrımdır; o, bu konuda şöyle der: "Ne en genel tür ne de en özel cins olacaktır." Ayrıca şunu da söyler: "Onların ayrımları şuna dayanır: birinin özü asla ötekininkinin özü değildir." Aynı bunun gibi, kategoriler arasındaki ayrım, onu kurmayı sağlayan kimi biçimlerden ileri gelmez; ama bu, onların kendilerine özgü özlerinin çeşitli oluşuna dayanır. Bu düşünceye göre, bütün gerçeklikler aralarında o denli farklıdır ki, hiçbiri başkasıyla ortak olarak özsel şekilde ne maddeye ne de aynı biçime katılabilir. Bunu savunan kimseler, tümelin gerçek varlığı düşüncesini korurlar; ama özün özdeşliği yerine, farklı gerçeklikler arasında farklılaşmama türünden bir özdeşlik görürler; örneğin şöyle derler: tek tek alınan insanlar birbirinden çok farklıdır, ama bunlar aynı zamanda insandır, yani onlar insan yapısında olmaları bakımından farklı değildir. Böylece ayrımlarına göre bunlara tekil derler; farklılaşmamaya göre ve benzer karakterlerinin birarada bulunmasına göre de onları tümel olarak kabul ederler.

Ama tam da bu noktada düşünceleri birbirinden ayrılır. Çünkü kimileri, birçok ögeden oluşmuş bir toplulukta olmasından başka tümel bir gerçekliğin olabileceğini düşünmezler. Kimileri ise, Platon ve Sokrates'in kendi kendileriyle hiçbir şekilde bir tür oluşturmadıklarını, fakat insan türünü oluşturmak üzere bir araya gelmiş tüm insanların böyle olduğunu düşünürler; toplu olarak alınan ve hayvan cinsini meydana getiren bütün hayvanlar için

*de durumun böyle olduğunu ileri sürerler. Boethius'un şu düşüncesi onlara hak veriyor gibi görünmektedir: "Türün, bireylerin tözsel benzerliği üzerine kurulmuş bütüne ilişkin bir düşünceden başka bir şey olduğu, cinsin de türlerin benzerliği üzerine kurulmuş bütün bir düşünceden başka bir şey olduğu sanılmamalıdır " Aynı deyiş (**cogitatio collecta**) birbiriyle karşılaştırılan ögelerin topluluğu düşüncesini esinlendirir. Bu bütünsel düşünce olmadan, tümeller ne bireylerin bir çokluğunu içerebilecektir, ne de birçok gerçekliğe yüklenebilecektir ve artık tekil gerçeklik kadar tümel olacaktır.*

Kimileri ise, türü sadece insanların topluluğu olarak görmez, insan olarak alınan tek tek insanların herbirini tür olarak görür; Sokrates olan bir ve aynı gerçekliğin, bir varlıktan daha çoğuna yüklenebileceğini söylediklerinde, bunu mecazî anlamda alırlar; bu, birçok varlığın Sokrates ile özdeş olduğunu ya da Sokrates'le bir araya geldiğini ya da Sokrates'in birçok varlıkla biraraya geldiğini söylemektir Gerçek şeylerin (res) sayısı konusunda bunlar, birey kadar cins ve tür kabul eder; yapıların (naturae) benzerliği konusunda ise, tümellerin tekillerden daha az sayıda olduğunu düşünürler. Onlara göre, kendi başına düşünülen bütün insanlar, bireysel ayrımlarından ötürü çoktur; ama onlar insan oluşlarının benzerliğinden dolayı tek bir gerçekliği oluşturur; hatta onlar ayrımlarının ya da benzerliklerinin düşünülmesine göre farklıdır ve Sokrates olarak o kendisidir. Bu olmadan, insan olarak ne Sokrateslik onlardan ayrılır; ne de bunlar onlardan farklıdır; çünkü ilgi terimlerinin hiç olmazsa belli bir görüş açısından karşıt durumda olmaları önem taşımaktadır.

İlkin bireylerin bütünsel düşünülüşü üzerine dayanan birinci savı inceleyelim. İnsanların tam bir topluluğu gö-

zetilir burada; onlar zamandaş olarak düşünülür ve onların insan türünü oluşturdukları kabul edilir. Ama onun tümel olması için, bütünün hiçbir zaman bölümlerinin sıfatı olmamasına karşın, onu kuran bireylerin ortak sıfatı bu topluluğu nasıl oluşturabilecektir? Türün parçalarıyla bireylere yüklendiği kabul edilirse, türün her bölümünün bu bireylere verilmesi ölçüsünde, tümelin ortak karakterinden geriye hiç bir şey kalmaz; bu Boethius'a göre bireylerin her birine tümüyle aittir ve bölümleriyle bu ortaklıktan ayrılır; tıpkı çeşitli parselleri farklı özelliklerde olan bir arsa gibi. Ayrıca, bu durumda Sokrates'in aynı zamanda birçoklarında ortak olduğunu söylemek gerekecektir; o çeşitli parçalarına göre, tek bir tümeli oluşturacaktır. Daha ileri gidelim: hangi insan olursa olsun, yeter ki, bunlar çok sayıda olsun ve aynı zamanda düşünülmüş olsun, bunlar artık bir tümeli oluşturacaktır ve onlar ayrımsızca tümel ya da tür diye adlandırılacaktır; hatta insanların bütün topluluğu türlerin birçokluğunu içerecektir. Aynı şekilde, herhangi bir beden ve ruh topluluğunu tek bir tümel töz olarak düşünmek gerekecektir; öyle ki tek bir gerçekliği oluşturan tözlerin bütün topluluğu, hepsinin en geneli olacaktır; tözlerin tek bir topluluğunu ortadan kaldırmak ve bütün diğerlerini bırakmak gerekecektir; bu, zamandaş olarak hepsinin en geneli olan birçok gerçeklikteki tözlerin düzenini sağlamak için yapılacaktır.

Hepsinin en geneli olan bir gerçeklik içinde yer almış olan bir topluluğun hepsinin en geneli olamayacağına belki cevap verilecektir. Benim karşı çıktığım şey şu: eğer ötekilerden ayrı tözlerin bir topluluğu hepsinin en genel gerçekliğini oluşturmuyorsa, hepsi tümel bir töz olarak kalıyorsa o zaman, onun tözün bir türünü oluşturması ve ortak bir cinste aynı şekilde içerilen başka

bir türe bağlı olması gerekir. Kendinde tözün tüm özgül niteliklerini içeren bir tür ya da akıllı hayvan, ölümlü hayvan gibi, bireylerde ortak olan bir tür sadece söz konusu olduğu için hangi tür artık onunla çelişebilecektir? Başka bir uslamlama: her tümel doğal olarak ona ilişkin olan bireylerden öncedir. Bileşenleri ne olursa olsun bir topluluk bu bileşenlerin toplamıdır ve doğal olarak onlardan sonradır. Başka bir uslamlama: Boethius ***Bölmeler*** *adlı yapıtında bir bütün ve tümel arasında şu farkın olduğunu ileri sürer: tür, cins ile özdeş olduğu halde, bölüm, bütün ile hiç karışmaz. İmdi, bütün insanların topluluğunun hayvanların çokluğu ile özdeş olması nasıl mümkün olabilecektir?*

Bize şimdi, tümeli başkalarıyla bir arada bulunmuş olup, tek tek alınan bireylere indirgeyenlerle ve dolayısıyla aynı gerçekliklerin bir varlıktan daha çoğuna yüklenmiş olabildiğini, hatta bu varlıkların özel olarak bu tek gerçekliklerle karışmaksızın onlarla bir arada bulunduklarını kabul edenlerle savaşmak kalıyor. İmdi, eğer "birçoğuna yüklenmiş olmak", "birçoğuyla bir arada bulunmak" anlamına geliyorsa, nitelik olarak tek bir gerçeklikte bir arada bulunan bireysel hiçbir şey olmadığına göre, bireysel olanın sadece tek bir varlığa yüklendiğini nasıl söyleyebileceğiz? Ayrıca, genel olarak insanın birçoklarıyla birarada bulunması, Sokrates'in de birçok varlıkla bir arada bulunması demekse, işte bu, "birçoklarına yüklenmiş olma" olgusu, tümeli tekilden nasıl ayırabilecekti? Gerçekten de insan, insan olarak başkalarıyla bir arada bulunur; imdi bu, Sokrates'in de insan olması dolayısıyla başka insanlarla bir arada bulunması demektir. Aksi takdirde, ne Sokrates olarak insan, ne de Sokrates olarak Sokrates başka insanlarla bir arada bulunabilir. İnsanla ilgili olarak doğru olan öyleyse Sokrates için de ve aynı kiplere göre doğrudur.

Ayrıca, eğer Sokrates olan insanın ve Sokrates'in kendisinin kesinlikle aynı gerçekliği oluşturdukları benimsenirse, onlar artık ayırt edilemeyecektir. Aynı zamanda tasarlanan hiçbir gerçeklik artık kendinden ayrılamaz, çünkü onun içerdiği şey, onda kesinlikle aynı kipe göre vardır. Sokrates aynı zamanda hem beyaz hem de gramerci olabildiği için, bu farklı nitelikler onu ondan ayırmaz, çünkü Sokrates bu nitelikleri özdeş ve kesin bir biçimde aynı kipe göre içerir. Sokrates, gerçekten de, kendisinin olmayan başka bir kipe göre gramerci değildir ve bir başka kipe göre beyaz da değildir, beyaz ve gramerci olması olgusu onu kendisinden hiçbir şekilde ayırmaz. Öte yandan, Sokrates ve Platon'un insan olarak birarada bulundukları söylendiğinde, tüm insanların birbirlerinden hem madde hem de biçim bakımından farklı oldukları kesin olduğuna göre bu nasıl kabul edilecektir? Gerçekten de eğer, Sokrates Platon ile insan denen bu gerçeklikte birarada bulunuyorsa, öte yandan insan olan bu gerçeklik Sokrates'ten ya da şu insandan başka biri değilse, Sokrates'in Platon ile birarada bulunmasının olmasını kabul etmek gerekecektir. Kimilerinin "insanda birarada olmak (buluşmak)" deyimini olumsuz bir şekilde şöyle anladıkları doğrudur: "İnsan olarak Sokrates, Platon'dan hiç ayırt edilemez. "Fakat ne bu ne de öteki taş olmadığı halde, onların taş olarak da hiç ayırt edilemediği söylenebilecektir. Dolayısıyla, onların insan olmak bakımından oluşan bu birarada bulunuşlarını, taşınkinden daha belirgin kılmak için daha da ileri gitmek gerekir ve örneğin şöyle demek gerekir: "Onlar, insan olmak bakımından farklı olmadıkları için insandır." Ama bu deyiş de benimsenemez, çünkü insan olmak bakımından farklı olmadıkları da tümüyle yanlıştır. Gerçekten de eğer Sokrates, Platon'dan insan olan

bir şeyden ötürü ayrılmıyorsa, Platon'un kendisinden de ayrılamaz. Eğer onun Platon'dan kendi kendisiyle ayrılması ve o insan olan bu şeyin kendisi olması kabul edilirse, Sokrates'in insan olan bu şeyde Platon'dan ayrıldığı da kesindir.

Tümellerin ne ayrı ayrı alınan şeyler ne de birçok varlığa yüklenmiş olarak topluca düşünülen şeyler olamayacağına ilişkin nedenlerin neler olduğunu gösterdikten sonra, geriye tek bir çözüm kalıyor: tümelliğin bu türünü yalnızca sözcüklere yüklemek. Gramerciler adları "cins adları" ve "özel adlar" diye ikiye ayırırlar; diyalektikçiler ise yalın terimleri tümel ve tekil olarak ayırırlar. Tümel sözcüğü tanımı gereği, yüklendiği tözlerin ortak yapısı uyarınca, bir varlıklar çokluğuna yüklenebilen sözcüktür, örneğin insanların özel adlarına bağlanabilen insan adı gibi. Tekil sözcük ise tam tersine sadece bir tek varlığa yüklenebilir; örneğin, tek bir insanın adı olan Sokrates gibi. Birçok anlamı içeren bir sözcük alırsan, onun anlamına göre, artık tek bir sözcükle değil, birçok sözcükle iş görmen gerekir; çünkü Priscianus'un tanımına göre, birçok ad tek bir sözcükte biraraya gelebilir. Dolayısıyla, tümelin birçok gerçekliğe yüklenen şey olduğu söylendiğinde, bu dile getiriş birçok ifadeye karşıt olarak tek bir terimin kullanılışını içermez sadece, tüm çok anlamlı terimlerin dışındaki anlamın birliğini de içerir.

Tümelin tanımındaki "ki o şey" deyişinin gösterdiği şeyi belirttikten sonra, "yüklenmiş olmak" ve "birçok varlık" deyişlerini dikkatli bir biçimde inceleyelim.

"Yüklenmiş olmak", şimdiki zamanda yer alan eylemin açıklayıcı gücünden ötürü, bir terimin bir özneye bağlanma hakkının olduğunu gösterir; fiilin çeşitli öznelere bağlayabildiği "insan" sözcüğünün durumunda olduğu

gibi. Birçok özneye yüklendiklerinde, ***koşuyor*** *ve* ***yürüyor*** *gibi fiiller tıpkı ekfiil gibi bağlayıcı güce sahiptir. Bu nedenle Aristoteles* ***Önerme Üzerine*** *adlı yapıtında şöyle der:* ***-dır*** *sözcüğünü içermeyip, koşmak ya da yürümek gibi fiilleri içeren önermelerde, bu fiillerin de durumları gereği* ***-dır****'ınki gibi yardımcı olma görevi vardır." Daha ilerde de şöyle der: "Bir insanın yürüdüğünü söylemekle o yürüyendir demek aynı şeydir."*

"Birçok" deyişi gözönünde bulundurulan terimlerin çeşitli varlıkları adlandırdığını gösterir. Bu olmasaydı Sokrates'in birçoklarına yüklenmiş olduğunu söylemek gerekecekti: "Bu adam Sokrates'tir, bu hayvan, bu beyaz, bu müzisyendir." Adlar, onları tasarlayan akıl için çok farklı olmasalar da, onlar, tözsel olarak özdeş bir gerçekliğe pek yüklenmezler.

Gramercilerin *tümüyle* ***kuruluşa ilişkin olarak*** *belirledikleri bağın, diyalektikçilerin düşündüğü* ***yükleyici*** *bağdan farklı olduğuna dikkat edilsin. Kuruluşa ilişkin bağ, olarak* ***-dır, insan*** *ve* ***taşı*** *birbirine bağlayabilir ve daha genel olarak tüm yalın adlar için* ***insan ve hayvan*** *için de bu durum istenecektir. Kuruluşa ilişkin bağ, ister gerçekliğe bağlansın ister bağlanmasın, cümlenin tam olduğu her keresinde doğrudur. Ama burada bizi ilgilendiren yükleyici bağ nesnelerin kendisine başvurur ve hakiki bir yapıyı göstermek ister.* ***"İnsan bir taştır"*** *deyince, gramer açısından yetkin bir biçimde doğru bir cümle kurulmuş olur; anlatım (sözceleme-énonciation) açısından* ***taş, insanın*** *yüklemidir; bu anlamda tümüyle biçimsel oluş söz konusudur; böyle bir durumda, bu yüklem hiçbir şeye uygun gelmese de, varolmayan nesneler böyle bir yüklem alabilirler. Tümeli tanımlarken biz yalnızca yüklem olma gücünü göz önünde bulunduruyoruz.*

Tümelin hiçbir zaman tümüyle bir cins adı olmadığı, ay-

rıca tümüyle özel bir ad da olmadığı görünüyor, ama onlar karşılıklı olarak karşılıklı sınırlardan çıkarlar. Çünkü cins adı ve özel ad sadece yalın durumda değillerdir; onlar yüklem olmayı sağlayan ve dolayısıyla "yüklenebilir" olarak tümelin tanımının dışında olan diğer durumlarda da bulunabilirler Bu dolaylı durumlar, Aristoteles'e göre sadece düşünme için önem taşıyan yani, diyalektikçiyi ilgilendiren anlatım için daha az önemlidir; çünkü o, uslamlamaları oluşturur, bir anlamda Aristoteles iin adların söylenmiş olmaları değil, bütünleri değer taşır. İmdi, tüm cins adları ve tüm özel adlar zorunlu olarak tümel ve tekil olmadıkları gibi, tersi de doğru değildir. Çünkü tümel yalnızca adları içermez, fiilleri de, belirsiz terimleri de içerir; bu konuda Priscianus onların cins adının tanımına girmediğini söyler.

Artık tümel sözcükleri ve tekil sözcükleri ayırmış olduk; şimdi ***sıra tümel sözcüklerin, asıl karakterini*** *özenli bir biçimde incelemekte. Eğer bu tümellere ilişkin sorunlar varsa, bu, özellikle anlamlarının kuşkulu görünmesinden dolayıdır; bir yandan onların hiçbir tözsel gerçekliği yokmuş gibi görünüyor, öte yandan ise hiçbir gerçek şeyin asıl tasarımına hiçbir şekilde yardım etmiyormuş gibi görünüyorlar. Tümel adların gerçek hiçbirşeyi göstermediği ortada, çünkü varolan her şey kendi başına ayrı bir biçimde vardır ve gösterildiği gibi, belli bir gerçek nesnede biraraya gelemezler, tümel terimlerin kullanılışında bu durum doğrulanmıştır. Dolayısıyla, tümellerin birbirinden ayrılan şeyler olarak nesnelere hiçbir şekilde verilmediği kesindir; böyle olmasaydı, onlar artık ortak olamazlardı; ama tekillerin de burada ya da şurada bir arada olduklarında hiçbir şey belirleyemedikleri de kesindir; çünkü onlar için hiçbir biraradalık yeri yoktur, tümellerin hiçbir gerçek anlam sunmadıkla-*

rı, onların özellikle hiçbir gerçek şeyin asıl tasarımına yaramadıkları görünmektedir. Bu nedenle Boethius ***Bölmeler****'inde "insan" sözcüğünün anlıkta kuşku uyandırdığına işaret eder: Bu sözcük ağıza alındığından itibaren "işiten kişinin anlığı bir o yana, bir bu yana süreklenmektedir ve hatalara maruz kalmaktadır" Gerçekten Boethius onu kesin olarak tanımlamaz:*

*"****Her insan yürür*** *ya da* ***herhangi bir insan yürür*** *ve eğer bu son durumda bu insan olan belirginleştirilmezse, işiten kişinin anlığının hiçbir ussal tasarımı olamaz." Çünkü* ***insan*** *sözcüğü insani bireylere verilmiştir; tüm akıllı ve ölümlü hayvanlar onlar olduğu için, bu anlam ortaklığı olup biteni anlamak isteyen dinleyici için bir rahatsızlıktır; anlaşıldığı gibi, Sokrates'i yani tek bir sözcüğü işitince söz konusu olan artık tek bir kişidir. İnsan adı gibi ortak bir ad anlıkta hiçbir şey uyandırmaz, ne Sokrates'in zihinsel bir tasarımını ne bir başkasınınkini ne de tüm insanların bir topluluğunu; bu adın kesinlikle insan olarak Sokrates'e verildiği söylenemez. Gerçekten de Sokrates'in bu evde yalnız olarak oturmuş olduğunu ve onun dışında hiç kimse için bunun denmeyeceğini varsayalım: "Bu evde bir insan oturmaktadır"; "insan" sözcüğünün Sokrates'in tözsel gerçekliğini hiçbir şekilde karşılamadığı sonucu çıkar bundan; Sokrates olarak insan olduğu sonucu ise çıkmaz; yoksa önermenin dile getirdiği şeyle, anlığın oturmuş olma durumu ve Sokrates arasında zorunlu bir bağ kurduğu sonucuna varmak gerekecekti ve dolayısıyla da, orada oturanın Sokrates olduğu sonucunu çıkarmak için, "insan bu evde oturmaktadır" ifadesini yeterli bulmak gerekecekti. Sokrates için doğru olan başka herhangi bir kişi için de söz konusu olabilir; ama insan sözcüğü insanların tüm topluluğuna verilemeyecektir; çünkü önerme tek bir insan*

sözkonusu olduğunda doğrudur. Ne "insan"ın ne hiçbir başka tümel sözcüğünün hiçbir anlam taşımadığı görülmektedir, çünkü bunlar hiçbir gerçek nesneye ilişkin tasarım oluşturmamaktadır Anlığın tasarlayabildiği hiçbir gerçek nesnenin orada olmadığı bir tasarım nasıl olacaktır? Bu nedenle Boethius ***Yorum****'unda şöyle der: "Anlık gerçekliğin şöyle ya da böyle olduğunu kavrasın ya da kavramasın, o her zaman tözsel bir gerçekliği varsayar, bu olmadan hiçbir tasarım söz konusu değildir." Öyle görünüyor ki tümellerin hiçbir anlamı yoktur.*

İmdi burada bir hata vardır Çünkü tümeller adlandırılınca, belli bir biçimde belirledikleri çeşitli gerçeklikleri gösterirler; kuşkusuz onların bize verdikleri tasarım bu gerçekliklerin kendisinden gelmez, fakat bununla birlikte onlardan herbirine uygun düşer. Her insanı belirleyen bu ***insan*** *sözcüğü hepsinin insan olmaları şeklindeki ortak bir neden gereğince (ve bu nedenle de ona tümel denir) belli ortak (tekil olmayan) bir tasarım üretir; işte bu tasarım, anlığın, aralarında ortak bir benzerlik tasarladıklarının herbirine uyar.*

Ama şimdi ayrıntıya girelim ve tümel bir adın etkisini doğrulayan bu ortak nedenin ne olduğunu, anlığın nesneler arasındaki bu ortak benzerliği nasıl tasarladığını araştıralım; eğer ona karşılıklı ortak sözcük denirse, bu ortak neden gereğince onda şeyler birarada bulunurlar ya da, ya anlığın ortak bir kavrayışı gereğince ya da aynı zamanda bu iki motif gereğince.

İlkin ortak nedeni düşünelim. Birbirlerinden ayrı tekil insanlar söz konusu olsun; daha yukarda dediğimiz gibi, fiziksel bakış açısından, onlar biçimleriyle olduğu kadar özleriyle de birbirlerinden ayrıdır; onlar ancak insan olmalarından dolayı birarada olurlar. Onlar "insanda" birarada olurlar demiyorum, çünkü eğer tek bir insan

sözkonusu değilse, insan hiçbir şey değildir; ama o tek tek insanlar, "insan olma olgusunda" biraraya gelirler Buna daha yakından bakınca iyice görülür ki insan olma olgusu ne insandır ne de hiç bir şey, hatta bu olgu bir töze ait olma olgusu da değildir ya da tam tersine sahip olmamak değildir ya da kendi başına birşeyi oluşturmayan ne çoğalma ne de azalmayı hesaba katma da değildir; hatta Aristoteles'e göre bütün tözlerde ortak karakterlerin sözkonusu olmasına karşın bu böyledir.

Daha yukarda gösterdiğimiz gibi, ayrı varlıklar arasındaki buluşma, tek bir şeyde ortaya çıkamaz. Eğer böyle bir buluşma gerçekten varsa, bizim asıl anlamında bir şeyle karşı karşıya olduğumuza inanmak gerekmez. Demek istenen şey şudur: örneğin, Sokrates ve Platon insan oldukları için bu konuda benzerdirler, tıpkı at ve eşeğin de insan olmamaları bakımından benzer olmaları gibi, yani onların her ikisini de "insan olmayan" diye adlandırmayı sağlayan karakter gereğince. Demek ki farklı şeyler biraraya gelebilirler, buluşurlar, tekil şeyler öyle bir yapıdadır ki onlara böyle özdeş nitelikler verilebilir ve onlar hakkında diğer özdeş karakterler yadsınabilir; örneğin, onlar için insan ya da beyaz denebilir yahut da insan ya da beyaz oldukları yadsınabilir. Ayrı gerçekliklerin birarada bulunması, buluşması kendi başına birşey değildir dediğimizde, tümel terimle ilgili bağı hiçliğe indirgeme düşüncesinin çok uzağında olduğumuz görülmektedir; şu ya da bu adam ortak insan olma durumunda (status) buluşurlar, biraraya gelirler; çünkü hem bu hem de öteki insandır. Yalın bir anlatımla denmek istenen şudur: insan olarak onlar, insan olmaları bakımından hiç bir şekilde farklı değildirler, biz onlara ortak bir öz yüklemiyoruz. Gerçek bir şey olmayan insan olma olgusuna ***insan olma durumu*** *diyoruz; fakat*

bu, tek tek alınan insanların her birine aynı adın yüklenmesinin ortak nedenidir; onun olduğu oranda bu tek tek varlıklar biraraya gelebilirler ancak. Gerçek olmayan bir şeye neden denmesi hiç de ender değildir. Örneğin şöyle dendiğinde, dile getirilmek istenen şudur: ***Halk meydanına gitmek istemediği için dövüldü.*** *Burada belirlediğimiz neden, yani halk meydanına gitmek istememesi hiçbir özü göstermez.* ***İnsan olma durumu*** *için de aynı şey söz konusudur; bununla insan yapısını oluşturan şeyleri belirliyoruz; bunlar şeylerdir ve anlık onlara ortak bir ad yüklediğinde bunlar anlığın düşündüğü şeylerdir; bu onların ortak bir benzerliğe sahip olmalarından dolayıdır.*

Tümellerin, adlandırmayı haklı çıkaran ortak bir neden gereğince, aynı adla adlandırılan tekil gerçeklikler olduğunu gösterdik. Geriye bu terimlerle ilgili tasarımın ne olduğunu göstermek kalıyor.

Herşeyden önce, genel olarak tasarımın yapısını belirleyelim.

Duyum ve anlığın her ikisi de ruha ilişkindir, ama onlar şu noktada ayrılır: duyumlar sadece cisimsel araçlar aracılığıyla ortaya çıkarlar ve sadece cisimleri algılarlar ve bu algıladıkları cisimlere ilişkindirler; örneğin, bir kulenin ve bu kulenin görülebilir niteliklerinin görülmesi böyledir. Tam tersine anlığın cisimsel bir araca hiç gereksinimi yoktur; onun için cisimsel bir tözde yer almış olmak da zorunlu değildir; zihnin ürettiği ve zihinsel etkinliği yöneten nesne benzerliği onun için yeterlidir. Kule yıkılmış ya da ortadan kaldırılmış olsun, bu kulenin duyulur görüsü de ortadan kalkar; tersine tasarım, ruh nesnenin benzerliğini sakladığı sürece devam eder. Fakat duyum, duyulur nesneyle karışmadığı gibi, anlık da tasarladığı nesnenin bu biçimiyle artık karış-

maz; o daha çok tinsel bir etkinliktir; bunun sayesinde ruh akıllıdır denir. Oysa ki bu etkinliği yönlendiren biçim imgesel ve kurmaca bir gerçekliktir; işte bunu istediği zaman ve istediği gibi ruh üretir; uykuda görülen imgesel kentler gibi ya da zenaatkârın önceden biçim vereceği şeye ilişkin olarak tasarladığı bir model gibi, tüm bu gerçekliklerin ne ad ne töz ne de ilinek adını almaya hakları vardır.

*Bununla birlikte kimileri bu imgesel gerçekliği, anlığın kendi işlemiyle karıştırırlar; onlara göre gerçek kulenin yokluğunda tasarladığım ve kare şeklindeki yüksek, geniş bir şey olarak seyrettiğim anımsal imge, kesinlikle kulenin tasarımıdır. **Önerme Üzerine** adlı yapıtında şeylerin benzerliklerine ruhun duygulanımları dediğinde, Aristoteles'in de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır; işte bunlara tasarım denir.*

Bize gelince, imgeye şeyin bir benzerliği diyoruz. Ama böyle bir benzerlik biçimine tasarım demeyi hiç de uygunsuz olarak görmüyoruz, çünkü anlığın tasarladığı şey, kesinlikle şeyin benzerliği denilen şeydir. Bununla birlikte haklı olarak diyoruz ki anlık bu benzerlikle karışmaz. Gerçekten de şunu soruyorum, kulenin bu kare biçimi, bu yüksekliği öyleyse gerçek olarak, bu kulenin yapısına ya da hacmine benzeyecek olan anlığın kendi biçimini oluşturur mu? Gerçekte, her türlü cisimden ayrı olan kulenin bu asıl yüksekliği ya da kare biçimi kurmaca bir nitelemeyle de olamaz; anlığın biçimiyle de olamaz; hiç bir özünkiyle de olamaz. Öyleyse geriye sadece kurmaca bir nitelik kalır, kurmaca da olsa bu, bu biçime ve bu yüksekliğe ilişkindir. Aynadaki imge için de aynı şey söz konusudur; bu da bir şey gösterir, fakat gerçekten olmayan birşeydir; çünkü beyaz bir aynanın yüzeyinde renklerin nitelik olarak karşıtını gösterdiği de sık sık olan bir şeydir.

Başka bir ***soru*** *daha konabilir ortaya. Hem duyulur hem de zihinsel bir şekilde aynı nesne kavranmış olsun; örneğin bir taş görüldüğü zaman durum budur. Ama o zaman anlık taşın imgesi üzerinde çalışmaz mı ya da anlık ve duyum doğrudan doğruya her ikisi de taşla iş görmez mi? Bu durumda anlığın artık imgeyi kullanmadığını kabul etmek akla daha uygun görünüyor; çünkü tözün kendi gerçekliği onda görünüyor Eğer orada bir duyumun olduğu ileri sürülürse orada artık bir tasarım olamaz, biz bu sonucu reddederiz; gerçekten sık sık ruhun aynı zamanda hem bir nesnenin duyumuna ve hem de bir başkasının tasarımına sahip olduğu durumlar vardır; tıpkı büyük bir özenle çalışma durumunda olduğu gibi ve buradaki gerçeklikleri gören açık gözlere sahip olma durumunda olduğu gibi, üzerlerine yazılan diğer gerçeklikler de düşünülür.*

Genel olarak tasarımların yapısını tanımladıktan sonra, şimdi de tümellerin ve tekillerin tasarımını ayırt edelim. İşte onların farkı: tasarım tümel bir terime ulaştığı zaman anlık birçok gerçeklikten ortak ve bulanık bir imge oluşturur; tekil bir terime ulaştığı zaman ise tam tersine anlık özel bir biçim içerir ve böylece de tek bir varlığın tekil terimine yani başka tek bir bireyle sadece ve sadece ilgili olan bir biçimi içerir. ***İnsan*** *sözcüğünü işittiğim zaman bende belli bir tasarım uyanır; bu tasarımın tek tek alınan insanlardan herbiriyle ilişkisi bu tarzdadır; o hepsinde ortaktır ve hiç birine (tek olarak) özgü değildir. Ama Sokrates dendiğini işittiğim zaman, belirli bir kişinin benzerliğini anlatan kesin bir biçim benim ruhumda görünür. Bu, ruhta tek bir varlığa ilişkin bir biçim uyandıran Sokrates sözcüğü sayesinde olur; (artık burada) belirlenmiş ve kesinleştirilmiş belli bir şey söz konusudur;* ***insan*** *sözcüğü söz konusu olunca ise, tam*

tersine onun tasarımı tüm insanlarda ortak olan bir biçime dayanır; onun içerdiği ortaklık karışıklığa neden olur ve biz hangi insanın söz konusu olduğunu anlayamayız. İnsan sözcüğü aslında ne gerçek olarak Sokrates'i ne de başka bir insanı gösterir; kendisiyle hiç bir insanı göstermez, üstelik onların tümünü adlandırır. Tersine, Sokrates böyle tekil bireyi sadece göstermekle kalmaz, bu bireyle gerçek bir bağı olan bir tözü de gösterir.

İmdi daha yukarıda da Boethius'a göre dedik ki her tasarım somut bir tözle ilgilidir. Öyleyse onun tümellerle ilgisinin nasıl olduğu sorulabilir. Fakat Boethius'un bu kanıtının sofistik bir akıl yürütmeye dayandığına işaret etmek gerekir; bununla o, tümellere ilişkin tasarımın hiçbir içeriğe sahip olmadığını göstermek istiyor. Öyleyse onun, böyle bir kanıta dayanmakta haksız olması ve eğer kanıtlaması işe yaramıyorsa kanıtının da değersiz olması gerekir. Bir tasarımın gerçek dayanağı olan şey, ya bir şeyin gerçek tözünü (tasarım duyulur bir algıya eşlik ettiği zaman durum budur) ya da bu şey olmadığında, herhangi bir şeyle bağlantılı bir biçimin, ortak bir biçim ya da özel bir biçim söz konusu olsun, bunun zihinsel kavrayışını gösterebilir. Ortak biçimle, bir varlıklar çokluğunun ortak benzerliğini içeren tek bir şey olarak düşünülmüş kendinde bir şey olan bir biçimi anlıyorum. Tek bir imge her aslanda özel olarak bulunan nitelikleri belirlemeden, tüm aslanların yapısını tasarlayabilir; fakat aslanlar arasındaki bireysel ayrımları tasarlamak için diğerlerini de buna eklemek gerekir; örneğin berikinin topal olması ya da küçük bedenli olması ya da Herakles'in bir darbesiyle yaralanmış olması gibi. Bunun gibi, ortak figürler ve şeylere ilişkin bireysel figürler betimlenebilir ve yine bu iki varlık kipine göre de onlar tasarlanabilir.

Anlığı yönlendiren bu biçimle ilgili olan şeyde, biçimin ortak adla aynı şeyi göstermiş olmasından kuşkulanmak saçma değildir; fakat yetke ve akıl bu savın lehine anlaşmış gibi görünmektedir.

***Kuruluşlar**'ının birinci kitabında Priscianus, tümel terimlerin ortak bir biçimde bireysel gerçeklikleri belirlediğini gösterdikten sonra, onların başka bir anlama sahip olduklarını da yani onların ortak bir biçimi gösterdiklerini de belirtmiş gibi görünüyor ve bu konuda şunları dile getiriyor: "Şeylerin, cisimlere inmeden önce tanrısal Düşünmede düşünülür bir biçimde kurulmuş olan özgül ve genel biçimleri doğada, cinsleri ve türleri birbirinden ayırt eden bu özel nitelikleri içerebilirler." Burada, bir eseri tamamlamadan önce bir zenaatkârla karşılaştırılan Tanrı'nın, kendi çalışmasında bu biçime öykünmek üzere, önceden zihinsel olarak gerçekleştirmek istediği eserin örneklik edici biçimini tasarlaması söz konusudur ve bu biçimin işte cisme indiği söylenir; çünkü asıl gerçek şey bu biçimin imgesinde şekillenmiştir. Ama Tanrı'ya böyle genel bir kavrayışı yükleme hakkı olsa bile, insana bunu yüklemek haksızlık olacaktır; genel ya da özel, doğal yapılar bir zenaatkârın değil Tanrı'nın yapıtlarıdır: insanı, ruhu ya da taşı yaratan Tanrı'dır, oysaki insan ev ya da kılıç yapabilir, üretebilir. Ne ev, ne de kılıç doğal eserlerdir; öyleyse onları gösteren adlar tözlerle değil, ilineklerle ilgilidir; dolayısıyla onlar ne cinslerle ne de hepsinin en özel gerçeklikleriyle ilişki içindedir. Öyleyse, insani düşünmenin değil ama, tanrısal düşünmenin bu tümel niteliğin doğal gerçekliklerini soyutlamayla tasarladığını söylemek doğrudur; insanlar şeyleri sadece duyularıyla bilirler; bu şu demektir: ender olarak hatta daha doğrusu hiçbir zaman onlar Tanrı'nınki gibi yalın bir tasarı-*

ma ulaşamazlar ve ilineklerin duyulur bilgisi onların asıl yapıları tasarlamalarını engeller. Tam tersine açık seçik bir biçimde ve kendinde olarak yarattığı bütün şeyleri bilen Tanrı, hatta yaratmış olduklarından da önce, her tekil gerçekliğe ilişkin yapıyı da ayırt eder ve duyarlılık ona hiç bir şekilde engel değildir, çünkü gerçek bir anlayış gücüne o sahiptir. Hatta, insanların duyularını aşma önemli olsa da, onlar gerçek bir tasarıma sahip olmaktan çok onun düşüncesine tutunmaya mecburdurlar, deneyin bize onu öğrettiği gibi. Eğer örneğin, henüz görmeyle bilmediğimiz bir kent tasarlıyorsak ve sonra bu kente geliyorsak, onu olduğundan tamamen başka tasarlamış olduğumuzu farkediyoruz.

Bunun, duyulur bir biçimde kendini göstermeyen iç biçimlere de uygun geldiğini sanıyorum; örneğin, ussallık, ölümlülük, akrabalık, oturan bir şeyin niteliği v.b. ve bu biçimler hakkında bir tasarımdan çok bir kanıya sahibiz. Bununla birlikte hangi adlar olursa olsun ve onlar hangi gerçeklik üzerine yerleşirse yerleşsin, kanıdan çok bir tasarım ortaya koyarlar; çünkü bu şeylerin doğal birkaç özelliği ya da birkaç niteliği gereğince, bu adların bulucusu onları bu şeylere uygulama şansına sahiptir; hatta düşünülen nesnenin özelliğini ya da yapısını derin bir biçimde düşünme ölçüsünde olmasa bile. İmdi, Priscianus özel ya da genel olan bu ortak kavrayışları, onları bize telkin eden adlarına göre genel ya da özel diye adlandırır. Tümeller dediği bu kavrayışlara özel adlar muamelesi yapar; onların anlamı, gösterdikleri özlerle ilgili şeyde karışık bile olsa işitenin zihnini bu genel kavrayışa doğru yönlendirirler, tıpkı özel adların gösterdikleri tek bir şeye doğru zihni yönlendirmesi gibi. Porphyrios da kimi şeylerin madde ve biçimden oluştuğunu söylediği zaman, hatta kimilerinin madde ve biçi-

min benzerliğine göre oluştuğunu söylediği zaman, madde ve biçimin bir benzerliğinden söz ederken bu kavrayışa anıştırmada bulunduğu iyice görülmektedir. Yeri gelince bu nokta üzerinde daha da ayrıntıya girilecektir. Boethius'un da benzerliğe göre oluşmuş düşüncenin birçok gerçeklikten ya bir cinsi ya bir türü kurduğunu söylediği zaman, bu aynı ortak kavrayışı düşünmüş olduğu görülmektedir. Kimileri, bunun da Platon'un düşüncesi olduğunu düşünür; Platon "Nous"a yerleştirdiği bu ortak idelere cins ya da tür diyordu. Kuşkusuz Boethius bu nokta üzerinde, Platon için cinslerle türlerin ve öteki tümel gerçekliklerin sadece tasarım nesneleri olmadıklarını, cismin dışında da varolduklarını, Platon'un varsaydığı bu ortak kavrayışları kabule götüren şeyin, onların "Nous"ta cisimden ayrı, tümellerle bağlantı içinde olduklarını söylediği zaman (artık ç.) Aristoteles'in hocasından ayrılacağını söyleyecekti. Ama Aristoteles'in inandığı gibi anlaşılan tümel yani niteleme ortaklığı burada söz konusu değildir; daha çok birçok gerçeklik arasındaki benzerlik ortaklığı burada söz konusudur. Çünkü öyle görünüyor ki bu ortak kavrayış, adın tek tek alınan birçok bireysele verilmesi gibi, varlıkların çokluğuna hiçbir şekilde bir niteleme hizmeti veremez.

Yazarımız tarafından Platon'a yüklenen kanı, tümellerin duyulur olanın dışında varolduğunu bilmek, filozoflar arasındaki her tartışmayı bu nokta üzerinde açığa çıkaran başka bir biçimde de pekala anlaşılabilir. Gerçekten de Aristoteles, tümellerin her zaman duyulur olanın içinde olduğunu söylediği zaman, o edim halindeki bir varlıktan söz etmektedir; örneğin hayvana ilişkin olan bu yapının tümel bir sözcükle belirlenen bu yapının, bu neden gereğince, bir tür aktarma gereğince, tümel olduğunu, onun edim olarak, duyulur bir gerçeklikten başka

bir şey olmayan hiçbir yerde bulunmadığını demek istemektedir. Tersine Platon, kendinde bir töz oluşa gitmektedir; demek istediği de şudur: tümel kendi varlığını duyulur her türlü tözün dışında korur ve ona göre bunu haklı çıkaran bu doğal varlık da tümel adıdır. Öyleyse, edim açısından Aristoteles'in yadsıdığını, fizikçi olan Platon doğal bir erke yükler. Doyasıyla onların savları hiçbir şeklide karşıt değildir.

Hangi yetkelerin, tümel adları zihin tarafından tasarlanan ortak biçimlere verirken neye dayandıklarını şimdi gördük. Ama öyle görünüyor ki aynı anlamı akıl da çıkarmaktadır. Gerçekten de, biçimler adlar aracılığıyla tasarlanır demektir bu; bu da, bu adların bu biçimleri yalın olarak göstermesi demek değil midir? Çünkü biz bu biçimlerin tasarımlarımızın içeriğinden de ayrı olduğunu düşünüyoruz, bununla da adlara, gerçek bir şeye dayananın dışında ve bu şey hakkında "sahip" olduğumuz tasarım dışında üçüncü bir anlam yüklüyoruz. Üstelik bu sav hiçbir yetkeye dayanmamaktadır ve ***akla*** *da karşıt değildir.*

Daha yukarıda, tümel adların ortaklığının uygulamayı belirleyen ortak nedene ya da ortak kavrayışa yahut da her ikisine birden, bize göre, bağlı olup olmadığını göstermeye söz vermiştik. Üçüncü bir varsayımın da iyi olmasını istiyoruz, fakat belirleyici ögenin ***ortak neden*** *olduğu görülmektedir; bununla da, şeylerin kendine ilişkin doğal gerçekliğini anlamak gerekmektedir.*

Şimdi de tümellerin tasarımını sağlayan, anıştırma yaptığımız bu soyutlayıcı işlemi belirlemek ve bu zihinsel edimlerin niçin yalıtılmış, çıplak, salt ve üstelik de hiçbir zaman anlamdan yoksun olmadıklarını göstermek gerekmektedir.

İlkin ***soyutlamadan*** *söz edelim. Madde ve biçimin hiçbir*

zaman birbirinden yalıtılmış olarak varolmadığının bilinmesi gerekir; fakat zihin bazan maddeyi kendi başına tasarlama gücünü sahiptir, bazan da sadece biçime dikkat etme gücüne sahiptir, bazan da onları kendi birlikleri içinde kavrama gücüne sahiptir. İlk iki durumda soyutlayıcı bir işleve yani bir edime sahibiz; işte bu edimle zihin, bir bireşimin herhangi bir ögesini kendi özyapısını tek başına tasarlamak için soyutlar. Üçüncü durumda ise bizim bir bireşimle işimiz vardır. Örneğin, bir insanın tözü söz konusu olsun, bu töz cisimdir, hayvandır, insandır; biçimlerin sonsuz sayısına bürünmüştür: dikkatimi tüm biçimleri bir yana atarak maddesel özü içinde bu töze verdiğim zaman anlayış yetimin işleyişi soyutlayıcıdır. Tersine eğer dikkatimi sadece bu töze bağladığım cisimliliğe verirsem, anlayış yetimin işleyişi bireşimseldir; buna göre bu, sadece tözün yapısının düşünülmesine dayanır; ama o aynı zamanda cisimliliğin öteki biçimlerine göre soyutlayıcıdır; başka bir deyişle, canlılık, duyarlılık, akıllılık, beyazlık şu anda dikkat etmediğim bütün biçimler için durum budur. Soyutlayıcı tasarımların bu çeşitleri belki yanlış ya da boş görüneceklerdir; çünkü onlar gerçek olarak varolmayan şeyi kavrarlar. Sadece maddeyle ya da sadece biçimle yalıtılmış bir şeye dikkati verince, o zaman ne madde ne de biçim ayrı biçimde varolurlar; öyle görünüyor ki onlar şeyi, olduğu şeyden tamamiyle başka tasarlarlar ve dolayısıyla, onlar tümüyle anlamdan yoksun olurlar. Fakat durum bu değildir. Eğer anlık aracılığıyla bir şeyi olduğundan başka düşünürsek, bu anlamda biz ona, ona özgü olmayan doğal özellikler de veriyoruz demektir, bizim tasarımımız o zaman tümüyle anlamdan yoksun olacak demektir. Fakat bu, soyutlayıcı işleyişte yapılan şey değildir. Eğer bu insanı, onun hayvan ya da insan oldu-

ğunu, gramerci olduğunu bir yana atarak töz olarak ya da cisim olarak düşünürsem, tasarımım ona gerçek olarak ait olan herhangi bir özellik taşımaz; bu tasarım artık onun niteliklerinden kimilerini ihmal etmekle yetiniyor demektir. Dikkatimi ***sadece****, böyle bir niteliğe sahip olan bir varlık olarak bu varlık üzerinde yoğunlaştırdığımı söylediğim zaman, sınırlama* ***dikkatimle*** *ilgilidir; hiçbir zaman bu varlığın* ***varolma biçimi*** *ile ilgili değildir; çünkü bunsuz tasarımım anlamdan yoksun olacaktı. Gerçekten de, bu gerçekliğin* ***sadece*** *böyle bir niteliğe sahip olduğunu söylemiyoruz, ama onu bu niteliğe sahip olarak düşünüyorum sadece. Bir anlamda, onun zihinsel olarak, gerçeklikte olduğundan başka bir şekilde düşünülmesinin daha doğru olduğu kalıyor geriye; yoksa daha yukarıda görüldüğü gibi, kendisininkinden başka olan bir yapıyla değil, ama zihinsel olarak kavranan şeylerin biçimini ayıran ve gerçek olarak şeylerde var olan bu ayrımla ancak olur bu. Demek ki anlık böyle bir niteliği* ***ayrılmış*** *değil, fakat daha çok* ***ayrı olarak*** *düşünür; gerçeklikte o ayrı olarak olmasa da; o, maddeyi salt durumunda ve biçimi de yalın durumunda görür, algılar; oysaki ne biri salt olarak vardır, ne de öteki yalın olarak; öyle ki bu saltlık ve bu yalınlık düşünülen şeyin gerçek varlığına ilişkin değil, onu düşünen akla ilişkindir; bunlar zihne ilişkin kiplerdir; varoluşsal değildir. Duyular da sık sık farklı biçimlerde bileşik gerçeklikler üzerinde iş görür. Örneğin, yarı altın, yarı gümüş bir heykel olsun: gerçekte birbirine bağlı olan bu altına ve gümüşe ayrı olarak bakabilirim; bunun için kimi zaman altına, kimi zaman da gümüşe bakmam yeterlidir. Bakışım, birlik olanı ayrılmış gibi değil, ayrı olarak tasarlar. Anlık, soyutlamayla karmaşık gerçeklikleri ayrılmış olarak değil de, ayrı olarak tasarladığı zaman yaptığı işlem*

bununla aynıdır; mutlak olarak bunsuz anlamdan yoksun olacaktır.

Bununla birlikte, eğer o birbirleriyle bağlı bu gerçekleri ayrılmış bir biçimde düşünürse, öte yandan da tersine bağlı gibi düşünürse yaptığı için doğru bir biçimde olduğu söylenebilecek midir? Gerçekten, gerçek şeylerin ayrılması kadar birliği de iki anlamda alınabilir. Diyoruz ki kimileri belli bir benzerlikle birbirine bağlıdır, örneğin bu iki adamın, insan olmaları ya da gramerci olmaları bakımından, belli bir benzerlikle bağlı olduklarını söyleyebiliriz; diğerleri de tersine karşıtlıkla ya da kabul edilmeyle bağlıdırlar, tıpkı biçimin ve maddenin ya da şarabın ve suyun durumunda olduğu gibi. İmdi, bu ikinci durumda bileşik ögeler bölünmüş gibi ve bir yandan da birlik gibi düşünülebilir. Bunun için Boethius zihne, bu iki işlemin herbirinde düşünülen şeyin gerçek doğasını aşmaksızın ve bu şeye doğal olarak ait olmayan hiç bir şeyi algılamaksızın çift güç verir: gerçekten ayrı olanı ussal olarak birleştirme ve bileşikleri ayırma olmak üzere. Yoksa ussal bir işlem hiç söz konusu olmayacaktır, fakat bir kanı söz konusu olacaktır; çünkü akıl o zaman şeylere ilişkin gerçek durumdan uzaklaşacaktır.

Fakat ***soru****, zenaatkâr, henüz gerçekleşmediği halde gerçekleştireceği eserin biçimini önceden kendinde düşündüğü zaman, onun* ***öngörüsünün*** *anlamdan yoksun olup olmadığını bilme ile ilgilidir. Eğer savımız böyle ise, Tanrı'nın eserlerini yaratmadan önce sahip olduğu öngörüsünü boş olmakla itham etmek gerekecektir. Eğer bu öngörü etkilerine göre yorumlanırsa ve bu öngörüden de tümüyle gerçekleşmiş olmamakla birlikte istenmiş olan şey anlaşılırsa, yine bu öngörünün boş, anlamdan yoksun olduğu tamamen yanlış olacaktı. Eğer onun,*

şeyin gelecekteki durumuyla uyuşmadığı anlaşılıyorsa, sözel düzeyde çok kötü bir öğreti ortaya çıkacaktı; fakat şeylerin temelinde hiç bir şey değişmeyecekti. Doğru olan şey, şeylerin gelecekteki durumunun maddesel olarak henüz varolmadığıdır; işte orada o anda tanrısal öngörü onu şimdiden gelecek olarak düzenlemektedir; o şey, düşünülür olarak vardır. İmdi, genel olarak bir düşüncenin ya da bir öngörünün anlamdan yoksun olduğunu söylemiyoruz, yoksa etkinin ortaya çıkmadığı bir durumdan ve bir düşüncenin sadece gerçekten gerçekleşmediği zaman durumun böyle olduğunu söylüyoruz. Öyleyse, bu sözcüklerden vazgeçmek gerekir ve bir öngörüye, boş dememek gerekir, onun düşüncesi hiçbir şekilde boş değildir fakat maddesel olarak henüz varolmayan şeyi önceden tasarlayan öngörü boştur; çünkü bu tümüyle öngörüdür; gelecek üzerine dayalı bir düşünceye sadece öngörü denir; geçmişe dayalı her düşünceye bellek ve şimdiye dayalı her düşünceye de tam anlamıyla akıl denir. Henüz varolan şeylerin gelecekteki bir durumunu öngörerek düşünenin aldandığı söylenirse, o aldanan kimse, başkasının aldandığına inanan kimsedir. Geleceği önceden gören kimse o kadar aldanmaz, ancak onların önceden gördüğü gibi olduklarına inanırsa bu durum olur. Aynı şekilde, varolmayan bir şeye ilişkin kavrayış hiçbir hatayı içermez, bu şeyin varlığına olan inançla birlikte olmadıkça. Akıllı bir karga tasarlayabilirim; eğer bu karganın gerçek olarak varolduğuna inanmıyorsam, kendimi aldatmıyorum. Önceden gören için de aynı şey söz konusudur, çünkü önceden gördüğü şeyi varolan olarak düşündüğü zaman bu şeyin varolduğunu düşünüyor değildir; ama o düşündüğü şeyi içine yerleştirdiği gelecekten çok şimdiki olarak düşünmediğinde bu olur. Gerçekten, zihnin her kavrayışı, şimdiye

dayanır. Örneğin Sokrates'i hem bir çocuk olarak hem de yaşlı olarak düşünürsem, hem çocukluğu hem de yaşlılığı ona bu şimdide birbirine bağlamış oluyorum, yani dikkatimi geçmiş ya da gelecek özelliğine göre ona veriyorum. Bununla birlikte hiç kimse,belleğin boş bir yetenek olduğunu ileri süremeyecektir, çünkü o, geçmiş olarak düşündüğünü şimdiki şekilde tasarlar, ***Peri Hermeneias****'ı yorumlarken, bu soru daha uzun bir biçimde tartışılacaktır.*

Tanrı söz konusu olduğu zaman, onun tözünü daha çok düşünmek daha iyidir; o, şeyleri tasarladığı ya da başka biçimleri kavradığı zaman, salt bozulmaz olan ve yalın olandır; o hiçbir değişikliğe uğramaz. Çünkü insan dilinin alışkanlığı Yaratıcıdan da, yaratıkları gibi söz etse bile, örneğin onun için önceden gören ya da akıllı dendiğinde, bundan onun önceden görmek ve anlamakla kendisinden ayrıldığı, salt anlık olmadığı, başka bir biçimi olduğu anlaşılmamalıdır. Tanrı ile ilgili durumda, onun aklına ilişkin bütün sorular gereksizdir, boştur. Daha doğru bir biçimde konuşulacak olursa, onun için geleceğe ilişkin öngörünün yalın olarak şu anlama geldiğini söylüyoruz: gelecekler onu aşamayacaktır; çünkü o, asıl Aklın ta kendisidir.

Soyutlamanın yapısını da geniş bir biçimde inceledikten sonra ***tümellerin tasarımına*** *dönelim, işte bu tasarım da zorunlu olarak soyutlama aracılığıyla olur.* ***İnsan, beyazlık*** *ya da* ***beyaz*** *dendiğini işittiğim zaman, bu adların kendisi bana gerçek tözlerin doğal özelliklerine bağlı şeyleri anımsatmıyor; bu* ***adam*** *sözcüğü bende sadece ölümlü ve akıllı bir hayvanı çağrıştırıyor; bulanık bir biçimde ve ayrımsız olarak onun ikincil diğer ilineklerini henüz kavramasam da, anlamasam da durum böyle. Çünkü tekillerin tasarımı da soyutlamayla olur;* ***bu*** *toz,*

bu cisim, bu hayvan, bu adam denildiğinde bile bu böyledir Gerçekten de bu adam denildiğini işittiğimde, genel olarak insanın yapısına, ama ayrı, tek bir tözde gerçekleşmiş insanın yapısına dikkat etmekteyim; oysa insan, hiçbir belirli insana gönderimde bulunmadan, kendinde ve yalın bir yapıyı çağrıştırır. Bu nedenle, tümellerin tasarımının yalıtılmış, çıplak ve salt olduğunu söylemeye hakkımız vardır; duyularla ilgili olarak yalıtılmıştır, çünkü bu tasarım şeyi, duyulur olarak algılamaz-çıplaktır, çünkü biçimlerden soyutlama yapmıştır Bu soyutlama bütünsel ya da parçalı olabilir - nihayet salttır ayrım söz konusu olduğunda da; çünkü madde ya da biçim söz konusu olsun (hiçbir gerçekliği) göstermez; bize "bu" dedirten şey, bulanık bir kavrayıştır artık.

Bütün bu öncüllerden sonra, Porphyrios'un cinslerle ve türlerle ilgili olarak ortaya koyduğu soruların çözümüne gelelim. Tümellerin hepsinde ortak olan yapıyı bildiğimiz için bu artık kolay olacak.

***İlk soru** şöyleydi: Cinsler ve türler gerçek bir varlık olarak var mıdır? Yani gerçekten varolan gerçeklikleri mi gösterirler yoksa sadece zihinde mi bulunmaktadırlar? Başka deyişle, gerçekliği almayan boş bir kanıyla mı ilgilidirler, **ejderha, keçi-geyik** v.b. gibi gerçek hiçbir tasarım uyandırmayan adlar gibi midirler?*

Cinslerin ve türlerin, aynı tekil adlarda olduğu gibi, varolan şeyleri gerçek olarak gösterdikleri cevabını vermek gerekir; onlar anlamdan yoksun herhangi bir kanıya indirgenmezler; buna engel olan şey de onların daha önce ortaya konduğu gibi yalıtılmış, çıplak ve salt bir tasarıma dayanmış olmalarıdır. İmdi, soruyu koyan kimsenin kimi terimleri, cevap veren kimseden başka şekilde anlamasına hiç birşey engel değildir. Bu durumda sonuncu, şöyle cevap verebilecektir: "Cinslerin ve türlerin

sadece yalıtılmış, çıplak ve salt bir tasarımda varolup olmadıklarını soruyorsun. Böyle olması iyi olduğu için sen onu kabul edebilirsin, biraz önce de ortaya koyduğumuz gibi." Fakat soran ve cevaplayan, kullandıkları terimleri kesin olarak aynı anlamda alabilirler ve o zaman soru yalınlaşacaktır; o artık karşıt cevapların her bölümüyle ilgili olmak üzere herhangi bir ayırt etme işlevini yüklenemeyecektir. Yalın bir biçimde şöyle sorulacaktır artık: "Onlar; yalıtılmış, çıplak ve salt tasarımlara ait midir, değil midir?"

*İkinci soru da şu olacak: bu varolan kendinde gerçeklikler cisimsel midir ya da cisimsiz midir, yani cinslerin ve türlerin varolan gerçeklikleri gösterdikleri kabul edilirse, bu gerçekliklerin cisimsel ya da cisimsiz mi oldukları söz konusudur. Boethius'un dediği gibi, bu terimlerle cisimsel ya da cisimsiz olan her şeyi, tözsel bir cismi ve cisim olmayanı, hatta cisimsel yapılı duyulur bir olgunun konusu olabileni (**adam**, **tahta**, **beyazlık** gibi) ve böyle bir algının konusu olmayanı (**ruh**, **adalet** gibi) anlıyorum. Cisimselle ayrı bir gerçeklik anlaşılabilir ve soru şöyle olur o zaman da: "Cinsler ve türler ayrı ayrı ya da ayrı olmayan gerçeklikleri mi gösterirler?" Şeylerin hakikatini gerçekten araştırmak isteyen biri, gerçeklik halinde olduğu söylenebilen her şeye sadece dikkat etmez, tüm mümkün kanılara da dikkat eder. Dolayısıyla onun ayrı gerçekliklerden elde edilebildiğine iyice emin olunabilir; başkaları ise, onların ayrı olmayan olarak varolduklarına ilişkin bir kanıyı meslek edinebilirler; sorun, bizim de yaptığımız gibi ortaya konmakta haklı olabilir. Bu son ifadenin sorunu en iyi şekilde dile getirdiği, cinslerin ve türlerin ayrı gerçekliklerle bağlantılı olup olmadığını bilmeninde çok önemli olduğu söylenebilir. Buna şöyle cevap verilecektir: Boethius varolan*

herşeyin cisimli ya da cisimsiz olduğunu ileri sürer, fakat burada cisimsizi düşünmek yararsız değil midir? Gerçekten de cisimli ve dolayısıyla ayrı olmayan hiçbir şey yoktur. Sorunun bir anlam taşıması için, öyle görünüyor ki cisimli ve cisimsizin gerçekten iki kiplik olması gerekir; bu kipliklere, öteki gerçekliklerin anlamını inceleyerek ulaşıyoruz; hatta haklı olarak şunu diyoruz kendimize: "Varolan gerçeklikler arasında kimilerinin cisimli ve kimilerinin de cisimsiz olduğunu görüyorum; tümellerin gösterdikleri bunlara mı, ötekilere mi ilişkindi?" Buna şöyle cevap vermek gerekir: bir anlamda bunlar cisimsel gerçekliklerdir, yani kendi özleri bakımından ayrıdırlar, fakat bunlar, tümel terimle gösterilmeleri yönünden cisimsizdirler; çünkü tümeller ayrı ve belirli şekildeki şeyleri göstermezler hiçbir zaman, fakat yukarda yeterli bir biçimde gösterdiğimiz gibi şeyleri bulanık bir biçimde gösterirler. Böylece, tümel terimler şeylerin doğası ile ilgili şeylerde cisimli, anlam tarzı ile ilgili şeylerde ise cisimsizdir; çünkü, onların gösterdikleri gerçeklikler ayrı ise, onlar onları ayrı ve belirli bir biçimde gösteremezler

Cinslerin ve türlerin duyulur gerçekliklere ilişkin olup olmadıklarını bilme şeklindeki üçüncü soru, cisimsiz gerçekliklerin söz konusu olduğunu kabul eden ikinci soruya verilen cevaptan kaynaklanmaktadır; belli bir anlamda alınan cisimsizlik gördüğümüz gibi, duyulur olana ait olmasına ve olmamasına göre ayrılır. Tümelin duyulur olanda varolduğu yani dış biçimleri gereğince duyulur bir gerçeklikte varolan asıl tözü gösterdiği söylenir ve duyulur gerçeklikte edim olarak varolan bu tözü gösteren tümel onu, duyulur gerçeklikten doğal olarak ayrı gibi gösterir, daha yukarda Platon vesilesiyle gösterdiğimiz gibi. Bunun için Boethius cinslere ve türlere

ilişkin tasarımın duyulur olanın dışında olabildiğini kabul eder; bu, cinslerin ve türlerin kendi başına akılla gözlenebilen doğal gerçeklik olduğu ve her türlü duyarlılığın dışında, üstelik onu duyulur kılan her türlü gerçek şekilde varolabiliyormuş demek değildir. Çünkü cinslerin ve türlerin duyulur gerçekliklere ilişkin olduğu konusunda uyuşuyoruz. Ama gördüğümüz gibi onlara ilişkin olarak sahip olduğumuz tasarım her zaman yalıtılmış şeylerin yani duyuların dışındadır; cinsler ve türler bu anlamda hiçbir şekilde duyulur olana ilişkin değildirler. Onların bu alana ait olup olmadıklarını bilmeye ilişkin soruyu haklı çıkaran budur. Buna kimileri, ona ait olduğu, fakat bu şekilde, işte söylendiği gibi ait olduğu cevabını verir; her türlü duyulur algının dışında doğal ve sürekli bir biçimde varoldukları cevabını verir.

İkinci soruyla ilgili şeyde, biz cisimli ve cisimsizle, duyulur ve duyulur olmayanla, soruların daha mantıksal devamını veren yorumu anlıyoruz. Tümellerin tasarımının duyulur olana göre yalıtılmış olduğu söylendi; öyleyse duyulur ya da duyulur olmayan gerçekliklerin söz konusu olup olmadığını sormak normaldir. Cevap, cins ve türlerden kimilerinin, şeylerin yapısı bakımından duyulur olduğu, anlam kipi bakımından ise duyulur olmadığı şeklindeydi; çünkü onların gösterdikleri duyulur gerçekliklerdir; onlar bu duyulur gerçeklikleri duyumun konusu olmaları bakımından yani ayrı olarak göstermezler; onlar da duyulur bir biçimde algılanabilen ve onların gösterdikleri gibi değildirler. Soru bu durumda, cinslerin ve türlerin duyulur olanları gösterip gösteremediğini ya da onların ayrıca bir anlamlarının olup olmadığını bilmekle ilgilidir. Buna, onların duyulur olanları gösterdiği cevabı verilir ve bu, Prisciа-

nus'un esas olarak tanrısal Düşünme'ye yüklediği genel kavrayıştır

VE ONLARIN KALICILIKLARIYLA İLGİLİ OLAN ŞEY-DE... Daha yukarıda da anımsattığımız gibi, dördüncü bir sorunun söz konusu olduğunu işitince benimsenen çözüm, tümel adların hiçbir şekilde varolmadıkları doğrultusundadır; onların bağlı oldukları gerçeklikler yok olduğu zaman durum budur ve dolayısıyla bu adlar bir çokluğa yüklenmiş oldukları zaman onlar gerçek hiçbir şeyde artık ortak değildirler, tıpkı hiçbir gül olmasa bile gül adının olması gibi. Ne var ki bununla birlikte bu ad anlık için bir anlam ifade eder; o hiçbir şeyi göstermese bile; çünkü bunsuz hiçbir gülün olmadığı nasıl gösterilebilecektir?

Tümel sözcükler konusunda sorunların ortaya çıkması çok doğaldır, ama tekil sözcükler konusunda böyle bir durum yoktur; çünkü bu sonuncular anlamları bakımından hiçbir kuşkuya yer vermezler. Onların anlam kipi yetkin bir biçimde şeylerin gerçek durumuyla uyuşur. Şeylerin kendi başına, ayrı olması gibi, tekil sözcükler de onları ayrı şekilde gösterirler ve bu sözcüklere uyum gösteren anlama yetisi ilgili nesneleri kesin bir biçimde kavrar; bu, tümellere uyum gösteren anlığın durumu değildir Şeyleri ayrı olarak hiç göstermeyen tümellerin, bu şeylerle de artık birarada olamadıkları ortadadır; çünkü daha yukarda öğrettiğimiz gibi, bu tümellerin tam olarak oluşturdukları (birarada oldukları ç.) hiçbir gerçek şey yoktur. Bütün bunlar tümellerle ilgili olarak ortaya çıkan kuşkulardır; Porphyrios tekilleri konuşmasının dışında bırakıp, incelemelerinin tek konusu olarak tümelleri seçti; çünkü Porphyrios tekillerin yeterince açık seçik olduğu yargısındaydı: onlardan ancak arada bir sözetme fırsatı doğuyordu.

Tümelin tanımının, cinsin ya da türün tanımının sözcüklerle ilişkili olduğuna işaret etmek gerekir; onların alanı bu sözcüklere bağlı gerçek şeylere kadar uzatılır; örneğin, türün cinsten ve ayrımdan oluştuğu söylendiğinde, gösterilen şey, özgül bir gerçekliğin, cinse ilişkin bir gerçeklikten şekillendiğidir. Gerçekten de sözcüklerin doğal anlamı incelendiğinde, kimi zaman bizzat ***sözcükler*** *ve kimi zaman da bizzat şeyler söz konusudur ve iki alan arasında da sık sık bulanıklık vardır. Bu bulanıklıklara dikkat etmek mantıkçılar için olduğu gibi gramerciler için de esaslı bir iştir; çünkü çok anlamlı deyişler, yazarların çoğunu yanlışa sürükler; bunlar adların nesnelere verilişinin asıl niteliğini iyi bir şekilde ayırt etmezler ya da sözcükler ve şeylerle ilgili bulanıklığa dikkat etmezler.*

Yorumlar*'ında Boethius, bizim işaret etiğimiz bulanıklığı geniş ölçüde ele aldı ve özellikle bu sorudaki bulanıklığa da dikkat çekti; çünkü cinslerin ve türlerin tamamiyle doğru olmayan tanımlarının verilmiş olduğu görülüyor. Onun ortaya koyduğu soruları çabucak geçiyoruz ve dikkatli bir biçimde, hep olduğu gibi, işaret ettiğimiz kanıyı inceliyoruz. Bu sorunların incelenmesinde Boethius, en iyi çözümü getirme bahanesiyle, sofistike sorunlar ortaya atarak tamamen kafaları karıştırmakla işe başlar, sonradan da bu sorunları çözme araçlarını bize vermek için çaba harcar. Örneğin, şu itirazı ortaya koyar: cinslerle ve türlerle ilgili her türlü araştırma ve her türlü incelemeden vazgeçmenin uygun olduğunu bilmek; bu, cins ve tür gibi görünen şeyin ne gerçek şeyleri gösterebilen hiçbir sözcükle ne de onları anlamayı sağlayan hiçbir sözcükle ilgisinin olmadığını söylemek demektir.*

Birinci noktayı ilgilendiren durumda, yazar tanıtlaması-

nı hiç olmayan bir olgu üzerinde temellendirir; bir ya da çok, tümel olmayan hiçbir gerçek şey, yani bir çokluğa yüklenebilen şeydir bu; özenle gösterilen ve bizim de onayladığımız bir uslamlamadır bu.

Tek olan hiçbir tümel şey olmasa da onun doğruladığı şudur: tek ve sayıca bir olan her şey yani kendi özünde ayrı olan her şey; ama madem ki cinsler ve türler zorunlu olarak bir çoklukta ortaktır, onlar ne sayıca tekil olabilirler, ne de sayıca bir olabilirler. Ama onların ortak oldukları ölçüde sayıca tekil olmalarına nasıl itiraz edilebilecektir, yazar bu kaçışı şu sözlerle üzerinden atar: sayıca tekil olan her şey üç şekilde ortak olabilir; ya ortak bölümlere sahiptir; ya tam olarak zamanca ardarda gelişte ortaktır ya da verilen bir zamanda tümüyle ortak kalır. İmdi cins de tür de bu varsayımlardan hiçbirine cevap veremez, çünkü onların ortaklığı daha çok dördüncü bir çeşittir: o gerçekten zamandaş olarak buna dayanır, onlar tekil her bir şeyde tümüyle vardır ve bu tekillerin tözünü oluştururlar. Tümel adlar, iyice bilindiği gibi gösterdikleri çeşitli gerçeklikler tarafından parçalı olarak pay almamışlardır; fakat onlar tümüyle ve tam olarak aynı anda adları bu gerçekliklerin her biri için oluştururlar. Onların, ortak oldukları gerçekliklerin tözlerini oluşturdukları ya da aktarma yoluyla, başka gerçeklikleri kuran gerçeklikleri gösterdikleri söylenebilir mi; örneğin ***hayvanın*** *insanda ya da atta, onlara madde olan şeyi göstermesi ve aynı zamanda insandan daha aşağıdaki varlıkların maddesini göstermesi gibi; hatta bunlar şeylerin tözünü oluştururlar, bu anlamda onlar onu herhangi bir biçimde tanımlarlar ve bu nedenle onlar, şeylerle ilişkilerinden dolayı tözsel diye adlandırılırlar, çünkü örneğin* ***insan****; hayvan, akıllı ve ölümlü olan her şeyi gösterir.*

Boethius o zaman kanıtın ikinci bölümüne geçer: tümel çok olamaz. O, türün ve cinsin ayrı gerçekliklerin bir çokluğunu oluşturduğunu gösterir ve aynı zamanda şöyle bir kanıyı da eleştirir; bu kanıya göre, topluca düşünülen bütün tözler cins "tözü" oluştururlar ve tüm insalar insani türdür. Boethius'un kanıtı şunu demektedir: Her cinsin tözsel olarak aralarında uyuşan şeylerin bir çokluğuyla karıştığını varsayalım: bu cinsten her çokluk doğal olarak ona üstün başka bir gerçekliğe sahip olacaktır ve böylece sonsuza gidecektir; işte bu olanaksızdır. Böylece tümellerin, tek ya da birden çok gerçeklik söz konusu olsun, gerçek şeylerin anlamını ilgilendiren şeyde, tümel adlar gibi görünmedikleri gösterildi; çünkü varlıkların bir çoğuna verilmiş olsa da hiçbir gerçek tümeli göstermezler.

Tümellerin zihinsel anlamını ilgilendiren şeyde, o onu sofistike bir biçimde bu tümellerin tasarımının boş olacağını göstererek eleştirir; bu gerçek şeylerden daha başka bir Varlık kipidir; çünkü soyutlayıcı bir işlem burada söz konusudur. Ama şimdilik Boethius ve biz yeteri kadar sofizmanın düğümünü gösterdik. Bununla birlikte bu, uslamlamanın bir bölümüdür ve hiç de sofistike değildir; bu hiç bir tümel şeyin gerçek olarak varolmadığını gösteren bölümdür; onun üzerinde daha fazla durmak, çok yargılanmıştır. Burada **şey** *sözcüğü sözcük değil,* **gerçek şey** *anlamındadır; çünkü ortak sözcük, kendinde tek bir gerçeklik biçiminde bir öz oluştursa da, birçok gerçeklikleri göstererek ortak olmaz ve sadece onun özüne göre değil, bir çokluğa verilmesine göre olur bu. Adın tümel niteliğini kuranın kendinde şeylerin bir çokluğu kalır geriye, çünkü anımsattığımız gibi, bir çokluğu içermeyen hiç ir tümel yoktur, fakat şeyin söz-*

cüğe başvurduğu tümellik kendinde bir şeye hiç bir zaman sahip değildir; bu demektir ki anlamını sözcüğe veren şey bu değildir hiç ve onun belirlediği çokluğa göre **cins** *adı olarak ad düşünülür, hatta bu şeylerin anlamı olmasa ve cins adı olmasalar bile.*

BONAVENTURA
(1217-1274)

İtalya'da Viterbo yakınlarındaki Bognorea'da doğmuş olan Bonaventura'yı, anlattığına göre küçük yaştayken S. Fransecco iyileştirmiştir. 1238'de öğrenim görmek üzere Paris'e gönderilen ve Hales'li Alexander ile Rochelle'li Ioannes'in öğrencisi olan Bonaventura, Batı Ortaçağının iki farklı düşünme geleneği olan Augustinusçu ve Aristotelesçi geleneği bu hocalardan öğrenmiştir. 1248-1255 yılları arasında Paris Üniversitesinde ders vermiştir. Çağdaşı Thomas Aquinas ile aralarında varolan çekişme yüzünden kürsüsünü bırakmak zorunda kalmıştır. Bağlı bulunduğu Paris Rahipler Birliğinin genel yöneticiliğine getirilmiş, bu görevi de 1273 yılına değin sürdürmüştür. Kilisenin birleşmesi için de çalışmalar yapan Bonaventura Lyon Konsilinin sonuna doğru 15 Temmuz 1274'de ölmüştür.

1902'de **S. Bonaventurae Opera Omnia** adıyla yayınlanmış olan tüm yapıtları içinde en önemlileri **Commentarii in quattuor libros Sententarum Petri Lombardi** (Petrus Lombardus'un dört 'Sententia' kitabına yorumlar) (1250 -1254), **Breviloquium** (Kısa söyleşiler) (1257), **İtinerarium mentis in Deum** (Zihnin Tanrı'ya yolculuğu) (1259), **De reductione artium ad theologiam** (Sanatların tanrıbilime ulaşması üzerine) sayılabilir.

Bonaventura'nın felsefesi genellikle tanrıbilim ve mistisizmle tamamlanan bir felsefe olarak değerlendirilir. Akla ve deneye dayanan dizgesi "son gerçek neden" olan Tanrı'ya ulaşma yolunu açıklamaktadır; ona göre felsefi sorunların çözümü ancak Tanrı'ya ulaşmakla, ruhun Tanrı'ya doğru yapacağı bir yolculukla gerçekleşebilecektir. Dolayısıyla felsefe; tanrıbilimle ve aynı zamanda aklın Tanrı'ya yükselmesiyle, Tanrı'yla bir olan bir yaşamla tamamlanacaktır. İnsanın doğasını doğa üstünden, insanın varlığını Tanrı'dan ayıran Bonaventu-

ra'ya göre felsefe, tanrıbilimden ilkin felsefenin akıl ilkeleri üzerine, tanrıbilimin ise inanç ilkeleri üzerine kurulmasıyla ayrılır (Philosophia est fundata super principia fidei). İkinci olarak da felsefenin konusu görülmüş olan gerçektir, tanrıbilimin konusu ise görülmeyen gerçektir.

Öte yandan Tanrı, değişik araçlardan olmak üzere her iki alanın da nesnesidir; Tanrı inancın konusudur ve mantıksal olarak da tanıtlanabilir, ama bunu, Tanrı'nın kendi başına bir inanç konusu ve ayrıca ilk neden olarak da mantıksal kanıtlamanın konusu olduğu biçiminde anlamak gerekir. Felsefe, tanrıbilimden bağımsız olarak mutlak kesinliği kendi içinde taşır; felsefenin kesinliği tanrıbilimin kesinliğini aşar; inanç için her zaman bir kuşku söz konusudur; oysa felsefe, kesinliğinden hiç bir şekilde kuşku duyulamayacak bir bilgiye ulaştırabilir insanı. Ama kendi kuramsal alanında felsefe yine de tanrıbilimin yardımına gereksinir; çünkü ilk günahtan, insanın yaşamında işlediği günahlardan dolayı insan zihni öz hakikatler konusunda kimi yanılgılara düşebilir; ayrıca insanın, doğa üstünün ve salt doğal güçlerle bilinemeyen ilk nedenin bilgisine ulaşması olanaksızdır. Öyleyse son nedenlerin bilgisine ulaşmak felsefenin alanına girer, ama yine de felsefe tanrıbilimin yardımı olmaksızın bunları çözemez. Öte yandan felsefe 'Hıristiyan' felsefesi olmak zorundadır, çünkü ancak açımlamanın (vahyin) bildirdiği biçimde ışık içinde yaşayan kişi hakikate ulaşabilir. Nitekim hakikatin kaynağı açınlama, Tanrı Sözü, tanrısal hakikattir. Felsefenin amacı bizi yetkinliğe doğru götürmektir, çünkü her bilgi bizi Tanrı'ya götüren bilgelik yolunda atılan bir adımdan başka bir şey değildir.

Bonaventura, duyusal bilgi, bilimsel bilgi ve bilgesel bilgi olmak üzere üç tür bilgi ayırt eder.

Duyusal bilgi ruh etkinliği ile elde edilebilir. Bu etkinlik de duyu organlarının ilettiklerinin alınması ve ruhun yeniden etkinlikte bulunması sonucu nesnelerin algılanması şeklinde ortaya çıkar. Nesneyi bilmek için beden bir araç görevindedir ama nesneyi asıl kavrayacak olan ruhtur; çünkü ruhu harekete getiren aslında nesne değil, kendi kendine devinen ruhtur.

Bilimsel bilgiye gelince, maddesel nesnelere ilişkin olan idealar insan ruhunda doğuştan bulunmaz, "insan zihni yaratıldığında düz bir levha gibidir ve her tür olanağı içinde taşır" (Intellectus humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa, et est in omnimoda possibilitate). Soyutlama, kavrama da tıpkı duyuyla algılama gibi bir ruh etkinliğidir. İnsanın etkin -işleyen aklı (intellectus agens) bir ışıktır ve tasarımlar üzerinde yayılarak soyutlar ve ruhu aydınlatır.

Soyutlama ile yalnızca maddesel nesneler konusunda bilgi edinilebilir, oysa ruhsal nesnelerin bilgisi, maddesel nesnelerden soyutlama ile açıklanamaz; çünkü maddesel nesneler, 'maddesel' olduklarından ötürü ruh, Tanrı, maddesel nesnelerin ideaları gibi ruhsal gerçeklikler ortaya koyamazlar. Öyleyse tam bilgi için, bilgesel bilgi için, hiç değişmeyen hakikate ve hiç yanılmayan ışığa başvurmak gerekir. İlk nedene ulaşma her türlü güçlüğü ortadan kaldırır; ona ulaşma bir 'aydınlanmadır'. Zihnin yaratılmış ışığı, yaratılmış olmayan ışığın yardımı olmadan iş göremez. İlk nedene, yani Tanrı'ya gidişi ise bu duyulur dünyada bulunan her nesne sağlayabilir. Zihin bu ışığa akılyürütmeyle, deneyle, kavramayla gidebilir. Tanrı'ya ulaşmak için nesneleri basamak olarak kullanmak, cisimsel olanın ve zaman içinde olanın izlerinden yararlanmak gerekir. Sonuçları bu biçimde kullanarak nedenleri bulmak mümkündür; görünür olanlardan görünmez olanlara artık geçilebilir.

Öte yandan Tanrı, insanın düşünme gücünün yettiğince tanınabilir; Tanrı'yı görmek onunla yüzyüze gelmek demek değildir, çünkü sonlu varlıkla sonsuz varlığın yüzyüze gelmesi olanaksızdır; Tanrı ile insan arasında tam bir upuygunluk değil, belli bir oran vardır. İnsan zihni sonlu olandan hareketle sonsuz olanı zihinsel bir işlemle kurar ama artık bu kurgu, 'kendinde Tanrı' değildir. Tanrı, Bonaventura'ya göre çeşitli biçimlerde tanınabilir; örneğin her varlık ve her varlığın niteliği sonsuza gittiğine göre Tanrı varolan ve olanaklı olan her gerçekliğin yetkinliği olarak tanınır. Yetkin varlık, yetkin iyilik, yetkin güzellik yetkin akıl, yetkin sevgi... ya da insan zihni Tanrı'ya ilişkin olarak yetkinlik dışı her şeyi yadsıyarak salt yetkin varlığı bilebilir. Yine Tanrı,

yaratılanlar aracılığıyla ve yaratılanlarda da bilinebilir. İnsan zihni sonuçlardan yola çıkarak nedene ulaşabilir; Tanrı'nın tümel varlığını anlayabilir ya da yaratılanlarda öz ve olanak olarak bulunan Tanrı'yı onların içinde bilebilir. Öte yandan Tanrı'yı bilmede sevgi, aklın durduğu yerden ötesine gitmek için bir araçtır; yalnızca bunu denemiş olan kişi dışında hiç kimsenin bilmediği son derece gizemli bir yolla Tanrı tanındığında, her türlü kavramsal ve dilsel imler bir yana bırakılır. Bu tür bilme ilkin karanlık gibi görünür, bu karanlık zihin kavramadığı içindir; oysa tam tersine ruh bütünüyle aydınlanmıştır; bu karanlık da ancak 'cennet'te ortadan kalkacak, dolayısıyla ancak cennete gidenler bu aşamaya varabileceklerdir.

Bonaventura'ya göre 'varolan' ikilidir: yaratılmış varolan ve yaratılmamış varolan (Duplex est ens, scilicet creatum et increatum). Dolayısıyla metafizik, sonsuz varlığın, ya da sonlu varlığın sonsuz varlıkla ilişkisinin bilgisidir. Tanrı en yalın varlıktır, değişmez, başsız-sonsuz, bir, ilk ve tam güçlü varlıktır; Tanrı yani 'hakikat' kendisinden iyi hiçbir şeyin düşünülemeyeceği şeydir; dolayısıyla varolmaması da varolmadığının düşünülmesi de olanaksızdır.

Tanrı kendine yeter, kendi mutluluğunu kendinde taşır, ama kendisi 'sevgi' olduğundan sevebilecek olan öteki varlıklara da kendinden vermek ister. Yaratmanın nedeni Tanrı'nın iyiliğidir; bu hem başlangıç hem de son açısından geçerlidir; çünkü iyi hem yayılmıştır hem de her şeyin son nedenidir. Ama yaratma özgürce gerçekleşmiştir ve zaman içinde gerçekleşmiştir. Tanrı'nın özünün yayılması olduğundan sonsuz bir yayılım söz konusudur; ama yaratmanın kendisi sonsuz değildir, çünkü Tanrı, yaratmadan bağımsız olarak kendi başına sonsuz yetkinliktedir. Ezelden (ab aeterno) yaratma olanaksızdır; çünkü bu kendi içinde çelişki taşır: Başlangıç olmadan başlayan bir gerçekliğin, sonlu dünyada sonsuz oluşun taşıdığı çelişkidir bu.

Varolan, ama kendi başına olmayan her şey 'Varlık'tan pay alır: "Her bilgelik Tanrı'dan, hek hakikat onun hakikatinden, her iyilik onun iyiliğinden gelir". Varlık'tan iki biçimde pay alınabilir: Ya katılma yoluyla ya da açılma (emanatio) yoluyla. Açılma yalnızca, aynı

tanrısal doğada üç kişiliğin birleştiği Tanrı'da söz konusudur. Oysa bütün yaratılanlar katılma yoluyla varlıklarına sahip olurlar. Tanrı salt etkinliktir, oysa yaratılanlar hem etkinlik hem de olanaktır; Tanrı'nın dışında en azından olanak ve etkinlikten oluşmamış hiçbir töz yoktur. Her varlık, madde ve biçimin tözsel birliği ile 'bir' olur. İnsan da eksik iki tözden oluşmuştur; bunların biri ruhsal öteki maddeseldir; yine bu tözlerin herbiri de madde ve biçimden oluşmuştur. Buna karşın insan birdir. Ruh ve bedenden öz açısından tek bir şey oluşur (ex anima et corpore fit unum per essentiam). Beden ve ruhun bu tözsel birliği bedendeki eksikliğin ruh etkinliğini nasıl engelleyebildiğini açıklamaktadır; ama bu engeli akıl yürütme ortadan kaldırabilir. İşte akılyürütme sonucu ruh ve beden birliğinden özce bir olan bir üçüncü şey oluşur. Öte yandan bu birlik ruhun kendi başına bir varlık olmasını engellemez; kendi ruhsal etkinliği olan bir tözdür ruh. Dolayısıyla her sonlu tözsel varlık gibi onun da etkinlik ilkesi olan biçim ile olanak ilkesi olan bir maddeden oluşması zorunludur. Ama ruh öteki biçimlerin sahip olmadıkları bir bireşime sahiptir, çünkü öteki biçimler kendi başına varolmak için yapılmamışlardır. Tözsel olduğu için ruh, madde ve biçimden oluşmuştur ama bu da ruhun ve bedenin tözsel birliğine engel değildir; çünkü ruh cisimle birleşmeye eğilimi olan eksik bir tözdür; bu yüzden ölümden sonra yeniden doğduğunda da bu eğilimi korur. Doğal yapısı öyle gerektirdiği için 'son yeniden doğuş' zorunludur.

Ruhtaki değişik güçler biri akıl öteki de istenç (ratio et voluntas) olmak üzere iki yetide toplanır. Bellek de ussal yetiye aittir; zihin elde eder, bellek ise korur. Akıl olanak halinde sonsuzluk içindedir; bu nedenle her varlığı bilmek gibi bir olanağı vardır. Akıl hiçbir zaman daha çok bilemeyecek kadar çok bilemez. İstenç de sonsuzluğa yayılır, bu sonsuz yayılım yalnızca Tanrı'ya ulaşmak için yapılmış olan akıl sahibi ruhta bulunur. Öte yandan yalnızca akıl sahibi istenç (voluntas rationalis) özgürdür; başka deyişle istenir sonlu bir şeyle sınırlı değildir; çünkü istemenin kendine uygun nesnesi, her sonlu iyinin üstünde olan sonsuz iyidir. Sonsuz iyiye eğilim doğal olduğu için kendi

başına özgürlük akla bağlı değildir, temelde kendi istencine bağlıdır. Özgürlük, yani özgür istenç, akılla başlar ama istençle tamamlanır. İstenç özgürlüğünün nedeni, akıl tarafından aydınlatılmış olması değil, yalnızca sonsuz olanağı içinde taşımasıdır, dolayısıyla aklın gösterdiği sonlu bir iyiyle sınırlı kalmaz.

İnsan ruhu kendi doğası, kendi amacı nedeniyle ölümsüzdür: başsız sonsuz sevinç demek olan mutluluğa göre doğası gereği oluşmuştur. Ama yine de ölümsüzlük Tanrı kayrasına bağlıdır; çünkü kendi başına doğası gereği ölümsüzlük yalnızca Tanrı'ya özgüdür. İnsan kendi başına ölümsüzlüğü için birşey yapamaz ama, Tanrı kayrasına "hayır" diyebilir (Homo per se potes deficere sed non per se potest efficere: İnsan kendi başına yanlış yapabilir ama kendi başına etkinlikte bulunamaz). İnsan bilgi edinirken aklı en yüksek hakikate uygun olduğunda ve isterken istemi en yüce iyiye uygun olduğunda doğru eylemde bulunur. İnsanın oluşu ve öteki nesnelerin oluşu aynı yasalara bağlıdır; ama yalnız insanın amacını ve dinginliğini sonsuzlukta bulan yetileri vardır. İnsandaki sonsuz olana doğru olan bu eğilim, sonsuz mutlu yaşama ulaşabilmesi için Tanrı'ya benzer yaratılmış olmasında kaynağını bulur. Bu nedenle insanın doğasında mutluluk arzusu vardır. Kendinde Tanrı'ya sahip olmak sonsuz bir şeye sahip olmak demektir; dolayısıyla sonlu olanın olanak ve etkinliklerine bağlı bir şey değildir; bu nedenle mutluluk doğaüstü bir şeydir. Öyleyse ona ulaşmak için doğa yeterli değildir, ayrıca Tanrı'nın kayrası gerekir.

İnsanda kendi başına etkinliğe geçemeyen, dinginliğe eremeyen, amacına ulaşamayan bir sonsuzluk olanağı olduğundan kendi başına felsefe insanın sorununu çözemez. Mutluluk aklın tam doyumuyla başlar, sevgiyle tamamlanır. Dolayısıyla mutluluk bilgi ve sevginin birliğindedir.

BONAVENTURA

TARTIŞMALI SORUNLAR (QUAESTIONES DISPUTATAE)

(Q.4. Bilgimizin Kesinliği)

Kesinlikle bildiğimiz şeyi, sonsuz aklın ışığında biliriz. Bu, şu üç farklı şekilde anlaşılabilir. Sonsuz ışığın apaçıklığı, bilgi konusunda biricik ve tam akıl olarak bilginin kesinliğine katkıda bulunabilir. Ancak bunun tam olarak gerçekleşmesi olanaksızdır; çünkü bu, Kutsal Sözde belirtilenden başka hiç bir şeyin bilgisine sahip olamaycağımız anlamına gelmektedir Bu dünyadaki insanın bilgisi, öyleyse hiçbir konuda öbür dünyada sahip olacağı bilgiden farklı olmayacaktır. Bilimsel bilgi ve bilgelik, o zaman bir ve aynı şey olacaktır; oysa durum hiç de böyle değildir. Doğa ve Tanrı kayırmasının aynı türden oldukları görüşü yanlıştır. Akıl ve açınlamanın da aynı düzende oldukları akıl almaz bir şeydir. Her kesin bilginin ilk örneklere ilişkin ve düşünülür bir dünyadan geldiği görüşü, eski Akademianın görüşüdür. Augustinus'un söylediğine göre Yeni Akademiacılar ise, düşünülür dünya insan zihninden gizlenmiş olduğundan, bizim için herhangi bir şeyi bilmenin olanaksız olduğu sonucuna vardılar.

Niyetimizi anlatmanın ikinci biçimi, bilgimizin, kesinliğine sonsuz aklın etkisiyle ancak ulaşabileceğini söylemeye dayanmaktadır; bilen kimse sonsuz akla değil, yalnızca onun etkisine erişebilir. Bu da yetersiz bir çözümdür; çünkü bir yandan Augustinus'un otoritesini fazlaca sarsar; öte yandan da Tanrı bu etkiyi genel ya

da özel bir yardım olarak dağıtacak demektir Eğer genel bir yardım söz konusu ise, Tanrı, bilgeliği, yeryüzüne kendi verimliliği gibi dağıtacaktır. Bilim iyi bir talih olacaktır o zaman. Tanrı kayrası gibi özel bir yardım söz konusu ise, o zaman her türlü bilgi doğuştan olacaktır. Ayrıca, doğuştan ya da kazanılmış hiçbir bilgiye sahip olmadığımız düşüncesi saçmadır.

Geriye ilk ikisi arasında aracı olan üçüncü anlama biçimi kalmaktadır; buna göre sonsuz akıl, bilginin kesinliğine yol gösterici bir kural ve hareket ettirici bir ilke olarak, sadece kendi açıklığı ile değil yaratılmış akılla ilişkili bir eylem içinde katkıda bulunur. Bu sonsuz akla, biz ölümlü olarak bu dünyada sahibiz. Bu, Augustinus'un ***Trinitas****'ının XIV kitabının 15. bölümünde ileri sürdüğü noktadır: "Dinsiz, kendisine ulaşan bir ışık gibi Efendi'ye katılmaya çağrılmıştır: o bu ışığı reddetse bile. Çünkü o sonsuzluğu düşünebilir, pek çok şeyi doğru bir biçimde bilebilir ve insanları davranışlarından ötürü övebilir" ve o, onların bütün bunları "hakikat olan bu ışığın kitabında yazılı olan" kurallara göre yaptıklarını da sözlerine ekler. Bizim bilgimizin büyüklüğü ve bilen kimsenin saygınlığı, bizim belli bir biçimde ulaştığımız kesin bilgideki değişmez ilkeleri ve kuralları gerekli kılar.*

Bilginin büyüklüğü bunu gerektirir; çünkü bilgi ancak bilinecek şey bakımından değişmez ve bilen kimse bakımından da yanılmaz olduğu takdirde kesin olabilir. Oysa, yaratılmış hakikat kendi başına değişmez değildir; ama böyle olduğu varsayılır; aynı şekilde, yaratılmış ışık da kendi gücüyle mutlak olarak yanılmaz değildir. Hakikat ve yaratılmış ışık, her ikisi de yaratılmışlardır ve varolmayıştan varlığa geçmişlerdir. Öyleyse eğer bilmek için mutlak olarak değişmez ve kalıcı bir hakikate,

ayrıca da mutlak olarak yanılmaz bir ışığa başvurmak zorunluysa, ışık ve hakikat olarak en yüce akla kadar yükselmek gerekir; bilen kimseye yanılmazlığı veren ışıktır ve bilinen şeye de değişmezliği veren hakikattir. Şeylerin; zihinde, kendilerinde ve sonsuz sanatta belli bir varlıkları olduğu için, onların birbirleriyle ilintili olarak kendilerinde ve zihinde sahip oldukları hakikat, ruhu, bilmenin kesinliğine ulaştırmak için yetmez. Onları sonsuz akılda oldukları gibi bilmek gerekir.

Bilen kimsenin saygınlığı bunu gerektirir; çünkü düşünen zihnin hem daha aşağı bir bölümü, hem de daha yüksek bir bölümü vardır; aklın tam anlamıyla tartışmacı olan düşünme gücünü harekete geçirmeyi sağlamada aşağıdaki bölüm üstteki bölüm için yeterli değildir Aklın düşünme gücünü spekülasyon aracılığıyla ortaya koymak istesek bile, durum böyledir. Oysa bu üstün bölüm kendisinde, sonsuz kurallardan yana olan ve belirlediği her şeyi kesinlikle yargılayan Tanrı'nın imgesinin bulunduğu bölümdür. Bu ona, Tanrı'nın imgesi olduğu şey olarak geri döner. Gerçekten yaratık, kalıntı, imge ve benzerlik olarak Tanrı ile birlik olur. Kalıntı olma söz konusu olduğunda, o kendi ilkesi olarak Tanrı'ya katılır; imge durumunda kendi nesnesi olarak; benzerlik söz konusu olduğunda ise burada artık doğuştan bir armağan olma durumu vardır. Her yaratık, Tanrı'nın kalıntısıdır; imge, Tanrı'yı bilendir; Tanrı'nın yerleştiği şey ise benzerliktir. Tanrı'nın yaratığı ile işbirliği, şu üç derecede gerçekleşir; Tanrı kendi kalıntısı olan yaratığı ile, yaratıcı ilke işbirliği yapar; kendi imgesi onunla hareket ettirici ilke olarak olarak işbirliğine yönelir; övguye değer ve Tanrı tarafından kabul edilir her eserde olduğu gibi doğuştan bir armağan olarak, kendi benzeriyle işbirliğine girişir.

Bilginin kesinliği, hareket ettirici ilke aracılığıyla gerçekleşen tanrısal işbirliğinin sonucudur; çünkü aşağıdaki akıl, yukarıdaki akıl olmadan onu elde edemez. Kesin bilgi Tanrı'nın imgesi olarak düşünen zihne ilişkin olduğuna göre, zihin bilgelik durumunda ancak erişilecek olan sonsuz akıllara ulaşır Fakat bu dünya tümüyle tanrısal biçimde olmadığı için, onlara açık, tam ve seçik olarak erişemez. Bu tanrısal biçimliliğin az ya da çok olmasına göre, o bu akıllara az ya da çok erişir; bununla birlikte o bunlara herhangi bir biçimde ulaşır; çünkü imge olmaksızın asla zihin olamaz. Böylece masumluk durumunda, zihin günahla bozulmamıştı, ama tam olarak tanrısal biçime de sahip olmamıştır; öyleyse o ancak bölümlü olarak sonsuz akılları elde edecektir, yoksa burada bir gizem, bilmece söz konusu değildir. Düşmüş yapılarda ise, zihnin tanrılaşması artık iyice eksiktir ve üstelik günahla bozulmuştur; bu durumda o sonsuz akıllara ancak bölümlü olarak ve gizem olarak bilmece olarak erişebilir Mutluluk durumunda, zihin artık bozulmuş olmayacak ve tanrısal biçime tümüyle ulaşmış olacaktır; bu durumda, o sonsuz akıllara tam ve açık olarak ulaşacaktır.

THOMAS AQUINAS
(1225-1274)

Thomas Aquinas 1225 yılının başlarında Napoli yakınlarındaki Roccasecca Şatosunda doğdu. Yaşadığı Avrupa bir yandan İspanya'dan ötürü İslam kültürü ile öte yandan da Balkanlarda bulunan Bizans İmparatorluğunun kültürel ögeleri ile çevriliydi: ayrıca, İngiltere, Fransa, İtalya, Almanya Latin kültürünün henüz ayrışmamış birer parçalarıydı.

Üniversitelerin giderek yoğun bir biçimde kültür yaşamında yer aldığı bir dönemde yaşayan Aquinas, henüz beş yaşındayken babası tarafından Monte Cassino Manastırına gönderildi. Hem Papalığın, hem de imparatorluğun üzerinde hak iddia ettikleri ve kimi zaman Papalığın, kimi zaman da İmparatorluğun üstünlük elde ettiği bu manastırda Aquinas dokuz yıl kaldı. Manastırın askerler tarafından işgali üzerine, kısa bir süre için evine döndü ve daha sonra ailesi tarafından Napoli Üniversitesine gönderildi. Napoli Üniversitesini imparator, papalığın denetimindeki Bologna Üniversitesine karşı bir denge unsuru olsun diye kurmuştu. Aquinas burada, bilindiği gibi, Ortaçağda öğretimin temel aşamasını oluşturan yedi özgür sanat hakkında ayrıntılı bilgiler edindi. Öte yandan da yeni tanıştığı Aristoteles'in yapıtlarını ve bu yapıtlara ilişkin yorumları okudu, böylece felsefe öğrenimine de doğrudan doğruya başlamış oldu.

1224 'de Dominiken keşişi olmasına ailesi, yakın çevresi karşı çıktı ve onu bu yoldan döndürmek için ellerinden geleni yaptılar. Belli bir tarikatten yana olmak o dönemin önemli özelliklerinden biriydi ve ailesi de onu Benedikten yapmak istiyordu. Tüm baskılara karşın Dominiken olmaktan vazgeçmeyen Aquinas, ailesi tarafından doğduğu şato-

ya hapsedildi adeta. Bu süre içinde, biri akılyürütmedeki yanlışları inceleyen, öteki de önermelerin kiplerini ele alan iki mantık kitabı yazdı.

Bundan sonra Aquinas'ı ya Köln'de, ya Paris'te ya da İtalya'nın değişik kültür merkezlerinde hoca olarak görürüz. Ortaçağ'da 'Magister' olmak hiç de kolay değildir; çok uzun süren çalışmalardan sonra ancak bir hoca adayı kürsü elde edebilir. İşte Aquians da bu formasyonun içinden büyük bir çalışma hırsı ile geçmiştir. Gittiği Köln'de bir yandan hem Dominikenliğin yayılmasına hizmet eder, hem de öğrenciliğini sürdürür. 1248-1252 yılları arasında Albertus Magnus'un öğrencisidir. Bilimsel çalışmalara, özellikle kimya denebilecek bilime büyük bir ilgi duyan Albertus Magnus, öte yandan Dominikenliğin gelişmesine de katkıda bulunuyordu. Aristoteles'i, Aquinas'a tanıtan da yine o olmuştu.

Bilgilerini sürekli geliştiren Aquinas'ın tanrıbilimde de gereken yeterliği elde etmesi için Paris'e gitmesi şarttı. Aquinas dört yıl kaldığı Paris'te, daha Köln'deyken başladığı tanrıbilim çalışmalarını pekiştirdi.

Paris'te bulunduğu ilk yıllarda Aquinas, Dominiken arkadaşlarının da isteği üzerine **De pirincipiis Naturae** (Doğanın İlkeleri Üzerine) ve **De ente et essentia** (Varlık ve Öz Üzerine)yı yazdı. Özellikle ikinci kitapta Aristotelesçi terminoloji ağır basmaktadır. Aquinas'ın büyük ölçüde ontolojisini sunduğu bu kitap büyük bir yaygınlık kazandı.

1255-1256 akademik yılında Magister olup bir kürsü elde eden Aquinas ilk üç yıl sürekli olarak derslerinde İncil metinlerini okuttu; ayrıca bu arada onu en çok hakikat sorunu ilgilendiriyordu.

1259'da Paris'i terkederek altı yıl boyunca İtalya'nın çeşitli yerlerinde hocalık yaptı. Ayrıca Paris'te başladığı yazı çalışmalarını burada tamamlamak fırsatını elde etti. Yahudi ve Müslümanları Hıristiyanlığa döndürmek amacıyla yazılmış olan **Summa Contra Gentiles**'i tamamladı. Burada konuları bir misyoner gibi işledi; dört kitaptan oluşan bu yapıtta, ilkin Tanrı'nın yapısı, bu yapının, açınlamanın yardımı olanaksızın sadece akılla bilinebilir olduğu; ikinci kitapta, yaratılmış dünya; üçüncü kitapta akıllı varlıkların mutluluğu sadece Tanrı'da bulundukları konusu; dördüncüsünde ise doğrudan Hıristiyan dogmasına ilişkin

konular ele alınır. Aristoteles'in etkisinin büyük olduğu bu kitapta, Aquinas etkin akıl ve edilgin akıl üzerinde durdu. İbn Sina ve İbn Rüşd'ün de etkilerinin artık bilinir olduğu bir kültür dünyasında yaşayan Aquinas, onların aracılığıyla Aristoteles'e bakmıştır büyük ölçüde. Ancak kendine özgü düşünme geleneği içinde Platon ve Yeniplatoncu etkileri büyük ölçüde taşıyan Augustinusçu yapı da Aquinas'ı etkiliyordu; özellikle Tanrı kavrayışının bir yanıyla.

İbn Sina bütün insan soyu için bir tek etkin akıl olduğunu söylüyordu. Ayrıca bu etkin akıl, Augustinus'un betimlediği tanrısal aydınlanma ile de özdeş kılınıyordu. Ama İbn Rüşd için sadece etkin akıl değil, edilgin akıl bile tüm insan soyu için ortak olarak paylaşılmış bir yetenekti. İşte bu sıralarda kafaları meşgul eden iki büyük sorundan biri şimdi dendiği gibi, ortak bir aklın olup olmadığı diğeri ise, dünyanın sonsuz olup olmadığını sorunuydu.

Bütün bu nedenlerle Aquinas, **De unitate intellectus** (Aklın Birliği Üzerine) adlı kitabı yazdı ve tek bir edilgin akıl olduğu görüşünü yıkmaya çalıştı. Ayrıca temellerini Aristoteles'te bulan ve Fransisken Johannes Peckham'ın temsil ettiği dünyanın sonsuzluğu, ebediliği görüşünü de **Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine** adlık kitabında eleştirdi.

Aristotelesçiliğe büyük hizmetlerde bulunan Aquinas, 1269-1273 yılları arasında sürekli olarak Aristoteles'in yapıtları üzerine yorumlar yazdı. Yine bu yılların ürünü olan **Summa Theologica**, onun başyapıtı durumundadır. Son derece verimli bir yazı hayatı olan Aquinas, 7 Mart 1274 yılında Fossanova'da öldü.

Aquinas büyük ölçüde tanrıbilimci olmakla birlikte, felsefe bakımından da önemli bir filozoftur. İçinde yaşadığı dönemin en etkili düşünme yöntemi olan skolastiği çok iyi bilen Aquinas'ı, David Knowles'in dediği gibi bir Ortaçağ katedraline benzetmek olanaklıdır. (**The Evolution of Medieval Thought**, Londan, 1962)

Bilindiği gibi Aristoteles metafiziğin konusunu 'varolan olarak var olan' diye belirlemişti; Ortaçağ düşünürlerinin de bir bilimi, onun konusunu belirleyerek tanımlama alışkanlıkları vardı. XIII. yüzyılın tartışma konuları arasında da metafiziğin konusunun ne olduğu yoğun bir

şekilde yer almaktaydı. L.M. De Rijk'ın da dediği gibi insanlar tartışmanın bu noktasına birdenbire gelmediler; 1000 yıllarına kadar gelen süreç içinde Latin Batıda, Eski Yunan düşüncesi, kavrayışı büyük bir değer taşıyordu; bu anlayışa göre metafizik tanrıbilimdi (theologike). Metafiziğin konusu da, 'tanrı'ydı. Eski Yunan kökenli bu 'tanrı' kavrayışının özelliği, onun Kutsal Kitaplardaki Tanrı ile bir tutulmayışı ve kişisel bir Tanrı olmayışıdır. Bu 'tanrı', 'en yüce maddesiz varlık'tır, ya da 'en yüce neden'dir ya da 'ilk hareket ettirici'dir. Böyle bir 'tanrı' anlayışının benimsenmesinde anlaşıldığı gibi Plotinos'un dolayısıyla da Yeniplatoncuların ve onların görüşlerini iyice hıristiyanlaştıran Augustinus'un görüşlerinin etkisi büyük olmuştur. Kişisel Tanrı anlayışı ayrıca yine Augustinus'ta bulunmaktadır.

İslam düşünürlerinin yapıtlarının Batı'ya geçmesiyle felsefi görüşlerde büyük bir dönüşüm oluşmuştur. Özellikle İbn Sina ve İbn Rüşd'ün yapıtlarının yayılmasıyla da Tanrı düşüncesinde büyük bir dönüşüm yaşanmıştır. Bilimin konusu o bilimin dışında olamaz diyen İbn Sina, tanrıbilimle metafiziği özdeşleştirmeyi reddeder. Tanrı'nın varlığı ona göre metafiziğin içine giremez; metafiziğin konusu ona göre, her varolanda ortak olan ve artık Aristotelesçi kategorilerle anlaşılamayan şeydir. Her bir bilim belirli bir görünüş altında ortaya çıkan kendi konusunu inceler; işte o belirli görünüşleri aşan yönleri de metafizik inceler.

Bilginin amacını yetkinleşmede bulan Aquinas'a göre de en önemli bilgi en zihinsel olan bilgidir. Çünkü insanı insan kılan yönler, yöneten yönler zihinsel yönlerdir. En önemli bilim de maddeden en çok ayrılan bilimdir; bu bilimin konusu ilk düşünülendir (primum intelligibile); bu, duyulur varlığı aşmaktadır. Bir Aristotelesçi için bir şeyi bilmek onun ilk nedenlerini bilmek olduğuna göre, bu primum intelligibile', ilk nedenlerin birliğidir ya da ilk nedendir. Öyleyse metafizik her varolan şeyin ilk nedeninin bilgisidir. Metafiziği sadece tanrıbilime özgülemeyen Aquinas L.M. De Rijk'a göre (**La Philosophie Au Moyen Age**, Leiden, 1985) şöyle bir çözümleme yapar:

1-**Thelologia** (Ya da tanrısal bilim, scientia divina) en yüce varlığa

ilişkin öğreti.

2- **Metaphysica**, varolan olarak varolanın özelliklerini ortaya koyar.

3- **Prima philosophia** (Aristoteles'teki adıyla ilk felsefe) ilk nedenleri açıklamaya çalışır.

Çeşitli etik ve insansal sorunlardan ve özellikle hakikat sorunundan ötürü en belirgin şekilde gündemde olan Tanrı şöyle bir soruda artık yeniden büyük bir önemle ele alınmaktadır. Tanrı ile metafiziğin konusu arasındaki ilişki nedir? Metafizikte tanrı nerededir? Bu konuda üç çözüm önerisinin olduğu ileri sürülebilir: Tanrı, metafiziğin özel konularından biridir, Tanrı, metafiziğin asıl konusunun nedenidir; Tanrı, metafizik konunun bir bölümüdür. Thomas Aquinas'ın çözümü ikinciden yanadır: Tanrı metafiziğin asıl konusunun nedenidir. Aquinas'ın tavrı metafizik ile tanrıbilimi özdeşleştirmemekten yanadır. Varolanın temelinde olduğu ileri sürülen varlık'a ilişkin bir çalışmadır metafizik. Bu konuları aydınlatmak üzere sıkı bir gramer eğitiminden geçen Aquinas metafiziğin konusuna ilişkin problemini de dilsel olan, dille ilgili olan bir yönden, daha doğrusu bir saptayıştan yola çıkarak çözmeye çalışır. Ortaçağda ayrıca, bilgilerin anlatım aracı olan dil ile varlık arasında bir karşılıklılık olduğu varsayımı vardır; Aquinas'ın şu düşünceleri de bunu açıkça göstermektedir: gramere göre her fiilin adsal bir içeriği vardır. Örneğin, koşmak'tan koşma gibi. Öyleyse varolmak fiilinin de adsal bir içeriği vardır; bu, varolandır (ens); aynı zamanda bu bir etkinliği dile getirir. **Ens**, **esse**'nin adsal biçimidir ve **esse**'den türeyen **est** (-dır) her zaman bir edimselliği gösterir; bu edimsellik her zaman herhangi bir şeye ilişkindir.

Thomas Aquinas insan zihnini başlangıçta bir **tabula rasa** olarak görür; bu zihinde duyumdan önce hiçbirşey yoktur. İnsanın bildiği ilk şeyler duyulur şeylerden başka şeyler değildir. Bilginin kökeni duyumlardır. İnsani bilgiyi açıklamak, maddesel şeylerle, duyular ve zihin arasında oluşmuş olan işbirliğini, ortak çalışmayı açıklamak demektir. Anthony Kenny'nin de belirttiği gibi, ona göre, insanları diğer varlıklardan ayıran, başka deyişle sadece insanlarda bulunan anlama

gücünün (intellectus), karmaşık olmayan şeylerin anlaşılması (intelligentia indivisibilium) ile birleştirme ve parçalara ayırma (compositio et divisio) olmak üzere iki farklı edimi vardır. Karmaşık olmayana ilişkin anlama yalın sözcüklerle gerçekleştirilir; birleştirme ve parçalara ayırma ise olumlu/olumsuz önermelerde ortaya çıkar. Aquinas anlama gücünün ikinci tür etkinliğine bağlı olan çalışmalarını birbirinden farklı yapılar olarak sınıflandırır. Ona göre, yargıda bulunmama kuşkudur, tahmin ya da sanı ise, hata yapma olanağını da hesaba katarak deneye dayalı kabul etmedir. Bilgi ona göre, birtakım nedenlere dayanarak kabul etmedir; buna bilim de denebilir. Kuşku götürmez bir biçimde kabul etme anlamadır. İnanma ise, zorunlu nedenleri içermeyen kabul etmeye dayanır ona göre. İnsanın anlama güce nesneler, şeyler hakkında düşünür, soyutlama yoluyla hayaller üretir; işte bu yolla o sırada algılanmayan şeylerin imgesi edinilir ya da henüz hiç görülmemiş olan belki de görülmesi imkansız olan şeylerin imgeleri oluşturulur.

Thomas Aquinas'a göre zihnin asıl konusu varlıktır. Zihnin bir diğer konusu da maddesel şeylerin **quidditası**'dır, neliğidir. Bilinen ilk varlık daha önce de belirtildiği gibi zihnin dışındaki somut varlıktır. Bilen kimse, başlangıçta bulanık bir biçimde varlığı duyumsar; ayrıca bilinen her şey bilen zihnin olanaklarına göre bilinir. Bir Aristotolesçi olarak Thomas Aquinas'a göre, asıl zihinsel bilgi tümelin bilgisidir. Maddesel varolanlar, duyumlar aracılığıyla bilinirler; bilmenin bu empirik türü, somut bireylere ilişkin olan bilginin dışına çıkamaz. Zihin, ancak soyutlama ile ortak bir kavrama, tümele ulaşır. Ulaşılan bu ortak kavram aracılığıyla artık sonradan, tümele ulaşır. Ulaşılan bu ortak kavram aracılığıyla artık sonradan rastlanan somut bireyler bilinirler. Ortak kavram yani tümel sayesinde bilinen, bilinen şeyin özüdür; bu öz varlığa içkin bir ilke olarak orada vardır ve Thomas Aquinas buna şeyin yapısı doğası der. Böylece tümel ve bireysel olan arasındaki ilişkinin ne olduğu konusunda Aquinas'ın nasıl düşündüğü açıklık kazanmaktadır. Tümel onun için bir yandan düşünmenin ürünüdür; öte yandan da tümel sadece zihinde değildir; maddesel dünyadaki tözsel bir formdur (forma, eidos).

Tümel anlayışı konusunda hocası Albertus Magnus'un da izinden giden Aquinas'ın bu konudaki düşünceleri şöyle özetlenebilir: tümel, yaratıcının zihninde olarak şeylerden öncedir (ante rem - Augustinusçu gelenek); somut şeylere içkin form olarak şeyin içindedir (in re); zihin aracılığıyla maddesel şeyden soyutlanarak elde edilen ortak kavram olarak da şeyden sonradır (post rem). Bu kavrayış biçimi ılımlı gerçekçilikten başka bir şey değildir.

Aquinas'a göre insan, bir beden ile bu bedenin formundan oluşmuştur. İnsan ve ona benzer yapıları birbirinden ayıran, onları özelleştiren öge, herbirinin maddesidir. Tümel öge ise tam tersine onların formudur. Öyleyse bilmek, bunlarda bulunan tümeli şeylerden ayırmaktır. İnsan zihninin en belirleyici yanı da budur zaten. İnsan zihni bir **tabula rasa**'dır ama bu ifadeye şunu da eklemek gerekir: İnsan zihninde doğuştan hiçbir şey yoktur ama zihnin kendisinden başka; bu zihinde son derece önemli olan bir soyutlama gücü vardır. Duyulur nesneler, duyular üzerinde içerdikleri maddesel olmayan türlerle etkide bulunurlar; bu türler maddeden soyutlanmış olmakla birlikte madde oluşun ve nesnelerin tekilliğinin, bireyselliğinin izlerini taşırlar. Bunlar tam anlamıyla düşünülür değildir; ama biz onları duyulur kökenlerinin işaretlerinden de soyarsak düşünülür hale gelirler. Bu işi yapan etkin akıldır; duyular türlere doğru dönerek ve onlar üzerine aydınlatıcı ışığını çevirerek şeyleri aydınlatır ve böylece tekil şeydeki düşünülür ve tümel denen yön de anlaşılmış, kavranmış olur.

E. Gilson'a göre, varlıkbilim anlayışında Thomas Aquinas'ın iki temel tezi vardır: Töze ilişkin Aristotelesçi varlıkbilimi tümüyle kabul etmek ve maddesiz varlıklar alanında bireyi bir form olarak, maddi varlıklar alanında ise bireyi bir madde (İbn Sina'dan alman deyişle belirli madde-Materia signata) ile onun formunun birliğinden meydana gelen bir yapı olarak göstermek.

Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda Aquinas, Anselmus'unkinden çok farklı bir yol izler; inanç temeline dayalı varlıkbilimsel (ontolojik) Tanrı kanıtlamasını kabul etmez. Aristotelesçi doğrultudaki temel savlarına koşut olarak, bu konuda da duyulur olandan yola çıkar. Bu kanıtlama biçiminin iki önemli noktası vardır: her şey-

den önce açıklanması gereken bir gerçekliğin olduğu; ayrıca Tanrı'nın artık bir doruk noktası olduğu bir nedenler düzeninin benimsenmesi. Böylece Tanrı her devinimin, her yetkinliğin, her oluşun nedenidir. Aynı zamanda Tanrı, nesnelerin amaçlılığını düzenler. Tanrı salt varolma edimidir. Sadece Tanrı'da öz ile varoluş, varolma özdeştir. O, sonsuzdur, değişmezdir.

THOMAS AQUINAS
VARLIK VE ÖZ ÜZERİNE
(De ente et essentia)

GİRİŞ

Aristoteles '(Philosophus)in ***De Caelo et Mundo****'nun birinci kitabında(1) dediğine göre, baştaki küçük bir yanlış son derece hatalı sonuçlara yol açar; İbn Sina'nın da* ***Metafizik****'in ilk kitabında dediği gibi (2) zihnin her şeyden önce kavradığı şeyler varlık (ens) ve özdür (essentia); bu konulara ilişkin bilgisizlik yüzünden yanlışa düşmemek için, bunlara ilişkin güçlüğü açmak,* ***öz*** *ve* ***varlık*** *sözcüklerinin anlamını, farklı şeylerde ne şekilde bulunduğunu ve yine bu kavramların* ***cins, tür, ayrım*** *gibi mantıksal kavramlara göre durumlarının ne olduğunu belirlemek gerekir.*

Öte yandan daha kolay ögelerle başlamak suretiyle, araştırmayı daha sağlam kılmak üzere, bileşik şeylerden hareket ederek yalın şeylerin bilgisine ulaşmak ve sonrakilerden hareket ederek öncekilere varmak zorunda olduğumuz için, varlığın anlamından hareketle özün anlamına gitmek gerekir.

BÖLÜM I

Aristoteles'in ***Metafizik****'in beşinci kitabında dediği gibi (3), kendi başına varlığın (ens per se) iki anlamı olduğunu bilmek gerekir; bir anlamıyla on kategoriye (per decem genera=on cinse) ayrılan varlık, bir başka anlamıyla da önermelerdeki doğruluğu gösteren varlık. Bu iki anlam arasındaki fark şudur: ikincisinde, kendisi hak-*

kında olumlu bir önerme oluşturulabilen her şeye, nesnel bir karşılığı olmasa bile, ***varlık*** *denir; yoksunluklara (privationes) ve değillemelere (negationes) varlık denmesi işte bu anlamdadır; nitekim "değillemenin karşıtı bir evetleme var" ve "gözde körlük var" deriz. Ama birinci anlama göre ancak gerçeklik alanında (in re: nesnel anlamda) bir karşılığı olan şeye* ***varlık*** *denebilir. Bundan ötürü, körlük ve buna benzeyen şeyler (4) bu anlamda* ***varlık*** *(entia: varlıklar) değildir. İmdi ikincil anlamdaki varlıklar öz adını almaz. Nitekim yoksunluklarda (5) söz konusu olduğu gibi, özü olmayan bazı nesnelere bu anlamda varlık denir; ama öz birincil anlamdaki varlığa yüklenir. Bu yüzden Yorumcu (İbn Rüşd) aynı yerde şöyle der: "Nesnenin tözünü (substantia rei) belirten şeye birincil anlamda varlık denmiştir "*

Yine, söylendiği gibi, birincil anlamda varlık denen şey on cinse bölünür; bundan ötürü öz değişik varlıkların değişik cinsler ve değişik türler halinde sınıflandırılmasına yarayan bütün yapılar için ortak olan birşeyi ifade etmelidir; sözgelişi 'insanlık' insanın özüdür, ötekilerde de böyle. Nesnelerin kendi cinsi ya da türü içinde kurulmalarına yarayan şey, nesnenin ne olduğunu gösteren tanım aracılığıyla belirtilen şeydir; "öz" adının filozoflarca "quidditas diye değiştirilmesi de bu yüzdendir. Bu nelik (quidditas), Aristoteles'in "quod quid erat esse" deyip durduğu şeydir; anlamı da "bir şeyi o şey yapan şey"dir. İbn Sina'nın ***Metafizik****'in ikinci kitabında (6) dediği gibi, her ne olursa olsun bir şeyin belirlenimi onunla gösterildiği için buna biçim (forma) de denir. Buna* ***yapı*** *(natura) diye bir başka ad daha verilir; burada yapı sözcüğü Boethius'un* ***De duabus naturis*** *(iki yapı üzerine (7) adlı kitabında sıraladığı dört anlamdan ilkinde alınmıştır; yani yapı ile zihnin herhangi bir biçimde anlayabildiği her şey denmek istenmektedir. Gerçekten de*

*bir nesne ancak tanımı ve özüyle (per defnitionem et essentiam suam) anlaşılabilir Aristoteles de (Philosophus) **Metafizik**'inin beşinci kitabında (8) şöyle der: her töz yapıdır (omnis substantia est natura). Bununla birlikte bu anlamda alınan yapı adı (nomen naturae), hiçbir varlık kendine özgü işlemden yoksun olmadığı için, kendine özgü işlemle bir ilişkiyi ortaya koymasına göre (secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei), şeyin özünü gösteriyor gibi görünmektedir. Oysa nelik (**quidditas**) adı tanımla gösterilen şeyden alınmıştır; ama öz, varolanın kendisiyle, kendisinde varlık kazanmasını sağlayan şeye denir. (9)*

BÖLÜM II

Mutlak anlamda ve asıl biçimiyle, tözlere varlık denir, ilineklereyse göreli olarak ve ikincil sırada varlık denebilir. Bu yüzden öz, tözler içinde tam anlamıyla ve gerçekten vardır, oysa ilinekler içinde bir anlamda ve göreli olarak vardır

Kimi tözler yalındır kimileri de bileşiktir; her ikisinde de öz vardır, ama yalın olanlar ötekilere göre daha gerçek ve daha yüksek düzeyde varlığa sahiptir; üstelik bunlar bileşik olanların nedenleridir; en azından, ilk ve yalın töz olan Tanrı.

Fakat bu tözlerin özleri bizim için çok daha gizli olduğundan, araştırmanın daha yalın olanlardan hareketle daha sağlam olması için, bileşik tözlerin özleriyle işe başlamak gerekmektedir

İmdi, bileşik tözlerde biçim ve madde (forma et materia) bize, insandaki beden ve ruh gibi görünür. Ama özün bunlardan sadece biri ya da öteki olduğu söylenemez. Nitekim tek başına maddenin öz olmadığı açıktır; çünkü bir nesne ancak kendi özüyle bilinebilir ve yine kendi

özüyle bir tür ya da cins içine sokulur; oysa madde ne bir bilme ilkesidir ne de bir şeyin cinsi ya da türü onun aracılığıyla belirlenir; bu belirleme nesnenin edim halinde olmasını sağlayan şeye bağlıdır Öte yandan, kimileri bu durumu kabul etmek için çaba gösterseler bile, sadece biçim de bileşik tözün özü olamaz. Bu söylenenlerden de şu çıkar: öz, şeyin tanımı aracılığıyla ifade edilen şeydir; oysa doğal tözlerin (substantia naturalia) tanımı sadece biçimi içermez, aynı zamanda maddeyi de içerir; ayrıca, aslında, doğa ile ilgili tanımlar matematiksel tanımlardan farklı değildir. Maddenin, doğal tözün tanımına, bu doğal tözün özüne eklenmiş gibi ya da onun özüne bir dış varlık gibi girmiş olduğu da söylenemez; çünkü tanımın bu çeşiti ilineklere özgüdür; ilineklerin de yetkin bir özü yoktur; bu yüzden kendi tanımları içinde kendi cinslerinin dışında yer alan bir taşıyıcıyı içermeleri gerekir. Öyleyse özün hem maddeyi hem de biçimi içerdiği açıktır (Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam).

Öz ayrıca, madde ile biçim arasındaki ilişki anlamına ya da onlara eklenen herhangi bir şey anlamına gelmez; çünkü zorunlu olarak böyle ilineksel olan ya da nesneye yabancı olan bir şey olsaydı, nesne onun aracılığıyla bilinmezdi -bütün bu ilinekler özde toplanır. Nitekim maddenin edimi olan biçimle madde, edim halinde varlık (ens actu) olur, yani herhangi belirli bir şey (tode ti) olur. Bundan ötürü, eklenen bu şey maddeye yalın olarak edim halinde varolmayı (esse actu simpliciter materiae) sağlamaz, tıpkı ilineklerin yaptığı gibi, bir edim halinde olmayı (tale actu esse) sağlar -beyazlığın bir şeyi edim halinde (ancak)beyaz yapması gibi. Bundan ötürü, böyle bir biçim kazanıldığı zaman, yalın değil, göreli bir türeyiş söz konusudur.

Öyleyse geriye şu kalıyor: bileşik tözlerde öz adı, madde

ve biçimden oluşan şeyi göstermektedir. Bu durum da Boethius'un ***Kategorilerin Yorumu****'ndaki (in commente praedicamentorum) sözüyle uyuşmaktadır, orada (Boethius),* ***ousia****'nın bileşik bir yapı gösterdiğini söylemektedir Aynı yazarın* ***İki Doğa Üzerine*** *(De duabus naturis) adlı kitabında dediği gibi, gerçekten de, eski Yunanlıların* ***ousia*** *dedikleri şey bizim* ***öz*** *dediğimiz şeye karşılıktır Ayrıca İbn Sina da bileşik tözlerin* ***quiddita****s'ının madde ile biçimin bileşimi olduğuna işaret eder (10).* ***Metafizik****'in yedinci kitabını yorumlarken, İbn Rüşd de şöyle der: "Türeyebilen şeylerdeki (in rebus generabilibus) türlerin sahip olduğu doğa, bir orta terimdir, yani madde ile biçimin bileşimidir (compositum ex materia et forma). (11) Bu akla uygundur; çünkü bileşik tözün varlığı ne yalnız biçimin ne de yalnız maddenin varlığıdır; bunların bileşimidir. Oysa öz, nesne neye göre var deniyorsa odur*

Bundan dolayı, nesneye ***varlık*** *adını veren özün, yalnız biçim ya da yalnız madde değil, her ikisi de olması gerekir -her ne kadar bu tür varlıkta yalnızca biçim, kendince bir neden olsa bile. Aslında birçok ilkeden kurulmuş olan başka şeylerde de gördüğümüz gibi, nesne bu ilkelerden yalnızca biriyle değil, onların bileşimiyle adlandırılmıştır. Örneğin, tatlarda olduğu gibi: nitekim sıcağın nemli üzerindeki etkisi tatlıyı oluşturur; hatta bu anlamda sıcaklık şekerli tadın nedeni olsa da, tatlı cisim adını, sıcaklıktan değil, sıcaklığın ve nemliliğin bir bileşimi olan tattan alır. (12)*

Ama, bireyleşme ilkesi (individuationis principium) madde olduğu için, bundan, kendi içinde aynı zamanda hem maddeden hem de biçimden oluşan özün yalnızca tekil olup tümel olmadığı sonucu çıkabilecekmiş gibi görünüyor. Bundan da şu çıkıyor: Öz, tanımla belirtilen şey diye kabul edilmiş olarak kaldığı takdirde, tümelle-

rin tanımı yoktur Bundan ötürü, bireyleşme ilkesi olan maddenin, herhangi bir anlamda anlaşılan madde olmadığını, onun yalnızca belirli bir madde (13) olduğunu bilmek gerekir. Ben buna belirli boyutlar içerisinde tasarlanmış olan belirli madde (Materia signata) diyorum. Oysa bu madde, insan olarak insanın tanımının bir bölümünü oluşturmaz, ama eğer Sokrates'in bir tanımı olsaydı o, Sokrates'in tanımına girecekti (14). Ama insanın tanımına, belirlenmemiş madde (materia non signata) girer: gerçekten insanın tanımına ***bu*** *belirli kemik, bu belirli et girmez ama insanın belirlenmemiş maddesini oluşturan ve soyutluk içinde alınan kemik ile et girer.*

BÖLÜM III

Öyleyse, insanın özü ile Sokrates'in özünün belirli ve belirli olmayanı (signatum et non signatum) ayıran ayrım bakımından sadece farklı olduğu apaçıktır. Bundan ötürü, ***Metafizik****'in yedinci kitabını (15) yorumlayan İbn Rüşd, "Sokrates, neliği (****quidditas****) olan hayvanlık ve akıllılıktan başka bir şey değildir" der. Cinsin özü ile türün özü de* ***belirli olan ve belirli olmayan*** *diye farklıdır; betimleme tarzı (modus designationis) her iki durumda da başka olsa bile bu böyledir; çünkü bireyin türe ilişkin belirlemesi, boyutlarla belirlenmiş maddenin aracılığıyla olur; türün cinse göre belirlenmesi ise nesnenin biçiminden alınan kurucu ayrımla (16) (diffrentiam constitutivam) olur.*

Oysa cinse göre türde yer olan bu belirleme ya da betimleme, türün özünde var olan ve hiç bir şekilde cinsin özüne girmeyen bir şey aracılığıyla olmaz; tersine türde olan her şey cinste de bulunur ama bu bulunuş belirlenmemiş bir biçimdedir. Nitekim eğer hayvan insanın olduğu şeyin tümü olmayıp, sadece bir bölümü olsaydı,

hiçbir bütünleyici parça (nulla pars integralis) (17) onun bütününe yüklenemeyeceği için, (hayvan insana) yüklenemezdi.

Ama bunun ne şekilde olabileceği, canlı bir bölüm olarak düşünülen cisim ile cins olarak düşünülen cismin (corpus) nasıl ayrımlı olduklarına bakılarak görülebilir; nitekim cins, bütünleyici bir parça olabilecek şekilde varolamaz. ***Cisim*** *adı birçok anlamda alınabilir öyleyse: gerçekten de, tözün cinsinde üç boyutun da belirlenebildiği bir yapısı olan şeye* ***cisim*** *adı verilir. Fakat belirlenmiş bu üç boyut nicelik cinsindeki cismi oluşturur.*

İmdi, şeylerle elde edilen bir yetkinliğin daha öte bir yetkinliğe ulaşması da olanaklıdır Öncelikle duyarlı sonra da zihinsel bir yapısı olan insanda bu durum açıkça ortaya çıkar. Aynı şekilde, üç boyutlu olmaya elverişli bir biçimi elde etme olan bu yetkinliğe, yaşam ya da bu tür herhangi bir yetkinlik eklenebilir. Öyleyse bu ***cisim*** *adı öyle bir biçimi olan bir şey anlamına gelecektir ki, bu biçimden daha öte bir mükemmellik çıkamayacak ve bir başka şey eklenirse,* ***cisim*** *sözcüğünün böyle anlaşılan anlamı dışında olacak şekilde, kendi içinde açıkça üç boyutun belirlemesi çıkacaktır. Böylece, cisim, hayvanın maddesel ve bütünleyici bir bölümü olacaktır - çünkü ruh,* ***cisim*** *(yani beden) adıyla gösterilenin dışında kalacak ve bu cisme eklenmiş olacaktır; böylece hayvan, bu iki ögeden, yani ruh ve bedenden (cisimden) iki bölümlü olarak kurulmuş olacaktır.*

Bu cisim *adının şöyle bir anlamı da olabilir: öyle bir biçimi olan bir şey anlamına gelecektir ki, ister ondan daha öte bir yetkinlik (ulterior perfectio) (18) türesin, ister türemesin, üç boyut onun içinde belirlenebilecektir. Bu anlamda cisim hayvanın cinsi olacaktır; çünkü hayvan cisimde örtük olarak içerilmiş olmayan hiç bir şeyi içermez. Ruh, gerçekte, o nesnenin içinde, onunla üç boyu-*

tun belirlenmiş olduğu biçimden başka bir biçim değildir (19). Bundan ötürü "cisim bir biçimi olan şeydir ve bu öyle bir biçimdir ki, onunla o cisim içindeki üç boyut belirlenebilir" dendiğinde, herhangi bir biçimin orada söz konusu olduğu anlaşılır: hayvanlık, taş olma (20) ya da herhangi bir başka biçim. Böylece hayvanın biçimi, cismin biçiminde örtük olarak içerilmiştir; sanki cisim onun cinsidir artık (21).

***Hayvan'ın insan**'la olan ilgisi de böyledir Eğer gerçekten de, **hayvan** sadece, hissetmek, içkin bir ilke ile devinmek gibi daha öte bir yetkinlikle, ortadan kalkabilen bir yetkinlikle bezenmiş belli bir şeyi gösterseydi, o zaman ona, daha öte bir yetkinlik verildiğinde, bu yetkinlik **hayvan** bakımından bir bölüm olarak görülecekti ve bu **hayvan** kavramında örtük olarak içerilmiş olmayacaktı ve böylece, **hayvan** artık bir cins olmayacaktı. Tam tersine, **hayvan** ne biçimde olursa olsun -sadece duyarlı ruh ya da hem duyarlı hem akıllı ruh- biçimi, duyumsama ve devinme ilkesi olabilen herhangi bir şeyi gösterdiği sürece bir cinstir Öyleyse cins, belirsiz bir şekilde, sadece madde değil, türde olan her şey anlamına gelir.*

Ayırım, bütünü gösterir, sadece biçimi göstermez; aynı şekilde tanım da tümü, hatta türü gösterir (22). Ama değişik biçimde; çünkü cins kendine özgü belirlenimden yoksun bir şeydeki malzeme olan şeyi, belirleyen bir adlandırma olarak bütünü gösterir; bundan ötürü cins, madde olmasa bile madde gibi alınmıştır; burada açıktır ki, kendisinde üç boyutun belirlenebileceği yetkinliği olan ve bu yetkinliği maddesel olarak öte bir yetkinliğe geçebilen şeye cisim denir. Oysa ayrım kesin bir biçim olarak alınmış bir belirlenimdir, onun ilk kavramında içerilmiş maddeden yapılmış bir soyutlamadır. Şu örnekte olduğu gibi: canlı dendiğinde, yani bir ruhu olan şey dendiğinde, o şeyin ne olduğu bir cisim mi yoksa bir

başka şey mi olduğu belirlenmez(23). Bundan ötürü İbn Sina (24) cinsin, ayrımda, özünün bir bölümü olarak anlaşılmadığını, sadece özün dışında bir varlık gibi anlaşıldığını söyler, tıpkı niteliklerin kavramı konusundaki özne gibi. Aristoteles'in ***Metafizik****'in üçüncü kitabında ve* ***Topika****'nın dördüncüsünde (25) dediği gibi, nasıl özne niteliğe yüklenmezse, cins de ayrıma tam anlamıyla yüklenmez. Tanıma ya da türe gelince, o hem bunu hem de ötekini içerir, yani* ***cins*** *adının gösterdiği belirli maddeyi ve* ***ayrım*** *adının gösterdiği belirli biçimi.*

Birbirleriyle aynı şey olmasalar bile, cinsin, türün ve ayrımın oranlı olarak maddeye, biçime ve gerçeklikteki bileşime ilişkin olmalarının nedeni burada açıklığa kavuşuyor: çünkü cins madde değildir, fakat maddeden kaynaklanan bütünü gösterir. Ayrım da biçim değildir. ama biçimden kaynaklanan bütünü gösterir Bundan dolayı, insanın beden ile ruhtan var olduğunu söylediğimiz gibi, onun ***hayvan****dan ve* ***akıllı****dan varolduğunu söylemeyiz, onun akıllı hayvan olduğunu söyleriz. Nitekim insanın beden ile ruhtan varolduğu söylenir. İki şeyden bir üçüncü şey (tertia res) kurulduğunda, bu artık ikisinden hiçbiri değildir, nitekim insan artık ne ruhtur ne de bedendir. İnsanın* ***hayvan****'dan ve* ***akıllı****'dan varolduğu ileri sürülse, insan artık bu ikisinden biçimlenmiş üçüncü bir şey olmayacak, iki kavramdan bir üçüncüsü ortaya çıkmış olacaktır. Nitekim* ***hayvan*** *kavramı (intellectus animalis) özel bir biçimi göstermeksizin nesnenin yapısını açıklar ve son yetkinliğe göre maddesel olan şeyi içerir sadece. Akıllı ayrımına ilişkin kavram (intellectus... differentiae rationalis) ise, özel bir biçimin belirlenimine dayanır Bu iki kavramdan (cins ile ayrım), türün ya da tanımın kavramı (intellectus speciei vel definitionis) oluşur. Bundan dolayı, nasıl ögelerden kurulmuş bir şey kendi kurucu ögelerinin yükleneceği öz-*

ne değilse, kavram da kendisinin kurulduğu kavramların yükleneceği bir özne değildir. Zaten biz, tanımın cins ya da ayrım olduğunu söylemiyoruz (non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia).

Fakat, cins türün özünün tümü anlamına gelse bile, aynı cinsin farklı türlerinin tek bir özünün olması zorunlu değildir; çünkü cinsin birliği (unitas generis) kendi belirsizliğinden ya da ayrımından ileri gelir. Cinsle gösterilen şeyin farklı türlerde sayıca (26) tek yapısının olması, sayıca tek bir maddeyi belirleyen biçimin durumu gibi değildir; ona bir başka şey, yani kendisini belirleyen ayrım eklenir; cins bir biçimi gösterir, ama cinsle belirsizce gösterilen şeyden başka birşey olmayan ayrımın belirli bir biçimde ifade ettiği bu ya da şu biçimi. Bundan ötürü, İbn Rüşd ***Metafizik****'in onbirinci kitabında ilk maddeye (materia prima) biçimlerin ortadan kalkması yüzünden* ***bir*** *dendiğini, cins ise belirli biçimin bir ortaklığı yüzünden (per communitatem formae signatae)* ***bir*** *dendiğini söyler. Buradan şu çıkar: ayrımın eklenmesiyle, cinsin birliğinin neden olduğu o belirsizlik ortadan kalktığından, geriye özce değişik türler kalır (remanent species per essentiam diversae).*

Çünkü dendiği gibi, nasıl cinsin yapısı türe göre belirsizse, türün yapısı da bireye göre belirsizdir. Burdan da çıkan şu: türe yüklenen cins nasıl türde belirli biçimde olan herşeyi, belirsiz de olsa, kendi anlamında içerirse, bireye yüklenen türün de bireyce özsel olarak olan her şeyi belirsiz biçimde göstermesi gerekir. Türün özü de ***insan*** *adıyla bu şekilde gösterilir. Bu yüzden* ***insan*** *Sokrates'e yüklenir. Ama türün yapısı bireyleşme ilkesi olan belirli maddeden soyutlanmış olarak gösterilse, o zaman bir bölüm tarzında olacak ve bu durumda* ***insanlık*** *adı ile gösterilecektir.*

Nitekim ***insanlık*** *(humanitas) insanın insan olmasını*

sağlayan şeyi gösterir. Oysa insanın insan olmasını sağlayan şey belirlenmiş madde değildir; hatta madde, insanı insan kılan şeyler arasında hiçbir biçimde sayılmaz. ***İnsanlık****, kendi kavramı içinde yalnızca insanı insan kılın şeyleri içerdiğine göre, belirlenmiş madde onun gösterdiği şeyin dışında kalır, bu açık. Parça bütüne yüklenmediği için de, işte bu yüzden,* ***insanlık*** *ne* ***insan****'a ne de Sokrates'e yüklenir. İbn Sina bu yüzden, "bir bileşimin neliği, neliğin kendisi de bileşik olsa bile, o bileşimin kendisi değildir" der. Örneğin* ***insanlık*** *bir bileşimdir ama* ***insan*** *değildir- hatta o belirlenmiş madde olan bir başka şey içinde alınmış olsa bile.*

Fakat dendiği gibi, cinse göre türün belirlenimi biçimlerle olur: türe göre bireyin belirlenimi ise maddeyle olur, bundan dolayı türü tamamlayan belirli bir biçimden yapılmış bir soyutlama olan cinsin yapısının kendisinden alındığı şeyi gösteren ad (nomen significans ***id****) bütünün maddesel bölümünü göstermelidir; bedenin insanın maddesel bölümü olması gibi. Buna karşılık, belirli maddeden yapılmış soyutlama olan türün yapısının kendisinden alındığı şeyi gösteren ad biçimsel bölümü gösterir;* ***insanlık****'ın belli bir biçim anlamını taşıması bundan dolayıdır. Ona bütünün biçimi denir. Ama evin biçiminin bütünleyici bölümlere eklenmiş olması gibi, onun madde ve biçim gibi özsel bölümlere eklenmiş olduğu söylenemez; o daha çok bütün olan bir biçimdir: maddenin yapısı gereği belirlenmesine yarayan ögelerden soyutlanmasıyla, biçimi olduğu gibi maddeyi de kapsayan bir bütün.*

Böylece, insanın özünü, ***insanlık*** *ve* ***insan*** *gibi iki adın gösterdiği apaçıktır; ama dendiği gibi, değişik biçimde: çünkü* ***insan*** *adı onu bir bütün olarak gösterir, maddenin belirlenimini dışlamaz; ama onu örtük biçimde ve belirsizce içerir; tıpkı cismin ayrımı içerdiğinin söylen-*

mesi gibi. İşte bu yüzden ***insan*** *adı bireylere yüklenir. Oysa* ***insanlık*** *adı onu bir bölüm olarak gösterir, çünkü anlamı içinde yalnızca insan olarak insana ait şeyi içerir, her tür madde belirlenimini dışta bırakır. Bunun için de tek tek insanlara yüklenemez. Bu yüzden bu* ***öz*** *adına kimi zaman bir nesneye yüklenmiş olarak rastlanır: nitekim Sokrates bir biçimde Sokrates'in özüdür, denir Ama kimi zaman da bu yadsınır, yani Sokrates'in özünün Sokrates olmadığını söyleriz. (27)*

BÖLÜM IV

Öz adının bileşik tözlerde ne anlama geldiğini gördükten sonra, cins, tür ve ayrım kavramlarına göre onun ne durumda olduğu görülmelidir (28). İmdi, cins, tür, ayrımı kavramları uygun geldikleri tekil ve belirli bir şeye yüklenir; öyleyse cins ve tür gibi tümel bir kavramın, insanlık ya da hayvanlık gibi bir bölüm ifade eden bir öze yüklenmesi olanaksızdır. Bundan ötürü İbn Sina "akıllılık ayrım değildir, ayrımın ilkesidir (differentiae principium)" der. Ve aynı nedenle, insanlık tür değildir, ***hayvanlık*** *da cins değildir. Aynı şekilde, sadece cins ve tür kavramlarının teklerin dışında, Platoncuların ileri sürdükleri gibi, varlık olarak tasarlandıkça öze uygun oldukları söylenemez; çünkü bu şekilde, cins ve tür bu bireye yüklenmiş olmayacaktır; gerçekten Sokrates'in ondan ayrı bu şey olduğu söylenemez; o ayrı şey, ayrıca, bu tekle ilgili bilgi konusunda hiç bir işe de yaramaz. Bundan ötürü, geriye kalan şu; cins ve tür kavramları bir bütün tarzında, sözgelişi* ***insan*** *yada* ***hayvan*** *adıyla, bireyde olan bu bütünü örtük ve belirsizce içerecek biçimde, ifade edilen şey olarak öze uyar.*

Ama yapı ya da bu anlamda alınmış olan öz, iki şekilde düşünülebilir: biri, mutlaklık içinde tasarlanmış özelllik

kavramına göre: bu anlamda, olduğu şeye göre kendi kendisiyle uygunluk halinde bulunması dışında onunla ilgili hiç bir şey doğru değildir; bundan ötürü, kendisine başka ne niteleme verilirse verilsin, yanlış bir niteleme olur. Örneğin, insan olarak insana, ***akıllı****,* ***hayvan*** *ve onun tanımında yer alan başka şeyler uygun gelir; fakat* ***beyaz*** *ya da* ***siyah*** *ya da öteki belirlenimler gibi* ***insanlık*** *kavramına ilişkin olmayanlar, insan olarak insana uymaz. Bu yüzden bu şekilde tasarlanan bu yapının bir mi yoksa çok mu olduğu sorulursa, ne bir denebilir ne de çok; çünkü ikisi de insanlık kavramının dışındadır ve her ikisi de ona uygun gelebilir. Nitekim eğer çokluk onun kavramına ilişkin olsaydı, Sokrates'te olana göre bir olsa bile, asla bir olamazdı. Aynı şekilde, eğer birlik onun kavramına ve onun bilinmesine girseydi, o zaman Sokrates'in ve Platon'un yapısı bir ve özdeş olacaktı ve birçok bireyde çoğalamayacaktı (29). İkincisi, varlığın böyle ya da şöyle özü almasına göre: böylece ilinekle (30), onda bulunması nedeniyle herhangi bir şey ona yüklenebilir; örneğin, Sokrates beyaz olduğu için, bu insan olarak insana uygun olmasa bile, insanın beyaz olduğu söylenir.*

Fakat bu yapının iki tane varolma tarzı vardır: biri tekillerde yer alır, öteki ise ruhtadır; bu tarzlardan her birinde, söylenen yapı kimi ilinekleri içerir. Tekillerde, onun çeşitliliğine göre, özün çoklu bir varlığı vardır; bununla birlikte hiçbir tekilin bu ilk yapıda bir varlığı yoktur; birinci bakış açısına göre yani mutlaklık içinde bir varlığı yoktur. Gerçekten de, insanın yapısı, varolduğu biçimiyle bu tekilde varlığa sahiptir demek yanlıştır; çünkü eğer bu tekil içinde varolmak insana uysaydı, bu tekil dışında hiçbir zaman insan olmayacaktı. Aynı şekilde eğer bu tekilde olmak insan olarak insana uygun olmasaydı, o (31) asla o birey de olamazdı. Ama, insan

olarak insanın bunda, öteki tekilde, ya da ruhta olmadığını söylemek doğrudur. Öyleyse, mutlaklık içinde düşünülen insanın yapısının, her türlü varolma biçiminden soyutlanmayla elde edilmiş olanda düşünülmüş olması durumu ortaya çıkıyor; bunun dışında artık başka hiçbir şey yoktur. Bütün bireylere yüklenen de bu biçimde tasarlanan bu yapıdır

Yine de kimi zaman, tümel bir kavramın böyle anlaşılan bir yapıya uygun geldiği söylenemez; çünkü tümel kavramın bir birliği, ortaklığı vardır; oysa bunlardan hiçbiri mutlak olarak alınan insan doğasına uymaz. Eğer ortaklık insan kavramına ait olsaydı, o zaman insanlık'ın bulunduğu herşeyde ortaklık bulunurdu. Oysa, Sokrates'te ortaklık bulunmadığı, onda olan her şey bireysel olduğu için, bu yanlıştır.

Benzer şekilde, cins ya da tür kavramının bireylerdeki varlık olarak insansal yapıya uygun geldiği de söylenemez; çünkü bireylerde, insan yapısı bir birlik olarak, tıpkı onun hepsine uygun olan tek şey olması gibi bulunmaz -tümellik kavramının gerektirdiği şey budur(32).

Öyleyse geriye tür kavramının insan yapısında, zihinde olan (33) bir şey olarak bulunduğunu kabul etmek kalıyor. Gerçekten de insan yapısı, bütün bireylere ilişkin soyut bir varlık kavramına zihinde sahiptir ve bundan dolayı onun, ruhun dışında (34) olan bütün bireyler konusunda tek biçimli bir kavramı vardır; öyle ki, o herşeyin aynı derecede benzerliğidir ve insan olarak herşeyin bilgisine götürür. Bütün bireylerle böyle bir ilgiyi kurması oradan gelir; zihin tür kavramını bulur ve onu kendine mal eder (35). Bunun için İbn Rüşd ***De Anima****'nın birinci kitabında (36) "şeylerdeki tümelliği oluşturan şey zihindir" der. İbn Sina da* ***Metafizik****'inde (37) aynı şeyi söyler. Bu zihinsel yapı, herşeyin bir benzerliği olduğu için, ruhun dışındaki şeylerle karşılaştırılan şey olarak*

tümelin kavramına sahip olsa bile, yine de bu ya da şu zihinde olmasına göre özel bir kavrayış türü olur İbn Rüşd'ün ***De Anima****'nın üçüncü kitabındaki (38) yanlışı burada ortaya çıkar: o, kavranılan biçimin tümelliği yüzünden insanlar arasında zihin birliği (unitatem intellectus) olduğu sonucuna varmak istiyordu: çünkü bu biçimin, düşünmede varolan olarak değil, şeylerin benzerliği biçiminde, gerçekliğe başvuran olarak tümel olması söz konusudur; aynı şekilde eğer birçok insanı temsil eden maddesel bir heykel yapılsaydı, heykelin ya da tasarımının bu maddede varolan olarak tek ve özel bir varlığı olacaktı, oysa o bir çokluğun ortak tasarımı olarak bir birlik kavramına sahiptir.*

Mutlak varlık halinde düşünülmüş insan yapısının Sokrates'e yüklenmesi uygundur; tür kavramı ise tersine mutlak varlık halinde düşünülme açısından ona uygun değildir, fakat zihinde yer alan psikolojik varlığına dayalı ilinekler açısından ona uyar Bundan ötürü, Sokrates türdür dendiği zaman, tür adı Sokrates'e yüklenmez. Eğer tür kavramı, insana ister kendi bireysel varlığı içinde (Sokrates'te), ister mutlak görüş açısından uygun gelseydi, -yani insan olarak, çünkü insan olarak insana yüklenen her şey Sokrates'e de yüklenir -bu niteleme zorunlu olacaktı (39). Bununla birlikte, bu onun tanımının bir bölümü olduğu için, onu kendi başına cinse yüklenmesi uygun olur. Gerçekten yükleme, birleştiren ve ayıran zihnin eylemiyle varılmış olan bir şeydir (40), bunun gerçeklik alanında bir temeli vardır; birbiri hakkında söylenen şeylerin birliğidir bu. Bundan ötürü yüklenebilirlik karakteri, cins olan bu kavramın içinde içerilmiş olabilir; bu kavram da benzer biçimde zihnin eylemiyle elde edilir. Bununla birlikte, zihnin, yüklenebilirlik karakterini onu başka bir şeyle birleştirerek vermesi cins kavramıyla aynı değildir; daha çok buna zihnin cins

kavramını (41) vermesidir, tıpkı ***hayvan*** *adıyla gösterilen şeyde olduğu gibi. Böylece öz'ün ve* ***yapı****'nın tür kavramına nasıl başvurduğu görülmektedir: çünkü tür kavramı ne mutlaklık içinde ona uygun gelen şeyle ilgilidir ne de ruh dışında beyaz ya da siyah gibi onun varlığına dayanan ilineklerle. Tersine zihinde sahip olduğu varlıktan kaynaklanan ilineklerle ilgilidir: cins ve ayrım kavramlarının ona uygun gelmesi işte bu anlamdadır(42).*

BÖLÜM V

Şimdi geriye ayrı tözlerde, yani ruhta (in anima), akıllarda (in intelligentiis) ve ilk nedende (in causa prima) özün nasıl varolabildiğini görmek kalıyor. Herkes ilk nedenin yalınlığını kabul etse de, kimileri akılları ve ruhları madde ve biçimden oluşan bir yapıya sokma konusunda çaba harcıyorlar; bu durum* ***Yaşam'ın Kaynağı****'nın (****Fons vitae****) (43) yazarı İbn Cabirol tarafından başlatılmış görünüyor. Ama genel olarak bu, bu tözleri ayrı olarak niteleyen ve onların her türlü maddeden arınmış oldukları sonucunu çıkaran filozofların dedikleriyle çelişiyor. Bunun en güçlü kanıtı, onlarda bulunan zihin erdeminden çıkar. Nitekim biz biçimlerin maddeden ve onun işlemlerinden ayrı olarak varolmadıkça, edim halinde (in actu) anlaşılır olmadıklarını görüyoruz; ancak onu alarak ve onla iş görerek anlayan bir töz sayesinde edim halinde anlaşılabilirler. Bundan ötürü bu çeşitten her anlayan tözde madde ile ilgili olarak, her bakımdan bir bağışıklığın olması; bu şekilde kendi bölümü olarak maddeyi dışta bırakması; maddesel biçimlerle ilgili ol-*

* Akıl: Intelligentia (yeniplatonculardan sonra gelenekleşmiş sıralamaya giren "akıl"ların genellikle **Bir**'den türedikleri ve **Bir** ile doğa arasında aracı işlevini gördükleri düşünülür.)

duğu gibi, maddeye kaynamış hiçimde de olmaması gerekir. (44)

Anlaşılabilirliği her maddenin değil, ancak cisimsel maddenin engellediği söylenebilir. Eğer gerçekten bu sonuç sadece cisimsel maddeden gelseydi, madde cisimselliği belirlediği ve bu da cisimsel biçim altında olduğu için, cisimsel biçimin anlaşılmasında onun bu anlaşılabilirliği engellemesi gerekecekti. Bu böyle olamaz, çünkü öteki biçimlerin de maddeden soyutlanmış olarak bulundukları gibi, cisimsel biçimin kendisi de edim halinde anlaşılabilirdir. Bundan dolayı ruhta ve akılda, cisimsel tözlerde maddenin alındığı anlamda, madde ve biçimden oluşan hiç bir birleşme yoktur; ama onlarda biçimin ve varlığın bir birleşimi vardır Bundan dolayı ***Nedenler Üzerine (De Causis)*** *adlı kitabın dokuzuncu önermesinin yorumunda aklın(45) biçim ve varlığa sahip olan şey olduğu söylenir; biçim burada da kendi başına bir nelik ya da yalın yapı (natura simplex) olarak alınır.*

Bunun böyle olduğunu görmek kolaydır. Gerçekten de bir şeyin bir başka şeyin nedeni olduğu için, karşılıklı ilişki olan her durumda, neden değeri taşıyan şey öteki olmadan da varolabilir ama bunun tersi olanaksızdır. O halde madde ile biçim arasındaki ilişki de böyledir; çünkü biçim maddeye varlığı verir ve bundan dolayı maddenin bir biçimden bağımsız olarak varolması olanaksızdır, ama bir biçim madde olmadan varolabilir. Gerçekten de biçim, biçim olarak maddeye bağımlı değildir; ama ancak maddede varolabilen biçimler bulunabilir; bu ilk ve salt edim olan ilk ilkeden meydana gelen biçimlerin, o ilkeyle olan ayrımının sonucudur. Burada da ilk ilkeye en yakın olan biçimlerin kendi başına, maddeden bağımsız varolan biçimler olduğu ortaya

çıkar. Biçim, gerçekten, kendi cinsinin bütününe göre - dendiği gibi- maddeye gereksinmez (46); akıllar bu biçimdedirler Bundan ötürü, özlerin ya da bu tözlerin neliklerinin biçimin kendisinden başka bir şey olması zorunlu değildir

Dolayısıyla bu noktada birleşik tözün özü ve yalın tözün özü farklıdır; çünkü bileşik tözün özü sadece biçim değildir, hem maddeyi hem de biçimi içerir; oysa yalın tözün özü sadece biçimdir. Buradan iki ayrı fark ortaya çıkar: biri, bileşik tözün özünün bütün ya da parça olarak gösterilebilmesidir. Dendiği gibi, bu maddenin belirlenmesinden dolayıdır Bileşik şeyin özü herhangi bir tarzda bileşik şeyin kendisine yüklenemez; nitekim "insan kendi neliğidir" denemez. Ama kendi biçimi olan yalın şeyin özü, ancak bir bütün tarzında gösterilebilir; çünkü onda biçimi içeren şey olarak biçimin dışında hiçbir şey yoktur; bundan ötürü herhangi bir tarzda alınmış olan yalın tözün özü, ona yüklenebilir. Bu yüzden İbn Sina, "yalın tözün neliği de kendisi gibi yalındır" (47) der; çünkü onu içeren başka bir şey söz konusu değildir. İkinci fark, belirli madde içerisinde alınmış oldukları için bileşik şeylerin özlerinin onun bölünmesine göre çoğalmasıdır -buradan çıkan şu: kimi şeyler aynı türdendir, ama sayıca çeşitlidir. Ama yalın varlığın özü bir madde içinde alınmış olmadığı için, böyle bir çoğalma orada olamaz; bundan dolayı bu tözlerde aynı türün birçok bireyinin bulunmaması gerekir; fakat İbn Sina'nın açıkça dediği gibi, birey kadar tür de vardır (48).

Dolayısıyla bu tözler maddesiz salt biçim olsalar da, onlarda saf edim olacak kadar mutlak bir yalınlık söz konusu değildir, ama bunlar bir olanak karışımına sahiptir. İşte bu apaçık bir durumdur. Nitekim öz ya da nelik kavramına ilişkin olmayan her şey ona dıştan gelir (49)

ve özle bir beraberlik oluşturur; çünkü hiçbir öz kendi bölümlerinden bağımsız tasarlanamaz. Oysa her öz ya da nelik kendi varlığı hakkında olan bir şeyin anlaşılmasından bağımsız olarak anlaşılabilir; nitekim nesneler doğasında olup olmadığını bilmesem de, insanın ya da anka kuşunun ne olduğunu tasarlayabilirim. Öyleyse eğer bir varlığın neliği tesadüfen kendi öz varlığı değilse, varlık, öz ya da nelikten başka bir şeydir; bu açık (50). [Neliği kendi öz varlığı olan] şey de ancak bir ve **ilk** *olabilir, çünkü eğer başka bir ayrımın katılımı söz konusu değilse, bir çoğalmanın ortaya çıkması olanaksızdır. -Yani cinsin yapısının türlerde çoğalması; çeşitli maddelerdeki bir biçimin alınmasıyla bunun olması; türün yapısının çeşitli bireylerde çoğalması gibi ya da mutlak olarak alınmış bir şeyle başka bir şey içinde alınmış aynı şeyde bunun olması gibi- tıpkı, ayrı bir sıcaklık olsaydı (51), kendi ayrılığından dolayı ayrılmış olandan değil, sıcaklıktan başka bir şey olurdu. Ama eğer sadece kendi başına olacak şekilde salt varlığı olan bir gerçeklik kabul edilirse, o bir ayrım katılımını kabul etmeyecektir; çünkü o zaman yalnızca varlık olamayacaktır, ona herhangi bir biçim eklenecektir; maddenin katılımını hiç alamayacaktır, çünkü o zaman kendi başına 'varlık' olmayacak, maddesel olacaktır. Bundan dolayı geriye şu kalıyor: kendi öz varlığı olan böyle bir şey (52) sadece tek bir varlık olabilir. Öyleyse bu gerçeklik dışındaki her şeyde varlık başka bir şeydir, nelik veya yapı ya da biçim başka bir şey, bu gerekli. Bundan ötürü, akıllarda varlık biçiminin dışındadır ve bu yüzden, "akıl, biçim ve varlıktır" denmiştir.*

Ayrıca bir şeye uygun gelen her şey ya onun yapısının ilkelerinden türer -insandaki gülme özelliği gibi; ya da dıştan gelen bir ilkeden alınır- tıpkı havadaki ışığın gü-

neşin etkisiyle olması gibi. Oysa varlığın kendisi, kendi biçiminden ya da şeyin niteliğinden türeyemez- burada 'neden' ile, hareket ettirici neden gibi bir şeyi kastediyorum (53); çünkü bir şey o zaman kendi öz nedeni olacaktı ve bir şey kendi varlığında kendi kendini üretecekti, bu ise olanaksızdır; öyleyse varlığı yapısından ayrı olan her şey varlığını başka bir şeyden alır. Her şey kendi başına olan bir şeye -sözgelişi ilk nedene- bir başka şey tarafından götürüldüğüne göre, bütün başka şeyler için varlık nedeni olan bir gerçekliğin kendisinin 'salt varlık' olması zorunludur; ayrıca nedenlerde sonsuza dek gidilecektir, çünkü şimdi söylendiği gibi salt varlık olmayan her şeyin varlığının bir nedeni vardır Öyleyse aklın bir biçim ve varlık olduğu, onun salt varlık olan ilk varlığın varlığına dayandığı apaçıktır ve bu da, Tanrı olan ilk nedendir.

Başka birinden herhangi bir şey alan her şey, ona göre olanak halindedir ve öteki ona göre onun edimidir. Öyleyse, neliğin ya da biçimin salt akıl olması, varlığa göre olanak halinde olması ve Tanrı'dan bunu alması gerekir; bu alınan varlık bir edim biçiminde kendini gösterir. Akıllarda olanak ile edim işte böyle bulunur; ama asıl anlamında biçim ve madde değildir. Bu yüzden, İbn Rüşd'ün ***De Anima****'nın üçüncü kitabında dediği gibi (54), etkilenmek, maruz kalmak, kabul etmek, özne olmak gibi ve madde konusunda bunlara uygun gelen başka benzeri bütün anlatımlar, belirsiz bir tarzda zihinsel ve cisimsel tözlere uygun düşer. Ama dendiği gibi, aklın neliği bizzat kendisi (akıl) olduğu için, onun neliği ya da özü onun kendisidir; oysa şeylerin yapısında onun varlığı, Tanrı'dan alınmıştır. Bundan dolayı kimilerince bu tür tözlerin 'bir olandan' (quo est) ve 'bir olan olarak (quod est)' oluştuğu; ya da Boethius'un dediği gibi 'olandan' ve 'varlıktan' (ex quod est et de esse) oluştuğu söylenir (55).*

Bu akıllarda olanak ve edim birarada bulunduğu için de orada akılların çokluğunu bulmak zor olmayacaktır; eğer onlarda hiçbir olanak olmasaydı bu olanaksız olurdu; bu yüzden İbn Rüşd de ***De Anima****'nın üçüncü kitabında der ki "eğer zihnin yapısının olanaklı olduğu bilinmemiş olsaydı, ayrı tözlerdeki çokluğu bulamayacaktık" (56). Öyleyse, onları aralarında ayrı kılan şey olanakla edimin derecesidir; öyle ki, ilk varlığa en yakın olan daha üst akıldır ve edimle daha çok, olanakla daha az ilgilidir; diğerleri için de bu böyledir Bu derecelenme zihinsel tözlerde en son basamak olan insan ruhunda tamamlanır. İbn Rüşd'ün de* ***De Anima****'da dediği gibi, insanın olanaklı aklı (57) düşünülür biçimlere başvurur, tıpkı duyulur varlıkta en son basamak olan ilk maddenin duyulur biçimlere başvurması gibi; işte niçin Aristoteles'in olanaklı aklı, üzerine hiçbir şey yazılmamış boş levhaya(58) benzettiği böylece anlaşılmaktadır. Öteki anlaşılır tözler arasında en çok olanağa sahip olandır; bu yüzden maddesel şeylere öyle yakından etki eder ki, maddesel şey onun varlığına katılmak için çekilir; işte böylece ruhtan ve bedenden bir birleşim içinde tek bir varlık çıkar -o ruha olduğu gibi bedene bağlı olmasa bile, bu böyledir. Bundan ötürü, ruh olan bu biçimden sonra olanağı daha çok olan ve varlıkları maddeden bağımsız olamayacak kadar maddeye yakın olan başka biçimler bulunur. Bu sonuncu biçimler arasında, maddeye en yakın olan ögelerin ilk biçimlerine kadar sırayla giden bir derecelenme ve düzen söz konusudur. Bundan dolayı, onlar sadece kendi edilgin ve etkin niteliklerinin ve maddenin biçimine eğilimli olduğu diğer belirlenimlerinin istekleri doğrultusunda bir işlemde bulunabilirler.*

BÖLÜM VI

Biraz önce ele alınanlara göre, farklı şeylerde özün nasıl bulunduğu görülür. Ama onların özlerini elde etmek konusunda tözler için üç yol vardır. Nitekim özü kendi varlığı olan (essentia est ipsum suum esse) Tanrı gibi bir gerçeklik vardır; bundan ötürü kimi filozoflar Tanrı'nın özü onun varlığından başka bir şey olmadığı için, onun neliğinin ya da özünün olmadığını söylerler. Buna göre o bir cinste yer almaz, çünkü bir cins içinde varolan her şeyin kendi varlığının dışında bir neliğinin olması gerekir; çünkü cinsin ya da türün yapısı veya neliği, cinsi ya da türü oldukları şeylerdeki yapı nedeni olarak değil, farklı şeylerde farklı bir varlık olarak ayırt edilir. Eğer Tanrı'nın salt varlık olduğunu söylüyorsak, onun kendisiyle her şeyin biçimsel olarak varolduğu bu tümel varlık (esse universale) olduğunu ileri sürenlerinki gibi bir hataya düşmemiz gerekir (59). Tanrı olan bu varlık öyle bir durumdur ki, ona hiç bir ek yapılamaz; farklı bir varlıktır. ***Nedenler Üzerine****'nin dokuzuncu önermesinde Yorumcu bu konuda salt varlık olan ilk nedeninin bireyliğinin onun saf iyiliği ile olduğunu söyler. Oysa genel olarak varlık, kavramında herhangi bir eklemeyi içermediği gibi, kendi kavramında bir eklemeyi ortadan kaldırma olanağını da içermez; çünkü eğer böyle olsaydı, salt kendi varlığından başka hiçbir şey içermeyen bir şey tasarlanamayacaktı.*

Aynı şekilde, bu varlık salt varlık olsa bile, öteki yetkinliklerle zenginliklerin onda eksik olması gerekmez. Tersine o bütün cinslerde olan bütün yetkinliklere sahiptir ve bundan dolayı, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün dedikleri gibi (60), Ona yalın bir şekilde "Yetkinlik" denir. Ama O, yetkinlik ve zenginliklere bütün varlıklarda olduğundan daha üst bir şekilde sahiptir; çünkü bütün bu yetkinlikler

Onda birdir; oysa öteki varlıklarda bu yetkinlikler çeşitlidir. Bunun nedeni onda bütün yetkinliklerin yalın varlık olarak biraraya toplanmasıdır; şunun gibi: herhangi biri bir nitelik sayesinde bütün niteliklerin işlemlerini gerçekleştirebilecek olsa, o, bu biricik özellikle bütün niteliklere sahip olacaktır; tıpkı bunun gibi Tanrı, kendi varlığında tüm yetkinliklere sahiptir.

Kendilerinde öz, maddeden bağımsız olsa bile, varlıkları özlerinden başka bir şey olan, akıl olarak yaratılmış tözlerde öz, ikinci bir dereceye göre bulunur; bundan dolayı onların varlığı mutlak değildir, ama (başkasından) alınmış (bir varlıktır); dolayısıyla alıcı yapısının gücü oranında o sınırlı ve belirlidir; ama onların yapısı ya da neliği mutlaktır ve bir maddede alınmış değildir Bunun için ***Nedenler Üzerine****'de akılların aşağıda sınırsız yukarıda sınırlı olduğu söylenir; nitekim onlar yukarıdan aldıkları varlıkları açısından sınırlıdırlar ama, aşağıda da son bulmazlar, çünkü onların biçimleri, onları içeren bir maddenin olanağıyla sınırlı değildir. Bundan dolayı bu tözlerde, bireylerin çokluğu bir tek tür içinde yer almaz; dendiği gibi bu ancak insan ruhunda söz konusudur; çünkü insan ruhuna beden eklenir. Hatta sadece katılım açısından ruhun bireyliği vesile olarak bedene bağlıdır; çünkü eğer bedende ruhun edimi yoksa, beden kendi bireyselliğini kazanamaz; bununla birlikte bedenin ortadan kalkmasıyla bireyleşmenin de ortadan kalkması gerekmez; ruh kendi mutlak varlığına sahiptir, çünkü kendi bireysel varlığını o bedenin biçimi olarak yapılmış olan, her zaman bireysel olarak kalan şeyden almıştır. Bu yüzden İbn Sina ruhların bireyleşmesinin, onların çokluğunun kendi başlangıcı açısından bedene bağlı olduğunu söyler (61); ama bu kendi sonu açısından söz konusu değildir. Bu tözlerde nelik varlıkla aynı şey değildir, bu yüzden kategoriler halinde sınıflan-*

dırılabilirler. İşte bundan ötürü özel ayrımları bize gizli kalsa da, onlarda cins, tür ve ayrım bulunur. Nitekim duyulur şeylerde de öze ilişkin ayrımlar bizim için bilinemezdir, bu yüzden onlar öze ilişkin şeylerden doğan ilineksel ayrımlarla gösterilerler: tıpkı nedenin sonucu yoluyla gösterilmesi gibi -örneğin (62), ***iki ayaklı,*** *insanın ayrımı olarak verilir. Ama maddesel olmayan tözlerin öz ilinekleri bizim için bilinemezdir; bu yüzden onların ayrımlarını da ne kendileriyle ne de ilineksel ayrımlarla gösterebiliriz (63).*

Bununla birlikte cins ve ayrımın o tözlerde ve duyulur tözlerde aynı şekilde anlaşılmadığını bilmek gerekir; çünkü duyulur tözlerde cins, nesnedeki maddesel şeyden alınır, oysa ayrım ondaki biçimsel yapıdan çıkmıştır. Bu yüzden İbn Sina ***De Anima****'nın başlangıcında madde ve biçimden oluşmuş şeylerde biçimin "ondan oluşmuş şeyin yalın ayrımı olduğunu" söyler, ama bu, biçimin ayrım olması demek değildir; ama biçim aynı yazarın* ***Metafizik****'inde (64) dediği gibi, ayrım ilkesidir; bu ayrımın yalın ayrım olduğunu söylenir; çünkü o, şeyin neliğinin bir bölümü olan şeyden, yani biçimden alınmıştır. Ama maddesel olmayan tözler yalın nelikler olduğu için, onlarda ayrım neliğin bir bölümü olan şeyden alınamaz, neliğin tümünden alınır. Bundan dolayı İbn Sina* ***De anima****'nın başında "sadece özleri madde ve biçimden oluşmuş olan türlerin yalın bir ayrımı vardır"der(65).*

Aynı şekilde, bu tözlerde, cins bütün özüyle alınır, ama farklı tarzdadır bu; çünkü ayrılmış bir tözün diğerleriyle ortak olan bir maddesizliği vardır ve onlar saf edimden uzaklıklarına ya da yakınlıklarına göre aralarında yetkinlik derecesi bakımından farklıdırlar. Bundan ötürü onların cinsleri madde olmayanlardan türemiş olandan alınmıştır; tıpkı anlarlık (akıllılık) (intellectualitas) ya

da bu tarzda birşey gibi; fakat onların yetkinlik derecesinin sonucu olan fark bizim için bilinmezdir. Türü farklı kılmayan yetkinliğin az ya da çok olmasına göre bu ayrımların ilineksel olmaları zorunlu değildir Gerçekten aynı biçimden alınmışlık içinde yetkinlik derecesi türü değiştirmez; tıpkı az ya da çok beyazın aynı beyazlık kavramından bir pay almasında olduğu gibi; fakat biçimlerin kendisindeki ya da katılımlı doğalardaki yetkinliğin değişik dereceleri türü farklı kılar; böylece doğa, Aristoteles'e göre (66); derece derece, bitkilerle hayvanlar arasında ara durumda olan kimi varlık sınıflarıyla bitkiden hayvana doğru gider Yine de Akıl tözlerinin bölünmesinin gerçek iki farkla bölünmesi zorunlu değildir (67) çünkü bunun bütün şeylerde olması olanaksızdır, bunun böyle olduğunu Aristoteles de ***De Animalibus****'un dokuzuncu kitabında gösterir(68).*

Özün bir üçüncü tarzı madde ve biçimden oluşmuş tözlerde bulunur; bunlarda varlık hem alınmış hem de sonludur, çünkü bunlar varlıklarını bir başkasından alırlar, yine de onların yapısı ya da neliği belirli bir madde içinde alınmıştır. Bundan dolayı onlar hem yukarıdan hem de aşağıdan sınırlıdır ve bunlarda belirli maddenin bölümlenmesi yüzünden, bir türdeki bireylerin çoğalması olanaklı olur. Bu tözlerde, özün mantıksal kavramlara nasıl başvurduğu daha yukarda söylenmiştir.

BÖLÜM VII

Şimdi geriye özün ilineklerde nasıl bulunduğunu görmek kalıyor; nitekim onun tüm tözlerde ne tarzda bulunduğu söylendi. Dendiği gibi, öz, tanımın gösterdiği şey olduğu için ileneklerin tanımlarının olduğu kadar özlerinin de olması gerekir. İmdi, onların tanımları eksiktir; çünkü tanımlarına özne olarak konulmadıklarında tanımlana-

mazlar, -çünkü onların kendi başına, özneden yapılmış bir soyutlama ile elde edilmiş bir varlığı yoktur. Nasıl ki birleştirildikleri zaman tözsel varlık biçim ve maddeden oluşuyorsa aynı şekilde ilineksel varlık da, özneye geldiği zaman özneden ve ilinekten oluşur. Bundan ötürü ne tözsel biçimin tam özü vardır, ne de maddenin, çünkü tözsel biçimin tanımına onun biçimi olan şeyi koymak gerekir; böylece onun tanımı, onun cinsi dışındaki bir dış ögenin katılımıyla olur -ilineksel biçimin tanımında da olduğu gibi; bundan dolayı, ruhu sadece fiziksel cismin biçimi olarak tasarlayan doğabilimci tarafından yapılan ruh tanımında da cisim böyle gösterilir.

Bununla birlikte tözsel biçimler ve ilineksel biçimler arasında bir fark vardır; çünkü tözsel biçimin ne uygun olduğu şeyden bağımsız olarak, ne de ona uyan şeydenyani maddeden- bağımsız olarak kendi başına bir varlığı vardır; birinin ötekine bağlanmasından nesnenin kendi başına bulunduğu şeydeki varlık kalır ve onlardan bir birlik oluşur; bu yüzden onların bağlanmasından belirli bir öz çıkar. Dolayısıyla kendi kendinde düşünülen biçim, tam bir öz kavramına da sahip olmasa bile, yine de o tam bir özün bir bölümüdür. Ama buna uyan ilinek kendi kendinde tam bir varlıktır; kendi varlığında var olanın sonradan eklenen ilinekten doğal bir önceliği vardır. Bundan ötürü sonradan eklenen ilinek eklendiği o şeye bağlanmasıyla, nesnenin kendi başına varlık olmasını sağlayan, nesnenin onda var olduğu o varlığın nedeni olmaz; fakat ilinek belirli bir ikinci dereceden varlığın nedeni olur, ondan bağımsız olarak kendinde varlık tasarlanabilir; aynı şekilde birincisi de ikincisi olmaksızın tasarlanabilir; üstelik ilinek ve özneden kendi başına birlik değil, ilinekle ***bir olan*** *ortaya çıkar; onların birliğinden biçimin de maddeye bağlanmasıyla olduğu gibi, belirli bir öz de çıkmaz; bu yüzden ilinek, ne tam*

bir öz kavramına sahiptir ne de tam bir özün bir bölümünü oluşturur; fakat nasıl bir şeye göre var ise, aynı şekilde öze de bir şeye göre sahiptir.

*Fakat bir cins içinde en yüksek ve en doğru anlamda sözedilen şey, o cinsten sonra gelenlerin nedenidir; örneğin **Metafizik**'in ikinci kitabında (69) dendiği gibi, sıcaklığın sonu olan ateş, sıcak cisimlerdeki sıcaklığın nedenidir(70); bundan dolayı varlıkların cinsinde başlangıç olan töz, en doğru ve asıl anlamda öze sahip olduğundan, ikincil anlamda ve bir şeye göre varlık kavramından pay alan ilineklerin nedeni olmalıdır. Bununla birlikte, bu farklı biçimde gerçekleşir; çünkü tözün bölümleri madde ve biçimdir, bu yüzden kimi ilinekler öncelikle bir biçimi izler, kimi de maddeyi. Oysa biçim maddeye bağlı olmayan bir şey olarak bulunur; tıpkı zihinsel ruh gibi. Ama maddenin biçim sayesinde sahip olduğundan başka bir varlığı yoktur. Bundan ötürü biçimi izleyen ilineklerde maddeyle ortaklığı olmayan herhangi bir şey vardır, sözgelişi Aristoteles'in **De Anima**'nın üçüncü kitabında (71) tanıtladığı gibi, cisimsel bir organla çalışmayan **anlama**. Biçimden çıkan başka ilineklerin ise maddeyle ortaklığı vardır; örneğin, **hissetme**; ama hiçbir ilinek biçimle ilgisi olmadan maddeden türemez.*

*Bununla birlikte maddeyi izleyen bu ilineklerde bir çeşitlilik bulunur: nitekim ilinekler özel bir biçimle ilişkili olan bir düzene göre maddeden türer; **Metafizik**'in onuncu kitabında dendiği gibi (72), değişiklikleri maddeye bağlı olan, hayvanlardaki erillik ve dişillik bunun gibidir; bundan dolayı, hayvan biçimi bir kez bir yana atıldı mı, bu ilinekler, sadece belirsiz biçimde kalırlar. Başka ilinekler daha genel bir biçimle ilişkileri içindeki bir düzene göre maddeden türerler; bu durumda, özel biçimden bağımsız olarak ilinekler maddede kalırlar:*

sözgelişi Etiyopyalının derisindeki karalık ruh kavramından değil, onu oluşturan ögelerin karışımından gelir, bu nedenle de (renk) ölümden sonra onda kalır.

Bireyliğini maddeden kazanan her şey, biçimi sayesinde bir cins ya da tür içinde sınıflandırılır; maddeden türeyen ilinekler de bireyin ilinekleridir, ki bunlar aynı türün içinde karşılıklı olarak farklıdırlar. Oysa biçimden kaynaklanan ilinekler cinsin ya da türün kendine özgü nitelikleridir; onlar dolayısıyla, cinsin ya da türün yapısına katılan bütün varlıklarda bulunur; tıpkı gülme yetisinin insanda biçimi izlemesi gibi; çünkü gülme insan ruhunun bir algılamasına bağlıdır.

Ayrıca ilineklerin kimi zaman yetkin edimlere göre, özsel ilkelerle türediğini bilmek gerekir; tıpkı her zaman edim halinde sıcak olan ateşteki sıcaklık gibi; ama kimi zaman onlar, sadece yalın bir yatkınlıktan çıkar ve dış bir etkiyle tamlayıcılarını kazanırlar; tıpkı havadaki (73) saydamlığın havadan başka aydınlık bir cisimle gerçekleşmiş olması gibi; benzer durumlarda söz konusu olan yatkınlık ayrılmaz bir ilinektir; hatta şeyin özünün dışında bir ilkeden gelen ya da onun kuruluşuna girmeyen bir tamamlayıcı ondan ayrılabilir, tıpkı hareket ve bu türden başka şeylerde olduğu gibi (74).

Ama cins, tür ve ayrımın ilineklerde, tözlerdekinden başka tarzda alındığını bilmek gerekir. Nitekim tözlerde özsel biçimden ve maddeden kendi başına bir birlik çıktığı için, onların biraraya gelişleri sonucunda ***töz*** *kategorisinde yer alan tek bir yapı oluşur; bundan ötürü tözlerde, bileşimi gösteren somut adlara, tıpkı türler ya da cinsler gibi, kendine özgü cins içindeki varlık denir;* ***insan*** *ya da* ***hayvan*** *böyledir; oysa biçim ya da madde, kategoride bu biçimde değildir; ilkelerin cinste olduğunun söylenmesi gibi, dolaylı yoldan olur bu. Ama ilinekten ve özneden kendi başına bir birlik gelmez, öyleyse onların*

bir araya gelmesi, cins ya da tür kavramı ile nitelenebilecek bir yapıyı oluşturmaz. Bu nedenle somut olarak ilinekleri gösteren adlar, cins ya da tür gibi bir kategoriye ancak dolaylı olarak konulabilirler. -beyaz ya da müzisyen gibi- ama bu adlar soyut alanda yer aldıkları zaman bu durum olanaklıdır sadece: ***beyazlık*** *ya da* ***müzik*** *gibi. İlinekler madde ve biçimden oluşmadığından onlardaki cins maddeden, ayrım da biçimden alınamaz, tıpkı bileşik tözlerde olduğu gibi; fakat birinci cins, varlığın farklı tarzda birinci ve ikinci diye on cinse ona göre yüklendiği varolmanın kendisinin tarzında alınmalıdır* ***Metafizik****'in onbirinci kitabında Aristoteles'in dediği gibi, tözün ölçüsüne göre olana* ***nicelik****, tözün durumuna göre olana da* ***nitelik*** *denir ve ötekiler de böyle sürüp gider.*

Ayrımlar, nedenleri olan ilkelerin çeşitliliğinden oluşur. Çünkü öz nitelikler öznenin kendi öz ilkelerinden kaynaklanır; böylece özne onların tanımlarında -eğer öz cinsinde olan şeyler olarak soyutluk içinde tanımlanırlarsa- ayrım yerine geçer. Böylece burnun yassı biçimi yassılık diye tanımlanır. Eğer onların tanımı somut olanda verilmiş olsaydı, bu tersine çevrilmiş olacaktı; bu durumda onların tanımındaki özne cins gibi alınacaktı; çünkü o zaman ilinekler, cins kavramı maddeden alınan bileşik tözler tarzında tanımlanmış olacaktı; yassı burnun yassı olduğunu söylememiz gibi.

Eğer bir ilinek başka bir ilineğin ilkesi olsaydı, durum aynı olacaktı -etki, edilgi ve nicelik, görelik ilkeleridir bunlar da; bundan ötürü Aristoteles ***Metafizik****'in beşinci kitabında ilgiyi bunlara göre ayırır (75). Ama ilineklerin öz ilkeleri her zaman açık olmadığından, biz kimi zaman onların etkilerinden yola çıkarak ilineklerin ayrımlarını alıyoruz -tıpkı yoğunluğun ayrımlarının, rengin farkları olarak adlandırılması gibi: bu farklar ışığın*

değişik türlerinin çıkmasının nedeni olan ışığın azlığı ya da çokluğudur (76).

İşte şimdi özün tözlerde ve ilineklerde, bileşik ve yalın tözlerde, mantığın bütün tümel kavramlarında nasıl bulunduğunu gördük; sonsuz yalınlığın ilk ilkesi olan birinci ilke için sadece istasnai bir durum vardır: tür ve cins kavramları ona uymaz; dolayısıyla, bu ilk ilke için kendi yalınlığı yüzünden tanım yapılamaz. Bu konuşmanın sonu bu olsun ve burada bitirelim.

Notlar:

(1)**De Caelo et Mundo**, lib.1, c.5, A 271.-**Comment. St. Thomas**, lect. 9.

(2) **Metaphysicae**, lib. I, c. 6.

(3) **Metaph.** lib. V, c.7; **Comment St. Thomas**, lect. 9. -Cathala, ho 889-895. Averroës **Com.** 14.

(4) Gölge, boşluk gibi.

(5) Yoksunluk, özün olmayışıdır; örneğin, körlüğün, kendine özgü bir özü yoktur; bu, bir konudaki özün -burada görme- yokluğuna işaret eder.

(6) **Metaph.** II, 2.

(7) **De persona et duabus naturis**, c. I.

(8) **Metaph.**, lib. V, c. 4 **Comment. S. Thomas** lect. 5, Cathala no 808.

(9) "Öz (essentia); töze, varlığı (esse) vermez"; ama "töz, öz (essentia) sayesinde varlığı (esse) alır"; Gilson, Thomisme p. 61 note I, "Töz, öz, quidditas yani ilkin, kendi kendine alınmış somut varlıkbilimsel birlik, sonra tanıma elverişli ve ayrıca tanımla gösterilen..." E. Gilson tarafından terminolojiye ilişkin olarak verilen açıklamalar, bizim metnimizi özellikle aydınlatmaktadır. Kaşl. **Thomisme**, s. 45.

(10) **Metaph.** V, 5.

(11) **In Metaph.** VII, 7 **Com.** 27.

(12) Aristoteles'in fiziğine dayanan Thomas Aquinas'ın düşüncesi burada şöyle ortaya çıkmaktadır: bu bireşimin sıcaklık ve nemlilik denen ögeleri, fiziksel planda şekerli bir tatta bir araya gelirler; bu tadı belirleyen cisim örneğin şeker, bu iki öge onun nedenleri olsalar da, **sıcak** ya da **nem** diye değil, şekerli diye adlandırılmıştır; bu ikisinin (yani sıcaklık ve nemin Ç.) bireşiminin oluşturduğu tad burada söz konusudur.

(13) **Materia signata**, Thomas Aquinas için tercüme edilmesi zor teknik bir terimdir: bu, tamamen farksız olan ilk maddeye karşıt olarak, duyulur maddenin bir parçasıdır; işte "bu" diye gösterilen maddedir. Öyleyse, bu sözcükle bireyleşme sorununa girilmiştir ve bu sorunu Thomas Aquinas kendinden öncekilere göre, özgün ve net bir biçimde çözmüştür.

(14) "Sokrates" böyle bir bireyi göstermektedir.

(15) **In metaph.** VII, 5 Com. 20

(16) **Ayrım** burada mantıktaki gibi teknik bir anlam taşımaktadır; bu, türü oluşturmak üzere cinse eklenen özgül ayrımdır.

(17) **Pars integralis**, bütünü oluşturan ya da bütünleyen bölüm.

(18) **Ulterior** burada kronolojik açıdan değil, doğal düzen açısından düşünülmelidir.

(19) Burada; Thomas Aquinas'ın, insanda örneğin, bitkisel bir biçim, duyarlı bir biçim, zihinsel bir biçim vardır diyen çağdaşlarıyla da çelişkiye düştüğü, biçimlerin birliği kuramı gösterilmektedir. Thomas Aquinas için tam tersine, aynı varlıkta, daha aşağıdaki biçimlerin işlevlerini yerine getiren en üstün biçimdir; cisimliliğin şimdiki çözümlemesinin de gösterdiği gibi, bu, belirli maddeyle birleşmiş olandır. Karşl. (Başkaları arasında) **Sum. Thél.** Ia LXXVI-4

(20) **Taş olma** taşın biçimidir. Thomas Aquinas'ta somut anlamın keskinliği çok güçlü bir şekilde ortaya çıkar, çünkü her biçim kendi varlığında bir maddeye bağlıdır ve karşılıklı olarak bu böyledir; öyleyse gerçeğe tamamlanmayı sağlayan varlıktır; bu ise artık en son olma durumudur, gerçekliğin kendisidir ve her şeye gerçek olmayı sağlayandır.

(21) Bu metinde Thomas Aquinas, İbn Sina'nın cisimlilikle ilgili anlayışını kendine mal eder; ancak daha sonra bu görüşü terkedecektir. İbn Sina'ya göre ve **De Ente et Essentia**'da, Thomas Aquinas'ın izlediği yola göre, bütün boyutları ve önceki belirlenimleri de veren tek bir biçim vardır; ama onları elde etme olanağını veren bir cisimlilik de vardır. Thomas Aquinas düşüncesinin bu ilk aşamasını geçecek ve sonunda, boyutların olanaklılığı onun için tümüyle, biçimle ilgili maddenin yapısından başka bir şey olmayacaktır.

(22) Böylece çeşitli ince ayrımlarıyla birlikte **cins, ayrım, tanım** ve **tür** ile gösterilen her zaman **bütün**dür.

(23) Aristoteles için, cisimsel olmayan canlılar olabilirdi, yıldızlar gibi. Thomas Aquinas ise bu kavramı, melekleri ya da ayrı ruhları kavramak için kullanır.

(24) **Metaph.** lib. V, c. 6.

(25) **Metaph.** lib. VII, c. 3 **Commen. S. Thomas**, lect. 3- Cathala No 1328. **Topiques**, lib. IV, c. 2.

(26) **Numero** belirteci iki anlamlıdır: **sayısal olarak** ve **bireysel olarak**.

(27) Karşl. **In metaph.** lib. VII, lect. II. -Cathala 1535-1536.

(28) Düşünme biçiminin burada mantık alanında kaldığı açık seçik bir biçimde görülür; bu özün cinsle ilişkisi değildir; mantıksal düzen ile gerçeklik düzeni arasında bir denge olsa bile öz sözcüğünün, cins **kavramıyla** ilişkisi önemlidir.

(29) Thomas Aquinas burada, **belirsizin yapısı** yani onun düşünüldüğü durumdan ayrımsızlığı kuramı -bireysel ya da tümel- "çıplak durumdaki" yapı denilen İbn Sina'nın kuramından yararlanır. İnsan ya da hayvan kavramında, bu kavram ister bireye verilsin, ister yer aldığı bakış açısına göre bireylerin çokluğuna verilmiş olsun, ne ortaklığa ne de tekilliğe sahiptir. Öyleyse yapı farksızdır yani o, akıl ona böyle bir görevi vereceği zaman tekilde gerçekleşmeye ya da tümel olmaya elverişlidir. Bu anlamda akıl, şeylerdeki tümelliği oluşturur. Mutlak olanda düşünülen yapı öyleyse bir olanaklılıktır, bir yatkınlıktır. O, bir şey değildir fakat bir hakikattir. Zihinde düşünülen o, bireysel olanda kendine verilecek olan gerçekleşmelerde farksızdır. Düşünme bitmemiş olanda devinir. Karşlz. Gilson - **Avicenne et le point de départ de Duns Scot, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du M.A.** 1927, s. 130

(30) **Per accidens** deyişi şu anlama gelir: **bağıntılı olarak** (mutlak olana karşı), **eşlik ederek** (dolaylı olarak), **ilineksel olarak** yani töz ya da özden başka işlev içersinde.

(31) İnsanın özü olarak. Bütün bu metin çok önemlidir ve metafiziksel, mantıksal, ruhbilimsel üç nokta arasındaki farklılıklar üzerine canlı bir ışık tutar.

(32) Cins ve türün tümeller olduğu anlaşılmalıdır.

(33) Yazarın daha yukarda dediği şey: **in anima**.

(34) **Extra animam** deyişi düşünmeyle karşıtlık içinde gerçekliği gösterir.

(35) Yani onun kavramının konusu olarak alır. Aynı anlama gelmek üzere İbn Rüşd şöyle demiştir: "tümeli yapan akıldır".

(36) **In De anima** I, Com. 8..

(37) **Metaph** V. 2.

(38) **In De anima** III, **Com.** 5.

(39) Bu metin ilk okumada karışık gibi görünebilir. Durumu aydınlatmak gerekir. Herşeyden önce **insan yapısı** ve **tür kavramını** ayırt etmelidir. İnsan yapısı Sokrates'e yüklenmiştir; bu insan olarak insandır, yani skolastik deyişle **metafiziksel tümeli** gösterir. Tür kavramı iki şeyi belirler: ister **kavram** mutlak bakış açısıyla alınmış olsun, tür olarak tür yani mantıksal bir kategori olarak, ister bu aynı kavram, kendi içeriği ile, türde **düşünülen** şey olarak alınmış olsun -yani gerçek işaretler bu durumda bütün bireylerine verilebilir ya da skolastik dille artık o, **mantıksal tümeldir.** Yazar burada şöyle der: **insan yapısı** Sokrates'e verilebilir; tür kavramı da ona verilebilir; fakat bu son şekilde, **düşünülmüş** içerik olarak olacaktır, yoksa **tür** olarak değil. İnsan olarak insan ne budur ne de Sokrates'e özgüdür. Bundan ötürü, "Sokrates türdür" denilemez; oysa "Sokrates insandır" ya da "Sokrates Sokrates"tir denilebilir.

(40) Yani önermenin sentezi ya da analiziyle, ya da önermeleri oluşturan özlerin çözülmesi ya da birleşmesiyle. Zihnin ilk işlemi olan yalın kavrayış öze ulaşsa bile, varolma edimine ulaşan yargıdır.

(41) Yani mantıksal tümel

(42) Yani türün, mantıksal tümel olarak sadece yüklenebilen kavramı.

(43) **Fons Vitae** 1.4, C.2 Éd. Baeumker 1895 s. 213, 14.

(44) Zihinsel bilgi edimi yapı ile ilgilidir; buradan yayılan özne ne kalıcı bir birlik oluşturmak üzere (insan ve hayvan ruhunun durumu) madde ile bir birleşmeye girebilir ne de daha önce varolan bir maddede yer almış olabilir (ilineksel, yapma ya da sanatsal biçimlerin durumu).

(45) **Akıl** bu anlamda salt ruhtur, melektir. Proklos'un Aristoteles'e atfedilen **Liber de Causis**'i. Bu incelemenin XIII. yüzyıl felsefesindeki rolü üzerine karşlz. E. Gilson, **La Philosophie au Moyen-Age**, 3ème éd. Payot, 1944, s. 373.

(46) Maddeye ihtiyacı olan bütün biçimler değildir.

(47) **Metaph**, V, 5.

(48) Id, V, S ve IX, 4.

(49) **Hoc est adveniens extra** deyişi, varlığın öze dışardan katılması anla-

mına gelmez, bu ancak bir ilinek için söz konusu olabilir; ama bu, özü aşan etkileyici bir nedenden kaynaklanır; öyleyse ona dıştan gelmektedir, işte bu da Tanrı'dır. Özde Tanrı'nın neden olduğu **varlık** (esse) en içtedir; dıştan gelse bile o onu en içten oluşturur.) Gilson **Thomisme**, s. 57, note I.

(50) Thomas Aquinas Tanrı'nın tek bir durumu olduğunu kanıtlar. karşlz. **S. Théol.** Io-III, 4.

(51) Platoncuların varsayımında olduğu gibi.

(52) Bu metinde olduğu gibi, Tanrı'yı inceleyen öteki metinlerde de Thomas Aquinas, özle ilgili kimi tanrıbilim anlayışlarına karşı apaçık bir biçimde tavır takınır: Tanrı'yı böyle gösteren onun varlığının yetkinliğidir, onun özünün bir niteliği değildir.

(53) Çünkü biçim onun öznesinin varlığının nedenidir ama biçimsel neden olarak.

(54) **In De Anima** lib. III, c. 14.

(55) **De hebdömadibus** éd. Migne T. 64, col. 1311 C.

(56) **In De Anima** lib. III, C. 15.

(57) Mümkün akıl bir yetenek değildir, aklın bir işlevidir -duyumların süzgecinden geçip, şeylerin düşünülebilir yanlarını algılayan ve ideyi kavrayandır.

(58) Hiç bir izlenimi olmayan balmumu levha

De Anima III, C. 4, **Comment. S. Thomas** lect. 9.

(59) Böylesi biçimsel bir tümtanrıcılık olurdu. Thomas Aquinas, Chartres'lı Amauri'nin (Amalric de Béne) tümtanrıcılığını böyle görür.

(60) **Metaph.** lib. V, c. 16; **Comm. Averroés** 21; **Comm. S. Thomas.** lect. 18. -Cathala no 1034

(61) **De Anima.** V, 3.

(62) Platon'a göre, insan dik duruşludur; iki ayağı ile yürümeyi gerçekleştirmesi ise aklın işaretidir; iki ayaklılık.

(63) Bu olanaksızlık, maddesel tözlerin bilgisi için işaretlerden yararlanan duyulur ilineklerden yoksun tinsel tözlerden ileri gelmektedir.

(64) **Metaph.** V. 5.

(65) **De Anima** lib. I, 1.

(66) **De Animalibus (Hist. animal**, VII, VIII, c. I).

(67) Akıllı tözlerin sınıflandırılması için de aynı şey söz konusudur, örneğin hayvanların sınıflandırılması durumunda olduğu gibi. Burada bir türün herhangi bir niteliğinin değillenmesi, başka bir niteliği belirlemeye yeter: akılsız hayvan, insanın özgül ayrımının değillenmesiyle ancak hayvana özgü kılınabilir.

(68) XI° **De Animalibus (De part. animal.**, I, c. 2).

(69) **Metaph**, lib. II, c. I; **Comm. S. Thom**. lect. 2. -Cathala no 292.

(70) Bu Aristotelesçi metafiziğin ilk ilkesidir; Thomas Aquinas bundan sık sık yararlanır ve Tanrı'nın varlığının dördüncü kanıtını diğerleri arasında bunun üzerine yerleştirir; karşlz. Théol. Io II, 3.

(71) **De Anima**, lib. III, c. ; **Comm. S. Thom**. lect. 7. Bununla, salt olarak tinsel denen zihinsel işlem anlaşılır, artık burada insani deneyin maddesel koşulları varsayılmaz.

(72) **Metaph**. lib. x, c. 9; **Comm. Thomas** lect. 2. -Cathala no 2131.

(73) Yalın olarak atmosferin yapısıyla mümkün hale gelmiştir.

(74) Zaman, yer vb. Thomas Aquinas burada, Aristoteles tarafından ayırt edilmiş devinimin üç türünün dışında yerel devinimden söz eder. Yerel devinim, öznenin yapısında hiç bir bakımdan değişikliğe yol açmayan salt bir yer değişikliğidir: dış yapı ile ilgili bir ilinektir.

(75) **Metaph**, lib. V, c. 15; **Comm. S. Thom**. lect. 17. -Cathala nos 1001-1005.

(76) İlinekler arasındaki ayrımlara başvuruyoruz; yoksa bizzat onlarda ne olduğuna değil; ama aynı zamanda onlardan aldığımız ruhbilimsel değişimlere de başvuruyoruz. Örnek, üç farklı tenin ışık ışınlarının yoğunluğunun farklılığından oluştuğunu ileri sürer.

IOANNES DUNS SCOTUS

(1266/1274) -1308)

Doğum yeri kesin olarak bilinmeyen; İrlanda, İskoçya ya da İngiltere'de doğmuş olabileceği ileri sürülen Duns Scotus, Fransisken tarikatına mensuptur. Bonaventura'nın düşüncelerinin bir bakıma mirasçısı olarak düşünülen Scotus öte yandan Ockham'ı hazırlamıştır. Ama Ockham'ın çok farklı ve modern çizgide bir felsefe anlayışının temsilcisi olduğu da gözden ırak tutulmamalıdır.

Duns Scotus felsefe konusundaki öğrenimine ilkin Oxford'da başladı. 1304 yılına kadar Oxford'da kalan Scotus, o dönemde tanrıbilim konularında çok güçlü durumda olduğu kabul edilen Paris'e gitti ve burada tanrıbilimde doktora derecesi aldı. 1305'ten öldüğü 1308 yılına kadar hocalık yaptı ve son olarak gittiği Köln'de 8 Kasım 1308'de öldü.

Çağdaşları Duns Scotus'un felsefi ve tanrıbilimsel konuları son derece eleştirel bir tavırla ele aldığını söylerler. Ayrıca Scotus tanrıbilimi, bağlı olduğu Fransisken tarikatının temel anlayışı doğrultusunda yeniden dizgeleştirmeye çalışmıştır. Felsefi yapıtının en önemli bölümü Aristoteles'in **Mantık**'ı, **Fizik**'i ve **Metafizik**'i ile ilgili incelemeler ve yorumlardır. Onun asıl büyük yapıtı Oxford'da bulunduğu sırada kaleme aldığı **Opus Oxoniense**'dir. Bu yapıt kimi yazarların özdeyişlerine ilişkin yorumlardan oluşmaktadır. Öteki büyük yapıtı ise **Opus Parisiense** adını taşır; bu yapıtın diğer adı da **Reportata Parisiensia**'dır. Birçok yapıtın kendisine ait olup olmadığı tartışmalı olan Duns Scotus'un bu yapıtının üçüncü kitabı, sonradan öğrencileri tarafından tamamlanmıştır. Felsefi yapıtları arasında ise **Tractatus de primo principio, Quaestiones super Universalia Porphyrii, Quaestiones in librum Praedicamentorum, Quaestiones in I et II librum Peri hermenias, Opus secundum sive octo quaestiones in duas libros Peri hermenias, Quaestiones in libros Elenchorum** sayılabilir.

Duns Scotus'un görüşlerini en çok belirleyen özelliklerden biri olan istenççilik, aynı zamanda onun bir anlıkçı (entellektüalist) olan Thomas Aquinas'tan da ne denli farklı düşündüğünü ortaya koyar. Duns Scotus'a göre istencin zihin karşısındaki bağımsızlığı, önceliği ve üstünlüğü önplandadır. Üstelik istencin üstünlüğü kendinde bir üstünlüktür; yoksa başka bir üstünlüğe göre olan bir üstünlük söz konusu değildir burada. Aquinas'a göre ise istenç, eylem alanında zihinden üstündür; bir de Tanrı sevgisinde istenç bilgiden üstündür. oysa bu duruma Scotus temelden karşı çıkar.

Hem bir tanrıbilimci hem de filozof ve metafizikçi olan Duns Scotus'un mantık anlayışı da büyük ölçüde metafiziğiyle bağlantılıdır. Ona göre mantık da metafizik de genel olarak varlıkla ilgilidir. Ancak metafizik varlık olarak varlıkla, varlığın genel koşulları ve şey olma ile ilgilendiği halde, mantık için böyle bir durum söz konusu değildir. Her iki alanın, mantığın ve metafiziğin ilgi alanlarına ilişkin ayrımı Scotus, kavramsal varlık ya da akıl varlığı (esse rationis) ile gerçeklik kazanmış varlık, nesneleşmiş varlık ya da doğal varlık (esse naturae) ayırımı olarak tasarlar. Mantıkçının soru konusu yaptığı varlık gerçekten, edimsel olarak varolan şeyler değildir; mantıkçı, zihinsel varlıklarla, kavramlarla uğraşır (intentiones). Bu kavramlar da tek tek şeylerin kavranmasını sağlayan cins, tür gibi zihin kavramlarıdır. Öyleyse Scotus'a göre varlığın fiziksel ve akılsal olmak üzere ikili bir yapısı vardır (Ens est duplex, scilicet, naturae et rationis).

Bilindiği gibi **intentio** terimi Ortaçağ ve özellikle XII. yüzyıl düşüncesinde büyük önem taşır. Genel olarak da iki tür intentio (yönelim-kavram) ortaya koyar skolastikler: **İntentio prima ve intentio secunda. İntentio prima** gerçek bir nesnenin herhangi bir mantıksal belirlemeden de önce olmak üzere ilk ve aracısız bir kavranışıdır. **İntentio secunda** denen ise tamamiyle mantıksal olandır; bunlar beş tümeldir. Bu tür **intentio** tamamiyle zihin tarafından yaratılmıştır; bunlar şeylerin yerine doğrudan doğruya geçmez; tek tek şeylerin altında sıralandığı ve onlara ilişkin bilginin olanağını sağlayan zihinsel şeylerin yerine geçer. İşte Duns Scotus'a göre mantık, şeylerin kendisiyle değil, tümellerle yani ikinci

kavramlarla ilgilidir. Ayrıca yine bu bağlamda olmak üzere mantık düşünmenin yasalarının; bilmenin ilk koşullarının da bilgisidir. Bütün bu görüşlerde **intentio**'yu mantık alanına sokan İbn Sina'nın etkisi büyüktür.

Aristotelesçi gelenek çerçevesinde düşünüldüğünde Ortaçağ mantığının konusunun kavram (terim), yargı (önerme), tasım olduğu ileri sürülür. Fakat Duns Scotus İslam filozoflarının etkisiyle tasımı mantığın asıl konusu olarak görür, kavramı ancak tasımın bir ögesi olduğu için önemser.

Tümele ilişkin görüşlerini Duns Scotus kısaca yukarıda belirtildiği gibi dile getirmekle yetinmez; başka deyişle onu salt zihin alanında yer alan bir kavram olarak görmez. Ona göre tümel hem bir zihin varlığı olarak zihinde vardır hem de şeyin kendisinde vardır; başka deyişle somut tekil nesnede vardır.

Thomas gibi bir empirist olan Scotus doğuştan düşünceler görüşüne karşıdır. Ona göre tüm bilgi duyumlardan gelir ve zihinde deneyden önce ne doğuştan düşünceler ne de ilkeler vardır. İnsan duyulur şeylerden yola çıkarak varlığa yönelebilir. Zaman bakımından tekilin bilgisi tümelin bilgisinden önce gelir. Zihin tümele ilişkin bilgiden önce tekile ilişkin olan bilgiyi edinir. Fakat tekile ilişkin bilgi açık ve seçik değildir; belirsiz ve bulanıktır. Ona göre tümelin bilgisi, tekilin bilgisinden soyutlamayla elde edilmiştir; bu durum tekilin bilgisinin zaman bakımından tümelin bilgisinden önce olmasını gerektirir. Öte yandan da Duns Scotus tümelin, tümel olarak zihnin bir ürünü olmasından ötürü, onun yani tümelin nesnel olmaktan çok öznel olduğunu ileri sürer. Tekile ilişkin açık seçik olmayan bilgi tümelin işe karışmasıyla aydınlanır, açık seçik bir duruma gelir. Scotus'a göre tam yetkin bilgi üç aşamada gerçekleşen tümele ilişkin bilgidir. Zihin, duyumlar aracılığıyla nesnenin farkına varır; ardından, insan kendi bilincine yansıyan yönü ortaya koyar; son olarak da zihnindeki kavramlar (secundae intentiones) aracılığıyla duyularına sunulmuş olan gerçekliği çözümler. Scotus buradan da kolayca anlaşılabileceği gibi bilme olayında, kendinin bilincinde olma olgusuna büyük önem verir. Ona göre varolana, tek tek somut

tekillere yönelen yan, ruhsal yan başka deyişle ruhsal yaşam kendine ilişkin tüm olgularının aracısız olarak ve apaçık bir biçimde farkındadır.

Tümel; zihnin şeylerle ilgili olarak gerçekleştirdiği bir soyutlama ile ortaya konduğuna göre tümel yalnızca zihin ürünü olamaz. Eğer tümel yalnızca zihin ürünü olsaydı yani salt zihinsel bir yapı olsaydı, gerçeklikle hiç bir bağlantısı olamazdı, artık bu konuda varlığı konu edinen metafizik ile mantık arasında hiçbir fark olmazdı. Hatta böyle bir durumda mantık ile diğer bilimler arasında da hiçbir fark olamazdı ve bütün bilimler mantık olurdu.

·Scotus'un metafiziği varlık kavramına dayanır; varlık kavramı metafiziğin asıl konusunu oluşturur; temelde varlık kavramı insan aklının ilk konusudur (primum subiectum). Tanrıbilimin konusu ise Tanrı olarak Tanrı'dır, metafiziğin konusu Aristoteles'in de dediği gibi varlık olarak varlıktır. Tanrıbilimin **primum subiectum**'u olarak Tanrı'yı gören Scotus'a göre ideal tanrıbilim ile insana özgü tanrıbilim ayrımı söz konusudur. Bu iki tanrıbilimi birbirinden ayırmak gerekir. İdeal tanrıbilimin konusu, onu tasarlayan zihinle upuygun bir ilişki içindedir. İdeal tanrıbilim dışında, salt insan zihninin tasarımlama gücünün sınırlarına bağlı olan bir tanrıbilimdir ikincisi. Bu tanrıbilimin ayırt edici özelliği, konusunun sınırlı zihinlerce kavranabilen nesneler olmalarıdır. Öyleyse insanın sınırlı zihni için ancak söz konusu olabilen tanrıbilimin konusu da, sınırlı olan bir zihnin, yani insan zihninin ulaşabildiği en yetkin Tanrı kavramıdır. Ayrıca Duns Scotus'a göre tanrıbilim metafizikten hem konu hem de yöntem bakımından ayrılır. Çünkü daha önce de dile getirildiği gibi metafizik asıl konu olarak, ilk konu olarak Tanrı'yı değil varlık olarak varlığı inceler. Ancak metafiziğin bir bölümü olarak doğal bir tanrıbilimin varlığı söz konusudur. Bunun da nedeni, Tanrı'nın metafiziğin ilk konusu olmamakla birlikte varlık kavramının içine girmesinden dolayıdır.

Felsefe tarhçilerinin çoğu metafizik ve tanrıbilim konularıyla ilgili olarak Thomas Aquinas'ın, İbn Rüşd'ün Aristoteles'ine, Duns Scotus'un ise İbn Sina'nın Aristoteles'ine bağlı olduğunu ileri sürerler.

Bilindiği gibi İbn Sina Tanrı'yı ve onun niteliklerini tanrıbilimin inceleme alanına sokar; oysa İbn Rüşd bu konuları metafiziğin konuları olarak görür. Thomas Aquninas ise Tanrı'yı ve Tanrı'nın niteliklerini inceleyen bilgi dallarını tanrıbilim, metafizik ve ilk felsefe diye adlandırarak bu iki farklı görüşü uzlaştırmaya çalışır. Daha önce de belirtildiği gibi genellikle İbn Sina'nın yolundan yürüyen Duns Scotus'a göre metafiziğin asıl, ilk konusu (primum subiectum) Tanrı değil, varlıktır.

Scotus'a göre bileşik töz olarak ortaya çıkan nesnelerin özü salt maddesel yönle örtüşemez, başka deyişle şeyin özü salt madde olamaz. Bu konuda Thomas Aquinas ile aynı görüşleri paylaşan Scotus'a göre nelik ya da **quod quid est** ilk şeydir (primum ens) ve bileşik yapıdaki somut bütün, hem maddeyi hem de formu içerir.

Ayrıca Scotus'a göre her yaratılmış şey, yaratık, sadece yaratık olduğu için bir olmayla 'işte bu olma' ilkesiyle (haeccitas) belirlenmiştir. 'Bu olma' bireyin tekilliğinde türün formunu belirleyen yöndür; başka deyişle gerçekleşmiş olandır. Bir tek şeyi işte o şey yapan, onun özüne eklenen, o şeyi bireysel duruma getiren yöndür. Scotus'a göre bu belirleyici yön form olamaz. Çünkü form aynı türün bütün bireylerinde daha baştan ortak olandır: 'işte bu olma' ise aynı türün bütün bireylerinde ortak olan forma da eklenenendir. Ayrıca Duns Scotus'a göre 'bu olma' en son gerçekleşendir; o şeyi işte o şey yapandır; formdan da öte bir şeydir ' işte bu olma' dır

Hakikat anlayışında Duns Scotus çağının tam bir temsilcisidir; ona göre hakikatın doğal akıl ve açınlama gibi iki kaynağı vardır. Böyle bir yaklaşım temelde Duns Scotus'un felsefeyi, metafiziği tanrıbilimden ayırma, iki ayrı bilgi etkinliği olarak görme isteğinde kendini göstermektedir. Ayrıca daha önce de biraz değinildiği gibi tanrıbilimde bile ikili bir yaklaşımdan yanadır Scotus; tanrıbilim türlerinden biri insanın sınırlı aklıyla tasarlayabileceği Tanrı'ya ve onun niteliklerine ilişkin olan doğal tanrıbilim (Bu metafiziğin bir dalıdır); öteki ise doğaüstü, ideal tanrıbilimdir. İnsan aklının sınırlarını aşan varlık ve onun zihni için mümkün olabilir.

Scotus'a göre tanrıbilim spekülatif bilimler arasında sayılamaz; o,

pratik bir bilimdir. Çünkü insanın amacı Tanrı'yı sadece bilmek değil, sevmektir de. Doğal tanrıbilim istenç alanındaki hakikate ilişkin temel ilkelerin kaynağı durumundadır. İnsana zihin, akıl yönünden bir bakıma sınır getiren Scotus, bu sınırlılığı insan ve Tanrı istencine verdiği sınırsızlıkla gidermeye çalışmak ister gibidir. Ona göre istencin hem insan için hem de Tanrı için önceliği vardır. Hatta istenç Duns Scotus'un evrenbiliminin en son lilkesidir.

Bütün Ortaçağ metafizikçileri ve tanrıbilimcileri için olduğu gibi Duns Scotus için de Tanrı'nın varlığının kanıtlanması büyük önem taşır. Bilindiği gibi, bu konuda ortaya konan kanıtlamalar iki temel özellikle belirlenirler: **a priori** ya da **a posteriori** olmak üzere. Örneğin Anselmus'un **Proslogion**'da ortaya koyduğu kanıtlama **a priori** kanıtlamaya bir örnektir. Oysa düşüncelerinde dışdünyanın varlığına büyük önem veren, doğuştan düşünceleri kabul etmeyen, salt mantık alanında kalınarak hiçbir sonuca varılamayacağına inanan Duns Scotus'un **a posteriori** kanıtlamalardan yana olacağı daha baştan bellidir. Ona göre öyleyse Tanrı vardır yargısı analitik değil, sentetik olacaktır. İnsanda Tanrı'nın varolduğuna ilişkin doğuştan bir düşünce yoktur. İnsan düşünmesi ancak etkilerden nedenlere gidebilir; bunun tersini yapamaz. Zihnin asıl konusu olan bu ilk varlık, Tanrı nedensizdir. Böyle bir varlık ayrıca sonsuzdur, maddesizdir ya da salt biçimsel nedendir. Böyle bir ilk neden edimsel olarak da vardır; o zorunlu bir varlıktır. Ayrıca bütün bu niteliklerin de ötesinde böyle bir varlık yani Tanrı etkindir, salt akıldır, salt istençtir. Tanrı herşeyi özgür istenciyle gerçekleştirir; dünya onun özgür ediminin kendiliğinden bir sonucudur. Burada da görüldüğü gibi, istenççilik hem insanı hem de Tanrı'yı tasarımlamada Duns Scotus'un vazgeçilmez bir tutumudur.

DUN SCOTUS
OPUS OXONIENSE (ORDINATIO)
I.L. Bölüm, 80
(İstencin Üstünlüğü)

Doğal zorunluluk özgürlükle birarada olmaz. Şöyle: doğa ve istenç karşıt davranış biçimine sahip olan etkin ilkelerdir; öyleyse istencin davranış biçimiyle doğanın davranış biçimi birarada olmaz. Öte yandan istenç, amacı özgürce ister, öyleyse amacı ne doğal zorunluluk nedeniyle ne de herhangi bir biçimde zorunlu olarak isteyebilir. İstencin, amacı özgür bir biçimde istediği kanıtlanıyor: amacı ve amaca götüren şeyi isteyen olanak aynı olduğuna göre, istencin iş görme biçimi hep aynı oluyor; çünkü değişik işlevlerde bulunma tarzları değişik olanakları gerektiriyor; oysa istenç, amaca götüren şeyler üzerinde özgürce işlevde bulunuyor. Ayrıca her iki durumda da aynı, tek olanağın söz konusu olduğu açık. Çünkü öyle olmasa amaca yönelen varlığın amaç olduğu için onu isteyen bir başka olanağı olmazdı. Nitekim filozofun ***Ruh Üzerine****'nin ikinci kitabında ortak duyumun bilgisiyle ilgili olarak kanıtladığı gibi, olanağın her iki uçlar üzerine etkide bulunmak üzere tek olması gerekiyor.*

Augustinus ***Retractiones****'in birinci kitabında şöyle der: isten-cin kendisi kadar istenç olanağı içinde olan hiçbir şey yoktur. Bununla da seçilmiş eylemle ilgili olmak dışında bir şey anlaşılmamaktadır. Burdan iki sonuç çıkıyor: Birincisi, istencin eylemi herhangi bir başka eylemden daha çok istenç olanağı içindedir. İkincisi, o eylem yalnızca aracılı olarak değil, aracısız olarak istencin olanağı içindedir. Birinciden yine şu çıkar:*

düşünme gücünün amaç çevresindeki eylemi istencin olanağı içindedir; öyleyse istencin eylemi de istencin olanağı içindedir. İkinciden yine şu çıkar: eğer istencin eylemi herhangi bir başka olanağın eylemi aracılığıyla istencin olanağı içindeyse, aracısız olarak çok daha istencin olanağı içindedir; ama düşünme gücünün eylemi aracılığıyla amacı isteme ya da istememe, istencin olanağı içindedir. Demek ki bu aracısız olarak istencin olanağı içindedir. Açık: düşünme gücünü amacın düşünülmesinden çekip ayırmak, istencin olanağı içindedir; o şey elde edildiğinde, istenç amacı istemeyecektir; çünkü bilinmeyen birşey üzerinde eylemde bulunamaz.

Bu uslamlama şöyle doğrulanır: etkinlikte bulunmaya zorunlu kılınmış şey, engellenmediğinde, yapabilirse eylemi engelleyen şeyi zorunlu olarak ortadan kaldırır. Öyleyse eğer istenç, engellenmeden son amacı istemeye kendi doğası açısından zorunlu kılınmışsa, bu isteği engelleyen her şeyi, yapabilirse, zorunlu olarak ortadan kaldırır. Şimdi: Bu isteği engelleyebilen şey, amacın düşünülmemesidir. Bu engeli istenç, düşünme gücünü amacın düşünülmesinde kalmaya zorlayarak ortadan kaldırabilir. Öyleyse istenç, düşünme gücünü amacın düşünülmesinde kalmaya zorunlu olarak zorlayacaktır. Bu kanıtlamanın sonucu şu nedenle açık: kendi başına eylemde bulunmaya zorunlu kılınmış şey, ancak etkinlik erdemini aşan karşıt bir şey tarafından engellenir -ağır cisimde görüldüğü gibi: nitekim ağır cisim, onun eğilimini aşan bir engelce engellenirse, aynı nedenle, yapabilirse engeli aşar, ama aşınca, artık engellenmediği için düşer; ve o engelin karşı koyduğu eylemin gerçekleşmesindeki aynı zorunlulukla eylemine engel olanı ortadan kaldırır.

II, d 40

(Eylemlerimizin değeri)

Nasıl güzel bir bedende güzellik başlıbaşına bir nitelik değil, büyüklük, biçim, renk gibi bir beden için uygun olan her şeyin ve bu niteliklerin bedenle ve birbirleri arasında varolan bütün ilişkilerinin birliği ise, eylemin etik iyiliği de o eylemin bir donanımıdır. Bu, eylemin uymak zorunda olduğu her şeyin gerektirdiği orana-sözgelişi olanak, nesne, zaman, amaç, yer, tarz gibi- özellikle de sağ aklın gösterdiği orana uymak zorundadır. Öyle ki sağ akılla eylemin uygunluğunun her şey açısından bir uygunluk olduğu söylenebilmelidir; bu uygunluk varsa eylem iyidir, yoksa her ne tür bir başka uygunluk söz konusu olursa olsun, eylem iyi değildir. Herhangi bir nesne üzerinde eylemde bulunulduğunda eylem, eylemde bulunan açısından sağ akla göre değilse, sözgelişi eylemde bulunan iş görmede sağ akla sahip değilse, bu eylem iyi değildir. Öyleyse eylemin etik iyiliği, özellikle o eylemin gerektirdiği bütün koşulların doğruluğu üzerine kurallar koyan sağ akılla eylemin uygunluğudur. Eylemin etik iyiliği, eyleme uyan bütün o şeylerin birliğinden ortaya çıkar, ama kesinlikle eylemin doğasından değil, sağ akla göre ona uyan o şeylerden. Demek ki, sağ akıl eylem için belli bir nesnenin, belli bir tarzın ve öteki koşulların uygun olduğunu söylediğine göre, eylemin tam iyiliği yalnızca amaçtan kaynaklanmaz; tersine akıl, iyiliğinden önce kendi etkin nedeniyle eylemin uygunluğundan önce gelir; eylemin etik olması, özgürce istenmesine bağlıdır ve bu ,iyi eylem için de kötü eylem için de ortaktır -nitekim eylem istençten kaynaklanmadığı sürece ne övülür ne de yerilir. İkinci koşul nesnede bulunur: nesne uygunsa eylem genellikle iyidir, ama o özel koşullardan kaynaklanan öteki iyiliklerden etkilenmez- tıpkı pek çok ayrımdan

etkilenmeyen cins gibi. Yani şöyle: ilk koşul amaç koşuludur; eylemin gereken tarzda gerçekleşmesi için önemli olan tarz koşulu -bu koşul dördüncü sırada gelir- gibi öteki koşullar ve daha dolaylı olan başka koşullar -yani zaman, yer gibi- olmaksızın yeterli değildir. Demek ki, yalnızca amacın iyiliği, sağ akla göre olduğu görünse bile, bu eylemin iyi olmasına yetmez; eylemin iyi olması için daha önce belirtilen düzene göre, öteki koşullar da gerekir.

GUILLELMUS DE OCKHAM
(1300-1349/1350)

Ortaçağ düşüncesinde büyük bir dönüşümü gerçekleştirmiş olan Ockham (*) yaklaşık 1300 yılında, Londra yakınlarındaki Surrey Kontluğunda doğdu. Fransisken tarikatına mensup olan Ockham 1312-1318 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Siyasal içerikli yazılarıyla da tanınan ve bu konudaki tutumu bakımından Papa'ya karşı imparatorun yanında yer alan Ockham 1349 ya da 1350 yılında öldü.

Mantık, fizik, tanrıbilim ve siyasetle ilgili konularda eserler kaleme alan Ockham özellikle mantık konularında Aristotelesçi düşünme geleneğine yeni bir boyut kazandırmıştır. **Expositio super librum Porphyrii** (Porphyrios'un Kitabı Üzerine Açıklama) adlı yapıtında **Isagoge**'nin açıklamasını yapmıştır. **Expositio super librum Praedicamentorum ve Expositio super duas libros Perihermenias** adlı iki yapıtı **Expositio aurea super artem veterem** ortak adını da taşımaktadır ve yine bu yapıtlar içerik olarak Aristoteles'in mantığının açıklanmalarına ilişkindir. Sırasıyla, terimleri, önermeleri ve usavurmaları konu edinen **Summa totius logicae** ise Ockham'ın mantık konusundaki en büyük yapıtıdır. Aristoteles'in **Fizik**'ine ilişkin açıklamalardan oluşan **Expositio super octo libros Physicorum** ise Ockham'ın fizik konusunda yazdığı en önemli eserlerden biridir. **Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis, Compendium errorum Ioannis papae XXII, Dialogus de imperatorum et pontificium potestate** adlı yapıtları siyasal konularda kaleme aldığı önemli yapıtlardır. Kimi araştırmacıların Duns Scotus'un, Ockham'ın hocası olduğunu ileri

(x) Leon Baudry'nin (**Guilllaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques**, Paris 1950 s. 18) bildirdiğine göre, el yazmalarında Ockham adı çok çeşitli şekillerde yer almaktadır: Ocham, Ockham, Ockekam, Oquam, Auguam, Hotham, Olram

sürmelerine karşın, Ockham'ın kendi hocaları için Eskiler, oysa Thomas Aquinas ve Duns Scotus için Modernler deyişini kullanması, her iki filozof arasında hoca öğrenci ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Ancak Maurice de Wulf **Histoire de la Philosophie Médiévale** (Paris, 1905) adlı yapıtında Ockham'ın Duns Scotus'un öğrencisi olduğunu ileri sürmektedir.

Ockham yeni bir entellektüel tipinin belirdiği XIV. yüzyılın filozofudur. Bu dönem siyasal yönden prenslerin dönemidir; ayrıca öğretim alanında da üniversitelerin iyice ağırlıklarını duyurdukları bir dönemdir XIV. yüzyıl. Böyle bir ortamda üniversitelerde yetişen ve dolayısıyla felsefi ve tanrıbilimsel sorunlara geleneksel düşünme biçimlerini de iyice kavrayarak ama yine de yepyeni boyutlarla bakan filozoflar siyasal yapılanmalarda da ağırlıklarını duyurmaya başlamışlardır. Ayrıca yeni mantıksal yaklaşımlar, felsefi bağlamda ortaya çıkan sorunlar, giderek felsefe ile tanrıbilimin alanlarının birbirlerinden ayrılmalarına yol açmıştır; başka deyişle aklın doğruları ile inancın doğruları artık birbirlerinden ayrılma yolunu tutmuşlardır.

Bütün gençliği mantıkla uğraşmakla geçen Ockham'a göre çağdaşlarının içine düştükleri hataların, yanlışların kaynağı onların doğru düşünmenin kurallarını bilmemeleridir. Ona göre hangi bilgi dalı olursa olsun, başarı elde etmek için yapılacak ilk iş doğru düşünmenin kurallarını öğrenmektir. Mantıkta izlediği yol bakımından Ockham Aristotelesçidir. Ancak Ockham Aristoteles'ten sonra gelen ve onun geleneğinde yer alan Porphyrios, Boethius ve Abelardus'u da hep bu doğrultuda adcı doğrultuda izlemiş; adı geçen filozoflardan, bu bakış açısı doğrultusunda verimler sağlamıştır. Dile verdiği önem, bu filozoflara bağlanışının da tipik bir göstergesidir.

Bir filozofu kavramanın yolu, onun, varlığın mantıksal kuruluşna ilişkin olarak ortaya koyduklarını kavramaktan geçtiğine göre, Ockham'a da bu açıdan bakmak gerekecektir; üstelik Ockham böyle bir temellendirmeyi, bilinçli olarak benimsemiştir. Nominalist çizgiler taşıyan ontolojisini kurarken Ockham her şeyden önce mantıksal formları saptamaya çalışmıştır. Varlıksal, mantıksal ve dilsel yapının odağında yer alan terim'i böylece araştırmalarının temeli yapmış,

terimleri aydınlatmakla işe girişmiştir. Akılyürütmelerin yapısını çözümlemeye çalışma, ardından önermelerin nasıl bir yapısının olduğunu belirgin kılmaya çalışma, ama herşeyden önce terimlerin neliğini ortaya koymaya çalışma, Ockham'ın kendine verdiği görevlerin en başında gelmektedir. Ona göre terim, dilsel ve mantıksal bir yapıdır.

Mantığımızın işleyişi akılyürütmelere dayalı olduğuna göre, bunların nelerden oluştuğunu bilmek, yapılacak işlerin birinci aşamasını oluşturacaktır. Akılyürütmeler önermelerden, onlar da terimlerden oluşmaktadır. Öyleyse, terimlerin ne olduğunu kavramaya çalışmakla işe başlamak gerekmektedir. Aristotelesçi yoldan gidilecek olursa, ortaya çıkacak olan şudur: Terim, önermenin kendisine ayrıştığı, kendisine bir şey yüklenen ile bu yüklemin kendisinden oluşur. Öyleyse asıl bilinmesi gereken terimlerdir; bunların nasıl bir yapısı vardır; nasıl oluşturulmuşlardır; işleyişleri nelerdir türünden soruları Ockham bir anlamda gizli olarak sorup yanıtlamaktadır. Varlık ile düşünmenin karşılaşması söylemde kendini gösterdiğine göre, söylemler büyük bir önem taşımaktadır. Öyleyse söylemin türlerini ortaya koymak gerekir: Boethius'u izleyen Ockham'a göre söylem; yazılı, sözlü ve kavramsaldır. Asıl olan da kavramsal boyuttur, başka deyişle zihinsel boyuttur. Yazılı ve sözlü olabilme niteliği ile daha çok söylemde (dilde) varlık kazanan terim, kavramsal terim olarak, doğal herhangi bir şeyi gösteren bir ruh izlenimi ya da kavramıdır, kavrayışıdır. Oluşma noktasında zihinsel kavramlar hiç bir dile özgü değildir; üstelik burada bir **suppositio** sözkonusu değildir, çünkü **suppositio** daha sonra ancak önerme aşamasında başka deyişle yazılı ve sözlü terim aşamasına geçildikte söz konusudur. Bir zihin kavramı, doğrudan bir şeyi imler; ondan sonra ise konuşulan bir sözcük, yazılan bir sözcük bir şeyi, varolanı ikincil olarak imler. Asıl **significatio**, Ockham'a göre kavramsal boyutta başka deyişle, zihinsel boyutta yer alır. Zihin kavramlarının anlamı değiştirilemez; ama konuşulanların anlamı değiştirilebilir; çünkü sözel düzlemde bir uylaşım söz konusudur yalnızca.

Konuşulan sözcükler, ruhun izlenimlerinin imleridir. Öyleyse

konuşulan sözcükler şeyleri ancak ikinci derecede imlerler; birinci derecede imleme ruh kavramlarına ilişkindir. Öyleyse, ruh izlenimi ya da kavram bir şeyi doğal olarak imler; yazılı ya da sözlü terim ise uylaşımsal olarak imler. Dil ile kavram ve varlık (şey) arasındaki ilişki kısaca Ockham'a göre böyle kurulmaktadır. Ruhsal kavramlar, izlenimler doğrudan doğruya şeye bağlıdır; ama sözlü ya da yazılı dil, şeyin kendisine değil, ruhsal kavramlara bağlıdır. Birinciler doğal, ikinciler ise uylaşımsaldır. Birkaç kişi uylaşıp masaya masa demekten vazgeçebilir ama, her biri zihninde (ruhunda) oluşmuş olan masa kavramından, masaya ilişkin kavramdan vazgeçemez.

Ockham'a göre terimler **kategorematik** ve **sinkategorematik** diye ikiye ayrılırlar ve kategorematik terimler de ya tekil ya da tümeldir. Tekil, bir olan ve çok olmayandır. Ayrıca tekil çok olanı değil bir olanı anlatmak üzere kullanılmaktadır. İşte burada alınan birinci anlama göre, tümel tekildir; ama ikinci anlama göre böyle değildir. Tümel, bir sözcük olduğuna göre ve zihindeki bir kavramı imleyen bir sözcük olduğuna göre tekildir. Ruhun yönelimi, kavramı doğası gereği tümeldir, ama bu tekildir de aynı zamanda; yani tümel tekildir. Tekil bir kavram, tek bir kavram burada söz konusudur. Sözcük de tümeldir ama buradaki tümellik farklıdır. Zihnin ya da ruhun kavramlarına özgü olan tümellik ile; sözlere, sözcüklere özgü olan tümellik, farklı farklı şeylerdir. Çünkü ruhun kavramlarına özgü olan tümellik doğal bir tümelliktir. Sözcüklere, sözlere ilişkin tümellik ise uylaşımsaldır. Örneğin, masa kavramı tümel ve dolayısıyla doğal bir tümeldir; masa sözcüğü de tümel ama artık bu uylaşımsal bir tümeldir. Öyleyse, ne yönden bakılırsa bakılsın, tümel töz değildir. Ockham'm deyişiyle hiç bir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir.

Geleneksel tutumu izleyen Ockham'a göre, her töz sayıca bir ve tekildir. Töz birçok şeyden oluşabilir gibi görünmesine karşın durum böyle değildir ve töz tekildir. Ockham'a göre tümel ile tözün yapısı birbirleriyle örtüşemeyecek kadar farklıdır. Hiçbir tümel töz değildir ve her tümel zihnin bir kavramıdır. Tümel zihinsel boyutta kavramların imidir; dilsel boyutta da tümel sözcük konuşulan ya da söylenenin imidir, oysa hiçbir töz, hiçbir şeyin imi olamaz. Öyleyse,

sadece zihin kavramı (yönelimi) (doğal im) ya da uylaşımsal im tümeldir Ockham' göre. Önermeler sadece zihinde, sözde ya da yazıda vardır; Oysa, tekil tözler kendi kendilerine zihinde, konuşmada ve yazıda olamazlar. Bundan dolayı, hiçbir önerme tekil tözlerden oluşmuş değildir. Önermeler aslında tümellerden oluşmuştur; öyleyse, tümeller hiçbir şekilde töz olarak düşünülemezler.

Porphyrios'un **Isagoge**'de söz konusu ettiği sorulara (1: 10-15) J.Jolivet'nin aktardığına göre Ockham şöyle yanıt vermektedir: "Cinsler ve türler zihnin dışında bulunmamaktadır; onlar sadece zihindedir; çünkü onlar zihin tarafından şekillendirilmiş olan yönelimler ya da kavramlardır (intentiones vel conceptus); onlar şeylerin özünü açıklarlar ve onları imlerler, fakat onlar şeylerin özü değildir; aynı şekilde im, imlediği değildir. Onlar şeylerin bölümleri değildir, imlediğinin bir bölümü olmayan bir sözcükten daha fazla bir şey değildir. Onlar şeylere yüklem olarak hizmet edebilirler, fakat bu onların kendi başına olduğu anlamına gelmez; gerçekten bir cins bir türe yüklendiği zaman, cinsler ve türler yalın olarak değil, kişisel olarak bir şeyin yerine geçtikleri için kendi yerine geçmezler; ancak kendi imlediklerinin yerine geçerler. Bu imledikleri şeyler de tekil şeylerdir; fakat bu cinsler ve türler imledikleri şeyleri temsil ederek şeylere yüklenirler. Böylece 'Sokrates bir hayvandır' önermesinde, 'hayvan' sözcüğü kendisinin yerine geçmez, bir şeyin yerine geçer; Sokrates'in kendisinin yerine geçer. Zihnin içerdiği şey, filozofların düşüncesine ve gerçeğe göre cinsler ve türler olmasına karşın, onlardan başka, onlara bağlı olan ve onlarla bir karşılıklılığı olan sözcüklerin kendisi de belli bir biçimde cins ve tür olarak adlandırılabilirler; bir kavram ya da yönelimle ruhta imlenen şey, bir sözcükle imlendiği ölçüde bu ancak olabilir; bu da dili kuranın kararına bağlıdır tamamiyle "(**Expositio**, 13, 132-14, 151. Aktaran: Jean Jolivet, "Abélard et Guillaume D'Ockham, Lecteurs de Porphyre" **Cahiers de la Revue Théologie et de Philosophie**, Genève, 1981, 6 s.40)

Jolivet'ye göre Okham'ın sunduğu çözümün ekseni, tümel kavramında tümüyle kendini göstermektedir; bu kavram da bir imdir;

buradan da açıkça görülmektedir ki tümel artık ne gerçek bir özdür ne de şeyin bir parçasıdır, bölümüdür; örneğin **kedi** sözcüğü ne kedidir ne de kendinin bir bölümüdür. Ruhtaki bu im, önermede yüklemin işlevini yerine getirir. Ayrıca da her türlü imde olduğu gibi, onun çift görünüşü vardır: onun kendine özgü bir varlığı zihinsel bir varlığı vardır ve ayrıca onun temsil edici bir işlevi vardır (a.g.y.s.40). Tümelin varlıkbilimsel yanına bakılacak olursa şöyle denebilir: tümel zihinsel bir imleyendir; aynı zamanda sözcükler tarafından imlenen kavramların kendisidir. Tümeli imleyen sözcükler ise dili kuranın keyfi ürünüdür. Öyleyse bu durumda tümel dilde yer alır; bu ister zihinsel dil olsun (doğal dil olsun), ister kurulmuş oluşturulmuş dil olsun.

Bu noktadan başlayarak, Porphyrios'un diğer iki sorusuna Ockham'ın nasıl cevap verdiği anlaşılabilir artık. Tümeller cisimsel değildir; onlar sadece zihindedir; tümeller duyulur şeylerin sayısında da değildir ve ayrıca onlar (duyulur şeylerin) özlerine de ilişkin değildirler; üstelik adların parçaları, bölümleri de değildir tümeller.

Bilginin neliği konusunda da önemli, çığır açıcı açıklamalar yapan Ockham'a göre bilgi herşeyden önce ruhun bir niteliğidir. Bilginin farklı anlamları vardır: Bir anlamda bilgi hakikat olan herhangi bir şeye ilişkin kesin bir bilmedir (scientia est certa notitia). Bu anlamda Ockham'a göre kimi doğrular sadece güven duyularak bilinirler; örneğin henüz Roma'yı görmediği halde, Roma'nın büyük bir kent olduğunu söylemek gibi, ya da birinin, şu kişinin kendi babası, şu kişinin de kendi annesi olduğunu bildiğini söylemesi gibi. Bütün bu durumlarda 'apaçık' bir şekilde bilme sözkonusu değildir. Başka bir anlamda ise bilgi, apaçık bilme anlamına gelir (notitia evidens); bu durumda başkalarının bildirdiklerini bilme değil, bizzat bilenin kendi etkinliği ile bir şeyi bilmesi söz konusudur. Ockham'ın verdiği örneğe göre, birinin, hiç kimse kendisine duvarın beyaz olduğunu söylememese bile, o kişinin bizzat kendisinin duvarın beyazlığını görerek bilmesi gibi. Bir başka anlamda bilgi ise, zorunlu bir hakikatin apaçık bilgisi anlamına gelir.

Bilgi konusu deyimini de irdeleyen Ockham'a göre, bilgi konusu

birinci anlamda zihnin kendisidir; çünkü böyle bir bilgi zihnin bir ilineğidir. İkinci anlamda bilgi konusu ise, hakkında herhangi bir şey bilinen bir şey için kullanılmıştır. Ockham'a göre, her bilgi, önerme ya da önermelerle ortaya konur. Önermeler, duyulur şeylerden ya da tözlerden değil, bu tür şeylere ilişkin zihinsel içeriklerden, kavrayışlardan, kavramlardan oluşur. Ona göre doğa bilimi, doğrudan, tözler hakkında değildir; tam tersine, bilim, bu türden şeylerle, duyulur şeylerle ilgili zihinsel içerikler hakkındadır. Ockham'a göre Aristoteles'in söyledikleri de bu doğrultuda anlaşılmalıdır.

Zihnin iki ayrı tür bilgisi vardır: görüsel (notitia intuitiva) ve soyut (notitia abstractiva) olmak üzere. Görüsel bilme, zorunsuz doğruluğu özellikle de olgularla ilgili bilmeyi sağlar; bu bilme ayrıca ilk bilme türüdür. Soyutlayıcı bilme ise, varlıktan, varolmayandan ve diğer bütün koşullardan soyutlama yapar. Bu tür bilme, yani soyutlayıcı bilme, görüsel bilmeyi koşul tutar; önceden varsayar ama bunun tersi olamaz. Soyutlayıcı bilgi de temelde varolana ilişkin bir bilgidir; en başta tekil olanla ilgilidir. Öyleyse soyutlayıcı bilgi, tekil şeye başvurur temelde, onunla ilgilidir ama tam olarak ortaya çıktığında artık tekil bir şeye özgü değildir ve böyle bir bilgi artık tümeldir.

Çağı gereği Tanrı kanıtlamaları konusu ile de ilgilenen ve insan zihnini bir **tabula rasa** olarak gördüğü için, **a priori** Tanrı kanıtlamalarını hiçbir şekilde benimsemeyen Ockham, Tanrı'nın varlığının, bir ve en seçkin varlık oluşunun, sonsuzluğunun, akılla gösterilemeyeceğini ortaya koyar. Tanrı'ya ilişkin bütün bu niteliklere ancak açınlama ile inanılabileceğini ileri sürer. Nesnelerin, bireysel varlıkların gerçek varlığını sadece kabul eden ve bilgiyi deneyle başlatan Ockham'da felsefe ile tanrıbilimin alanları da birbirinden ayrılmıştır. Felsefe aklın etkin olduğu bir alandır; tanrıbilim ise açınlamanın işbaşında olduğu bir alandır. Siyaset alanında Papa'nın, dolayısıyla kilisenin devlet yönetimindeki gücüne sınır getirmekten yana görüşler ortaya koyan Ockham, Renaissance'da iyice belirginlik kazanacak olan yeniden yapılanmanın bir bakıma laik temellerini de atmış görünmektedir.

GUILLELMUS DE OCKHAM

(TERİMLER ÜZERİNE)
(De terminis)

Mantığı inceleyenlerin hepsi, akılyürütmelerin önermelerden, önermelerin de terimlerden oluştuğunu göstermeye çalışır. Bu nedenle, terim, bir önermeyi meydana getiren parçalardan yalnızca biridir. ***Birinci Analitikler****'in ilk kitabında terim kavramını Aristoteles şöyle tanımlamaktadır: "Herhangi bir şeyin gerçeğinin ne olduğu ya da olmadığı kabul edildiği ya da reddedildiği zaman, bir önermenin kendisine ayrıştığı şeye (yani, yüklem ya da kendisine yüklenilen) terim denir." (24b 16-18)*

Her ne kadar terim bir önermenin bir bölümüyse de (ya da olabiliyorsa da), bütün terimler aynı türden değildir. Bundan ötürü terimlerin yapısı hakkında tam bir anlayış elde etmek isteyen birinin, terimler arasındaki ayrılıkların bazılarını bilmesi gerekir.

De Interpretatione*'nin ilk kitabı üzerine* ***Yorumu****'nda Boethius'un belirttiği gibi üç türlü söylem vardır: yazılı, sözlü ve kavramsal (bu sonuncu sadece zihinde bulunur) [****Patrologia Latina****, J.P.Migne, ed. (Paris, 1947), T.64, 297 B]. Aynı şekilde terimlerin üç çeşiti vardır -yazılı, sözlü ve kavramsal. Yazılı terim, maddesel herhangi bir şey hakkında kaydedilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan gözüyle görülebilme özelliği vardır. Sesletilen terim, yüksek sesle ifade edilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan kulağıyla işitilebilme özelliği vardır. Kavramsal terim ise, doğal olarak herhangi bir şeyi gösteren ya da belirtilen ruh izlenimidir (yönelim-*

*-intentio); zihinsel bir önermenin bir bölümü olabilir;böyle bir önermede, bu önermenin gösterdiği şey hakkında bir varsayması, bir tahmini söz konusudur. Bu nedenle, kavramsal terimler ve onlardan oluşan önermeler, **De Trinitate**'nin 15. bölümünde yer aldığı gibi Augustinus'a göre, hiçbir dile özgü olmayan zihinsel sözcüklerden oluşmuşlardır (P.L., T.42. 1047). Onlar sadece anlama gücünde (intellectus) yer alırlar ve onların yüksek sesle ifade edilen bir varlıkları yoktur, her ne kadar onlara im (gösterge) olarak bağlı olan sesletilen sözcükler yüksek sesle söylenebiliyorsa da.*

*Sesletilen sözcüklerin ruhun kavramlarına ya da anlatılmak istenenlere bağımlı kılınan imler olduğunu söylüyorum; bu 'imlemenin' kesin anlamından dolayı değil, onların her zaman öncelikle ve özellikle ruhun kavramlarını imlemelerinden dolayıdır. Sesletilen sözcükler, zihnin kavramlarınca imlenen şeyler için kullanılırlar; böylece kavram birincil olarak ve doğal olarak herhangi birşeyi imler, sesletilen sözcükler ise aynı şeyi ikincil olarak imlerler. Bu nedenle, sesletilen bir sözcük, zihnin özel bir kavramıyla imlenen herhangi bir şeyi imlemede kullanılmıştır. Kavram anlam değiştirecekse, tek bir olguyla bile hatta herhangi bir yeni dilsel uylaşım olmasa bile, sesletilen sözcük de anlamını değiştirecektir. Sesletilen sözcüklerin ruhun izlenimlerinin imleri olduğunu söylediğinde (16 a 3-7) Aristoteles'in demek istediği budur ve sesletilen sözcükler kavramları imler (P.L., T. 64, 298 A) dediğinde **Boethius'un** demek istediği budur. Genel olarak, yazarlar bütün sesletilen sözcükler imlerler dediklerinde, ya da izlenimlerin imleri olarak iş görürler dediklerinde onlar yalnızca sesletilen sözcükler şeyleri ikincil olarak imlerler; ruhun izlenimleri ise birincil olarak imlerler demek istemektedirler.*

Bununla beraber, konuşulan kimi sözcüklerin birinci olarak ruhun izlenimlerini ya da kavramları imledikleri, fakat bu sözcüklerin ikinci derecede, bizim daha sonra göstereceğimiz gibi ruhun diğer yönelimlerini imledikleri doğrudur.

Sesletilen sözcüklerle, izlenimler ya da yönelimler yahut da kavramlar arasında bulunduğunu iddia ettiğim ilişki, yazılı sözcüklerle sesletilen sözcükler arasında da bulunmaktadır. İmdi, bu üç çeşit terim arasında kimi farklar vardır. Bir defa ruhun izlenimi ya da kavram bir şeyi doğal olarak imler;. oysa sözlü ya da yazılı terim sadece uylaşımsal olarak imler. Bu ayrım daha başka bir ayrım ortaya çıkarır. Sözlü ya da yazılı bir terimin anlamını değiştirmeye karar verebiliriz; fakat herhangi birinin tek başına alacağı bir karar ya da uylaşma, kavramsal bir terimin anlamını değiştirmede etkili olamaz.

Bununla birlikte, kılı kırk yaran kimseleri sakinleştirmek için, 'im' sözcüğünün iki farklı anlamı olduğu belirtilmelidir. Birinci anlamda im kaygı duyulduğu zaman akla başka şeyler getiren bir şeydir. Burada, başka yerde gösterildiği gibi, bir imin ilk kez anlatılan bir şeyi kavramamızı sağlaması gerekmez, ancak o şeyin bilgisi zihnimize yerleştikten sonra böyle birşey olabilir: 'im'in bu anlamında, sesletilen sözcük şeyin doğal imidir, etki, onun nedeninin bir imidir ve fıçı çemberi meyhanede şarap bulunduğunun bir imidir. Yine de 'im' terimini bu geniş anlamda kullanmıyorum. Öteki anlamıyla im akla herhangi bir şey getiren ve bu şeyin yerine geçebilen bir şeydir; bir önermede bu çeşitten bir ime katılabilir (yani sinkategırematik terimler, fiiller ve konuşmanın belirli bir anlamdan yoksun olan diğer bölümleri) ya da iki türden birinin imi olabilen şeylerden oluşabilir (yani önermeler). İm bu anlamda alındığında, sesletilen sözcük hiç birşeyin doğal işareti değildir.

2: 'TERİM'İN ÜÇ ANLAMI ÜZERİNE

'Terim' sözcüğünün üç anlamı vardır. Bir anlamda terim, kategorial bir önermede birleştirici ya da uçlardan (özne, yüklem) biri olabilir yahut da eylemin ya da uçlardan birinin herhangi bir belirlenimi olabilir. Bu anlamda bir başka önermenin bir parçası olabildiğine göre bir önerme bile bir terim olabilir Örneğin aşağıdaki önerme doğrudur· "'İnsan bir hayvandır" doğru bir önermedir.' Burada, tüm önerme, özne olan 'insan bir hayvandır' ile 'doğru bir önermedir', yükleminden oluşur. Başka bir anlamda, 'terim', ile 'önerme' karşıt anlamda kullanılmıştır Bu durumda, her yalın deyişe terim denir. Bir önceki bölümde deyimi bu anlamda kullandım.

Üçüncü ve daha dar bir anlamda 'terim', anlamlı olarak alındığı zaman, örermenin öznesi ya da yüklemi olabilen şey anlamına gelmek üzere kullanılır. Deyim bu anlamda kullanılınca, fiillere, bağlaçlara, belirteçlere, ilgeçlere (edatlara) ve ünlemlere terim demek yanlıştır. Hatta bu anlamda, birçok ad terim değildir. Söz konusu edilenler sinkategorematik adlardır. Maddesel ya da yalın olarak anlamlandığında onlar bir önermenin ögeleri olabilseler de, onlar anlamsal olarak alındıklarında önermenin ögeleri olamazlar. Bu nedenle 'okur bir fiildir' cümlesi doğru olarak oluşturulmuştur ve 'okur' maddesel olarak anlaşılırsa doğrudur; bununla birlikte, bu deyimi anlam açısından alırsak önermenin bir anlamı olamaz. Aşağıdaki önermeler için de durum aynıdır: "'Her" bir addır', "'Eskiden" bir belirteçtir', "'Eğer" bir bağlaçtır', "'-den, -dan" bir ilgeçtir'; Aristoteles ***Birinci Analitikler****'in ilk kitabında, terimin bu anlamını tanımlamaktadır (24 b l6-18)*

Terim'in bu üçüncü anlamında yalnızca bir yalın deyiş

terim olmakla kalmaz, aynı zamanda iki yalın deyişten oluşmuş bir deyiş bile bir terim olabilir. Bu nedenle, bir sıfat ve bir adın birleşmesi ve hatta bir sıfat fiilin ve bir zarfın, ya da bu yollardan biriyle oluşmuş birleşik bir deyiş, bir önermenin öznesi ya da yüklemi olabildiğinden bir ilgeç ile nesnesinin birleşmesi bu anlamda doğru olarak bir terim oluşturabilir. 'Her beyaz insan bir insandır' önermesinin öznesi, ne 'insan' ne de 'beyaz'dır onun yerine ikisinin birleşmesinden oluşan 'beyaz insan' özne olur. Aynı durum 'Hızlı koşan kişi bir insandır' önermesi için de söz konusudur; ne 'koşan biri' ne de 'hızlı' özne olamaz; 'hızlı koşan biri' bileşik deyişi özne görevini yerine getirir.

Yalın durumda bir ad sadece terim olabilir diye birşey yoktur. Dolaylı bir durum olan bir ad bile terim olabilir, çünkü bu durumlarda bir ad, bir önermenin öznesi ya da yüklemi olabilir. Üstelik, dolaylı bir durumdaki bir ad herhangi bir fiile göre özne olamaz. Bundan ötürü, Latince 'Hominis videt asinum' doğru olarak biçimlenmiş değildir, doğrusu 'Homimis est asinus'tur. Fakat fiillerin, dolaylı durumda bir özne alıp alamayacağı sorunu sözcüklerin dizilişi ile uğraşan 'gramer' alanına girer.

4: KATEGOREMATİK VE SİNKATEGOREMATİK TERİMLER ÜZERİNE

Hem sesletilen hem zihinsel terimler başka bir biçimde de ayrılırlar; çünkü bazı terimler tek başına kategorematik iken kimileri de sinkategorematiktir. Kategorematik terimlerin kesin ve belirleyici bir anlamı vardır. Bu nedenle, 'insan' terimi tüm insanları; 'hayvan' terimi, tüm hayvanları; 'beyazlık' terimi de tüm beyazlıkları imler.

Sinkategorematik terimlere örnekler: 'her', 'değil', 'bazı',

'tüm', dışında' 'o kadar çok ve ' '...e kadar'. Bu deyişlerden hiç birinin kesin ve belirleyici bir anlamı yoktur, üstelik onların hiç biri kategorematik terimlerle imlenenden ayrı hiç bir şeyi imlemez. ***Sayı sistemi*** *burada benzer bir durum ortaya koyar: sıfır, kendi başına alınırsa hiç bir şeyi imlemez, fakat onu başka sayılarla birlikte kullanırsak o zaman oluşan sayı yeni bir şeyi imler. Bunun gibi, söz konusu olan sinkategorematik terimi kendi başına hiç bir şeyi imlemez; oysa, kategorematik bir terimle birleştiği zaman, o kategorematik deyişe herhangi bir şeyi imletir ya da belirli bir tarzda herhangi bir şeyi varsaydırır, ya da uygun olan kategorematik terimle birlikte başka bir işlev yerine getirir. İmdi,* ***'her'*** *sinkategorematik terimi kendi başına belli bir şeyi imlemez; fakat 'insan' terimi ile birleştiği zaman terim karışık veya dağılımsal olarak tüm insanları imler; 'taş' sözcüğü ile birleştiği zaman ise bütün taşların yerine geçer; 'beyazlık' terimi ile birleştiği zaman da deyiş bütün beyazlıkları anlatır (imler). Diğer sinkategorematik terimler 'her'e benzerler; daha sonra göstereceğim gibi sinkategorematik terimlerin asıl işlevi çeşitlidir; aynı genel açıklama hepsi için geçerlidir.*

Bazıları buna itiraz edebilirler; çünkü 'her' teriminin bir anlamı olduğuna göre, onun birşey anlatması gerekir. Doğru cevap şudur: 'her' terimine bir şey anlattığından dolayı değil, daha önce de değindiğim gibi bir terimle bir şey anlattırdığı veya bir şeyin yerine geçtiği ya da onu varsaydırdığı için anlamlıdır deriz. Boethius'un dilini kullanacak olursak 'her' sözcüğü herhangi bir şeyi belirli ya da kesin bir biçimde imlemez (P.L, T.64, 552 C); aynı açıklama yalnızca sinkategorematik terimler için değil, aynı zamanda bağlaçlar ve ilgeçler için de söz konusudur.

Bununla birlikte belirteçlerde durum değişiktir; çünkü onlar her ne kadar onları değişik bir kiple imlemekteyseler de kategorematik terimlerin imlediği şeyleri imlerler.

14: TÜMEL ÜZERİNE

Mantıkçı için terimler hakkında genel bir bilgiye sahip olmak pek yeterli değildir; mantıkçının terim kavramını derin bir şekilde anlamaya ihtiyacı vardır. Öyleyse, terimler konusunda bazı genel bölümlemeleri tartıştıktan sonra, bu bölümlemeler altındaki çeşitli başlıkları ayrıntılı olarak incelemeliyiz.

İlkin, ikinci anlamdaki terimlerle ve bundan sonra da ilk anlamdaki terimlerle ilgilenmeliyiz. Tümel, cins ve tür terimlerini ikinci anlamdaki terimlere örnek olarak vermiştim. Beş tümel denen ikinci anlamdaki terimleri tartışmalıyız, ama ilkin ortak 'tümel' terimi üzerinde durmalıyız. Bu terim, her tümele yüklenmiştir ve her tekil terime de karşıttır.

İlkin, 'tekil' teriminin iki anlamı olduğuna işaret edilmelidir. Birinci anlamda bir tekil, bir olan ve çok olmayandır. Bir tümelin zihinde bulunan belli bir nitelik olduğuna ve onun çokluğa yüklenen olduğuna (kuşkusuz, kendi açısından değil yüklemi olduğu çokluk açısından) inananlar sözcüğün bu anlamında her tümelin bir tekil olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Uzlaşım onu ortak yapsa da, bir sözcük olarak o tekildir; çoğu imleyen ruhun yönelimi sayıca bir şey, bir tekildir; üstelik o, çok şeyi imlese bile çok değil, bir şeydir.

Sözcüğün başka bir anlamında, biz 'tekil'i çok olanı değil, bir olanı anlatmak üzere kullanırız ve onun çok şeyin imi olmak gibi bir işlevi olamaz. 'Tekil', böyle alınınca, hiçbir tümel tekil değildir; çünkü her tümel çoğu

imleyebilir ve çoğun yüklemi olabilir Bundan dolayı çoklarının yaptığı gibi, tümel terimini sayı bakımından bir olmayan diye alırsak, o zaman hiç bir şeyin tümel olmadığını söylemek istiyorum. Elbette herhangi biri bu deyişi saptırabilir ve der ki halk, sadece bir tek tümeli oluşturur, çünkü o bir değil, çoktur. Fakat bu saçmalık olur.

Öyleyse, her tümelin tekil bir şey olduğunu söylemek zorunludur ve anlamının çok şeyi imlemesinin dışında o bir tümel değildir. ***Metafizik****'in beşinci kitabı üzerine yorumunda İbn Sina'ın demek istediği budur. O şöyle der: "Zihindeki tek bir biçim, bir çok şeye ilişiktir ve bu bakımdan o bir tümel olur: çünkü, senin seçtiğin her hangi bir şeyle değişmez ilişkisi olan zihnin bu yönelimidir (kavramıdır)." Sonra da şöyle devam eder: "Hatta tekillerle ilişkisi içinde tümel olan bu biçim, içine yerleştiği ruhla ilgisi bakımından tekildir; çünkü o, zihindeki birçok biçim arasında yalnızca bir tanesidir. (****Avicennae Metaphysica****, Trac. V caput 1-E,140-141). İbn Sina şunu demek istemektedir: tümel, tekil bir ruhun yönelimidir (kavramıdır). Bir çok şeye yüklenebildiği için kendi açısından değil, bu çokluk açısından, onun bir tümel olduğu söylenir; fakat zihinde gerçekten var olan özel bir biçim olduğundan, tekil olduğu söylenir. İmdi 'tekil' ikinci anlamda değil, birinci anlamda bir tümele yüklenmiştir. Aynı şekilde güneşin tümel bir neden olduğunu ve bununla birlikte onun gerçek ve doğru olarak tekil ya da bireysel bir neden olduğunu söyleriz. Birçok şeyin (yani doğabilen ve bozulabilen her nesnenin) nedeni olduğu için güneşin tümel bir neden; fakat o çok değil bir tek neden olduğu için de tekil bir neden olduğu söylenir. Aynı şekilde ruhun yöneliminin (kavramının) tümel olduğu söylenmiştir; çünkü o birçok şeye*

yüklenebilen bir imdir; fakat onun tekil olduğu söylenmiştir çünkü o tekil bir şeydir, çoğul değildir.

Fakat iki tür tümel olduğuna dikkat edilmelidir. Kimi şeyler doğası gereği tümeldir; nasıl duman doğası gereği ateşin imiyse; ağlama acının, gülme bir iç sevincin imiyse, doğası gereği onlar birçok şeye yüklenebilen imlerdir. Ruhun yönelimi (kavramın) elbette doğası gereği bir tümeldir. Bu nedenle, ruhun dışında hiç bir töz ne de ruhun dışında hiçbir ilinek bu tür bir tümel değildir. Aşağıdaki bölümlerde bu tür tümellerden söz edeceğim.

Diğer şeyler uylaşımsal olarak tümeldir. Bundan dolayı, sayıca bir nitelik olan söylenen bir sözcük, bir tümeldir; o, birçok şeyi imlemek üzere uylaşımsal olarak kabul edilmiş bir göstergedir, imdir. Bu nedenle, sözcük ortak olduğuna göre, ona tümel denebilir. Fakat bu doğası gereği böyle değildir, sadece bu etiketin uyguladığı, gösterdiği uylaşımla böyledir.

15: TÜMELİN ZİHNİN DIŞINDA BİRŞEY OLMADIĞI

Fakat bir kimsenin yalnızca durumu belirlemesi yeterli değildir, bunu felsefi akılyürütmelerle de savunmalıdır. O halde, kendi görüşüme göre kimi akılyürütmeleri ortaya koyacağım ve ondan sonra otoritelerin görüşleriyle de bunları destekleyeceğim.

Hiçbir tümelin zihnin dışında varolan bir töz olmadığı şu yollarla kanıtlanabilir:

Hiçbir tümel sayıca bir, tekil bir töz değildir; çünkü eğer durum böyle olsaydı, o zaman Sokrates'in bir tümel olması gerekecekti; çünkü bir tözün bir tümel olup bir başkasının tümel sayılmaması gerektiği konusunda hiçbir neden yoktur (tözler arasında tümellik açısından bir ter-

cih yapılamaz). Öyleyse hiçbir tekil töz bir tümel değildir; her töz sayıca bir ve tekildir. Çünkü her töz ya tek bir şeydir ve çok değildir ya da çok şeydir. Şimdi, eğer bir töz tekil bir şeyse ve çok değilse, o zaman sayıca birdir; çünkü 'sayıca bir'le demek istediğimiz budur. Fakat, diğer yandan, eğer bir töz çok şeyse, o birçok tekil şey birdir ya da çok sayıda tümel şeydir. Eğer ilk seçenek dikkate alınırsa, o zaman bir tözün birçok tekil töz olduğu sonucu çıkar ve bundan dolayı bir töz birçok insan olabilir; fakat o zaman tümelin tekil bir şeyden ayrılmasına karşın, o zaman birçok tekilden ayrılmış olmayacaktır. Ama, eğer bir töz birçok tümel varolan olsaydı (şey), bu tümel varolanlardan (şeylerden) birini alırım ve sorarım: "Birçok şey midir yoksa bir ve çok değil midir?" Eğer ikinci durum sözkonusu ise, o zaman şey tekildir; eğer birinci durum sözkonusu ise o zaman sorarım: "Çok sayıda tekil bir şey midir, yoksa çok sayıda tümel bir şey midir?" Bundan ötürü ya bu sonsuz geri çekilme hep böyle gidecek ya da bir bakıma tekil olmasıyla çelişmeyen hiçbir tözün tümel olamayacağı kabul edilecektir. Buradan, hiçbir tözün tümel olmadığı sonucu ortaya çıkar.

Yine herhangi bir tümel, tekil tözlerde varolan ama onlardan ayrı bir töz olmuş olsaydı, onlar olmaksızın varolabileceği sonucu çıkacaktı; çünkü herhangi başka birşeyden doğal olarak önce olan her şey Tanrı'nın gücü sayesinde o şey olmadan da varolabilir; ama bu sonuç saçmadır.

Yine, açıklanan görüş doğru olsaydı, hiçbir birey yaratılamazdı. Bireyin herhangi bir şeyi ondan önce varolmuş olacaktı, çünkü bütün bir şey bir hiçten kendi varlığını alamazdı, eğer onun içinde olan tümel daha önce bir başka şeyin içinde bulunmuyor idiyse. Aynı neden gereğince, Tanrı'nın aynı türden diğer bireyleri yok et-

meksizin hiçbir bireysel tözü yokedemeyeceği sonucu çıkar. Eğer Tanrı bir bireyi yok etmek zorunda kalsa, özde o bireyden oluşan bütünü de yok etmiş olurdu ve sonuç olarak, Tanrı, o şeyde ve aynı nitelikte olan ötekilerde bulunan tümeli de yok etmiş olurdu. Dolayısıyla, aynı özün diğer şeyleri artık kalamazlardı, çünkü onlar, kendilerinin bir parçasını kuran tümel olmadan varolmayı sürdüremezlerdi.

Yine, böyle bir tümel bir bireyin özünün tümüyle dışında kalan herhangi bir şey olarak yorumlanamaz: öyleyse o, bireyin özünün bir parçası olurdu ve dolayısıyla bir birey tümellerden oluşurdu, böylece artık birey (hem tümel hem tekil olmada bir fark kalmazdı) tümelden başka tekil herhangi birşey olamazdı artık.

Yine, İsa'nın özüne ilişkin olan bir şey hem huzur verici olan hem lanetlenmiş bir şey olurdu; çünkü İsa'da gerçekten bulunan bu ortak özellik lanetlenmiş bireyde de lanetlenmiş olurdu; çünkü kesin olarak aynı öz Yahuda'da da bulunmaktadır Fakat bu saçmadır.

Başka birçok akılyürütme daha ileri sürülebilir, fakat kısalığın yararlarından dolayı bunlardan vazgeçeceğim. Buna karşılık görüşümü otoritelere başvurarak doğrulayacağım.

*İlkin, **Metafizik**'in yedinci kitabında Aristoteles tümelin bir töz olup olmadığı sorusunu inceliyor. Hiçbir tümelin bir töz olmadığını gösteriyor. Orada diyor ki; "töz, tümel olarak yüklenebilen bir şey olamaz." (1038 b 8-9)*

*Yine **Metafizik**'in onuncu kitabında şöyle diyor Aristoteles: "Böylece, töz ve varlık üzerine tartışmalarda ileri sürdüğümüz gibi eğer hiçbir tümel töz olamıyorsa, bu tekilin çoğulun üstünde ve karşısında anlamına gelmek üzere, bir tümelin bir töz olması imkânsızdır." (1053 b-17-19).*

Bütün bu işaret edilen noktalardan da açıkça görüldüğü

gibi, Aristoteles'in görüşünde, özlerin yerine geçse bile hiçbir tümel töz olamaz.

*Yine, **Metafizik**'in yedinci kitabı üzerine 44. yorumunda Yorumcu'nun (İbn Rüşd -Ç-) dediği şudur: "Bireydeki biricik töz, bireyin kendilerinden oluştuğu tekil biçim ve maddedir." (**Aristoteles Opera Cum Averroes Commentariis** 197).*

Yine 45. yorumunda İbn Rüşd der ki: "Onlar şeylerin tözünü açıklamış olsalar bile, tümel dediğimiz şeylerden birinin bile, herhangi birşeyin tözü olması imkânsızdır. (a.gy. 198, B)

Ve yine 47 yorumunda şöyle der: "Bunların (tümellerin) kendi kendine varolan tözlerin parçaları olmaları imkânsızdır." (a.g.y. 198, B)

*Yine **Metafizik**'in sekizinci kitabı üzerine, ikinci yorumunda şöyle der: "Hiç bir tümel, ne bir töz ne de bir cins değildir." (a.g.y. 210B)*

Yine onuncu kitap üzerine altıncı yorumunda şöyle der: "Tümeller töz olmadıklarına göre, ortak varlık kavramının, zihnin dışında varolan bir töz olmadığı açıktır." (a.g.y. 256, A-B)

Bunlardan ve başka birçok otoriteden yararlanarak, şu genel açıklama ortaya çıkmaktadır; konuyu ele aldığımız görüş açımız ne olursa olsun, hiçbir tümel töz değildir. Böylece, konuyla ilgili görüş açımız, herhangi bir şeyin bir töz olup olmadığı sorusunun dışındadır. Yine de, bu terimin anlamı 'töz' deyişinin o terime yüklenip yüklenemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Bundan dolayı 'Köpek bir hayvandır' önermesindeki 'köpek' terimi havlayan bir hayvan yerine geçmek üzere kullanılmışsa, önerme doğrudur; fakat eğer köpek adıyla anılan göksel bir cisim yerine kullanılmışsa önerme yanlıştır. Ama aynı şeyin bir görüş açısından bir töz olması ve başka bir

görüş açısından dolayı, bir töz olmaması birbiriyle çelişir.

O halde nasıl düşünülürse düşünülsün, hiçbir tümelin töz olmadığı kabul edilmelidir. Tersine en olası bir anlatımla her tümel anlama edimi ile özdeş olan zihnin bir yönelimidir (kavramıdır). Bundan ötürü, nasıl ağlama acının doğal bir imi ise, insanlar sözcüğünü kavramamı sağlayan anlama edimi de, insanların doğal bir imidir denmektedir. Konuşulan sözcüğün, konuşulan önermelerde şeylerin yerini tutması gibi, doğal imler de zihinsel önermelerde insanların yerine geçerler.

Tümelin ruhun bir yönelimi (kavramı) olduğu İbn Sina tarafından ***Metafizik****'in beşinci kitabında açıklamıştır; orada şöyle bir yorum yapar İbn Sina: "Öyleyse, 'tümel'in üç anlamı olduğunu söylüyorum. Çünkü herhangi bir şey eğer ('insan' gibi) gerçekten birçok şeye yüklenmişse, tümeldir deriz; ve hatta bir çokluğa yüklenmişse; bir yönelime (kavram) de tümel deriz." Sonra o şuna da işaret eder: "Çokluğa yüklendiğine ilişkin kavranamayan hiçbir şey bulunmuyorsa, bir yönelime (kavrama) tümel de denmektedir." (****Avicennae Metaphysica****, 1-E, 140).*

Bütün bu noktalardan da anlaşılmaktadır ki; temel, çokluğa yüklenebilen bir ruh yönelimidir (kavramıdır). Bu iddia, doğrulanabilir. Çünkü herkes, bir tümelin çokluğa yüklenebilen herhangi bir şey olduğunu kabul eder; ama yüklenen sadece bir ruh yönelimi (kavramı) ya da uylaşımsal bir imdir. Hiçbir töz, hiçbir zaman, herhangi bir şeye yüklenemez. Öyleyse, sadece ruhun yönelimi (kavramı) ya da uzlaşımsal bir im bir tümel olur. Ama burada 'tümel' terimini uylaşımsal imler için değil, fakat yalnızca özelliği gereği tümel olan imler yerine kullanıyorum. Tözün bir yüklem olarak kullanılamayacağı açıktır; çünkü, eğer böyle olsaydı, burdan bir önermenin

tekil tözlerden oluştuğu sonucu çıkardı; ve dolayısıyla bir önermenin öznesinin Roma'da, yüklemininse İngiltere'de bulunması saçmadır.
Dahası, önermeler sadece zihinde, konuşmada ya da yazıda vardır; Öyleyse, onların bölümleri sadece zihinde, konuşmada ve yazıda varolur Buna karışılık tekil tözler, tek başına zihinde, konuşmada, ya da yazıda olamazlar. Bundan dolayı, hiçbir önerme tekil tözlerden oluşamaz. Önermeler, aslında, tümellerden oluşmuştur; öyleyse, tümeller hiçbir şekilde töz olarak tasarlanamazlar.

18: GENEL OLARAK BEŞ TÜMEL ÜZERİNE

Ne olduğunu gösterdiğimiz tümelin şimdi de kaç türünün olduğunu belirlemek zorundayız.
Beş tür tümel vardır ve bu aşağıdaki biçimde gösterilebilir. Her tümel ister ***in quid*** *(herhangi bir şeyde Ç.) olsun ister olmasın hep bir çokluk için ifade edilmektedir. Eğer o (herhangi bir şeyde Ç.)* ***in quid*** *ifade edilmişse, o zaman 'O nedir? ' sorusuna bir yanıt olmak üzere kullanılabilir. Burada iki durum mümkündür. Birinci durumda tümelin yüklendiği birçok şeyin hepsi benzerdir, onlardan biri benzer birçok başka şeyden olmuş olsa bile, bunlar özsel olarak da uyuşmaktadırlar; burada artık en alt düzeydeki türler bulunur. İkinci durumda tümelin yüklendiği şeylerin hepsi evvelce anlatıldığı biçimde uyuşmuş değillerdir; üstelik onların arasında, bütün olarak ya da bölümleri bakımından benzemeyen şeyler vardır.* ***Hayvan*** *buna bir örnektir.* ***Hayvan*** *hem* ***insana*** *hem eşeğe yüklenmiştir, fakat iki insan arasındaki töz bakımından olan benzerlik, bir insan ile bir eşek arasında bulunandan daha büyüktür. Aynı şey renk meselesi için de söz konusudur. Bu terim hem beyazlığa hem si-*

yahlığa yüklenebilir; fakat ne bu siyahlık ne de onun parçalarından biri bu beyazlıkla ya da beyazlığın küçücük bir parçasıyla, iki beyazlık parçasının kendi aralarında uyuştuğu kadar uyuşmazlar. Bu nedenle beyazlık siyahlığa ilişkin yüklenebilen kavram en alt düzeydeki bir tür değil, bir cinstir. Ama ***beyazlık****, bütün beyazlıklara göre en alt düzeydeki bir türdür. Söylendiği gibi, bazen bir beyazlığın, bir üçüncüden çok, ikinci bir beyazlıkla daha çok uyuştuğu da olur. Bundan dolayı, eşit yoğunluktaki beyazlıklar, farklı yoğunluktaki iki beyazlıktan daha çok uyuşur görünmektedir. Bununla birlikte, böyle iki beyazlığın her zaman birbiriyle uyuşmasında olduğu gibi, bu şekilde verilen iki beyazlıktan biri ötekinin bir parçasıyla aynı ölçüde uyuşur. Bu neden gereğince,* ***beyazlık*** *en alt düzeydeki bir türdür ve beyazlıklara göre bir cins değildir.*

Bununla birlikte, hem 'cins' ve hem 'tür'ün, biri geniş diğeri dar olmak üzere iki anlamı olduğuna dikkat edilmelidir. Eğer '-nedir?' (burada ilgili nesne bir zamir ile gösterilir) sorusuna yanıt olmak üzere kullanılabilirse, herhangi bir şeye dar anlamda cins diyoruz. Bu nedenle, biri 'Bu nedir?' sorusuna (burada 'bu' Sokrates'e işaret eder) onun bir hayvan olduğu, bir insan olduğu ve diğer cinsler kullanılarak yanıt verilebilir. Aynı durum tür için de söz konusudur. Fakat geniş anlamda (-nedir? sorusuna yanıt olmak üzere kullanılan) bir şeye cins ya da tür denir; bu mutlak olmayan bir yananlamlı bir biçim ile birleşmiştir. Böylece, ***renkli*** *(Beyaz nedir?) sorusunu yanıtlar gibi görünmektedir. Ama gönderme aracı bir soru zamiri olan ne'li bir soruya* ***'renkli'*** *ile yanıt verilemez? 'Bu nedir?'deki 'bu' neye gönderme yaparsa yapsın, o soruya doğru olarak 'renkli' -ile, yanıt verilemez. Eğer bu soruda beyazlığın öznesine gönderme yapılıyor-*

sa, o zaman sorunun bir yolla doğru olarak yanıtlanamayacağı açıktır Eğer gönderme yapılan şey beyazlık ise, aynı şekilde 'Renkli' demeyle bunun yanıtlanamayacağı açıktır; çünkü beyazlığın kendisi renkli değildir. Eğer kastedilen bir ***topluluk*** *ise, o zaman "Renkli" yanıtı yine yetersizdir; çünkü daha sonra göstereceğim gibi, hiçbir topluluk renkli değildir. Son olarak eğer kastedilen 'beyaz' terimi ise, yanıt doğru değildir; çünkü hiçbir terim renkli değildir. Bundan dolayı, 'Beyaz nedir?' sorusuna "Renkli" demeyle doğru olarak cevap verdiği için, 'renkli'ye, terimin geniş anlamında cins denebilir. Bununla birlikte, gönderme işaret zamiri olan 'ne'li soruya cevap olarak* ***renkli*** *kullanılamayacağı için, o; 'cins'in dar anlamında bir cins değildir. Aynı çeşit açıklama tür için de söz konusudur. Aristoteles ve diğer yazarların birçok metnini 'tür' olmaksızın kullanamayacağımıza göre, bu ayrım gereksizdir. Bu ayrımı kullanarak, cins ve türle ilgili olan çeşitli kuralları açıklayabiliriz. Bunlardan çoğu, ilk anlamda tür ve cinslerle ilgili olanlar diye anlaşılmalıdır. Bu çeşit kurallar, geniş anlamında cins ve tür dediğimiz durumda söz konusu değillerdir ve bu ilerledikçe daha iyi anlaşılacaktır.*

Eğer bir tümel herhangi bir şeyde ifade edilmiş değilse, o şeyin dışında kalan hiçbir şeyi açıklamamak koşuluyla o şeyin bir parçasını açıklayıp diğerini açıklamayabilir. Bu durumda bir fark ortaya çıkar. Örneğin, eğer ***akıllı,*** *insanın ayrımı ise, o form gibi insanın bir bölümünü açıklar, fakat, örneğin, maddesini açıklamaz. Öte yandan; tümel, bir şeyin bir parçası olmayan herhangi bir şeyi açıklayabilir. Bu durumda o, zorunlu veya zorunsuz olarak yüklenebilir. Eğer zorunsuz ise ona ilinek deriz, eğer zorunlu ise ona özellik deriz.*

Fakat kimi zaman belirlenen harici şeyin bir önerme

olabileceği dikkate alınmalıdır; bir şeyin varlığı yüklemlenecekse bunun doğru olması gereklidir. Böylece, niceliğin tözden ve nitelikten ayrı bir şey olmadığını söyleyenler, 'nicelik' adının belirlediği: 'Bu terimin kendisine yüklendiği herhangi bir şeyin birbirinden uzak parçaları vardır' önermesinin doğru olduğunu iddia ederler.

Ayrıca, birçok görüşte aynı şeyin, terimin geniş anlamında, bir şeye göre cins, başka şeylere göre de özellik ya da ilinek olabildiğine dikkat edilmelidir Bundan dolayı; beden, çizgi, yüzey vb gibi kimi şeylere göre ***nicelik*** *bir cinstir Bununla birlikte, niceliğin tözden ve nitelikten ayrı bir şey olmadığını iddia eden görüşte, nicelik; töze ve niteliğe göre ya ilinek ya da özelliktir*

Fakat bu, 'cins'i asıl anlamında aldığımız zaman olanaksızdır. Aynı nokta, tür için de sözkonusudur

İnsan, hem ***Varlık*** *hem* ***bir****'in tümel olduğuna fakat cins olmadığına itiraz edebilir, ya da biri genel* ***tümel*** *kavramının bir tümel olduğunu ve buna karşın, onun ne tür ne de cins olmadığını söyleyebilir Cevap olarak aşağıdaki noktalar gözler önüne serilmelidir.*

İlkin; uygun bir ayrımın her şeye yüklenemeyen tümellerle ilgili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte ***Varlık*** *her şeye yüklenmiştir ve* ***bir*** *ise ya bir ilinek ya da özellik olur.*

İkinci olarak, genel tümel teriminin bir cins olduğu belirtilmelidir; o yüzden, 'cins' bir türe yüklendiği zaman o yalnızca kendisinin değil, aynı zamanda türün de yerine geçer.

19: BİREY ÜZERİNE

Biraz sonra beş tümellerin herbirini ayrıntılarıyla ince-

leyeceğiz; ama ilkin, her tümel altında içerilmiş olan kavramı, birey kavramını inceleyeceğiz. Mantıkçılar arasında aşağıdaki adların değiştirilebilir olduğuna dikkat edilmelidir: 'tekil', 'birey', 'asıl töz' (suppositum); fakat tanrıbilimciler arasında 'birey' ve 'tam asıl töz', değiştirilebilir değildir Bunun nedeni şudur: Yalnızca bir töz, tam (asıl) bir töz olabilirken, bir ilinek bikey olabilir. Bununla beraber bu bölümde, mantıkçıların yaptığı biçimde deyimleri kullanacağız.

*Mantıkta 'tekil' teriminin üç anlamı vardır. Birinci anlamda tekil denilen sayıca birdir ve çok değildir. Bu anlamda her tümel bir tekildir. Öteki anlamda, tekil zihin dışında bir şeydir ve tektir, çok değildir ve herhangi bir şeyin imi değildir. Bu anlamda her töz bir tekildir. Üçüncü anlamda tekil tek bir şeye özgü imdir; bu durumda o ayrı terim olarak adlandırılır. Bu nedenle, Porphyrios tekilin tek bir şeye yüklenen olduğunu söyler (**İsagoge** C. II). Ama bu tanım, zihnin dışında varolan herhangi bir şeyin tanımı olarak yani Sokrates ya da Platon ya da bu doğada herhangi bir şeyin tanımı olarak yorumlanırsa hiçbir anlam taşımaz. Böyle şeyler bir olana da, çokluğa da yüklenmiş değillerdir. Porphyrios'un tanımı belli bir göstergenin açıklanışı olarak anlaşılmalıdır; bu gösterge tek bir şeye özgü olan ve bir tek şeyin yüklemidir Başka bir deyişle ortaya koyarsak: 'tekil', bir ve aynı önermede birçok şeyin yerine geçen herhangi bir şeye yüklenmiş değildir.*

Fakat 'tekil' terimi bu anlamda alınsa bile, o üç şekilde kullanılabilir. İlkin, 'Sokrates' ve 'Platon' gibi özel adlar tekildir. İkinci olarak, işaret zamirleri tekildir. Bu nedenle, 'Bu bir insandır'daki "bu" adılı, Sokrates'e gönderme yaptığı zaman tekildir. Son olarak, genel bir te-

rimle (yani, 'bu insan' ve 'bu hayvan') birlikte alınınca gösterme adılı tekil olur. İnsan tekilin anlamlarını ayırabildiği gibi, 'tekil' ve 'asıl töz' (suppositum) deyişlerinin anlamlarını da ayırabilir.

Öğrenci olduğum sırada, bize eski fllozoflardan geçmiş olan bir doktrin öğrenmiştim. Bu doktrine göre,genel bir terim asıl tözü ya kendisiyle ya da ilinekle olur. Bu nedenle 'beyaz' teriminin kendi başına tözleri 'bu beyaz' ve 'şu beyaz'dır; fakat ilinekle töz olanlar 'Sokrates', 'Platon' ve 'şu eşek'tir. 'Asıl töz' (suppositum) terimini şeylerin imi anlamındaki tekillerin yerine koymadıkça bu ayırma anlamsız kalır. Herhangi bir şey için kullanılan asıl töz terimi şeylerin imi değildir, bir terimin kendisiyle ve ilineğiyle töz olması olanaksızdır. Fakat asıl töz, başka bir şekilde, yani bir şeye özgü bir terim olarak alınınca, o zaman herhangi bir şeye terimin asıl tözü denir; çünkü terim ona yüklenebilir (kendisi için değil, anlamı içindir). Genel bir terimin kendisiyle olan asıl tözü ve söz konnusu genel terimle ve işaret zamiriyle oluşturulmuş tüm karmaşık deyişlerdir; halbuki özel adlar ve işaret zamirleri o terimin ilineğiyle asıl töz olmuşlardır. Bu şekilde ifade edilen kendisiyle ve ilineğiyle asıl töz olma arasındaki ayrım artık önemli olur; karşıt çiftlerden biri için, diğer karşıtın kendi tözünün yükleminin doğru olması olanaksızdır. Bu nedenle, şu deyiş olanaksızdır; bu beyaz şey siyahtır. Fakat bir karşıtın ilinekle töz olması durumunda, diğer karşıt ona yüklenebilir; ilinek olduğu süre içinde olmasa bile. Bu nedenle, eğer 'Sokrates' şimdi 'beyaz'ın asıl tözü ise, Sokrates siyah olsa bile bu mümkündür; çünkü aynı şey iki karşıtın ilinek yoluyla tözü olabilir ama bu aynı anda değil, ardarda olur.

20: CİNS ÜZERİNE

Artık beş tümel üzerinde konuşmalıyız. Porphyrios'u izleyerek ilkin cins kavramını tartışacağız.

Aristoteles ve Porphyrios cins kavramını şu şekilde tanımlıyorlar: Cins, türce farklı birçok şeye yüklenendir. (102 a 31-32 ; Isagoge c.II)

Bu tanımda cinsin yüklenilen şeylerin özüne ilişkin, zihnin dışında herhangi bir şey olmadığına işaret edilmelidir. O daha çok, çokluğa yüklenebilen, zihnin belli bir yönelimidir (kavramıdır); kendisi yerine değil, imlediği şeyin yerine geçer. Aynı şekilde, 'İnsan bir hayvandır' önermesini söylediğim zaman bir sözcük diğer bir sözcüğe yüklenmiştir, fakat yüklediğimiz sözcük, bir sözcüğün yerine geçmez. Kararımız sözcüğü kendisi için değil, imlediği şey yerine kullanmaktır; böylece o bir şeye yüklenmiş olur. Aynı yolla, cins olan zihinsel yönelim (kavram), yüklendiği zaman kendi yerine geçmez, imlediği şey yerine geçer. O yüzden bir cins türe yüklendiği zaman, ne öznenin yüklem olduğu,ne de yüklemin gerçekten varolan bir özneye ilişkin olduğu öne sürülmemiştir. Daha çok özneyle gösterilen şeyin, yüklemle gösterilen şeyin kendisi olduğu ileri sürülmüştür. Fakat **cins** *kavramı zihnin dışındaki şeylere yüklenmiş değildir. Böyle şeyler bu kavram için özne olamazlar. Tersine; o, böyle şeylerin imlerine yüklenmiştir; bununla birlikte cins, o şeylerin özüne ait değildir, çünkü hiçbir ruh yönelimi (kavramı) herhangi bir dış şeyin özüne ait olamaz.*

Öyleyse buradan cinsin türün bir parçası olmadığı sonucu çıkar; ve buna ek olarak, cins türün bir parçasını da göstermez. Tersine, cins şeyin bütününü gösterir ve "gösterme"nin asıl anlamında, formdan çok maddeyi ya

da tersine, maddeden çok formu göstermez. Bununla birlikte, sözcük daha gevşek bir anlamda kullanılırsa, cinsin kimi zaman formu değil, maddeyi belirlediği söylenebilir; fakat bu yalnızca , böyle bir cinsle imlenen her nesnede, formun değil ama maddenin cins ile aynı tanımı olduğunu söylemektir

Fakat öyle olsa da , (gevşek anlamda konuşunca bile) her cins şeyin maddesini imlemez; çünkü madde ve form gibi herhangi bir bileşimi olmayan yalın nesnelerde bulunan cinsler vardır. Örneğin ***renk*** *renkler için ortaktır, fakat renkler madde ve formdan oluşmamıştır.Bundan dolayı, felsefe otoriteleri cinsin,şeyin bir parçası ya da onun şeyin maddesi veya buna benzer herhangi bir şeyi olduğunu söyledikleri zaman, onlar cinsin bir şeyin bir parçası ya da şeyin maddesel öğesi yani şeyin sözde tanımlanışındaki veya betimlenişindeki maddesel bir öğe olduğunu söyledikleri zaman okunmak üzere not edilmelidir. Doğal şeylerde biçim maddeyi varsayar ve form ona gelir. Aynı şekilde, herhangi bir şey tanımlanacaksa, ilkin, bir cins tespit edilir; özel'ya da ilineksel ayrımlar sonradan eklenir. Bu nedenle, cins tanımın bir parçasıdır ve nasıl ki madde şeyin bileşiminde ilk ise, tür de tanımda en başta gelir. (Başka nedenle değil) bu neden gereğince, yazarlar cinsin bir şeyin maddesi ve bir parçası olduğunu söylerler.*

Biri, cinsin tanımın bir bölümü olduğunu söylemek isteyebilir; ama tanım gerçekten tanımlanan şey ile aynı olduğu için, cins tanımlanan şeyin bir parçasıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, yanıt şudur: tanımın, tanımlanan şeyle gerçekten aynı olduğunu söylemek yanlıştır. Doğru olan şey, tanım ve tanımlanan aynı şeyi imler ve yazarların hepsi de burada bunu kastetmektedirler.

Cinsin; tür ve tekilin hepsine birden yüklenmiş olduğuna dikkat edilmelidir. Burada biz, 'cins'in asıl ve gevşek anlamlarına odaklanınca, şeylerin ayrı olduklarının farkında olmalıyız. Asıl anlamında her cins (yüklendiği terimler için varsayılan) belli ve benzer olmayan şeyleri gerektirir Fakat cinsi gerçek anlamda aldığımızda durum böyle değildir. Hakikaten, ***cins*** *kavramı kendilerine yüklenen ve diğer şeylerin yerine geçen şeylerin yalnızca birbirini dışlayan ortak kavramlar olmaları yeterlidir. Bu nedenle, sadece tözsel varolanların (şeylerin -Ç-) insan oldukları durum söz konusu olsaydı,* ***çokluk*** *ve* ***sayı*** *kavramları gevşek anlamda cins olarak anlaşılırdı. Çünkü* ***çok*** *ve* ***çokluk****; **iki, üç, dört** gibi genel terimlere yüklenebilir; bunlardan hiçbiri diğerlerine yüklenemez. Ama, çok sayıda yetkili metin sanki cins kavramını bu gevşek anlamında kullanmış gibi anlaşılmamalıdır.*

21: TÜR ÜZERİNE.

Filozoflar tür kavramını benzer şekilde tanımlarlar. Onlar; bir türün sayıca farklı olan birçok şeye (herhangi birine) ***(in quid)*** *yüklenmiş herhangi bir şey olduğunu söylerler.*

İlkin, cinsler gibi türlerin de ruhun yönelimleri (kavramları) olduğuna işaret edilmelidir. O nedenle onlar bireylerin yüklemi olsalar da , onların özüne ait değillerdir.

Bir tür ve onun cinsi arasındaki ayrım, bütünü parçalarından ayıran ayrım çeşidinden değildir; tam olarak dendiğinde cinsin türün bir parçası olmadığı gibi, tür de cinsin bir parçası değildir. Daha çok, türün kendi cinsinden daha az sayıda şeyde, ortak olması açısından, ayrıdırlar; şöyle ki, cins daha çok sayıda şeyin imidir,

tür ise daha az sayıda şeyin imidir. Bu nedenle ***hayvan*** *adı,* ***insan*** *adından daha çok şeyi imler; çünkü sonraki sadece insanları imlerken, önceki tüm hayvanları imler. Bu nokta genel olarak hem cinsler hem de türler için doğrudur Bu anlamda tür, cinsin öznel bir parçasıdır; tür daha az şeyi imler. Bu nedenle 'insan' sözcüğünün bile 'hayvan' sözcüğünün bir parçası olduğu söylenebilir. Yani 'bu insan'ın 'hayvan'dan daha az şeyi imlemesi demektir. Bu, 'öznel parça' terimini kullanmanın doğru olan bir yoludur.*

Türün yüklemi olduğu zaman cins kendi yerine geçmez; fakat imlediği şeyin yerine geçer. Aynı şekilde birçok bireye yüklendiği zaman tür de kendi yerine geçmez, fakat söz konusu olan bireylerin yerine geçer. Tür çok değildir; o, çokluğun yüklemi olur. Ne de tür gerçek anlamda tekil değildir, o zaman bireyin bir parçası olurdu. Fakat bu olanaksızdır; çünkü tür ne madde ne de formdur ve ayrıca, parçaları olmayan bireyler de vardır. Sonuç olarak, tür bireyin bir parçası olamaz. Tam tersine o, bireyin bir imidir; o, kendi altında yer alan bütün tekilleri imler.

Fakat cins ve tür olan yönelimlerden (kavramlardan) kimilerinin en üst düzeyde cinsler, kimilerinin de daha alt düzeyde cins ve türler ve daha da ötekilerin en aşağı düzeyde türler olduğuna dikkat etmek gerekir. Kendisi üzerinde artık hiçbir cins olmayan bir cins, en üst düzeydeki cinstir; bu en üst düzeydeki cins öyle bir şeydir ki, tümel olarak alındığında, hem kendisine hem öteki cinslere yüklenen başka cins yoktur. Bununla birlikte, bir görüşe göre en üst düzeydeki bir cinsin öteki bazı cinslere yüklenmesi mümkündür. Bundan dolayı, kimileri bunun doğru olduğunu söylerler, töz bir niceliktir; fakat, 'Her töz bir niceliktir' önermesinin doğru olduğunu reddettik-

*leri için tutarlı olarak tözün en üst düzeydeki cins olduğunu ileri sürerler. O zaman da, tümel olarak alınınca en üst cinsin herhangi bir şeye (**in quid**) yüklenen cinsten başka bir şey olmadığını söyleyebilirler. Böylece tözün bir nicelik olduğunda uzlaşmak zorunda olsalar da, tümel olarak alınan tözün her hangi bir şeye yüklenmiş (**in quid**) yüklenmiş olduğunu reddederler.*

*Fakat en aşağı düzeydeki tür, altında hiçbir tür bulunmayan bir yönelimdir (kavramdır); en aşağı düzeydeki tür, her ne kadar bir çok tekilden herhangi bir şeye (**in quid**) yüklenmiş olsa da, ortak herhangi bir kavramın herhangi bir şeyine (**in quid**) yüklenmiş değildir En üst düzeyde cinsler ile en aşağı düzeydeki tür arasına yerleşmiş olanlara altık cinsler ve türler denmektedir.*

23: AYRIM ÜZERİNE

*Tümelin üçüncü türü ayrımdır Porphyrios'un da dikkat ettiği gibi, anlaşılsın diye 'ayrım' teriminin üç anlamda kullanıldığına işaret edilmelidir (Ibid, c. III). Bunlardan biri geniş, biri dar, üçüncüsü ise daha dar anlamdadır. Hatta şey (**in quid**) olmasa ve herhangi bir şey hakkında reddedilse de ayrım en geniş anlamda herhangi bir şeyin yüklemi olan şeydir. Bu anlamda 'ayrım' terimi sadece tam anlamıyla ayrım denileni içermekle kalmaz, aynı zamanda özellik ve ilinekleri de içerir. Bu nedenle; terim, tümellerin farklı üç türüyle de ortaklık içindedir; ayrım, özellik ve ilinek.*

Dar anlamında ayrım tek bir şeye özgü olan ve bir başkasına ait olmayan şeydir, ya da Porphyrios'un dediği gibi (dar anlamda) bir şeye ait olan ve o şey yok olmaksızın ardarda hem ait olan, hem ait olamayan ilişkisi

kurulamayan şeydir. Bu anlamda 'ayrım' daha sonra sözünü edeceğim ayrılamaz ilineği kapsar.

Daha dar anlamında 'ayrım' özgül ayrım denilene gönderme yapar.

İnsan, aslında, ayrım kavramını başka bir biçimde bölebilir Hatta bu yeni bölme birincisiyle uyuşmasa bile; ayrım olabilenin dört anlamı olduğunu gösterir; asıl anlam, geniş anlam, daha geniş anlam ve en geniş anlam.

En dar anlamında ayrım kendi kendine varolmanın ilk biçimindeki herhangi bir şeye yüklenendir, fakat yerine geçtiği ve yüklemi olduğu bu şeyin dışındaki herhangi bir şeyi imlemez. Bu anlamda ayrım beş tümelden birine gönderme yapar ve bu bölümde tasarlanan konuyu belirlerler.

Daha geniş anlamda ayrım herhangi bir şeye zorunlu olarak yüklenen, ama bütün şeylere ilişkin olmayan şeydir Bu anlamda "gülebilir" olmanın, insanın bir ayrımı olduğu söylenebilir. Çünkü "insan gülebilir olandır" önermesi zorunludur.

Daha da dar anlamda ayrım herhangi bir şeyin yüklemi olduğu şeydir, ama doğal bir olgu olarak o şey varolması sona ermedikçe hem kabul edilip hem de reddedilemez. Bu anlamda ayrım, ayrılamaz bir ilinektir.

*Son olarak, en dar anlamda bir ayrım her şeye değil ama bir tek şeye yüklenen herhangi bir şeydir; bu anlamda da ayrılabilir bir ilineğin bile ayrım olduğu söylenebilir. Bu nedenle, eğer Sokrates beyaz, Platon siyahsa, **beyaz**'ın Sokrates'in bir ayrımı olduğu söylenebilir; çünkü Sokrates beyazken, Platon böyle değildir.*

*Bu bölümdeki son üç ögeyi şimdilik bir yana bırakarak, birinci üzerinde yoğunlaşalım. Ayrımın bir şeyin özüne ait herhangi bir şey olmadığı anlaşılmalıdır; o, kendisi altında içerilen şeylerin yüklemi olan bir ruh kavramıdır, ama o herhangi bir şeyde (**in quid**) değildir.*

*Herhangi bir şeyin (**in quid**) yüklemi olmadığı halde, böyle bir kavramın ayrım olduğu söylenmiştir; çünkü akılyürütmede orta terim olarak bir işleve sahip olabilir; biz bundan şu sonucu çıkarabiliriz: ayrım, şeyi diğer şeyden farklı kılar. Böylece, **akıllı** insanın bir köpek olmadığı ya da insandan farklı olan herhangi bir şey olmadığı olumsuz önermesini türetmek üzere orta terim vazifesini görür. Şöyle bir akılyürütmeyi gözönünde bulunduralım: Her insan akıllıdır; hiçbir köpek akıllı değildir; öyleyse, hiçbir köpek insan değildir Bu nedenle ayrımın türe içkin bir şey olduğu ve onunla bir türü diğerinden ayırdığı düşünülmemelidir; o zaman ayrım bir tümel olamaz; madde olabilir, form olabilir ya da madde ve formda oluşmuş bir bütün olabilir. Tam tersine ayrım bir türe özgü olan ve ötekine özgü olmayan bir yüklemdir yalnızca. Bir şeyin özüne ait olduğu için değil, ama o şeyin dışında kalmayan ve o şeyin özünün bir kısmını açıkladığı için ona temel /esas ayrım denir*

*Terimi şimdi kullandığım anlamda, 'ayrım' her zaman şeyin bir kısmını açıklar. Kimi ayrımlar formel kısmı açıklarken, kimi ayrımlar maddesel kısmı açıklar Bu nedenle, insanın ayrımı olan **akıllı**, insanın anlayan ruhunu açıklar; nasıl ki **beyaz** beyazlığı ve **ruhlu olma** ruhu açıklıyorsa. Fakat **maddesel** ayrım maddeyi nasıl açıklıyorsa, aynı şekilde **ruhlu olma** da ruhu öyle açıklar. Bunun sonucu olarak biz ayrımın sadece maddeden değil formdan alınan bir ayrım olduğunu söyleyen son devir yazarlarının görüşünü bir yana atmalıyız; ayrım ya maddeden ya da formdan alınabilir. Hatta bir ayrım maddeden ve ötekisi de formdan alınmış olsa bile her ayrım bir tanım içine yerleştirildiği zaman form olarak iş görür; çünkü form olarak maddeye gelir ve onu varsaydığına göre böylece tanımda da ayrım her zaman*

cinse varır. İlkin cinsi ve ikinci olarak ayrımı belirleriz; ayrım ister maddeden isterse formdan alınsın, gözönünde bulundurulan nokta doğrudur. Bu nedenle, ***beden*** *maddeye sahip olan bir töz olarak tanımlanır. İlkin 'töz' olan cinsi sonra da* ***maddesi olan*** *ayrımı ileri süreriz. Bununla birlikte, söz konusu olan ayrım, maddeden alınmış olup ilkece maddeyi belirler.*

Yukardakinden yalın varolanlarda (şeylerde) ortak olmayan hiçbir türün (yani madde ve formla ilgili olarak) bir kompozisyona girmeyen esas ayrımı yoktur sonucu çıkar; çünkü bu çeşitten bir varolanın bölümleri yoktur. Ancak, onun farklı ilinekleri olabilir.

Bundan, yalın şeyler için ortak olan hiçbir türün töz kategorisine ya da başka bir kategoriye ait olsa da, tam anlamıyla tanım denenle tanımlanamadığı ortaya çıkar. Bu çeşitten bir tür elbette, ekleme tanımla tanımlanabilir. Öyleyse örneğin, her cinsin ayrımlarıyla bölündüğünü ya da türün kurucu bir ayrımının olduğunu söyleyen tüm yetkeler, iki şekilden birine göre yorumlanmalıdırlar. Onlar ya gerçekten ayrımları olan cinsler ve türlerden söz etmektedir. Böylece de her cinsin ayrımlarıyla bölündüğünü söyledikleri zaman da, şunu demek istemektedirler: böyle ayrımları olan her cins onlarla bölünür. Ya da onlar 'ayrım' terimini özsel ve ilineksel ayrımın ikisini de birlikte benim sınıflandırmamda ayrımın birinci ve üçüncü çeşidini kapsamak üzere kullanmaktadırlar. 'Ayrım kendisiyle türün, cinsin ötesine geçtiği şeydir'; 'Ayrım türün kurucusudur'; 'Ayrım cinsi türlere böler'; 'Ayrım tekilleri farklı kılandır'; 'Ayrım türlerin bir bölümüdür' gibi önermeler oluşturulduğu zaman, ayrımın türde bulunan gerçek bir kendilik olduğu anlamına gelmediğine değinmek gerekir. Dahası, ayrımı şeyin tanımına ait olan ve o şeye özgü olan bir yüklemdir.

'Tür, ayrımıyla cinsin ötesine gider' demek istemektedir ki, ayrım cinsin değil, türün tanımına aittir Aynı şekilde, 'Ayrım türün kurucusudur' demek, ayrım türün tanımını tamamlar anlamına gelir. Yine, 'Ayrım kendisiyle tekilleri ayrı kılandır' ayrımın bir şeyin yüklemi olarak bir başkasına değil ona özgü olduğunu demek istemektedir ve bu, bir şeyin başka bir şey olmadığını belirlemek üzere sonuç çıkarmada orta terim olarak bir vazife görür. 'Ayrım türün bir kısmıdır' sözü ayrım türle imlenen şeyin bir kısmını ya da tür olarak aynı şeyi imleyen bir tanımının bir kısmını açıklar demek istemektedir. Bu nedenle Porphyrios ayrımın gizilgüç olarak cinste olduğunu söylediği zaman, ayrım tümel olarak değil, tekil olarak alınmış bir cinsin yüklemidir demek istemektedir (İbid).

*Öyleyse ayrım şeyin bir bölümünü belirleyeni açıklayan bir ruh kavramıdır ve o şeylerin nasıllığına ilişkin bir yüklemdir; değişebilenlerle tür herhangi bir şeyin (**in quid**) yüklemidir; ayrımın bir ruh kavramı olması zaten onun bir tümel olması olgusundan açıkça bellidir. Birisi uylaşımsal imleri tümel olarak görmek istemedikçe her tümel, gösterdiğim gibi, bir ruh kavramıdır; ama ben uylaşımsal tümellerden söz etmiyorum; yapısı gereği tümel olanlardan söz ediyorum sadece.*

*Ayrımın şeyin bir bölümünü açıkladığı ortadadır. Ayrım şey adına herhangi bir şeyi imlemelidir. O, bütün şeyi imlemez çünkü o zaman, ayrım türden ayrılamaz. O, şeye içkin olan herhangi bir şeyi ya da şeyin bir bölümünü imler. Ama dışta olan bir şeyi imlemez. Aksi taktirde, o ayrım bir özellik ya da ilinek olurdu. Onun şeyin bir parçasını imlemesi geriye kalan tek ihtimaldir. O zaman ayrım her zaman, **beyazın** beyazlığı açıklaması gibi şeyin bir parçasını açıklar. Bunun sonucu olarak ayrım her zaman formda somutlaşır (ya da somutlaşmak*

*zorundadır) ve buna denk gelir (**beyazlık**, **beyaza** bağlıdır); şeyin bir parçasını doğrudan imleyen bir terimin, soyut bir terimin olması gerekir Böylece, soyut terim her zaman bir parçanın yerine durmalıdır ve somut terim ise, tek parça ve diğer parçalardan oluşan bütünün yerine durur.*

*Ayrımın nasıllığa (**in quale**) ilişkin bir yüklem olduğu açıktır; çünkü ayrımla bir şeyin "Nedir?'liği sorusuna cevap verilemez; "Nasıl nitelenmiştir?' sorusuna cevap verebilir. Çünkü eğer 'İnsan nasıl nitelenmiştir?' diye sorulursa uygun bir cevapla, akıllı ya da maddeseldir denebilir. Bu nedenle, ayrımlar nasıllıkla (**in quale**) ilgili yüklemdir. O, tür olarak aynı olan şeylere yüklenmiştir; çünkü o türlerle değişebilir olandır. Bundan dolayı, biri **ruh**'un **beden**'in ayrımı olduğunu iddia edemez, **ruhlu** olduğunu söyleyebilir ancak. Aynı şekilde, insanın ayrımı **akıl** değil, **akıllı** olmadır*

24: ÖZELLİK ÜZERİNE

*Bundan sonra özellik kavramını inceleyeceğiz. 'Özellik' teriminin dört anlamı vardır. Bir anlamda, özelliğin bir türe ya da cinse ait olduğunu, fakat bununla birlikte bu tür ya da cins altındaki bütün şeylere ilişkin olması gerekmediğini söylüyoruz. Sadece insanlara ilişkin olduğu için gramerci teriminin insanın özelliği olduğu söylenir. Ama o her insana ilişkin değildir; çünkü her insan gramerci değildir. Aynı şekilde, **ileriye götürücü hareketle hareket etme**'nin hayvana özgü olduğu söylenmektedir, çünkü o herhangi bir şeye değil hayvanlara aittir, bununla birlikte her hayvana ait değildir.*

*İkinci anlamda özellik türe değil **ama** özel bir türün her tekine ilişkindir. **İki ayaklı olma**'nın insanın bir özelliği olduğu söylenebilir.*

Üçüncü anlamda, özellik tümel olarak alınan kimi türlere aittir, ama her zaman öyle olmaz. O, belli bir zamanda bir tekile aittir, ama başkasına ait olmayabilir. Bu nedenle, eğer her insan ileri yaşında aklaşırsa, saç ağarması bu anlamda insanın bir özelliği olur.

Dördüncü anlamda özellik tümel olarak alınan herhangi bir ortak kavrama ait olan herhangi bir şeydir, başka bir kavram değil; ve bu kavram altında bulunan şeylerin hepsine aittir; bu nedenle özellik burada bu ortak kavramla değiştirilebilir ve zorunlu olarak kavramın yüklemidir, bu kavram var olduğu sürece onun yüklemidir. Özellik kavramına bu anlamda beş tümelden biri denir. Kalan üç anlam ilinek kavramı altında da içerilebilir. Bu nedenle, ***gülebilir olma*** *insanın bir özelliğidir; çünkü o her insana, sadece insanlara , ve her zaman insanlara ilişkindir. Tanrı bir insanı onu gülebilir yapmadan yaratamazdı; çünkü insan gülme yetisiyle gerçek bir insan olabilir. İnsanın gülmesine karşı söylenebilecek hiçbir şey yoktur. O, gülebilendir, çünkü 'gülebilir' ile anlatmak istenen budur.* ***Gülebilir olma,*** *öyleyse, insanın bir özelliğidir. Gülme eylemi ise insanın bir özelliği değildir. Bu iki yüklem* ***gülme*** *ve* ***gülebilir olan*** *bir ve aynı şey değildir. Onlar şu bakımdan ayrılır; birinin kabul ettiği şeyi öteki yadsır.*

'Özellik'in bu dördüncü anlamında, içrilen, böyle edilgiler sadece daha genel kavramlara değil, onların mantıksal olarak daha aşağısında olanlara da ait olanlardır. Her özellik, bir şeyin özelliğidir; fakat o her önüne gelen şeyin bir özelliği olamaz. Bu nedenle bir cinsin edilgisi türe de yüklenmiştir, ama türün özelliği değildir.

Bir özelliğin kendisinin özelliği olduğu şeyde gerçek olarak içerilen bir şey olmadığına işaret edilmelidir; çünkü o zaman o bir tümel olamaz; ne de tümel olarak

alınan bir şeye ait olabilir, ne de çoğun yüklemi olabilir. Özellik olarak söylenen şey, öznede olan bir özellik değildir, öyleyse. Onun konu tarafından içerilmiş olan mutlak bir şeyi göstermesi gerekmez. Kimi zaman o, özne tarafından belirlenen varolanın dışında ve ondan apayrı bir şeyi belirler. Kimi zaman, o bir şeyi olumlu olarak ve kimi zaman da olumsuz olarak belirler. Dışsal bir varolanı olumlu olarak belirleyen özellikleri ***ısıtüretici, yaratıcı*** *ve benzeri şeylerdir. Böylece,* ***ısıtüretici*** *kendinde sıcak-üreten bir özellik bulunan bir şeyi belirlemez; o tam tersine, onun tarafından üretilmiş olan bir şeyi belirler. (Burada* ***"sıcak üretici"****nin ilk öznesinden söz ediyorum.)*

Bu ***yaratıcı*** *Tanrı'da içerilen bir şeyi belirlemez; o Tanrı tarafından üretilen herhangi bir şeyi belirler Olumsuz özellikler,* ***ölümsüz, bozulmaz, maddesiz*** *vb'dir.*

Bununla birlikte, kimi özellikler özne tarafından belirlenende içerilme yeteneğinde olan ya da içerilen şeyleri belirlerler; aşağıdaki edilgiler bu çeşittendir; ***değiştirilebilir olma, ısıtılabilme*** *özelliği olan* ***güzelleştirilebilen, beyaz*** *olabilen.*

İkinci olarak, olumsuz bir önermeyle eşdeğerde olmayan her olumlu önermenin ve ona yüklenen bir özelliğin olanaklılığını açıklayan bir önermeyle eşdeğerde olduğuna işaret edilmelidir. Eğer ilgili önerme olanaklılığı açıklayan bir önermeyle eşdeğerde değilse, o zaman bu önerme Tanrı'nın izniyle yanlış olabilir, ilgili özneye varlık niteliği ekleyen önerme doğru olsa bile. Aşağıdaki önermeler zorunsuzdur: 'Töz, nicelenmiştir', 'Her ateş sıcaktır' ' ve 'İnsan güler'; oysa, şu önermeler: 'Her beden hareketlidir' ve 'Her insan gülebilir' zorunludur. Söz konusu özneye varlık niteliği ekleyen önerme doğru olduğu sürece bunlar yanlış olamazlar; fakat bu, onların

olanak anlatan modal önermelerle eşit olduğunu söylemek olur Bu nedenle, 'Her insan gülebilendir', 'Her insan gülebilir'le eşdeğerdedir. İkinci önermede 'özne' 'ki o şey' anlamında alınmıştır. (Bu konuda çocuksu bir itiraz yapılamaz.)

Önermelerin ilk kümesinin neden zorunsuz olduğunun nedeni (karşılığı olan varlıksal önermeler doğru olurken, onlar niçin yanlıştır) şudur: Tanrı bir nesneyi, kendinden ayrı bir kendiliği yaratmaksızın, yaratabilir En azından, birincisi, ilk, ikincisi ise ondan sonra geliyorsa, Tanrı böyle bir şey yaratabilir/yapabilir.

Özet olarak "özelliği" (özelliğin, diğer tümellerden ayrı bir tümel olduğu yerde) kimi türlere nasıllığı açısından yüklenebilen ve onunla değişebilen anlamında kullandığımız bir kavram olarak söylemelidir. Onun olumlu olarak ya da olumsuz olarak özneyle belirlenen şeyin dışındaki herhangi bir şey anlattığı ifade edilir. Bununla birlikte, dışsal olan şeyin zihnin dışında tutulan ve varlıkların doğasında var olan bir yapı olması gerekmez. O, doğası gereği, yüklem olan bir şeydir; ya da varolan ya da zihinde varolabilen bir önermedir. Aynı nokta edilgiler için de söz konusudur (yani, tek başına olmasının ikinci kipindeki özneye yüklenen tümeller); onlar zihnin dışında bir varolanda içerilen şeyler değildir. Bu durumda bir edilgi ne herhangi birşeyin yüklemi olabilir; ne de bir tanıtlamadaki sonucun yüklemi olabilir; edilgiler için bu iki nokta da doğrudur. Bir edilginin, ruhun bir kavramı olduğunu kabul etmeliyiz.

25: İLİNEK ÜZERİNE

Tümelin beşinci türü ilinektir. Filozoflar onu aşağıda gösterildiği şekilde tanımlarlar: İlinek, bir özneye zarar

vermeksizin onda bulunabilen ya da bulunmayan bir şeydir.

Bu tanımın içeriğini anlamak için 'ilineğin' dört anlamına işaret edilmelidir. Bir anlamda ilinek bir tözde gerçek olarak içerilmiş herhangi bir şeydir; tıpkı sıcaklığın ateşte, beyazlığın da duvarda içerildiği gibi, 'ilineği' bu anlamda alınca, önceki tanım doğru olur, çünkü hiçbir ilinek bir öznede Tanrı'nın onu, özneyi bozmaksızın özneden çıkaramayacağı biçimde yer almaz. 'İlineği' bu anlamda alırsak (zihnin dışındaki herhangi bir şey olarak) tümelin beşinci türüne sahip değiliz. Tümelin beşinci türü olan ilinek çoğun yüklemidir; fakat sözcük ya da bu türden uylaşımsal başka çeşit bir im bir yana, zihnin dışında hiçbir ilinek çoğun yüklemi olamaz.

Başka bir anlamda bir ilinek herhangi bir şeyin zorunsuz olarak yüklemi olan bir şeydir; öyle ki böyle bir durumda, ilgili özneye varlık yükleyen önerme doğru kalırken; ilinek o öznenin yüklemi ya olabilir ya da olamaz. 'İlineği' bu çok genel anlamda kullanarak Tanrı'nın herhangi bir ilineği olduğunu söylemek yanlış sayılmaz. Gerçekten de ***Monologion'un*** *(P.L. T.158, 178 C-179 B) 24. bölümünde açıkça görüldüğü gibi Anselmus Tanrı'ya böyle bir ilinek atfeder. Bununla beraber, aynı bölümde Anselmus'un belirttiği gibi bir öznede gerçekten bulunan bu tür ilinekten Tanrı muaf değildir. Birinin Tanrı'ya atfedebileceği ilinek sadece zorunsuz olarak herhangi bir şeye verilen bir yüklemidir. Yukarıda söylenen tanım, 'içinde bulunma ya da içinde bulunma'dan gerçek bir mevcut olmayı değil de daha çok yüklem yoluyla mevcut olmayı anladığımızda, ilineğin bu ikinci çeşidine uymaktadır. Bu nedenle tanım şu anlama gelmektedir: ilinek özne bozulmaksızın özneye yüklenmiş ya da yüklenmemiş herhangi bir şeydir.*

Üçüncü anlamda ilinek bir yüklenebilendir. Zorunsuz olarak yüklenir ve ya öznesiyle belirlenen şeydeki değişimin bir sonucu olarak ya da başka bir şeydeki değişimin bir sonucu olarak herhangi bir şey hakkında hem peşpeşe kabul edilebilir ve hem reddedilebilir. Anselmus'a göre, birçok ilişki bu anlamda ilinektir. Onlar özne tarafından belirlenmiş bir şeydeki bir değişim sonucu olarak ya da başka bir şeydeki bir değişimin sonucu olarak gelebilirler veya gidebilirler (yani kabul edilir ya da reddedilirler).

Dördüncü anlamda ilinek bir yüklenebilendir. O, öznede bulunan kimi mutlak bir şeyi belirlemez. O, bir şeyin zorunsuz olarak yüklemi olabilir, fakat yalnızca, bu özne tarafından belirlenen şeydeki bir değişimin sonucu olarak özneye yüklenmiş olabilir. Bu nedenle, niceliğin tözden ve nitelikten ayrı bir şey olmadığını kabul edenler, niceliğin bir ilinek olduğunu söylerler; çünkü o özneyle belirlenmiş olan yerel değişimle peşpeşe o özne hakkında hem kabul edilir hem de reddedilir olamaz. Onlar, şu anda parçaları birbirinden eskisine göre daha uzakta bulunuyor diye bir şeyin şu anda öncekinden daha fazla bir niceliği olduğunu söyleyeceklerdir ve bunun yalnızca ilgili nesnenin parçalarında yerel bir hareket aracılığıyla olabileceğini ileri sürmektedirler.

Varolmakta devam eden bir tözden Tanrı tarafından ayrılamayan hiçbir şey ilinek olamamasına karşın, Aristoteles'in buna karşı çıktığını not etmeliyiz. Göksel cisimlerden ayrılamayan çok sayıda ilinek olduğunu söyleyecektir.

Buna ek olarak, ilinekler tözden ya ayrılabilir ya da ayrılamazlar. Ayrılabilir bir ilinek, doğal olarak herhangi bir özne yokedilmeksizin veya ona zarar verilmeksizin o özneden ayrılabilen bir ilinektir. Öte yandan ayrılmayan ilinek ise böyle değildir; ama Tanrı'nın gücüyle o da ayrılabilir.

Ayrılamaz ilinekler özelliklerden şöyle ayrılır: ayrılamaz ilineği olduğu öznelerden, doğal olarak, dışlanamamakla birlikte, ayrılamaz bir ilinek bulunduğu bir başka

özneden o özneye zarar vermeksizin ayrılabilir. Bu nedenle, karganın siyahlığı kargadan ayrılamasa da Sokrates'in siyahlığı onu ortadan kaldırmadan Sokrates'ten ayrılabilir. Öte yandan, hiçbir şeyden, kendinde bulunan bir özellik ayrılamaz. Bir özelliğin ayrılabilirliği özneden özneye değişmez. Onun bulunduğu bir şey o özelliğin ayrılmasıyla yok olur.

Tümeller hakkında ileri sürülmüş olan kimi açıklamaları özetlerken her tümel ruhun bir yönelimidir; bu birçok şeyi imler ve imlediği birçok şeyin yerine geçebilir. Bir kavramın kendinden ayrı kavrama yüklenmesi kendisi için değil, imlediği şeyler içindir. Öyleyse, bir kavramın bir başkasına yüklendiği önermeler, bir kavramın bir başkası olduğunu ileri sürmezler, fakat daha çok, bir kavramla belirlenen şey, başka bir kavramla belirlenen bir şeydir Bu çeşitten tümeller zihnin dışında şeyler değillerdir. Onlar, zihnin dışındaki şeylerin özüne ait olmadıkları gibi bu şeylerin bölümleri de değillerdir. Onların ruhtaki kendilikleri hem birbirinden hem de zihnin dışındaki şeylerden farklıdır. Kimileri ruhun dışındaki şeylerin imleridir ve ötekiler de sözü edilen bu imlerin imleridir. Bu nedenle, 'tümel' adı bütün tümellere verilir ve bunun sonucu olarak, o kendinden başka bütün tümellerin bir imidir. Öyleyse kendisi için değil de başka tümeller yerine geçen beş tümele yüklenebilen tümelin, tıpkı bütün deyimlere yüklenebilen bir deyimin eylem, edat/ek (particle), bağlaç veya başka bir sözcük türü değil de bir ad olması gibi, aynı şekilde tümellerin bir cinsi olduğu kabul edilmelidir.

Tümeller hakkında bu belirtilenler yeterlidir. Tümeller ve onların özellikleri hakkında daha ayrıntılı bilgi elde etmek isteyenler, Porphyrios üzerine yaptığım yorumumu (Bkz. ***Expositio In Librum Porphyri De Predicabilibus,*** *yay. Ernest A. Moody, St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute, 1965) okuyabilirler Orada ben bu konuyu uzun uzadıya inceledim. Burada atladığım noktalar, orada bulunabilir.*

KAYNAKÇA

1. Abelardus: **Logica "ingredientibus",** Gualandi, Vicenza 1969.
2. Anselmus: **De Veritate,** Frommann, Stutgart 1966.
3. Anselmus: **Proslogion,** Frommann, Stuttgart 1984.
4. Aquinas, T.: **De Ente et Essentia** (L'être et L'essence). Trad. Catherina Capelle, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
5. Aster, E. von: **Felsefe Tarihi Dersleri I. İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi.** Çev. Macit Gökberk. Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul 1943.
6. Augustinus: **Confessiones,** The Loeb Classical Library, London 1912.
7. Boethius: **De Consolatione Philosophiae,** Librairie Garnier Fréres, Paris.
8. Bougerol, J.G.: **St. Bonaventure et La Sagesse Chrétienne.** Editions du Seuil, 1963.
9. Bréhier, E.: **La Philosophie du Moyen Age.** Editions Albin Michel, Paris 1971.
10. De Ruggiero, G.: **Storia della Filosofia,** Laterza, Bari 1968.
11. **Enciclopedia Filosofica.** Sansoni, Firenze 1957.
12. Erigena, S.: **De Divisione Naturae.** Minerva, Frankfurt 1964.
13. Gilson, E: **La Philosophie au Moyen Age.** 3ème ed. Payot, Paris 1944.
14. Gilson, E. **L'esprit de la Philosophie Médiévale.** J. Vrin, Paris 1948.
15. Gökberk, M.: **Felsefe Tarihi.** Remzi Kitabevi İstanbul 1980.
16. **Grande Antologia Filosofica.** Marzorati, Milano 1954.
17. Haskins, C.H.: **The Renaissance of the Twelfth Century,** New York 1928.
18. Marrou, H.I.: **Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique.** Editions E. de Boccard, Paris 1958.
19. Nordström, J.: **Moyen Age et Renaissance. Essai Historique.** Paris 1933.

20. **Ockham's Theory of Terms-Part I of the Summa Logicae.** London, 1974.
21. Olivieri, M.: **La Filosofia Medievale**, Perugia 1989.
22. Picavet, F.:**Esquisse d'une Histoire Générale et et Comparée des Philosophies Médiévales.** Felix Alcan, Paris 1907.
23. Plotinos: **Enneades**, Les Belles Lettres, Paris 1963.
24. Rijk, L.M. de: **La Philosophie au Moyen Age,** E.J. Brill, Leiden 1985.
25. Rivaud, A: **Histoire de la Philosophie T. II. "De la scolastique à l'époque"**. Paris 1950.
26. Scotus, D.: **Opus Oxoniense (Ordinatio).** Vivés, Paris 1891.
27. Taylor, H.O.: **The Medieval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages**. 2 vol. New York 1920.
28. Taylor, H.O.: **The Classical Heritage of the Middle Ages.** New York 1925.
29. **/Theologia Aristotelis/ Libri XIV qui Aristotelis esse dicuntur.** ed. J. Carpentarius, Paris 1571.
30. Ülken, H.Z.: **İslam Felsefesi**, Selçuk Yay. Ankara
31. Vasoli, C.: **Storia della Filosofia Medioevale.** Feltrinelli, Milano 1985.
32. Vignaux, P.: **La Pensée au Moyen Age,** Paris 1938.
33. Wulf, M. de: **Histoire de la Philosophie Médiévale. Cours de Philosophie**. Institut Supérieur de Philosophie. Louvain-Paris 1905.
34. Wulf, M. de: **Philosophy and Civilization in the Middle Ages.** New York 1953.

Ortaçağda Felsefe, Ortaçağda üretilen felsefi söylemin arkaplanlarını, 'niteliğini'; varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkileri bu dönem filozoflarının nasıl gördüklerini; bu dönemin gizli güçlerinin neler olduğunu kimi filozof metinleri aracılığıyla doğrudan göstermeyi amaçlıyor Türk okuyucusuna.

Prof. Dr. Nermi Uygur'un bir yazısında dediği gibi: "Yüzyıllar boyunca nice insan topluluklarının soluk alıp verdiği bir kültür iklimi oluşturan Ortaçağ, bir araştırma konusu olarak, ya bağnaz nitelikli birtakım amaçlara gerekçe diye kullanılmak istenir; ya da, yalnızca uzmanlara düşen bir iş diye umursanmaz. Oysa katkılı değerler kadar olumsuz etkiler yönünden Ortaçağı anlayıp anlatmak, Ortaçağla hesaplaşmak kaçınılmaz bir görevdir. Nerelerden gelip nereye gittiğini bilmek isteyen insana, çağdaş düşünme, modern örgütlenme, geleceğe dönük atılım yönünden gereklidir bu."

Kapak:

HERRAD VON LANDSBERG, Yedi Özgür Sanat (Zevk Bahçesi, Strasbourg, Librairie, Oberlin, 1945, planche 19)