

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

“ARİSTOTELES’İN ONTOLOJİSİNDE FORM KAVRAMININ İŞLEVİ”

**MASTER TEZİ
Hazırlayan
Oya Esra TANRIKULU**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK**

ANKARA-2006

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Oya Esra Tanrıkulu'ya ait, 'Aristoteles'in Ontolojisinde Formun İşlevi' adlı çalışma, jürimiz tarafından Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan.....
Akademik Unvanı, Adı Soyadı (Danışman)

Üye.....
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üye.....
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖNSÖZ

Tarihsel bir süreci anlamlandırabilmek için, bu sürecin başlangıcına dönmek zaruridir. Aynı durum, felsefe tarihi söz konusu olduğunda da, geçerlidir. Felsefe tarihi içerisinde, herhangi bir dönemi ve bu dönemin temsilcisi olan bir filozofun görüşlerini anlamak için; başlangıca, yani İlkçağ düşüncesine dönmek gerekmektedir. Daha da özelleştirerek söyleyecek olursak; felsefe tarihine hakim olabilmenin ön şartlarından biri, İlkçağ felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Aristoteles'in felsefesini kavrayabilmektir.

Aristoteles, her şeyden önce, çağının düşüncesine hakim olmuş bir düşünürdür ve bu anlamda, iyi bir felsefe tarihçisidir. O, kendi döneminin düşünürlerinin ortaya koyduğu fikirleri, tahlil etmek suretiyle; hem kendi sistemini ortaya koymuş, hem de kendinden sonraki düşünsel gelişimin önünü açmıştır. Bugün eğer bir felsefe tarihinin varlığından bahsedebiliyorsak; bunun önemli bir kısmını, Aristoteles'e borçlu olduğumuzu kolaylıkla dile getirebiliriz.

Bu anlamda Aristoteles'in düşüncelerine derinlemesine nüfuz edebilmek, bizim açımızdan bir gerekliliktir. Aristoteles felsefesini derinlemesine bilmek ise, O'nun felsefesinde çok önemli bir yer tutan 'form' kavramının doğru tahlili ile yakından ilişkilidir. Nitekim formun ne olduğunu yeterince anlaşılmadığı takdirde; Aristoteles'in terminolojisinde önemli yer tutan, gayelilik, işlev, potansiyellik, madde, öz, töz, neden gibi kavramlar, hiçbir şey ifade etmeyecektir. Form kavramı üzerinde çalışma yapmamızın birincil nedeni, bu noktayı idrak edişimizden ileri gelmektedir.

Aristoteles'e göre, form, varlığın özü olduğu için; Aristoteles düşüncesinin bütününe, form bağlamında şekillenmiş olması, doğal bir süreçtir. Bu çerçevede bizim bu çalışmada yapacağımız şey; formun, Aristoteles felsefesinde ve özellikle ontolojisinde, ne tür bir işlevinin olduğunu

saptamak olacaktır. Formu daha çok, işlev olarak alacağımız için; araştırmamız, işlevin işlevini belirlemek noktasında şekillenecektir.

Çalışmamız giriş ile iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, 'Form' kavramının İlkçağ düşüncesindeki ele alınışına bağlı olarak, Aristoteles felsefesindeki yerini ayrıntılı bir şekilde tahlil edeceğiz. Böylelikle, Aristoteles'in 'form'a yüklediği anlamlarda, kendinden önceki düşünsel çizginin önemiyetini kavramış olacağız. Form ve forma dayalı bu kavram tahlili, ikinci ve son bölümde, Aristoteles ontolojisi ile bağlantılandırılacak ve formun, Aristoteles'in varlık düşüncesindeki yeri ve önemi belirlenecektir.

Tezin konu seçiminde ve yazımı aşamalarında, katkılarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay'a; kavramsal çerçeveyi çözümlememi sağlayan, düşünsel desteğini gördüğüm kıymetli hocam Prof. Dr. Nurten Gökalp'e ve Aristoteles'in düşünce çizgisini belirlememi sağlayan, çalışmam ile ilgili karanlık noktalarda beni aydınlatan tez danışmanım çok değerli hocam Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'a teşekkürlerimi sunarım.

Oya Esra Tanrıkulu

9 Mayıs 2006

Ankara

İÇİNDEKİLER

<u>Konu Adı</u>	<u>Sayfa No</u>
GİRİŞ	8
 BİRİNCİ BÖLÜM	
Form Kavramına Genel Bir Bakış	11
1.1.İlkçağ Filozoflarında Form Kavramının Ele Alınışı	12
1.2.Aristoteles'in Formu Şekillendirişi	33
1.2.1.Form Ne Değildir?	35
1.2.2.Form Nedir?	40
1.3.Aristoteles Felsefesinde Formun Önemi ve İşlevi	52
1.4.Form Aristoteles Açısından Hangi Felsefe Problemlerine Çözüm Niteliğindedir?	60
1.4.1.İyonya Filozoflarının Maddeciliğinin Eleştirisi	60
1.4.2.Pythagorasçı Öğretinin Eleştirisi	62
1.4.3. Atomcu Kuramın Eleştirisi	63
1.4.4.Platon'un İdealar Kuramı'nın Eleştirisi	64
 İKİNCİ BÖLÜM	
Form Kavramının Aristoteles Ontolojisindeki Yeri	68
2.1.Devinin Açısından Formun Önemi	68
2.2.Mekan (Yer) Form İlişkisi	85
2.3.Zaman-Form İlişkisi	88
2.4.Değişimin Form Açısından Ele Alınışı	95
2.5.Gayelilikte Formun Rolü	120
2.6.Varlık Sınıflamasının Forma Dayalı Belirlenimi	134

SONUÇ	161
KAYNAKÇA	174
ÖZET	187
SUMMARY	189

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı Geçen Eser
a.g.m.: Adı Geçen Makale
a.g.t.: Adı geçen Tebliğ
bkz.: Bakınız
c.: Cilt
Çev.: Çeviren
Der.: Derleyen
Ed.: Editör
Haz.: Hazırlayan
No.: Numero
s.: Sayı
S.: Sayfa
p.: Page
V.: Volume

GİRİŞ

İnsan, varolduğundan bu yana, kendi dışındaki dünyaya karşı bir merak duymuştur; bu merak, başlangıçta varlığın ne olduğu sorununa odaklanmıştır. İnsan, her şeyden önce, kendisinin ve kendi dışındaki varlıkların varoluşları üzerinde düşünmüştür; bu varoluşun nedenlerini aramaya başlamıştır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında felsefenin, öncelikle metafiziksel bir alan olarak kendini gösterdiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda cevabı aranan ilk soru da, somut olarak insanın karşısında bulunan varlığın, varoluşunun nedeninin ne olduğu; yani bir anlamda varlığın özünü oluşturan şeyin ne olduğu olmuştur.

Varlık ve varlığı oluşturan öz şeklindeki ayrım, felsefede görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımın esasını oluşturur. Filozoflar geçmişte yaptıkları gibi bugün de, görünüş ile gerçeklik arasında ya da değişen ile değişmeyen arasında bir ayrım yapıp yapılamayacağı üzerinde düşünmektedirler. Bu sorun üzerindeki düşünme, İlkçağ'da kendisini, arkhe sorunu olarak göstermiştir.

Varlığın özünün ne olduğuna dayanan arkhe problemi, İlkçağ'da farklı şekillerde ele alınmıştır. Burada somuttan soyuta bir gidiş ile karşılaşırız. Miletli filozoflar tarafından, somut olarak tasarlanan arkhe, zamanla daha soyut bir yapıya bürünmüştür. Platon, ideal bir varlık tasarımı ortaya koymaya çalışmıştır. O, varlığın özünü oluşturan ilkenin, idea olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşım, Platon ile birlikte; formun, bir problem olarak belirmesi sonucunu doğurmuştur.

Esasında Platon'un ideaya dayalı olarak ortaya koyduğu varlık düşüncesi, günümüze dek uzanan varlık felsefesi problemlerinin temelini teşkil etmektedir. Bu anlamda Whitehead'in, felsefe tarihi, Platon'a yapılmış

dipnotlardan ibarettir, şeklindeki düşüncesinin¹ geçerlilik payı bulunmaktadır. Platon felsefesinin idea teorisi bağlamında ortaya konması ve Platon'un varlık düşüncesinin günümüzde hâlâ önemini korumasını göz önünde bulunduracak olursak; bizim bu tezimizin ana konusunu teşkil eden formun, felsefede ne kadar önemli bir sorun olduğunu görebiliriz.

Form kavramı, Platon sonrasında Aristoteles tarafından da, varlık felsefesinin temeli olarak ortaya konmuştur. Böyle olmasında Aristoteles'in dünyaya bakışının etkisi büyüktür. O, geometrik diyebileceğimiz bir düşünce yapısına sahiptir. Bu düşünce yapısı, O'nu, varlığın ilk ilkelerini aramaya götürmüştür. Nitekim geometrik bir sistem, ilk prensiplerin varlığını ön kabul olarak alır ve her şeyi bu prensiplere dayanarak açıklamaya çalışır. İşte Aristoteles'in, formu esas alarak yaptığı da, geometrik bir yaklaşımdır.

Aristoteles, formu, varlığın ilk prensibi sayar ve tüm evreni, form ile anlamlı kılar. Varlık üzerine yazmış olduğu eserleri incelediğimizde, bunu daha iyi görebiliriz. Aristoteles'in ontoloji alanındaki en önemli eserlerinden biri olan Metafizika, ilk ilkelerin ne olduğu üzerine bir tartışmadır. Burada varlığın ana ilkesi Aristoteles tarafından form olarak belirlenir. Aynı şekilde Aristoteles'in Fizika adlı eserinde de, varlığın nedenleri ele alınır. Aristoteles'in, bu iki eseri dışında yazmış olduğu, 'Gökyüzü Üzerine, Oluş ve Bozuluş Üzerine, Evren Üstüne gibi eserlerinde ise, O, ilk neden arama çabası içerisinde olmayıp; bu eserlerinde O, ilk nedenlere yani bir anlamda formun varlığına dayalı olarak evrendeki varlık yapısını ortaya koymaya çalışır.

Bu çalışmamızda, Aristoteles'in felsefesinin özünü oluşturan form kavramının ayrıntılı bir incelemesi yapılacaktır. Bu çerçevede form kavramının tahlilini iki bölümde irdelemeye çalışacağız. İlk bölümde, formun, Aristoteles'in felsefesinin genelinde nasıl ele alındığını, nasıl tanımlandığını

¹ WHITEHEAD, Alfred North: Process and Reality, An Essay In Cosmology, The MacMillan Company Press, 6.edition, New York, 1967, s.63

saptamaya çalışacağız. Dolayısıyla bu bölümde, formun ne olduğu ve Aristoteles'in düşüncesinde yerinin ve öneminin ne olduğu derinlemesine incelenecektir. Bu belirlemeler göz önünde bulundurularak, ikinci bölümde formun Aristoteles'in ontolojisindeki yerini ve önemini açıklamaya çalışacağız. Bu çaba içerisinde, Aristoteles'in varlık düşüncesinde önemli yeri olan devinim, değişim, zaman, mekan, gayelilik ve varlık sınıflaması konularını form ile ilişkisini gözeterek tahlil etmeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

Form Kavramına Genel Bir Bakış

Dilimize ‘biçim’ şeklinde çevrildiğinde; bir şeyin şekli, dış görünüşü ya da yapısı olarak nitelenen form kavramı;² felsefi boyutuyla ele alınacak olursa, daha geniş bir içerik kazanacaktır. Öyle ki, İlkçağ’dan başlayarak günümüze dek filozoflar, bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Form, felsefî bir kavram olarak, bir şeyin özü³ anlamına gelir. Öz dediğimiz şey ise, varlığı değişmeden kalan, devamlı olan şey⁴ ya da bir varlığı, bir başka şey değil de, o şey yapan öznel olarak ortaya konabilir.⁵ Bu durumda varlığı varlık yapan şey, öz ile aynı anlama geldiği müddetçe; öncelikle o varlığın formudur.

Formu tanımladıktan sonra yapmamız gereken, maddenin genel bir tanımını vermektir. Çünkü formu ister ayrı bir varlık alanı olarak kabul edelim, isterse madde ile formun aynı varlıktaki farklı iki yapı olduğunu düşünelim; her iki durumda da maddî bir yapıdan söz etmek durumundayız. Bundan ötürü öncelikle, maddenin ne olduğunu belirlememiz gerekmektedir. Bu tanımlamayı yaparken, maddenin ‘öz’ ile bağıntısını göz önünde bulundurmamız, bizim açımızdan bir gerekliliktir.

Maddenin en temel özelliği, yer kaplaması ve dolayısıyla algımıza konu olmasıdır. Maddenin bu özelliklerine vurgu yapan bir tanım şöyledir: “Mekânda yer kaplayan, insanın bilincinden bağımsız olarak var olan ve insan tarafından beş duyu ile idrâk edilen şeyler; nesnel realite.”⁶

² BOLAY, Süleyman Hayri: Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 8. Baskı, 1999, s.50; CEVİZCİ, Ahmet: Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, Şubat 1999, s.357

³ The Dictionary of Philosophy, Edited by Dagobert D. RUNES, Citadel Press, First Published, New York, December 2001, s.196;CEVİZCİ, Ahmet: A.g.e., s.357

⁴ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s. 359

⁵ LACEY, A.R: A Dictionary of Philosophy, Routledge Press, Third Edition, Britian, 1993, s.95

⁶BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s. 275, Ayrıca maddenin felsefe tarihindeki ele alınışı ve metafiziksel, ahlakî, epistemolojik yönleri ile ilgili bkz. A.g.e., s.275-285

Maddeye ilişkin bir başka tanım da şöyle yapılmaktadır: “Duyusal evrenin kendinden meydana geldiği, meydana gelir görüldüğü, tinsel/ruhsal olmayan, fizikî, doğal, kalıcı, cisimsel, tümüyle ya da görelî olarak belirsiz olan töz.”⁷ İlk bakışta anlaşılacağı gibi, bu tanım, maddenin form ile ilişkisi, yani ayrılığı ve özdeşliği göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bu bağlamda sonraki kısımda da göreceğimiz üzere, felsefe tarihinde, özellikle İlkçağ itibarıyla, madde ve form arasındaki ilişki, töz çerçevesinde karşımıza çeşitli şekillerde çıkmaktadır.

1.1. İlkçağ Filozoflarında Form Kavramının Ele Alınışı

Tanımda yaptığımız vurgu itibarıyla form, farklı içerikler kazanabilmektedir. Zira her filozof, varlığı varlık yapan şeye, farklı bir anlam yüklemektedir. Maddî yapıyı, arkhe olarak gören Thales, Anaksimandros gibi Miletli filozoflarda; maddenin, madde olma dışında form niteliğini de barındırdığını görüyoruz. Örneğin Thales, arkheyi su olarak görürken; suyun, her varlığın özünü oluşturduğunu ifade ederek, dolaylı olarak formun varlığına işaret etmektedir. Thales’in, suyun içinde tanrısal yaratma gücünün olduğunu öne sürmesi;⁸ örtük de olsa, formun varlığının bir göstergesidir.

Bu çerçevede madde ve formu, birbiriyle ilişkisiz kavramlar olarak ele alacak olursak; bu kavramlara yönelik doğru analizler yapamayız. Bundan ötürü bizim eğilimimiz, madde ile bağı içerisinde, form kavramına yönelmenin daha isabetli olacağı şeklindedir. Buna bağlı olarak, öncelikle madde ile formun özdeşliğini ve ayrılığını göz önünde bulunduracağız. Bu açıdan bakarsak, Antikçağ’da birbirinden farklı yaklaşımlar, formun ne olduğuna yönelik düşüncelere de yansımış; buna bağlı olarak forma, daha önce de vurguladığımız gibi, özellikle Miletli filozoflarla birlikte, kimi zaman maddî bir yapı kazandırılmış; kimi zaman da o somut niteliklerden uzaklaştırılarak

⁷ A.g.e., s.558

⁸ KRANZ, Walter: Antik Felsefe, (Çev: Suad Y. BAYDUR), Sosyal Yayınlar, 2.Basım, İstanbul, Eylül 1994, s.27

soyut, aklî bir yapıya büründürülmüştür. Formun daha soyut bir yapıya dönüştürülmesi, özellikle Pythagorasçılık ve Platon'da ön plana çıkmıştır. Ancak çoğu zaman form ve formel neden, madde kadar açık şekilde kendini ortaya koyamamıştır.

Madde ve formun somut olarak birbirinden ayrılışı ve formun varlık olarak ortaya konuluşu, Pythagorasçı öğretide belirginleşmeye başlamış;⁹ Platon'da bu ayrılış, hem varlık alanı olarak, hem de birbirinden farklılaşma anlamında son noktasına ulaşmıştır. Aristoteles'e gelince, daha sonra değineceğimiz gibi, O'nun varlık anlayışında, madde ve form, varlık alanı olarak yeniden bir araya getirilse de; form, yine de maddeden bağımsızlığını ve ona önceliğini sürdürmeye devam etmiştir.

İlkçağ'ın başlangıcında, filozoflar için tek gerçeklik, içinde yaşadıkları ve yalnızca algıya konu olan evren idi. Bilinmesi, anlaşılması ve açıklanması gereken; bu somut varlık alanıydı. Böyle bir yaklaşım, başka bir varlık alanının olduğu ihtimalini ortadan kaldırmış; evren, niteliklerden oluşan parçalı bir bütün olarak belirlenmiştir.¹⁰ Bu durum, yaşam alanının maddî yapıları indirgenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu anlayış çerçevesinde de, varlığın temelinde bulunduğu düşünülen maddî tözün araştırılmasının gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Varlığı, algıda görüldüğü şekli ile kabullenmenin, form açısından doğal sonucu, onu maddeye indirgemek olmuştur. Madde dışında herhangi bir gerçeklik söz konusu değilse; bu durumda, formun da maddeden özerk ya da maddî olmayan bir yapısı olamaz. Varlıkta, madde dışında bir yapı bulunmamaktadır. En azından madde dışında, herhangi bir ilkenin bulunduğu tam olarak bilincine varılamamıştır, diyebiliriz. Dolayısıyla özellikle İlkçağ'ın başlangıcında varlığın tüm özü, formsal nitelikleri de

⁹ Walter KAUFMANN-Forrest E. BAIRD: Ancient Philosophy, Fourth Edition, Prentice Hall Press, U.S.A., 2003, s.11

¹⁰ DENKEL, Arda: İlkçağda Doğa Felsefeleri, Özne Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Ekim 1998, s.13

üstlenen maddeden ibaret olarak görülmüştür. Bu, tam olarak şu anlama gelmektedir: Varlığın formu, maddesidir.

Yani bir anlamda form, Platon'a öncülük eden Phytagorasçılar'ı ve Anaksagoras'ı dışarıda bırakacak olursak; İyonya filozofları başta olmak üzere, Platon öncesi felsefede, maddenin ta kendisidir. Nitekim bu konudaki bir değerlendirme şöyledir: "Sokrates öncesi doğa filozofları söz konusu olduğu sürece, anlamaya çalışmamız gereken şey, madde ile tinin henüz birbirlerinden ayrılmamış olduğu bir anlık halidir; öyle ki burada, varlığın tek ve biricik kaynağı olan özdeğin kendisi, tin ya da yaşamla bezenmiş bir şey olarak görülmektedir."¹¹

Grek felsefesi üzerine uzman olan Guthrie'nin de burada belirttiği gibi, sözü edilen filozofların düşüncelerinde, formu maddeden ayıramıyoruz; çünkü İyonya filozofları, özdeği değişmenin arkasındaki kalıcı töz olarak görmüşlerdir. İşte bu 'kalıcı töz' nitelmesi, İyonya filozoflarından sonra bilinçli olarak özellikle Phytagorasçılık ile başlayan düşünce çizgisinde, 'form'a gönderme olarak kullanılmaya başlayacaktır. Anaksagoras ile birlikte, form, çok daha belirgin olarak ortaya konacaktır.

Şimdi İyonyalıların madde-form ilişkisine dair düşüncelerine ve buna bağlı olarak forma yaklaşımlarına genel hatlarıyla değinelim:

1.1.1.İyonya Filozoflarında Formun Ele Alınışı

Genelde ilk filozoflar olarak kabul edilen İyonya filozoflarında, maddenin tek gerçeklik kabul edilişi; onun töz olarak görüldüğünün en büyük göstergesidir. İyonya filozofları, arkhe problemine çözüm arayışı içinde olmuşlar ve varlığın özünün, yani asıl tözün, maddi bir yapıda olduğunu

¹¹ GUTHRIE, W.K.C.: A History of Greek Philosophy, Volume VI, Cambridge University Press, 8. Edition, Great Britian, 1993, s.46

savunmuşlardır. Ancak yine de evrenin değişmeyen özünün ne olduğu ile ilgili probleme, İyonya'dan farklı cevaplar da çıkmıştır.

Varlığın temel doğasının ne olduğunu araştıran ve böyle bir problemin varlığını ilk kez karşımıza çıkaran isim, Thales'tir. O, varlığın ne olduğunu sormakla, aynı zamanda varlığın maddî özünün ne olduğunu da sormaktadır. Thales'e göre her şeyin esasını oluşturan töz, sudur. Aristoteles'in açıkladığına göre, Thales'i bu inanca götüren; her varlığın özünde, onu besleyen suyun bulunması ve her şeyin su içermesine bağlı olarak nemli bir varlık yapısının olmasıdır.¹² Bizim bu noktada dikkat edeceğimiz husus, tözün neden su olduğundan çok, Thales'in varsaydığı tözün, maddî yapıda olmasıdır.

Anaksimandros, Thales'in belirgin olan 'su'yuna karşılık, dört temel öge olan hava, su, toprak ve ateşi kendinden çıkaran ve sınırsız olduğu için, bu ilkelerden hiçbirine indirgenemeyen bir tözün varlığından söz eder ve buna 'sınırsız' anlamında 'apeiron' der.¹³ Şimdi Anaksimandros, değişime karşı sürdürülebilirliği açıklayabilmek amacıyla, 'apeiron' olarak adlandırdığı, sınırsızlığı ifade eden bir töz seçmiştir.

Bazı araştırmalara göre Anaksimandros'un, sonsuz nitelikli bir töz seçmesinin temelinde, varlığın ve niteliklerin korunumu, yani bir başka şeye dönüşmek kaydı ile kaybolmaması düşüncesi yatmaktadır.¹⁴ Nitekim 'apeiron'dan çıkan her şey, nihayetinde yine apeiron'a dönmektedir ve dönecektir. Bu durum, varlığın niteliklerinin korunumu yanında, evrenin düzeninin muhafaza edilmesi anlamına da gelmektedir.¹⁵

¹² Aristoteles: Metafizik, (Çev: Ahmet ARSLAN), Sosyal Yayınlar, 2. Baskı, İstanbul, Kasım 1996, 1/3, 983b 25, s.91

¹³ KRANZ, Walter: A.g.e., s.31

¹⁴ Walter KAUFMANN- Forrest E. BAIRD: A.g.e., s.8; KRANZ, Walter: A.g.e., s.31; CAPELLE, Wilhelm: Sokrates'ten Önce Felsefe, Cilt I, (Çev: Oğuz ÖZÜGÜL), Kabalcı Yayınevi, 1.Basım, İstanbul, 1994, s. 65; DENKEL, Arda: A.g.e., s.16

¹⁵ BİRAND, Kâmiran: İlkçağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No:198, 4.Baskı, Ankara, 2001, s.14; KRANZ, Walter: A.g.e., s.31

Anaksimandros'tan sonra öğrencisi Anaksimenos de, arkhe problemini ele almış; İlkçağ felsefesinin genel havasına uyacak şekilde tözü yeniden somutlaştırmıştır. Ancak tözü, hava olarak kabul edip Anaksimandros'a oranla daha somut bir varlık arayışı içinde olsa da; sınırsız bir töz arama ihtiyacını, O da sürdürmüştür.

Maddenin dışında bir gerçekliğin olmayışından dolayı madde, bu filozoflarda, aynı zamanda formun üstlendiği işlevi de üstlenmektedir. Peki bu nasıl olmaktadır? Yani formun olmayışı; bize, maddeye, formun niteliklerini yükleme hakkını verir mi? Biz, burada doğru bir temellendirme yapabilmek için, devinim ve değişim olgusundan hareket etmeliyiz. Bu dönemde, canlı maddecilik düşüncesi ağır basmaktadır. Böyle olunca, madde ve güç henüz birbirinden ayrılmamış olduğundan;¹⁶ İyonya filozoflarına göre madde, canlı bir varlık olarak, kendi kendinin nedenidir. Madde, hareketin ve değişimin, yani oluşun nedeni olması bakımından; formel özelliklere de sahiptir. İyonya filozoflarına göre, somut varlık, niteliklerin bir toplamıdır.

Bu nitelikler, varlığı oluşturan somut parçalardır ve birbirlerine dönüşmek suretiyle hareketi ve korunumu sağlarlar. İşte bu yüzdendir ki, niteliklerden oluşan madde, kendi kendisinin hareket kaynağı olması itibarıyla, formsal özellikler taşır. Daha sonra üzerinde tekrar duracağız; ancak hemen şunu ifade edelim ki, Aristoteles, tözü maddî niteliklerin bir yığını ya da sıradan bir toplamı olarak gören zihniyete bütünüyle karşı çıkacak ve benzer çelişkileri ortadan kaldırmak amacıyla, formun işlevsel yönünü ön plana çıkaracaktır.

Görüldüğü gibi İyonya filozofları, ilk nedeni dışarıda aramak yerine; töz olarak kabul ettikleri şeyi, aynı zamanda kendi kendini ve diğer varlıkları devindirme yeteneğine sahip bir şey olarak tasarladılar. Dolayısıyla su, hava

¹⁶ CAPELLE, Wilhelm: A.g.e., s.60

ve apeiron, edimsellik olarak birer formdurlar. Bu da bize gösteriyor ki, felsefenin henüz ilk adımlarını atmaya başladığı dönemde, madde ile form arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır.

İyonya filozofları açısından baktığımızda, maddenin kendisinin formsal özellikler taşıyor olması; onun üstün bir nitelik kazanması anlamını da barındırmaktadır. Tıpkı Pythagorasçılar, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles'te formun öne çıkarılması gibi; bu filozoflarda da, maddî bir yapıya dönüştürülen forma önemli işlevler yüklenmiştir. Ancak açıktır ki, yaklaşımlar birbirinden oldukça farklıdır. Onların bu görüşleri bizim açımızdan oldukça mühimdir. Düşüncelerinin değeri, Aristoteles'i doğrudan etkilemelerinden ileri gelmektedir. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, Aristoteles'in form anlayışının şekillenmesinde, bu bağlamda Platon kadar, Platon öncesi filozofların katkılarının da olduğu bir gerçektir.

1.1.2.Pythagorasçılık'ta Formun Ele Alınışı

İlkçağın başlangıcında hakim olan, maddeyi her şeyin özü sayma anlayışı, İyonya'nın batısında yerini zamanla farklı bir tavra bırakmaya başlamıştır. Bunun en önemli göstergesi, Pythagorasçı ekolün, dini temalar taşıyan ve sayılar metafiziğini esas alan düşünceleridir. Onlar tarafından ortaya konulan görüşler itibariyle, İyonya filozoflarında madde ile özdeş olan form, maddeden ayrılmaya ve dolayısıyla farklı nitelendirilmeye başlamıştır.

Pythagorasçı öğretiyeye göre, her şeyin özü, formu, sayıdır; tüm evren bir sayılar kombinasyonundan ibarettir.¹⁷ Aristoteles'e göre, Pythagorasçılar'ın, sayının, her şeyin tözü olduğunu söylemelerinin ve buna bağlı olarak öz sorununu ortaya atmalarının nedeni, onların, sayıları (sonsuzluk veya Bir olan'ı ve sonsuzluğu) yüklem değil; yüklemi oldukları şeylerin tözleri olarak düşünmeleridir.¹⁸

¹⁷ Aristoteles: A.g.e., 1/5, 987a 15, s.106; Walter KAUFMANN -Forrest E. BAIRD: A.g.e., s.11

¹⁸ Aristoteles: A.g.e., 1/5, 987a 15, s.106

Sayının form olarak algılanmasından dolayı; form, Pythagorasçılar ile birlikte, maddî niteliklerinden tamamiyle uzaklaşmamakla birlikte, daha soyut bir yapıya büründürülmüştür. Form, Pythagorasçılar'a göre maddeyi sınırlayan ve onu biçimlendiren bir unsurdur.¹⁹ Bu fikirlerden yola çıkarak formun, Pythagorasçılık'ta düzenleyici ve şekil verici bir yapısı olduğunu ileri sürebiliriz. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'in tasarlamış olduğu şekliyle formel nedenin izlerine, ilk olarak Pythagorasçılık'ta rastlamaktayız.²⁰

Pythagorasçı düşünce ile ilgili bu anlamdaki bir değerlendirme şöyledir: "Biçim ve düzen fikri, Pythagorasçı düşüncenin genel çizgisini ortaya koyar.....Sınır ve düzen iyidir ve evrendeki her canlı yaratığın iyiliği, birleşimlerinde yer alan öğelerin doğru bir biçimde karışmasına (krosis) bağlıdır."²¹ Bu da, bize gösteriyor ki, İyonya filozoflarındaki madde, Pythagorasçı düşüncede varlığını muhafaza etmekle birlikte; formel yapı, sayı ile bağlı içerisinde, niceliğe dönüştürülmüştür. Bunun da ötesinde, form, varlıkların fail nedeni olarak tasarlanmıştır.²²

Pythagorasçılar, sayılar üzerinde temellendirdikleri metafizik ile birlikte, formel nedenin varlığını az çok gün yüzüne çıkarmışlardır. Böylelikle önce, Platon'un idealar kuramının oluşumuna tesirde bulunmuşlardır; buna bağlı olarak da, Platon aracılığıyla Aristoteles düşüncesinde form'un şekillenmesine aracılık etmişlerdir. Aristoteles, Metafizik'te, Platon'un, kendi görüşlerini Pythagorasçılık'tan etkilenecek şekillendirdiğini; özellikle bu etkiden dolayı Platon'un ideası ile Pythagorasçılık'ın sayılar kuramı arasında yakın bir ilişki olduğuna açık bir şekilde vurgu yapmaktadır.²³ Aristoteles, bu savında haksız sayılmaz. Nitekim Platon, Timaios adlı diyalogunda, Tanrı'nın,

¹⁹ ZELLER, Eduard: Grek Felsefesi Tarihi, (Çev: Ahmet AYDOĞAN), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.61
CAPELLE, Wilhelm: A.g.e., s.87

²⁰ Aristoteles: A.g.e., 1/4, 985b 20, s.99

²¹ GUTHRIE, W.K.C.: A.g.e., s.55

²² Aristoteles: A.g.e., 1/5, 986a 15, s.101

²³ A.g.e., 1/5, 987a 30, s.108

varlıkları idealar ve sayılar yoluyla düzenlediğini öne sürmekte²⁴ ve böylelikle Pythagorasçı düşünceyle bağını ortaya koymuş olmaktadır.

Bu anlayışın devamındaki, Pythagorasçılar'ın ruh göçü inancı, Platon'u derinden etkilemiş görünmektedir. Platon, buradan yola çıkarak idea'yı şekillendirmiş ve ruh göçü öğretisinden etkilenererek, insanın idea ile olan ilişkisini, hatırlama anlayışı ile temellendirmiş olabilir.

1.1.3. Herakleitos ve Parmenides'te Formun Ele Alınışı

Pythagorasçılar'ın ardından ele almamız gereken iki önemli isim daha vardır: Herakleitos ve Parmenides. Onlar, düşüncelerini, temele değişimi koymak suretiyle şekillendirmişlerdir. Herakleitos, değişimin gerçekliğini esas alırken; Parmenides, değişmemeyi ele almıştır. Bu iki isim, hem form kavramının kendilerinden sonra, özellikle Platon-Aristoteles çizgisinde şekillenmesinde; hem de birlik-çokluk anlayışının buna bağlı olarak belirlenmesinde etkili olmuşlardır.

Herakleitos:

Herakleitos, Anaksimandros'un sınırsız olan apeiron'u ile Anaksimenes'in sınırsız, ama daha somut yapılı tözünü, havayı, kendi düşüncesi içerisinde sentezlemiş; her iki düşüncenin, eksik gördüğü yanlarını gidermeye çalışmıştır. Herakleitos'a göre, tözün hava olduğunu varsayamayız; çünkü hava, renk ve koku gibi birtakım nitelikleri açıklamada yetersiz kalmaktadır. Töz, yani evrenin özü, bu nitelikleri de betimleyebilen bir şey olmalıdır. Ayrıca bu şey, belirsiz ve soyut da olmamalıdır. Çünkü soyut yapılarla somut değişimleri ve nitelikleri açıklama olanağına sahip değiliz. Bu nedenle Herakleitos, her şeyin özü olarak 'ateş'i görmüştür.²⁵

²⁴ Platon: Timaios, (Çev: Erol GÜNEY- Lütüf AY), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 53b s.55

²⁵ KRANZ, Walter: A.g.e, s.64

Bu düşünceleri çerçevesinde Herakleitos, evrende sürekli bir değişimin olduğunu; akışın kaçınılmaz olduğunu savunmuştur. İnsan aklı, evrenin gerçekliğini gösteren yasayı, logos'u kavradığında; süreklilik için akışın ve kalıcılığın zorunlu olduğunu da kavrar.²⁶ Ancak Herakleitos, bu fikirleri yanında, değişimin yanıltıcılığını da savunmuştur.

İlk bakışta bu iki sav, çatışır gibi görünse de; aslında aralarında herhangi bir çelişki yoktur. Zira Herakleitos'a göre, değişimin arkasında bir değişmeyen vardır. İşte bu değişmeyen öz, ateşten başka bir şey değildir. Aristoteles, Platon'un idealar kuramının şekillenmesinde, Herakleitos'un bu 'değişenin arkasındaki değişmeyen' fikrinin yattığını ileri sürmektedir.

Herakleitos'un, Platon üzerindeki tesirini, öncelikle Aristoteles'in şu sözlerinden anlıyoruz: "İdealar öğretisi, kurucuları -Platon- tarafından Herakleitos'un şeylerin hakikati üzerine olan ve kendilerini ikna eden düşüncelerinin sonucu olarak ortaya atılmıştır. Herakleitos'a göre, bütün duyusal şeyler, sürekli bir akış içindedirler; öyle ki eğer herhangi bir şeyin bilgisi ve bilimi varsa, duyusal şeylerin dışında bazı başka gerçekliklerin, kalıcı gerçekliklerin var olması gerekir; çünkü sürekli akış içinde olan şeyin bilimi olmaz."²⁷ Herakleitos da, bu çerçevede Platon ve Aristoteles üzerinde Parmenides kadar, hatta O'ndan daha fazla tesirde bulunmuştur.²⁸

Herakleitos'a göre, nitelikler, birbirine dönüşürken yok olmaz. Karşıtların birliği yasasına göre, bir nitelik diğerine dönüştüğünde; bu, bir niteliğin ön plana çıkıp, diğerinin arka planda kalması demektir. Sürekli değişimi sağlayan şey ise, ateşin hareketi sağlamasıdır. Ateş, hareketin kaynağı olarak, varlığı oluşturan asıl ilkedir. Ateş, varlığı şekillendiren ana

²⁶ A.g.e., s.63

²⁷ Aristoteles: A.g.e., 13/4, 1078b, s.540

²⁸ A.g.e., 13/4, 1078b15, s.540

unsur olduğu için; hareketin, dolayısıyla canlılığın, oluşun kendisidir.²⁹ Bundan dolayı nerede oluş varsa, orada gerçeklikten söz edilir.

Herakleitos'a göre, ateş, havaya, suya ve toprağa dönüşüp; kendisi varlığını muhafaza ettiği için, temel ilkedir. Oysa açıktır ki, saydığımız diğerk üç ilke, birbirine dönüşmezler. Ateşi, bu durumda formel ilke olarak görürken, onun ölçü ile yanıp ölçü ile sönmesini sağlayan düzenin, evrenin yasası olan logos olduğunu söyleyebiliriz. Herakleitos, "Bir ölümsüz ateş ki ölçüyle alevlenip ölçüyle sönen."³⁰ diyerek, bu ifadelerimizi doğrulamaktadır. Bu ölçü fikrinin, Pythagorasçılıktaki 'oran' anlayışı ile birlikte; Aristoteles'in formu belirlemesinde tesiri olması muhtemeldir. Ancak Aristoteles, bu ölçü fikrini, maddeden çok forma uygulamış ve böylelikle, daha soyut bir anlayışa ulaşmıştır. Bunun dışında Herakleitos'a göre biz, logos yoluyla evrenin düzenini kavrarız. Ancak şu da var ki, Herakleitos, logos'u çok fazla ön plana çıkarmamış; formsal özellikler yüklediği ateşin evrendeki işlevlerini vurgulamıştır.

Parmenides:

Parmenides'in bizim için önemi, öncelikle Pythagorasçılar, Empedokles ve Anaksagoras ile birlikte,³¹ tam anlamıyla bilinçli bir keşif olmasa da, bir fail nedenin varlığını öne sürmesi;³² gerçek olanın değişmezliği tezinden yola çıkarak, bu dünyanın algıya konu olduğu ve algıya konu olanın, sürekli değişim içinde bulunduğundan, gerçek olamayacağını savunuşudur. Parmenides'e ait olduğu düşünölen bir fragmandaki şu ifadeler, düşöncelerimizi desteklemektedir:

²⁹ RİFAT, Samih: Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi, Yapı Kredi Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, Kasım 2004, s.43; KRANZ, Walter: A.g.e., s.64-65

³⁰ Herakleitos: Kırık Taşlar, (Çev: Alover), Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s.35

³¹ Aristoteles: A.g.e., 1/3, 985a 10, s.97

³² A.g.e., 1/3, 984b 5, s.94

*“Fakat sonra bir de hiçbir şey bilmeyen ölümlülerin
Sallandıkları yol var, iki başlıların; çaresizlik yönetir çünkü
Göğüslerindeki sallanan düşüncü, sürüklenir giderler
Hem dilsiz hem körler, şaşkınlık, kararsız kişiler,
Var-olmakla olmamayı aynı şey sananlar
Hem de aynı şey değil, onlarca geriye-döner her şeyin yolu.”³³*

Fragmanın bu parçası, değişimin yanıltıcılığı ve gerçek olanın değişmeyeceği düşüncesine bağlı olarak varlık ile var-olmayan arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Bilindiği gibi Platon, bu anlayışı Pythagorasçılar’ın sayılar teorisi ile sentezleyerek ideaya ulaşmış ve O da Parmenides gibi, dış dünyayı yanıltıcı olarak görmüştür.

Parmenides’in etkisini, Platon kadar Aristoteles üzerinde de görmekteyiz. Aristoteles, Parmenides’ten etkilenmiş; ancak sonuçta, formları Platon gibi başka bir varlık sahasına taşımamıştır. O, Platon’un tersine, gerçek olanın değişmediği düşüncesinden yola çıkmış ve değişmeyi, olgular dünyasında aramıştır. Bu anlamda aslında Aristoteles’in, Parmenides’ten çok, Herakleitosçu bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles de, tıpkı Herakleitos gibi, değişim dolayısıyla bu dünyanın yadsınması görüşünden uzak durmuştur.

Ayrıca Aristoteles, Parmenides’in, gerçekliği değişimin dışına çıkarmakla birlikte, doğadaki değişimi göz ardı edemediğini vurgular. Aristoteles’e göre Parmenides, ancak gözlenen olayları göz önüne almak ve hem tanım bakımından bir olanın, hem de duyusal çokluğun varlığını kabul etmek zorunluluğu ile karşılaşınca; iki nedenin, iki ilkenin varlığını ortaya atmak ihtiyacını hissetmektedir. Bunlar Sıcak olan ve soğuk olan’dır. Başka deyişle ateş ve topraktır. O, bunlardan Sıcak olan’ı varlıkla diğerini ise,

³³ KRANZ, Walter: A.g.e., s.82

yoklukla bir tutmaktadır.”³⁴ İşte bu noktada fail nedenin varlığına ilişkin ifadeler rastlamaktayız.

Parmenides de, İlkçağ Yunan düşünürlerinin çoğu gibi, ‘Varolan vardır, varolmayan var değildir.’ savından yola çıkmış ve varlığın birlikten, ‘Bir’den ibaret olduğunu iddia etmiştir. Ona göre gerçeklik, değişimin dışındadır;³⁵ dolayısıyla süreklilik ve kalıcılık, buna bağlı olarak da yaratılmamışlık arz eder. Hiçten hiçbir şey çıkamayacağından; varlığın yaratılmasından da söz edilemez. İşte Parmenides’in bu ezeli ve ebedi olan hareketsiz varlığı, O’nun ‘Bir’ dediği şey; Platon’un ideasının kaynağıdır. ‘Bir’, bu durumda ‘her şeyin özü, tek töz’ anlamında form olarak görülebilir.

Parmenides ve Herakleitos’ta mevcut olan, değişimin arkasındaki değişmeyen varlık görüşü, Platon’da, idealizm çerçevesinde; Aristoteles’te ise, realizm bağlamında temellendirilmiştir. İdealizm-realizm karşıtlığından yola çıkacak olursak; bu durumda Platon’u Parmenides’e, Aristoteles’i ise, doğal olarak Herakleitos’a daha yakın görebiliriz.

1.1.4.Plüralistler’de Form Düşüncesi

Form ile ilgili görüşlere, Herakleitos ve Parmenides sonrasında plüralistlerde ve plüralistlerin içinde yer alan atomcularda da rastlamaktayız. Buradaki en önemli gelişme, formun, aynı zamanda fail neden olarak maddeden ayrılışıdır. Nitekim konuyla ilgili bir değerlendirme şöyledir: “Parmenides’ten sonra, İyonyalılar’ın canlı bir şey olarak, kendi kendisini devindiren özdeksel töz fikri, artık savunulabilir bir fikir olmaktan çıktı ve ayrı bir devindirici neden ortaya koymak bir zorunluluk haline geldi.”³⁶ Formun, burada olduğu gibi, aynı zamanda fail neden oluşu; daha sonra Aristoteles’te de karşımıza çıkacaktır.

³⁴ Aristoteles: A.g.e., 1/5, 986b 25, s.105

³⁵ KRANZ, Walter: A.g.e., s.76

³⁶ GUTHRIE, W.K.C.: A.g.e., s.67

Empedokles-Anaksagoras:

Parmenides'ten sonraki dönemde ise Empedokles, formu devindirici neden olarak ele almış; devindirici nedeni ise, Aşk ve Nefret olarak dile getirmiştir. Böylelikle fail nedeni, birden fazla olarak tasarladı.³⁷ Aşk, evrendeki yapıcı nedendir; Nefret ise, yok edici nedendir.³⁸ Aristoteles'e göre Empedokles'in, Aşk ve Nefret gibi birbirinin karşıtı olan iki ilkeyi kabul etmesinin nedeni; doğada, iyi yanında kötünün ve güzel yanında, çirkinin de var olmasıdır.³⁹ Ancak Aristoteles'e göre Empedokles, Dostluk'u, ayrılma ve Nefret'i, birleşme nedeni olarak görmekle tutarsız bir düşünce öne sürmüş olmaktadır. Nitekim Aristoteles'e göre, doğanın işleyişinde, olumlu olanın birleşme ilkesi olduğu yerde; olumsuz öge, dağılmanın ya da ayrılmanın ilkesidir.⁴⁰

Empedokles'in ardından diğer bir plüralist olan Anaksagoras, başlangıçta her şeyin bir arada olduğunu söyledi⁴¹ ve devindirici nedeni, Nous adını verdiği Akıl olarak nitelendirdi.⁴² Ona göre evrenin ve varlıkların tözü, olsa olsa her şeyi yönetme gücüne sahip olan Akıl olabilirdi. Anaksagoras'ın Nous kavramının içeriği ile ilgili olarak, bizim açımızdan oldukça önemli olan ve O'nun bu konudaki düşüncesini gösteren bir pasaja, Platon'un 'Phaidon' adlı eserinde, Sokrates'in bir diyalogu ile ulaşıyoruz: "Fakat günün birinde, Anaksagoras'a ait olduğu söylenen bir kitapta, birinin 'her şeye düzen verenin ve her şeyin sebebinin zihin olduğunu' okuduğunu işittim. Böyle bir neden fikrine vuruldum, bir yönden de, zihnin her şeyin sebebi olması bana akla yakın göründü. Böyle ise, dedim, bu düzenleyici

³⁷ Aristoteles: A.g.e., 1/4, 985a, 30, s.98

³⁸ KRANZ, Walter: A.g.e., s.113

³⁹ Aristoteles: A.g.e., 1/4, 985a, s.96

⁴⁰ A.g.e., 1/4, 985a 20-30, s.97-98

⁴¹ Aristotle: Physics, (Translated by Robin WATERFIELD), Oxford University Press, First Published, New York, 1996, 1, 187a 20, s.16

⁴² Aristoteles: Fizika, (Çev: Saffet BABÜR), Yapı Kredi Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2001, 1/3, 984b 10, s.95

zihin, her şeyin düzenini gerçekleştirir ve her şeyi en iyi şekilde yerli yerine koyar.”⁴³

Bu pasajın bizim için bir diğer önemi ise, Sokrates ile başlayarak Platon ve sonrasında Aristoteles'te şekillenecek olan gayeliliğin ve buna bağlı olarak form düşüncesinin belirlenmesinde açıklayıcı oluşudur. Nitekim Anaksagoras'ta fail neden, aynı zamanda gaye nedendir. Çünkü fail neden olan nous, devinimin başlatıcısı iken; kendisi devinmez.⁴⁴ Bu durumda Nous'un devinimi vermesi için, Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi, bir gayenin varlığına gereksinim vardır. Aristoteles, doğrudan ya da dolaylı olarak Anaksagoras'tan etkilenmiş; üstelik neredeyse aynı yorumla mekanizmi ve gayeliliği sentezlemiştir. Bunun en önemli göstergesi, ileride göreceğimiz gibi saf form ile evrendeki maddeyle birleşmiş formlar arasındaki ilişkidir.

Atomculuk:

Formu tamamen göz ardı ederek, salt maddeyi arkhe olarak gören atomculuk ile birlikte; devindirici nedenler, yeniden nesnenin içine alınmıştır. Buna bağlı olarak Dolu olan ve Boş olan, öğeler olarak, başka bir ifadeyle varlık ve yokluk olarak görülmüştür.⁴⁵ Atomcu görüşe göre, evren ve evrendeki her varlık, gözle görülmeyen, atom adı verilen küçük parçacıklardan oluşmuştur. Bu parçacıklar, ayrılıp birleşerek varlığı meydana getirirler.

Demokritos ve Demokritos gibi düşünenlere göre, bu ayrılıp birleşmeler, zorunlulukla gerçekleştiğinden; evren, tam anlamıyla mekanik bir yapıya sahiptir. Bu durum, gayeliliğin evrenin içinde varolmaması anlamına

⁴³ Platon: Phaidon, M.E.B. Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 1997, 97c, 97d, s.88,89

⁴⁴ GUTHRIE, W.K.C.: A History of Greek Philosophy, Volume II, Cambridge University Press, 8. Edition, Great Britian, 1993, s.274

⁴⁵ Aristoteles: Oluş ve Bozulüş Üzerine, (Çev: Celal GÜRBÜZ), Ara Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 1990, 325a 25, s.78; Aristoteles: Metafizik, 1/4, 985b 5; Aristotle: Physics, 1, 188a 19, s.20

gelmektedir. Atomculara göre devinimin kaynağı, cevher olarak kabul edilen maddî yapıdan bağımsız olmayıp; cevherin kendindedir.⁴⁶ Ancak atomlar ile devinim arasındaki ilişkide, atomlar devindirici neden olarak değil; daha çok devinen varlıklar olarak ele alınmaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla atomcu kuramda, devinimin kaynağı göz ardı edilmekte; açıklanmadan bırakılmaktadır.

Zorunluluk ve mekanizm bağlamında düşündüğümüzde, Aristoteles'in forma yüklediği anlamlar, atomcu anlayışta görülmemektedir. Bu nedenle atomcular dışındaki maddecilerde, maddeyi kısmen form olarak görsek de; atomcular söz konusu olduğunda, bu pek olanak dahilinde değildir. Çünkü Aristoteles'in forma yüklediği niteliklerin hiçbiri, sözü edilen atomlarda mevcut değildir. Ancak şu da var ki, Demokritos sonrasında atomculuğa yeni bir yorum getiren Epiküros ile birlikte yeniden formun izleri beliriyor. Şöyle ki Epiküros atomlarda küçük sapmaların olduğu iddiasıyla⁴⁸ gayeci anlayışa ve dolayısıyla formun varlığına yeniden kapı aralamaktadır.

1.1.5.Sokrates Felsefesinde Form

Sokrates'e göre, değişimin arkasında yatan bir gerçeklik mevcuttur. Tüm insanlar için geçerli olan nesnel doğrular vardır. İnsanların anlaşabilmesi için önce genel tanımlara, tümel kavramlara ulaşmak gerekir. Platon diyaloglarında izlenen seyir, bunu göstermektedir. Sokrates, bu diyaloglarda, tek tek kavramlardan yola çıkarak; insanların üzerinde uzlaştığı tümel kavramlara ulaşıp ulaşılamayacağını göstermeye çalışır.

Örneğin Lakhes adlı diyalogda, cesaretin ne olduğu ele alınır; ancak diyalog sonunda cesaret kavramının ne olduğu noktasında bir uzlaşma sağlanamaz.⁴⁹ Aynı şekilde Philebos adlı diyalogda 'Haz nedir?' sorusu

⁴⁶ GUTHRIE, W.K.C.: A.g.e., s.400; KRANZ, Walter: A.g.e., s.165

⁴⁷ KRANZ, Walter: A.g.e, s.165

⁴⁸ GUTHRIE, W.K.C.: İlkçağ Felsefesi Tarihi, (Çev: Ahmet CEVİZCİ), Gündoğan Yayınları, 7.Baskı, Ankara, 1988, s.78

⁴⁹ Platon: Lakhes, (Çev: Sabahattin EYÜBOĞLU-N.Şazi KÖSEMİHAL), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s.79

irdelenir; burada ulaşılan sonuç, hazzın iyilik ile özdeş olmadığı ve iyiliğin kendisi istenen bir süreç olması gerektiğidir.⁵⁰ Aslında diyalogların hemen hepsinde, cesaret, güzellik, adalet, iyilik gibi kavramların kişiden kişiye değişemeyeceği savunulmaktadır.

Sokrates'in bu doğrultuda gelişen fikirleri, Platon'un ve Aristoteles'in 'form'u şekillendirmesine kaynaklık etmiştir. Nitekim Aristoteles, bunu Metafizik adlı eserinde şu şekilde belirtmiştir: "Sokrates ahlaksal erdemlerin incelenmesi ile meşgul olmuş ve onlarla ilgili olarak tümel tanımlar tesis etmeye çalışan ilk kişi olmuştur....Ancak Sokrates ne tümellere, ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise (burada Platon'a gönderme yapılıyor), onun tersine onlara ayrı bir varlık verdirdiler ve onların ide olarak adlandırdıkları şeyler işte bu şeylerdir."⁵¹

Burada hemen şunu belirtelim ki, Platon, Sokrates'ten aldığı düşünceleri soyut bir temele oturtmuş; akli, duyular dünyasının dışına çıkarmak suretiyle, idea'ya tanrısal diyebileceğimiz bir anlam kazandırmıştır. Önceki düşüncelerin varlığı ve Sokrates'in akılcılığı, Platon'u, 'idealar alemi' adı altında başka bir alem kurgulamaya sürüklemiştir. Ancak şu da var ki, Platon'un varlık öğretisi her ne kadar tanrısal diye nitelendirebileceğimiz unsurlar ihtiva etse de; kendi içerisinde tutarlılık arz edip, pek çok felsefî probleme açılım getirmiştir.

Sokrates, bilginin öğretilmeyeceği iddiasını, doğurtma yöntemi ile temellendirmeye çalışmıştır. Bu da, Platon'un anımsama teorisine ilham vermiştir. Platon, bu bağlamda ruhun, önceden ideanın bilgisine sahip olduğu savını öne sürmüştür. Bir başka açıdan bakarsak, daha önce de belirttiğimiz gibi Sokrates, Anaksagoras'ın düşüncelerinin, bir gayelilikle sona ereceğini düşünüp hayal kırıklığına uğramıştır. Gayeliliğin olduğuna inanmakla birlikte,

⁵⁰ Platon: Philebos, (Çev: Esat SİYAVUŞGİL), M.E.B. Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1997, 60c, s. 116

⁵¹ Aristoteles: Metafizik, 13/4, 1078b, s.540-541

bu gayenin ne olduğunu kendisi de araştırma çabasına girmemiştir.⁵² O'nun ilgisi, evrendeki tüm varlıkların amaçlarından çok, ahlaki alanda insanın ereğinin ne olduğuna yöneliktir.

Ahlakî bir varlık olan insanda, ruhun işlevi de, bedeni ahlakî ilkeler çerçevesinde yönetmektir. Şöyle ki; "Sokrates'in keşfi kişinin özünün gerçekte beden değil ruh olduğudur.....Kendini yönetmek, gerçek özün diğer öğeler üzerindeki yönetimidir. (yani ruhun mutlak otokrasisi)."⁵³ Bu düşüncenin neredeyse aynısına; gerek fizyoloji, gerekse ahlak çerçevesinde, Aristoteles felsefesinde de rastlamaktayız.

1.1.6. Platon'un Form (İdea) Düşüncesi

Sokrates'in ardından, Platon'un Aristoteles'e tesirlerini ele alacağız: Platon'u Aristoteles'e etkileri bakımından ele aldığımızda, sormamız gereken temel soru, 'İdea nedir?' sorusu olmalıdır. Ancak bu çok basit gibi görünen sorunun cevabı, oldukça karmaşık ve yoruma açıktır. Nitekim Platon'un ideasının ne olduğuna yönelik problemler, bugün hala alanı genişleyerek çoğalmaktadır. Bildiğimiz bir şey varsa, o da, Platon'un ideasının tikel nesneye karşılık gelmediği ve Aristoteles'in 'form'unun tersine, tikel nesneden bağımsız olduğudur.

Ancak idea eğer bağımsız bir varlığa sahipse, nerededir? İdea, hangi anlamda tümel bir özellik taşır? O, tümelin kendisi midir; yoksa idea bir nitelik olarak mı tümelliğe sahiptir? İdeanın, zihnin dışında bir realitesi söz konusu mudur? Burada sorular ve cevapları uzayıp gitmekte; cevaplar ya ideanın, zihindeki genel kavram olarak tümel olduğu yönünde ortaya konulmakta, yahutta ideaya, zihnin dışında bir varlık alanı tahsis edilmektedir.

⁵² CONFORD, F. MacDonald: Sokrates'ten Önce Ve Sonra, (Çev: Ufuk Can AKIN), Ayraç Yayınları, 1.Baskı, Ankara, Mart 2003, s.11-12

⁵³ A.g.e., s.56

Bu konudaki bir değerlendirme ve Platon'un düşüncesi şöyledir: Platon'un ideasının ne olduğu önemlidir. Platon'un, Kharmides, Ion, Protogoras gibi ilk dönem diyaloglarında, ideanın ne olduğu 'x -yani ölçülülük, bilgelik, güzellik- nedir?' soruları bağlamında; ahlaki ölçütler içerisinde ele alınmaktadır.⁵⁴ Bu çerçevede Platon'un ilk dönem düşüncesinde 'idea', ahlakî kriterleri belirleyen bir ölçüt olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Platon, Euthydemos adlı diyalogunda, ideanın ahlaki bir ölçüt olduğunu, 'güzel' kavramından yola çıkarak belirtmektedir.⁵⁵

İyi ama bu kriterler nasıl belirlenmiş, ortaya çıkmıştır? Bu noktada Platon, ideaların insan zihnine ve dış dünyaya birer gölge olarak yansıyan gerçek varlıklar olduğunu öne sürer.⁵⁶ İdea dediğimiz şey, Tanrı'nın bu dünyadaki varlıkları, onlara bakarak yarattığı modellerdir.⁵⁷ Buraya kadar üzerinde tartışılacak bir şey bulunmuyor. Tartışmalar buradan sonra, ideanın mahiyeti ve yeri ile ilgili olarak başlamaktadır. Platon'un ideasının ne olduğu üzerine yapılan çalışmalar, özellikle Stoa felsefesinde ele alınmıştır.

Stoacılar, evrenin düzeninin nedeninin ne olduğunu araştırmışlar; bu araştırmada Platon felsefesini ve Platon'un idea anlayışını çıkış noktası yapmışlardır. Buna göre Stoacılar, Platon'un ideasının, evrenin düzenini açıklamada yeterli olmadığını düşünmüşler ve bu düzenin tek nedenini, Tanrı olarak görmüşlerdir.

Stoa felsefesinin temsilcilerinden Seneca, Platon'un idea'ya dayalı varlık anlayışını incelemiş ve bu konuda bazı ayrıntılı incelemeler ortaya koymuştur. Fatma Paksüt, Seneca'nın, Platon'un varlık sınıflamasını çok doğru tespit ettiğini ve buradan yola çıkarak ideanın ne olduğunu bize,

⁵⁴ TURGUT, İhsan: Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu, Bilgehan Matbaası, 1.Basım, İzmir, 1992, s.1-2

⁵⁵ Platon: Euthydemos, (Çev: Halil Vehbi ERALP), M.E.B. Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997, 301, s.80

⁵⁶ Platon: Parmenides, (Çev:Saffet BABÜR), İmge Kitabevi Yayınları, 3.Baskı, Ankara, Eylül 2001, 132a, s.41; Platon: Phaidon, 74e, s.39; Platon: Timaios, 28b, s.24

⁵⁷ Platon: Timaios, 29a, s.24

kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıklıkla sunduğunu ileri sürmektedir.⁵⁸ İdea, bu bağlamda ne tümeldir-çünkü tümeller Seneca'ya göre Platon'un ayrı bir varlık sınıfına tekabül eder⁵⁹-ne de ayrı bir varlık alanıdır.

Ancak Seneca, Ahlâki Mektuplar'da, Platon'un idealarından söz ederken düşüncelerini, hiçbir temele dayandırmaksızın sohbet havasında ortaya koymaktadır. Öyle ki, Platon'un olduğunu savunduğu hiçbir düşüncüyü, Platon'un eserlerine dayandırmamaktadır.⁶⁰ Kaldı ki, birçok düşüncesinin Platon'un diyaloglarında yer almadığını görüyoruz. Seneca'nın tespitlerindeki belirgin hataların önemli nedenlerinden biri de, çevirilerdeki eksikliklerdir. Başta Seneca olmak üzere, Stoalılar, çeviri konusundaki yetersizlikleri nedeniyle, Antikçağ dönemini yeterince anlayamamışlardır.

İdeaların, hem düşünce, hem varlık boyutu söz konusudur. Bu bağlamda idealar, iki şekilde somutlaşır: İlki, onların zihindeki izleridir ki, bunlar insanın dış dünyaya yönelip algıladığı şeyler yoluyla ortaya çıkardığı anımsamalardır. İdea, ikinci olarak evrendeki varlıklara yansiyarak; onlarda birer öz halinde bulunur. Ancak ideanın varlıkta öz olarak bulunuşu; evrendeki varlıkların idea ile özdeş olduğu manasına gelmez. Çünkü bu varlıklar, ideanın yalnız somutlaşmış kopyalarıdır ve bu nedenle eksiktirler.

Platon'un, varlık öğretisini temellendirdiği Timaios adlı eserinde, bu noktaya şöyle vurgu yaptığını görüyoruz: “....değişmeyenden gözünü ayırmayan, onu numune alan işçi, eserinde numunenin biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeye uğraşınca, her seferinde, böylece ortaya koyduğu şey, ister istemez güzeldir. Halbuki, gözlerini doğmuşa diker, böyle bir numune kullanırsa; güzel bir şey başarmış olmayacaktır.”⁶¹ Burada açık bir şekilde,

⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. PAKSÜT, Fatma: Platon ve Platon Sonrası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 494, Başbakanlık Basımevi, 1. Baskı, Ankara, 1982, s.4-6

⁵⁹ Seneca: Ahlâki Mektuplar, (Çev: Tükan UZEL), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Dizi 7, Sayı:114, Ankara, 1992, Mektup VI-58, s.133

⁶⁰ A.g.e., Mektup VI-58, s.129-135

⁶¹ Platon: Timaios, 28b, s.24

idea ile kopyaları birbirinden ayrılmakta; hatta üçüncü bir alan olan, kopyanın kopyası denilen varlıklar ortaya çıkmaktadır.

İdeanın tümele karşılık gelmediği noktasına herhangi bir itirazda bulunamayız. Nitekim tümel dediğimiz şey, Platon'da bilginin elde edilmesini sağlayan a priori kavramlardır ve aynı zamanda deneye dayanır. Oysa idea, deney öncesi bir alanı ifade eder ve tümeller, ideanın zihnindeki yansımalarıdır. İdea'nın, Tanrı'nın zihnindeki fikirler olması savına gelince, bu, pek çok noktada Platon'un fikirleriyle çelişme göstermektedir.

Platon, ideaların, Tanrı'nın zihninin dışında bir varlık alanına sahip olduğunu, Timaios adlı diyalogunda dolaylı olarak şöyle vurgulamaktadır: "...doğan her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz....bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunda şüphe yoktur."⁶² İşte Tanrı'nın varlıkları yarattığı bu örnekler, Tanrı'nın zihninde birer fikir olmaktan öte, gerçek birer varlıktırlar.

İdeaların Tanrı'dan bağımsız oldukları, Timaios'un başka bir kısmında daha da açık olarak görülmektedir. ".....mutlak varlık, doğan varlıkların tuttuğu yer ve bu varlıkların kendileri evrenin kuruluşundan önceye ait, ayrı ayrı üç ilkedir."⁶³ Burada belirtilen konu, bir başka şeyin de göstergesidir. İdealar, mutlak varlıktan önce var değildirler. Öyle olsaydı, Platon onlara 'doğan varlıklar' demezdi.

Platon, gerçeğin ne olduğunu bulma çabası içerisinde, idealar kuramını temellendirmiştir. İdeaların varlığı, Platon için gerekliliğin ötesinde, bir tür zorunluluktur. Zira idealar olmasaydı varlık olamayacağı gibi, bilgi de olmayacak; her şey yanılsamadan ibaret olacaktı. Bu bağlamda Platon,

⁶² A.g.e., 28b-29, s.24

⁶³ A.g.e. 52d, s.54

Herakleitos'un değişime dair görüşleri ile Parmenides'in Bir ve birlik anlayışından yola çıkararak, idealar kuramını şekillendirmiştir.

O, Philebos adlı diyalogunda, oluş ve bozulunun dışındaki şeylerin, birlik sayılması gerektiğini öne sürer. Bundan dolayı var olan her şeyin, birden ve bir oktan çıktığını düşünür.⁶⁴ Platon'un birçok'tan kastı, ideaların çokluğudur. İdea, kendinde bir olandır ve aynı zamanda birden çok idea mevcuttur. Eğer tek bir idea olsaydı, o zaman evrendeki çokluğun nedeni a ıklanamayacaktı.

İdealar, iki şekilde bilgimize konu olurlar: Evrene, duyularla algılanan varlıklar olarak yansır; zihinlerimize ise, kavramlar olarak yansır. Onlar değişmezler; değişen, ideaların yansıması olan evrendeki gölge varlıklar, yani tikellerdir. Tikeller, ideanın somutlaşmış kopyaları olmaları dolayısıyla eksiktirler ve bu nedenle değişime tâbidirler. Burada Platon ile Aristoteles'in görüşleri birbirine tamamen zıttır. Aristoteles, Platon'un, kopya varlıklar dediği tikelleri, asıl varlıklar olarak görür ve buna bağlı olarak ideayı, form adı altında tikelin içine yerleştirir.

Platon'a geri dönecek olursak, ideaların zihindeki yansımaları sayesinde bilgiyi, anımsamaya dayalı olarak elde ederiz. Bunu gerçekleştirmemizi sağlayan şey ise, ruhlu varlık yapımızdır. Platon'a göre biz insanlar, daha önce idealar alemini tecrübe ettiğimizden, evrendeki varlıklara bakarak yaşadığımız tecrübeleri anımsarız. şöyle ki; ".... hakikat nedir asla görmemiş olan bir ruhun, insan şekline bürünmesi imk nsızdır. Çünkü insan olabilmek için, duyumların çokluğunu bir düşünce ile bire indiren ve adına idea denilen şeyi anlamak l zımdır. Bu, ruhumuzun vaktiyle bir Tanrının ardı sıra gittiği, şimdiki varlığımızda gerçeklik sıfatını verdiğimiz şeylere yukarıdan baktığı, gerçekten gerçek olana doğru başını uzattığı zaman görmüş olduklarından ibarettir."⁶⁵

⁶⁴ Platon: Philebos, 15b, s.16

⁶⁵ Platon: Phaidros, ( ev: Hamdi AKVERDİ), M.E.B. Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1997, 249c, s.58

Platon'un, ideaları ayrı bir varlık halinde sunduğu bu diyalogun, Aristoteles ontolojisinde farklı şekillendirildiğini göreceğiz. Nitekim Aristoteles'te idea kavramı, form bağlamında evrene içkinleştirilecektir. Buna bağlı olarak artık, Aristoteles'in 'form'a ilişkin görüşlerini değerlendirmeye geçebiliriz:

1.2.Aristoteles'in Formu Şekillendirişi

Aristoteles'in, 'form'u nasıl tanımladığını ortaya koyabilmek için, belki öncelikli olarak, filozofun sağduyu görüşünü belirlemeliyiz. Buradan yola çıkarak formu, formun madde ile olan ilişkisini, onun nesnedeki işlevini daha iyi kavrar; bunun da ötesinde forma yüklediği anlamlar bağlamında, Aristoteles'in Platon ile ayrıldığı noktaları görebiliriz. Bu çerçevede cevap aramamız gereken bazı sorular mevcuttur: Sağduyu nedir? Sağduyu filozofu dediğimiz bir filozof, öncelikle hangi inançtan yola çıkar? Bu görüşün dayandığı savlar, bize Aristoteles'in formla ilgili düşüncelerini belirlemek açısından ne gibi kolaylıklar sağlar?

Şimdi öncelikle sağduyu'yu tanımlayalım: "Sağduyuyu oluşturan inançlar arasında, maddî dünyanın, onu algılayayım ya da algılamayayım, varolduğu inancı; benim dışımda başka insanların da varolmakta olduğu inancı; maddî dünyanın ve içindeki insanların uzun zamandan beri varolmakta olduğu ve gelecekte de varolacağı inancı; başka insanlarda, bizimkine benzer bedenlerde, bizimkine benzer ruhların varolduğu inancı....doğada neden-sonuç ilişkilerinin bulunduğu inancı; şeylerin zaman ve mekan içinde varolduğu inancı yer alır."⁶⁶

Sağduyu dediğimiz şey, buna göre basit bir ifade ile, dış dünyanın varolduğunu, nesnelerin ve taşıdığı niteliklerin gerçek olduğunu ve bu

⁶⁶ CEVİZCİ, Ahmet: Felsefe Sözlüğü, s.744; Ayrıca bkz. Dictionary of Modern Thought, (Edited by Allan BULLOCK, Oliver STALLYBRASS and Syephen TROMBLEY), Fontana Press, Second Edition, London, 1988, s.146

nesnelerin bilgisinin, zihin yoluyla elde edildiğini vurgulayan bir görüştür. Bunun yanında sağduyu görüşü, duyumla algılananın dışında, değişmeyen, ezeli ve ebedi gerçekliklerin olduğu anlayışını içermektedir. Eğer sağduyu görüşü bu fikirleri içeriyorsa, şu açıktır ki, Aristoteles'in felsefesinin neredeyse tümünde, sağduyu görüşünün izleri yer almaktadır.⁶⁷

Hiç şüphesiz Aristoteles'in 'form'a kattığı anlamlarda da, bunun tesirlerini hissediyoruz. Aristoteles'in, Platon'un idealist görüşlerini realist bir temelde şekillendirmesinde ve buna bağlı olarak 'idea'yı, yani formu madde ile birlikte nesne ile bütünleştirmesinde; sahip olduğu sağduyu öğretisi yönlendirici olmuştur. Eğer aslolan şeyler, algımıza konu olan şeyler ise, bu durumda, Aristoteles'e göre, Platon'un idealarının bize bir yararı olmayacaktır.

Aristoteles, Platon'un idealarını bir kenara iterken, varlığı bilinçten ve algıdan bağımsız olarak görmekle, sağduyuya uygun bir tavır sergilemektedir. 'Varlık algıdan bağımsız olup, varlık var olduğu için algısı vardır.' görüşünü savunan filozof;⁶⁸ bu düşüncesi ile realizmi de temellendirmektedir. Böylelikle dış dünyanın varlığına olan inanca bağlı olarak, bilimin varlığını da yeniden kesinleştirmiş olmaktadır.

Platon'un görüşlerini farklı bir çizgide ele alan, hocası ile ortak kanaatleri olmakla birlikte, amaç bakımından ondan fazlasıyla farklılık gösteren Aristoteles, klasikleşmiş bir ifade ile Platon'un sistemini ayakları yere basar hale getirme çabası içine girmiştir. Bu bağlamda her iki filozof da, formun önemini vurgulamakla birlikte; ona yükledikleri anlamlar, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, birbirinden oldukça farklıdır. Aristoteles, Platon'un soyut ideasını ontolojik boyutta somutlaştırmaya çalışmış ve bunu da bir ölçüde başarmıştır.

⁶⁷ Aristoteles: A.g.e., 4/5, 1010b 30, s.223, 1011b s.226

⁶⁸ A.g.e., 4/5, 1010b 35, s.224

Bu bağlamda Aristoteles'te madde-form ilişkisi, Platon'un görüşlerinin değişime uğramış ve ondan kısmen uzaklaşmış şeklidir. Öyle ki, madde ve form arasındaki münasebeti, ay altı alem açısından değerlendirdiğimizde; her bir aşamada, madde ile formun birbirinden ayrılmadığını görüyoruz. Ay üstü alemde de, varlıklar madde ile ilişki içerisinde. Dolayısıyla Aristoteles'te form, Platon'da olduğu gibi, başka bir varlık alanında bulunan, bağımsız bir varlık değildir. Buna bağlı olarak bu iki ögeyi, biz, varlık sahasında birbirinden tamamiyle ayıramayız; bu ayırım, ancak mantıksal alanda gerçekleştirilebilmektedir.

Bu çerçevede Aristoteles'in sağduyu öğretisi ve realizmine bağlı olarak form tanımını belirlerken yapmamız gereken şey; formun ne olduğundan önce, ne olmadığını ortaya koymaktır. Böylelikle formu daha açık şekilde betimleme olanağını elde ederken, madde ile form arasında nasıl bir ilişki olduğunu da görebiliriz.

1.2.1. Form Ne Değildir?

Form ile ilgili ilk belirlemeyi, töz ile ilgili belirlemeden yola çıkarak yapabiliriz. Buna göre töz, yalnızca niteliklerin üzerine yüklendiği bir şey olamaz. Çünkü böyle bir varsayım öne sürdüğümüzde; Aristoteles'in varlık anlayışında töz, kaçınılmaz olarak maddeye indirgenmiş olur.⁶⁹

Form, madde değildir: Aristoteles'e göre, eğer madde dışında bir tözün varlığı söz konusu ise; buradan, dolaylı olarak formun madde olamayacağı sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca Aristoteles, maddeyi belirsiz bir şey olarak betimlemektedir.⁷⁰ Eğer bu belirsizliği, kendi başına varolamayan, algılanamayan ve bilinemeyen manasında alırsak; bu durumda formun madde olmadığını düşünebiliriz. Çünkü form, Aristoteles'e göre belirsizlik taşımak bir yana; 'belirleyen', 'maddeye varoluş kazandıran'dır. Formun

⁶⁹ A.g.e., 7/3, 1029a10, s.311

⁷⁰ A.g.e., 7/10, 1036a 10, s.347; 1037a 25, s.353; Aristoteles: Fizika, 3/6, 207a 25, s.123

maddeye varlık kazandırması, ileride de göreceğimiz gibi, potansiyellik-aktüellik ilişkisinde kendini açığa çıkarır. Buna göre potansiyel halde varolan bir madde, belli bir forma sahip olmadığı müddetçe, gerçek anlamda var değildir.⁷¹

Maddenin kaynağına ilişkin bir açıklama şöyledir: “Özdek kavramının dile getirdiği ‘hyle’ sözcüğü, Aristoteles öncesinde ‘yapı malzemesi’ anlamına gelirmiş. Bundan önce ‘tahta’ demekmiş. Homeros bunu, gemi yapmaya yarayan keresteyi dile getirişte kullanmış. Aristoteles, bu sözcüğü, tikel varlık anlamındaki ‘şey’den veya ‘birincil töz’den farklı bir anlamda kullanır. Buna göre özdek, tikel nesnenin çözümsel bir yönünü dile getirir.”⁷²

Madde denilen şey, Aristoteles’te madde ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Form ise, madde ile birlikte somutlaşsa da; maddî bir içeriğe sahip değildir. Bunun yanında Aristoteles, maddenin, form ve nesneden varlık alanı olarak değil de; mantıksal olarak ayrı olduğunu söyler. Buna bağlı olarak Aristoteles, madde, form ve nesnenin farklı oluşumlar olduğunu şu şekilde vurgular: “... bütün olgulardan en iyisi, maddeyi cisimden ayırmaktır; onunla sayısal olarak bir ve özdeş ve ondan yalnızca mantıksal olarak farklı.....Sınırları, noktalardan veya çizgilerden ibaret madde; ne nitelikten, ne de biçimden bağımsız olarak varolamaz.”⁷³

İşlev bakımından ele aldığımızda da, maddenin form olmadığını görüyoruz. Madde de, form da, ayrı ayrı, nesnenin varoluşu için zorunlu öğelerdir. Madde olmadan nesne, yer kaplama niteliğine sahip olamaz. Oysa formun işlevi, daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, yer kaplama değildir; aksine bunun için, nesnenin ya da bireysel varlığın maddeye gereksinimi vardır. Aristoteles, formu, ‘soyut’a yakın bir şekilde ele

⁷¹ Aristoteles: Metafizik, 7/7, 1033a, s.331

⁷² ‘Aristoteles ve Descartes: Uzama İlişkin’, Prof. Dr. Arda DENKEL, Türkiye İ. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, Ülke Yayın Haber, 1. Baskı, Ankara, Temmuz 1991, s. 240

⁷³ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/5, 320b 15, s.53

aldığından; bu soyut'a yakın olan şeyi, dayandıracak bir maddeye gereksinim doğmaktadır.

Bir başka açıdan madde, potansiyellik taşır. Aktüelleşmesi için, başka bir etkene, yani forma ihtiyacı vardır. Şöyle ki, “madde, ancak formuna doğru gidebildiği için bilkuvvedir ve bilfiil olduğunda o artık formundadır.”⁷⁴ Madde ve form, nesnede ayrı ayrı varolmakta ve bir nesneyi ya da varlığı, o nesne veya o varlık haline getirmektedir.

Madde, form ile kıyaslandığında eksikliğin, mahrumiyetin ve tamamlanmamışlığın bir ifadesidir. Dolayısıyla rastlantısallıkta, doğadaki işleyişe bu rastlantısallığın eklenişinde; buna bağlı olarak varlıkların asıl şekillerini gerçekleştirememesinde, hep maddenin payı vardır. Bu durum bize, maddenin, mutlak surette formdan ayrı bir varoluşunun olduğunu; dolayısıyla formun madde olmadığını gösterir.

Form, mekan değildir: Form, madde olmadığı gibi, uzaysal bir mekan da olamaz. Burada form ile mekanın aynı şey olduğuna dair bir yanılgıya düşülmesi muhtemeldir. Bu yanılgının nedeni, formun ve yerin, Aristoteles'e göre sınır olarak betimlenmesidir. Ancak onlar, aynı şeyin sınırı olmamalarından dolayı, birbirleriyle özdeş olamazlar. Form, açıktır ki, içinde bulunduğu nesneyi sınırlandırır; yani o, nesnenin dış sınırıdır.⁷⁵ Bunun yanında formun şekillendirdiği nesne, formu da içerecek şekilde bir yerde bulunur ve ondan bağımsızdır. Bundan dolayı diyebiliriz ki; yer, nesneyi çevreleyen şeyin iç sınırı olarak görülebilir.

Kısacası yer, bir iç sınır iken; form, nesnenin dış sınırıdır. Bu iki sınır, bir noktada temasa geçer. Aristoteles, Fizika adlı eserinde, bunu açık bir şekilde şöyle ifade etmiştir: “.....(yerin) sarmasından ötürü biçim, şekil (morphe) olduğu düşünülüyor, çünkü saran ve sarılan nesnenin sınırları aynı

⁷⁴ Aristoteles: Metafizik, 9/8, 1050a 15, S.410; 1050b 5, S.411

⁷⁵ A.g.e., 5/17, 1022a 5, s.274

yerde. Demek ki her ikisi de sınır, ama aynı nesnenin değil; biçim, nesnenin sınırı; yer ise, saran cismin.”⁷⁶ “....biçim ile madde nesneden ayrılmaz, oysa yer ayrılabilir.”⁷⁷ Bu ifadeler de gösteriyor ki, nesneyi oluşturan ilkeler, nesnenin içindedir. Oysa yer nesnenin içinde olamaz. Dolayısıyla yer, hem nesnenin dışında olup, hem de ilke olamayacağından; formun, yer olmadığı açıktır.⁷⁸ Ayrıca form, varlıkların nedeni iken; yer, hiçbir şekilde neden olamaz.⁷⁹ Bu nedenle form ile yerin aynı şeyler olması olanaksızdır. Bir diğer açıdan yer, taşınamayan bir kap olduğundan;⁸⁰ onun, form ile özdeşliği söz konusu değildir. Nitekim formun kendisi devinimsiz olmakla birlikte; nesnenin ya da varlığın devinimi dolayısıyla, ilineksel anlamda da olsa devinmektedir.

Mekan ile formun birbirinden farklı olması, bir karışıklığı daha ortadan kaldırır ki, o da şudur: Form, Aristoteles’in ontolojisinde yalnızca biçime indirgenmemek suretiyle; Platon’un ideası ile bağını bir anlamda muhafaza etmektedir. Tersi bir durumda formu, salt biçime indirgeyip onu mekan ile özdeş kılarsak; o zaman Aristoteles’in form dediği şey, Platon’un bireysel varlıktaki değişebilen biçiminden başka bir şey ifade etmez. Böyle olduğu takdirde, ‘Ruh, bedenin formudur.’ sözünün de hiçbir anlamı kalmaz. Oysa biliyoruz ki, Aristoteles’in tanımladığı form kavramı, yalnızca nesnedeki maddenin biçim kazanmasından ibaret değildir; bunun da ötesinde, varlığın işlevsel özüdür.

Form, nesne değildir: Buraya kadar anlattıklarımızdan ortaya çıkan sonuç, mekan ve madde ile farklılık gösteren formun, nesne ile de özdeş sayılamayacağıdır. Eğer formu, nesne ile bir kabul edecek olursak; maddeyi ortadan kaldırmış ya da formu maddeye indirgemiş oluruz. Aristoteles’te madde ve form, kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmış olduğundan; nesneyi

⁷⁶ Aristoteles: Fizika, 4/4, 211a s.149; 211b 10-15, s.151

⁷⁷ Aristotle: Physics, 4, 210b 27, s.84

⁷⁸ Aristoteles: Fizika., 4/3, 210b 25, s. 147

⁷⁹ A.g.e., 4/1, 209a 20, s.139; The Complete Works of Aristotle, Volume One-Physics, (Edited by Jonathan BARNES), Princeton University Press, Second Published, Princeton, 1985, 4/1, 209a 20, s.356

⁸⁰ Aristoteles: Fizika, 4/4, 212a 15, s. 361

form ile özdeş saydığımız takdirde, O'nun düşüncesine aykırı bir iddia öne sürmüş oluruz.

Form, sayı ya da idea-sayı değildir. Bunun dışında form, sayı ile de özdeşleştirilemez. Bu noktada Aristoteles, Pythagorasçılık ile Platoncu düşüncenin, töz ile sayıyı aynı kılan görüşlerini, çeşitli varsayımlarla çürütmeye çalışmaktadır. Buna göre, sayılar, nesneler gibi bağımsız bir varlığa sahip olmamalarının yanında; nesneler gibi, ontolojik bir varlıkları da yoktur.

Sayılar da dahil, matematiğin tüm nesneleri farklı bir anlamda, akli mahiyette olan varlıklardır⁸¹ ve reel anlamda varolabilmek için tikel varlığa gereksinimleri vardır. Bu çerçevede sayılar, varlıkların bileşiminde var olmakla birlikte; varlıklardan bağımsız olamadıkları için, onların nedeni ya da tözü de olamazlar.⁸² Bu ifadelerle Aristoteles, Platon'un son döneminde ortaya koyduğu 'idea-sayı' anlayışını eleştirmektedir.

Aristoteles'e göre, sayılar, Platon'un öne sürdüğü gibi, varlıkların kendilerinden pay aldıkları şeyler olarak da tasarlanamazlar. Çünkü öyle olduğu takdirde özünde aynı sayının bulunduğu pek çok varlığın, formlarının bir olması nedeniyle, aynı olmaları kaçınılmaz olacaktır.⁸³ Buna göre açıktır ki, sayılar, varlıkların kendilerinden pay aldığı ve onların nedeni olan bağımsız tözler olarak görülemezler. Form da, varlıkların tözü olduğuna göre, bu durumda form, sayı değildir. Form sayı olmadığına göre, onu doğrudan nicelik ile bağlantılı olarak tanımlamamız da söz konusu değildir. Çünkü Aristoteles'e göre nicelikler, sürekli değiştiğinden belirsiz bir doğaya sahiptir.⁸⁴ Formel tözü teşkil eden şey, Aristoteles'e göre olsa olsa karışımındaki niceliklerin oranıdır.⁸⁵ Formun ne olmadığını böylece tespit

⁸¹ Aristoteles: Metafizik, 13/2, 1077b 15, s.536

⁸² A.g.e., 14/5, 1092b 15, s.604

⁸³ A.g.e., 14/6, 1093a 10, s. 606

⁸⁴ A.g.e., 14/5, 1092a 20, s. 604

⁸⁵ A.g.e., 14/5, 1092b 20, s.604

ettikten sonra, şimdi de bu sonuçlara dayanarak, formun ne olabileceğini belirlemeye çalışalım:

1.2.2. Form Nedir?

Formun ne olmadığını belirlememiz, forma yönelik anlamın ortaya çıkmasında bize kısmen kolaylık sağlamakla beraber, yeterli değildir. Çünkü form, Aristoteles'te tek bir tanımla ifade edilebilen, tek bir anlam taşımaz. Form, aynı anlamı içerecek şekilde birkaç farklı tanımla ortaya koyulması yanında; aynı zamanda farklı anlamları içeren farklı tanımlarla da belirlenmektedir. Öyle ki, form, bir yandan duyuşsal ve akılsal form olmak üzere iki ayrı şeye işaret eder. Bu ayrım, *skhema (morphe)* ile *eidos* kavramları arasındaki ayrıma dayanır.⁸⁶ Form, bunun yanında aynı zamanda gaye ve fail neden anlamlarını da kapsadığı görülür.

Bu çerçevede ilk olarak form, varlığın ilkesidir. Formun ne olduğuna yönelik belirlemeyi doğru şekilde yapabilmek için, Aristoteles'in, ilke ve töz kavramlarına yüklediği anlamları açığa çıkarmamız gerekmektedir. Nitekim tersten gidecek olursak; Aristoteles formu, ilke; ilkeyi de, töz olarak belirlemektedir. Dolayısıyla form, Aristoteles tarafından, ilke ve tözün tanımları çerçevesinde, öncelikle varlığın ilkesi ve tözü olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda öncelikle ilkenin, sonra da özellikle tözün ne olduğu ve form ile bağlantısı oldukça mühimdir. Çünkü Aristoteles, form ile ilke ve töz arasındaki mevcut bağdan yola çıkmak suretiyle, Platon'un idealar kuramını reddetmiş ve farklı bir anlayışa ulaşmıştır.

Aristoteles, Metafizik adlı eserinin beşinci kitabına, ilkenin altı farklı tanımını vermekle başlamaktadır.⁸⁷ Daha sonra bir şeyin ilke olmasının temel şartını şu şekilde belirlemektedir: "Bütün ilkelerde ortak olan şey, o halde,

⁸⁶ PETERS; Francis E: Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, (Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı HÜNLER), 1.Baskı, İstanbul, Aralık 2004, s. 85, s.341

⁸⁷ Aristoteles: A.g.e., 5/1, 1013a, s.234

varlığın veya oluşun veya bilginin kendilerinden çıktığı kaynak olmalarıdır.”⁸⁸ Bunun devamında ise, Aristoteles, formun da, bir töz olarak ilke olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁹ Form, buna göre daha sonra da göreceğimiz gibi, bir nedendir;⁹⁰ buna bağlı olarak da formel töz, varlık, oluş ve bilginin kendinden çıktığı kaynak olarak, varlığın ilkesi olmalıdır.

Form, tözdür: Töze gelince, Aristoteles'te tözün ne olduğunu bulmak isterken; tıpkı formun ne olduğunu incelerken olduğu gibi, öncelikle tözün ne olmadığını ele alan bir işleyiş ile karşılaşırız.⁹¹ Aristoteles, ilk olarak karşıtların, varlıkların tözü olamayacağını temellendirmeye çalışır. Çünkü ona göre her şey, karşıtlardan hareketle meydana gelmekle beraber; bu karşıtların dayanağı olan bir özne söz konusudur ve eğer bir töz arıyorsak o, karşıtlardan çok, özne olmalıdır.⁹² Zira hiçbir töz, karşıtlarda olduğu gibi, başka bir töze karşıt değildir.⁹³ Bunun nedenlerini ileride ayrıntılı olarak ele alacağız.

Tözün ne olmadığına geri dönecek olursak; töz, Aristoteles'e göre İyonya filozoflarının varlığın ilkeleri saydıkları dört öğeden biri ya da birkaçı da olamaz. Çünkü su, hava, toprak ve ateş ile onların sıcaklık ve soğukluk gibi özellikleri basit duygulanımlardır.⁹⁴ Ayrıca cins ve türler de, en azından birincil manada, töz olamazlar. Çünkü cinsler ve türler, varlığın özünde bulunan ve varlığı oluşturan ilkeler değildirler.⁹⁵ Buradan da tözün, varlığın kendisinden meydana geldiği kısım ya da kısımlar olması gerektiği ve bunun yanında varlığı tanımlamamızı sağlaması gerektiği ortaya çıkar. Dolayısıyla bir şeyin töz olmasının şartı, varlığın doğasını oluşturmasıdır.⁹⁶

⁸⁸ A.g.e., 5/1, 1013a 15, s.235

⁸⁹ A.g.e., 5/1 1013a 20, s.235

⁹⁰ A.g.e., 5/2, 1013a 25, s.236

⁹¹ A.g.e., 3/5, 1002a-1002b, s.181-184

⁹² A.g.e., 14/1, 1087b, s.580

⁹³ Aristoteles: Fizika, 1/6,189a 30, s. 33

⁹⁴ Aristoteles: Metafizik, 3/5,1002a 5, s.181

⁹⁵ A.g.e., 3/3, 998a 20, s.165

⁹⁶ A.g.e., 3/3, 998b, s.166

Ayrıca sayılar, yüzeyler, noktalar ve geometrik cisimler, cismin varlığına bağlı olarak ortaya çıktıklarından; onlar, özneye yüklenen tek tek niteliklerdir. Bu nedenle töz olamazlar.⁹⁷ Doğrular da töz olma vasfını taşımazlar. Çünkü doğada hiçbir cisim yoktur ki, doğrulardan oluşmuş olsun.⁹⁸ Aristoteles'e göre doğrular, ancak mantıksal önceliğe sahip olabilirler. Mantıksal öncelik ise, tözsel önceliği gerektirmez.⁹⁹

Aslında burada bizim için mühim olan sonuç, doğruların yalıtta matematiğin nesnelerinin, töz olup olmamasından çok; Aristoteles'in bu noktayı tartışırken, aynı zamanda bir şeyin töz olmasının şartlarını ortaya koymuş olmasıdır. Buna göre töz, bağıntılar, oranlar, nitelikler olmayıp; bunları üzerinde taşıyan bir şey olmak durumundadır.

Bu nedenle Aristoteles, Platon'u, her şeyin ideasının olduğunu düşünmesi nedeniyle eleştirmektedir.¹⁰⁰ Aristoteles'e göre, Platon'un idealar dediği on varlık kategorisinden, töz hariç diğer dokuzu, töz olmaktan öte varlığın ilineklidir.¹⁰¹ Aristoteles'in, Platon'u eleştirmek suretiyle temellendirdiği töz anlayışı, O'nun realizmine dayanak oluşturmaktadır.¹⁰² Bu realist bakış açısı, forma yüklenen anlamlarda da kendini göstermekte ve ikinci bir varlık alanı ihtiyacı ortadan kalkmaktadır.

'Töz Nedir?' sorusunun en genel cevabı, onun bir kategori oluşudur. Töz, varlık kategorilerinin ilkinin oluşturmaktadır. Tözün, Aristoteles'in mantık görüşünde, ilk kategori olarak görülmesinin nedeni; O'nun varlığı töz ile özdeş saymasıdır. Asıl varlık buna göre, 'bir şeyi o şey yapan şey' dediğimiz, tözün kendisidir.¹⁰³ Ayrıca Aristoteles şöyle söylemektedir: ".....Varlık'ın ne

⁹⁷ A.g.e., 3/5, 1001b 30, s.181

⁹⁸ A.g.e., 13/2, 1077a 35, s.535

⁹⁹ A.g.e., 13/2, 1077b 5, s.535

¹⁰⁰ A.g.e., 1/9, 990b 25, s.129

¹⁰¹ A.g.e., 1/9, 990b 30, s. 130

¹⁰² HOFFMAN, Joshua; ROSENKRANTZ, Gary S.: Substance, Its Nature and Existence, First Published, New York, 1997, s.9

¹⁰³ Aristoteles: A.g.e., 7/1, 1028a 30, s.307

olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur.”¹⁰⁴ Eğer tözü bu şekilde belirliyorsak; o zaman töz dediğimiz şey, bir özneye yüklenen yüklemden çok, öznenin kendisine tekabül etmelidir. Aksi takdirde tözün, bir varlığın mahiyetini oluşturması mümkün olmaz.

Buna göre, bir şeyin töz olmasının Aristoteles’e göre öncelikli üç şartı vardır: Bu şartlardan ilki, tözün, bağımsız bir varlığa sahip olması gerektiğidir.¹⁰⁵ İkinci olarak töz, bir şeyin özünü ifade etmeli ve son olarak da töz, özünü ifade ettiği şeyin nedeni olmalıdır. Sonuç olarak töz; bilgi, tanım ve zaman bakımından ilk olmalıdır.¹⁰⁶

Tözün ne şekilde sınıflandırıldığı çok net olmamakla beraber; Aristoteles, esasında üç şeye töz demektedir. Bunlar madde, form ve bunlardan oluşan bileşik varlıktır.¹⁰⁷ Bunlar arasında da, töz olma vasfı bakımından bir diziliş söz konusudur .

Madde, değişmelerin zorunlulukla üzerinde gerçekleştiği nedendir.¹⁰⁸ Ancak Aristoteles’e göre belirsizliğinden ve tek başına bağımsız bir varlığa sahip olamayışından dolayı, madde, asıl anlamda töz olma niteliğinin uzağında kalmaktadır.¹⁰⁹ Geriye töz olarak form ve bireysel varlık kalmaktadır. Bu ikisini, Aristoteles’in Metafizik adlı eserinde, töz nitelemesi ile görmekteyiz.¹¹⁰

Ancak bunun devamında, bileşik yapısı dolayısıyla nesne de, asıl töz olarak betimlenmemekte ve bilinebilir olması dolayısıyla da, üzerinde durulmamaktadır.¹¹¹ Dolayısıyla bu üç töz arasında biri, Aristoteles’e göre diğerlerine oranla töz olma vasfını daha çok taşımaktadır ki, bu, formdur.

¹⁰⁴ A.g.e., 7/1, 1028a 15, s.306; 1028b, s.307

¹⁰⁵ A.g.e., 7/1, 1028a 35, s.307

¹⁰⁶ A.g.e., 7/1, 1028a 35, s.307

¹⁰⁷ A.g.e., 7/3, 1029a, s.310; 12/1, 1069a 30, s.485

¹⁰⁸ A.g.e., 8/1, 1042a 35, s.377

¹⁰⁹ A.g.e., 7/3, 1029a 25, s.311

¹¹⁰ A.g.e., 7/15, 1039b 20-25, s.363

¹¹¹ A.g.e., 7/3, 1029a 30, s.312

Formun, töz olarak maddeden önce geldiği belirlendiği takdirde; hiç kuşkusuz form, madde ve formdan oluşan bileşik varlıktan da önce gelecektir.¹¹² Bu bağlamda form, öncelikle belirsiz olmaması ve değişimin dışında olması nedeniyle; tözlük şartlarını yerine getirmektedir.

Formun, daha çok töz olmasının birkaç temel nedeni daha vardır. Bunlardan ilki, formun maddeden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu saf form aşaması ile bağıntılıdır. Saf form, her şeyin nedeni olması nedeniyle asıl tözdür ve bilindiği gibi Aristoteles felsefesinde tüm unsurlar, saf forma nispetle vardır. Bundan dolayı Tanrı, asıl tözdür. Aristoteles'e göre ilkeler sonsuza gidemeyeceğinden, bir ilk ilkeye gereksinim vardır. Bu bağlamda formların formu olan İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır.¹¹³ Eğer duysal varlıkların dışında aşkın bir varlık olmazsa; Aristoteles'e göre ne ilk ilke, ne düzen, ne oluş söz konusu olurdu. Bu durum da, doğal olarak varlıkların bütünüyle ortadan kalkması anlamına gelir.¹¹⁴

Ayrıca form, varlıktaki değişmeyen, ezelî ve ebedî öge olduğu için de, daha çok tözdür. Tüm bunlardan dolayı da, Aristoteles ontolojisinde varlık problemi, bir cevher ve buna bağlı olarak bir form problemine dönüşür.¹¹⁵ Ayrıca saf formun dışında, tikel varlığın ögesi olan form da, varlığın varoluşunun ve maddenin mânâ kazanmasının ön koşulu olması ve varlığın doğasını teşkil etmesi, buna bağlı olarak da tanımın ögesi olması nedeniyle; tikel varlığa ve maddeye oranla daha çok tözdür.

Formun, tanım bakımından önceliğini, öz ile ilişkisi bağlamında ele alırsak; onun, gerçek anlamda töz olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede Aristoteles'in de benimsemiş olduğu özcülüğe göre, nesnenin tanımlandığı ve onun nedeni olan şey, o nesnenin özüdür.¹¹⁶ Yalnızca tanımlanabilen bir

¹¹² A.g.e., 7/3, 1029a 5, s.310

¹¹³ A.g.e., 12/7, 1072b 10, s.506

¹¹⁴ A.g.e., 12/10, 1075b 25, s.526

¹¹⁵ BOLAY, Süleyman Hayri: Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B. Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1993, s.122

¹¹⁶ Aristoteles: A.g.e., 3/2, 996b 15, s.158

şeyin özünden bahsedebiliriz; çünkü tanım için değişmeyen bir şeye, yani öze gereksinim vardır. Değişen şeyin tanımından söz edemeyiz. Bu söylediklerimizden dolayı, bir şeyi o şey yapması nedeniyle öz, tözdür. Töz de, form olduğuna göre; o zaman form, tanım bakımından bir şeyin özünü belirleyen tözdür.¹¹⁷

Aristoteles'e göre tözün tanımına, maddî kısımlar giremez. Çünkü onlar, tözün değil; somut bileşik varlığın kısımlarıdır.¹¹⁸ Somut bileşik varlık ise, değişen ve belirsiz olan kısmı ile değil; ezeli ve ebedi olan, değişmenin dışında olan işlevsel yönüyle tanımlanabilir.¹¹⁹ Dolayısıyla formun kısımları, hem maddeden, hem de bireysel varlıktan önce gelir. Formun, töz oluşuna bağlı olarak, tanım bakımından önceliğinin olmasını, felsefe tarihçisi Zeller şu şekilde ifade eder: "Aslî ve birincil nitelikte olan, sadece, bütün dünyada aşikâr olan form ve madde arasındaki ayırmadır; bir şeyin başka bir şey karşısında, daha mükemmel, tanımlayıcı ve müessir olduğu durumda, ilkin form yahut gerçek, ikincisine kuvve halinde olan yahut madde denir."¹²⁰

Platon'da da, form (idea), tanım bakımından öncelikli olan tözdür. Ancak Aristoteles ile Platon arasında, bu noktada temel bir fark vardır ki; o da, Aristoteles'in, tanım bakımından öncelikli olan formu, nesneden bağımsız varsaymamasıdır.¹²¹ Aristoteles, Metafizik'te, ideaların duyusal varlıklara ne faydasının olduğunu sormaktadır.¹²² O'nun soruyu sormaktaki amacı, formun bir neden olarak varlığa mutlak surette bir etkisinin bulunması gerektiğine işaret etmektir. Oysa Platon'un ideaları, varlıkla herhangi bir şekilde temasta bulunmamaktadır. Aristoteles'e göre, ideaların model olması ve varlıkların onlardan pay alması da, doyurucu bir açıklama değildir.¹²³ Nitekim ideaların varolduğunu öne sürmek, Aristoteles'e göre, Tanrı'ların varolduğunu ancak

¹¹⁷ A.g.e., 7/10, 1035a, s.343; 1035b 10-20, s.344; Aristoteles: Fizika, 2/3, 194b 25, s.61

¹¹⁸ Aristoteles: Metafizik, 7/11, 1037a 25, s.353; Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, (Çev: Saffet BABÜR), Dost Kitabevi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1997, 1/9, 278a, s.67

¹¹⁹ Aristoteles: Metafizik, 7/11, 1037a 30, s.353

¹²⁰ ZELLER, Eduard: A.g.e., s.219

¹²¹ Aristoteles: A.g.e., 3/3, 999a 5-10, s.170

¹²² A.g.e., 1/9, 991a 10, s.131

¹²³ A.g.e., 1/9, 991a 20, s.132; 1/9, 992a 25, s.139

insan biçiminde olduklarını söylemeye benzetmektedir.¹²⁴ Dolayısıyla form, nesne ile özdeş olmamakla birlikte; nesneye aşkın da değildir.

Aristoteles, Platon'dan devraldığı form düşüncesine, kendi görüşü içerisinde şekil vermiş; formu, tikellerden bağımsız bir tümel olmaktan çıkararak bireysel varlıkla somut olarak bütünleştirmiştir. O'na göre form bireyde, tikel bir varlıkta bulunan, bu tikeli belirsizlikten kurtararak, ona varlık kazandıran yapıdır. Bu durumda nesne ya da varlık, belirsiz bir şey değildir. O, forma sahip olmadan önce belirlenmemiş olan bir şeyin, form aracılığıyla şekil almış halidir ki; Aristoteles bu belirlenmemişliğe, önce de işaret etmiş olduğumuz gibi, madde adını vermektedir.

Aristoteles açısından formun, töz oluşundaki şartların ikincisini ele alacak olursak; buna göre, form, tanım bakımından olduğu kadar, bilgi bakımından da önceliklidir. Hatta onun tanım bakımından önceliği, bilgi bakımından önceliğini de beraberinde getirmektedir. Nitekim bilgi, hakikatin yani değişmeyen bilgidir. Dolayısıyla burada bilgiye konu olan şey, madde ya da bireysel varlık değil; formdur. Aristoteles, formun önceliğini, onun varlığın özünü oluşturması anlamında neden olması ile açıklar. Bu nedenledir ki, Aristoteles'e göre, ustayı usta yapan, yeteneklerinden çok kavrama sahip olması ve nedenleri bilmesidir.¹²⁵

Buna göre öz, varlığın bilgisini elde ettiğimiz tanım olduğundan; formel neden tektir. Bilimin yolu tanımdan geçer. Tanımın öğeleri olmaksızın, bilginin imkanından da söz edilemez.¹²⁶ Değişmenin dışında olduğundan form, gerçekliğin bilgisini elde etmemizi sağlayan temel ilkedir. Metafizik'te bu savı destekler nitelikte ifadelerle karşılaşmaktayız: “.....formel töz ve öz, bilginin sınırır ve bilginin sınırı olarak nesnenin de sınırır.”¹²⁷

¹²⁴ A.g.e., 3/2, 997b 10, s.162

¹²⁵ A.g.e., 1/1, 981b 5, s79

¹²⁶ A.g.e., 2/2, 994b 20-30, s.150

¹²⁷ A.g.e., 5/17, 1022a 5-10, s.274

Yine Aristoteles'e göre form, üçüncü olarak zaman bakımından da ilk olduğundan, töz olma niteliğini taşır.¹²⁸ Aralarında sebep sonuç ilişkisi bulunan iki şeyden birinin, zaman bakımından öncelikli olması; o şeyin, aynı zamanda 'neden' olmasını zorunlu kılar. Kendinden önce geldiği şeyin nedeni olan form da, bu anlamda nesneye önceliklidir ve onun özünü teşkil eder.

Form, varlığın doğasıdır: Form, bunun dışında 'bir şeyin doğası' manasını da taşımaktadır. Aristoteles, doğa denildiğinde aklımıza iki şeyin geldiğini söyler: Madde ve öz.¹²⁹ Ancak O'na göre, bu ikisi kıyaslandığında öz, doğa adını taşımaya daha uygundur. Nitekim öz, hem neden, hem de amaçtır.¹³⁰ Bu bağlamda form, bir şeyin özüne karşılık geldiğinden; aynı zamanda varlığın doğasına tekabül eder. Nitekim bir şeyin doğası gereği olduğu şey, onun mahiyeti olup; form da, mahiyet ile özdeş olduğundan, bir şeyin doğası ile formu özdeştir.¹³¹

Formun, bir şeyin doğasına karşılık geldiği, Aristoteles'in, doğa kavramını 'doğaya göre olan'ı kastederek kullanmasından doğrudan anlaşılmaktadır.¹³² Doğaya göre olmak, bir şeyin kendi içindeki potansiyeller gereği, özünü gerçekleştirmesidir; özü gereği varolmayan, yani aktüelleşmemiş olan hiçbir şey, kendi doğasına sahip olamaz.¹³³ Aristoteles'e göre formun, bir töz olarak bir şeyin doğasını teşkil etmesinin en önemli göstergesi; forma sahip olmayan bir varlığın doğasının olmamasıdır. Bu varlık, varlık olmanın diğer ilkelerini taşısa dahi, doğaya sahip olmadığından; tam manasıyla varlık olma sıfatını üstlenememektedir.¹³⁴ Örneğin tahtadan yapılmış bir yatak, sahip olduğu maddesel yapıyla belli bir doğaya sahip değildir. Öyle olsa idi, o yatağın, diğer yatakları da meydana getirmesi

¹²⁸ A.g.e., 7/1, 1028a 35, s.307

¹²⁹ Aristotle: Parts of Animals, (With an English Translation by A.L.PECK); Harvard University Press, 7.edition, Cambridge, 1993,1/1, 641a 25, s.69

¹³⁰ A.g.e., 1/1, 641a 25-30, s.69-71

¹³¹ Aristoteles: Metafizik, 5/4, 1015a 10, s.242; 7/7, 1032a 25, s.328

¹³² Aristoteles: Fizika, 2/1, 193a 30, s.55; The Complete Works of Aristotle, 2/1, 193a 30, s.330

¹³³ Aristotle; Physics, 2,193b 6, s.35; The Complete Works of Aristotle, 2/2, 193b 5, s.330

¹³⁴ Aristoteles: Metafizik, 5/4, 1015a 5, s.242

gerekirdi.¹³⁵ Böyle bir yetisi olmadığı için, yatağın maddi yapısı itibariyle, belli bir doğası olduğunu öne süremeyiz.

Form, varlığın ilkesi olarak üç ayrı nedene tekabül etmektedir. Ancak formun, varlığın nedeni oluşunu anlayabilmek için, öncelikle Aristoteles'in 'neden' kavramından ne anladığının çözümlenmesi gerekir. Aristoteles, nedeni, bugünkü kullanımından uzak bir anlamda ele almaktadır; buna göre neden denilen şey, nedeni olduğu şeyin kaynağını teşkil eder. Yani neden dediğimiz şey, niçin sorusuna verilen karşılıktır.¹³⁶ Buna bağlı olarak Aristoteles, varlıkla ilgili olarak dört nedenin varlığından söz eder. Bunlar sırasıyla maddî, formel, fail ve gaye nedendir.¹³⁷ Bu dört neden, esasında Aristoteles'in felsefesinde, maddî ve formel neden olmak üzere iki ana nedene indirgenir.¹³⁸ Çünkü maddî neden dışındaki diğer üç nedenin tümü, form ile ilintilidir. Form, buna göre varlığın özünü oluşturan formel neden olmanın yanında; aynı zamanda maddenin erişmeye çalıştığı amaç olmak bakımından, gaye neden¹³⁹ ve değişmenin, devinim ile durağanlığın nedeni olmak bakımından, fail neden¹⁴⁰ olmaktadır.

Form, varlığın ulaşmak istediği gayedir: Form, doğa olarak aynı zamanda varlıkların ulaşmak istediği amacın ta kendisidir. Her varlık, doğada belli amaçları gerçekleştirmek için vardır. Madde de, varlığın doğası manasını taşımakla birlikte;¹⁴¹ o, formunu gerçekleştirme amacı ile devinir. Bu nedenle Aristoteles, formun, maddeden daha fazla doğa olduğunu öne sürer.¹⁴² Çünkü Aristoteles'e göre, doğan şeyin ondan kaynaklandığı şey değil; ona yönelik olduğu şey -yani form- asıl anlamıyla doğadır.¹⁴³ Gayeliliğin hakim olduğu evrende formsal yapıyı yok sayarsak, evrendeki düzenin alt üst

¹³⁵ LEAR, Jonathan: Aristotle-Desire to Understand, Cambridge Uni. Press, 1.edition, New York, 1988

¹³⁶ A.g.e., s.15

¹³⁷ Aristotle: Physics, 2, 194b 23-32, s.38; The Complete Works of Aristotle, 2/2, 194b 25-35, s.332-333

¹³⁸ Aristoteles: Fizika, 2, 198a 20-25, s.81

¹³⁹ A.g.e., 2,199a 30-35, s.87

¹⁴⁰ A.g.e., 2, 195a 5-25, s.63

¹⁴¹ A.g.e., 2/1, 193a 30, s.55

¹⁴² A.g.e., 2/1,193b, s.55

¹⁴³ A.g.e., 2/1, 193b 15-20, s.55

olması kaçınılmaz olur. En azından Aristoteles'in sisteminde, böyle bir sonuç ortaya çıkar. Form, bu çerçevede varlıklara, yetkinliklerinin yönünü belirlemede yol gösterici olmakta; böylelikle Aristoteles, son amaçlılığı esas almaktadır.

Form, varlığın oranıdır: Formun ne olduğu ile ilgili olarak, Aristoteles düşüncesinin genelinden çıkarabileceğimiz bir diğer belirleme, formun oran olarak da ele alınabileceğidir. Böyle bir betimlemeye, doğrudan doğruya, Aristoteles'in ifadelerinden ulaşabileceğimiz gibi;¹⁴⁴ Pythagorasçılığın Aristoteles üzerindeki etkisinden yola çıkarak, dolaylı olarak da ulaşabiliriz. Her ne kadar Aristoteles, Pythagorasçıları, sayılar kuramı ile ilgili olarak eleştirse de; formun aynı zamanda oran anlamına gelebildiğini ifade ederek, bir anlamda Pythagorasçı ekolün üzerindeki tesirini ortaya koymuş olmaktadır. Üstelik bu oran'ın, zaman zaman nicelikle ilişki içinde ortaya konması, Aristoteles'in eleştirdiği Pythagorasçı ekolden, ne kadar çok tesir aldığı açık bir göstergesi niteliğindedir. Bunun yanında Aristoteles, Empedokles'in kemiğin öğelerinin oranı ile varolduğunu ve bu oranın formel tözden başka bir şey olamayacağını öne sürer.¹⁴⁵

Form ayrıca, varlıkların düzeninin de nedenidir.¹⁴⁶ Çünkü nitelikler ve niceliklerin bir araya gelişi, rast gele olmayıp; belli bir düzen içinde gerçekleşir. Varlıkların bir zaman belli şekilde davranıp, diğer bir zamanda bunun dışına çıkması; genel olarak rastladığımız bir durum değildir. Örneğin ateş, doğası gereği yukarı gider; onun, doğasına aykırı davranmadığı sürece kimi zaman yukarı, kimi zaman aşağı hareket etmesi olası değildir.¹⁴⁷ Yani evrende bozulmaz bir düzen vardır.¹⁴⁸ Bunu sağlayan, varlıkların gayesi olan saf form ve buna bağlı olarak varlıklarda potansiyel halde bulunan formdur.

¹⁴⁴ Aristoteles: Metafizik, 3/2, 996b 20, s.159

¹⁴⁵ A.g.e., 1/10, 993a 15-20, s.143,144

¹⁴⁶ The Complete Works of Aristotle: 8/1, 252a 10, s.421; LEAR, Jonathan: A.g.e., s.20

¹⁴⁷ Aristoteles: Fizika, 8/1, 252a 15, s.343

¹⁴⁸ Aristotle: On The Cosmos, (Translated by D.J.FURLEY), Harvard University Press, 4.edition, London, 1992, 6, 399a 15, s.395

Evrendeki mevcut düzen, kaçınılmaz olarak beraberinde uyumu da getirecektir. Bu uyumun nedeni de, hiç kuşkusuz form olmak durumundadır.

Aristoteles'in düşünceleri üzerine çalışan Ross, formu, varlığın formülü olarak görmektedir.¹⁴⁹ Herhangi bir şeyin formülü, bilindiği gibi öğelerin birleşme oranıdır. Ancak bu oransal bileşim, Aristoteles'in düşüncesi söz konusu olduğunda, salt niceliksel bir birleşme olarak anlaşılmamalıdır. Çoğunlukla formüller sayısal ifadeler olmakla beraber; onlar, niteliksel oluşumların sayısal ifadeleridir. Aristoteles'in düşüncesi, bütünüyle maddeci olmadığından; nicelikler, varlığı açıklamada esas alınamaz. Nitelikler olmaksızın, salt niceliklerle formu açıklayamayız.¹⁵⁰ Üstelik bu nitelikler, varlıktaki değişebilen nitelikler değildir; bizzat varlığın sahip olduğu özniteliklerdir.

Form, aynı zamanda varlığın işlevsel yanına karşılık gelir: Form, esasında varlığın sahip olduğu öz niteliklerdir. Öznitelikler ise, varlığın sahip olduğu işlevsel yön bakımından belirleyicidir. Aristoteles, fonksiyonalist bir yaklaşıma sahiptir. Böyle olduğu için varlığı, yapı ile değil; işlevleri ile açıklamayı daha uygun bulur. Formu açıklama sürecinde de, bu yaklaşımının etkisi vardır. Aristoteles, formu son noktada işlevlerle açıklayarak, aynı zamanda, formun maddeleştirilmesine de engel olmuştur.¹⁵¹ Zira işlevselcilik, bir şeyi, özellikle sebep ve sonuçlarını göz önünde bulundurmak suretiyle, fonksiyonlarına bağlı olarak çözümlenmektedir.¹⁵² Dolayısıyla form, ne niceliklerin, ne de niteliklerin, rasgele bir araya gelmesinin bir sonucu olarak değerlendirilemez. Niceliklerle nitelikler ve niteliklerle işlevler arasındaki ilişkiyi, Aristoteles'in verdiği örneklerden yola çıkarak da ortaya koyabiliriz; buna bağlı olarak formun ne olduğuna yönelik daha açıklayıcı yanıtlar bulabiliriz. Örneğin Aristoteles, bir evi ev yapanın, tuğla ve taşların üst üste

¹⁴⁹ ROSS, David: Aristotle, Routledge Press, 8.edition, New York, 1996, s.74

¹⁵⁰ Aristoteles: Metafizik, 11/6, 1063b 25, s.461

¹⁵¹ LEAR, Jonathan: A.g.e., s.20

¹⁵² LACEY, A.R: A .g.e, 1993, s.120

dizilmesi suretiyle bir araya gelmesi değil; onun barınak görevini görmesi olduğunu söyler.¹⁵³

Canlı varlıkların organları da, sahip oldukları işlevler ile tanımlanır. Örneğin göz, görme işlevini yerine getirdiği için gözdür; bu işlevi yerine getirmediğinde, tıpkı ölü bir adam ya da taştan bir insan figürünün, salt isim olarak insan adını taşıması gibi, varlığının, göz adını taşımaktan öte, bir anlamı olmayacaktır.¹⁵⁴ Aynı şekilde insanı insan yapan, onun varlığını idame ettirmesini sağlayan ruh, birtakım işlevlere sahiptir. Tüm canlılarda olduğu gibi, insanda da ruh, yaşamın varlığını ve devamını sağlar.¹⁵⁵

Formun bu yapısı ile ilgili en net açıklama, belki de 'el' örneğidir. Buna göre cansız bir el, el olma niteliğini taşıyamaz. Çünkü cansız bir el, işlevlerini yerine getiremez.¹⁵⁶ Burada nitelikler ile işlevler arasındaki ilişki de açıklığa kavuşturulabilir. Nitelikleri, buna göre varlıktaki potansiyeller olarak ele alabiliriz. İşlevler ise, bu potansiyellerin pratikte ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla maddenin içinde potansiyel halde bulunan form, kendini pratikte işlevler yoluyla ortaya koymaktadır.

Form, varlığın olduğu kadar, zihnin de ilkesidir. Formlar, zihinde varolan, bilinebilir olanın formülleridir ve dolayısıyla zihindeki bulunuşlarıyla, maddeden soyutlanmış haldedirler. Bu durum, onların zihinde kavram olarak varolduğunu gösterir. Buna bağlı olarak form, varlığın varlık olma koşulu olması yanında; bilinebilir ögesi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim madde belirsiz olduğundan, insan zihni tarafından ayırt edilemez. Bu nedenle de madde, tek başına bilinebilirliğe sahip değildir. Form ise, maddenin tersine, insan zihnine konu olabilmektedir.

¹⁵³ Aristoteles: A.g.e., 8/2, 1043a 15, s.381

¹⁵⁴ Aristotle: Meteorologica, (With an English translation by H.D.P.LEE), Harvard University Press, 4.edition, London, 1987, 4/12, 390a 10-20, s.373

¹⁵⁵ Aristoteles: Ruh Üzerine, (Çev: Zeki ÖZCAN), Alfa Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, Ocak 2002/2, 413b, s.73

¹⁵⁶ Aristoteles: Metafizik, 7/11, 1036b 25, s.351

1.3.Aristoteles Felsefesinde Formun Önemi ve İşlevi

Formun, Aristoteles'in ontolojisinde ve daha geniş bir çerçevede O'nun felsefesinde ne tür bir önemi olduğunu, 'Varlığın özünü oluşturan töz, yani form olmasaydı ne olurdu?' sorusuna vereceğimiz cevap aracılığıyla ortaya koyabiliriz.

Aristoteles, Metafizik adlı eserinde, bu sorumuza şöyle bir açıklama getirmektedir: “Şimdi bir şeyin tözünü ifade etmek, bu şeyin özünün, bir başka şey olmadığını ifade etmektir. Ancak insanın özü gereği insan olması, özü gereği insan olmayan-olması veya özü gereği insan olmaması ile aynı şey olursa; insanın özü başka bir şey olacaktır.”¹⁵⁷ Bu durumda her şey bir olacaktır¹⁵⁸ ve buna bağlı olarak bizim, varlık hakkında konuşma olanağımız ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla bir varlığı varlık yapan öz, onun varolması ve bunun da ötesinde varlık olması açısından hayati bir önem taşır. Töz dediğimiz şey de, Aristoteles'e göre her şeyden önce form olduğundan; form olmadıkça, varlık da olmayacaktır.¹⁵⁹

Form, bunun da ötesinde varlığın mutlak birliğini sağlamaktadır. Aristoteles, formsal birliğin mutlak anlamda birlik olup; bu birliğin ise, aynı zamanda varlığın mutlak birliğini sağlamasını şu sözleriyle ortaya koymaktadır: “....asıl anlamda bir diye adlandırılan şeyler, tözleri bir olan şeylerdir. Bu bir olma da ya süreklilik veya form veya tanım bakımından bir değildir. Çünkü biz, ya sürekli olmayan veya formları bir olmayan veya tanımları bir olmayan şeyleri çok şeyler sınıfına sokarız.....Aynı nedenden ötürü dairesel doğru, bütün doğrular içinde en gerçek anlamda bir olandır. Çünkü o, bir bütün oluşturur ve tamdır.”¹⁶⁰

¹⁵⁷ A.g.e., 4/4, 1007a 25, s.209

¹⁵⁸ A.g.e., 5/6, 1016a 30, s.248

¹⁵⁹ A.g.e., 3/4, 999b 15, s.172

¹⁶⁰ A.g.e., 5/6, 1016b 10, s.248

Aristoteles'in bakış açısına göre, formun birleştirici ilke olmasına bağlı olarak, hecenin, kendisini meydana getiren harfler ile; etin de, öğeleri olan Ateş ve Toprak ile aynı olmadığını ortaya koyabiliriz.¹⁶¹ Bundan ötürü varlık, salt maddî yapıya indirgenerek açıklanamaz. Heceyi hece, eti et yapan bir başka birleştirici ilkeye gereksinim vardır ki; bu ilke, Aristoteles'in, varlığın ana nedeni diye adlandırdığı formel tözdür.¹⁶² Dolayısıyla eğer birlik ilkesi, bir varlığın varoluşu için zorunlu ise; bu durumda birlik ilkesini göz ardı ettiğimizde, tözü ifade edemeyiz.¹⁶³ Çünkü bir bütün, yalnız kısımlarının toplamı olmayıp; bunun ötesinde bir şeydir. Buna bağlı olarak form, birleştirici ilke olarak varlığın varoluşu için bir gereklilik olması sebebiyle, önem arz etmektedir.

Aristoteles'te varlık, madde ve formdan oluşan bileşik bir şeydir. Bundan dolayı bireysel manada varlık olma sıfatı, ne maddeye, ne de forma verilemez. Ancak doğada maddeyi formsuz, formu maddesiz düşünemediğimiz gibi; varlığı da, bu ilkeler olmadan düşünme olanağına sahip değiliz. Ayrıca maddenin varlıkta belirlenmemişlik ya da belirlenebilirlik olarak nitelendirilmesi, onun varlığa gelmesi için başka bir dayanağa gereksinim duyduğunu gösterir. İşte bu unsur, Aristoteles'e göre formdur ve form, maddeye belirginlik kazandırması ve varlığın varoluşu açısından, maddeye ve bileşik varlığa önceliklidir.¹⁶⁴

Aristoteles'in bu yöndeki düşünceleri konusundaki önemli bir yorum şu şekildedir: "Aristoteles'te bilfiil taayyün olan cevherin asıl varlık olduğu, 'ilk madde'ye bilfiil taayyünü veren şeyin, bir varlığı o varlık yapan şeyin mahiyet olduğu, mahiyetin ise, bir varlığın ferdî ve belirli özü olduğu ve nihayet o özün

¹⁶¹ A.g.e., 7/17, 1041b 15, s.374

¹⁶² A.g.e., 7/17, 1041b 25, s.375

¹⁶³ A.g.e., 8/6, 1045a 10, s.389

¹⁶⁴ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/5, 320b 15, s.53; Aristotle: Parts of Animals, 2/1, 646a 25, s.109

o ferдин sureti olduğu düşünölürse, suretin varlığı teşkil etmekte daha önemli bir rolü olduğu söylenebilir.”¹⁶⁵

Formu, türsel anlamda ele alacak olursak; o, aynı türün içindeki her varlıkta aynıdır. Bu durumda formun bireyselliği sağlayan ilke olduğunu öne süremiyoruz. Burada şüphesiz bireysel anlamdaki farklılıklar ile türsel farklılıkların aynı şeyler olmadığıнын ayırtına varılmalıdır. Ancak böylelikle formun ve maddenin rollerinin ne olduğu da görülecektir. Buna göre türsel farklılığın nedeni, maddesel farklılık değil; öz bakımından karşıtlıktır.¹⁶⁶ Aristoteles, bu durumu, erkek ve dişiliğin türsel farklılığı meydana getirmediğini ortaya koymak suretiyle temellendirmektedir.¹⁶⁷ İlk bakışta erkeklik ve dişilik, varlıkları birbirinden ayıran özsel farklılıklarmış gibi görünmektedir. Oysa Aristoteles’e göre, dikkat edildiğinde, dişilik ve erkekliğin maddesel farklılıklar olduğu; bunun da, özsel olarak bir insanı diğer bir insandan ayırmadığı görülür.¹⁶⁸ Maddenin niçin gerçek anlamda farklılığı meydana getiremeyeceği sorusuna, Aristoteles’in cevabı şu şekildedir: “Çünkü o (madde) bireysel insanları, onların her birinin kendisinden meydana geldikleri et ve kemikleri farklı olmasına rağmen, insan türleri yapmaz. Somut varlık, şüphesiz başkadır; ancak tür bakımından farklı değildir. Çünkü özde karşıtlık yoktur ve insan türü en son ve bölünemez türdür.”¹⁶⁹

O zaman form türsel farklılığı nedeni iken; madde, varlıkta, bireyselliği sağlayan ilkedir.¹⁷⁰ Ancak bu durumda aynı metal kullanılarak yapılan, formsal anlamda aynı olan nesneleri nasıl birbirinden ayıracağız? Aristoteles’e göre, her biçim için, bir başka madde gerekiyor.¹⁷¹ Maddenin bireysel farklılıkları meydana getirmesi de, formdan bağımsız değildir. Şöyle

¹⁶⁵ KÜYEL, Mübahat Türker: ‘Aristo ve Fârâbî’nin Varlık Öğretilerinin Karşılaştırılması’, Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları: 188, Ankara, 1959, s.18-19

¹⁶⁶ Aristoteles: Metafizik, 10/9, s.443-444

¹⁶⁷ A.g.e., 10/9, 1058a 30, s.443

¹⁶⁸ A.g.e., 10/9, 1058b 20, s.444

¹⁶⁹ A.g.e., 10/9, 1058b 5, s.443

¹⁷⁰ A.g.e., 10/9, 1058b, s.443; 12/5, 1071a 25, s.496

¹⁷¹ Aristoteles: Fizika, 2/2, 194b 5, s.61; The Complete Works of Aristotle, 2/2, 194b 5, s.61

ki, her madde, sahip olduğu özel formu gerçekleştirmek suretiyle, bireysellik kazanır.

Formun maddeye dayanak oluşu; maddenin varlığının nedeni olmamakla birlikte, onun varlığının ön koşulu olmasına bağılı olarak Aristoteles tarafından doğru benzetmesi ile birlikte ortaya konmaktadır. Buna göre doğrunun varlığının tasarlanabilmesi için, onun sonsuz bölünüşünün, bir noktada durdurulması gerekir. Tıpkı bunun gibi, maddenin de belirsizlikten kurtulabilmesi için, bir dayanağının olması gerekir. Söz konusu dayanak, varlıkta madde ile bir arada bulunan formdur. Form olmadıkça, madde olamayacağı gibi, maddenin varlığına da nüfuz edilemez.¹⁷² Dolayısıyla madde ile olan ilişkisinde, formun maddeyi biçimlendirmek suretiyle somutlaştırma ve buna bağılı olarak varlık kazandırma gibi önemli bir işlevi söz konusudur.

Aristoteles'e göre, bir nesnenin ya da varlığın tanımlanmasında esas olan, maddenin bölümleri değil; formun bölümleridir.¹⁷³ Bu durum, esasında formun, tanımın özünü teşkil etmesi anlamına gelmektedir. Yahutta şöyle demek daha doğru olur: Form, varlığın özünü teşkil ettiğinden; tanımın temel ögesidir. Aristoteles, *Metafizik*' adlı eserinin yedinci bölümünde formun, töz olarak, tanımın özünü oluşturduğunu bir kez daha belirlemekte ve tanımda nedenlerin araştırıldığını; söz konusu nedenin de, maddeyi varlığa dönüştüren form olduğunu öne sürmektedir.¹⁷⁴ Ayrıca form, varlığın tanımının sonsuza dek geriye götürölmesini de engeller. Aristoteles'e göre bir şeyin tanımı, ilineksel açıdan yapılmaya çalışıldığında, bir bitiş noktası bulunamaz. Çünkü ilineklerin sayıları sonsuzdur. Oysa tanım, en son ayrımlara varmamızı sağlar. Bu nedenle tanım, en son ayrımlardan hareketle; yani bir bakıma formdan yola çıkılarak yapılır.¹⁷⁵

¹⁷² Aristoteles: *Metafizik*, 2/2, 994b 25, s.151; Aristotle: *Parts of Animals*, 1/1, 641a 15, s.69

¹⁷³ Aristoteles: *Metafizik*, 7/11, 1037a 25, s.353

¹⁷⁴ A.g.e., 7/17, s.372-375

¹⁷⁵ A.g.e., 7/12, 1038a 25, s.356

Aristoteles'in bu düşüncelerini temele alan bir araştırmada, bu konu şöyle belirtiliyor: "Bir şeyin maddesi görelî olarak değişebileceği halde, her bir şeyi o şey yapan suretin, o her şey için aynı kalması lazım gelir. Aksi halde, ya hiçbir şeyin tanımı yapılamazdı veya her şeyin tanımı bir olurdu."¹⁷⁶ Bundan dolayı form, maddeye önceliklidir ve tanıma olanak vermek bakımından mühim bir role sahiptir.

Buradan yola çıkarak, daha önce de vurguladığımız gibi, Aristoteles'in, işleve yapıdan daha fazla önem verdiğini söyleyebiliriz. Form, buna bağlı olarak varlıktaki bir yapı olmaktan çok; varlığın özünü oluşturan işlevlerinin bütünüdür. Formun işlevle açıklanmasının en somut göstergesi, Aristoteles'in verdiği şu örnektir: "...insanın gerçek anlamda kısmı olan el değildir; işini yapma gücüne sahip olan eldir, yani canlı eldir. Cansız el, insanın bir parçası değildir."¹⁷⁷

Bu durum, formun varlıkta maddeye önceliğini açıklamada da yol göstericidir. Çünkü işlevleri belirlemediğiniz sürece, madde 'hiçbir şey'dir. Görelî olan madde, formun işin içine girmesi ile beraber, az da olsa belirlenmemişlikten ve dolayısıyla bilinemezlikten sıyrılmış olur. Madde, kendi başına alındığında belirsiz olması ile ilişkili olarak, bir 'imkân'dan başka bir şey değildir. Bu imkânın, oluşa geçerek edimsellik kazanmasının yolu, formun, maddeye biçim kazandırmasıdır.

Madde, bir imkan olarak kuvveye karşılık gelirken; buna karşılık form, fiildir. Şöyle ki, evi kuvve olarak tanımlamak istersek, onun taş veya tuğlalar olduğunu söyleriz. Ancak aynı evi, işlevsel açıdan fiil olmasıyla, yani bir anlamda formuyla belirlediğimizde; evin barınak olduğunu söyleriz. Aristoteles'e göre asıl anlamıyla evi tanımlamak, onun canlılar ve mallar için barınak olduğunu söylemektir.¹⁷⁸ Burada formun işlevsel yönü, onun fiil

¹⁷⁶ KÜYEL, Mübahat: A.g.e., s.18,19

¹⁷⁷ Aristoteles: A.g.e., 7/11, 1036b 25, s.351

¹⁷⁸ A.g.e., 8/2, 1043a 15, s.381; Aristoteles: Ruh Üzerine, 1/1, 403b 5, s.11

olması ile ilişkilidir. Aristoteles, kuvveyi tanımlamak için fiile dönmektedir. Hermes'in kuvvesini açığa çıkaran fiildir. Böylece Hermes'in kuvvesi, salt belirsizlik değildir; belirlenebilirliktir ve o ancak gerçekleşmesi ile bilinebilir. Kuvve, sadece fiille sonuçlanmaz; o fiil için vardır: nasıl ki kusurlu olan mükemmel olan için, görelî olan mutlak için varsa.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, görelî dediğimiz imkân halindeki maddenin, Aristoteles ontolojisinde birincil madde denen şeye karşılık geldiğidir. Bu ilk aşamadan sonra o, formla bütünleştğinde saf maddeye göre edimselleşmektedir. Bu seviyeden sonra, saf form seviyesine kadar, evrende, form kazanmamış bir maddeye rastlamak mümkün değildir. Nitekim ara aşamalarda form, maddedeki eksiklikleri azaltmakta; ancak ortadan kaldıramamaktadır.

Madde, kendi başına varolmasa da; formun, kendi kendine maddeden bağımsız olarak bulunduğu bir aşama söz konusudur. Bu, saf form seviyesidir. Bu seviyede form, maddeden bütünüyle sıyrılmıştır. Saf form aşaması, evrenin hareketi, değişimi ve canlılığı için zorunludur. Bu manada da varlık sınıflamasının bu en son aşamasında form, önemli bir işleve sahiptir. Nitekim Aristoteles'in, formların formu olan Tanrı'sı, her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık ve ilk ilkedir.¹⁷⁹

Form, bunun dışında değişmezlik ve değişimin nedeni olmak açısından da önem arz etmektedir. Biliyoruz ki, somut ve bireysel varlıklar, birincil tözlerdir ve onlar maddeyi içermelerinden dolayı değişim içerisindeyler. Ancak ne bireysel varlık, ne de maddî dayanak, değişimin nedeni olamaz. Nitekim Aristoteles'e göre tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeni, ne tahta, ne de tunç değildir. Öyle ki, yatağı yapan tahta; heykeli yapan, tunç olamaz.¹⁸⁰ Bu nedenle Aristoteles'e göre, değişimin dışında kalan bir unsura gereksinim vardır.

¹⁷⁹ Aristoteles: Metafizik, 1/2, 983a 5-10, s.85

¹⁸⁰ A.g.e., 1/3, 984a 20, s.94

Aristoteles öncesinde, Platon da dahil hemen hemen tüm İlkçağ düşünürleri, değişenin arkasında yatan değişmezi bulmaya çalışmışlardır. Platon, bu çabaları sürdürmüş ve İlkçağ'ın genel yaklaşımına sadık kalarak değişmeye bir çözüm olarak, 'idea'yı, yani formu öne sürmüştür. Buna göre idea, değişimin dışındaki asıl gerçekliktir ve Platon'da hakikatin bilgisi, ideanın bilgisi ile eşdeğerdir. Aynı çizgi içerisinde, Aristoteles de, belirttiğimiz nedenlerden ötürü değişmenin nedenini madde dışında bir başka şeyde, hareketin başlangıç nedeninde, yani formda aramak gerektiğini ortaya koymuştur.¹⁸¹

Aristoteles de Platon gibi düşünmüş; form fikrini hocasından devralmak suretiyle, değişme olgusunu çözümlemeye çalışmıştır. Ancak Aristoteles'in farkı, sık sık vurguladığımız gibi, değişmeyi, değişen olgular dünyasına yerleştirmesidir. Bu anlam da form, madde ile ilişki içerisinde, nesnenin ya da somut varlığın içinde bulunmaktadır.

Formun, nesnenin içinde ve olgular dünyasında yer alışı; bir diğer açıdan, Aristoteles'in realizmine dayanak oluşturmaktadır. Bu nokta önemlidir, çünkü Platon'un idealizmine zıt bir temellendirmedir. Böyle olmakla da form, kalıcılığı, sürekliliği, değişmezliği, evrenin içerisinde ondan soyutlanmaksızın temsil etmektedir. Peki bu nasıl olmaktadır? Nesne ve madde değişirken, form nasıl olup da değişmeden kalmakta; değişmezliğin sembolü olmaktadır? Bireyler, oluş ve bozuluş içerisinde iken; form, hangi anlamda varlığını sürdürmektedir?

Doğada değişim ve durağanlık aynı anda varolmaktadır; tersi bir durumda varlığı açıklamak, anlamak mümkün olamazdı. Madde, doğanın değişen yanı iken; değişmeyen unsur, nesneye biçim kazandıran ve maddeyi belirleyen formdur. Form, madde ile birlikte varlıkta yer almazsa; ne değişimi, ne de değişmenin arkasındaki değişmeyen unsuru açıklama olanağına sahip

¹⁸¹ A.g.e., 1/3, 984a 25, s.94

olamazdık. Şüphesiz, formun, değişmezliği tikeller boyutunda sürdürdüğünü öne süremeyiz; bu Aristoteles'in öğretisi ile çelişme yaratır. Formun, değişenin arkasındaki değişmeyi temsil edişi, türsel olarak gerçekleşir. Formlar, bu anlamda varlıklarını muhafaza ederler.

Formun önemi, değişmezliği ve gayelilik de oynadığı rol açısından da ele alınabilir. Platon'un idealarının sahip olduğu niteliklere, Aristoteles'in formlarında da kısmen rastlıyoruz. Buna göre formlar, ezelî ve ebedîdirler. Geçmişte bir 'an'da varolmadıkları gibi, yok olmaları da söz konusu değildir. Buna bağlı olarak form, ebedî varlıklarda daha baskın bir role sahipken; tersine doğada sürekli değişim içinde bulunan varlıklarda maddenin baskınlığı daha ön plandadır. Bundan ötürü Aristoteles, Gökyüzü Üzerine adlı eserinde "...duyulur cisimlerin ilkeleri kesinlikle duyulur; ebedî olan nesnelerin ilkeleri ebedîdir; yok olan nesnelerin ilkeleri yok olur, bu zorunlu...."¹⁸² şeklinde ifadelerle ortaya koymaktadır.

Ayrıca tıpkı idealar gibi, formların da, gayelilik bakımından oynadıkları rol küçümsenemez. Form, buna göre, bir varlıkta maddenin ulaşmak istediği amaç olmak bakımından, önemli bir işleve sahiptir. Form, bir anlamda evrendeki varlıkların gerçekleştirmek istedikleri gayenin hedefine ulaşmasında; bir başka anlamda ise, amacın gerçekleşmesinde itici güç olmaktadır.

Madde, evrende ne kadar çok biçim alırsa, o kadar çok eksikliğinden kurtularak varlık hiyerarşisinde kendi mükemmelliğine ulaşır. Bir varlığın kendi içerisinde eksikliğinden sıyrılıp mükemmelleşmesi ise; onun, formların formu olan Tanrı'nın mükemmelliğine ulaşma çabasının bir sonucudur. Formun maddeye olan tesiri, bu bakımdan önemlidir. Çünkü varlık hiyerarşisinde değişimden değişmezliğe doğru gerçekleşen yükseliş; varlığın hakikate yaklaşması ve bilginin daha sağlam bir temele dayanması anlamına

¹⁸² Aristotle: On The Heavens, (Translated by W.K.C. GUTHRIE), Harvard University Press, 6.Published, London, 1986, 3/7, 306a 10, s.313

gelmektedir. Saf form olan Tanrı'ya geldiğimizde, değişimin tamamen ortadan kalkması söz konusudur. Bundan dolayı da asıl bilgi, saf formun bilgisidir.

Bu yaptığımız tespitler bağlamında, formun, Aristoteles'in ontolojisinde, gelişme, değişim, yaşamın sürdürülebilirliği gibi pek çok sürecin dayanak noktası olduğunu görüyoruz. Böyle olduğu içinde, formun doğru tahlili önem arz etmektedir.

1.4.Form Aristoteles Açısından Hangi Felsefe Problemlerine Çözüm Niteliğindedir?

Aristoteles, filozof kişiliği yanında, iyi bir felsefe tarihçisi olarak da anılır. Böyle bir nitelemeye karşı çıkılsa dahi; O'nun, kendi çağının düşüncesini derinlemesine bildiği noktasına itiraz edilemez. Kendinden önce gelen filozofların düşüncelerini ayrıntılı olarak incelemiş ve bu düşüncelere karşı eleştirel bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Bu yüzdendir ki, Aristoteles'in düşünceleri, incelemiş olduğu filozofların ve bu filozofların sistemlerinin eleştirel bir sentezi üzerinde yükselir.

Bu noktada 'form'un üstlendiği işlev, ön plana çıkmaktadır. Zira Aristoteles, İlkçağ filozoflarının yaklaşımlarındaki eksikliklere, madde ve form arasında kurmuş olduğu somut ilişki ile çözüm aramıştır. Çözüm aradığı yaklaşımların başında, materyalizm bağlamında doğa filozoflarının maddeciliği ile atomculuk ve Platon'un temellendirdiği idealizm gelmektedir. Şimdi Aristoteles'in, bu görüşleri eleştirisini sırasıyla ele alalım:

1.4.1.İyonya Filozoflarının Maddeciliğinin Eleştirisi

Aristoteles, özcülüğü ve gayeciliği savunduğu için, kendi görüşleri çerçevesinde, İyonya filozoflarının maddeyi töz olarak gören ve varlığı özdeğe indirgeyen yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. Her ne kadar İyonya filozofları, maddeye kendi kendini hareket ettirme gibi bir yeti vermiş olsalar

da; Aristoteles'e göre madde, hiçbir şekilde formun üstlendiği işlevleri yerine getirememektedir. Nitekim formdan soyutlanan madde, belirsiz bir varlık olmaktan öteye gidememektedir.

Aristoteles'e göre varlığın temel ilkeleri, elemanlardan herhangi biri ya da hepsi olamaz. Çünkü onlar karşılıklı dönüşüm içindedir. Oysa ilke, Aristoteles'e göre kalıcı bir unsur olmak zorundadır.¹⁸³ Ayrıca Aristoteles'e göre, bu öğelerden biri, esas kabul edildiğinde; diğerleri ortadan kalkar. Nitekim niceliksel ve niteliksel olarak önde olan öğe, diğer öğelerin ortadan kalkmasına neden olur.

Aristoteles, bu durumu Fizika adlı eserinde şu şekilde ele almaktadır: “iki öğeden herhangi birindeki olanak ötekinden az olsa, söz gelişi ateş sonlu, hava sonsuz olsa eşit ölçüde ateş eşit ölçüdeki havadan, olanak açısından (yani pek çok forma bürünmek bakımından) belli bir üstünlükte olsa bile; yalnızca belli bir sayıda olsa bile şu açık: ‘Sonsuz olan’ aşacak ve sonlu olanı yok edecektir.”¹⁸⁴ Bu bağlamda Aristoteles'e göre, varlığın özünü oluşturan şey, maddî nitelikli bir şey olmamalıdır; bu mantıksal olarak da çelişkili bir sonuca yol açar. Aristoteles, daha sonra göreceğimiz gibi, mantıksal çelişki dediği bu durumu; formu, işlev bağlamında tanımlayıp, onu maddesellikten uzaklaştırmak suretiyle aşmaya çalışacaktır.

Ayrıca varlığın, ateş, hava, su ve toprağı içeren elemanların birleşimi ve karışımı olduğunu söylemek; tüm varlıkların birbiriyle özdeş olduğunu söylemek anlamına gelir. Oysa her varlık, türsel benzerlik dışında, bir diğer varlıktan farklıdır ve bu fark, maddî öğelerin birleşimine dayanmak suretiyle açıklanamaz. Bu eleştiriler ışığında, Aristoteles'in, daha kalıcı olan, varlıkları birbirinden ayırd etmemizi sağlayan ve bu varlıkları özsel olarak belirleyen ilkeler aradığını görüyoruz. Bunun sonucu olarak, madde ve form, Aristoteles'in varlık görüşünü açıklamada temel alınmaktadır.

¹⁸³ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 2/5, 332b 5-15, s.122

¹⁸⁴ Aristoteles: Fizika, 3/5, 204b 15-20, s.115

1.4.2.Pythagorasçı Öğretinin Eleştirisi

Aristoteles'e göre Pythagorasçılar, nedenlerin varlığı konusunda önemli adımlar atmış olsalar dahi; duyuşal olmayandan çıkardıkları varlığın ilkelerini, tıpkı ilk doğa filozofları gibi somut varlığı açıklamada kullandıkları için eleştirilebilirler.¹⁸⁵ Zira Aristoteles'e göre, her şeyden önce bölünemez büyüklüklerin olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü uzamsal olan büyüklük, hiçbir şekilde bölünemez olanlardan oluşamaz.¹⁸⁶

Pythagorasçılar, bir yandan sayıları aklî varlıklar olarak tasarlarlarken; öte yandan sanki onlar somut yapıdalarmış gibi, sayıları varlıkların temeli varsaymaktadırlar.¹⁸⁷ Aristoteles'e göre, soyut ilkelerle somut varlığı açıklama çabası; varlıkla ilgili bazı noktaların belirlenmesinde, çözümsüzlüklere neden olmaktadır. O, bu çözümsüzlüğü şu şekilde belirtir: "...uzaysal büyüklüğün, onların bu öğelerinden (sayılardan) meydana geldiğini teslim etsek veya bunun kanıtlandığını kabul etsek bile, cisimlerin bazısının ağır, bazısının hafif olmasını nasıl açıklayabiliriz?"¹⁸⁸ Sonuç olarak Aristoteles, Pythagorasçıların açıklama ilkelerinin tutarsız olduğunu ve ortaya çıkan çelişkiler nedeniyle, Pythagorasçı ekolde, formel nedenin izahının da yeterince belirgin olmadığını vurgular.¹⁸⁹

Aristoteles, Pythagorasçıları sayılar ile form arasındaki bağdan yola çıkarak, şu şekilde eleştirmektedir: "Sayıların formun ne özü, ne nedenleri olmadıkları aşîkârdır. Çünkü özü teşkil eden orandır; buna karşılık sayı ancak maddedir. Örneğin et veya kemik ile ilgili olarak madde anlamında tözü, bir sayı teşkil eder. Örneğin o üç parça Ateş, iki parça Toprak'tır ve bir sayı hangi sayı olursa olsun, her zaman muayyen şeylerin bir sayısıdır: Ateş'in veya Toprak'ın kısımlarının veya birimlerinin bir sayısı! Ama formel tözü teşkil eden

¹⁸⁵ Aristoteles: Metafizik, 1/8, 990a, s.122

¹⁸⁶ A.g.e., 13/8, 1083b 15, s.560

¹⁸⁷ A.g.e., 13/6, 1080b 20, s.548

¹⁸⁸ A.g.e., 1/8, 990a 10-15, s.123

¹⁸⁹ A.g.e., 1/5, 987a 20, s.107

şey, karışımındaki niceliklerin oranıdır. Burada artık bir sayı değil, ister cisimler olsunlar, ister başka türlü olsunlar sayıların karışımının bir oranı söz konusudur. O halde sayı, yani ister genel olarak sayı, ister birlerden meydana gelen sayı, şeylerin ne fail nedeni, ne maddesi, ne oranı, ne formudur. Şüphesiz o onların ne de ereksel nedenidir.”¹⁹⁰

Dolayısıyla Aristoteles’e göre Pythagorasçılar, Platon gibi sayıları ayrı bir varlık alanı olarak tasarlamamakla beraber; onları, tıpkı Platon gibi varlıkların tözü olarak görme yanlışlığına düşmüşlerdir. Onların göremedikleri, sayıların varlığa herhangi bir tesirinin olmamasıdır. Varlığa tesirde bulunamayan şeyin ise, töz olduğu varsayılmaz.¹⁹¹ Aristoteles, tutarsız ya da eksik gördüğü bu düşünceleri, form öğretisi ile ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

1.4.3. Atomcu Kuramın Eleştirisi

Aristoteles, aynı nedenlerden ötürü atomculuğa ve atomun her şeyin özü olduğu ön kabulüne de eleştiri getirir. Her ne kadar doğada kısmi bir mekanizm olduğunu göz ardı etmese de, bu mekanizme gayeyi eklemek ve formu madde ile ilişkilendirmek suretiyle, atomculuk ile arasına kalın bir duvar örür. Ayrıca Aristoteles, tözü form ile özdeş kılıp, tanımın özünün form olduğunu ortaya koymakla da, atomcu görüşü karşısına almaktadır.

Atomculara göre, asıl ve tek töz atomdur. Nesne, tek tek varolan atomların bir araya gelmesinden ibarettir. Bu görüşlere karşın, Aristoteles, nesnenin bir bütün olduğunu ve bu bütünün atoma benzer parçalardan oluşmadığını öne sürer. Biz, bir nesneyi parçalarına ayırıp, ayırdığımız parçaları yeniden birleştirdiğimizde; işlev bakımından, parçalarına ayırmış olduğumuz nesne ile özdeş bir nesneyi elde edemeyiz. Bunun nedeni, bu parçaların işlevsel özelliklerinin olmayışıdır. Buna bağlı olarak atomcu

¹⁹⁰ A.g.e., 14/5, 1092b 20, s.604

¹⁹¹ A.g.e., 14/6, 1092b 30, s.605

kuramın, nedenlere yönelik açıklamaları esas alındığında; her şeyden önce formun, bir neden olarak varlığı ortadan kalkmış olmaktadır.

Aristoteles'e göre, nesne ya da somut varlık, parçalarının toplamından daha fazla bir şeydir ve bunu ancak formel yapı temsil edebilir. Eğer nesneyi, işlevleri bakımından ele alıyorsak; bu durumda onu, ancak işlevleriyle tanımlayabiliriz. Bu durumda atomculuğun çıkmazlarından biri de, atomlardan yola çıkarak varlığı tanımlayamamasıdır. Nitekim Aristoteles'e göre, maddi yapılar, işlevden yoksundurlar; dolayısıyla varlığın özünü teşkil edemezler.¹⁹²

Bunun da ötesinde, Aristoteles'e göre, bölünemeyen, boyutsuz parçacıkların varolması söz konusu değildir. Çünkü boyutsuz olan parçacıklar bir araya gelerek maddi bir yapıyı oluşturamaz. Bir başka açıdan atom, eğer hem niceliksel, hem de niteliksel yapıları kendinde taşıyorsa, ki bu olası değildir; o takdirde atomculara göre, ne forma, ne de ilineksel özelliklere gereksinim duyulmaz. Çünkü ilineksel nitelikler ve formun işlevleri atom tarafından üstlenilmiş olur.

Aristoteles açısından ilineksel özelliklerin varolmadığı iddia edilemez. Değişmenin varlığı, bu özelliklerin de varlıkta mevcut olduğunun en açık kanıtıdır. Aristoteles'e göre, doğada mekanizm yanında tesadüf de bulunduğundan;¹⁹³ ilineklere yok sayamayız.

1.4.4. Platon'un İdealar Kuramı'nın Eleştirisi

Aristoteles'in, felsefesini madde ve form arasındaki ilişkiden yola çıkarak form üzerinde şekillendirmesinde, hiç şüphesiz, Platon'un önemli bir payı bulunmaktadır. Nitekim Aristoteles, Platon'un, ideaların varlık alanı ile ilgili görüşlerini eleştirip; düşünce sistemini, bu eleştiriler üzerine inşa etmiştir. Aristoteles, Platon'un idealar kuramından fazlasıyla etkilenmekle birlikte; bu

¹⁹² A.g.e., 7/10, 1035b 10-15, s.344; 2/1, 993b 20, s.146

¹⁹³ Aristoteles: Fizika, 2/4, 196a 10, s.69; The Complete Works of Aristotle, 2/4, 196a 10, s.334

kuramı, eksik ve hatalı bulmuştur. Buna bağlı olarak, Platon'un varlığa yaklaşımındaki eksiklikleri, formu nesnenin içine yerleştirmek suretiyle gidermeye çalışmıştır. Çünkü Aristoteles'e göre, Platon'un en önemli hatası, ideaları ayrı bir varlık alanı olarak tasarlamasıdır.

Bilindiği gibi Platon, değişmeyen, hep aynı kalan bir şeylerin olması gerekliliğini vurguladı ve hatta vurgulamakla kalmayıp, değişmeyen varlıkların dahil olduğu, olgular dünyasından bağımsız bir varlık alanının olduğunu savundu. Olgusal dünyada her şey değişmekteydi ve burada hakikatin bilgisine ulaşma imkanı yoktu. Oysa hakikat diye bir şey vardı ve elde edilebilirdi. Bu bilgiyi elde etmenin yolu, ideaların yani formların varlığının temellendirilmesinden geçmekte idi.

Aristoteles'e göre, elbette form diye bir şey vardır; ama onun farklı bir dünyada aranması bütünüyle bir hayalperestliktir. Aristotelesçi yaklaşıma göre töz, şeylerin nedeni olarak onlardan bağımsız bir varlığa sahip olamaz.¹⁹⁴ Oysa Platon, formları (ideaları) hem neden olarak görmüş, hem de onları varlıktan ayırmıştır. Böyle bir tasarlama da, beraberinde pek çok çözümsüzlüğe neden olmuştur.¹⁹⁵ Peki form varlıktan ayrı olduğu varsayıldığında, ne tür çözümsüzlüklerle karşılaşılır?

Öncelikle ideaların birer töz olarak varlıklardan ayrı kabul edilmesi, aynı doğada iki varlığın olması sonucunu doğurmaktadır. Aristoteles, bu durumu, "Bu adeta şeyleri saymak isteyen birinin, onların sayısı çok az olduğu için onların sayısını çoğaltmasına benzemektedir."¹⁹⁶ sözleriyle, kısmen alaycı bir ifade tarzı ile ortaya koymaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre, idealar varlığa hiçbir tesirde bulunmazken,¹⁹⁷ tutup da doğadaki varlıklarla formsal ortaklık ya da adsal benzerlik gösteren ayrı varlıklar varsaymanın manası yoktur. Zira Platon'un iddia ettiğinin tersine, bir insanı meydana

¹⁹⁴ Aristoteles: Metafizik, 1/9, 991b, s.132

¹⁹⁵ A.g.e., 13/9, 1086b 5, s.575

¹⁹⁶ A.g.e., 13/4, 1078b 30, s.541

¹⁹⁷ A.g.e., 12/6, 1071b 15, s.498; 13/5, 1079b 25, s.544

getiren formel neden, insan ideası değil; herhangi bir insandır.¹⁹⁸ Tüm bu eleştirilerin özünde, Aristoteles'in, Platoncular'ı evrendeki varlıklarla ideaların birbiri ile ilişkisini açıklamadığını düşünmesi yatmakta gibi görünmektedir.

Üstelik Aristoteles açısından ideaların kendilerinden pay alınan şeyler olması da, çözümsüzlüğü ortadan kaldırmamaktadır. Şöyle ki, “.....duyusal dünyada töz anlamına gelen, akılsal dünyada da o anlama gelir. Aksi takdirde bireysel-duyusal şeylerden ayrı bir şeyin, çokluğun üzerinde birliğin olduğunu söylemenin anlamı ne olacaktır? Ve eğer idealarla, onlardan pay alan varlıklar aynı forma sahiplerse, (idealarla bu varlıklar) arasında ortak bir şey olacaktır: Çünkü İki olanın birliği ve özdeşliği neden ortadan kalkabilir? İki olanla, yine çokluk teşkil eden, ancak ezeli-ebedi olan matematiksel İki olanlar arasında olacaktır da kendinde İki olanla, herhangi bir özel İki olan arasında olmayacaktır? Eğer onlar aynı forma sahip değillerse, aralarında bir isim ortaklığından başka bir şeyin olmaması gerekir ve bu, aralarında hiçbir ortak noktayı göz önüne almaksızın, Kallias'la tahtadan bir heykeli insan diye adlandırmaya benzer bir şey olacaktır.”¹⁹⁹

Platon'un son dönemde ortaya attığı İdea-sayı teorisine gelince, Aristoteles'e göre Platoncular'ın ezeli ve ebedi dedikleri idea-sayıların gerçekten ezeli ve ebedi nitelikte olması söz konusu değildir. Çünkü her şeyden önce sayılar, öğelerden meydana geldikleri için bileşik bir yapıya sahiptirler. Bileşik olan şey de, Aristoteles'e göre, tikel varlıklarda olduğu gibi, maddî bir yapıyı içinde barındırır. Dolayısıyla sayılar, öğelerden oluştukları için, ezeli ve ebedi değildirler.²⁰⁰

Bu çerçevede form olmaksızın varlığı ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte; ona ayrı bir bağımsızlık atfedildiğinde de, aynı imkansızlık karşımıza çıkmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi, gerek varlıksal açıdan,

¹⁹⁸ A.g.e., 12/4, 1070a 20-30, s.490

¹⁹⁹ A.g.e., 1/9, 991a, s.130

²⁰⁰ A.g.e, 14/2, 1088b 15, s.585

gerekse buna bağlı olarak tanımsal açıdan form, temel çıkış noktasıdır; ancak böyle bir savı, Aristoteles'e göre formu varlıkla beraber varsaydığımız müddetçe öne sürebiliriz.

Aristoteles'in ontolojik olarak forma yaklaşımı, Platon'dan oldukça farklı olmakla birlikte; bilgi boyutunda, önce de belirttiğimiz gibi, bu farklılık az da olsa, ortadan kalkmaktadır. Zira Aristoteles, bilginin tümelin bilgisi olduğunu öne sürmekle, formu bir anlamda nesheden ayırıp zihinsel boyuta taşımaktadır. Bu durumda form, olgusal töz olmaktan çıkıp; epistemolojik bağlamda kavramsal töze dönüşmektedir. Platon'da da idealar, zihinde kavramsal olarak bulunmakla, bilgiye olanak sağlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

Form Kavramının Aristoteles Ontolojisindeki Yeri

2.1. Devinim Açısından Formun Önemi

Devinim, form bağlamında değerlendireceğimiz konu ve kavramlar içerisinde, belki de en önemli olanıdır. Bunun temel nedeni; Aristoteles'e göre devinimin, her şeyin, varlık ve yokluğun, yani yaşamın ve canlılığın, buna bağlı olarak zamanın belirtisi olmasıdır. Evrenin ve varlıkların varoluşunun, devinim ile başladığını göz önünde bulundurduğumuzda; bunu daha açık bir şekilde kavrayabiliriz. Öyle ki, her doğal cisim, doğası gereği devinmek zorundadır.²⁰¹

Bu bağlamda Aristoteles, canlı ve cansız, yahutta doğal ve yapma şeyler arasındaki ayrımı dahi, devinimden yola çıkarak açıklamaktadır. Buna göre devinimi kendi özlerinde mevcut olan varlıklar, canlılar sınıfını; dış bir kuvvetin etkisiyle devinen varlıklar ise, cansızlar sınıfını oluştururlar.²⁰² Ayrıca ön-arka, sağ-sol, yukarı-aşağı olmak üzere çeşitli yönlerdeki devinimi gerçekleştiren varlıklar canlıdır; cansız varlıklarda ise, devinimin nereden başladığı belirsizdir.²⁰³ Dolayısıyla Aristoteles'e göre devinim, tüm olguların başlangıcında yer alır. Devinimin, tüm olguların başlangıcı olması ise; saf form hariç, form sahibi tüm varlıkların, devinime tâbi olduğunun bir ifadesidir.

Evrende her şeyin devinime tâbi olduğunu savunan Aristoteles, böylelikle Parmenides'in, devinimsizliği içeren görüşlerini de eleştirmektedir.²⁰⁴ Gözlemlenenler, bize, Parmenides'in kabulünün tersine,²⁰⁵ doğanın devinimin dışında varolamayacağını gösterdiğine göre; Aristoteles'e

²⁰¹ Aristotle: On The Heavens, 1/7, 274b 5, s.55

²⁰² Aristoteles: Fizika, 8/4, 255a 5, s.357; Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, (Çev. H. Nur ERKİZAN), Bulut Yayınları, İstanbul, 2000, 4, 700a 15, s.24

²⁰³ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 2/2, 284b 10-35, s.103; 285a, 30, s.105

²⁰⁴ Aristoteles: Fizika, 1/2, 185a, s.11

²⁰⁵ A.g.e., 1/5, 188a 20, s.27

göre varolan, ne birdir, ne de devinimsizdir.²⁰⁶ Çünkü yalnızca Bir'in varlığını esas aldığımızda, herhangi bir başlangıçtan, dolayısıyla da devinimden bahsedemeyiz.²⁰⁷

Devinimin varolduğu ön kabulünden sonra, bununla ilişkili olarak yanıt arayacağımız ilk soru, devinimin ne olduğu ve onun ne tür bir mahiyete sahip olduğudur. Bunu takiben, devinimin nedeninin ve kaynağının ne olduğu, neden her şeyin başlangıcında devinimin bulunduğu, varlıkların neden devinime tâbi olduğu, devinim için boşluğa gereksinim olup olmadığı, form-devinim ilişkisi çerçevesinde yanıtlayacağımız bazı sorulardır. Ulaşacağımız yanıtlar, bize, formun devinim ile sıkı bir ilişkisinin bulunduğunu gösterecektir. Öyle ki Aristoteles, devinimin ne olduğunun bilinmemesi durumunda, formun da bilinemeyeceğini vurgulamaktadır.²⁰⁸

Aristoteles'e göre, devinim denilen doğa olayı, belirsizlik taşımaktadır. O, devinimin ne olduğuna dair belirsizliğin; madde ile form, yani bilkuvve varlık ile bilfiil varlık ayrımından ileri geldiğini düşünmektedir. Nitekim bilkuvve ve bilfiil varlıklar, devinimin gerçekleşmesindeki unsurlardır ve devinim bunlardan hiçbirinin içine sokulamaz.²⁰⁹ Bunun ayırtına varılamadığı içindir ki; Aristoteles'e göre, devinim çoğunlukla belirsiz bir şeymiş gibi algılanır.

Bir başka açıdan devinim, Aristoteles tarafından, öncelikle varlığın kendi olanağını gerçekleştirme süreci olarak tanımlanmaktadır.²¹⁰ Dolayısıyla devinim, olanak halinde olanın, oluşa geçmesi ve kendini gerçekleştirme arasında meydana gelen süreçtir. Şöyle ki, maddenin kuvve halinden fiil hale gelişine kadar gerçekleşen durum, bir süreci ifade eder. Aristoteles, bu süreci şu şekilde belirlemektedir: "Her varlık cinsinde bilkuvve

²⁰⁶ A.g.e, 1/3, 187a 5, s.21

²⁰⁷ A.g.e, 1/2, 185a, s.11

²⁰⁸ A.g.e., 3/1, 200b 15 s.93

²⁰⁹ Aristoteles: Metafizik, 11/9, 1066a 15, s.469; Aristoteles: Fizika, 3/2, 201b 30, s.101

²¹⁰ The Complete Works of Aristotle, 3/1, 201a 10, s.95; 201b, s.342

olanla bilfiil olan arasında bir ayrım olduğu için; ben, bilkuvve olanın bilkuvve olmak bakımından fiiline hareket adını veriyorum.”²¹¹

Burada form ile devinim arasında ne tür bir ilişki olduğu da belirginleşmektedir. Devinimi, form ile ilişkisini göz önünde bulundurarak tanımlayacak olursak; bu durumda devinim, maddenin formuna doğru gidişidir.²¹² Bilindiği gibi formun temel işlevlerinden biri, maddenin kendi olanağını gerçekleştirmesini sağlamaktır. İşte formun maddeyi bu şekilde gerçekleştirmesi süreci, devinimi ortaya çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak form, daha sonra daha ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, devinime, gaye temelinde kaynaklık etmektedir. Örneğin canlı varlıklarda, devinim isteme dayalı olarak gerçekleşir. Bu istemin temelinde ise, ileride ulaşılabilecek amaçlar, yani gaye neden vardır.²¹³

Madde ve form arasındaki ilişkiden yola çıkılarak yapılan bu tanımlama, devinim ile fiil arasındaki ayrımı da ortaya çıkarmaktadır. Aristoteles, bu ayrımı açık bir şekilde şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: “...hareket, fiilin kendisi var olduğunda vardır, ondan ne daha önce, ne daha sonra var değildir. O halde bilkuvve var olan bir şey, bilfiil sahip olduğu fiili içinde, bizzat kendisi olmak bakımından değil, harekette olması bakımından ele alındığında, işte bu varlığın fiili, harekettir.”²¹⁴

Buna göre *kinesis*, Antik Yunan’da devinim ile eş anlamlı olarak kullanılmakta olan bir kavram olup;²¹⁵ Aristoteles’te de, aynı şekilde, devinim sürecine karşılık gelecek biçimde kullanılmaktadır.²¹⁶ Aristoteles, buna örnek olarak, inşaat halindeki bir evi gösterir. Burada devinimi işaret eden şey, bitmiş olan bir ev değil; evin inşaat halindeki durumudur.²¹⁷ Dolayısıyla

²¹¹ Aristoteles. Metafizik, 11/9, 1065b 10-15, s.466

²¹² Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 4/3, 311a, s.241

²¹³ Aristoteles. Hayvanların Hareketi Üzerine, 6, 701a 30, s.32

²¹⁴ Aristoteles: Metafizik, 11/9, 1065b 20, s.468

²¹⁵ PETERS; Francis E: A.g.e., s. 191

²¹⁶ Aristoteles: Fizika, 3/1, 201a, 201a 25, 201b 5, s.97

²¹⁷ The Complete Works of Aristotle, 3/1, 201b 5-15, s.343

madde, forma dayalı olarak içindeki potansiyeli açığa çıkardıktan sonra, Aristoteles düşüncesinde devinim ortadan kalkar. Bu nedenle devinimin tamamlanmamış bir fiil olduğunu söylemek tutarsızlık olmaz. Bu durum, bize formun fiile karşılık geldiğini açıkça göstermektedir. Buna göre bilkuvve olanın, yani maddenin bilfiil hale, yani formuna ulaşmak için eyleme geçmesi durumu, devinim olarak adlandırılır. Maddenin formunu gerçekleştirmesi ise, artık devinim ile değil; ama fiil ile temsil edilir. Zira burada gerçekliğe ulaşma söz konusudur.

Devinime kaynaklık eden form, böyle olmakla iki şeye tekâbül eder: İlki, devinimin ilk nedeni kabul edilen ve Aristoteles'in, saf form olarak nitelendirdiği Tanrı'dır. Tanrı, saf form olarak, devinimin ilk nedenidir.²¹⁸ Bu betimleme oldukça önemlidir; öyle ki biz, formun devinime olan etkisinin ilk boyutunu, Tanrı'nın saf form olmasından yola çıkarak ortaya koymuş oluyoruz. Buna göre saf form, evrendeki devinimi başlatan etkidir; O, evrene, devinimle başlayan düzeni vermiştir. Devinimin kaynağı olmakla form, ikinci olarak, Tanrı dışındaki varlıklarda, maddenin edimselleşmesini sağlayan itici güce karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı, saf form olarak, devinimin ilk nedeni iken, ki Tanrı böyle olmakla, ileride belirleyeceğimiz gibi varlıklardaki devinimin sürekliliğinin de nedeni olmaktadır, varlıklardaki form, doğadaki devinimin kaynağıdır.

Aristoteles'in form ve devinim bağı ile ilgili olarak ortaya koyduğu bu fikirler bağlamında, yanıtlamamız gereken bazı sorular mevcuttur: İlk devinimi veren bir ilke ya da varlığın olması neden zorunlu? Acaba Aristoteles, bu varsayımı saf formun varlığını açıklamak için mi, yoksa devinimi temellendirebilmek için mi öne sürüyor?

Aslında her iki durum da kabul edilebilir. Şöyle ki, devinimi açıklamak için devinmeyen bir ilkenin olması zorunluyken; bu zorunluluk aynı zamanda

²¹⁸Aristotle: On The Cosmos, 6, 398b 35, s.393

saf formun varlığına da bir kanıt niteliğindedir. Aristoteles'e göre her devinen nesne, bir şey tarafından devindirilir.²¹⁹ Bu durum sonsuza dek sürmeyecekse ve bir noktada durulması gerekiyorsa; bir ilk devindiricinin varlığı zarurîdir.²²⁰ Ancak şu da var ki, Aristoteles, Fizika'da, doğayı açıklama niyetinde olduğundan; saf form, aynı zamanda devinimin açıklamasına aracı olmaktadır.

Aristoteles, devinimin sürekli olduğunu savunmaktadır.²²¹ Formun devinime yönelik bir diğer etkisi de, buna bağlı olarak devinimin sürekliliği ile bağlantılıdır. Saf form, gök küreye ilk devinimi vermiş ve gök cisimleri sahip oldukları daireselliğe dayalı olarak bu devinimi durmaksızın sürdürmüşlerdir. Nitekim Aristoteles, sürekli devinimi meydana getiren şeyin, düzenli devinen cisim olduğunu vurgular.²²² İleride de üzerinde durulacağı gibi, düzenli devinimi gerçekleştiren varlıklar, gök cisimleridir.

Devinimin sürekliliği, bir ilk devindiricinin olmasını ve bu devindiricinin tek ve ebedi olmasını da zorunlu kılar.²²³ Doğadaki devinim, kesilmeksizin sürmekte olduğundan ve bu süreklilik aynı zamanda zorunlu olduğundan; ebedi olan bir devindiriciye gereksinim vardır. İşte devinimin sürekliliğinin konumuz açısından önemi budur. Bu bağlamda Aristoteles'e göre sürekli olan şey, ardışık ve parçalı olmadığından tektir.²²⁴ Devinim tek ise, tek bir devindirenden gelir ve tek devinene özgüdür. Bundan dolayı devindiren ilke, ilk ve tektir.²²⁵

Varlıklarda mevcut olan form söz konusu olduğunda ise; devinimin sürekliliği, maddedeki kuvve halindeki formdan ileri gelir. Madde, doğası gereği formunu bulma isteğini sürdürdüğü müddetçe; form bir itici güç olarak

²¹⁹ Aristoteles: Fizika, 7/1, 241b 35, s.305

²²⁰ A.g.e, 7/1, 242a 50-55, s.307; 8/5, 256a 15, s.363; Aristotle: On The Movements of Animals, (Translated by E.S.FORSTER), Harvard University Press, 8.eition, England 1998, 3, 699a 15, s.447

²²¹ Aristoteles: Fizika, 8, 251b, s.341; 252b 5, s.345; 8/5, 257b 20, s.371; 8/6, 259a 5, s.377

²²² Aristoteles. Oluş ve Bozuluş Üzerine, 2/10, 337a 30, s.150

²²³ Aristotle: Physics, 8, 258b 10, s.207

²²⁴ Aristoteles: Fizika, 8/6, 259a 15, s.377

²²⁵ Aristotle: Physics, 8, 259a 13-20, s.209

devinimin sürekliliğini sağlar. Bu durumda devinimin kaynağı, üzerinde kuşku duyulmayacak kadar açıktır ki, formdur.²²⁶ Çünkü sürekliliği sağlayan form, doğa olarak devinim ve değişimin ilkesidir.²²⁷

Devinimin sürekliliğinin temel nedeni olan saf form, devinime kaynaklık etmekle birlikte; kendisi devinimsizdir. Çünkü devinim için durağanlık zarurîdir.²²⁸ Bu durağanlık ise, dış bir ilkenin bulunması demektir. Çünkü evrene devinim verecek ilkenin, evrenin gücünden büyük olması gerekir. Eğer bu zorunlu ise, o zaman devinimi veren ilkenin, aynı zamanda evrenin dışında olması da bir gerekliliktir. Aksi takdirde evren, yok olmaya mahkum olur.²²⁹

Aristoteles, bu savı bir başka şekilde şöyle temellendirmektedir: Devinimde üç unsurun mevcudiyeti söz konusudur: Devinen, devindiren ve devinme aracı.²³⁰ Burada devinenin devinmesi zorunlu iken, devindirmesi zorunlu değildir. Devindirme aracı ise, hem devindirir, hem de zorunlu olarak devindirilir.²³¹ Oysa Aristoteles'e göre, devindiren, eğer devindirme aracı olmaksızın devindiriyorsa; bu durumda, onun devinimsiz olması, zorunlu olmasa dahi, akla uygundur.²³²

Saf formun devinmeden devindirmesi, O'nun evrene müdahalesizliğinin de bir göstergesidir. Bu durum, Aristoteles'e göre, tıpkı bir kuşu örtü altında tutup; sonra serbest bırakmak gibidir. Bu serbest bırakıştan sonra kuş, kendi çabası ile uçmaya başlar.²³³ Aynı şekilde evren de, saf formdan aldığı ilk devinimden sonra, düzenini aynı şekilde sürdürür. Bu bağlamda devinmeyen ilk devindirici, etkilemekle birlikte, etkilenmez olan'dır. Bu yüzdendir ki, Aristoteles'e göre, Anaksagoras, Us'un fail neden olarak

²²⁶ Aristoteles. Metafizik, 9/8, 1050a 30-35, s.411

²²⁷ Aristoteles: Fizika, 3/1, 200b 15, s.93

²²⁸ Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, 698a 15, s.14

²²⁹ A.g.e., 699a 10-35, s.18

²³⁰ Aristoteles: Fizika, 8/5, 256b, s.365

²³¹ A.g.e., 8/5, 256b 15, s.365

²³² A.g.e., 8/5, 256b 20-25, s.365; 258b 5-15, s.375

²³³ Aristotle: On The Cosmos, 6, 398b 30, s.393

etkilenmeyen ilk ilke olduğunu söylerken, doğru şeyler ortaya koymaktadır.²³⁴ Evrenin oluşumunun devinimsiz olan ilkeden başlatılması; doğanın düzeni gereğidir. Tersisi durumda sonsuz bir kaos yaşanırdı. Çünkü doğaya aykırı devinim, doğa gereği devinimin önüne geçerdi.²³⁵ Diğer taraftan doğada varolan form sahibi varlıklar, devindirirken bir aracı kullandıklarından ötürü, kendileri de devinmektedirler. Bu varlıkların devinimini açıklamak için, eğer sonsuza dek geri gidilmesi istenmiyorsa; bir ilk devindiricinin varlığının zorunlu olduğu kabul edilmelidir.

Tanrı'nın, varlığın deviniminin ilk nedeni olması, ilk bakışta bir çelişkiye yol açıyormuş gibi görünür. Öyle ki, kendisi devinimin dışında olan bir varlığın, nasıl olup da devinim gücünü verdiğini düşündüğümüzde kolay yanıtlar bulamayız. Ancak Aristoteles, bunu, kendi sisteminin içerisinde tutarsızlık yaratmayacak şekilde açıklamaktadır. Ona göre evrendeki tüm varlıklar, içlerinde bulunan ve devinimin ilkesi olan forma bağlı olarak edimselleşirken; aynı zamanda bir amaca hizmet ederler. Bu amaç, potansiyelleri el verdikçe, saf formun mükemmelliğine erişmeye çalışmaktır. Amacın gerçekleşmesi için, varlıkların çaba harcamasını sağlayan güç ise, onların Tanrı'ya duydukları sevgidir. Bu sevginin ve yönelimin kaynağında ise, saf formun mutlak anlamda iyi olması yatar.²³⁶

Aristoteles'e göre Tanrı, arzunun ve akıllı isteğin ilk konusu olmakla; kendisi devinmeksizin devinime neden olur.²³⁷ Biz, bir sanat eserinden nasıl, o herhangi bir edimde bulunmadan etkileniyorsak; Tanrı'nın varlığından da aynı şekilde etkilenir ve O'na erişme gayesi ile saf forma yöneliriz. İşte bu nedenle Tanrı, devinmeksizin devinime kaynaklık edebilmektedir. Ancak şunu da göz ardı etmemek gerekir: Aristoteles'in formların formu olan Tanrı'sı, devinmeyen devindirici olmakla birlikte; yalnızca bu sıfatla belirlenemez.

²³⁴ Aristotle: On The Heavens, 3/2, 301a 10, s.277; Aristoteles: Fizika, 8/5, 256b 25, s.367

²³⁵ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 4/5, 312b 20, s.251

²³⁶ Aristoteles. Hayvanların Hareketi Üzerine, 6, 701a, s.30

²³⁷ Aristotle: Metaphysics, (Translation and Introduction by Hugh Lawson-Tancred), Penguin Press, England, 1998 12/7, 1074a, s.379

Nitekim Metafizik adlı eserde, Aristoteles tarafından gök kürelerin sayısı kadar devinmeyen devindiriciden bahsedilmektedir.²³⁸ Bundan ötürü saf form, pek çok üstün niteliklerle evrensel varlıkların üzerinde yer alır. O, en mükemmel olmakla, tektir.

Bununla birlikte, burada bizim vurgulamamız gereken asıl nokta, Aristoteles'in Tanrı ve evrenle ilgili görüşlerini belirlemek değildir. O'nun bu görüşlerine bağlı olarak formu, devinimin içinde nereye yerleştirdiğidir. Aristoteles, gayeci bir yaklaşım içerisindedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, O, her varlığın deviniminde, bir gayenin yer aldığını düşünür. Bu düşüncesi Aristoteles'in formu, devinimin kaynağı ve nedeni olarak görmesine dayanak oluşturmaktadır. Form, varlıklara, formel anlamda bir sebep teşkil etmenin yanında; devinim açısından varlıkların ereksel nedeni olmakta ve böylelikle onları eyleme itmektedir.

İlkçağ felsefe tarihçisi Guthrie, devinimin, form ile ilişkisini, Aristoteles'in yaklaşımından yola çıkarak, gaye bağlamında şu şekilde yorumlamaktadır: "Her yaratığın kendi özgül formunu, yapabildiği ölçüde tam ve düzgün olarak gerçekleştirmekle, Tanrı'nın ebedi yetkinliğine, kendi sınırlı ölçüleri içinde, öykündüğü söylenebilir. Bunu yapma içsel itisi, bir doğal nesnenin doğasıyla (physis) kastedilen şeye karşılık gelmektedir. Aristoteles, devinimi açıklama zorunluluğundan o denli etkilenmiştir ki, doğal nesneleri 'kendilerinde bir devinim ve durgunluk ilkesi içeren şeyler' olarak tanımlar."²³⁹

Aristoteles'e göre eğer bir varlık, dış bir etken olmaksızın deviniyorsa; kendinde bir devinim ilkesi taşıyor, demektir. Bu bağlamda o varlık, doğal bir devinimi gerçekleştirir.²⁴⁰ İşte varlıklardaki bu doğal devinim ilkesi, aynı zamanda bir varlığın temel unsurlarından biri olan formdur. Tanrı, saf form olarak aynı zamanda düşüncenin düşüncesi olduğundan akıllı isteğin konusu

²³⁸ A.g.e., 12/8, 1074a 15, s.510

²³⁹ GUTHRIE, W.K.C.: A.g.e., s.163

²⁴⁰ Aristotle: Physics, 8, 254b 12, s.196

iken; akıl dışı varlıklarda O'na yönelme, bilinç dışı bir arzu ile gerçekleşir. Cansız varlıklar, formun neden olduğu bir içtepi ile devinirler. Canlı varlıklar ise, devinimi sahip oldukları ruh aracılığıyla gerçekleştirirler.²⁴¹ Ruh, burada, form olarak, beden deviniminin kaynağıdır; bedeni devinime yönlendirir.

Aristoteles, 'Ruh Üzerine' adlı eserinde, ruhun, bedenin enstrümanı olduğunu vurgular. Grek felsefesi üzerine önemli çalışmaları olan Eduard Zeller'e göre, ruhun, bedenin enstrümanı oluşu düşüncesi; Aristoteles'in, ilk kez kendisi tarafından ifade edilmiş bir fikir olan 'organik' terimiyle kastettiği şeydir. Dolayısıyla ruh, organik bir varlığın ilk 'entelekheia'sı olarak tanımlanıyorsa; bu durum, onun hayat ilkesi olduğunu, bedeni bir enstrüman olarak hareket ettiren ve oluşturan güç olduğunu ifade eder."²⁴²

Devinim ile form arasında kurulan ilişkide, yanıt aranması gereken bir diğer husus; canlılığın devinimin göstergesi olduğu yerde, devinimin son bulunduğu andan itibaren canlılıktan bahsedemiyorsak, o zaman Tanrı'nın mutlak manada devinen bir varlık olması gerekip gerekmediğidir. Aristoteles, bu noktayı yeterince temellendirememekle birlikte; çözümü, Tanrı'nın etkinliği ile canlı varlıkların etkinliğini ve canlılığını birbirinden ayırmakta bulur."²⁴³

Buna göre canlı varlıklar, madde ve formdan oluşurlar; maddeye sahip olmakla da eksiktirler. Buna karşın Tanrı, kinesis'in içerdiği büyüme ve gelişme çabasının içinde yer alamaz. Böyle bir durum, onun tamamlanmamışlığına delalet eder ki, bu olanaksızdır. Tanrı, en mükemmel olandır; bu yüzden de saf formdur. Aristoteles'e göre saf form olan Tanrı'nın farkı, insan zihninin tasarlayışının üzerinde yaşamsal bir etkinliğinin bulunmasıdır. Şöyle ki, "Saf edimsellik olarak Tanrı, her ne denli kinesis'ten bağışık olsa da; hiçbir yorgunluk ve zahmet gerektirmeyen, ancak daima haz veren bir etkinlikle ebedi olarak etkindir. Onun özsel niteliği, yaşamdır."²⁴⁴

²⁴¹ Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, 9, 703a, s.40

²⁴² ZELLER, Eduard: A.g.e., s.226

²⁴³ Aristoteles: Metafizik, 9/3, 1047a 30, s.399; 12/7, 1072b 25-30, s.508

²⁴⁴ GUTHRIE, W.K.C.: A.g.e., s.170

Varlıkların saf forma yönelişi, bu etkinliğin mevcudiyetinin en büyük göstergesidir. Etkinliğinin yaşam olması, aynı zamanda O'nun sonsuzluğunun bir ifadesidir.

Böyle bir etkinliğe sahip olan bir Tanrı, devinimi nasıl başlatmış olabilir? Neden varlıklar, Tanrı'ya bağlı olarak devinirler? Tanrı, ilk devinimi hangi varlıklar ve niçin bahşetmiştir? Acaba Tanrı'nın varlıklara bağışladığı bu devinimin sürekliliğinden, hangi anlamda bahsedebiliriz? Bu sorulara yanıt verebilmek için, öncelikle devinimin türlerini ortaya koymalıyız. Böylelikle yanıt arayacağımız hususlar, dolaylı olarak da olsa belirginleşmiş olacaktır

2.1.2.Devinim Türleri

Varlık kategorileri dışında, herhangi bir devinimin olamayacağını düşünen Aristoteles, bu savını, 'Ne kadar varlık türü varsa, o kadar devinim türü vardır.' ifadesi ile ilişkilendirmektedir.²⁴⁵ Ancak daha sonra belirleyeceğimiz nedenlerden ötürü, devinim türlerini üçe indirmek suretiyle, bu düşüncesini çürütmüş olmaktadır.²⁴⁶ Nitekim Aristoteles'e göre devinim, ancak karşıtlar arasında süregelen bir durum olduğundan ve değişimin değişmesi olamayacağından; on varlık kategorisi esas alındığında, yalnızca yer, nitelik ve nicelik açısından devinimin varlığından söz edilebilir.²⁴⁷

Bu bağlamda ancak bir öznenen diğerine, yahutta bir karşıttan diğerine doğru gerçekleşen değişimler, devinim adını almaktadır.²⁴⁸ Zira doğada hiçbir şey rasgele başka bir şeye dönüşmez; dolayısıyla devinimin bir yönü vardır. Bu ifadeleri, form ile ilişkilendirecek olursak; şu sonuca ulaşırız: Türü her ne olursa olsun, devinim yalnızca, bir formdan başka bir forma

²⁴⁵ Aristotle: Metaphysics, 11/9, 1065b, s.339

²⁴⁶ A.g.e., 11/12, 1068b, s.349

²⁴⁷ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 4/3, 310a 20, s.237; Aristoteles: Fizika, 4/4, 211a 15, s.149; Aristotle: Physics, 7, 243a 32, s.311; Aristoteles: Metafizik, 11/2, 1068b 15, s.481

²⁴⁸ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 4/3, 310a 25, s.237; Aristoteles: Metafizik, 11/11, 1068a, s.478

doğru gerçekleşir.²⁴⁹ Varlıklar, doğaları gereği hangi devinimi gerçekleştirmeleri gerekiyorsa, o devinimi gerçekleştirirler.

Eğer devinim, bir formdan diğerine doğru gerçekleşiyorsa; yani varolmayan bir şeyin deviniminden söz edemiyorsak; bu durumda Aristoteles'e göre oluş ve bozuluş devinim türleri içine dahil edemeyiz.²⁵⁰ Nitekim oluşta ne mutlak anlamda bir varolan bulunmaktadır, ne de onun karşıtı bir varlık mevcuttur. Dolayısıyla olmayan bir şeyin deviniminden söz edilemeyeceğinden, oluş ve bozuluş bir devinim olarak göremeyiz. Diğer üç devinim türü içerisinde, burada yalnızca yer değiştirmeyi ele alacağız. Niteliksel ve niceliksel değişimi ise, form ile bağı çerçevesinde değişim başlığı içerisinde değerlendireceğiz. Dolayısıyla burada, öncelikle yer değiştirmeyi ele alacağız:

2.1.2.1.Yer Değiştirme:

Sözü edilen üç tür devinimden - yer değiştirme, niteliksel ve niceliksel değişim –en genel olanı ve en başta geleni yer değiştirir.²⁵¹ Nitekim yer değiştirme diğer iki devinim türü olmaksızın var olmakla beraber; niteliksel ve niceliksel değişim, yer değiştirme olmaksızın varolamaz. Bundan ötürü yer değiştirme, ilk devinim türüdür.²⁵²

Ayrıca yer değiştirme, zaman açısından da, ilktir. Çünkü ebedî nesneler, formlar özellikleri dolayısıyla tamamlanmış varlıklardır ve bundan ötürü yalnızca yer değiştirmeyi gerçekleştirip; diğer devinim türlerini gerçekleştirmezler.²⁵³ Bunun tersine, doğada oluş halinde bulunan varlıklar söz konusu olduğunda; yer değiştirme, tüm devinim türleri arasında en sonda gelir.²⁵⁴ Çünkü oluş halindeki varlıklar henüz kendilerini gerçekleştiremedikleri

²⁴⁹ Aristoteles: Metafizik, 11/2, 1068a 20-25, s.480

²⁵⁰ Aristoteles: Fizika, 5/1, 225b, s.223

²⁵¹ Aristotle: Physics, 4, 208a 27, s.78

²⁵² A.g.e., 8, 260b 19,

²⁵³ A.g.e., 8, 260b 29, s.213; Aristotle: On The Heavens, 1/9, 279b 5, s.93-95

²⁵⁴ Aristoteles: Fizika, 8/7, 261a, s.387

gibi, gök cisimlerinin sahip olduğu gerçekliğe ulaşma imkanına da sahip değildir.

Buna göre ilk değişim türü olan yer değiştirme, hem gök cisimlerine, hem ay altı alemdeki varlıklara özgüdür. Ancak bu varlıklar, farklı şekillerde yer değiştirirler. Bu bağlamda yer değiştirme, varlıkların formsal özelliklerine bağlı olarak, yalın anlamda, kendi içinde dairesel ve doğrusal devinim olmak üzere ikiye; bileşik olarak değerlendirdiğimizde ise, dairesel ve doğrusal devinimi de eklediğimizde üçe ayrılmaktadır.²⁵⁵ Varlık yapılarını daha çok gerçekleştirmiş olan ve dolayısıyla formsal nitelikler bakımından daha üstün varlıklar, dairesel devinimi gerçekleştirirler. Buna karşın formsal yapılarını tam olarak gerçekleştiremeyen, oluş halindeki varlıklarda, doğrusal devinimin süregeldiğini görürüz. Şimdi bu farklı yer değiştirme devinimlerine daha yakından bakalım:

Dairesel Devinimin Form Bağlamında Değerlendirilmesi:

Dairesel devinimi gerçekleştirdiğini belirttiğimiz varlıklar, Aristoteles'in, ay üstü alem adını verdiği gökyüzünde mevcudiyetini sürdüren gök cisimleridir. Tanrı, feleklerin en dış küresini kuşatmak sureti ile devinimi başlatmıştır. İlk gök dışında mevcut olan göksel cisimler ise, Tanrı'dan aldıkları devinim ile değil; küresel akıllardan aldıkları etki ile devinirler. Göksel cisimlerin devinimlerinin doğrudan nedeni olan bu akıllar, varlık sınıflamasında ilk devindirici olan Tanrı'dan sonra gelirler; ancak Tanrı ile birlikte, saf form tabakasının içinde yer alırlar. Saf form oldukları için, bu saf akıllar da Tanrı gibi, devindirdikleri gök cisimlerini, birer arzu nesnesi olarak etkilerler.

Göksel küreler, sahip oldukları küresel şekil itibarıyla ve maddeden oldukça arınık, evrendeki varlıklara oranla, saf formun mükemmelliğine çok

²⁵⁵ A.g.e., 8/7, 261a 25, s.391; Aristotle: On The Heavens, 1/2, 268b 15, s11; Aristotle: Physics, 8, 265a 13, s.224

daha yakın olmaları sebebiyle; dairesel devinime tâbidirler. Bu varlıklar, formlar özellikleri yüksek olduğundan, mükemmel olan'a ve mükemmelliğe ulaşmaya daha yakındırlar. Böyle olduğu için de, doğal olarak daha mükemmel ve tam bir devinimi gerçekleştirmeleri gerekir. Aristoteles'e göre dairesel devinim, yalın, mutlak ve daha mükemmeldir.²⁵⁶ Nitekim dairesel devinim, bütünlük arz eder ve bu bütünlük, aynı zamanda tanrısallığın bir göstergesidir.²⁵⁷

Aristoteles'e göre dairesel devinimi hariç tutarsak, tek bir devinim türü söz konusu olduğunda, zaman açısından sınırlarla sınırlandırılmayacak denli sonsuz bir devinim yoktur.²⁵⁸ Bu bağlamda dairesel devinimin sonsuzluğundan bahsedeceksek, bu sonsuzluk ancak zaman açısından, zaman içerisinde son bulmama manasında söz konusu olabilmektedir.²⁵⁹ Bilindiği gibi her devinim, karşıtlar arasında gerçekleştiğinden, belli bir noktada son bulur; oysa dairesel devinimde uç noktalar yoktur. Dolayısıyla dairesel devinim, karşıtlar arasında gerçekleşmemektedir.²⁶⁰

Bunun bizim açımızdan mühim olan sonucu, formel yapıları ön planda olan gökyüzü cisimlerinin, doğadaki varlıkların gerçekleştirdiği, eksikliğin belirtisi olan değişimi yaşamamalarıdır. Nitekim dairesel yer değiştirme dışındaki tüm değişimlerin karşıtı vardır. Bu karşıtlık ise, eksiklik göstergesidir.²⁶¹ Bu durum, aynı zamanda dairesel devinimin sürekliliğini ortaya koyar. Zira dairesel devinen nesnenin, devinime başladığı ve devinimini sonlandırdığı yer, aynıdır.²⁶² Bu nedenle dairesel devinimin sürekli olduğunu belirtiriz. Biz, başlangıcı ve sonu olmayan bir şeyin sürekli olmadığını düşünemeyiz. Bunun ötesinde dairesel devinimin sürekliliğinin asıl nedeni, bu devinimi başlatan varlığın kendisinin devinimsiz olmasıdır. Oysa

²⁵⁶ Aristoteles: Fizika, 8/9, 265a 20, s.407

²⁵⁷ Aristotle: On The Heavens, 1/9, 279a 30, s.93; 2/3, 286a 10, s.149

²⁵⁸ Aristoteles. Physics, 6, 241b 11, s.166

²⁵⁹ Aristoteles: Fizika, 6/10, 241b 20, s.303

²⁶⁰ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/3, 270a 20-23, s.23

²⁶¹ A.g.e., 1/3, 270a 20, s.23

²⁶² A.g.e., 1/9, 279b, s.75

doğadaki varlıklar, kendileri de devinen ve değişen nesnelerce devindirilmektedirler. Bu nedenle onların devinimleri sürekli değildir.²⁶³ Gök cisimleri, evrendeki varlıkların yapısında bulunmayan, eter denilen bir beşinci öğeye sahip olmakla; yeryüzündeki cisimlerden ayrılırlar.²⁶⁴ Formsal yapıları, onların ortadan kalkmasına, nitelik ve nicelik değiştirmesine sebep olacak bir oluşuma mani olmaktadır.

Gök cisimlerinin, bu mükemmel olan, sürekli devinimi gerçekleştirmelerine karşın; yine de devinmeye başladıkları andan itibaren mükemmellikten uzaklaşmaları söz konusu olmaktadır. Bunun nedeni, Aristoteles tarafından sayıları yaklaşık olarak elli üç olarak telakki edilen kürelerin, dairesel devinimi gerçekleştirmekle beraber, artık her birinin farklı yönlerde dönmesidir. En yüksek gökten aldıkları sağdan sola doğru gerçekleşen devinimin yanı sıra; kendileri de, soldan sağa doğru dönüşü gerçekleştirirler. Böylelikle basit dediğimiz dairesel devinim, saf formdan uzaklaşmaya ve evrene yaklaşmaya başladıkça, bu basitliğini kaybederek daha karmaşık bir hale gelir.

Felsefe tarihçisi Alfred Weber'in buna ilişkin yorumu dikkat çekicidir: "Gezegenleri hareket ettiren güçler, kürelerinden her birine *protos ouranos*'un tanrısal ve mükemmel hareketine zıt bir hareket vermekle, Tanrısal varlığa karşı bir bağımsızlık hareketi, evrensel düzene karşı bir isyan hareketi yapmış oluyorlar. Bu kötülüğün başlangıcıdır; fakat o kadar zayıf bir başlangıç ki, dünyanın hayatı ile karşılaştırılınca, Merkür'ün, Venüs'ün, Merih'in, Jüpiter'in, Satürn'ün, Güneş'in, Ay'ın hayatları gene de tanrısal, mükemmel, mutlu bir yaşayıştır."²⁶⁵

Weber, bu yorumunda varlıklardaki devinim sürecini, ahlak alanındaki kötülük problemi ile ilişkilendirmektedir. Aslında kötülüğün eksiklikle ilişkisi

²⁶³ Aristoteles: Fizika, 8/6, 260a 15, s.383

²⁶⁴ Aristotle: Meteorologica, 1/2, 339a 11, s.7

²⁶⁵ WEBER, Alfred: Felsefe Tarihi, (Çev: H. Vehbi ERALP), Sosyal Yayınlar, 5.Baskı, İstanbul, 1993, s.80

olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, gök cisimlerinin devinimi ile birlikte, her ne kadar onlar varlık yapıları itibariyle tam varlıklar olarak görülse de, artık eksikliğin varlığa hakim olmaya başladığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu başlangıç, doğadaki varlıklarda, onların tâbi oldukları devinim türüne bağlı olarak kendini iyiden iyiye hissettirmeye başlar.

Doğrusal Devinimin Form Açısından Değerlendirilmesi:

İkinci tür yer değiştirme, doğrusal olarak gerçekleşir, demiştik. Gök küreler dışında, evrendeki tüm varlıklar, doğrusal devinimi gerçekleştirirler. Bunun nedeni, dairesel devinimi gerçekleştirmek için öne sürdüğümüz savların tersine, bu varlıkların formsal özelliklerinin, saf formdan uzaklaşmaları nedeniyle azalması, dolayısıyla maddeselliğin ağırlık kazanması ve daha önce de belirttiğimiz gibi, evrenin sınırlı yapısıdır. Bu sınırlı yapı, bir başlangıcın ve sonun varlığını gerekli kıldığından; canlı ya da cansız tüm varlıklar, evrende belli noktalar arasında gidip gelmek durumundadırlar.²⁶⁶ Belli sınırlar içinde devinmenin doğal sonucu, durmadır.²⁶⁷ Buna bağlı olarak bu varlıklar, zaman zaman dururlar ve bu durum, onların eksikliğin bir göstergesidir.

Doğadaki varlıklar oluş ve bozuluşa tâbidirler ve tabi oldukları değişim, karşıtların varlığını gerektirir. Buna bağlı olarak gök cisimleri söz konusu olduğunda, ilk devinim yer değiştirme iken; bu varlıklarda, yer değiştirme son devinim türü olarak belirlenir.²⁶⁸ Bunun nedeni, oluş içerisindeki varlıkların kendi doğalarını ya henüz tamamlamamış olmaları ya da tam manasıyla tamamlama olanağının olmamasıdır. Dolayısıyla her iki durumda da, forma ulaşamama söz konusu olup; formunu gerçekleştiremeyen bir varlık ise, Aristoteles'e göre organ eksikliği vb. nedenlerle devinemez.²⁶⁹

²⁶⁶ Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, 701a, s.30; Aristoteles: Fizika, 8/8, 261b 30, s.391

²⁶⁷ Aristoteles: Fizika, 8/8, 263a, s.397; Aristotle: Physics, 8, 264b 19, s.223

²⁶⁸ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 2/3, 286b, s.11; Aristoteles: Fizika, 8/7, 261a 15, s.387; 8, 260b 30, s.387

²⁶⁹ Aristoteles: Fizika, 8/7, 261a 20, s.389

Evrende mevcut olan varlıkların devinimi yanında, bir de evrenin devinip devinmediğini belirlememiz gerekiyor. Evren deviniyor mu? Eğer deviniyorsa, ne tür bir devinimi gerçekleştiriyor? Yahut da evrende bir devinimsizlik söz konusu ise, bu hangi anlamda bir devinimsizliktir?

Aristoteles'e göre, evren, bir anlamda devinirken bir anlamda devinmez.²⁷⁰ Evrenin devinmesi, parça-bütün ilişkisiyle ve buna bağlı olarak 'yer' ile ilintilidir. Evren, içindeki varlıkların, yani parçaların birbiriyle organik bir bağ oluşturduğu bir bütündür. Bu bütün, aynı zamanda varlıkların bulunduğu 'yer'dir. Bu manada evren, Aristoteles'e göre, bir bütün olarak parçaların yeri olup, bu nedenle yer değiştirmezken;²⁷¹ gökyüzü cisimlerinin tâbi olduğu dairesel devinimi gerçekleştirir.²⁷²

Varlıkların ne tür bir devinime tâbi oldukları mühim olmakla birlikte, bizim açımızdan daha büyük önem arz eden şey; gerek göksel cisimlerin, gerekse evrendeki varlıkların, kendi doğalarına uygun olan devinimi gerçekleştiriyor olmalarıdır.²⁷³ Böyle olduğu müddetçe bir varlık, taşıdığı surete doğru deviniyordur. Nitekim evrenin sınırlı yapısı içinde hiçbir varlık, dairesel olarak devinemez. Bu, hem evren tarafından engellenir; hem de varlığın sahip olduğu formsal yapı, buna müsaade etmez. Dolayısıyla o, ancak ve ancak doğrusal yönde ilerleyebilir. Ayrıca evren içindeki varlıklar da, devinimlerini belli doğrultularda gerçekleştirmektedir. Örneğin dört temel element olan ateş, hava, su ve toprak, farklı yönlerde doğru giderler. Ateş, hafif olduğu için yukarıya doğru yükselirken; toprak, ağırlığı yüzünden aşağı doğru gider.²⁷⁴

Aynı şey, gök cisimleri için de geçerlidir. Bu cisimler, sahip oldukları şekil ve suret itibarıyla, döngüsellğe eğilimlidirler. Onların doğrusal olarak

²⁷⁰ A.g.e., 4/5, 212a 30, s.155

²⁷¹ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 2/14, 296a 25, s.167

²⁷² Aristoteles, Fizika, 4/5, 212a 35, s.155

²⁷³ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/2, 269a 30-35, s.19; 4/4, 311b 25, s.245; Aristoteles: Fizika, 8/4, 254b 20, s.355

²⁷⁴ Aristotle: Meteorologica, 1/2, 339a 11, s.7

devinimleri, gök cismi olmaktan çıkmaları sonucunu doğurur ki; bu olanak dışı bir durumdur. Zira her varlık, sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirebilir; bunun dışına çıkamaz. Dolayısıyla varlıkların sahip olduğu doğa, devinim türünü belirlerken; buna bağlı olarak varlıklar arasındaki farkları da belirgin hale getirmektedir. Örneğin eğer bir varlığın doğal devinimi, yukarı ya da aşağı doğru ise; bu varlık, bir gök cismi olamaz. O, ay altı alemde mevcut olan, hava ya da su gibi bir cisimdir.²⁷⁵

Yer değiştirmenin boşlukta gerçekleşip gerçekleşmediği de, formun buradaki rolü açısından önemli bir problem alanıdır. Aristoteles'in madde ve form arasındaki ilişkiyi şekillendirmesi, atomcu kuram ile zıtlık gösterir. Bu zıtlıkların başında, O'nun boşluğun varlığını reddedişi ve devinimi buna bağlı olarak temellendirmesidir. Bilindiği gibi atomcular, varlığı atomdan yola çıkarak belirlemekte, her şeyin özünde atomların bulunduğunu düşünmektedirler. Bunun yanında her şey, bu atomların uzayda rast gele devinimi ve bu devinim sonucu bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Oysa Aristoteles'e göre, boşluk yoktur. Uzayın her yeri cisimle dolu olduğundan, boşluktan bahsedemeyiz.

Aristoteles'e göre, kendisi de bir varlık olan uzayın bir boşluk olduğunu savunmak anlamsızdır. Aristoteles, yer değiştirmeyi temellendirmek suretiyle, atomcuların savlarına karşı çıkmaktadır. Boşluk olmadığına göre devinim, ancak dolulukta gerçekleşir. Böyle düşünmekle Aristoteles, daha çok Anaksagoras ve Platoncu bir yaklaşım sergilemektedir. Bunun da ötesinde dolulukta gerçekleşen devinim, rastgele ortaya çıkmaz. Burada asıl etken, varlığın formel yapısıdır.

²⁷⁵ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/2, 269a 15, s.17

2.2.Mekan (Yer) –Form İlişkisi

Form ile yer arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu belirlemeden önce, Aristoteles düşüncesinde yerin ne olduğunu ele almakta yarar var. Böylelikle yerin, form ile bağına daha rahat kurabiliriz. Burada irdeleneceğimiz ana problemler, yerin varolup olmadığı, varsa mahiyetinin ne olduğu; buna bağlı olarak formun yer ile aynı şey olup olmadığıdır. Bu problemler, kendi içinde pek çok sorunun yanıtını da barındırmaktadır.

Aristotelesçi bir yaklaşımda, bir şeyin tözsel olarak varolup olmadığını uzun uzun tartışma olanağına sahip değiliz. Zira biz, varolmayanlar üzerine konuşamayız; çünkü ‘mutlak yokluk’ diye bir şey yoktur. Eğer varsa bile, biz onun bilgisine sahip değiliz. Bu durumda ‘yer’ diye bir şey vardır. Onun varlığına dayanak oluşturacak diğer bir şey de, cisimlerin üzerinde bulunduğu, onları çevreleyen bir alanın bulunmasıdır. Çünkü böyle bir alan bulunmasaydı, varlıkların da varolmaları mümkün olmayacaktı.²⁷⁶ Bu manada yer, taşınamayan bir kaptır.²⁷⁷

Aristoteles, bunlara ek olarak yerin varlığına dair şöyle bir kanıt daha ileri sürmektedir: “İmdi yerin varolduğu, (cisimlerin) birbirinin yerini almasından belli diye düşünülüyor. Nitekim şimdi suyun bulunduğu yerde, sözgelişi su bir kaptan döküldüğünde hava var, bu durumda aynı yeri başka bir cisim dolduruyor.”²⁷⁸

Aynı zamanda yerin, cisimlerden farklı olduğunu da içeren bu temellendirmenin devamında, Aristoteles, yerin nasıl bir mahiyeti olduğunu belirlemeye çalışmaktadır. Buna göre, yer ile cisimleri, her tür nesneyi şüphesiz birbirinden ayırmak durumundayız. Aksi takdirde aynı yerde, iki cismin olduğunu varsaymış oluruz.²⁷⁹ Eğer cisimler, birbirinin yerini almak

²⁷⁶ Aristotle: Physics, 4, 208a 27, s.78

²⁷⁷ A.g.e., 4, 212a 14, s.88

²⁷⁸ Aristoteles: Fizika, 4/1, 208b, s.135

²⁷⁹ A.g.e., 4/1, 209a 5, s.139

suretiyle deviniyor ve yer değiştiriyor, fakat buna karşın yer, sabitliğini koruyorsa; buradan, yer ile nesnelerin özdeşleştirmeyeceği sonucu doğrudan çıkmaktadır.

şimdi eđer, yer ile nesne ayrı ayrı şeylerse; Aristoteles ačíısından, madde ve form da, yer ile özdeş olamaz. Bunun göstergesi, madde ile formun nesneden ayrılmadığı yerde, yerin nesneden ayrılabilir oluşudur.²⁸⁰ Aristoteles, bu akıl yürütmenin devamında, yerin ne olduğuna yönelik düşüncelerini temellendirmek maksadıyla řunu soruyor: “Yer, madde ya da biçim olursa; bir nesne, kendi yerine nasıl gidecek?”²⁸¹

Böylelikle, formun yer ile ne tür bir bağının olduğu, ‘Yer ne değildir?’ sorusundan yola çıkılarak dolaylı olarak ortaya konulur. Daha önce formu tanımlarken de belirttiğimiz gibi, yer ile form, kolaylıkla birbirine karıştırılacak niteliktedirler; öyle ki her ikisi de ‘sınır’ı ifade eder. Ancak onların temsil ettiği sınırlar farklıdır. Buna göre form, nesnenin dış sınırı iken; yer, onu çevreleyen iç sınırdır.²⁸² Ayrıca yer, varlıklara bir neden teşkil etmezken; form bir neden olduğundan, onu yer ile bir tutamayız.²⁸³

Aristoteles üzerine önemli çalışmaları olan David Ross, bir cismin kendi yerine doğru deviniminin, kendi formuna doğru devinimi olduğunu öne sürerken, belirlediğimiz nedenlerden ötürü yanılığya düşmüştür. O, düşüncesini temellendirmede dört ögeden yola çıkmış ve örneğin toprağın asıl doğasının evrenin merkezinde olmak olduğunu kanıt olarak sunmuştur.²⁸⁴ Ancak burada yanlış bir akıl yürütme söz konusudur. Toprak, evrenin merkezinde olduğu için belli bir doğaya sahip değildir; belli bir doğaya sahip olduğu için, evrenin merkezinde yer alır. Ross gibi düşünecek olursak,

²⁸⁰ A.g.e, 4/2, 209b 25, s.143; 4/3, 210b 25, s.147; 4/4, 211a, s.149

²⁸¹ Aristotle: Physics, 4, 210a 2, s.82

²⁸² Aristoteles: Fizika, 4/4, 211b 10, s.151

²⁸³ Aristotle: Physics, 4, 209a 18, s.80

²⁸⁴ ROSS, David: A.g.e., s. 99

her varlığın konumunun form olduğuna inanmak zorunda kalırız. Dolayısıyla form, aslında varlıktan ayrılmış olur.

Form ile yerin aynı şey olmadığını bu şekilde belirledikten sonra, aralarında nasıl bir ilişkinin olduğunu belirtmemiz gerekir. Form ile yer arasında kuracağımız bağda, birbiri ile yakından ilişkili iki temel ön kabule sahibiz: Evrende her varlık bir forma sahiptir. Her form kazanmış varlık ise, devinimi gerçekleştirmesini sağlayacak bir yerde bulunur. Nitekim yer olmadığı takdirde, yer değiştirme de olmaz. Çünkü Aristoteles'in vurguladığı gibi, gerek doğaya göre gerçekleşen, gerekse doğaya aykırı meydana gelen devinimi belirleyen şey; cisimlerin kendi yerleri ile, onlara aykırı olan yerleridir.²⁸⁵

Peki form sahibi varlıklar, hangi özelliklerine göre evrende bir yer edinirler? Bu sorunun cevabı, devinimi açıklarken de öne sürdüğümüz gibi, varlıkların formsal özelliklerine bağlıdır. Bir varlık, ne kadar çok maddesel özelliklerden uzaksa, o varlığın formu o kadar çok ön plandadır. Böyle olduğu sürece, sözü edilen varlıklar, ay üstü alemde yer alırlar. Bunlar, bildiğimiz gibi göksel cisimlerdir. Ay altı alemde ise, maddesel yapıları ön planda olan varlıklar yer alırlar.

Maddeden tamamen soyut olan saf forma gelince, o mekan sahibi değildir. Bir şeyin mekan sahibi olması, her şeyden önce, o şeyin cisimsel olmasına bağlıdır. Burada cisimsellikten kastımız, varlığın duyusallığı ve duyulara konu oluşudur. Duyulara konu olmayan şey, yer de kaplamaz. Eğer duyusal olmayan şeyin yer kaplamadığı kabul edilecek olursa, bu durumda yer kaplamayan yegane varlığın, saf form olduğu aşıkardır. Çünkü saf form dediğimiz Tanrı, devinimsizdir; devinimsiz olmakla evrenin dışındadır. Mekansal anlamda ele aldığımızda, evrenin dışında kabul edebileceğimiz bir varlık olmadığından, Tanrı'ya herhangi bir yer atfedemeyiz.

²⁸⁵ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/7, 276a 10, s.57

2.3.Zaman-Form İlişkisi

Evrendeki varlıklar, devinim ve değişim süreci içerisinde varlıklarını idame ettirirler. Devinip değişen varlıklar, böyle olmakla algıya konu olmaktadır. Aristoteles'e göre biz, algımıza konu olan varlıklardaki devinim ve değişim sürecini, 'zaman' aracılığıyla anlamlandırırız.²⁸⁶ Bu bağlamda zamanın ne olduğu, Aristoteles'in 'zaman'a ne tür bir anlam yüklediği önem kazanmaktadır. Acaba zaman dediğimiz şeyin mahiyeti nedir, salt zihinsel bir kurgudan ibaret olabilir mi? Zaman sürekli midir? Zamanın içinde olan, varlıkların kendileri mi, yoksa devinimleri midir?

Bu şekilde çoğaltabileceğimiz sorular, yalnızca Aristoteles'in zaman anlayışının belirginleşmesini sağlamakla kalmayıp; dolaylı olarak da olsa, varlıktan yola çıkmak suretiyle, form ile zaman arasında nasıl bir bağ kuracağımız noktasında bizi aydınlatacaktır. Şöyle ki, her varlık, form sahibidir ve form sahibi her varlık, devinmektedir. Devinim de, belirttiğimiz gibi doğrudan doğruya zamanla bağlantılı olduğundan; form ile zaman arasında yakın ya da uzak bir ilişkinin bulunduğu kabul edilebilir. Ayrıca zaman, bizim açımızdan, varlıkların formsal üstünlüklerine doğrudan gönderme yapmaktadır. Öyle ki her zaman olan her şey, mutlak anlamda yok olmayan bir şeydir.²⁸⁷ Oluş ve bozuluşa tâbi olmayan varlıklar ise, formsal anlamda üstünlükleri olan ve her zaman olan varlıklardır.

Aristoteles, zamanı, birkaç farklı bakış açısı ile değerlendirmektedir. Bunlardan biri, zamanın, her şeyden önce varlığı oluşturan on temel kategoriden bir oluşudur. Aristoteles, Organon adlı eserinin ilk kitabında yaptığı sıralamada, zamanı, 'dün, geçen yıl' kavramları ile örneklendirmek suretiyle ortaya koymuştur.²⁸⁸ Zamanın, varlık kategorilerinin içinde yer

²⁸⁶ Aristoteles: Fizika, 4/10, 218b 15, s.187; 4/13, 222b 30, s.209

²⁸⁷ Aristotle: On The Heavens, 1/12, 281b 20, s.113-115

²⁸⁸ Aristoteles, Organon, Categoryalar, (Çev: Hamdi Ragıp ATADEMİR), M.E.B. Yayınları:1172, 3.Baskı, İstanbul, 1995, 4, s.6

alması; onun, varlığı bilip anlamamızı ve açıklamamızı sağlayan unsurlardan biri olduğuna işaret etmektedir.

Bu şekilde belirlenen zaman, Aristoteles tarafından evrendeki devinim ve değişim ile bağlantısı içinde de değerlendirilmektedir. Buna göre zaman, bir varlık kategorisi olmasının yanında; aynı zamanda önce ve sonraya göre, devinimin ölçüsüdür.²⁸⁹ Bu tanımlama önemlidir; çünkü hem zamanın algımıza ne şekilde konu olduğunu içermekte, hem de zamanın sürekli olup olmadığını ortaya koymaktadır. Form sahibi her varlık, daha önce de belirttiğimiz gibi, devinime tâbidir ve bu devinim süreklilik arz eder.

Zaman da, bu çerçevede devinimin ölçüsü olması dolayısıyla süreklidir. Nitekim Aristoteles, devinim-zaman bağından yola çıkarak, zamanı, 'sürekli nicelikler' arasında görür.²⁹⁰ Ancak bu süreklilik, sonsuzluğun, dolayısıyla sonsuz bir zamanın varolduğu anlamına gelmez. Sonsuz bir zamanın varlığı kabul edildiğinde, devinim ortadan kalkar. Oysa zamanın içinde gerçekleşecek olan devinimin, bir sınırı olmalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre, etkinlik ve edilginliğin bir sınırı bulunur.²⁹¹ Buna karşın sonsuz bir zaman, sonsuz bir cisim gerektirir. Oysa duyulur her cismin, form açısından değil; ancak madde içermesi dolayısıyla bir sınırı vardır.²⁹²

Zamanın sürekli nicelik olması, onu, 'an' kavramından ayırmaktadır. 'An' insan zihninde varolan, bölünemeyen²⁹³ ve zihnin, olayları algılamasını sağlayan bir şeydir. Tıpkı zamanın, devinimin ölçüsü yahutta sayısı olması gibi; an da, zamanın sayısıdır. Biz, an yoluyla önceyi sonradan ayırabiliriz.²⁹⁴ Bu nedenle zaman, önce ve sonraya göre devinimin sayısı olmaktadır.

²⁸⁹ Aristoteles: Fizika, 4/11, 219b, s.191; 4/12, 221b 20, s.203

²⁹⁰ Aristoteles: Kategoriyalar, 6, s.19

²⁹¹ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/7, 275a 20, s.53

²⁹² A.g.e., 1/7, 275b, s.53

²⁹³ Aristoteles: Fizika, 6/3, 234a 20, s.267

²⁹⁴ A.g.e., 4/11, 220a 5, s.195

İnsan, ne geçmişte ne de gelecekte yaşayamaz; şimdiyi, şu an'ı yaşar. Buna karşın geçmiş ve gelecekte kopuk da değildir. Geçmiş ve gelecek, şimdiki zamanda birbirine bağlanır ve birbirinden ayrılır.²⁹⁵ İşte geçmiş ve gelecek arasındaki ayrımın yapılmasını sağlayan şey, 'an'dır. Evrendeki devinim ve buna bağlı olarak değişim, bizim, geçmişini şimdiden, şimdiyi gelecekte ayırt etmemizi gerekli kılmaktadır. Nitekim devinim ve değişime bağlı olarak, zaman da değişmektedir. Zaman, buradan anlaşılacağı gibi, süreksiz olan bir sayı şeklinde düşünülemez. Aristoteles, zamanı, devinimle ilişkisi bağlamında, süreklilik arz eden bir şey olarak görmekle; daha çok, soyut olan metafiziksel bir değerlendirme yapmaktadır. O, aynı metafiziksel yaklaşımını, zamanı 'an'lar toplamı olarak görmeyip; onu, 'andan ayırmakla da sürdürmektedir.

Formun zaman ile bağlantısını en açık şekilde, ruhun, zamanı algılayıcı bir rolünün bulunması noktasında görmekteyiz. Aristoteles, Fizika eserinde, ruhun zamanı algılamaması durumunda, zamanın varlığından söz edilemeyeceğini²⁹⁶ ifade etmiştir. Bu durum, ilk bakışta, kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde, subjektivist bir zaman anlayışının varlığına işaret etmektedir. Öyle ki ruh, uyku durumundayken, algılama dış dünyaya kapalıdır. Buna bağlı olarak, zaman algısı da ortadan kalkar. Nitekim değişimi ve devinimi algılamayan ruh, zamanın varlığından da habersizdir.

Ruh dışındaki varlıkları esas aldığımızda, benzer bir düşünceye Aristoteles'in şu ifadelerinde de rastlamaktayız: "...zaman içinde olan bir nesne için, o nesne varolduğu sürece bir zaman var; devinim içinde olan bir nesne için de, o nesne, devinim içinde olduğu sürece bir devinim var."²⁹⁷ Eğer nesne olmadığında, bir zamanın varlığı söz konusu olmuyorsa; bu durumda zamanın ontolojik bir gerçekliği yoktur.

²⁹⁵ Aristoteles: Kategorikler, 6, s.18; Aristoteles: Fizika, 4/11, 218b 25, s.189

²⁹⁶ Aristoteles: Fizika, 4/14, 223a 25, s.212

²⁹⁷ A.g.e., 4/12, 221a 25, s.201

Ancak üzerinde dikkatle düşündüğümüzde, ruhun, zamanın algılanır hale gelmesine olanak sağladığı şeklinde bir açıklamaya da gidilebilir. Yani zaman vardır, ama ruh olmadığı sürece idrak edilemez. İşte bu şekilde de yorumlayabileceğimiz yukarıdaki ifadeler, Aristoteles'in zaman anlayışının subjektivist yanının ağır basması ile birlikte; objektif bir yönünün de bulunduğu bir göstergesi olarak sunulabilir.

Bu bağlamda, zaman, hem zihinsel bir tasavvur, hem de dış dünyada mevcut olan bir realitedir. Esasında böyle bir değerlendirme, Aristoteles'in yaklaşımına daha uygun gibi görünmektedir. Nitekim Aristoteles'te varlığın ilkeleri, düşünmenin de ilkeleri olduğundan; zamanı değerlendirirken bu dengeyi muhafaza edecek açıklamalara gitmek yerinde olur. Aristoteles, varlıktan hareket etmektedir. Dolayısıyla zamanın bir yandan zihinle, öte yandan dış dünya ile olan bağı; Aristoteles'in ontolojisinde, tutarsızlığa yol açmak bir yana, daha aklî bir yorum gibi gelmektedir.

Aristoteles, Fizika adlı eserinde, 'zamanın içerisinde olmak' deyiminin doğruluğunu irdelemekte ve devinen, yahutta duraduran hiçbir nesnenin, zamanın içinde olamayacağını savunmaktadır.²⁹⁸ Burada ifade edilen, form sahibi varlıkların doğrudan doğruya değil; devinim ve durağanlıklarına bağlı olarak, zamanla ilinti içinde olduklarıdır. Nitekim bilindiği gibi zaman, yalnızca bir ölçüdür; devinim ve durağanlığın ölçüsü. Bu çerçevede devinim ve durağanlık içinde olan varlıklar, eğer zamanın içinde olsalar idi; zaman onların ölçüsü olacaktı. Oysa zamanın 'ölçü' olduğu şey, varlıklar değil; onların devinimi ve buna bağlı olarak değişimleridir.

Böyle olmakla zaman, Aristoteles'e göre aynı zamanda oluş ve bozuluşun ifadesi de olmaktadır.²⁹⁹ Dairesel devinim dışındaki tüm devinim türlerinde, bir başlangıç ve bitiş noktası vardır. Dolayısıyla zaman ile bağıntı göz önüne aldığımızda devinimin bittiği noktada, mevcut bir durumun ortadan

²⁹⁸ A.g.e., 4/12, 221b 5-20, s.203

²⁹⁹ A.g.e., 4/12, 221b, s.203; 4/13, 222b 20, s.209

kalkması söz konusudur. Zaman, bu anlamda ilineksel olarak, yok oluşun da nedenidir.³⁰⁰ Bu durum, varlıklar arasındaki ayrımın ortaya konmasında da belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda zamana tâbi olmayan ilk varlık, bilindiği gibi, Aristoteles'in kendisi devinmeyip devinimin nedeni olan Tanrı'sı, yani saf formdur. Ayrıca saf form dışında, ezeli ve ebedi olan gök cisimleri ve yıldızlar; yani ay üstü alemdeki varlıklar, başlangıcı ve sonu olmayan dairesel devinimi gerçekleştirdiklerinden; hep varolduklarından ötürü oluş ve bozuluşun dışındadırlar.³⁰¹ Dolayısıyla bu varlıklar üzerinde, zamanın izlerine rastlanmaz.

Ayaltı varlık aleminin üyeleri ise, form yanında maddeye de sahip olmakla zamana tâbidir.³⁰² Dolayısıyla bu varlıklar, devinim yanında, değişim içindedirler. Buna bağlı olarak oluş ve bozuluş içinde olduklarından; zamanın etkisi somut olarak en çok bu varlıklar üzerinde gözlemlenebilir.³⁰³ Cansız varlıklar, buna bağlı olarak zamanın içinde eskirken; canlı varlıklar, aynı süreci 'yaşlanma' ile ortaya koyarlar.

Bundan dolayı Aristoteles, zamana gönderme yapacak şekilde 'eski, daha eski' gibi nitelemeler sunar. İki varlık, zamansal anlamda karşılaştırıldığında; daha eski olan nedensellik ilişkisinde de neden olmaktadır. Bu durum da, daha önce formun ne olduğu bahsinde belirttiğimiz gibi, bir varlığın tanımsal ve bilgisel önceliğini de beraberinde getirmektedir. Zamanın, devinim ile ilişkisi içerisinde, süreksiz bir nicelik olarak temellendirilmesi; varlık alanı açısından ve dolayısıyla form ile ilgili bir değerlendirmeye olanak vermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim zaman-devinim bağı, varlıkların öncelik ve sonralık ilişkisini belirler. Buna göre, zamansal öncelik, beraberinde nedensel önceliği, varlıksal önceliği ve yetkinlik anlamındaki üstünlüğü getirir. Bu ifadeleri, başka bir biçimde ortaya koymak da mümkündür: Ontolojik anlamdaki her tür öncelik, zamansal

³⁰⁰ A.g.e., 4/13, 222b 20, s.209

³⁰¹ Aristotle: Physics, 4, 221b 7, s.111

³⁰² Aristoteles: Fizika, 4/12, 221b 30, s.205

³⁰³ A.g.e., 4/13, 222b 25, s.209

önceliği de içerir. Bu durum, belirttiğimiz gibi, aynı zamanda, formlar öncelikle de ilişkilidir. Şöyle ki, formlar üstünlüğü olan her varlık, varlık sınıflamasında, ontolojik önceliklerin tümü anlamında üstünlüğe sahip olduğundan; zamansal önceliğe de sahip olmaktadır.

Tüm bu sözü edilen öncelikler, bilindiği gibi, varlık sınıflamasının en tepesinde yer alan saf forma aittir. O, hem varlıkların devindirici nedeni olarak sebeptir; hem de ilk sebep olması dolayısıyla ontolojik olarak tüm varlıklardan önce gelir. İlk neden olarak, varlıklara devinimi veren saf form, buna bağlı olarak da, en yetkin varlıktır. Bu söylediklerimiz çerçevesinde Aristoteles'in saf form adını verdiği Tanrı, zamansal olarak da ilktir. Ancak bu, bizim açımızdan böyledir; yoksa Tanrı zamana tâbi değildir. Evrendeki varlıklar açısından baktığımızda da, benzer bir tablo ile karşılaşırız. Buna göre devindirenler, devindirdikleri varlıklara nazaran, bir önceliğe sahiptirler. Bunun yanında evrende varlıklar, mevkî, yaş, yenilik ve eskilik bakımından da çeşitli önceliklere sahiptirler.

Bu öncelik ve sonralık ilişkisi, tümüyle görelidir; yoksa dış dünyada ontolojik bir temeli mevcut mudur? Zaman konusundaki ifadelerinden yola çıkarak, Aristoteles'in bakış açısının, bu sorunun yanıtını nasıl ortaya koyabileceğini tahmin edebiliriz. Öncelik ve sonralık ilişkisinin, göreliliğini söyleyebileceğimiz gibi; aynı şekilde tümüyle göreliliğini de rahatlıkla temellendirebiliriz. Fakat objektif bir yaklaşımla, Aristoteles'in görüşlerinin ağırlıklı olarak tek bir yönde olduğunu görmek de mümkündür. Zaman, varlıkların deviniminden çıkardığımız bir sonuç olarak görüldüğünde; öncelik ve sonralığın da, buna bağlı olarak onların devinimlerinden çıkarılan bir sonuç olduğunu düşünebiliriz. Bu öncelik ve sonralık ilişkisi, açıktır ki, tümüyle zihnin algılama şeklinin bir sonucu olarak değerlendirilemez.

Bir varlık bir başkası ile karşılaştırıldığında, önceliğe sahip olmakla birlikte; bu iki varlık, zamansal olarak, göreceli bir öncelik-sonralık ilişkisi içinde değildirler. Birbirlerine göre daha önce ve daha sonra varolurken; biz

yalnızca onları, bulundukları düzende zamansal sıralamaya tâbi tutarız.³⁰⁴ Bir babanın çocuğundan önce varlığa gelişi, bütünüyle göreceli bir öncelik değildir; bu durum, gerçekte de böyle olduğu için, biz babaya öncelik atfederiz.

Aristoteles'in, an ile zaman arasında yaptığı ayrım da, bu ifadelerimizi destekler niteliktedir. An, zihinsel bir süreç iken; buna karşın zaman, hem zihinsel, hem de ontolojik bir olgudur. Bu durum, Aristoteles'i, zamanı tamamiyle subjektivist bir temele indirgemekten kurtarmakta ve O'nun, zamanın, dış dünya ile ilişkisini muhafaza etmesini sağlamaktadır. Bu zaman görüşü, Aristoteles'in felsefesinde karşılaştığımız ampirist eğilimle ilişkili olarak, süje-obje ilişkisi çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla zaman, ne tümüyle öznel, ne de tümüyle nesnel bir olgu değildir.

³⁰⁴ Aristoteles: Kategoriyalar, 6, s.19

2.4.Değişimin Form Açısından Ele Alınışı

2.4.1.Aristoteles Öncesi Düşünürlerin Değişime Yaklaşımları

Değişim olgusunu, felsefenin en başta gelen problemlerinden biri olarak görebiliriz. Öyle ki, filozofların, Tanrı anlayışlarından tutun da, evren ve insan anlayışlarına, hatta ahlak görüşlerine kadar ortaya koydukları düşünceler; değişime yaklaşımlarının birer yansımasıdır. Bu çerçevede İlkçağ'dan bu yana filozoflar, doğrudan ya da dolaylı olarak değişimi kendilerine konu edinmişlerdir.

Hatırlanacağı gibi, İlkçağ felsefesi itibarıyla ele aldığımızda, değişim konusunda ilk ve belki de tek farklı yaklaşım, Parmenides'in öncülük ettiği Elea Okulu'ndan gelmiştir. Elealılar ve Parmenides, değişmeyen gerçeğini savunurken; değişimi yadsımış ve yok saymışlardır. Oysa Elealılar dışında, Platon da dahil, Antik Yunan döneminin hemen hemen tüm düşünürleri, değişimi ele alırken, değişeni ve değişmeyeni bir arada işlemişler; gerçeklik bakımından olmasa da, varlık bakımından değerlendirdiğimizde, Platon da dahil hemen hepsi, değişimin varlığı konusunda uzlaşa göstermişlerdir.

Değişimin gerçekliği söz konusu olduğunda ise, İlkçağ filozofları farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bakış açılarını değerlendirdiğimizde, değişime yönelik iki ayrı yaklaşımın olduğunu görürüz. İlk yaklaşım Herakleitos'un savunduğu, her şeyin değiştiği ve asıl gerçeğin değişim olduğu yönündeki görüştür.

Herakleitos dışında, asıl hakikatin değişim olduğuna yönelik bu kadar kesin bir anlayış ile karşılaşmamaktayız. Nitekim İlkçağ'a damgasını vuran görüş, değişimin arkasında bir değişmeyen hakikatin bulunduğudır. İlkçağ'daki 'arkhe' arayışının özünde de, bu söylediklerimizi destekleyecek şekilde, değişmeyen varolması gerektiği inancı yatar. Bu görüş, daha

Thales'ten başlayarak, Platon ve Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. Bu görüşü paylaşılanlara göre, değişim var olmakla birlikte, tek gerçeklik değildir; o, ancak göreceli olarak mevcuttur. Değişimin göreceli olduğunu savunanların başında, Aristoteles'e de bu konuda tesir etmiş olan Empedokles ve Anaksagoras gelir.³⁰⁵

Empedokles, Parmenides'in, değişmeyenin gerçek olduğu fikrini paylaşırken; Parmenides'in yaptığı gibi, doğadaki değişimi yadsımamıştır. Empedokles'e göre biz değişmeye, mevcut değişimlerden yola çıkarak ulaşırız. Zira biz algılarımızdan yola çıkarak bilgiye ulaşırız. Algımıza konu olan şey ise, değişmeyenden önce değişimdir. Anaksagoras için de, değişim yadsınamaz bir olgudur. Anaksagoras, değişimin varlığına inancı dolayısıyla, varlığın özünü oluşturan ilkelerin, bir ya da birkaç tane olamayacağını; bu ilkelerin olsa olsa sonsuz sayıda olacağını öne sürmüştür.³⁰⁶

Parmenides'in değişimin gerçek olamayacağı noktasındaki görüşlerini az çok benimseyen Platon, değişimin yanıltıcılığını savunurken, neredeyse evreni yok sayacak sınıra gelmiş; ancak evrendeki varlıkları, ideanın görünüşleri saymakla, Parmenides'in içine düştüğü yanılgıyı tekrarlamamıştır. Bunun yanında değişimi ve dolayısıyla değişimin varolduğu olgular dünyasını yanıltıcı görmekle; hem İlkçağ'ın genel anlayışına, hem de bu anlayışı izleyen Aristoteles'e karşı başka bir yol izlemiştir.

2.4.2. Antikçağ Filozoflarının Aristoteles'in Değişimi Şekillendirmesine Etkileri

Aristoteles ile Platon'un formu şekillendirmelerindeki farklılıkta, değişime yaklaşımlarının önemli bir etkisi vardır. Platon, değişimi yanıltıcı gördüğünden, ideaya başka bir varlık alanı yaratmış; oysa Aristoteles, değişimin önemini vurgulamış, dolayısıyla Platon gibi başka bir dünya

³⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. DENKEL, Arda: A.g.e., Bölüm IV/VI, s.38-67

³⁰⁶ KRANZ, Walter: A.g.e., s.143

gereksinimi duymamıştır. Platon'un, değişimi, ideadan yola çıkarak temellendirdiği yerde; Aristoteles, açıklama nedenlerini, evrendeki değişimden yola çıkmak suretiyle somut varlıkta aramıştır. Aristoteles'e göre tek gerçeklik, 'her şeyin değiştiği' olmamakla birlikte; evren, değişimi içinde barındıran bir varlık alanıdır ve böyle olmakla da, değişim olgusal bir gerçekliğe sahiptir.

Aristoteles'in bu konudaki tutumu, Herakleitos başta olmak üzere, Presokratikler'e daha yakındır. O, tıpkı Herakleitos gibi, değişimi bir yanılsama olarak gören anlayışların karşısında yer almıştır. Herakleitos için, varlığın değişim içinde bulunması, artık Miletos'lu filozoflarda olduğu gibi yalnızca bir gözlem konusu değildir. Onun düşüncesinde değişim, evrenin ve evren içindeki her şeyin zorunlu olarak uyduğu en temel bir yasa konumunu kazanır.³⁰⁷ İşte Herakleitos'un bu görüşlerini paylaşan Aristoteles, evrenin somutluğundan yola çıkarak, olgulardaki sürekli değişim ve devinimi gözlemlemiş; bu gözlemler ışığında değişimi ve değişimdeki sürekliliği yadsımsızın, ona gerçeklik atfetmiştir.

Aristoteles'in değişim ile ilgili görüşlerini, özellikle Parmenides, Herakleitos ve Platon'dan aldığı tesirler bağlamında değerlendirecek olursak; O'nun fikirlerini, bu üç filozoftan aldığı etkilerin genişletilmiş ve az çok değiştirilmiş bir sentezi olarak görebiliriz. Bu sentez, daha çok, Parmenides, Herakleitos ve Platon'un görüşlerinin eleştirilerinden ortaya çıkan yorumlardan oluşur. Nitekim Aristoteles, Parmenides'in, değişimi inkar eden görüşlerini reddederken; değişmeyen varolduğu anlayışını benimsemiştir. Böyle olmakla değişimin varlığı, madde henüz durağan iken de söz konusudur. Oysa Parmenidesçi yaklaşımda, nesne ve madde durağanken değişme olamaz; değişme ancak devinim gerçekleşirken ortaya çıkar. Aristoteles'e göre böyle bir anlayış, varlığın, değişim olmaksızın varlık kazanamayacağı sonucunu doğurur. Bunun yanında O, Platon'un, bu

³⁰⁷ DENKEL, Arda: A.g.e., s.22

dünyayı yadsımasını kabul etmezken, idea çerçevesindeki değişim anlayışından çıkarımlar yapmıştır. Herakleitos'un, tek gerçeğin değişim olduğu görüşünü benimsemezken; O'nun, her şeyin değiştiği şeklindeki fikrine bağlı kalmıştır.

İşte değişimin ve değişmeyenin bir arada işlendiği Aristoteles felsefesinde, değişim, maddeye yüklenirken; buna karşılık form, değişimdeki değişmeyen unsur olarak görülmektedir. Bu bağlamda değişimi forma bağlı olarak değerlendirmek istediğimizde, karşımıza madde ile form ilişkisi, ilkelerin değişimdeki rolleri ve bu ilişkide formun ağırlıklı işlevi çıkmaktadır.

2.4.3.Aristoteles'in Değişim Tanımı

Aristoteles'in değişimi nasıl anlamlandırıldığını kavrayabilmek açısından; O'nun kullandığı potansiyellik ve aktüellik kavramlarını ve buna bağlı olarak kuvve-fiil ilişkisini açıklamamız gerekir. Potansiyellik kavramı, değişime anlam kazandırmak açısından, oldukça önemli bir kavram ya da değişimdeki önemli bir sürecin adıdır.³⁰⁸ Buna göre bir varlık, eğer potansiyel durumdan çıkarak aktüelleşiyorsa; burada, bir dönüşüm var, demektir. Dönüşüm ise, bir şeyden diğerine, daha açık bir ifade ile, bir formdan diğerine doğru gerçekleşir.

Aristoteles, değişimi tanımladığı potansiyellik-aktüellik ilişkisinde, potansiyel kavramını değişime kaynaklık eden güç olarak betimlemektedir. Bu güç, henüz yoksunluk durumunda olan formun kendisidir. O'nun kuvve dediği 'potansiyel' kavramı, Metafizik'te şöyle karşımıza çıkmaktadır: "Bu kuvve bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişme ilkesi olarak tanımlanan kuvvedir."³⁰⁹ Madde, bu bağlamda kuvve ile

³⁰⁸ EDEL, Abraham: Aristotle and His Philosophy, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982, s.83

³⁰⁹ Aristoteles: Metafizik, 9/1, 1046a 5-15, s.394

özdeş iken; buna karşın form, maddenin değişim yönünü belirleyen nihai nokta olarak aktüelliğe özdeştir.

Burada karşımıza, Aristoteles'in kullandığı üç teknik terim çıkmaktadır: *Dynamis*, *entelekheia* ve *energia*. *Dynamis* kavramı, varlığın kuvve haline işaret eder. *Energia* ve *entelekheia* kavramları ise, dynamisin tersine, varlıktaki kuvve halindeki durumun fiiliyata dönüşmesi manasına gelmektedir. Böyle olmakla, her iki kavram da, aynı şeyi ifade ediyor gibi görünmekle birlikte; aslında aralarında, ince bir ayrım mevcuttur. Buna göre *energeia*, işlevselliği içerecek şekilde etkinlik, yaşamsal faaliyet manasına gelirken,³¹⁰ *entelekheia*, tamamlanmayı, gerçekleşme ve mükemmellik anlamlarını ifade edecek şekilde, 'fiil' anlamı taşımaktadır.³¹¹

Bu bağlamda *energeia*, kendini gerçekleştiren varlığın, sahip olduğu *entelekheia*'ya bağlı olarak pratikte işlevlerini yerine getirmesi, yani *entelekheia*sını somutlaştırması olarak da belirlenebilir. Örneğin sıcak olan bir şey, sıcak olma anlamında, *entelekheia* olarak bir gerçeklik taşıyor olabilir. Ancak ne zaman ki bu sıcak olan şey, bir şeyi yakar yahutta ısıtır; işte o zaman onun, *energeia* halinde olduğunu söyleriz. Uyku halinde olan insanda, algılama, 'entelekheia' halindeyken; uyanık insanın algılaması, 'energia' ile ilintilidir. Aynı şekilde bilmek ve bilgiyi kullanmak arasındaki bağ da, algılamanın benzeridir. Bilmek, 'entelekheia'; bildiğini kullanmak, 'energia'dır.³¹²

Entelekheia ve *energia* arasındaki bu çok açık olmayan ayrımı, bir başka şekilde de örneklendirebiliriz. Buna göre zanaat sahibi bir usta, usta olduğu alan ile ilgili bilgilere sahip olabilir; dolayısıyla *entelekheia* durumu gerçekleşmiş demektir. Ancak bu usta, becerisini somut biçimde

³¹⁰ PETERS; Francis E: A.g.e., s.102

³¹¹ A.g.e., s.104; EDEL, Abraham: A.g.e., s.83

³¹² Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı, (Çev: Ali IRGAT), Afa Yayıncılık, İstanbul, Aralık 1996, B80, 81, s.40-41

kullanmadıkça, energia durumu ortaya çıkmaz; çünkü energia, belirttiğimiz gibi işlevselliği içermektedir.

Değişim sürecinde belirli bir forma ulaşmak için, öncelikle potansiyel halindeki varlığın, bu belli formu yerine getirecek durumda olması gerekir. Çünkü her potansiyel durum, belirli bir formu ortaya çıkarmak için gerekli olgunluğa sahip olmayabilir. Aristoteles, bu durumu şöyle örneklendirmektedir: “....meni, henüz bilkuvve insan değildir; çünkü onun, bir başka varlığa bırakılması ve bir değişmeden geçmesi gerekir. Ancak o kendi ilkesi gereği bu tür bir doğa olduğunda, artık bilkuvve insandır. Oysa birinci durumda bir başka ilkenin eylemine ihtiyacı vardır. Böylece toprak, henüz bilkuvve heykel değildir; çünkü onun daha önce tunç olmak üzere, bir değişime uğraması gerekir.”³¹³ Bu çerçevede içerisinde belirlenen kuvve ve fiil ilişkisine dayalı olarak, değişimdeki dört nedeni belirleyebiliriz.

2.4.4.Aristoteles’in Varlık Anlayışında Değişimin Nedenleri

Aristoteles’in, değişimin ortaya çıkış nedenlerine yönelik açıklamaları, bizim açıımızdan önemlidir; nitekim formun değişimde can alıcı bir rolü bulunmaktadır. Bu açıdan değişim olgusu, form kavramını anlamlandırmamız açısından oldukça yönlendirici olacaktır. Dört nedeni incelerken de göreceğimiz gibi, değişim söz konusu olduğunda, ‘form’u esas almaksızın, bu nedenleri belirlememiz güçleşir. Bunun yanında sözü edilen dört temel nedeni, form ile ilişkisini göz önünde bulundurmak suretiyle değerlendirecek olursak; ele aldığımız konu başlığından uzaklaşmamış oluruz.

Değişimin nedenlerini belirlemek için, öncelikli olarak değişen şeyin varlık olması gerektiğini vurgulamakta yarar var. Değişimde meydana gelen şey, ne form, ne de madde değildir. Bunun nedeni, varlığın ilkelerinin, meydana getirilemez oluşudur.³¹⁴ Değişimde ortaya çıkan şey, madde ve

³¹³ Aristotle: Metaphysics, 9/7, 1049a 15, s.406

³¹⁴ A.g.e., 7/8, 1033b, s.194; 12/3, 1069b, s.359

formdan oluşan bileşik varlıktır. Aristoteles'in de, ".....değişen bir şeyin varlık olması zorunludur. Çünkü değişme, bir şeyden bir şeye doğrudur."³¹⁵ şeklinde belirttiği gibi, değişim için, varlığın varoluşu bir tür ön gerekliliktir. Bu fikirler bağlamında Aristoteles'in değişim konusuna yaklaşımı, en basit ifade ile değişimin, evrende varolan bir realite olduğudur. Ancak bu realite kendiliğinden, birdenbire ortaya çıkmayıp; belli nedenlerin varlığına dayalı olarak gerçekleşir.

Aristoteles, değişmeyi gerçek olarak kabul ederken; görüşlerini mantıksal bir temele oturtma ihtiyacı içerisinde, değişmenin nedenlerinin ne olduğu üzerinde durmuş ve değişmeye neden olan dört neden belirlemiştir. Bu nedenler, hem değişmenin daha önce belirlediğimiz temel unsurlarını, yani madde ve formu içermekte, hem de değişimdeki dış etkenleri ortaya koymaktadır.

İlkçağ felsefesi itibariyle ele aldığımızda, devinim, değişim gibi olgulara bağlı olarak ortaya çıkan dört nedenin tümüne birden, ilk olarak Platon'da rastlıyoruz.³¹⁶ Platon'un ardından Aristoteles, bu dört nedeni, neredeyse varlığı ele aldığı her yerde işin içine katmıştır. Ona göre dört nedenden her biri, varlığın bir başka yönünü; varlığı oluşturan iç ya da dış unsurları belirler. Değişim söz konusu olduğunda da, bu dört neden; varlıktaki değişen unsur, bu değişmenin yönünü, değişimdeki dış nedeni ve değişimin amacını belirlemektedir.³¹⁷

Sırasıyla ele aldığımızda varlıktaki değişen unsur, maddedir. Madde, değişen unsur olarak belli bir yönde değişmektedir. İşte maddenin yöneldiği bu değişim çizgisi, dört nedenden formel neden ile, yani varlıktaki temel unsurlardan biri olan form ile belirlenmektedir Maddî ve formel neden, varlıktaki değişimin iç nedenleridir. Değişimdeki dış nedenlere gelince;

³¹⁵ A.g.e., 4/5, 1012b 30, s.223

³¹⁶ Platon: Timaios, 28c, s.26; Platon: Phaidon, 97c, s.88

³¹⁷ Aristoteles: Metafizik, 12/3, 1070a, s.488

bunlardan ilki, değişimin hangi amaca yönelik olduğunu belirleyen gaye neden; diğeri ise, değişmeye neden olan ya da onu başlatan fail nedendir.

Formun Aristoteles'te formel neden olması yanında; çoğunlukla gaye ve fail neden olarak da ele alınması; esasında formun hem iç, hem de dış neden olarak değişimde oynadığı rolü ortaya koyar. İç ve dış sebepler arasında varolan mevcut bir ilişkiden söz etmemiz gerekirse, bu da şu şekilde belirlenebilir: "Dış sebepler, iç sebeplerin ortaya çıkması, yani madde ve formun gerçekleşmesi için çalışırlar. Çünkü madde ve form, bir sūjede mevcut olan hareket veya sūkūnun deneme içi 'tabiat'ını teşkil eder."³¹⁸ Buna göre sırasıyla maddî, formel, fail ve gaye nedeni, belirlemiş olduğumuz sınırlar içinde değerlendirelim:

2.4.4.1.Maddî Neden

Madde, varlıktaki temel unsurlardan biri olmasına bağlı olarak, değişimin de unsurlarından biridir. Maddenin değişim unsuru olması; aslında onun, varlığın ilkesi olmasından çok, değişimdeki değişen yönü temsil etmesinden ileri gelir. Buna göre koşulsuz olarak, değişen her şeyin maddesi vardır ve değişme, madde içerir.³¹⁹ Nitekim madde olmasaydı, değişimin üzerinde gerçekleştiği dayanak olmayacaktı; bu da değişimin olmaması anlamına gelecekti. Madde, buna göre kendinde potansiyel olarak taşıdığı unsuru, yani taşıdığı formu açığa çıkarmaya yönelir.

Değişme, madde üzerinde süregelen bir olgu olmakla beraber; değişimin asıl nedenini teşkil etmez. Değişimin nedenini madde olarak görmek, bizi varlığı anlamlandırma noktasında belirsizliğe sürükler. Çünkü bir tahtanın değişim nedeni, tahtanın kendisi olamaz.³²⁰ Kendi kendini devindirme yetisi olmayan şey, aynı şekilde bir değişim sürecini de

³¹⁸ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.59

³¹⁹ Aristoteles: A.g.e., 12/2, 1069b 25, s.487

³²⁰ A.g.e, 1/3, 984a 20, s.94

gerçekleştiremez. Böylelikle madde, ancak değişimdeki değişen unsur olduğu için neden olarak görülebilir. Burada, tahtanın değişimine olanak sağlayacak bir başka ilke aramak gerekmektedir. İşte bu ilke, varlıktaki formdur.

2.4.4.2. Değişimde Formel Nedenin Rolü

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı gibi, değişim için maddenin varlığı hiç şüphesiz zarurîdir; ancak, yeterli değildir. Bunun için, formun varlığına gereksinim vardır. Çünkü değişim, maddenin kendi içinde taşıdığı form aracılığıyla gerçekleşen bir olgudur. Her türlü meydana gelişin nedeni olan form, buna bağlı olarak her türlü değişimin de nedenidir. Çünkü bilindiği gibi Aristoteles'e göre değişen her şey, bir şey olmaya doğru değişen bir şeydir.³²¹ Burada değişimin yöneldiği şey, form olduğundan; formu, değişimin nedeni olarak görmek hata olmaz.

Madde ve formun, değişimdeki rollerini, değişim açısından bu iki nedenin ilişkisini ve değişimde maddenin form açısından ele alınmasını göz önünde bulundurduğumuzda; evrendeki varlıkların değişim sürecinin, doğal bir değişim süreci olduğunu fark ederiz. Bunun nedeni, dışarıdan herhangi bir müdahale söz konusu olmadığı müddetçe; maddenin kendi potansiyellerini, ancak sahip olduğu formuna bağlı olarak gerçekleştirebilmesidir.³²²

Form, belirli ve değişmez bir yapıya sahiptir. Bu nedenledir ki Aristoteles, maddenin, taşıdığı formun dışında başka bir biçim kazanamayacağını; sahip olduğu formun dışında bir değişime uğrayamayacağını ileri sürer. Fakat bu söylediklerimiz, saf maddenin dışında, belli formlar edinmiş madde için geçerlidir.

³²¹ Aristoteles: Fizik, 1/7, 190b 10, s.39; Aristoteles: Metafizik, 7/7, 1032a 15, s.327

³²² Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 4/3, 310b 20, s.239

Saf olan ilk maddeye gelince; o, doğada pek çok formu kazanma potansiyeline sahiptir ve belli aşamalardan geçmek şartı ile her türlü forma girebilir. Saf madde, bir kez form kazandıktan sonra ise, bu sınırsız şekil alma özgürlüğü ortadan kalkar. Dolayısıyla daha önce de belirttiğimiz gibi, her madde, ancak kendi sınırları içinde, yani sahip olduğu potansiyeller çerçevesinde aktüelleşebilir.

Örneğin bir bitkinin, insanın sahip olduğu devinim organlarına sahip olması olanak dışıdır. Bu da gösteriyor ki, değişmede, potansiyeli taşıma ile ilişkili olarak türsel özellikler, çok önemli rol oynamaktadır. Her tür, bu bağlamda kendi iç dinamiklerine bağlı olarak, doğal değişime maruz kalmaktadır. Yani Aristoteles burada formun işlevini yine ön plana çıkarmaktadır. Zira her meydana gelme olayında olduğu gibi, doğal meydana gelişlerin nedeni de, formdur.³²³

2.4.4.3. Değişimin Gaye Nedeni Olarak Form

Form, değişimin kendisi değil; maddenin ulaşacağı formel yapı olarak, aynı zamanda bir gayedir. Madde, formu arzuladığı sürece; form, değişimde hem formel hem de gaye neden olarak rol oynamaya devam edecektir. Maddenin değişmeyi içinde taşıması, potansiyel olarak forma sahip olmasını gerektirir. Ancak bu form, değişimin ulaştığı nihai nokta olduğundan; değişim sürecini form ile bağdaştırmak rasyonel bir saptama olmaz. Böyle olursa form, nesnedeki öge olmaktan çıkarak eylemsel bir sürece konu olur. Bu durumda tıpkı devinim gibi, formu da, fiziksel bir süreç olarak adlandırmak gerekir. Oysa form, bir eylemin adı olmaktan, yani değişimin kendisi olmaktan çok; maddenin ulaşmayı arzuladığı bir gayedir.

Aristoteles sisteminde, varlıklardaki, gayeye yönelme eğilimini ortadan kaldıracak olursak; değişimi konusuna doyurucu bir açıklama getiremeyiz.

³²³ Aristoteles: Metafizik, 7/9, 1034a 30, s.339

Formun değişimdeki rolü bu yüzden önem kazanmakta; böylelikle form, gayeye dayalı değişme sürecinin açıklayıcı, belirleyici nedeni olmaktadır.

Cansız varlıklarda zorunlulukla gerçekleşen değişim, canlı varlıklarda istemeye dayalıdır. Bundan ötürü canlılarda bulunan form, maddeye; varlıkların, saf forma yönelmesinde olduğu gibi ‘bir çekim alanı’ misali etki eder. Böylelikle madde, formunu ortaya çıkarmakla, yani değişmekle, eksikliğini bir nebze de olsa gidermiş olur. Görüldüğü kadarıyla madde ve formun bağıını, değişme açısından ele aldığımızda, gayelilik ön plana çıkmakta; maddenin form kazanarak değişmesi, bütünüyle onun değişme isteğine ve bu isteğin karşı konulmazlığına dayanmaktadır. Değişimin fail nedeni, saf formdur.

2.4.4.4. Değişimin Fail Nedeni Olarak Form

Maddî, formel ve gaye nedenin değişimdeki rolünü belirledikten sonra, sıra fail nedenin açıklanmasına geldi. Burada ele almamız gereken ilk soru, formun aynı zamanda fail neden olarak görülüp görülemeyeceğidir. Tikel varlıkları ve bu varlıklardaki formel yapıyı göz önünde bulundurduğumuzda, bu sorunun yanıtı, Aristoteles düşüncesinde açıkça olumsuzdur. Nitekim değişimin iki ana ögesi olan madde ve formun ilişkisinde; madde, üzerinde değişimin gerçekleştiği değiştirilen neden iken, form, buna karşılık değiştiren neden olmamaktadır.³²⁴

Form, maddedeki gücün fiil haline gelmesinde hedef alınan bir gayedir; doğrudan doğruya maddeyi değiştirecek bir eylemde bulunmaz. Oysa fail neden dediğimiz şey, bu gücü fiil haline getirecek olan etken nedendir. Bu durumda biz değişime neden olan etkeni, madde ve formun dışında, yani nesnenin dışında aramalıyız. Buna bağlı olarak ancak maddenin dışındaki bir neden, değişimin fail nedeni olabilir.

³²⁴ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.66,67

Saf Formun Değişimdeki Rolü: Her şeyin ilk nedeni kabul edilen, devinimin başlatıcısı olan, evrene varlık kazandıran Tanrı, acaba değişimin fail nedeni olabilir mi? Eğer Tanrı, değişimin fail nedeni ise; bu değişimden kendisi de etkilenir mi? O da değişime tâbi midir?

Kendisi devinmeyen, ancak varlığa devinimi veren Tanrı, buna bağlı olarak değişimin de ilk nedenidir. Değişim, devinim ile başlayıp; devinimin ilk nedeni de Tanrı olduğundan; burada O'nu, dolaylı olarak da olsa, değişimin nedeni olarak görürüz. Fakat O'nun, değişimin fail nedeni olması, varlıkla somut bir temas içerisinde olduğu anlamına gelmez. Burada saf form ile varlıklar arasındaki etkileşimi sağlayan etken, varlıkların taşıdığı arzudur.

Sorduğumuz ikinci sorunun yanıtına gelince, Tanrı, değişime tâbî değildir. Bunun nedeni, O'nun, maddî olmayan formel varlığıdır. Bilindiği gibi evrendeki değişimin temelinde, maddenin eksik ve belirsiz olan yapısı bulunmaktadır. Oysa saf form olan Tanrı, mükemmel varlık olarak, maddeden bağımsızdır. Üstelik kendisi devinmediği için, diğer delilleri bir yana bırakacak olsak dahi, O'nun değişimin dışında olduğunu görürüz.

2.4.5. Değişim Çeşitleri ve Bu Değişimlerde Formun Rolü

Böylelikle değişimin ne olduğunu ve hangi nedenlere bağlı olarak gerçekleştiğini form ile ilintisi içinde belirledikten sonra; yapmamız gereken şey, değişimin çeşitleri ve bu değişimlerde formun oynadığı rolü belirlemektir. Buna bağlı olarak öncelikle, kaç çeşit değişim vardır, onu belirlemeliyiz. Aristoteles, Fizika'da ne kadar varlık türü varsa, o kadar değişme olduğunu öne sürmektedir.³²⁵ Dolayısıyla varlık kategorileri kadar değişme söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte değişimin karşıtlar arasında olması kabulünü de ele alırsak; bu durumda varlık kategorilerinin sayısı kadar değil, daha sınırlı sayıda değişimin varlığı söz konusu olur.

³²⁵ The Complete Works of Aristotle, 3/1, 201a 5, s.343

Değişme, devinimle ilişkisinin mahiyetine bağlı olarak önce kendi içinde ikiye, daha sonra da dörde ayrılır. Devinimi içermeyen değişim türü, oluş ve bozuluştur. Yer değiştirme, niteliksel ve niceliksel değişim ise, devinimi de içeren değişimlerdir. Bu sınıflama daha önce karşımıza devinim çeşitleri olarak da çıkmıştı ve biz, Aristoteles'in, devinim türlerini aynı zamanda birer değişim olarak gördüğünü belirtmiştik. Burada, bu sınıflamayı, bir de değişim kavramından yola çıkarak değerlendirmeye ve form ile olan ilişkisini belirlemeye çalışacağız.

2.4.6. Bir Değişim Türü Olarak Oluş ve Bozuluşta Formun İşlevleri

Aristoteles'te, töze dayalı değişim olan oluş ve bozuluş, oldukça önemlidir. Nitekim oluş ve bozuluş ile ilgili temellendirme, hem İlkçağ düşüncesinin genel eğilimleri ile ilişki içindedir, hem de madde ve form arasındaki bağ, burada fazlasıyla işlenmektedir.

Aristoteles, kendinden önce oluş ve bozuluşa dair neler söylendiğini incelemiş ve bu hususta iki farklı görüşün varlığını ortaya koymuştur. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes gibi, varlığı oluşturan temel ögeyi tek kabul eden isimler; oluşun bir başkalaşma olduğunu varsayarlar ya da varsaymak zorundadırlar. Nitekim oluş ancak, tek olduğu varsayılan bu ögenin başkalaşması ile açıklanabilir.³²⁶ Birden fazla ögeyi kabul eden ve buna bağlı olarak ikinci görüşü benimseyen Anaksagoras, Empedokles, Demokritos gibi filozoflara göre ise; oluş başkalaşma ile özdeş olamaz. Oluş, bu ikinci görüşü paylaşan filozoflar açısından bakıldığında, ögelerin birleşme ve ayrılmasının bir sonucu olarak meydana gelmektedir.³²⁷

Aristoteles'e göre oluş, başkalaşma ile aynı şey olamayacağı gibi, birleşme ve ayrılmadan ibaret de değildir.³²⁸ Çünkü oluşta, tözsel bir değişim

³²⁶ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/1, 314a 10, s.13

³²⁷ A.g.e., 1/1, 314b 5-15, s.14; Aristotle: On The Heavens, 3/5, 303b 15, s.297

³²⁸ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/2, 317a 20-30, s.27

söz konusudur. Tohumun buğdaya, havanın suya dönüşmesinde olduğu gibi; oluş ve bozuluş, özne, bir bütün olarak değiştiğinde söz konusu olmaktadır.³²⁹ Yani bu tür değişim, madde ve form üzerinde gerçekleşir.³³⁰ Oysa başkalaşma ve varlıkların birleşip ayrılması, tözsel bir değişim ile sonuçlanmaz. Bu iki süreçte, oluştan farklı olarak tözsel bir devamlılık vardır.

Aristoteles, Metafizik'te, varlığın doğasının maddî yapıda olup; bu yapının ancak başkalaşmayla yahutta ayrılma ve birleşme yoluyla oluş ve bozuluşa tâbi olduğunu öne süren İyonya filozofları ile Empedokles'in görüşlerini bu şekilde ele aldıktan sonra; asıl meselenin, oluş ya da bozuluşun olup olmamasından çok, bu olgunun niçin ortaya çıktığını belirlemek olduğunu öne sürer ve oluşun nedeni üzerinde incelemeye girer.³³¹

Aristoteles, değişimi, evrende varolan 'oluş'tan yola çıkarak çözümlemeye çalışırken; hiçbir şeyin yoktan varolamayacağı noktasında, İlkçağ filozofları ve Parmenides ile ortak bir düşünceye sahiptir. Aristoteles'e göre de varlık, mutlak bir yokluktan gelmez.³³² Mutlak yokluk dediğimiz şey, niteliklerin bulunmayışıdır ve böyle bir durumda, varlığın meydana gelmesi söz konusu olamaz. Kaldı ki, biz mutlak yokluk denilen şeyin bilgisine, nitelikler olmadığından erişemeyiz. Aristoteles burada 'mutlak yokluk' kavramına karşı çıkmakla; varlığın, dolayısıyla formsal yapının sürdürülebilirliğini temellendirir.

Eğer mutlak anlamda yokluğun bulunduğu kabul edilirse, o zaman formun varlığı ortadan kalkar. Buna bağlı olarak varlığa gelme ve değişme de olmaz. Bir başka ifade ile; "...yokluk, Aristo'da değişmenin prensiplerinden sayılmaktadır. Aristoteles, varolmayanı, varoluşun hareket noktası almaktadır.

³²⁹ A.g.e., 1/4, 319b 15, s.48

³³⁰ A.g.e., 12, 317a 20, s.27

³³¹ Aristoteles: Metafizik, 1/3, 984a 20, s.94

³³² Aristotle. Physics, 1, 191b 10, s.29

Buna göre formdan yoksun olan bir şeyden varlık meydana gelemeyeceği için, yok'tan da hiçbir şey meydana gelmez; yani ezeli olan, ebedîdir de.”³³³

Aristoteles, varlığın birden çok anlamı olmasından yola çıkarak, değişme bağlamında varlığın bir anlamda yoktan gelebileceğine işaret eder.³³⁴ Oluş ve bozuluş, yoktan varolmayı ve mutlak yokluk'u dışlamakla birlikte, göreceli bir değişimi ve yoksunluk anlamına gelen bir yokluk anlayışını içerir. Bu çerçevede eğer varlık kavramını potansiyel varlık manasında kullanırsak; bu durumda varlık, yokluktan gelebilir. Bu yokluk, forma işaret eden içkin amaç olarak yokluktur.³³⁵

İnsan, İnsan-olmayandan, ancak bilkuvve insan anlamındaki var-olmayandan hareketle insan olur. Beyaz, beyaz-olmayandan, ancak bilkuvve beyaz-olmayan anlamındaki var-olmayandan hareketle meydana gelir.³³⁶ Bu bağlamda Aristoteles, mutlak anlamda varlık ve yokluk dışında, hiçbir olasılığa yer vermeyen bir anlayışı benimsemek yerine; farklı bir varoluş tarzı ortaya koymuştur. Böylelikle hem oluşu daha iyi temellendirebilmiş, hem de daha esnek bir bakış açısı ortaya koymuştur.

Aynı esnek düşünce çerçevesinde Aristoteles, Parmenides'in değişmeyen 'Bir'ine doğrudan bir eleştiri getirir. Varlığın bir olduğunu söylemek, tam olarak değişimi ve buna bağlı olarak oluşu ortadan kaldırmak demektir. Oysa gözlemlerimiz, görelilikle birlikte, tabiatta sürekli bir oluşun bulunduğunu doğrulamaktadır.³³⁷ Bir şey varlığa gelirken, diğerinin yok olduğunu görürüz. Bu durum algımıza konu olmakta; algıladıklarımız varlığa gelirken, yok olanlar aslında algımızın dışına çıkanlar olmaktadır. Aristoteles'e göre bu anlayış, ortak bir sanının eseri olmakla birlikte; aynı zamanda gerçeğe yakın düşünceleri de içermektedir.³³⁸

³³³ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.57

³³⁴ Aristoteles: Fizika, 1/3, 187a 5, s.21

³³⁵ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/3, 317b 5, s.36

³³⁶ Aristoteles: Metafizik, 14/2, 1089a 30, s.588

³³⁷ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 3/1, 298b15, s.177

³³⁸ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/3, 318a 20-25, s.37

Burada değişimde üç temel unsurun gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Madde ve form, değişimdeki aslî unsurlar olup; bunun yanında potansiyelden aktüele geçiş için gerekli olan yoksunluk bulunmalıdır.³³⁹ Madde, karşıtların birbirine dönüşmesi için oluş sürecinde varolması gereken dayanaktır.³⁴⁰ Form ise, oluşun yönünü belirleyen iç neden ve oluşun başlamasına kaynaklık eden bir dış nedendir. Oluş için zorunlu bir unsur olan form, varlığa gelemmez. Böyle bir durum onun bir şeylerden elde edilmesi, yahutta türetilmesi manasına gelir ki; o zaman formu, varlığın özü olarak göremeyiz. Form, varolup yok olan bir şey değildir; değişime uğramaz.

Maddenin de, form gibi varlığa gelmesi söz konusu olmasa da; onun oluş bozuluşa tâbi olması bir anlamda mümkündür. Maddenin oluş ve bozuluşu, ilineksel manada bir oluş ve bozuluştur. Bu çerçevede içindeki yoksunluk ortadan kalktığı için, maddenin yok olduğunu söyleriz. Oysa olanak halinde olma ile ilgili olarak, maddenin oluşması, yahutta ortadan kalkması mümkün değildir.³⁴¹

Oluştaki rolleri açısından bakıldığında ilk bakışta maddenin, formu taşımak bakımından önceliği varmış gibi görünüyor. Burada dikkat etmemiz gereken, maddenin bir önceliğe değil; başlangıca sahip olmasıdır: “....madde, form’un da tohumudur, çünkü onda form kuvve halinde mevcuttur. Bu bakımdan madde daima başlangıçtır.....Aristo maddenin böyle başta ve önde gelmesine karşılık, form’un da onun yöneldiği yetkinleşme gayesi olduğu kanaatindedir.”³⁴²

Madde başlangıç olsa da, o yalnızca formu potansiyel olarak içinde taşıyan bir ‘olabilirlik’ durumudur ve form olmaksızın bulunduğu halin dışına çıkamayacağından, hiç kuşkusuz bir eksiklik göstergesidir. O, eksikliğinden ve belirsizliğinden kurtulmak için, forma gereksinim duyar. Madde, kendi

³³⁹ A.g.e., 2, 328a 25-35, s.104; Aristoteles: Fizika, 1/9,192a 5-15, s.47

³⁴⁰ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/5, 320a 25, s.54; 1/4, 320a, s.49

³⁴¹ Aristoteles: Fizika, 1/9,192a 25-30, s.49

³⁴² BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.47

başına etkilemek gibi bir yetiye sahip değildir; bu yüzden, maddeyi, oluşun nedeni olarak göremeyiz. Yatağı meydana getiren şey, ağaç olamaz; aynı şekilde hayvan da, sudan meydana gelmez.³⁴³

Aristoteles, Parmenidesçi yaklaşıma ve birciliğe karşı ortaya koyduğu, oluşu olanaklı kılan ve daha açıklanabilir hale getiren görüşlerini, kuvve ile fiil arasındaki münasebetten yola çıkarak, biraz daha güçlendirmektedir. Buna göre kuvve, öncelikle, bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişme ilkesidir.³⁴⁴ Bu tanım çerçevesinde kuvve, varlıktaki gizil halde bulunan imkan olarak da algılanabilir. Bu imkan ortaya çıktığında, madde form kazanır; yani kuvve, fiile dönüşür.

Maddede kuvve halinde mevcut olan gücün ortaya çıkmasını, dolayısıyla oluşun gerçekleşmesini sağlayan şey, kuvvenin karşısındaki fiil, yani formdur. Kuvve ile fiil karşılaştırıldığında, formun maddeye önceliğine bağlı olarak, fiilin de kuvveye önceliği bulunur.³⁴⁵ Zira oluş için, potansiyel halde bulunan bir unsura ve bunun yanında önceden belirlenmiş olan bir amaca, amaç olan bir ilkeye ihtiyaç vardır. Bu potansiyel durumdaki unsur, form olduğundan; oluşu belirleyen şey, madde değil, varlıkların doğası, yani formudur.³⁴⁶ Madde, ancak form kazandığı sürece gerçeklik kazanır; dolayısıyla form, varlık olmak açısından maddenin dayanağıdır. Maddenin, bu şekilde form kazanmasına ise, 'oluş' adı verilir.

Maddenin oluştaki değişim süreci, bu bağlamda sahip olduğu forma bağlıdır. Varlıkta, kuvve halinde bulunan formsal yapının dışında, herhangi bir oluşun gerçekleşmesi söz konusu olamaz.³⁴⁷ Yani kuvvenin fiile dönüşmesi için, bu güce engel olan bir durumun olmaması gerekmektedir. Şöyle ki, ev, etkiye uğrayanda, yani maddede, eğer hiçbir şey onun bir ev olmasına engel

³⁴³ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 2/9, 335b 30, s.143

³⁴⁴ Aristoteles: Metafizik, 9/1, 1046a 10, s.394

³⁴⁵ A.g.e., 9/8, s.408-413

³⁴⁶ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/3, 317b 15, s.36; 1/5, 320b 25, s.54; Physics, 2, 200a 5-10, s.53

³⁴⁷ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/5, 321b 25, s.56

değilse ve ona- yani maddeye- eklenmesi veya ondan çıkarılması veya üzerinde değişiklik yapılması gereken hiçbir şey yoksa, bilkuvve evdir.³⁴⁸ Bu engel, kuvve durumunda olan bir varlığın, belli bir forma ulaşmak için belli aşamalardan geçmesi gerekliliği şeklinde bir engel de olabilir. Çünkü bir varlık, belirli bir form için, her zaman bilkuvve durumda olmayabilir. Örneğin toprak, insanın bilkuvve hali değildir. Böyle olması için, önce menî haline gelmesi gerekmektedir.³⁴⁹

Varlıktaki temel unsur olarak form da, tıpkı madde gibi, oluşun açıklanması için gereklidir; ancak yeterli değildir.³⁵⁰ Çünkü oluş için devinimin olması, devinimin olması için de, bir ilk devindiricinin olması gerekir. Ne devinim, ne de değişim kendi kendine gerçekleşemez. Bunun için bir etken nedene gereksinim vardır. Bu etken neden, öncelikle, devinimin devinmeyen devindiricisi olan saf formdur. O, devinimi başlatmakla hem oluşa kaynaklık etmekte, hem de oluşun sürekliliğini sağlamaktadır. Saf form, varlığa devinimi vermek suretiyle, doğadaki sürekliliği, sürekli bir akışı meydana getirmiştir.³⁵¹

Şöyle ki, gök cisimleri saf formun verdiği devinim sonrasında, dairesel devinime bağlı olarak kendileri hiç durmadan devinmek suretiyle, oluşa neden olurlar. Bu dönüş, oluşun sürekliliğinin ve meydana gelişinin kaynağıdır.³⁵² Bunun en açık örneği, Dünya'nın, Güneş etrafında dönmesi sonucu, mevsimlerin oluşumudur. Mevsimler de, varlıkların oluş ve bozuluşunu etkilemektedir. Oluş için bir gayenin varlığına gelince; doğada hiçbir şey rasgele gerçekleşmeyip, oluş için de aynı şey geçerli olduğundan; burada da, yine formun gaye neden olarak varlığı zorunludur.

Aristoteles, varlık sınıflaması itibariyle doğaları gereği ancak ay altı alemdeki varlıkların oluş ve bozuluşa tâbi olabileceğini vurgular.³⁵³ Çünkü bu

³⁴⁸ Aristoteles: Metafizik, 9/7, 1049a 10, s.406

³⁴⁹ A.g.e., 9/7, 1049a 15, s.406

³⁵⁰ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 2/9, 335b, s.142

³⁵¹ A.g.e., 2/10, 336b 30, s.149

³⁵² A.g.e., 2/10, 337a, s.149

³⁵³ A.g.e., 1/1, 314a, s.13

varlıklar ezeli ve ebedi olmayıp; doğaları gereği oluşmuşlardır. Doğası gereği oluşan varlık, zorunlu olarak bozuluşa tâbidir; onun yok olmama olanağı söz konusu değildir. Madde, taşıdığı formu ortaya çıkardıktan sonra, buna bağlı olarak yeniden eksilmeye başlar. Özellikle canlılarda gözlemlediğimiz kadarıyla, olgunluğuna ulaşan varlık, mutlak anlamda bu olgunluğunu bir noktadan sonra yitirmeye başlar. Olumsuz manada da olsa, biz bunun da bir tür değişme olduğunu varsayabiliriz. Buna bağlı olarak da oluşun olduğu yerde, bozuluş kaçınılmazdır, diyebiliriz. Bu durumun tersine, doğası gereği oluşumun dışında olan varlık, yine doğası gereği yok olmayacaktır.³⁵⁴

2.4.7.Niteliksel ve Niceliksel Değişimin Form Açısından Değerlendirilmesi

2.4.7.1.Niteliksel Değişim:

Niteliksel değişim, aynı zamanda bir devinim türü olarak, nitelik değiştirebilen bir nesnenin tamamlanmasını ifade eder.³⁵⁵ Bu tür değişimler, varlığın özsel nitelikleri üzerinde değil de; ilineksel olan nitelikleri üzerinde gerçekleşen değişimlerdir. Bu nokta önemlidir; zira başkalaşımı içeren niteliksel değişimin, oluş ve bozuluştan farkını ortaya koyar. Buradan yola çıkıldığında ulaşılan şey, Aristoteles'in özcülüğü ve bu özcülüğün temellendirilmesidir.

Buna göre bazı nitelik değişimleri, tözün mevcut yapısına herhangi bir tesirde bulunmazken; bazıları doğrudan töz üzerinde bir değişim yaratır. Formsal yapıyı değiştiren nitelikler, nesne için özsel iken; bu yapıya tesirde bulunmayan nitelikler, ilineksel niteliklerdir. İşte sözünü ettiğimiz bu ilineksel niteliklerde meydana gelen değişimler, başkalaşım adını alır. Başkalaşım, bu çerçevede Aristoteles düşüncesinde, kısmî bir oluşu temsil eder.³⁵⁶

³⁵⁴ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/12, 283a-b, s.95

³⁵⁵ Aristoteles: Fizika, 3/3, 202b 25, s.105

³⁵⁶ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/3, 317b 35, s.36

Başkalaşımında, niteliklerin bütünüyle ortadan kalkmadığını savunan Aristoteles'in bu anlayışı, Herakleitos'un niteliklerle ilgili öne sürmüş olduğu görüşlerine dayanır. Bilindiği gibi Herakleitos, Parmenides'in, değişimde niteliklerin birbirinin yerine geçerken, birinin mutlaka yitirildiği şeklindeki anlayışına karşı çıkmıştır. Herakleitos, bu anlayışı ortadan kaldırmakla, Aristoteles'in kendi düşüncelerini şekillendirdiği yolu açmıştır.³⁵⁷

Herakleitos'a göre nesnenin sahip olduğu nitelikler, Parmenides'in söylediği gibi ne ortadan kaybolur, ne de birbirine dönüşür. Gerçekleşen durum, bir nitelik ön plana çıkarken; diğerinin, algı açısından arkada kalmasıdır. Burada Aristoteles, Herakleitos ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Ona göre var olan ve yok olan, varlığın kendisi değil; nitelikleridir. Bu nitelikler ise, değişim sırasında birbirine dönüşmez; söz konusu olan, bir niteliğin öne çıktığı yerde, diğer niteliğin algımıza konu olmayacak şekilde geride kalmasıdır. Dolayısıyla nitelikler, mutlak anlamda yokluğa gitmezler.³⁵⁸

Aslına bakılırsa, bu yaklaşım Anaksagoras'a aittir ve muhtemelen Aristoteles, bu fikri Herakleitos'tan çok, Anaksagoras'tan edinmiştir. Herakleitos'un bu düşüncesi, önce Anaksagoras'ı etkileyerek Anaksagoras'ın 'Her şeyin içinde her şeyden biraz vardır.'³⁵⁹ anlayışını şekillendirmiştir. Bu düşünce, daha sonra Anaksagoras yoluyla Aristoteles'e geçmiştir. Aristoteles, Anaksagoras'ın, her şeyin doğasının en çok taşıdığı, içinde bulundurduğu şeyle belirlendiğine yönelik görüşünden etkilenerek, potansiyellik-aktüellik ilişkisini şekillendirmiştir.

Aristoteles, niteliksel değişim konusunda atomcuları eleştirerek; değişimi, atomların devinimleri ile açıklama çabasını da bütünüyle

³⁵⁷ Aristoteles: Metafizik, 4/6, 1011a 10, s.224

³⁵⁸ A.g.e., 4/6, 1011a 10, s.224

³⁵⁹ KRANZ, Walter: A.g.e., s.149

yadsımıştır. Çünkü O'na göre nitelikler, nicel değişimlerin sonucu olan öznel etkiler değildirler. Nitelikler de, nicelikler kadar gerçek olup; onlardan bağımsız olarak vardır. Bu nedenle her ikisini de, farklı değişim türleri olarak belirlemek gerekir.

Atomcular, niteliksel değişimi niceliksel değişime indirgemek suretiyle, katı mekanist düşüncelerini pekiştirmektedirler. Oysa Aristoteles, değişim ve oluş konusunda da, diğer konulara yaklaşımında olduğu gibi gayeci tutum içindedir. Bundan dolayı gerek niceliksel değişimi, gerekse niteliksel değişim süreçlerini, madde ile değil; form ile açıklama yolunu seçer. Öyle ki tıpkı mutlak oluş sürecinde olduğu gibi başkalaşımı ifade eden kısmî oluşta da süreklilik vardır. Bu sürekliliğin nedeni de, mutlak oluşun sürekliliğinde olduğu gibi etken neden, yani devinimin nedeni olan fail nedendir.³⁶⁰ Dolayısıyla form, yine bir neden olarak ön plandadır. O, burada dış bir nedene işaret etmektedir.

Niteliksel Bir Değişim Türü Olan Algının Form Açısından Değerlendirilmesi: Niteliksel değişim ile ilgili değineceğimiz son husus, bir tür değişim olan algının, form ile ilişkisidir. Ancak burada algıyı, daha önceki kısımlarda ele aldığımız şekliyle, var oluşu ve bozuluşu idrak etmemizi sağlayan bir aracı olarak değil; bir başka boyutu ile, algılayıcı kısım ya da yeti olarak değerlendireceğiz. Algının, Aristoteles tarafından bir yeti olarak değerlendirilmesi; onun, form ile yakından ilişkisi olduğunun göstergesidir. Çünkü yeti, bir potansiyellik durumudur ki; bu potansiyellik de, bilindiği gibi maddede kuvve halinde bulunan formdur.

Buna göre değişim, eğer potansiyel bir varlığın aktüelleşmesi ise, bu durumda algılama ile ilgili değişim, dışarıdaki nesnede değil; tersine algılama organında gerçekleşir. Burada yine madde ve form ilişkisine bağlı olarak, formun potansiyel halde duyu yetisindeki mevcudiyeti söz konusu olmaktadır.

³⁶⁰ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 1/3, 318a, s.36

Formel nedenin, algılamadaki rolü mühimdir. Bu rol, Aristoteles'in yaklaşımını spiritüalist yahutta maddeci bir yaklaşım olmaktan çıkarmaktadır. Aristoteles açısından algı, bir duyu yetisi olmakla birlikte; dış etkenler olmaksızın gerçekleşemez. Eğer algının ortaya çıkışı, dış etkenlerden bağımsız olsaydı; Aristoteles'in sistemi, ya Platoncu bir anlayışa indirgenecekti, ya da tamamen Berkeleyci bir yaklaşımla karşı karşıya kalacaktık.

Aynı şekilde Aristoteles'in algıya yaklaşımı, maddeciliğe doğrudan bir eleştiriyi içinde barındırmaktadır. Aristoteles'e göre biz, algıyı, yalnız içsel süreçlere indirgeyemeyeceğimiz gibi, fiziksel nedenlere dayanarak da açıklayamayız. Öyle bir durumda, parçaları açıklasak dahi, bütünü gözden kaçırmamız kaçınılmazdır. Şöyle ki, bir nesneyi, onu oluşturan maddî öğeleri tek tek ele alarak nasıl açıklayamıyorsak, algıyı da işlevi göz ardı ederek açıklayamayız. Bundan ötürü Aristoteles, Demokritos'un algı konusundaki ifadelerini anlamsız bulmaktadır.

Aristoteles'in Demokritos'u eleştirisi şu şekildedir: "Demokritos görme duyumunu, suda ya da herhangi bir başka parlak yüzeyde olduğu gibi, salt bir yansıma süreci olarak, kaba bir biçimde açıkladı. Öyleyse, su dolu leğenlerin ve aynaların da görmeye yetili olmaları gerekmez mi? diye sorar, Aristoteles. İki olay arasındaki bu farklılıktır, duyumu oluşturan.....yaşamın kendisine özgü özelliği ya da özsel yönü, bedensel organ bir dışsal nesne tarafından maddesel olarak etkilendiği ya da değiştirildiği zaman, bunu bir başka sonucun izlemesidir. Fiziksel bir olay ile psişik bir olay arasındaki farklılık, bundan daha açık bir biçimde dile getirilemez."³⁶¹

İşte burada değişimlerin, yalnızca doğadaki varolan mekanizme, dolayısıyla maddeye dayalı olarak açıklanamayacağı düşüncesinin dayandığı temellerle karşılaşmaktayız. Algı, canlılığın ve yaşamın bir göstergesidir.

³⁶¹ GUTHRIE, W.K.C.:A.g.e., s.183

Yaşam, algının olmasıyla ve algılama yeteneği ile tanımlanmaktadır.³⁶² Bir canlılık belirtisi olan algının ne olduğu noktasında, formun işlevi çok daha dikkat çekici hale gelmektedir. Çünkü algılama yetisi dediğimiz şey, özelleşmiş bir organın sahip olduğu işlevdir; yani bir anlamda o organın formudur.

Algının, bedenin formu olan ruh ile ilişkisine gelince, bunu da canlılıktan yola çıkarak açıklamak gerekiyor. Ruh, algılayabildiği içindir ki; ruh sahibi varlıkları canlı olarak nitelendiririz. Ancak bunun da ötesinde ruhun insandaki varlığı, bilgi edinme ile ilişkilidir; çünkü ruhun akli olan kısmı, insanı insan yapmaktadır. Ruh, buna bağlı olarak algı sayesinde bilgiye erişir.³⁶³ Bilgiyi edinmenin önemi ise, bilginin insan yaşamını sürdürecektir ve bu yaşamı yetkinleştirecek bir malzeme olmasından ileri gelir.

2.4.7.2.Niceliksel Değişim:

Aristoteles'e göre niteliksel değişim, niceliksel olana nispetle çok daha değerlidir. Çünkü niteliksel değişim, atomcuların salt mekanizme dayanan ve niceliklerle belirlenen devinim görüşüne karşın, gayeci anlayışı içerir. Biz, her şeyi, atomların değişim ve devinimleri ile açıklama olanağına sahip değiliz. Nitekim atomlar, maddî oluşumlar olup; içlerinde formsal özellikler bulunmadığı müddetçe, kendi kendilerine devinimi gerçekleştiremezler. Aristoteles, atomcuların içine düşmüş olduğu bu çıkmaza karşın, gayeci bir düşünce çerçevesi sunmuş; niceliksel değişimin, nesnenin, maddenin içindeki potansiyelliğin gerçekleşmesi ile yani form aracılığıyla meydana geldiğini savunmuştur.

Niceliksel değişim dediğimiz şey, Aristoteles'in terminolojisi ile konuşacak olursak; büyüme ve küçülmeye, azalma ve çoğalmaya karşılık

³⁶² Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı, B74, s.39

³⁶³ A.g.e., B76, s.39

gelir.³⁶⁴ Büyümede asıl rol oynayan, formdur. Büyüme, Aristoteles'e göre bir madde parçasına başka bir madde parçasının ilavesiyle gerçekleşen, yalın bir ekleme değildir.³⁶⁵ Dolayısıyla bölünmenin asıl nedeni, madde olamaz.

Örneğin bir hayvan, dışarıdan aldığı besini sindirerek büyür. Ancak bu büyümenin maddesel bir büyüme olması söz konusu değildir. Çünkü hayvan, sindirim yoluyla gerekli besini alıp, bu besinin ete dönüşmesi ile büyürken; fazla besini, vücudundan dışarı atar.³⁶⁶ Burada yiyeceğin ete dönüşmesini göz önünde bulunduracak olursak; büyümenin, maddede değil, ancak formda gerçekleştiğini görebiliriz. Zira vücuda dışarıdan alınan besin, Aristoteles'in bakış açısıyla aslında maddeye aktarılmış şekil ve biçimdir.³⁶⁷

Bu çerçevede niceliksel değişim, belli işlevlerin yerine getirilmesi için gerçekleşmektedir. Belli işlevler ise, varlığın yaşam sürecinde ona olumlu anlamda katkı sağlayan, bir anlamda ona yaralı olan etkinliklerin ortaya çıkarılmasına hizmet ederler. Örneğin zürafaların boyunları uzundur; ancak bu uzunluğun 'ne kadar?' olduğu önemli değildir. Burada önemli olan zürafanın boynunun neden uzun olduğudur. Eğer zürafaların beslenme şekilleri farklı olsaydı, boyunlarının uzun olmasının onlara hiçbir yararı olmayacaktı. Yahutta bebeklerin neden yürümeyip de emeklediğinin, Aristoteles'e göre mutlaka amaca yönelik mantıklı bir açıklaması mevcuttur. Buna göre bebeklerin bacakları, vücut ağırlıklarını taşıyamadığı için, bebekler yürüyemez, ancak emekleyebilir.³⁶⁸

Her madde, bir form taşır; ancak nesnelerin form açısından ulaştıkları gelişmişlik düzeyinde (incelmışlik, bölümlenmişlik) farklı olmaları söz konusudur. Dolayısıyla formel yapı karmaşık hale geldikçe, büyüme daha belirgin hale gelmektedir. Bunun en önemli göstergesi, büyümenin, gerçek

³⁶⁴ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 320a 15, s.52

³⁶⁵ A.g.e., 2/6, s.128

³⁶⁶ A.g.e., 1/5, 321b 25, s.56

³⁶⁷ A.g.e., 2/8, 335a 15, s.139

³⁶⁸ Aristotle: Progression of Animals, ((With an English Translation by E.S. FORSTER); Harvard University Press, 7.edition, Cambridge, 1993, 11, 710b 15, s.521

anlamda canlı varlıklarda gözlemlenebilmesidir. Formdaki büyümeyle ilgili olarak, bir et parçası ile elin büyümesini karşılaştırabiliriz. Et parçası büyüdükçe, parçaları arasındaki benzerlik çok fazla kaybolmaz. Oysa eldeki büyüme, niteliksel gelişmişlik açısından bakıldığında, ettekinden oldukça farklıdır. Burada orantısallık ön plana çıkar. Şöyle ki, el büyüdüğünde eldeki bir parmağa el demeyiz; oysa daha önce belirttiğimiz gibi etin tüm parçaları et olarak adlandırılır.³⁶⁹ Bu bağlamda tıpkı diğer değişimlerde olduğu gibi, niceliksel değişimde de, maddenin dayanak olmasına karşın; değişimin gerçekleşmesinde ve bunun da ötesinde değişimin adlandırılmasında ve anlamlandırılmasında rol oynayanın, form olduğu açıktır.

³⁶⁹ Aristoteles: Oluş ve Bozuluş Üzerine, 321b 25-30, s.56

2.5. Gayelilikte Formun Rolü

Gayeci yaklaşımın belirgin izlerine, İlkçağ felsefesi itibarıyla, açık bir şekilde rastlamaktayız. Aristoteles'e göre ne Empedokles, ne Anaksagoras, ne Platon, ne de ilkelerden söz eden isimler arasında hiç kimse, gaye nedeni göz önünde bulundurmuyup; böyle bir nedenin varlığına ihtimal vermeksizin, onu fail nedenin içinde eritmektedirler.³⁷⁰ Fakat en azından yine de Anaksagoras ve Platon'un, doğrudan ya da dolaylı olarak gaye nedenin varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles, Platon'un yalnızca maddî ve formel nedenleri ele aldığını ve diğer iki nedeni göz ardı ettiğini söylese de,³⁷¹ Platon, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Timaios başta olmak üzere diyaloglarında, diğer iki nedeni, yani fail ve gaye nedeni de işlemiştir. Üstelik Platon'un temellendirdiği gayelilik, Aristoteles felsefesinde çok daha belirgin hale gelmektedir. Aristoteles'in gayeci tutumunun, Platon'dan farkı ise; gayeliliği evrende içkin hale getirmiş olmasıdır. Zira form, varlığın doğası olarak, aynı zamanda gaye nedendir.³⁷²

Bu içkinliğin kaynağında, formun Platon'daki doğaüstü niteliğinin ortadan kalkması yatar. Platon'un, evrenin dışına yerleştirdiği idealardan yola çıkarak, Demiurgos'u da içine almak suretiyle şekillendirdiği teleolojinin tersine; Aristoteles, formu evrendeki varlıklara içselleştirmiştir. Formun evrene içkinleşmesi de, gayenin evrendeki varlıklara içkinleşmesi anlamına gelir. Bu gayeci tutumla birlikte, doğayı yorumlama şekli de değişmiş; mekanik nedenler, gaye nedenlerle desteklenmek sureti ile determinizm yumuşatılmıştır. Bu çerçevede Aristoteles felsefesinin, özellikle de ontolojisinin kendinden sonraki akımlara olan etkisinin temel nedenlerinden bir diğeri de, gayeliliğin mekanizmlle ilişki içerisinde doğaya hakimiyetidir.³⁷³

³⁷⁰ Aristoteles: Metafizik, 1/7, 988b 5-20, s.118

³⁷¹ A.g.e., 1/6, 998a 10, s.116

³⁷² Aristoteles: Fizika, 2/2, 194a 30, s.59

³⁷³ ZELLER, Eduard: A.g.e., s. 223

Aristoteles'te, gayeciliğin mekanizmi yumuşatarak evrenin açıklanmasında bir alternatif olması, karşılaştırma yoluyla şu şekilde de açıklanabilir: "Aristoteles, günümüzde evrenin fizikî ve kimyevî yönleri olarak görülen boyutlarına tümüyle ilgisiz kalmadı, ama onların, modern düşünürlerin şaşırtıcı bulduğu bir tarzda, evrenin biyolojik yönüne tâbi olduklarını düşündü. Dört öge - toprak, hava, su ve ateş - bile, onun tarafından evrendeki doğal yerlerini arayan şeyler olarak görüldü. Bu görüşle Descartes tarafından öne sürülen görüş arasındaki karşıtlıktan daha şiddetli bir karşıtlık pek yok gibidir. Descartes'e göre, doğa bir organizma değil, fakat bir mekanizmadır. İnsan zihni hariç ondaki her şeyin, hayvan ve insan vücutları da dahil olmak üzere, mekanik ilkelere göre anlaşılması gerekir."³⁷⁴ Bu değerlendirme, Aristoteles'in düşüncesinin çağının ötesine geçmiş olan orijinalliğinin önemli bir göstergesidir. O, mekanizmin ve organizmacı yaklaşımın önemli bir sentezini ortaya koymuştur. Ancak bu sentezde, gayeci yaklaşım daha önceliklidir. Doğanın canlı olarak görülmesi, bunun bir göstergesidir.

İşte bu noktada gayeliliğin anlamlandırılabilmesi ve form ile ilişkisinin kurulabilmesi için, öncelikle zorunluluk, rastlantı ve mekanizm kavramlarının ne anlama geldiğinin ve ne şekilde kullanıldığının belirlenmesi gerekir. Nitekim Aristoteles, bu kavramları kendi felsefesinin içinde kullanmaktadır. İlk bakışta gayeliliğin bulunduğu yerde, zorunluluğun, rastlantının yahutta mekanizmin bulunması, bir çelişki gibi görünmektedir. Bundan dolayı evrende, gayelilik yanında zorunluluğun ve mekanizmin varolduğunu söylemek yeterli değildir; bunun yanında Aristoteles'in bu kavramlara yüklediği anlamı, sözü edilen kavramları nasıl kullandığını ve gayelilikle ilişkisini nasıl kurduğunu saptamak, sözü edilen karmaşayı ortadan kaldırmak açısından son derece önemlidir.

³⁷⁴ Metafizîğe Giriş, (Derleme ve Tercüme: Ahmet CEVİZCİ), Paradigma Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, Eylül 2001, s. 48,49

Aristoteles, daha önce belirttiğimiz gibi, kendi sistemi içerisinde mekanizme, bunun yanında zorunluluk ve rastlantıya da yer vermiştir. Aristoteles'in düşüncesinde zorunluluk, belli unsurların varlığına bağlıdır. Bu durum, Aristoteles'in gayeliliğe öncelik vermesinden kaynaklanır. Bu bağlamda örneğin bir varlığın meydana gelmesi, ancak maddenin forma yönelmesine bağlıdır. Bu koşul yerine geldiğinde ise, bu varlığın meydana gelmesi zorunlu hale gelir. David Ross, bu durumu, koşullu zorunluluk kavramını kullanmak suretiyle açıklamaktadır. O'na göre, A olmuş olduğu için, B olmak zorunda değildir; B'nin olması için, A olmak zorundadır.³⁷⁵

Eğer Aristoteles böyle bir düşünceye sahip ise, bu durumda zorunluluğa bağlı olarak doğada kısmî bir mekanizmin varlığını kabul ediyor, demektir. Zira O, maddeden kaynaklı eksikliklerin mekanizme dayalı sonuçlarından bahsetmektedir. Gayeliliğe dayalı olarak varlıkların eylemlerinde ya da meydana gelen şeylerde, forma dayalı olarak bir amaçlılık söz konusu olmakla beraber; maddenin devreye girdiği durumlarda, zaman zaman mekanizm ön plana çıkabilmektedir. Rastlantının varlığı, bunun bir göstergesidir. Rastlantıda dahi bir amaçlılık olmakla beraber, bu amaçlılık sonuçta meydana gelen durumun nedenini teşkil etmez. Görüldüğü gibi Aristoteles, gayeyi esas alırken, zorunluluk, rastlantı ve mekanizmi tutarlı sayılabilecek şekilde sistemi içinde eritmektedir. Böyle olduğu için Aristoteles'te mutlak anlamda olacaklardan söz edemiyoruz. Formun etkin olduğu şartlar varolduğu sürece, beklentiler ortaya çıkmaktadır.

Buna bağlı olarak gayeliliğin form ile ilişkisi çerçevesinde, yanıt aramamız gereken temel sorular şunlardır: Eğer Aristoteles'in düşüncesinde doğaya gayelilik hakim ise, bu durumda tabiattaki varlıklar hangi gayeyi gerçekleştirmek üzere devinir ve değişime uğrar? Gayenin doğaya içkin olması, Aristoteles ontolojisi açısından nasıl bir sonuç doğurur? Böyle bir durumda bir panteizm ve buna bağlı olarak da bir tür mekanizmden söz

³⁷⁵ ROSS, David: A.g.e., s. 82

etmek durumunda kalır mıyız? Burada yaratıcılık yetisi olmayan Tanrı'nın, herhangi bir rolü mevcut mudur? Gayeliliğin işleyişinde formun işlevi nedir?

2.5.1.Doğa ve Gayelilik

Aristoteles, oluşu ve değişmeyi, devinimi, canlılığı ya da cansız varlıklardaki bütünlüğü belirlerken, gayeci yaklaşımını hep korumakta; hatta çıkış noktası yapmaktadır. O, doğayı canlı bir organizma olarak görmekte ve her varlığın belli amaçlar doğrultusunda varolduğunu öne sürmektedir. Buna göre evrendeki her varlık, belli işlevleri yerine getirmek, belli bir amaca ulaşmak için devinimini sürdürür. Doğa gereği varolan her şeyde, bir amaçsalılık vardır.³⁷⁶ Varlığın varoluşunun ve bu varoluşun muhafaza edilmesinin temelinde, amaca yönelik işleyiş yatar. Bu amaca yönelik işleyişin temelinde de, yine form bulunmaktadır.³⁷⁷ Zira form, daha önce belirttiğimiz gibi, Aristoteles'e göre, doğa olarak varlıkların asıl gayesidir, gaye nedenidir.

Öncelikle varlıkların gayesinin ne olduğunu, bu varlıkların hangi gayeyi gerçekleştirmek üzere varolduğunu ele alırsak; karşımıza ilk olarak, madde ve form arasındaki bağ ile bu ilişkiye bağlı olarak kuvve-fiil ilişkisi çıkar: Amaca yönelik işleyişin özünde, madde ile form arasındaki ilişki ve maddenin formunu gerçekleştirme eğilimi bulunur. Bu çerçevede form ve formun, madde ile ilişkisi; her şey gibi Aristoteles'in gayeliliğinin de açıklanmasında belirleyici gibi görünmektedir.

Her varlık madde ve formdan oluşup; madde de, doğada sürekli olarak kendinde kuvve halinde bulunan formu gerçekleştirme amacını gütmektedir. Dolayısıyla madde, gayeye yönelen ilke iken; form burada gayeyi gerçekleştirmenin aracı ilkesidir. Nesnede bulunan forma aracı ilke diyoruz; çünkü varlıktaki asıl gaye, saf formun mükemmelliğine ulaşmadır. Formu

³⁷⁶ Aristotle: Physics, 2, 199a, s.51 ; Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, 6, 700b 10-15, s.28; Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı, B13, s.16

³⁷⁷ Aristotle: Progression of Animals, 8, 708a, s.507

gerçekleştirmek demek; varlığın, formların formunun kusursuzluğundan feyz alarak kendi içinde kusursuzluğunu yakalaması demek olduğundan; varlıkta madde ile birlikte bulunan formu, aracı bir gaye olarak değerlendirmek mümkündür.

Varlıkta madde, formunu gerçekleştirmek isterken; varlığın kendisi de, formun gerçekleşmesinden feyz alarak, saf formun mükemmelliğine ulaşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla doğada içkin olan bir gaye, son noktada yine dış bir nedenden ilham almakta; buna bağlı olarak da saf form olan Tanrı, fail neden olmanın yanında, gaye neden olmaktadır.

Tanrı'yı bilmek, bütün özel tözleri bilmektir; çünkü şeyler ancak formları ile vardır ve ancak onlarla kavranabilirler. Formlar, Tanrı'ya tâbidirler ve kendileri için en yüksek iyi olan şeye yönelir gibi, Tanrı'ya yönelirler. Tanrı'nın ezeli-ebedi ve mükemmel hayatı, onların faaliyetleri için bir model ve gaye ödevi görür ve yine bu en yüce Akısal'a olan az veya çok bağlılıkları, onların kendi varlık derecelerini tayin eder.

Bu belirlemeler, Aristoteles'in gayeciliğinin, O'nun sistemini tümüyle panteizmden uzaklaştırdığının göstergesidir. Nitekim saf form, tümüyle evrenin dışında olup; varlıklar O'nu arzulayarak O'na yönelmektedir. Buna bağlı olarak saf form, doğaya doğrudan değil de; bir arzu nesnesi olarak müdahale etmektedir.³⁷⁸ Varlıkların saf forma yönelişi, salt mekanist bir açıklamayı bütünüyle dışlamamakla birlikte engellemekte; mekanizmi ve teleolojiyi aynı potada eritmektedir.

Bunun en önemli göstergesi, Aristoteles'in, doğanın ve Tanrı'nın hiçbir şeyi boşuna yapmadığını; buna bağlı olarak evrenin içerisinde bir tanrısallığın ve tanrısallığın göstergesi olan güzelliğin, düzenin ve bu düzene dayalı bir

³⁷⁸ Aristotle: On The Cosmos 6, 397b 20, s.385; Aristoteles: Metafizik, 5/1, 1013a 20, s.235; 12/7, 1072a 25-35, s.504

işleyişin bulunduğunu ifade etmesidir.³⁷⁹ Nitekim evrendeki bu yüce düzenin kendiliğinden ortaya çıkması, pek de akla yatkın bir belirleme olmaz. Burada formun oynadığı rolü vurgulamakta yarar var.³⁸⁰ Aristoteles, ‘Hayvanların Yürüyüşü’ adlı eserinin neredeyse bütününde, canlıların yaşam şekilleri ile bedenlerinin sahip olduğu formasal yapı arasında, tesadüfi diyemeyeceğimiz kadar açık bir bağ olduğunu vurgular. Burada bitkilerin neden toprağa bağlı olduğundan tutun da, yılanların neden ayaklarının olmadığını ya da dört ayaklı hayvanların yürüme şekillerinin neden farklı olduğuna kadar pek çok nokta, amaçlar ile işlevler ve dolayısıyla form ile bağı kurularak ortaya konur.³⁸¹

Evrendeki mevcut teleoloji, aynı zamanda evrene önceliklidir. Bu, şu demektir: Varlıklar belli bir amaç doğrultusunda, önceden belirlenmiş bir gaye çerçevesinde eylemde bulunurlar. Buna göre her maddenin sahip olabileceği bir formel yapı bulunmaktadır. Hiçbir madde, bu yapının dışında aktüellik kazanamaz. Maddenin aktüelliğe yönelmesinde bir dayanak noktası bulunmalıdır; yani maddede ya da maddenin dışında, onu harekete geçirecek bir gayenin bulunması gerekmektedir.³⁸²

Form, bu durumda, iç amacın gerçekleşmesindeki itici güçtür.³⁸³ O, madde ile karşılaştırıldığında, asıl sebeptir; çünkü madde pasif bir varlıktır. Bundan dolayı gayenin gerçekleşmesinde öncelikli olan unsur, formdur. Bir varlığın, o varlık olmasını sağlayan şey, ‘O ne içindir?’ sorusunun cevabı ile doğrudan ilintilidir. Eğer testere, herhangi bir şeyi kesmek için varsa; onun varoluş nedeni, bu durumda maddeden çok, formdur. Çünkü form, varlığın işlevsel yönünü temsil etmektedir.³⁸⁴

³⁷⁹ Aristotle: Progression of Animals, 2, 704b 15, s.487; 11, 711a 5, s.523

³⁸⁰ A.g.e., 9, 709a 30-709b, s.513-515

³⁸¹ A.g.e., 5, 706b 5, s.497; 8, 708a 10, s.505; 9, 709a 15, s.513

³⁸² Aristotle: Physics, 2, 199a 3, s.51

³⁸³ A.g.e., 2, 199a 26, s.52

³⁸⁴ A.g.e., 2, 200a 10, s.54

Madde, formu arzular ve arzusunun yöneldiği şeyi elde etmeye çalışır. Aristoteles, maddenin formu arzulamasını, dişinin erkeği, çirkinin güzeli arzu etmesine benzetirken; burada hem onun eksikliğine hem de kendinde somut olarak bulunmayana yönelmesine ve kendini böylelikle tamamlama gayretine dikkat çeker. Bir başka çıkarım da, şu olabilir: “Maddenin tersine, formun arzuyu taşınamamasının nedeni de, onun noksan olmaması olarak düşünülebilir.”³⁸⁵

Burada aklımıza şöyle bir soru gelebilir: Eğer evrende içkin bir teleolojiye dayalı bir düzen varsa; her şeyin bir işleyiş amacı mevcutsa, neden şekilsiz varlıklar ortaya çıkmaktadır? Madde, ancak kendi formunu gerçekleştirebiliyorsa; nasıl olup da, bu formun dışına çıkabilmektedir? Soruların cevapları bizi, gayelilik çerçevesinde yine madde-form ilişkisine ve buna bağlı olarak da imkanın ve tesadüfün varlığı meselesine götürecektir. Madde, bilindiği gibi Aristoteles’e göre, kendi başına alındığında bir eksiklik, tamamlanmamışlık; dolayısıyla da bir olabilirlik halidir. Maddenin bu belirlenmemişliğe, saf maddenin pek çok biçimi kazanabilme esnekliği ve doğada biçim kazanmış halde bulunan maddenin, kendi formuna tam manasıyla ulaşamaması durumu; doğada zorunluluk ve gayelilik yanında, tesadüfün de bulunduğu ve bunların temelinde maddenin bulunduğu bir işarettir.

Doğada hem teleolojik, hem de mekanik nedenlerin, ayrı ayrı ama aynı zamanda bir arada bulunuşunun bir diğer göstergesi de şudur: Bir yanda madde, içindeki potansiyelleri ortaya çıkarmaya çalışır ve amacı doğrultusunda formunu gerçekleştirir. Diğer taraftan her maddenin ancak potansiyellerinin sınırı dahilinde formu gerçekleştirebilmesi ya da potansiyelinin bütünüyle ortaya koyamaması söz konusudur ki, bu ikincisinde, mekanizmin etkisini görmekteyiz.

³⁸⁵ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.47

Eğer madde, herhangi bir engel ile karşılaşmazsa; sahip olduğu potansiyeli ortaya çıkarır. Bu engel ortaya çıktığında ise, formunu gerçekleştirme olanağını kaybeder ya da şekilsiz bir varlığın ortaya çıkmasına neden olur. Buna göre daha önce de belirttiğimiz gibi, her madde, ancak kendi sahip olduğu formu gerçekleştirip; bunun dışına çıkamaz. Bununla birlikte madde, kendi formunu tam manasıyla ortaya çıkaramayabilir; bu anlamda bir tesadüf söz konusu olabilir. Öyle ki Aristoteles, sakatlıkların, tümüyle maddenin eksikliğinden kaynaklanan gaye nedenin hataları olduğunu savunur.³⁸⁶

Elbette madde, tesadüfî bir sonuçla formuna ulaşabilir; ancak bu şans eseri ortaya çıkan olaya sıklıkla rastlayamayız. Tesadüf, genel olarak maddenin bozuk biçimlenmesi ile sonuçlanır ve buna bağlı olarak yarım kalmış, bozuk yapıları varlıklar ortaya çıkar. Madde, forma ne kadar direniyorsa; o kadar çok kusur meydana çıkar. Nitekim bu direnme nedeniyledir ki, Aristoteles, evrende maddeden başlayarak yukarıya doğru gelişen bir hiyerarşinin varlığını kabul eder.

Aristoteles, doğada zorunluluk yanında tesadüfün de olduğunu böylelikle öne sürerken; bunun, her şeyin her şeye dönüştüğü bir düzensizlik anlamına gelmediğini vurgular. Ona göre her maddenin, ancak belli bir formu potansiyel olarak taşıması; doğada tesadüfler zincirine dayalı bir kaos olmadığının göstergesidir.³⁸⁷ Burada türler işin içine girmektedir. Her varlık, buna göre türsel formunun gerektirdiği şekilde varolur. Bir varlık, sahip olduğu potansiyel durumdaki formunu, tam olarak ortaya çıkaramasa dahi; değişim ve oluş sonrasında belirginleşen varlık, türsel formun özelliklerini az çok taşır. Bunun yanında doğada rastlantının asgari düzeyde gerçekleşmesinin bir diğer göstergesi; yine formun etkisi ile, B'nin b'den, A'nın a'dan meydana

³⁸⁶ The Complete Works of Aristotle, 2/8, 199b 5, s.340

³⁸⁷ Aristoteles: Fizika, 1/5, 188b 5-25, s.29

geliyor olmasıdır.³⁸⁸ Yani hiçbir tikel varlık, başka herhangi bir tikel varlıktan tesadüfen ortaya çıkamaz.

Tüm bu ifadeler, bize, madde ve form arasındaki ilişkinin evrende gayeye dayalı bir ilişkiyi ortaya çıkarmasının yanında; bu amaca yönelik işleyişin aksaklıklarının, tesadüfe ve imkanın bulunuşuna olanak sağladığını gösterir. Bu da, Aristoteles'in, Demokritos'un salt mekanist görüşünü benimsemek yerine, onu yumuşattığını; hatta gayeliliği, mekanizme tercih ettiğini gösterir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Demokritos'a göre her şey, maddeden ve maddenin devinim ve değişimlerinden ibarettir. Her türlü duyum, algı, bilişsel süreçler, maddenin tepkileridir. Buna bağlı olarak da evrende tesadüf söz konusu olamaz; her şey zorunluluklar çerçevesinde gerçekleşir.

Madde ve form arasındaki mevcut ilişkinin bir sonucu olan tesadüf ile ilgili söylenenlerden yola çıkarak başka bir temellendirmeye ulaşırız. Aristoteles'in mantık alanında temel prensip saydığı üçüncü halin imkansızlığı prensibinin gayelilikle bağı, karşımıza şöyle bir ilişkiyi çıkarır: İmkanın ve tesadüflerin bulunduğu varlık alanında, ne yanlış ne doğru diyebileceğimiz durumlar söz konusu olabildiğinden sözü edilen prensibi varlık sahasına uygulayamayız.³⁸⁹ Çünkü uygulayacak olursak, 'imkan'ı, buna bağlı olarak da gayeliliği ortadan kaldırmak durumun da kalırız ki, bu, Aristoteles'in bütünüyle mekanist olmayan görüşünü yanlış yorumlamaya götürür.

Aristoteles düşüncesinde, maddede formun olanak halinde bulunması ile ilgili olarak, bu bulunmanın gerçekte varlıkta mevcut olmadığı ve bütünüyle insan zihninin bir tasarımı olduğu şeklinde varsayımlar öne sürülmektedir.³⁹⁰ Bu, doğrudan doğruya aslında evrende bir mekanizmin

³⁸⁸ Aristotle: Parts of Animals, 1/1, 641b 25, s.73

³⁸⁹ KÜYEL, Mübahat Türker: A.g.e, s.32-33

³⁹⁰ LANGE, F. Albert: s.177-178

bulunduğunu, ancak zihnin bu mekanizmi bir gayeliliğe çevirdiğini iddia etmek anlamına gelir. Zira zihin, esasında form kazanmış olarak gördüğü maddenin, bir süreçten geçtiğini somut olarak görmeyip; onu tasarlar. Ancak Aristoteles'te, düşüncenin yasalarının, aynı zamanda varlığın da yasaları olduğunu göz önünde bulundurursak; böyle bir varsayımın doğruluğunu kabul edemeyiz.

Böyle bir varsayımı benimseyen Alman felsefeci Lange'a göre, bir şeyin formu, varlıkta belirmeden önce de varlıkta belirlendikten sonra da her şekilde insan zihninde bulunur. Üstelik bu tasarı, insan zihninde sıradan bir düşünce süreci olmanın ötesinde bir amaç olarak bulunmaktadır. O, bu iddialarını şu şekilde temellendirmeye çalışır: " Matematik bir konstrüksiyon için önümdeki kara tahtaya tebeşirle bir daire çizdiğimde, önce tebeşirden ayrılacak molekülün bir araya gelişlerinin meydana getireceği 'daire' formu kafamda amaç olarak vardır. Bu amaç, fail neden olur. Form ise, bu maddî tebeşir parçacıklarında kafamdaki ilkenin gerçekleşmesidir. Peki bu ilke şimdi nerededir? Tebeşirde mi? Hayır. Kuşkusuz teker teker alınacak tebeşir parçacıklarında değildir. Onların bütününde de değildir. Ya nerededir? Onların bir araya gelişlerinde, düzenlenişlerinde (arrangement), yani bir soyutlamadır. Bu ilke, eskiden de insan zihnindeydi, şimdi de hala oradadır. Bu tür bir ön varlığa sahip olan bir ilkeyi, insan bedeninin formu gibi, insan zihninin yaratmadığı bir şeye veya şeylere aktarma hakkını bize veren nedir? Bu form, bir şey midir? Kuşkusuz zihnimizde bir şeydir. O, maddenin görünüş tarzı, yani onun bize görünme tarzıdır. Ama bir şeyin görünüş tarzı, bu şeyden önce var olabilir mi? Ondan ayrılabilir mi? ³⁹¹

Bu iddia edilen düşünceler ve söz konusu yaklaşım, fazlasıyla hatalıdır ve Aristoteles'in ifadelerine dayanmak suretiyle, pek çok karşıt savla çürütülebilir. Öncelikle belirttiğimiz gibi Aristoteles, düşüncenin yasalarının, varlığın da yasaları olduğunu savunur. Ona göre, tabiattaki canlı cansız tüm

³⁹¹ A.g.e., s.184

varlıklarda mevcut olan gayelilik, önseldir. Varlığın ulaşacağı amaç, önceden belirlidir. Bu önsellik nedeniyle sanki amaç, varlıkta değil de; zihinde imiş gibi algılanır. Biz, bir sandalyeyi yapılmış halde gördüğümüzde, elbette formun, sandalyeyi yapan kişinin zihninde olduğunu düşünürüz. Ancak sandalyenin yapıldığı tahta ya da metal parçanın, sandalyenin oluşumundaki olanaklı durumu göz önüne aldığımızda, formun aslında insan zihni ile birlikte, maddede potansiyel halde olduğunu fark ederiz. Zihne, formu düşündüren, maddedeki potansiyel ve bu potansiyelin ortaya çıkma eğilimidir ki, buna Aristoteles, hatırlanacağı gibi 'arzu' adını verir. Form, hem fail hem de gaye neden olduğundan, çoğunlukla benzer yanılgılara düşülmektedir.

Öne sürebileceğimiz bir diğer karşıt sav, evrendeki varlıkların değişme sürecinin oldukça yavaş olması ve buna bağlı olarak gözleminin zor oluşudur. Bu değişimi gözlemlemeyip, varlıkları şekil almış olarak gördüğümüz için, çoğunlukla onların gelişime yönelik bir atılım içerisinde olduğunu düşünmeyiz; dolayısıyla doğadaki amaçsallığı da gözden geçiririz. Zihin, doğadaki değişim sürecini, yahuıtta oluş ve bozuluşu, gözlemlese de gözlemlemese de; doğada, böyle bir olgu mevcuttur. Bu durum, realist düşünceyi benimseyenlerin kaçınılmaz olarak ulaşacağı bir sonuçtur. Aristoteles'in de, realizmin öncüllerinden biri olması bakımından, aynı düşünceyi paylaşmış olduğunu varsayabiliriz.

Bunun yanında değişim ve gelişim olgusunu gözlemleyebildiğimiz somut olaylar da vardır; bunların başında bir yumurtanın anne karnında bebeğe dönüşmesi gelir. Hiç şüphesiz, yumurta, eğer bebek olma potansiyelini taşımasaydı; bebek dünyaya gelmezdi. Amacı, varlığa izafe eden bir dış neden olsa da, amaç varlıkta önsel olarak mevcuttur. Dolayısıyla form, maddenin görünüş tarzının çok ötesinde; onun amacıdır. Elbette amaç olarak form, maddeden önce yoktur; ancak maddeden sonra birden bire ortaya çıkan ya da salt insan zihninin ürünü olan bir şey olarak da kabul edilemez. Ayrıca potansiyellik durumu, salt zihnin tasarladığı bir durum olursa; o zaman tabiattan değişim ve devinimi kaldırmak gerekir. Zira böyle

bir durumda her varlık, ezeli ve ebedi olarak durağandır. Bu da, Aristoteles'in ontolojisinde mevcut olan bir durum değildir.

2.5.2.Canlı Varlıklarda Gayeliliğin İşleyişi

Cansız varlıklarda gayeliliğin işleyişini böylece belirledikten sonra, yapmamız gereken şey, gayeliliğin çok somut bir şekilde sürdüğü organik alemi irdelemektir. Her organizma, formuna ulaşmanın yanında; bu formu koruma ve sürdürme gayesini de taşımakla, cansız varlıklardan bir nebze de olsa farklılaşmaktadır. Bu organizmalardan özellikle hayvanlar, bitkilere oranla daha karmaşık organizmalardır. Örneğin belli bir vücut ısıları vardır ve beynin fonksiyonu aracılığıyla bunu muhafaza etmeye çalışırlar.³⁹² Sahip oldukları vücut ısısının derecesi dahi, onların kendi varlık yapıları içindeki mükemmelliklerinin bir göstergesidir.

Gayenin, yahutta hedefe yönelik davranışın, düşünmeyi gerektirmediği durumlarda; bilincin yerine içgüdüler işin içine girer. Bu bağlamda canlı doğada gözlemlediğimiz gayelilik, insanı bir tarafa bırakırsak, Aristoteles'in ifadelerinden çıkarabileceğimiz sonuca göre daha çok içgüdüsel bir süreçtir. Çünkü zeka ve düşünme, Aristoteles'e göre salt insan özgü bir nitelik.³⁹³ Bitkilerin solunumundan tutun da, hayvanların üreme ve beslenme faaliyetlerine kadar tüm eylemleri; yaşamı sürdürmeye yönelik içgüdüsel bir arzu olarak değerlendirilebilir.

Aristoteles, üreme faaliyetini, gayeliliğin ortaya çıkışının en somut işareti olarak algılar. Buna göre üremede dişi, eksikliği dolayısıyla maddî neden; erkek ise buna karşın hem formel, hem gaye nedendir. Üremenin hedefi, erkeğin mükemmelliğini ortaya çıkarıp sürdürmektir. Erkek, yani baba, bu anlamda çocuğa örnek teşkil etmektedir. Bu durum, tıpkı evrendeki varlıkların, saf formun mükemmelliğine ulaşma çabası gibidir. Saf form olan

³⁹² Aristotle: *Parts of Animals*, 2/7, 652b 20, s.151

³⁹³ Aristotels: *Ruh Üzerine*, 2/3, 414b 15, s.80; 3/3, 427b 10, s.159

Tanrı, nasıl evrendeki varlıkların ulaşmak istediği mükemmellik olarak bir gaye ise; baba da, çocuk için öyledir. Tanrı'nın evrene müdahale etmemesi gibi, baba da çocuğa müdahale etmez. Baba, çocuk için bir mükemmellik timsalidir. Dolayısıyla form, yapıcı olarak formel nedenken; aynı zamanda gaye neden olmaktadır.

2.5.2.1. Gayelilik ve İnsan

İnsana gelince, o, varlık yapısı itibarıyla tanrısallığın en somut göstergesidir. Böyle olduğu için insan, diğer organizmalardan farklıdır. Aristoteles'e göre insan, maymundan evrimleşen ve evrimleşme sırasında belli nitelikler kazanmak suretiyle, diğer canlılara nazaran üstünlük kazanmış bir canlı değildir. İnsanın varlık yapısı, geçmişte elde ettiği varsayılan niteliklerde arandığı takdirde, mekanist bir açıklama tarzı ortaya çıkar ki; Aristoteles'in, gayeliliğin işleyişindeki en bariz örnek olarak ele aldığı insanın, mekanizmle izahı mevzu bahis olamaz. İnsanı, gaye bağlamında değerlendirirken, psikoloji ve ahlak açısından ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

İnsan, Aristoteles'e göre ruh (form) ve beden (madde)'e sahip olan ve dolayısıyla ileriye yönelik atılımları olan bir canlıdır. Bu manada geçmişte elde ettiği kazanımlarla değil; şimdi ve gelecek göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Bu çerçevede insanı tanımlamak için, onun işlevsel yanını göz önünde bulundurmak gerekir ki; bu da bilindiği gibi, onun formel nedeni ve dolayısıyla gaye nedeni olan ruhtur. İşte bu açıklama, insanın 'psikoloji' bağlamında değerlendirilmesini içerir. Nitekim ruh, bugün daha çok, psikolojinin konusu gibi görünmektedir.

İnsanın ruhu, gayesellikte ne tür bir rol oynar? Ruhun etkinliği, insan dışındaki varlıkların sahip olduğu form ile özdeş olup; onlarla aynı gayeye mi yönelir? Eğer ruh, bir form olarak farklı bir işleve sahipse; bu durumda ruha sahip varlıklarda, farklı bir amaçsallık mevcut olabilir mi?

Elbette insanın ruhu, formsal bir yapı olarak öngörüldüğünden; buradaki gaye de, insan bedeninin formunu gerçekleştirmesidir. Burada, diğer varlıklardaki madde-form ilişkisinden farklı bir ilişki mevcuttur. Buna göre beden, ruhunu ortaya çıkarıp gerçekleştirmesi, hem fiziksel, hem de ahlaksal açıdan söz konusu olur. Beden, kendini gerçekleştirdiği sürece; ruh da yetkinleşir. Bu manada aslında insanın temel gayesi, evrende üstün bir ahlâkı şekillendirmektir. İnsan, akıl sahibi olmak bakımından, bunu gerçekleştirmeye en yakın canlı varlıktır. İnsanın bunu gerçekleştirmesinin yolu ise, düşünmekten geçmektedir. Doğadaki varlıklar arasında en yücesi, akıl sahibi olması nedeniyle insandır. İnsanın amacı, bu yetisi dolayısıyla düşünmektir; insan bir anlamda düşünmek için vardır.³⁹⁴ Peki insan neyi düşünür; neyi düşündüğü takdirde, varoluş amacını gerçekleştirmiş olur? Bu sorunun yanıtı, insanın saf formu düşünmesidir. Çünkü saf form, gaye neden olması dolayısıyla, üstün nitelikler taşıdığından, 'En İyi' olan varlıktır.³⁹⁵ Bundan ötürü Aristoteles'e göre, saf formu düşündüğümüz zaman, zihinlerimiz bir tamlik ve dinginlik haline erişir.³⁹⁶ İşte insanın esas amacı, formların formu olan Tanrı ile bu temaşayı gerçekleştirmektir. Ruhun, anlığa olan yakınlığı; bu gayenin gerçekleştirilmesinde, insana kolaylık ve de öncelik sağlar.

³⁹⁴ Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı, B21, s.19

³⁹⁵ Aristoteles: Metafizik, 2/2, 994b 10, s.150

³⁹⁶ A.g.e., 1/3, 983b, s.89

2.6.Varlık Sınıflamasının Forma Dayalı Olarak Belirlenimi

Şimdiye kadar form ile ilişkili olarak ele aldığımız ana başlıklar; daha çok, formun genel işleyişteki rolünü belirlemeye yönelikti. Burada ise, daha farklı bir yaklaşım ile form sahibi varlıkları, formsal nitelikleri bağlamında evrendeki konumları, yaşayışları, nitelikleri bakımdan bir değerlendirmeye tâbi tutacağız. Böylelikle tezimiz, bu son başlıkta tümüyle amacına ulaşmış olacak. Nitekim Aristoteles, varlık sınıflamasını, formun madde ile ilişkisinden ve yine gaye neden oluşundan yola çıkarak şekillendirmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in ontolojisinde, evrendeki varlık hiyerarşisi, formun varlıktaki işlevine göre belirlenmektedir.

Bir başka ifade ile; "Aristo form ve madde'ye gaye atfetmekle, felsefenin deneme içi karakterini ortaya koymakta; böylelikle form ile gayeyi birbirine yaklaştırmakta; form'a öz ve mahiyet anlamı kazandırarak önceliği gayeye değil, forma vermekte; alemdeki değişme süreci içinde, değişkenliği madde'ye sabitliği de forma yüklemekle form'a alemdeki birlik ve düzenin esas sebebi gözüyle bakmakta; bununla varlıklar arasında daimî ve değişken bir madde-form münasebetine ulaşmakta; bu izafî münasebet içinde zıtlıktan kurtulmak için eşya ile formu kesin bir hatla ayırmakta; sonunda maddesiz bir sırf form'a ulaşmak 'Sırf Form' ile 'Sırf Madde' arasında diğer varlıkları sıralayıp yerleştirmek gayreti içine girmektedir."³⁹⁷

Aslında tezimizin ana amacı ve ulaşmaya çalıştığı nokta olan, 'Her şeyin form ile varlığa gelip, form ile düzene girdiği' şeklindeki düşünsel temel, yukarıdaki ifadelerde kısaca özetlenmiştir. Öyle ki, evrenin düzeni form ile başlayıp, yine form aracılığıyla sürmekte; buna bağlı olarak, form, var oluşun nedeni olmaktadır. Form, formel, gaye ve fail neden olarak, her şeyin özünü oluşturmakta; varlıklar, bu nedenlere dayalı olarak anlam kazanmaktadır.

³⁹⁷ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.49,50

Buna bağılı olarak varlık sınıflaması başlığı altında yapacağımız şey; değişim, devinim ya da gayelilik açısından formu değerlendirmekten çok; değişim ve devinime tâbi olup, belli bir gaye çerçevesinde varoluşlarını sürdüren formlu varlıkların; değişim, devinim ve gayeliliğin hüküm sürdüğü, zamanın işlediği evrendeki konumlarını tespit etmektir.

Bilindiği gibi, varlıklardaki tabakasal öncelik; nasıl devindiklerine, ne tür bir değişim içinde olduklarına, dolayısıyla formlarına bağlıdır. Aristoteles, varlık hiyerarşisinde, eksikliğin yahutta tamamlanmamışlığın göstergesi olan devinim ve değişimlerden etkilenmeyen her varlığın, daha üst sıralarda olduğunu vurgular.³⁹⁸ Öyle ki devinimsel önceliği olan, dairesel olarak devinen ve oluş içinde olmayan varlıklar, sıralama açısından da önceliğe sahiptir. Nitekim oluş ya da bozuluş, eksilmişlik belirtisidir. Oluş ve bozuluş içinde olamayan varlıklar, ezelî ve ebedîdirler.

Bu çerçevede varlıksal anlamda üstün olan varlıklar, maddî niteliklere daha az sahip olup, formel nitelikleri baskın olduğundan; saf forma daha yakındırlar. Saf form ve saf madde arasındaki diziliş göz önünde bulundurulduğunda, maddesel özellikleri ön planda olan varlıklar, daha alt tabakalarda konumlanmıştır; onlar saf maddeye daha yakındır. Formel yapısı daha ön planda olan varlıklar ise, saf forma yakınlıklarıyla daha üst varlık sınıfının içinde yer alırlar.

2.6.1.Zorunlu-Mümkün Varlık Ayrımı

Saf formdan maddeli varlıklara geçerken, Aristoteles'in yine formel yapıyı göz önünde bulundurarak yapmış olduğu bir ayırmadan yola çıkabiliriz. Bu ayırım; varlıkların, zorunlu ve mümkün varlıklar olarak ayrılmasıdır. Aristoteles düşüncesinde mutlak, tabî ve şartlı olmak üzere üç tür zorunluluk

³⁹⁸ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/3, 270b, s.25

ile karşılaşılıyor.³⁹⁹ Form ve formun madde ile ilişkisi söz konusu olduğunda, bu zorunluluklar arasında, özellikle sonuncusu, yani formun gerçekleşmesi için maddenin varlığının olması şeklindeki şartlı zorunluluk⁴⁰⁰ ön plana çıkmaktadır.

Ayrıca Aristoteles'e göre 'zorunlu' olan bir şey, olduğundan başka türlü olmasını düşünemediğimiz şeydir. Onun hem şu tarzda, hem de ondan başka bir tarzda olması olanak dışıdır.⁴⁰¹ Mümkün kavramının anlamı da, zorunlu'nun ne olduğuna bağlı olarak doğrudan ortaya çıkmaktadır. Buna göre mümkün, kuvveden fiile geçmesinde imkansızlık söz konusu olmayan;⁴⁰² buna bağlı olarak olduğundan başka türlü de olabilendir.

Zorunlu-mümkün varlık ayrımı, bilfiil ve bilkuvve varlık anlamlarını da içermektedir. Buna göre ortadan kalkamaz olan her şey, bilfiildir ve buna bağlı olarak zorunludur. Buna karşın bilkuvve bir şey, aynı zamanda ortadan kalkabilir olduğundan; bilkuvve varlıklar, mümkünler grubuna dahildir.⁴⁰³

Bu, zorunlu-mümkün varlık ayrımı, Aristoteles'in ay üstü- ay altı alem ayrımını da belirler. Bu bağlamda ana hatlarıyla varlık hiyerarşisini belirlemeye çalıştığımızda; bu hiyerarşinin en üstünde saf form, onun altında ay üstü alem, onun altında da ay altı alem ve son olarak da ay altı aleme dahil olan madde yer alır. Ay üstü ve ay altı alemde de, varlıklar belli derecelenmelere tâbi olup; belirttiğimiz gibi, burada da madde ve form ilişkisinin belirlediği bir sıra düzeni hakimdir.

Buna göre saf form, zorunlu varlıktır. Çünkü O, Aristoteles'e göre aşılması mümkün olmayan nedendir; bu yüzden de adı, 'Ebedî Kader'dir.⁴⁰⁴

³⁹⁹ BOLAY, Süleyman Hayri: Emile Boutrox'da Zorunsuzluk Doktrini, M.E.B. Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1999, s.37

⁴⁰⁰ A.g.e., s.64

⁴⁰¹ Aristoteles: Metafizik, 4/5,1010b 25, s.223

⁴⁰² A.g.e., 9/3, 1047a 20, s.399

⁴⁰³ A.g.e., 9/3,1047a 25, s.399; 9/8,1050b 15, s.412

⁴⁰⁴ Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı ve Evren Üstüne, (Çev: Oğuz ÖZÜGÜL), Pencere Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, Eylül 2003, Evren Üstüne, 7, 401b 5-15, s.97

Ancak tek zorunlu varlık, saf form değildir. O'nun dışında, madde ve formdan oluşan varlıklar arasında da, zorunlu olanlar vardır. Örneğin gökyüzü cisimleri, zorunlu varlık sınıflamasına girerler. Gökyüzü cisimleri, daha sonra da vurgulayacağımız gibi, daima belli şekilde varolup; bu varlığı sonsuza dek korumak bakımından zorunludurlar.

Ay üstü alemdeki varlıklar, saf forma yakınlıkları ve buna bağlı olarak mükemmel diye nitelenen dairesel devinimi gerçekleştirmeleriyle, ezelî ve ebedîdirler; yani bir anlamda, varlıklarını aynı şekilde muhafaza edip, oluş ve bozuluşun dışında oldukları için zorunludurlar.

Bu çerçevede salt form olan bir varlık, madde ile hiçbir münasebet içerisinde olmadığından, değişmeye uğramaz; basit olup süreklilik arz eder. Çünkü maddenin yokluğu, formun bir varlıktaki tek yapı olduğunun göstergesidir. Bu formel yapı da, varlığın basitliğine ve dolayısıyla zorunluluğuna delalet eder. Ne zaman ki, madde ile münasebete girer; o zaman zorunlu olmaktan çıkar. Ancak gök cisimleri, bu duruma bir istisna teşkil eder. Çünkü onlar, yalnızca yer değiştirmeye maruz kaldığından; zorunluluklarını, ezeli ve ebediliklerini muhafaza ederler.

Ay altı alemdeki tikel varlıklara gelince, onlar, gök cisimlerinin tersine, doğrusal olarak devinirler ve saf formdan uzaklaşmışlardır. Bu iki nedenden ötürü, oluş ve bozuluşa tâbidirler. Oluş ve bozuluş içinde olan varlıklar, bilkuvve olabildikleri için de, onlar 'mümkün' diye nitelendirilirler.

Varlık sınıflaması, zorunlu ve mümkün olanın ne olduğuna dayalı bu şekilde belirlenmektedir. Şimdi yapacağımız şey, burada belirlenen sıralamaya dayalı olarak, form sahibi varlıkları, ayrıntılarıyla ele almaktır:

2.6.1.1.Saf Form- Formların Formu Tanrı

Tanrı, hem cevher, hem de formdur. Saf form olan Tanrı, asıl varlıktır. Bundan dolayı O'nu tanımak, özde varlığı tanımaktır. Böyle olduğu için de, şüphesiz Tanrı, saf form olarak cevherdir. Zira şeyleri tanımamızı sağlayan öz, Aristoteles'e göre cevher olup; Tanrı da, bunu sağladığından O, asıl cevherdir. O'nun dışındaki tüm varlıklar, form yanında maddeye de sahip olduğundan; başka bir cevher grubunu teşkil ederler. Tanrı, Aristoteles'e göre aşkın varlıktır⁴⁰⁵ ve tektir.⁴⁰⁶

Tanrı, varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunmaktadır; çünkü O, saf formdur. O, formların formu olarak, maddesizdir. Tanrı, varlığının hiçbir anında maddesel bir yapıya sahip olmamıştır ve olmayacaktır. Tanrı'nın Aristoteles tarafından maddeden arınık olarak nitelendirilmesi, dolayısıyla saf form olması; Farabî ile Aristoteles'in fikirleri arasındaki temel farkları ortaya koyar. Farabi, Tanrı'nın saf form şeklinde belirlenmesine karşı çıkar. Çünkü böyle bir belirleme, Farabi'ye göre Tanrı'yı bir nedene, suretine muhtaç kılar.⁴⁰⁷

Felsefe tarihçisi Alfred Weber, Aristoteles'in, saf formu tanımlarken, bu aşamada madde ile formun aynı şey olduğunu söylediğini ve buradan yola çıkıldığında, saf formda canlı varlıklardan farklı algılanacak bir maddî yapının varolduğu sonucuna ulaşılabilirliğini öne sürer.⁴⁰⁸

Weber'in bu yorumunun, Aristoteles'in 'tanrı tasarımı' ile uzlaşmadığı açıktır. Nitekim, bir varlığın son noktada bizim tasarladığımızın dışında, maddî bir yapısının olduğunu; bu yapının, Tanrı'da form ile özdeşleştiğini söylemek, Tanrı'ya her ne olursa olsun, bir tür oluş izafe etmektir. Oysa

⁴⁰⁵ Aristoteles: Evren Üstüne, 6, 400a 5, s.92

⁴⁰⁶ A.g.e., 7, 401a 10, s.96

⁴⁰⁷ KÜYEL, Mübahat T.:A.g.e., s.146,147

⁴⁰⁸ WEBER, Alfred: A.g.e., s.74

Aristoteles'in varlık ile ilgili görüşlerine bütün olarak baktığımızda, Tanrı'ya maddî bir yapı atfetmek olası değildir. Saf formun, maddesel yapıdan uzak oluşunun bir göstergesi, onun büyüklük taşımasının olanak dışı oluşudur.⁴⁰⁹ Çünkü o, sonsuz bir varlık olarak büyüklük taşımadığı gibi, sonsuz gücü dolayısıyla, sınırlı da olamaz;⁴¹⁰ maddî olan büyüklükler ise, mutlaka sınırlıdır. İşte bu nedenden ötürü saf form, hiçbir şeyden etkilenmez ve doğadaki varlıkların fiziksel manada birbirlerini etkilediği biçimde, varlıkları etkilemez. Dolayısıyla Weber, zorlama bir çıkarım yapmış gibi görünmektedir.

Bir başka açıdan Weber, Aristoteles'in düşüncesinde, Tanrı'nın hep fiil halinde olduğunu öne sürmektedir.⁴¹¹ Bu durumda saf formun, varlıkların varoluşu için zorunlu bir unsur olması gerekir. Böyle olduğunda ise, O'nun temel özelliği mükemmel oluşudur. Bilindiği gibi varlıkların ulaşma gayesi ile devindiği mükemmellik de, hiç bir anlamda maddeyi içeremez. Bu bağlamda Tanrı'da, formun madde ile özdeş olması veya O'nda maddenin, evrendeki varlıklardaki maddeden farklı olması gibi sonuçlar kendiliğinden ortadan kalkar.

Saf form, mükemmel olduğundan, aynı zamanda devinimsizdir. O'nun devinimsiz oluşu şu anlama gelmektedir: "Allah'ın hareketsiz olduğu sözü ile de bütün bu oluşun Allah'ta kemale erip sükûn bulduğu kast edilmektedir. Ve Allah maddenin tam karşısı olarak, şekil veren, yani aktif unsurdur."⁴¹² Tanrı, aktif unsur olarak devinimin dışında olduğundan Aristoteles'in ontolojisinde 'ilk hareket ettirici sıfatı ile yerini alır. İlk hareket ettirici olduğu için, kendisi hareketsizdir. Varlıklara devinim veren saf form, yaratıcı da değildir. Eğer saf formun yaratıcılık yetisi olsaydı, O, rüya gören, tatminsiz bir varlık olurdu. Oysa O, kâmindir; herhangi bir eksikliği söz konusu değildir. Bundan dolayı da yaratıcı değil, muharriktir.⁴¹³ Yaratıcı değil, ama muharrik olan Tanrı, aynı

⁴⁰⁹ Aristoteles: Fizika, 8/10, 267b 20, s.419; Aristoteles: Metafizik, 12/7,1073a 10, s.509

⁴¹⁰ Aristoteles: Fizika, 8/10, 267b 20-25, s.49

⁴¹¹ WEBER, Alfred: A.g.e., s.74,75

⁴¹² SUNAR, Cavid: Varlık Hakkında Düşünceler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1977, s.96

⁴¹³ YARKIN, Münir: Büyük Filozoflar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1969,s.38

zamanda kendi dışında hiçbir şeyi olmayan, dolayısıyla ona niceliksel olarak hiçbir şey katılamayan varlık olduğundan,⁴¹⁴ Aristoteles'in varlık tasarımı saf form olarak nitelendirilebilir.

Devinimden söz ederken, Tanrı'nın devinimin dışında olmakla aynı zamanda değişimin, oluş ve bozuluşun da dışında olduğunu ifade etmiştik. Bu da demektir ki, Tanrı herhangi bir olanağın dışında olan varlıktır. Tanrı'nın olanaklı bir duruma tâbi olmayıp, salt edim oluşu; düşünme ile ilişkilidir. O'nun temel edimi, düşünmedir. Bu çerçevede Aristoteles'in ontolojisi ile ilgili değerlendirmelerde sıkça rastladığımız bir soruyu, burada bir kez daha yanıtlamaya çalışalım: Acaba Tanrı neyi düşünür? Düşündüğü şey, kendi dışında mıdır? Kendi dışında ise, düşündüğü, evrendeki bireysel varlıklar mıdır? Eğer Tanrı, bu tek tek varlıkları düşünüyorsa; bu, O'nun mükemmelliğine zarar vermez mi?

Burada öncelikli yapacağımız şey, Tanrı'nın neyi ve neden düşünmediğinin yanıtını bulmaktır. Bu, bizi ilk ve temel soru olan, 'Tanrı neyi düşünür?' sorusunun cevabına götürecektir. Tanrı, evrendeki tek tek varlıkları düşünmez. Bu varlıklar sürekli bir değişim içinde olduğundan, Tanrı'nın düşüncesini yönelttiği şeyler olamazlar; öyle olsaydı Tanrı, mükemmelliğinden ödün vermek zorunda kalacaktı. Oysa O, kusursuz bir varlıktır. Bundan dolayı ancak kusursuz bir şeyi düşünebilir ki; o da, yine kendisidir. Bu nedenle Aristoteles'in Tanrı'sı, düşüncenin düşüncesi, yahuutta bilincin bilincidir.⁴¹⁵

Tanrı'nın düşüncenin düşüncesi olması, O'nun saf form oluşundan ve dolayısıyla maddesiz olmasından ileri gelmektedir. Nitekim maddenin varlığı, düşüncenin karşıtlar arasında gerçekleşmesine neden olmaktadır. Oysa Tanrı, saf formdur ve böyle olmakla maddesizdir. O'nun düşünmesi, kendi dışında bir şeye yönelmediğinden, karşıtlar arasında gerçekleşmez. Şimdi

⁴¹⁴ Aristoteles: Fizika, 3/6, 207a 5, s.127

⁴¹⁵ Aristoteles: Metafizik, 12/9, 1074b 30, s.520; 1075a, s.522

Aristoteles'e göre aklın etkinliği hayat olduğundan ve bu etkinlik saf form ile özdeş olduğundan;⁴¹⁶ evren tümüyle bir ahenktir ve ebedî bir düzene sahiptir. Bu düzen, Tanrı'nın müdahalesi dışında, O'nun mükemmelliğine erişme çabası içinde olan evrende kalıcıdır.

Aristoteles, Platon'dan aldığı etkiye dayalı olarak, saf formu, 'En Yüksek İyi' olarak nitelendirmektedir. Bu nitelemeyi, formun bir ilke olarak değişmezliğinden ve bütünlüğünden yola çıkarak temellendirmeye çalışmaktadır.⁴¹⁷ Eğer form, ezeli ve ebedî ilke ise; bu durumda saf form, ezeli ve ebediliği ve mükemmelliği dolayısıyla özü gereği iyi olmak zorundadır. İşte saf formun, varlıkların arzu nesnesi olması; buradan, yani saf formun en yüksek iyi olmasından kaynaklanır.

Ancak buradaki işaret edilen varlıkların, bilinçli varlıklar olması gerekir. Nitekim saf formun en yüksek iyi oluşu, ahlakî bir niteleme olup; ahlak alanının içinde değerlendirebileceğimiz yegane varlık da, insandır. İnsan, daha önce ahlak ile form arasındaki ilişkiyi değerlendirirken de vurguladığımız gibi, ahlakın evrendeki yapıcısıdır. Saf formun mükemmelliğini örnek alarak şekillendirdiği ahlakını, yine bu çerçevede yaşar.

Saf form, tüm bu betimlemelerin dışında, aynı zamanda evrenin gaye sebebidir. Tüm varlıklar, saf formun mükemmelliğinden feyz alarak devinirler. Madde, varlığın içinde kusursuzluğunu elde etmek için form kazanır. Onun, kusursuzluğa ulaşma çabasındaki esin kaynağı, kendisi bir kusursuzluk örneği olan saf formdur. Evrendeki varlıkların kendi içlerinde arzuyu taşıması ve buna bağlı olarak Tanrı'ya doğru yönelişı, Aristoteles'in aşkın olan Tanrı'sının, aynı zamanda bir yanıyla içkin olduğunu da gösterir.⁴¹⁸

⁴¹⁶ A.g.e., 12/7, 1072b 25-30, s.508

⁴¹⁷ A.g.e., 12/10, 1075b, s.524

⁴¹⁸ A.g.e., 12/10, 1075a 15, s.523

Ancak Tanrı'nın evrene içkinliği, tanrısallığın evrene yansıması manasında bir içkinliktir. Yoksa ne Tanrı evrene müdahale eder; ne de onunla birdir. Tanrı'nın evrene etkisi, varlıkların O'na yönelişine bağlı olarak, evrende bir düzenin ve bunun da ötesinde formun şekillendirdiği bir işleyişin bulunması çerçevesindedir. Her varlık, belli eylemlerde bulunup, belli işlevleri gerçekleştirdiğinden; alemde belirgin bir ahenk süregelmektedir.⁴¹⁹

Aristoteles'in Tanrı tasarımı, günümüzün tek tanrılı dinleri ile bir yanıyla uzlaşa gösterirken; içerisinde, çoğu yönüyle bu dinlere oldukça aykırı gelecek düşünceleri barındırmaktadır. Öncelikle, evrenin dışında olup evrene müdahale etmeyen, evrenin farkında dahi olmayan bir Tanrı düşüncesi, günümüzün tek tanrılı dinlerince kabul edilemez. Öyle ki, Aristoteles'in Tanrı'sı, tabiri caizse bir mıknatıs misali evreni kendine çekmekte; ancak bunu kendi iradesini kullanarak yapmamaktadır. Ancak bunun ötesinde saf formdaki bu çekim gücü ve buna bağlı olarak varlıkların O'nu arzulayarak devinmesi gibi düşünceler, özellikle Ortaçağ Hristiyan düşüncesine ve İslam filozoflarına önemli tesirlerde bulunmuştur.

Aristoteles'in saf forma yüklemiş olduğu anlamları bu şekilde değerlendirdikten sonra, artık, formun saf halde bulunuştan uzaklaşarak madde ile ilişkiye girmeye başladığı varlık aşamalarını incelemeye geçebiliriz. Dolayısıyla metafiziksel alanı göz ardı etmemekle birlikte, fizik alanına doğru adım atmamız gerekmektedir. Nitekim belirttiğimiz gibi, saf form dışındaki tüm varlıklar, az ya da çok maddesellik kazanmıştır ve fizik, bu madde ve form bağıını inceleyen alandır. Ancak bu belirleme esnasında göz önünde bulundurmamız gereken husus, tabiattaki varlıkların varoluşunun ve mahiyetinin, saf forma ulaşacak şekilde incelenmesi gerekliliğidir.

⁴¹⁹ Aristotle: On The Cosmos, 1, 391b, s.347

2.6.1.2.Ay-Üstü Alem

Ay-üstü alemdeki varlıklar, doğadaki varlıklarla karşılaştırıldığında farklı niteliklere sahiptirler. Diğer varlıklara üstünlüklerinin pek çok nedeni olmakla birlikte; en başta gelen neden, gök cisimlerinin 'ebedi bir zaman boyunca hep koşmak' manasına gelen, 'aither' denilen bir maddeden oluşmalarıdır.⁴²⁰ Aristoteles'e göre bu varlıklar, yörüngelerinde hiçbir zaman yorulmazlar; çünkü hareket onlar için, bozuluşa tabi olan varlıklar için olduğu gibi, bir zıtların gücü (hareket ve sükûnet gücü) değildir.⁴²¹

Evren ne oluşmuştur, ne de yok olabilir. Oluş ve bozuluş yoksa, bu durumda nesne ebedîdir. Dolayısıyla evren ebedî olup;⁴²² oluş ve bozuluşa tâbi olan evren değil, evrenin kipleridir.⁴²³ Bu da demektir ki, gökyüzü ve evren daîmidir. Onun durması, değişmesi, yok olması söz konusu değildir.

Aristoteles'in düşüncelerinden yola çıkarsak, toplam elli altı tane göksel küre mevcuttur. Bunların içine, sabit yıldızlar küresi de dahildir. Kürelerin her biri, devinimini saf formdan alır. Bu gök küreler, insan ile karşılaştırıldığında; gerek canlılık, gerekse akıl açısından çok üstündürler. Çünkü onlar, saf forma daha yakın olmakla, varlık skalasında daha üst sırada yer alırlar. Aristoteles, bu mükemmelliğin akıl ile tamamlandığını; buna bağlı olarak da yıldızların gerek gökyüzüne, gerekse yeryüzüne belli etkileri olduğunu ifade eder. Yıldızların gökyüzüne ve yeryüzüne önemli tesirleri de bulunmaktadır. Yıldızların bu tesirlerinin en önemli nedeni, onların, tanrısallığa en yakın varlıklar olmalarıdır. Böyle oldukları için, onlar, mükemmellik derecesi en yüksek olan varlıklardır.⁴²⁴

⁴²⁰ A.g.e., 2, 392a 5, s.351; Aristotle: Meteorologica, 1/2, 339a 11, s.7

⁴²¹ Aristoteles: Hayvanların Hareketi Üzerine, 6, 700b 30, s.28; Aristoteles: Metafizik, 9/8, 1050b 25

⁴²² Aristotle: On The Heavens, 2/1, 283b 26-30, s.131

⁴²³ A.g.e., 1/10, 280a 10-25, s.101

⁴²⁴ Aristoteles: Evren Üstüne, 2, 391b 10, s.71

Esasında Aristoteles, dünya merkezli bir anlayış ortaya koymuştur. Ancak O'nun, yıldızların evrene etkilerini anlatış biçimine dikkat edersek; hala az ya da çok Platon'un, Aristoteles üzerindeki tesirlerinin varlığını koruduğunu görürüz. Platon'daki, idea kaynaklı mistik boyut yavaş yavaş azalsa da; izleri ortadan kalkmış gibi görünmemektedir. Fakat yine de Aristoteles, Platon ile karşılaştırıldığında; dünyaya çok daha yakındır. Çünkü her şeyden önce Aristoteles, madde ve formdan oluşan somut bileşik varlığa bir realite atfeder.⁴²⁵

Kürelerin hepsinin aynı yönde devinimi söz konusu değildir. Her biri, devinimini almış olduğu kürenin tersi yönünde devinir. Aristoteles, bunun nedenini, kürelerin devinimini birbirlerine aktarmalarının gerekliliği olarak açıklar. Eğer hepsi aynı yönde devinseydi, hareketi birbirlerine aktarmaları mümkün olmayacaktı. Bununla birlikte dairesel devinimi gerçekleştiren varlıklar, mükemmelliğe diğer varlıklara oranla daha yakın olmalarına karşın; mükemmellik belirtisi olan sonsuzluğa sahip değildirler. Çünkü devinimin başladığı yerde, sınırlar ortaya çıkar ve sınır, bir şeyin eksikliğinin göstergesidir. Zira Aristoteles'e göre, dairesel devinim sürekli olmakla birlikte; sonsuz değildir. Ayrıca sonsuzu tüketmek, olası değildir.⁴²⁶

Bu nedenlerden ötürü varlık, sonsuz bir devinimi gerçekleştiremez. Sonsuz bir devinim olmayıp, varlık da sonsuz bir devinimi gerçekleştiremeyecek derecede sınırlı olduğundan; evren de sonsuz değildir.⁴²⁷ Gök cisimleri, saf formun mükemmelliğine en yakın varlıklar olmalarına karşın, sonsuzluğa sahip olamadıkları için; onlar, saf formun mükemmelliğine erişemezler.

Burada Aristoteles'in 'Gökyüzü Üzerine' adlı eserinde incelediği bir soruyu ele almamız gerekiyor: 'Acaba gökyüzü tek midir, yoksa birden fazla

⁴²⁵ Aristoteles: Metafizik, 3/4, 999b 15, s.172

⁴²⁶ Aristoteles: Gökyüzü Üzerine, 1/5, 272a 5, s.33

⁴²⁷ A.g.e., 1/5, 272a 20, s.35

gökyüzü mevcut olabilir mi?’⁴²⁸ Bu sorunun konumuz açısından önemi, cevabının, varlığın madde ve formdan oluşan ikili yapısı ile yakından ilişkisi olmasından ileri gelir. Buna göre form, türsel birliğin ifadesi olmakla beraber; formun madde ile birleştiği her yerde, çokluk ortaya çıkmaktadır. Bu durumda esasında gökyüzünün bir değil, çok olması gerekir. Çünkü gökyüzü de, diğer varlıklar gibi, madde içerir. Ancak gökyüzünün diğer doğal varlıklardan farkı, onun maddenin tümünü içermesi ve doğal ve duyulur cismin bütününden oluşmasıdır. ⁴²⁹ Bu nedenle gökyüzü, tektir.

2.6.1.3.Ay-Altı Alem

Yeryüzündeki varlıkları, gökyüzü cisimlerinden farklı olarak, daha az yetkin olandan daha yetkin olana doğru ele aldığımızda; şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Formdan yoksun olan varlık, yetkinlikten en uzak varlık iken; tersine formu öne çıkan varlık, sınıflamada en üstte yer alır. Varlıkların formsal yapıları, onların saf forma yakınlık derecelerini de tayin eder. Buna göre varlıklardaki formsal yapı, maddenin arkasında kalmaya başladıkça; onlar, yetkinlikten yetkinsizlik durumuna geçerler.⁴³⁰

Bu çerçevede Aristoteles’in varlık sınıflamasında, aşağıdan yukarıya doğru; saf maddeden cisimlere, oradan inorganiklere, sonra organik varlıklara geçilen bir sıralama ile karşılaşırız. Organik varlıklar da, kendi içinde bitki, hayvan ve insan şeklinde bir sıralama içindedir. Bu varlık sınıflaması, esasında Aristoteles’in oluşturduğu yapay bir sınıflama olmayıp; doğada tabii olarak mevcuttur. Aristoteles, bunları şemasal hale getirmiş; oluşturduğu şema, 19. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Nicolai Hartmann’a da tesir etmiştir.

⁴²⁸ A.g.e., 1/9, 278b, s.69

⁴²⁹ A.g.e., 1/9, 278b 5, s.69; 1/9, 279a 10, s.73

⁴³⁰ Aristotle: On The Cosmos, 6, 397b 30-35, s.387

Cansız Varlıklar:

Yeryüzündeki cansız varlıklar arasında, en alt tabakada, saf madde yer almaktadır. Saf madde, doğası gereği evrende, her tür forma girme kabiliyetine sahiptir. Çünkü o, hiçbir belirlenime sahip değildir. Ne ateş gibi hafif, yakıcı; ne su gibi akıcıdır. Dört öğenin sahip olduğu tüm nitelikleri içinde taşımakla, her şeye dönüşebilme potansiyelini kendinde barındırır. Buna rağmen varlık sınıflamasının en altında bulunur. Bunun nedeni, onun tek başına varlık olamaması; bu halde, belirsiz olmasa da, belirlenebilirlik için başka bir şeye ihtiyaç duymasıdır. Nitekim biz, bundan dolayı evrende form almamış bir madde ile karşılaşmayız.

Form almış maddeler arasında, ruh sahibi olmayan, yani canlılık yetisi bulunmayan cisimler, saf maddenin üzerinde yer alırlar. Saf madde ile karşılaştırıldıklarında, tek üstünlükleri, form kazanmış olmalarıdır; bunun dışında bir özellikleri söz konusu değildir. Öyle ki, form kazanmaları dahi; bir dış nedenin, bir failin aracılığıyla gerçekleşir. Çünkü onların hareketin nedeni, dışarıdadır.⁴³¹ Bir masa ya da sandalye, marangoz olmadan; bir tablo ressam olmadan; bir ev, mimar ve mühendis olmadan ortaya çıkamaz. Üstelik bu saydığımız cisimlerde gayelilik, bütünüyle şuarsuz olan bir içtepiden ibarettir. Ne zaman ki, varlıklar ruh ya da can kazanır; işte o zaman, bu gaye şuurulu bir eylem ile bütünleşir.

Ruh ve Ruh Sahibi Organizmalar:

Aristoteles'in, form ve forma bağlı olarak doğaya attığı işlevselliğin en canlı örnekleri, ruh sahibi organizmalardır. O'nun işlevselliğe yönelik düşünceleri, biyolojisini bütünüyle kuşatmıştır. Öyle ki, bilimlerin kullandığı niceliksel yöntemler bir yana bırakılarak; canlılar, niteliklerine dayalı olarak açıklanmışlardır. Canlıların niteliksel özellikleri ise, ruha sahip olmaları ile

⁴³¹ Aristoteles: Fizika, 8/4, 255a 10, .357

ilintilidir. Bu bağlamda organik canlıların en önemli özelliği, bir ruha sahip olmalarıdır.

Aristoteles'in ruh kuramı, canlıların varlık yapılarını açıklamada kilit noktadır. 'Ruh Üzerine' adlı eserinin hemen başında filozof, ruhun bilinmesinin önemini şu ifadeler ile belirtir: "Ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir; çünkü ruh, sonuçta hayvanların -canlı varlıkların - ilkesidir."⁴³² Bu bilginin, tabiat ilmine katkısı, ruhun başka bir varlık alanı olması dolayısıyla, başka bir ilmin alanına girdiğinin gösterilmesi şeklinde dolaylı bir katkıdır. Ancak dolaylı da olsa bu katkı, psikoloji alanının oluşumuna çok büyük tesirde bulunmuştur.

Bunun ötesinde bizim açımızdan ruhun incelenmesinin asıl önemi, ruhun öncelikle töz oluşu ve buna bağlı olarak onun, canlı varlığın formu oluşundan ileri gelmektedir. Ruh, canlı varlığın özsel yanıdır⁴³³ ve buna bağlı olarak çözümlenmek durumundadır. Bir şeyin özü, onun özsel olarak sahip olduğu niteliklerle bağıntılıdır. Tüm bu bilinebilir öğeler, sonuç olarak bir cevher olan ruhun tanımını verir.

Ruhun ne olduğu, bu şekilde ortaya çıktığında, canlı varlıkların varoluş özellikleri ve bunun yanında onların varoluşlarının amacı belirlenmiş olacaktır. Çünkü nihayetinde ruh, varlığın varlık oluşunu belirleyen formdur.⁴³⁴ Ruh, böyle bakıldığında, canlı bedeninin nedeni ve ilkesi olmaktadır.⁴³⁵ O, bedeninin formu olması ve bedeninin deviniminin ilkesi olmasına bağlı olarak, fail neden olması yanında; aynı zamanda, bedeninin gaye nedeni olma işlevini de taşımaktadır.⁴³⁶ Her bedeninin, ruha aracı olması, yahutta ruhun, aracısı olması; ruhun gaye neden olmasının temel göstergelerinden biridir.⁴³⁷

⁴³² Aristoteles: Ruh Üzerine, 1/1, 402a 5, s.1

⁴³³ A.g.e, 1/1, 402a 10, s.2

⁴³⁴ A.g.e., 1/1, 403a 25, s.10

⁴³⁵ A.g.e., 2/4, 415b 10, s.85

⁴³⁶ A.g.e., 2/4, 415b 10, .85

⁴³⁷ A.g.e., 2/4, 415b 20, s.86

Görüldüğü gibi Aristoteles, evrenin tümü için bir açıklama nedeni olarak gördüğü amaçlılığı, biyoloji alanına da yansıtmakta ve her canlıyı belli bir gayesi olan varlık olarak belirlemektedir. Bu gaye, cansız varlıklarda form ile ilişkilendirilirken; canlı varlıklarda ruh, form adını almakta ve gaye neden olarak belirlenmektedir. Aristoteles'in biyolojisinin belki de en önemli yanı, canlıları yorumlarken dar bir çerçeve çizmek zorunda kalmamamızdır. Böylelikle organizmalar, salt biyolojik varlık olmanın ötesine geçebilmekte ve varlığa çok boyutlu anlamlar yüklenebilmektedir.

Aristoteles, amacın ve fonksiyonun, canlılarda iç içe geçtiğine inanır.⁴³⁸ Buna göre her varlık, gerçekleştireceği gaye bağlamında sahip olduğu işlevlerle belirlenmektedir. Bilindiği gibi Aristoteles düşüncesinde iki tür işlev ile karşılaşmaktayız: Yaratılan işlevler ve doğal işlevler. Cansız varlıkların sahip olduğu işlevler, yaratılmış işlevlerdir. Örneğin bıçağın kesme gibi bir işlevi vardır ve o, kesmesi için insan tarafından üretilmiştir. Canlı varlıklar ise, doğal işlevlere sahiptir.

Canlıların belli işlevleri yerine getirmesinde, ruh unsuru öne çıkmaktadır. Ruh, Aristoteles'e göre, potansiyel olarak yaşama yetisine sahip canlılarda, bu yetinin bedende gerçekleşmesidir. Buna bağlı olarak form olarak gördüğümüz ruhu, ancak işlevsel olarak değerlendirdiğimiz takdirde, onun beden ile ilişkisini doğru analiz etmiş oluruz. Bu anlamda canlılarda madde-form ilişkisi, beden ile ruh arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Ancak şu da var ki, ruh, maddî bir yapıda ortaya çıkan bir şekil olmaktan daha fazla bir şey olmalıdır; çünkü o, canlılığı sembolize eder.

Ruh, tam olarak nasıl tanımlanabilir? Bedenle arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? Bedene can vermek dışında, ruhun ne tür işlevlerinden bahsedebiliriz? Kuvve-fiil ilişkisinde, ruhun, beden üzerindeki rolü nedir?

⁴³⁸ HOFFMAN, Joshua; ROSENKRANTZ, Gary S.: A.g.e., s. 39

İşlevselliği ele alırsak, ruhun ölümsüzlüğünden ve ruh göçünden söz edebilir miyiz?

Ruh, daha önce belirttiğimiz gibi, bedenin canlılık yetisidir. Genel tanım itibarıyla ruh, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekhia'sıdır.⁴³⁹ Ruhun böyle genel bir tanımının verilmesi zorunludur. Aksi takdirde bitki, hayvan ve insanı ele aldığımızda, bu canlılarda hiçbir ortak niteliği olmayan bir ruh düşünmek durumunda kalırız. Bu durum, ruhun bütünlüğünü bozar ve onun varlık yapısı tayin edilemez.

Ruhun etkinlik olarak açıklanması, aynı zamanda onu maddeye indirgeyen anlayışlara da bir tepki gibidir. Aristoteles, ruha yaklaşımıyla, kendinden önceki materyalist yaklaşımları eleştirir. Ona göre ruh, yalnız bedenın bir türevi olarak görülemez. Çünkü ruh, canlı varlığın nedeni ve ilkesidir.⁴⁴⁰ Neden ve ilke olan şey ise, nedeni ve ilkesi olduğu şeyden türemiş olamaz. Ayrıca ruh, bedenın nedeni ve ilkesi olduğu için; onun, gerek yetkinlik, gerekse zaman bakımından önceliğe sahip olması mantığa uygundur.

Ayrıca ruh, bedenden ayrı bir varlığa sahip olan ve bedenın uyumu olarak tanımlanan bir şey de olamaz.⁴⁴¹ Ruh, bir uyum olmaktan daha fazla bir şeydir; o, canlının özünü teşkil eder. Eğer ruh, sadece beden ile uyum içinde olan bir varlık olarak nitelenirse; o zaman cevher olma özelliğini yitirir ve işlevselliğini kaybeder.

Aristoteles'e göre, varlığın formu olan ruh, ancak mantıksal olarak varlıktan ayrı düşünülebilir. Maddenin, form olmaksızın varolmadığı gibi; beden de, ruhtan soyutlandığında varlığını sürdüremez. Ruh, bedende formun üstlendiği işlevi üstlenir. Dolayısıyla formun, maddesiz

⁴³⁹ Aristotle: Meteorologica, 4/12, 389b 30, s.371; Aristoteles: Ruh Üzerine, 2/1, 412b 5, s.67;

⁴⁴⁰ Aristoteles: Ruh Üzerine, 2/4, 415b 5, s.85

⁴⁴¹ A.g.e., 1/4, 408a 10, s.40

olamamasından dolayı; ruh da, bedensiz varolamaz.⁴⁴² David Ross, Aristoteles'in öne sürdüğü bu ruh-beden birlikteliğinin, ancak felsefî bir bakışla ayırt edilebilecek bir birlik olduğunu düşünmektedir.⁴⁴³ Ross'un bu yorumu, muhtemelen Aristoteles'in, form ile maddenin, yahutta ruh ve bedeninin ancak zihinde ayrılabilceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Ruh, bir etkinlik olarak tanımlanmakla birlikte; zaman zaman etkinliğinde, bir yavaşlama ya da durma söz konusu olmaktadır. Bu da, hepimizin bildiği gibi uyku halidir. Ruh, uyku durumundayken, uyanık halde gerçekleştirdiği eylemlere, kısa bir zaman için ara verir. Ancak bu ara verme esnasında da varolmayı sürdürür. Ruhun uyku halinde bulunması, bizi şöyle bir çıkarıma götürür: Ruh, Aristo'da aktiviteden çok, bir kabiliyettir.⁴⁴⁴

Yetenek, organlar gibi, bedeninin bir parçası olarak görülemez. Barnes, yeteneği, insanın yeteneğini gösterdiği eylemlerin sorumlusu olarak betimledikten sonra; ruhun da aynı şekilde yaşama etkinliklerinden sorumlu yeti olarak ortaya koymaktadır.⁴⁴⁵ Burada karşımıza yine, entelekhēia ve energia arasındaki ince ayrım çıkıyor. Ruh, buna göre daha önce yaptığımız tahlile dayalı olarak belirlersek, sürekli etkinlik hali olmaktan çok, yetkinlik anlamında bedeninin entelekhēia'sı olmaktadır.

Bu tanım, aynı zamanda Aristoteles açısından, ruh ve bedeninin ayrı ayrı varoluşlar olup olmadığını tartışmanın anlamsız olduğunu da bir göstergesidir.⁴⁴⁶ Çünkü ruh, beden ile kıyaslandığında soyut bir varoluşa sahiptir ve bu soyutluk, esasında ruhun bir yeti olmasından ileri gelir. Bu bağlamda ruh ve beden, birbirlerinden bağımsız olarak varlıklarını sürdüremezler.

⁴⁴² A.g.e., 2/1, 413a, s.69-70

⁴⁴³ Ross, David: Aristoteles, (Ç: Ahmet ARSLAN, İhsan Oktay ANAR, Özcan KAVASOĞLU, Zerrin KURTOĞLU), Kabalcı Yayınevi, 1.Baskı, İstanbul, 2002, s.158

⁴⁴⁴ BOLAY, Süleyman Hayri: A.g.e., s.85

⁴⁴⁵ BARNES, Jonathan: Aristoteles, (Ç: Bahar Öcal DÜZGÖREN), Altın Kitaplar Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 2002, s.100

⁴⁴⁶ Aristoteles: A.g.e., 2/1, 412b 5, s.67

Aristoteles, ruhun bir yeti olmasına bağlı olarak ruhun bedendeki konumundan ve fonksiyonundan söz ederken, 'balta' örneğini verir. Ona göre baltanın temel işlevi, kesmektir. Balta, 'kesme' eylemi ile tanımlandığından; bu eylem, baltanın formu olmaktadır. Aristoteles'e göre, eğer balta canlı olsa idi; form olan kesme eylemi, bu durumda baltanın ruhu olacaktı.⁴⁴⁷ Tıpkı bunun gibi canlı varlıklarda ruh, beden fonksiyonu ya da fonksiyonlarının bütünü olarak tanımlanabilir. Eğer ruh, bu şekilde beden işlevlerinin bileşkesi olarak tanımlanıyorsa; Aristoteles'in psikolojisinde ruh göçüne yer yoktur. Çünkü ruh, rastgele başka bir bedene göç ettiğinde, kendi özünü teşkil eden fonksiyonları ortaya koyamaz ve anlamsız bir yapı haline dönüşür. Bundan ötürü Aristoteles, sanatın kendi gereçlerini, ruhun da kendi bedenini kullanmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır.⁴⁴⁸

Ruhun, Aristoteles düşüncesindeki orijinal yanı, işlevselliği yanında, önceki düşüncelerin tersine 'devinimsiz bir varlık' olarak ortaya konulmasıdır.⁴⁴⁹ Oysa Aristoteles öncesinde, genel olarak ruhun, devindirirken aynı zamanda kendisinin de devindiği anlayışı ile karşılaşırız. Örneğin Aristoteles'e göre Demokritos, ruhun devindirirken, kendisinin de devindiğini; bu nedenle ruhun, ateş ve sıcaklık olduğuna inanmaktadır.⁴⁵⁰ Ruh, Aristoteles'e göre, eğer onu ilineksel anlamda almazsak; devinmeksizin devindiren, cisimsiz bir tözdür.⁴⁵¹

Canlı Varlıklarda Ruhun Fonksiyonları:

Ruhun, ortak fonksiyonu dışında, her bedende farklı işlevleri bulunmaktadır ve bu durum varlık sınıflamasında, özellikle canlı varlıklarda bir bölünmeyi ortaya çıkarır. Bu bölünme, Aristoteles'e göre daha basit olan organizmalardan daha karmaşık olanlara doğru bitki, hayvan ve insan

⁴⁴⁷ A.g.e., 2/1, 412b 10, s.68

⁴⁴⁸ A.g.e., 1/3, 407b 25, s.38

⁴⁴⁹ A.g.e., 1/3, 406a, s.26

⁴⁵⁰ A.g.e., 1/2, 404a, s.14

⁴⁵¹ A.g.e., 2/1, 412b 10, s.68

şeklinde ilerler. Bu ayrıma bağlı olarak Aristoteles, bir kez daha, ruhun, türler bağlamında baktığımızda, aynı tür içindeki canlılarda farklılık gösterdiğini söylerken; aynı zamanda farklı türlerde de onun farklı fonksiyonlarının olduğuna gönderme yapar.⁴⁵² Buna bağlı olarak işlevsel olarak değerlendirebileceğimiz ruh, salt nedeni olduğu bedene özgüdür ve ondan ayrı düşünülemez.⁴⁵³ Dolayısıyla Platon düşüncesinde var olan, ölümden sonra bir yaşama olan derin inanca, Aristoteles'in düşüncesinde rastlama olanağına sahip değiliz.

Ruh, bu ifadeler bağlamında farklı farklı bedenlerde farklı fonksiyonlara sahipse; bu fonksiyonlar nelerdir? Buna cevap verebilmek için, öncelikle kuvve-fiil ilişkisine temas etmemiz gerekmektedir. Bu çerçevede ruh, kuvve-fiil ilişkisinde, fiil olma rolünü üstlenir. Beden, bir güç yani kuvve halinde iken; ruh, bedenin gerçekleşmesi olduğundan fiildir ve dolayısıyla aktüellik kazanmıştır. Bu şekilde belirlenebilen ruhun, en başta gelen fonksiyonları, beslenme, duyum, ve düşünmedir.

Beslenme ve Üreme Yetisi: Beslenme ve üreme yetisi, tüm canlılarda ortak olan bir yetidir.⁴⁵⁴ Gelişmişlik düzeyi arttıkça, canlılarda başka başka yetiler ortaya çıkarken; beslenme ve üreme yetileri, varlıklarını muhafaza eder. Aristoteles'in ifadeleriyle, "Gerçekte, canlı varlıklarda olduğu gibi, şekillerde de; önce olan, daima sonra gelende bilkuvve bulunur: Örneğin üçgen, dörtgende; besleyici ruh, duyusal ruhta içerilmiştir."⁴⁵⁵ Bu durumda bitkiler, yalnızca beslenme ve üreme yetisine sahipken; hayvanlarda duyumlama yetisi, insanlarda ise, bu iki yetiye ek olarak düşünme yetisi belirir.

Aristoteles düşüncesinde, tüm yetiler, O'nun felsefesine hakim olan işlevsellığe bağlı olarak açıklanır. İşlevsellik de, bilindiği gibi, kendi içerisinde

⁴⁵² A.g.e., 1/3407b 20-25, s.38; 2/2, 414a 20, s.78

⁴⁵³ Aristotle: Parts of Animals, 1/1, 641a 20, s.69

⁴⁵⁴ Aristoteles: Ruh Üzerine, 2/4, 415a 25, s.84

⁴⁵⁵ A.g.e., 2/3, 414b 30, s.81

bir gayelilik barındırmaktadır. Nitekim varlığın yöneldiği bir amaç olmazsa, onun sahip olduğu yetilerin varlığının bir manası kalmaz. Örneğin beslenme yetisi, türün devamı için zorunlu bir yetidir.⁴⁵⁶ Eğer beslenmenin bu şekilde belirlenen amacı olmazsa, canlının beslenmesinin bir manası kalmaz. Buna bağlı olarak beslenmenin, türün devamlılığı için amaçsal bir zaruret olduğu açıktır.

Türün devamının neden zorunlu olduğuna gelince, David Ross, bunun nedenini, ‘canlıların, ancak, tür aracılığıyla öncesiz ve sonrasız olana ve tanrısal olana katılabilmesi’ şeklinde açıklar.⁴⁵⁷ Buradan da anlaşılacağı gibi, Aristoteles düşüncesi içerisinde, ruh teorisi de dahil olmak üzere, her şey zincirleme şekilde bir amaçsallığa bağlanmaktadır. Eğer bu göz ardı edilirse, Aristoteles’in sistemini anlayabilmek neredeyse imkansızlaşır. Bu nedenle ruh ve beslenme de dahil, ruhun yetilerini açıklarken; formu ve formun neden olarak taşıdığı anlamları gözden kaçırmamamız gerekmektedir.

Beslenme, ilk bakışta maddeyle, yani bedenle ilgili bir süreç gibi görünmektedir. Ancak dikkat edildiğinde, Aristoteles’in, beslenmeyi doğrudan form ile ilişkilendirdiği görülür.⁴⁵⁸ Beslenme, benzer olmayanın benzere dönüştürülmesi sürecidir.⁴⁵⁹ Bedeni bir et parçası olarak düşünürsek; vücuda giren besin, bu et parçasına eklenen bir madde olamaz. Vücuda giren besin sindirilirken; bedenin biçiminde bir değişim gerçekleşir. Her bedenin, sahip olduğu formunu yitirmeden, belli oranlarda değişip geliştiğini düşünürsek; bu söylediklerimiz daha akla uygun hale gelebilir.

Beslenme, canlı için yeterli olduğunda, büyüme gerçekleşir. Büyümenin nedeni de, beslenmede olduğu gibi, madde değil; formdur. Form, beslenme sürecinde olduğu gibi, büyüme sürecinde de neden rolündedir.

⁴⁵⁶ A.g.e., 2/4, 415b, s.84

⁴⁵⁷ ROSS, David: Aristotle, s.141

⁴⁵⁸ Aristoteles: A.g.e., 2/4, 416a 15, s.88

⁴⁵⁹ ROSS, David: A.g.e, s141

Nitekim beslenme sürecinde, besinin enerjiye dönüşümünü sağlayan unsur, besleyici ruhun ilk devinimi vermesidir.

Üreme de, aynı şekilde tüm canlılarda ortak olan bir yetidir. Bu yeti de, tıpkı beslenme yetisi gibi, türün devamı için oldukça önemlidir. Aristoteles'in üreme ile ilgili oldukça çarpıcı ve kendinden sonrasında hala ilgi gören düşünceleri bulunmaktadır. Örneğin türler içinde, erkek daima kadınla karşılaştırıldığında üstündür. Aristoteles, bu üstünlük anlayışını öylesine ortaya atmış değildir; biyolojiye olan ilgisi çerçevesinde yaptığı gözlemlerden yola çıkarak, böyle bir sonucu çıkarmıştır. Dayandığı temellerin başında, dişi canlının vücut ısısının, erkek ile karşılaştırıldığında çok düşük olması ve dolayısıyla üremenin tam olması için gerekli kan ısını sağlayamamasıdır.⁴⁶⁰ İşte bu nedenle üremede aktif rol, erkeğindir. Erkek, sahip olduğu nitelikler dolayısıyla kurucu ilkedir, yani formdur; kadın ise, maddeyi temsil eder.

Duyumlama Yetisi: Tüm varlıklarda mevcut olan yetiler dışında, varlıkların birbirinden ayrılmasını sağlayan yetiler olduğunu söylemiştik. Bunlardan ilki, duyumlama yetisidir. Aristoteles, bazı türler arasında, ilk bakışta onların bitki mi, yoksa hayvan mı olduğuna dair belirgin bir ayrım yapılamadığını öne sürer. Bazı deniz canlılarının, hem hayvan sınıfına, hem de bitki sınıfına dahil edilmesi söz konusu olmaktadır. Ancak ne zaman ki duyumlama işin içine girer; işte o zaman burada ayrım netleşir.⁴⁶¹

Duyumlama, bitkiler dışındaki canlılara özgü bir ruh yetisidir ve duyumlamayı gerçekleştiren bir varlık, artık bitki olarak nitelendirilemez. Buna göre, duyumlamanın ne olduğu önem kazanmaktadır. Duyumlamanın tanımı bize, neden bitkilerin bu yetiden mahrum olduğunu; bu yetinin hayvan ve insanlara ne tür bir ayrıcalık kazandırdığını da gösterecektir.

⁴⁶⁰ A.g.e., s.144

⁴⁶¹ *Historia Animalium*, Book 7-10, (Edited and Translated by D.M.BLAKE), Harvard University Press, England, 1991, 7, 588b 5-30, s.61-65

Aristoteles, duyumlamayı, bir tür değişme olarak tarif etmektedir.⁴⁶² Bu değişmede, duyumun ortaya çıkması için, duyulan ve duyan şeklinde iki etkene gereksinim vardır. Duyulan şey, dıştaki duyu nesneleridir; bir de, bu dış nesnelerden etkilenen bir duyu organı ya da yetisi gerekir. Eğer duyu organı olmazsa, duyum oluşmaz. Çünkü duyumlama, etkisinde kalınan bir hareketin ve edilginin sonucudur.⁴⁶³ Dolayısıyla duyum, duyulan ile duyan arasındaki mevcut bağın bir sonucudur ve burada duyan, hiç kuşkusuz ruhtur.

Ruh, bu bağlamda hayvanda ve insanda bir duyu yetisi olarak ortaya çıkar. İnsanda ve hayvanda, bir duyu yetisi olarak kendinin gösteren ruh, bu yetiye bilkuvve olarak sahiptir. Bu ifade, ruhun ancak bir duyulan aracılığıyla bilfiil hale geleceği anlamını içermektedir.⁴⁶⁴ Tıpkı beslenme yetisinde olduğu gibi, duyulmamada da esas olan şey, benzemeyenin benzer olana dönüştürülmesi olduğundan; duyulur olan şey, bilkuvve halindeki duyumlama yetisini etkiler ve bu yeti duyumladığı şeyin formunu almak suretiyle bilfiil hale gelir.⁴⁶⁵

Beş duyuyu genel olarak incelediğimizde, her duyunun, belli bir duyumu, belli bir nispet dahilinde algıladığını görürüz. Örneğin görme yetisi ancak, bu yetiye sahip olan duyu organında gerçekleşir. Bunun yanında göz, kendi kapasitesinin üzerindeki bir parlaklık karşısında, görme yetisini kaybeder. Aynı şekilde kulak, işitme duyusu olarak çok yüksek seste tahrip olur. Dolayısıyla duyum, bir oranı temsil eder.

Duyumun gerçekleşebilmesi için oran olması, bize duyumlamanın belli amaçlara yönelik olarak gerçekleştiğini ve bu duyumun, neden hayvan ve insana ait olduğunu da gösterir. Şöyle ki, duyumlama, hareket eden varlıkların besine ulaşmasını ve kendilerini korumalarını sağladığı için, hayati

⁴⁶² Aristoteles: Ruh Üzerine, 2/4, 416b 30, s.92

⁴⁶³ A.g.e., 2/5, 416b 30, s.92

⁴⁶⁴ A.g.e., 2/5, 417b 25, s.98

⁴⁶⁵ A.g.e., 2/5, 418a 5, s.99

bir öneme sahiptir. Bu nedenledir ki, bedenleri basit olan canlılarda, duyumlama yoktur; çünkü onlar, besini bulundukları yerde elde edebilmektedir.⁴⁶⁶

Hayvanların duyumlama ile birlikte, mutlak anlamda dokunma duyusuna sahip olmaları da gerekir. Çünkü ancak dokunma sayesinde kendilerini koruyabilirler.⁴⁶⁷ Canlı varlıkların belli amaçlar dahilinde, belli şeyleri gerçekleştirmeleri, buna görüldüğü gibi ruhun yetileri de dahildir, yine formun varlığına işaret etmektedir. Nitekim Aristoteles, et ve kemikten oluşan varlıklarda, onların gerçek özünü oluşturan şeyin, madde değil; ruh olduğunu öne sürer.⁴⁶⁸

Duyumlama yetisine sahip varlıklar, bu yeti ile birlikte, başka yetilere de sahiptirler. Bu yetilerin başında hareket ve isteme yetisi gelir.⁴⁶⁹ İsteme yetisi, oldukça geniş içeriklidir. İşte bundan dolayı bitkilerde, duyumlamaya rastlamayız ve aynı nedenden dolayı hayvan ve insanlar, bitkilerle karşılaştırıldığında daha karmaşık canlılardır. İnsan ise, bunların yanında başka bir yetiye de sahip olmakla farklılığını daha açık ortaya koyar. Bu ise, düşünme yetisidir.

Düşünsel Yeti ve İnsan: İnsan, bu farklılığa düşünme yetisine sahip olmakla ulaşır. Düşünme kabiliyeti, insanı bitki ve hayvanlardan ayırmakla kalmayıp; ona, önemli getiriler de sağlar. Düşünme yetisi, diğer iki yetiye kıyasla maddî boyut içermemektedir. Düşünme için, mutlak anlamda maddî unsurlar gerekli olmakla beraber; düşünme faaliyetinin kendisi, fizyolojik olmaktan çok, psikolojik bir süreçtir.

Aristoteles'e göre, insanın sahip olduğu bu yetiyi, duyumlamadan ayırmak gerekir. Aristoteles, Empedokles gibi düşünürlerin, bu iki yetiyi özdeş

⁴⁶⁶ A.g.e., 3/12, 434a 30, s.205

⁴⁶⁷ A.g.e., 3/12, 434b 15, s.207

⁴⁶⁸ Aristotle: Meteorologica, 4/12, 389b 30, s.371

⁴⁶⁹ Aristoteles: Ruh Üzerine, 3/9, 432b 15, s.195; 3/12, 434a 30, s.205

sayarak bir yanılgıya yol açtıklarını düşünmektedir.⁴⁷⁰ Ona göre, düşünce ile duyumlama yetisinin farklı şeyler olduğunun en önemli kanıtı, doğruluk ve yanlışlıktadır. Şöyle ki; “Aslında gerçek duyulurların duyumlaması, her zaman doğrudur ve bütün hayvanlarda ortaktır; oysa düşünce, yanlış olabilir ve zekâdan pay almayan hiçbir varlıkta bulunmaz.”⁴⁷¹

İnsanın sahip olduğu akıl ve buna bağlı olarak ortaya çıkan düşünsel etkinlikler, ruhtaki diğer yetilerle uyum içinde olduğu sürece; insan ayrıcalığını koruyacaktır. Ayrıca bu yeti sayesinde insan, dış dünyanın işleyişini gözlemleyip, bu gözlemlerden kendi yararına olan sonuçlar çıkarır. Aristoteles, bu nedenle insanın sahip olduğu ortak duyudan bahseder ve bu duyu ile acı ve tatlıyı, beyaz ve hoş, kötü koku ile iyi kokuyu ayırt ettiğimizi öne sürer.⁴⁷²

Aristoteles’e göre, her duyu, o halde, kendi duyulur nesnesinin duyusudur. Duyu, duyu organı oldukça, bu organdadır ve duyu, ilişkili olduğu duyulurun farklılıkları hakkında, örneğin, görme, beyaz ve siyah; tatma, tat ve acı hakkında yargıya varır.⁴⁷³ Ancak bu tek tek duyular dışında, ortak bir duyunun varlığı kabul edilmelidir. Ortak duyu, sahip olunan duyular dışında varolan altıncı bir duyu gibi düşünülmemelidir. Ortak duyu, tüm duyularda varolan, ortak bir doğayı ifade etmektedir.⁴⁷⁴ Burada yine Aristotelesçi gayelilik beliriyor ve şu açıklamalarla karşılaşıyoruz: “Gerçekte görme ortak duyulurları algılamak için biricik duyu olsaydı, ve nesnesi beyaz olsaydı, bu ortak duyulurlar bizden kolayca kaçıp giderlerdi ve örneğin renk ve büyüklük her zaman bir arada bulunduğu için, bütün duyulurlar bize birbirine benzer görünürdü.”⁴⁷⁵

⁴⁷⁰ A.g.e., 3/3, 427a 20-25, s.158

⁴⁷¹ A.g.e., 3/3, 427b 10-15, s.159

⁴⁷² A.g.e., 3/2, s.146-156

⁴⁷³ A.g.e., 3/2, 426b 5-15, s.152

⁴⁷⁴ A.g.e., 3/1, 424b 20, s.139

⁴⁷⁵ A.g.e., 3/1, 425 5-10, s.145

Böylelikle insan, diğer canlılardan ayıran ve insanı tür olarak belirleyen nitelikler ortaya koyduk. Bunun ötesinde yapılması gereken şey; aynı tür içinde bir insanı, diğer insanlardan ayıran nitelikleri belirlemektir. Bu ayrımı belirlemek; hem Aristoteles'in, formu şekillendirmede Platon ile asıl ayrılığını görmek bakımından, hem de ruh teorisini daha iyi anlamak bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Aristoteles, insanlar arasındaki nitelik farkını da akılda görmekte ve buna bağlı olarak edilgin ve etkin akıl ayrımına gitmektedir.⁴⁷⁶ Şimdi bu ayrımı ele alalım:

Etkin (Faal) Akıl ve Edilgin Akıl:

Ortak duyu bahsinden sonra karşımıza, aklın bedende bir yerinin olup olmadığı ve buna bağlı olarak da onun etkin ve edilgin akıl olarak ikiye ayrılması çıkar. Aristoteles, akla, bedende bir yer atfetmenin doğru olmadığını belirtir. Çünkü böyle bir durum, aklın somut bir varlık ya da somut bir nitelik olarak, bedenle birleşik olduğunu varsaymaktır ki; bu mantıklı bir çıkarım olmaz.⁴⁷⁷ Nasıl ki, forma maddede, bir yer atfetmiyorsak; ruha da, bedende bir yer belirleyemeyiz.

Gerek canlı, gerekse cansız tüm varlıklarda mevcut olan form, soyut bir niteliğe sahiptir. Formun soyutluğunu, canlı varlıklarda ve insanda bir yeti olarak ortaya çıkması ile daha net görebiliriz. Burada Aristoteles, Platon'un görüşleri ile kendi görüşlerinin bir noktada uzlaşması gösterebileceğini vurgular. Ruh Üzerine adlı eserinde, bununla ilgili olarak şu ifadelerle rastlıyoruz: "Ruhun tümü değil, fakat ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde, bilfiil idealar değil; fakat bilkuvve idealar vardır."⁴⁷⁸

Edilgin akıl, insanın potansiyel olarak sahip olduğu akıldır ve tek başına bir anlam ifade etmez.⁴⁷⁹ İşlerlik kazanabilmesi, tümüyle faal aklın

⁴⁷⁶ A.g.e., 4/5, 430a 10, s.175

⁴⁷⁷ A.g.e., 3/4, 429a 20-30, s.169

⁴⁷⁸ A.g.e., 3/4, 429a,25-30, s.169

⁴⁷⁹ A.g.e., 3/4, 429a 20, s.168

varlığına bağlıdır. Yani edilgin aklın ne olduğu ve ne işe yaradığı, ancak faal aklın ne olduğu belirlenebilirse ortaya çıkacaktır. Burası açık olmakla birlikte, asıl problem, faal aklın ne olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Faal aklın ne olduğu, Aristoteles tarafından açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Bu konu ile ilgili en önemli tartışma, faal aklın, Tanrı'nın anlığı ile özdeşleştirilip özdeşleştirilemeyeceği noktasında yoğunlaşmaktadır.⁴⁸⁰ Bunun nedeni, saf formun, Aristoteles tarafından 'Düşüncenin Düşüncesi' olarak betimlenmesidir.

Etkin olan yaratıcı akıl, çoğu zaman Aristoteles yorumcuları tarafından tanrısal akıl olarak değerlendirilip, bunun da ötesinde Tanrı'nın anlığı ile özdeş gibi kabul edilse de; burada çok net savlar öne sürmek mümkün değildir. Faal akıl, Aristoteles tarafından 'Ruh Üzerine' adlı eserinin bir bölümünde, insan ruhunun edilgin kısmı dışında, sürekli etkin olan ve düşünme ile kendini gösteren kısmı olarak belirlenmektedir.⁴⁸¹ Faal aklın, saf, katışıksız ve tam olan akıl olarak betimlenmesi,⁴⁸² onun saf form olarak görülmesi noktasına temel sağılar gibi görünmekle beraber; faal aklın aynı zamanda insana ait özsel bir yan olarak belirlenmesi,⁴⁸³ bu tartışmaların uzamasını engellemektedir.

Faal aklın ne olduğuna yönelik en açık fikirlere, Aristoteles'in 'Felsefe Yapmaya Çağrı' adlı eserinde rastlıyoruz. Bu eserin ana konusunun, saf formun evren ve insan ile bağını ortaya koymak olması,⁴⁸⁴ aslında faal aklın ne olduğuna yönelik olarak az çok fikir vermektedir. Zira daha sonra vurgulayacağımız gibi, faal akıl; insanın, saf form ile olan ilişkisinin önemli bir boyutudur.

⁴⁸⁰ Bkz.David ROSS: A.g.e., s.156-157

⁴⁸¹ Aristoteles: A.g.e., 3/5, 430a 20, s.176

⁴⁸² A.g.e., 3/5, 430a 15, s.176

⁴⁸³ A.g.e., 3/5, 430a 20, s.176

⁴⁸⁴ ALLAN, D.J.: The Philosophy of Aristotle, Oxford University Press, First Published, London, 1952, s.67

Bu noktada sezgisel akıl işin içine girmektedir. Sezgisel akla dayalı olarak, faal aklın da aslında dereceleri varmış gibi kabul edebiliriz. Bunun en önemli göstergesi şudur: Her insan, faal akla sahiptir; ancak her insan, entelekheia ve energia kavramları arasındaki farkı göz önünde bulunduracak olursak; bu akıllı son kapasitesine kadar kullanamayabilir.⁴⁸⁵ Çünkü faal akıl, nihayetinde tanrısal bir mahiyete sahiptir ve insan bu akıl sayesinde saf formu düşünmek suretiyle, son noktada tanrısallıktan pay alır.⁴⁸⁶ Dolayısıyla faal akıl, insandaki tanrısal akıl temsil etmektedir.

Bu bağlamda insan, hiçbir zaman ontolojik anlamda saf form ile bir olamaz; ancak anlık bir tecrübe ile tanrısallıktan pay alabilir. İnsan, bu akıl sayesinde iyiyi kötüden ayırabilmekte, felsefî düşüncesini gerçekleştirebilmektedir. Aristoteles, ruhla birçok tarzda etkin olunabileceğini; ama en önemlisinin yoğun düşünmek olduğunu vurgular.⁴⁸⁷ Buradaki yoğun düşünme noktası, felsefi düşünmedir. Felsefe ise, en son noktada tanrısal olan'ı düşünmek olduğundan; insandaki faal akıl, insanı tanrı ile bir olmaya götürür.

⁴⁸⁵ Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı, B61, s.34

⁴⁸⁶ A.g.e., B28, s.22

⁴⁸⁷ A.g.e., B91, s.44

SONUÇ

Bilindiği gibi, felsefe tarihinin dayandığı ana kaynak, Antikçağ düşüncesidir. Bugün irdelenen pek çok felsefe problemi, İlkçağ filozoflarının esas aldığı problemlerle, yakından ya da uzaktan, bir ilişki içerisinde. Öyle ki, bilimin, felsefenin içinden doğuşunda dahi, bu dönemin felsefî düşüncesi belirleyici olmuştur. Bu anlamda Antikçağ, düşünsel açıdan, bizim için son derece mühim iken; bu dönemin düşüncesinin bize ulaşmasında, katkıları inkar edilemeyecek olan Aristoteles de, bir filozof olarak, en az içinde yaşadığı bu dönem kadar ehemmiyete sahiptir.

Aristoteles, günümüzde çözümsüzlükler noktasında, hala kendisine dönülen; yahutta fikri oluşumlarda, kendisinden ilham alınan bir filozoftur. Gerek Batı felsefesi, gerekse İslam felsefesi, O'nun fikirlerinden feyz almak suretiyle şekillenmiştir. Bu bağlamda O, iki şekilde başvuru kaynağımız olmaktadır. Aristoteles, öncelikle İlkçağ düşüncesinin tarihsel çizgisini belirlemek için, bilgisine başvurduğumuz ana mercilerden biridir ve bu anlamda kendinden önceki filozofların sistemlerini ve düşüncelerini bugüne taşımakla doğrudan bir bilgi kaynağıdır. Böyle olduğu için aslında, Aristoteles'in felsefesini bilmenin, felsefe tarihini bilmenin bir ön şartı olduğunu düşünebiliriz. İkinci olarak da, bugün bu noktada farklı fikirler öne sürülerek, Aristoteles'in önemini kaybettiği düşünülse de; Aristoteles, felsefeye dair problemlerin çözüm tarzı açısından, hala önemli bir başvuru kaynağıdır.

Aristoteles'in felsefesinin oluşumunda, Platon ve Platon öncesi filozofların çok fazla tesiri olmuştur. Aristoteles, düşünce sistemini, kendinden önceki düşüncelere katılarak ya da onları eleştirerek ortaya koymuştur. İyonya filozoflarının arkheye yönelik fikirlerinin, Herakleitos ve Parmenides'te kendini gösteren değişme sorununun ya da Sokrates ve Platon ile görünürlük kazanmaya başlayan tümellere ilişkin sorunun, başta form anlayışı olmak üzere, Aristoteles'in felsefesinin bütünü üzerinde derin etkileri olmuştur.

Elbette, Aristoteles, salt bu düşünceleri biraraya getirerek, büyük bir filozof olmamıştır. İlkçağ, dönem itibariyle, farklı yaklaşımların ve farklı düşünce şekillerinin olduğu bir dönemdir ve kabul edilmelidir ki, bu düşüncelerin hepsi, basit bir sentezle biraraya getirilemeyecek kadar karmaşıktır. Özgün bir düşünceden yola çıkılmadıkça ve kendine özgü bir anlayışa sahip olunmadıkça; bu düşüncelerin bütününden, büyük bir felsefe ortaya çıkarmak, neredeyse olanaksızdır. Bu doğrultuda, Aristoteles'in düşüncesinin bütününde gözlemlediğimiz, önceki fikirlerden faydalanma eğilimi; O'nun felsefesinin özgünlüğünü zedelemeyiz. Bilakis, Aristoteles'in ortaya koyduğu düşünsel çizgi, bir sentez olmanın ötesine geçer; hem kendi içinde bir özgünlüğü vardır, hem de bir bütünlük arz eder. Tersine bir algılama, Aristoteles'i yeterince anlayamamak ve bu filozofun önemini küçümsemek demek olur.

Eğer Aristoteles'in, kendinden önceki düşünce çizgisine kıyasla, nerede durduğu tespit edilemezse; O'nun fikirlerine yeterince nüfuz edilemez. Bu tespit, bizim için oldukça belirleyici olan ve kaynağını Sokrates ve Platon'da bulduğumuz bir kavram mevcuttur: Ölçülük. Aristoteles'in, özellikle Platon'dan aldığı etkiyle, yaşam tarzına da yansıttığını söyleyebileceğimiz, 'ölçülü tavır'; O'nun felsefesine inceden inceye sinmiştir. Aristoteles'in varlık anlayışından, etik incelemelerine ve siyasete ilişkin fikirlerine doğru uzanan çizgide, hep orta yolu bulmaya ve ölçülülüğe yönelik, bilinçli ya da bilinçsiz bir eğilim sezeriz.

Etik ve siyasete yönelik düşüncelerinde, daha fazla öne çıkan bu ölçülü tavrın; Aristoteles tarafından, öncelikli olarak kullanıldığı alan, ontoloji olmuştur. İlkçağ felsefesinin, Aristoteles öncesindeki döneminde, özellikle varlığa ve töze ilişkin olarak ortaya konulan çift yönlü değerlendirmeler, Aristoteles'in ontolojisini şekillendirmesinde yönlendirici olmuştur. Ancak Aristoteles, tözün ne olduğunu belirlerken; bu iki yönden birini seçmekten kaçınmıştır. Esasında, tercih yapmamaya dayalı bu kaçış; felsefe tarihi açısından, oldukça olumlu olmuştur. Nitekim Aristoteles'in, bir filozof olarak

onaylanışında; bu başlangıç noktasının, inkar edilemez bir katkısı bulunmaktadır.

Aristoteles'in sahip olduğu eğilimin, bizim çalışmamız açısından, bunun ötesinde bir ehemmiyeti vardır. Şöyle ki, Aristoteles'in felsefesinin bütünü ve bu bütün içinde varlığa yüklenen anlamları, form bağlamında değerlendirirken, görürüz ki; Aristoteles'in, sözünü ettiğimiz bu orta yol izleme çabası, formu ortaya koyuş şeklinde de, varlığını hissettirmektedir. Dolayısıyla da, Aristoteles düşüncesinin forma dayalı bir değerlendirmesi, ölçülük göz ardı edilerek yapılamaz. Aristoteles'in, ölçülülük bağlamında temellendirdiği, kendine özgü olarak nitelendirebileceğimiz form düşüncesi; O'nun felsefe tarihindeki yerini ve bu yerin kendinden önceki ve sonraki filozof ve düşünce akımlarından farkını ortaya koymak açısından, önemli bir rol oynamaktadır.

İyonya filozofları ile başlayan ve atomculukta son noktaya ulaşan, maddi nitelikli töz arayışı; Pythagorasçılar'da ve Platon'un düşüncesinde, daha soyut bir yapıya dönüşmüştür. Aristoteles, bu zıt yönlü değerlendirmelerin tam ortasında bir yerde durur. Aristoteles'in düşüncesinde, bu anlamda, ne bütünüyle somuta indirgeyen bir bakış ile, ne de tümüyle soyut bir yapı ile karşılaşmak pek olası değildir. O, ne soyut olanı, somutun içinde eritmiş; ne de soyut uğruna, somutu feda etmiştir. Buna bağlı olarak Aristoteles, İyonya filozofları ve atomcuların, somut nitelikli arkhe öğretileri ile, Platoncu yaklaşımın esas aldığı, bütünüyle soyut yapıdaki 'idea' düşüncesini biraraya getirmek suretiyle; bir varlık anlayışı ve buna bağlı olarak kendine has bir form düşüncesi ortaya koymuştur. Dolayısıyla Aristoteles'in felsefesinin temel karakterini belirleyen ve O'nun düşüncesini farklı kılan şeyin, form kavramını kullanması yanında; bu kavrama farklı bir anlam kazandırması olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede bizim açımızdan asıl önemli olan şey; Aristoteles'in, formu nasıl tanımladığı yanında, neden 'form'un varlığına gereksinim duyduğunu anlayabilmektir. Bu gereksinim açıklanmadıkça, O'nun formu tanımlayış şekli, bir önem ifade etmeyecektir.

Aristoteles'te 'Form'un çözümleniş şekli ve bu kavramın ne anlama geldiği, en az Platon'da 'idea'nın ne olduğu kadar önemlidir. Özellikle Platon'a karşı çıktığı noktalarda, Aristoteles'in, form'dan ne anladığı önem kazanmaktadır. Aristoteles'in deneyden ve olguların gerçekliğinden yana tavır alışı, henüz düşüncesinin başlangıcında, O'nun, Platon ile yollarını ayırmasına neden olmuştur. Platon'dan farklı olarak O, tümellerin tek başına varolmayacağını; dolayısıyla da Platon'un anladığı anlamda, varlığı kabul edilen tümellerin, töz sayılamayacağını söyleyerek; realist tavrını ve dünya merkeziliğini açıkça ortaya koymuştur. Bu anlamda her şeyden önce, Platon, kendi ideal dünyasını yaratan bir filozof iken; Aristoteles, O'nun aksine bu dünyaya, yani içinde yaşanan dünyaya sıkı sıkı sarılmıştır.

Aristoteles, algının doğrudan ya da dolaylı olarak konusu olmayan bir başka dünya idealinden sonuna dek kaçınmıştır. O, klasikleşmiş bir ifade ile, Platon'u, dünyadan uzaklaştığı yolculuktan alıkoymuştur. Aristoteles açısından baktığımızda, başka bir dünya yaratmanın, ortadaki sorunları çözmek bir yana; daha da karmaşıklaştırmaktan başka bir yararı olmamıştır. Platon, idea'yı tasarlamış ve sorunlar biraz daha çözümsüzlüğe götürülmüştür. Tümelî, yaşanan dünya içerisinde anlamlandırmak varken; zorlama nedenler arama ihtiyacı neden gerekli olmuştur? Aristoteles'e göre, Platon, boş yere zaman harcamıştır. İdea, varlığın dışında bir öz olarak tasarlandığında, zorlama çıkarımlar yaparak temellendirilmeye çalışılmaktadır.⁴⁸⁸ Oysa Aristoteles'e göre, ideanın tikelin içinde olduğu varsayıldığında, her şey daha kolay yanıtlanabilmektedir. Bu noktada yapılması gereken, bu dünyayı nasıl anlamlı hale getireceğimizi bulmaktır ki; bu, forma dayalı olarak izah edilebilecektir.

Ancak gariptir ki, Aristoteles'i bir Platoncu yapan da, O'nu, Platon düşüncesinden koparan da, yine form/idea' görüşüdür. Kendine özgü bir sistem oluşturmuş olan Aristoteles'in, bu sistemi betimlediği kavramsal

⁴⁸⁸ Aristoteles: Metafizik, 1/9, 992a 25, s.139; 13/10, 1087a 5, s.577

tablonun en tepesine baktığımızda, orada, tıpkı Platon'da olduğu gibi, form kavramının yer aldığını görürüz. Aristoteles, her ne kadar Platon'un yaklaşımındaki soyutluğu eleştirse de; forma yüklediği anlamlar çerçevesinde, bir yanıyla bu soyutluktan kendisini koparamamıştır. O, töz olarak varsaydığı formu, soyut diyebileceğimiz bir tarzda ortaya koymakla; sonuna kadar bir Platoncudur ve form'u varlık anlayışını açıklamada bir başlangıç ve ulaşılacak bir nokta olarak görmekle; hala Platoncu bir yaklaşım içerisinde.

Aslında burada garip bir çelişki vardır: Acaba forma yükledikleri anlamları göz önüne aldığımızda, Platon mu bu dünyadan uzak olarak yorumlandığında hata yapılmış olacaktır; yoksa Aristoteles'i Platon'a yaklaştırmak mı daha büyük bir yanlış olur? Bu hususta farklı yaklaşımlar olmakla birlikte; üzerinde uzlaşılan nokta, Platon ve Aristoteles'in bir noktada biraraya getirilebileceğidir. Fârâbî'de bir benzeri ile karşılaştığımız bu yorum şekli⁴⁸⁹ bağlamında, daha önce de ulaştığımız bir sonuca yeniden vurgu yapmakta yarar vardır: Aslında bu iki filozofta, amaçlar bakımından, gözle görülür bir farklılık söz konusu değildir; aralarındaki fark, tutulan yoldan ve sahip olunan bakış açısından kaynaklanmaktadır.⁴⁹⁰ Her iki düşünür için de, amaç, hakikatin ne olduğunu anlamak ve ona ulaşmaktır. İzlenen yolun farklı olmasının özünde ise, söylediğimiz gibi, Aristoteles'in bilim adamı yönünün ağır basmasının etkisi vardır. Ancak bu durum, Platon'un, bilimi önemsemediği anlamına gelmemelidir. Aksine Platon, Aristoteles gibi, realist bir tutum içinde olmasa da, bilime inanıyordu ve ideal bir dünya tasarımı ortaya koymasının temelinde de, kesin bilgiye ulaşmak ve bilimi mümkün kılmak vardı. Öyle olmasa idi, Herakleitos'un, 'Her şey akar.' fikrine karşı çıkmazdı.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ FÂRÂBÎ: "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", (Çev: Mahmut KAYA), Felsefe Arkivi, Sayı:24, İstanbul Matbaası, İstanbul,1984, s.s.225-226

⁴⁹⁰ OLGUNER, Fahrettin: Fârâbî, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 748, 1.Basım, Ankara, 1987, s.78

⁴⁹¹ Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, Cilt I-İdealar Kuramı, (Editör: Ahmet CEVİZCİ), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989, s.110

Aristoteles'in bu anlamda Platon'dan farkı, formu bir öz olarak nesnenin içine yerleştirmek suretiyle, deneye dayanan bir bilim anlayışını olanaklı kılması ve sağduyulu bir tutum içerisinde olması idi. Böyle bir tavır içerisinde olduğu için de, Aristoteles, Platon'un yaptığı gibi form'u, idealize etmekten kaçınmış; bunun yerine tümeli tikelin içinde anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda form, Aristoteles için neredeyse deneye dayalı bilimsel çözümlemenin anahtarı haline gelmiştir. Zira O'na göre, tek tek nesneler, bize gerçekliği sunamaz; bunun için, varlığın değişmeyen özüne ulaşmamız gerekmektedir.

Bu 'öz' ise, Aristoteles'in 'form' dediği şeydir. Öz ile formun özdeşliği ve tikelin içinde oluşu da, yine Platon'un ilk dönem diyaloglarında karşımıza çıkan bir düşüncedir. Platon, şeyin ondan ayrılmayan bir forma sahip olduğunu söylemekle formu varlıktaki öz olarak görmektedir.⁴⁹² Aslında buradan yola çıkılarak, Aristoteles'in formu anlamlandırırken, Platon'un ilk dönem diyaloglarını esas aldığını, sonraki dönem diyaloglarını ise, eleştirmek suretiyle reddettiğini söyleyebiliriz.

Aristoteles'in ontolojisinde formun ne olduğunu ve ne işe yaradığını belirleme sürecinde, karşımıza çıkan birtakım güçlükler söz konusu olmuştur. O'nun kavramsal çözümlemeyi nasıl yaptığının tespiti, bu güçlüklerden biridir. Aristoteles, felsefe tarihçisi olmasının da etkisi ile; önce bir kavramın kendinden önceki düşüncede nasıl ele alındığını irdelemiş ve bu düşüncelerini eleştirmek suretiyle, kendi görüşlerin belirlemiştir. O'nun, özellikle töz ve form üzerinde yaptığı analizler, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Aristoteles'in izlediği bu yolun belirlenmesi, çalışmamız açısından güçlüğün de yenilmesi olmuştur. Bu tespiti bağlı olarak biz, öncelikle Aristoteles'in düşüncesinde formun ne olmadığını belirledik; sonrasında çıkarımlar yoluyla, O'nun, formu nasıl belirlemiş olabileceğini anlamaya çalıştık.

⁴⁹² Platon: Kratylos, (Çev: Teoman AKTÜREL), Diyaloglar-1, Remzi Kitabevi, 4.basım, İstanbul,1996, 386b-e, s. 198; Platon: Phaidon, 100d 103e, s.94-102

İzlediğimiz yol, bizi ilk olarak, Aristoteles'in, form ve işlev arasında kurmuş olduğu bağa götürdü. Çalışmamızın temelinde, formun, varlığın işlevi olduğu düşüncesi yatmaktadır. Böyle olduğu için aslında biz, Aristoteles'in varlık anlayışında işlevin işlevinin ne olduğunu belirlemeye çalıştık. Şöyle ki, form, bir işlevdir ve bu durumda bizim yaptığımız şey de, işlev olarak belirlenen formun işlevini; yani işlevin işlevini ortaya koymak olmuştur. Böyle bir düşünceyi temel almamızın asıl nedeni ise, işlevsel açıdan değerlendirilecek bir form kavramının, Aristoteles'in somut ve soyut düşünce tarzı arasındaki sıkışmışlığından kurtulmasında belirleyici olduğunu düşünmemizdir. İşlev olarak ele alınan form, böylelikle madde ile aynı şey olmaktan kurtulmuştur. Bunun yanında Aristoteles'in, Platon'un ne işe yaradığını anlamlandıramadığı form'unun işe yarar hale gelmesi de, işleve dayalı bir değerlendirme ile mümkün hale gelmiştir.

İşlev ile form arasında böyle sıkı bağın varolmasının, Aristoteles'in varlık düşüncesinde amaçlar ile işlevlerin iç içe geçmesinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Evrende mevcut olan teleolojik yapı, kendisini işlevler yoluyla ortaya koymaktadır. Bu işlevler ise, varlığın sahip olduğu formsal yapının somutlaşmış yönüdür. Bu çerçevede formun belirlediği ve kendine özgü bir doğası olan varlık; bu doğayı, işlevleri yoluyla ortaya koymaktadır. Bu anlamda varlığın doğası, aynı zamanda onun işlevi olmaktadır. Çok aşına olduğumuz bir örneği verecek olursak; bıçağın doğası, kesmesidir. Bu kesme eylemi ise, aynı zamanda onun işlevini tarif etmektedir. Nitekim kesmeyen bir bıçak, artık bıçak olmaktan çıkacaktır.

Aristoteles'in varlık anlayışında, varlığın nitelikleri ile form arasında bir ilişkinin mevcut olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu ilişki, çoğu zaman yanıltıcı olmaktadır. Eğer dikkatli bir okuma gerçekleştirilmezse, Aristoteles'in, formu varlığın nitelikleri ile özdeşleştirdiği yanılgısına çok kolay düşülecektir. Buradaki ince ayırım, varlığın nitelikleri ile özniteliği arasındaki farkın belirlenmesinden geçer. Biz, formu, varlığın niteliklerinin bir toplamı olarak değil, varlığın özniteliği olarak belirlemek suretiyle; bu yanılgıdan kurtulmaya

çalıştık. Ayrıca böyle bir değerlendirmenin sonucunda, Aristoteles, ne materyalist, ne de idealist olmakta; kendine çizdiği yolda, realizmin önemli bir savunucusu haline dönüşmektedir. Bunun yanında, Aristoteles, Platoncu anlayışın esirliğinden kurtulurken; aynı zamanda ontolojisini ve felsefesini daha farklı bir boyuta taşımaktadır.

Aristoteles'in, formu, türe özgü nitelik olarak belirlemekle; aynı zamanda, 'Bütün, parçaların birleşiminden daha fazla bir şeydir.' anlayışına zemin hazırladığını düşünebiliriz. Forma, nitelikler bütünü değil de; öznitelik denmesinin özünde, bu anlayışın yattığını söyleyebiliriz. Form, tek tek niteliklerin bir araya geldiği bir oluşum olsaydı; onun kalıcılığı ve işlevselliği ortadan kalkacaktı. Bu iki özelliğin korunumu ve tür açısından belirleyici olması; formun, tek tek niteliklerin bir araya gelişinden daha fazla bir şey olması ile olası olacaktır. Özniteliğe dayalı bir tanım, tam da bu durumu olası kılacak bir tanımdır. Hem böylelikle, formun, türler arasındaki ayrımı belirleyen temel işlevi de, yerli yerine oturmaktadır. Zira öznitelik dediğimiz şey, tek bir türe ait olup; başka türlerde gözlenemeyen bir özelliktir.

Formun, bir varlığın özniteliği oluşu; onun, töz oluşunu ve varlığın doğasını teşkil edişini de beraberinde getirmektedir. Nitekim töz tanımı, varlığı bir başka varlık değil de; o varlık yapan şey olması bakımından, esasında özniteliğe işaret etmektedir. Bir şey, kendine has özelliklere sahip ise; bu durum, onun kendine özgü bir doğasının olduğu anlamına gelir. Bu durum, türsel açıklama açısından da önem arz eder.

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in forma ilişkin tanımlamaları, son noktada özdeş hale gelmekte ve düğüm bir anda çözölmektedir. Ancak bu düğümü çözecek başlangıç noktası iyi tespit edilemediğinde; tersi olmakta ve sıradan bir düğüm, bir kördüğümüne dönüşmektedir. Böyle olunca da hatalı bir yaklaşımla, Aristoteles, bir düşünce akımının içine dahil edilerek; yahutta belli kalıpların içine sokulmak suretiyle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Form ve

formun doğru tespitine dayalı bir Aristoteles incelemesi; bizi, az çok bu yanılgıların içine düşmekten kurtarmış olmaktadır.

Aristoteles, her şeyden önce teleolojik bir bakış açısına sahiptir. Bu dünyada var olan her şeyin, bir şeye hizmet ettiğine; yahutta bu varlıkların var oluş şekillerinin, hizmet etikleri amaca yönelik olarak belirlendiğine inanır.⁴⁹³ Bu belirlemede esas etken ise, yine formdur. Form kavramı, Saf formun varlığından tutun da, evrenin nasıl bir düzene sahip olduğu, bu düzenin nasıl muhafaza edildiğine kadar pek çok konuyu aydınlatmada, bir dayanak noktasıdır. Bununla birlikte, form ile gayelilik arasında kurulmaya çalışılan bağ, birtakım başka çözümsüzlüklerin de doğmasına yol açmaktadır. Örneğin cansız varlıklarda, form, nasıl olup da; bu varlıkların, belli bir gayeye yönelik eylemde bulunmasında neden teşkil edebilmektedir? Yani şuur sahibi olmayan, arzularıyla ve iştahla eyleme yönelemeyen bir varlığın, nasıl olup da gayeye yönelebildiği ya da gayeye hizmet ettiği, Aristoteles tarafından ya açıklanmamış ya da açıklanamamıştır.

Aristoteles'in, mekanizm ile teleoloji arasında kurduğu bağ; bizim sorumuza yanıt verememektedir. Ne tüm doğayı canlı olarak varsaymak, ne de cansız pek çok varlığın insan ürünü olduğunu ve insanın hizmetinde olduğunu öne sürmek; bu noktayı aydınlatmaya yetmemektedir. Bu durumda cansız varlıkların çoğu, amaçları kendi içinde taşımayıp; belli amaçlar için araç olmaktadır. Ancak böyle bir çıkarım, Aristoteles'in, evrenin teleolojik bir yapıda olduğu şeklindeki genel kabulü ile uyuşmamaktadır.

Formun çözümlenişi ile ilgili bir diğer belirsiz nokta, kendisini, Aristoteles'in ruh ve faal akılla ilgili değerlendirmelerinde gösterir. Özellikle faal aklın ne olduğu sorusu hala tümüyle netleştirilememiştir. Faal aklın, Tanrı olmadığı noktasında şüphemiz olmasa dahi; onun ne olduğunu belirlemek oldukça güçtür. Bu noktada yine Platon'un fikirleri açıklayıcı olmaktadır.

⁴⁹³ Aristoteles: Felsefe Yapmaya Çağrı, B13, s.16

Aristoteles, akı, ruhun en yetkin yanı olarak görmektedir.⁴⁹⁴ Bundan ötürü O'nun, faal aklın tanrısal bir akıl olduğuna gönderme yapmış olma ihtimali ağır basmaktadır.

Bu çözümsüzlükler bir yana, Aristoteles'in form anlayışının, daha sonraki felsefî düşüncenin şekillenmesine önemli katkıları vardır. Bu katkıların başında, Ortaçağ düşüncesine damgasını vuran tümeller tartışması gelmektedir. Platon ve Aristoteles arasında ortaya çıkan, forma ilişkin fikir ayrılıkları, tümeller tartışmasının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Aristoteles'in, form kavramı bağlamında ortaya koyduğu düşünceler, aslında Platon'un düşünce yapısına bir itirazı barındırır. Aristoteles'in form ile ilgili değerlendirmesinde, forma yüklediği gerçeklik; metafizik olmaktan çok, bilimsel bir gerçekliktir. Platon ise, kavramların gerçekliğini savunmakta; ancak bu kavramlara metafizik bir gerçeklik atfetmektedir. İşte Aristoteles'in, Platon'u eleştirmek suretiyle ortaya koymuş olduğu form düşüncesi ve forma yüklediği gerçeklik boyutu; bu şekliyle, O'nun, tümeller tartışmasındaki yerini, belirlemektedir. Eğer Aristoteles, Platon'un karşısında, forma ilişkin farklı bir görüş ortaya koymasa idi, belki de tümeller tartışması şekillenemeyecekti.

Porphyrios, İsoğoge'de, kavramların gerçekliği olup olmadığı konusunun tartışmalı olduğunu belirtmiş; ancak eserinde bu tartışmaya değinmemiştir.⁴⁹⁵ Fakat yine de, Porphyrios, Platon'un yanında Aristoteles'in de düşünsel anlamda tesirinin olduğu bu problemin önünün açılmasını sağlamıştır. Bu çerçevede Ortaçağ düşüncesinin ilk döneminde etkili olan anlayış, Platon'un kavram realizmidir ve aslında, Ortaçağ'ın ruhu burada yaratılmıştır, diyebiliriz. Öyle ki, Hristiyanlığın doğasına oldukça uygun bir yapı arz eden Platon'un idea anlayışı; Patristik dönemde, Hristiyanlık ile birleşerek kapalı bir düşünce dünyasına yol açmıştır. Hristiyanlığın temellendirilebilmesi için, felsefî temel Platonculukla sağlanabilmiştir.

⁴⁹⁴ A.g.e., B28, s.22

⁴⁹⁵ PORPHYRIOS: Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş, (Ç: Betül ÇOTUKSÖKEN), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.31

Bu dönemin etkisini kaybetmesi için ise, Skolastik Dönemin gelmesi gerekliydi. Skolastik dönemde ortaya konan anlayış; aslında, ilk döneme olan bir tepkinin yansımasıdır. Bu tepkinin oluşmasında, kilisenin kendisini yenilme ihtiyacı ağır basmaktadır. Bu yenilenmeyi sağlayan şey ise; İslam düşüncesinden (özellikle Fârâbî'den) aldığı etkiye bağlı olarak Aristotelesçi bir yaklaşımı benimseyen,⁴⁹⁶ Aristoteles'in fikirlerinden oldukça aklî sonuçlar çıkararak Hristiyanlığın tezlerini temellendiren St. Thomas'nın fikirleri olmuştur.⁴⁹⁷ Hristiyanlar, Skolastik dönemde, Tanrı'nın Krallığına yükselmeyi sağlayan başlangıç noktasının, bu dünya olduğuna inanmaya başladıkları için, Platoncu idealizmi terk ettiler.⁴⁹⁸ Bu terk edişin temelinde ise, Aristoteles'in form temelli yaklaşımın etkisi büyüktür.

Platon'dan aldığı idea düşüncesi ile ilk dönemde kendi doktrinini temellendiren Hristiyan düşüncesi; kavram realizminin yıkılması için Aristoteles'in düşüncelerini ele almış ve temele koymuştur.⁴⁹⁹ Dolayısıyla Aristoteles aslında, Patristik dönemdeki baskıcı düşüncesinin yıkılmasında bir kilit noktasıdır ve bu anlamda O'nun düşüncelerinin etkili olmaya başlaması, farklılaşma isteğinin ifadesidir. Aristoteles'in zengin bilimsel düşünce çizgisi; bu farklılaşma için, tam bir ilham kaynağı olmuştur, diyebiliriz.

İlk dönemde temel mantığını kurmuş olan Ortaçağ, bu kapalı yapısını Aristoteles üzerine inşa edecek; O'nu bu anlamda otorite ilan ederek, dokunulmazlıklar yaratmak suretiyle bilimin önüne en büyük engeli koyacak ve zihinleri, tecrübeden uzaklaştıracaktır. Ancak Ortaçağ'ın özellikle ilk döneminde, düşünce yozlaştırılmış, tecrübe düşünceden tamamen soyutlanmıştır. Ortaçağ'da amaç, Hristiyanlık dininin savlarını

⁴⁹⁶ HAMMOND, Robert: Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi, (Çev: Gülnihal KÜKEN-Uluğ NUTKU), Alfa Yayınları, 1.Baskı, Bursa, 2001

⁴⁹⁷ GILSON, Etienne: Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, (Türkçesi: Şamil ÖÇAL), Açılım kitap Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2005, s.85

⁴⁹⁸ A.g.e., s.220

⁴⁹⁹ A.g.e., s.220

temellendirmektir ve bu temellendirmede de, Aristoteles'in mantık anlayışı kullanılmıştır.

Ancak Aristoteles'in bu dönem itibarıyla idrak edilemeyen ya da görmezden gelinen yönü, bilime olan yaklaşım tarzıdır. Aristoteles'in incelemelerine bakıldığında, tecrübe çok önemlidir ve bir bilim adamı olarak O, tümevarım yöntemini bir şekilde kullanmıştır. Tümevarımı kullanmakla, Patristik dönemin deney, gözlemi ve tecrübeyi düşünceden dışlayan anlayışına karşıt bir tutum içerisine girmiş olmaktadır. Bu yaklaşım aynı zamanda bir dönem değişikliğine işaret etmektedir. Nitekim bu sürecin sonunda Rönesans'a ulaşılacak; izlenen yol Ockhamlı William'ın nominalizme dayalı görüşlerinin önünü açacaktır. Bundan dolayı Aristoteles'in, Ortaçağ'ın tutucu yapısına yol açmaktan çok; bu tutuculuğun çözülmesinde fikirlerinden faydalanılan bir filozof olduğu söylenebiliriz.

Çalışmamızda sürekli olarak Platon ile Aristoteles'in form anlayışlarını karşılaştırdık. Nitekim sürekli ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles'in 'form'u anlamlandırışı, Platoncu bir düşüncenin izlerini taşır; hatta zaman zaman aynı düşünceleri barındırır. Bu karşılaştırma, bu anlamda Aristoteles'in formdan ne anladığını tespit etmede bize yararlı olduğu gibi; aynı zamanda Platon'un idea anlayışının anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından da önemlidir. Bu çerçevede Aristoteles'in, Platon'un idea düşüncesini eleştirmesinin, Platon'u anlamada önemli bir ilerleme olduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles'in form anlayışının bir diğer ehemmiyeti, felsefe tarihinde Stoacılık ve Epikürcülük gibi akımlar yanında, 17. yüzyıl filozofu Leibniz ve 20. yüzyıl filozofu Bergson gibi önemli filozofların düşüncelerini derinden etkilemesinden ileri gelmektedir. Leibniz ve Bergson, Aristoteles'in madde form ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu aktüellik-potansiyellik öğretisinden yola çıkmak suretiyle farklı görüşlere ulaşmışlardır. Dikkatli bir gözden geçirme ile, Leibniz'in monad öğretisi ile Bergson'un hayat atılımı öğretisinde, Aristoteles'in forma dayalı olan aktüellik öğretisine ilişkin değerlendirmelerinin

izlerine rastlayabiliriz. Bu çalışmamızın, felsefe tarihinin bu iki ünlü filozofunu tanımaya çalışanlara yardımcı olacağını ümit ederiz.

KAYNAKÇA

A-Aristoteles'in Kendi Eserleri

1. Metafizik, (Ç: Ahmet ARSLAN), Sosyal Yayınlar, 2.Baskı, İstanbul, 1996
2. The Metaphysics, (Translation with an introduction by Hugh Lawson-Tancred), Penguin Books, First Published, England, 1998
3. The Metaphysics, Book X-XIV, (With an English Translation by Hugh TREDENNICK), Harvard University Press, London
4. Fizika, (Ç: Saffet BABÜR), Yapı Kredi Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2001
5. Physics, (Translated by Robin WATERFIELD with an introduction and notes by David BOSTOCK), Oxford University Press, First Published, NewYork, 1996
6. Oluş ve Bozuluş Üzerine, (Ç: Celal GÜRBÜZ), Ara Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 1990
7. Ruh Üzerine, (Ç: Zeki ÖZCAN), Alfa Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2000
8. Protreptikos (Felsefi Düşünmeye Çağrı) ve Evren Üstüne, (Ç: Oğuz ÖZÜGÜL), Pencere Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2003
9. On The Cosmos, (Trans. By D.J.FURLEY) Harvard University Press, 4. Edition, London, 1992
10. Felsefe Yapmaya Çağrı, (Ç: Ali IRGAT), Afa Yayınları, İstanbul, 1996

11. Doğa Bilimleri Üzerine, (Ç: Elif GÜNÇE), Morpa Kültür Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2003
12. Hayvanların Hareketi Üzerine, (Ç: H. Nur ERKIZAN), Bulut Yayınları, İstanbul, 2000
13. On The Movements Of Animals, (Trans. by E.S.FORSTER), Harvard Uni. Press, 8.Published, England, 1998
14. Parts of Animals, (With an English Translation by A.L.PECK); Movement Of Animals, Progression of Animals, ((With an English Translation by E.S. FORSTER); Harvard University Press, 7.edition, Cambridge, 1993
15. Historia Animalium, Book 7-10, (Edited and Translated by D.M.BLAME), Harvard University Press, England, 1991
16. Gökyüzü Üzerine, (Ç: Saffet BABÜR), Dost Kitabevi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1997
17. On The Heavens, (Translated by W.K.C. GUTHRIE), Harvard University Press, 6. Edition, London, 1986
18. Meteorologica, (With an English Translation by H.D.P.LEE), Harvard University Press, 4. edition, London, 1987
19. Kategoriler, (Ç:Saffet BABÜR), İmge Kitabevi, 1.Baskı, Ankara, 1996
20. Organon I, Categoryalar, (Çev: Hamdi Ragıp ATADEMİR), MEB Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1995

Organon II, Önerme, (Çev: Hamdi R. ATADEMİR), MEB Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1996

Organon III, Birinci Analitikler, (Çev: Hamdi R. ATADEMİR); MEB Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1996

Organon IV, İkinci Analitikler, (Çev: Hamdi R. ATADEMİR), MEB Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1996

Organon V, Topikler, (Çev: Hamdi R. ATADEMİR); MEB Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1996

21. Politika, (Ç: Mete TUNÇAY), Remzi Kitabevi, 4.Baskı, İstanbul, 1993

22. Atinalılar Devleti, (Ç: Suat Yakup BAYDUR), Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998

23. Nikomakhos'a Etik, (Ç: Saffet BABÜR), Ayraç Yayınevi, 1.Baskı, Ankara, 1997

24. Eudemos'a Etik, (Ç: Saffet BABÜR), Dost Kitabevi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1999

25. Retorik, (Ç: Mehmet H. DOĞAN), YKY, 4.Baskı, İstanbul, 2000

26. Poetika, (Ç: İsmail TUNALI), Remzi Kitabevi, 6.Baskı, İstanbul, 1995

B-Diğer Eserler

1. Ancient Philosophy-Philosophic Classics Volume I, Edited by Forrest E. BAIRD-Walter KAUFMANN, Prentice Hall Press, Forth Edition, New Jersey, 2003
2. Alfarabi's: Philosophy of Plato and Aristotle, (Translated, with an Introduction by Muhsin MAHDİ), The Free Press of Glencoe, N.Y., 1962
3. ALLAN, D.J.: The Philosophy of Aristotle, Oxford University Press, First Published, London, 1952
4. ATADEMİR, Hamdi Ragıp: Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara Üni. İlah. Fak.Yayınları:124, Ankara
5. _____: Filozoflara Göre Felsefe, Atademir Yayınevi, Konya 1947
6. BARNES, Jonathan: Aristoteles, (Ç: Bahar Öcal DÜZGÖREN), Altın Kitaplar Yayınevi, 2.Baskı, İstanbul, 2002
7. _____: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, (Çev: Hüsen PORTAKAL), Cem Yayınevi, 1.Basım, 2004
8. _____: The Complete Works of Aristotle, Princeton Universit Press, 2. Printing, Princeton, 1985
9. BOLAY, Süleyman Hayri: Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini, MEB Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1999

10. _____: Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1993
11. CAPELLE, Wilhelm: Sokrates'ten Önce Felsefe, Cilt I, (Çev: Oğuz ÖZÜGÜL), Kabalcı Yayınevi, 1.Basım, İstanbul, 1994
12. CEVİZCİ, Ahmet: Metafiziğe Giriş, Paradigma Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2001
13. _____: İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, 1.Baskı, Bursa, 1998
14. CHARLES, David: Aristotle on Meaning and Essence, Clarendon Press, First Published, Oxford, 2000
15. CHERNİSS, Harold: Aristotle's Criticism of Plato and The Academy, Volume One, Russell-Russell Press, 2.edition, New York, 1972
16. CONFORD, F.MacDonald: Sokrates'ten Önce ve Sonra, (Ç: Ufuk Can AKIN), Ayraç Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 2003
17. _____: Platon'un Bilgi Kuramı, (Ç: Ahmet CEVİZCİ), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989
18. COTTINGHAM, John: Akılcılık, (Ç: Bülent GÖZKAN), Sarmal Yayınevi, 1.Baskı, İstanbul, 1995
19. DENKEL, Arda: İlkçağ'da Doğa Felsefeleri, Özne Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1998
20. _____: Nesne ve Doğası, Doruk Yayınları, İstanbul, 2003

21. DORION, Louis-Andre: Sokrates, (Ç: M. Nedim DEMİRTAŞ), Dost Kitabevi Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 2005
22. EDEL, Abraham: Aristotle and His Philosophy, The University of North Carolina Press, Chapel Hill , 1982
23. FAHRİ, Macit: İslam Felsefesi Tarihi, (Ç: Kasım TURHAN), Birleşik Yayıncılık, 5.Baskı, İstanbul, 2000
24. Farabi'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi, Aristoteles Felsefesi, (Ç: Hüseyin ALTAY), Morpa Kültür Yayınları, 1.Baskı, İstanbul, 2003
25. FINE, Gail: On Ideas, Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, Clarendon Press, 3. edition, Oxford, 1998
26. From Aristotle to Augustine, (Edited by David FURLEY), Routledge Press, 4. edition, New York, 2003
27. Form, Matter, and Mixture in Aristotle, Edited by Frank A. LEWIS and Robert BOLTON, Blackwell Publishers, First Published, California, 1996
28. GILSON, Etienne: Ortaçağ Felsefesinin Ruhu, (Türkçesi: Şamil ÖÇAL), Açılım kitap Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2005
29. GUTHRIE, W.K.C.: İlkçağ Felsefesi Tarihi, (Ç: Ahmet CEVİZCİ), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988
30. _____: A History Of Greek Philosophy, Volume II-The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge University Press, Eight Edition, Cambridge, 1993

31. _____: A History of Greek Philosophy, Volume VI- Aristotle: an encounter, Cmbridge University Press, Third Edition, Cambridge, 1990
32. HAMMOND, Robert: Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi, (Çev: Gülnihal KÜKEN-Uluğ NUTKU), Alfa Yayınları, 1.Baskı, Bursa, 2001
33. HERAKLEİTOS: Kırık Taşlar, (Ç: Alovera), Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul, 2003
34. Introduction to Aristotle, Edited by Richard McKEON, Uni. Of Chicago, Modern Library Books, New York, 1947
35. Joshua HOFFMAN- Gary S. ROSENKRANTZ: Substance, Its Nature and Existence, First Published, London, 1997
36. Klasik İslam Filozofları ve Düşünürleri, (Editör: M.M. Şerif, Der: İsmail TAŞPINAR), İstanbul, 2000
37. KAYA, Mahmut: İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983
38. KÜYEL, Mübahat Türker: Aristo ve Farabi'nin Varlık Öğretilerinin Karşılaştırılması, Doçentlik Tezi, Ankara Üni. D.T.C.Fak. Yayınları:188, Ankara, 1959
39. LANGE, F.Albert: Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi, (Ç: Ahmet ARSLAN), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998

40. LAERTİOS, Diogenes: Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, (Çev: Candan ŞENTUNA), Yapı Kredi Yayınları, First Published, İstanbul, 2003
41. LEAR, Jonathan: Aristotle-Desire to Understand, Cambridge Uni. Press, First editioni New York, 1988
42. OLGUNER, Fahrettin: Fârâbî, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 748, 1.Basım, Ankara, 1987
43. ÖNER, Necati: Klasik Mantık, Bilim Yayınları, 8.Baskı, Ankara, 1998
44. PAKSÜT, Fatma: Platon ve Platon Sonrası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları:494, Başbakanlık Basımevi, 1.Baskı, Ankara, 1982
45. Platon: Devlet, (Çev: Sabahattin EYUBOĞLU-M.Ali CİMCOZ), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8.Baskı, İstanbul, 2004
46. ____: Euthydemus, (Ç: Halil Vehbi ERALP), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997
47. ____: Kharmides, (Ç: Nurettin Şazi KÖSEMİHAL), M.E.B. Yayınları, 4.Baskı, İstanbul, 1998
48. ____:Parmenides, (Ç: Saffet BABÜR), İmge Kitabevi Yayınları, 3.Baskı, Ankara, 2001
49. ____:Phaidon, (Ç: Suut K. YETKİN), Hamdi R. ATADEMİR, 5.Baskı, İstanbul, 1997
50. ____:Phaidros, (Ç: Hamdi AKVERDİ), M.E.B. Yayınları, 3.Baskı, İstanbul,1997

- 51._____:Philebos, (Ç: Sabri Esat SİYAVUŞGİL), M.E.B. Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997
- 52._____:Protogoras, (Ç: Nurettin Şazi KÖSEMİHAL), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001
- 53._____:Timaios, (Ç: Erol GÜNEY- Lütfi AY), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001
- 54._____:Theitetos, (Ç:Macit GÖKBERK), M.E.B. Yayınları, Ankara, 1997
- 55.Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar, Cilt I-İdealar Kuramı, Editör: Ahmet CEVİZCİ, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1989
- 56.PORPHYRIOS: Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş, (Ç: Betül ÇOTUKSÖKEN), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986
- 57.ROSS, David: Aristoteles, (Ç: Ahmet ARSLAN, İhsan Oktay ANAR, Özcan KAVASOĞLU, Zerrin KURTOĞLU), Kabcı Yayınevi, 1.Baskı, İstanbul, 2002
- 58._____: Aristotle, (With a new introduction by John L. ACKRILL), Routledge Press, 7.edition, New York, 1996
- 59.RUSSELL, Bertrand: Batı Felsefesi Tarihi, (Ç: Erol ESENÇAY), Cilt I, İlkçağ, İlya Yayınevi, 1.Baskı, İzmir, 2001
- 60.RÜŞD, İbn: Metafizik Şerhi, İslam Felsefesi Metinleri-02, (Ç: Muhittin MACİT), Litera Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, 2004

61. SENECA: Ahlakî Mektuplar, (Ç: Türkân UZEL), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Dizi 7, Sayı:114, Ankara, 1992
62. SORABJI, Richard: Necessity, Cause and Blame, Perspectives on Aristotle's Theory, Duckworth Press, First Published, London, 1980
63. SUNAR, Cavit: Varlık Hakkında Düşünceler, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1977
64. TİMUÇİN, Afşar: Düşünce Tarihi, İnsancıl Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, Ekim 1997
65. _____: Aristoteles Felsefesi, Kavram Yayınları, İstanbul, 1976
66. TUNALI, İsmail: Grek Estetik'i, Remzi Kitabevi, 3.Basım, İstanbul, 1983
67. TURGUT, İhsan: Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu, Bilgehan Matbaası, 1.Basım, İzmir, 1992
68. ÜLKEN, Hilmi Ziya: İslam Düşüncesi, Ülken Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2000
69. WEBER, Alfred: Felsefe Tarihi, (Ç: H. Vehbi ERALP), Sosyal Yayınlar, 5.Baskı, İstanbul, 1993
70. WEDIN, Michael V.: Aristotle's Theory of Substance, Oxford Uni. Press, First Published, N.Y., 2000
71. WEISCHEDEL, Wilhelm: Felsefenin Arka Merdiveni, (Ç: Sedat UMRAN), İz Yayıncılık, İstanbul, 1993

72. WHITEHEAD, Alfred North: Process and Reality, An Essay In Cosmology, The MacMillan Company Press, 6.edition, New York, 1967

73. YARKIN, Münir: Büyük Filozoflar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1969

74. ZELLER, Eduard: Grek Felsefesi Tarihi, (Ç: Ahmet AYDOĞAN), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001

C-Makaleler

1. BAÇ, Murat: "Aristoteles'in Öz ve Töz Kavramları Üzerine, Felsefe Dünyası, Sayı:12, Türk Felsefe Derneği Yayını, Ankara, Temmuz 1994

2. FÂRÂBÎ: "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", (Ç: Mahmut KAYA), Felsefe Arkivi, Sayı:24, İstanbul Matbaası, İstanbul,1984

3. _____: "Aristoteles'in Kategorilerinde, Fizik'i İle Metafizik'inde Değişme ve Zaman Sorunları", Felsefe Arkivi, Sayı:26, 1987

4. DÜRÜŞKEN, Çiğdem: "Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış I", Felsefe Arkivi, Sayı:29, 1994

5. ERALP, Vehbi: "Prensipier ve Bazı Mantık Prensipleri", Felsefe Arkivi, Sayı:18, 1972

6. ERKIZAN, Hatice Nur: "Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan", Felsefelogos, Bulut Yayınları, Sayı:6, İstanbul, Mart 1999

7. _____: "Aristoteles'te Energeia ve Entelecheia Kavramları Üzerine Bir İnceleme", Felsefelogos, Sayı:7, Haziran 1999
8. _____: "Aristoteles'te Energeia ve Kinesis Ayrımı Üzerine", Felsefelogos, Sayı:8, Ekim 1999
9. _____: "Varlık, Akıl ve Kaygı", Felsefelogos, Sayı:9, Ocak 2000
10. _____: "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı", Felsefe Tartışmaları, 24.Kitap, Panorama Yayınları, İstanbul, Ocak 1999
11. _____: "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", Düşünen Siyaset, Sayı:12, ESF Yayınları, Ankara, Ocak-Şubat 2000
12. _____: "Bilgi-Kuramsal Temelleri Üzerine Bir Aristotelian İnceleme", Düşünen Siyaset, Sayı:14, Mayıs-Haziran 2000
13. ERTÜRK, Ramazan: "Aristoteles'in Ruh Üstüne Adlı Yapıtında Algı Problemi", Felsefe Dünyası, Sayı:27, 1998-1
14. KNUUTTİLA, Sima: "Aristoteles'in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım", (Ç: M.Kaya SÜTÇÜOĞLU), Felsefe Tartışmaları, 24.Kitap, Ocak 1999
15. MAGEL, Thomas: "Aristoteles'in Eudaimona Üzerine Düşünceleri", Doğu-Batı, Etik, Sayı:4, 1.Baskı, Ağustos 1998
16. MUSSBAUM, M. Craven: "Aristoteles'te İnsanın İşlevi", Felsefelogos, sayı.9, Ocak 2000

17. RİTTER, Joachim: “Aristoteles ve Sokrates’ten Öncekiler”, (Ç: Hüseyin BATUHAN), Felsefe Arkivi, Cilt 3, sayı:2, Dergi no:10, 1955

18. TOPDEMİR; Hüseyin Gazi: “Aristoteles’in Bilim Anlayışı”, Felsefe Dünyası, Sayı:32, 2000-2

D-Sözlükler

1. AKARSU, Bedi: Felsefe Sözlüğü, İnkılâp Yayınları, 7.Baskı, İstanbul, 1998
2. BOLAY; Süleyman Hayri: Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, 8.Baskı, Ankara, 1999
3. CEVİZCİ, Ahmet: Paradigma, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, Şubat 1999
4. LACEY, A.R.: A Dictionary of Philosophy, Routledge Press, Third Edition, London, 1993
5. Dictionary of Modern Thought, Edited by Allan BULLOCK, Oliver STALLYBRASS and Syephen TROMBLEY, Fontana Press, Second Edition, London, 1988
6. PETERS, Francis E: Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, Çev. ve Hazırlayan: Hakkı HÜNLER, Paradigma Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, Aralık 2004
7. VESEY, G. and FOULKES, P.: Dictionary of Philosophy, Collins Press, First Published, Glasgow, 1990

ÖZET

Formun ne olduğu üzerindeki tartışma, Platon ile başlamıştır. Platon, felsefesini ve varlık görüşünü, idea üzerine kurmuştur. Aristoteles ise, Platon'un idea'ya ilişkin görüşlerini hatalı bulmuş ve eleştirmiştir. Kendi ontolojisinde, bu eksikleri ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Buna bağlı olarak, kendine özgü bir form anlayışı ortaya koymuştur. Öncelikle formu, yaşadığı dünya içinde anlamlandırmaya uğraşmıştır.

Platon'da olduğu gibi, Aristoteles felsefesinde de, formun önemli bir yeri olduğunu görüyoruz. Bunun nedeni, Aristoteles'in ilk ilkelere ulaşma çabasıdır. O'na göre varlığın ne olduğu sorununu çözmek için, önce ilk prensibi ortaya koymak gerekir. Böylelikle bilgi de mümkün olacaktır. Aristoteles'in varlığın ilk prensibi dediği ilke, formdur. Aristoteles, forma böyle bir anlam yüklemekle, aynı zamanda onu varlık anlayışının çıkış noktası yapmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in varlık görüşü, forma yüklediği anlam ile sıkı bir bağ içerisindedir.

Aristoteles'in felsefesini kendine özgü kılan şey, O'nun Platon'a karşı, realist bir tavır alışıdır. Aristoteles, ideal bir dünya yaratma çabasında olmamıştır. Bu tavır alış ise, yine O'nun formu tanımlayış şekli ile bağlantılıdır. Buna göre form, varlığın sahip olduğu değişmeyen öz, asıl cevherdir. Böyle olduğu için, form, bireysel varlığın dışında bağımsız olarak varolamaz. Öyle olursa işlevselliğini yitirir. Buradan yola çıkarak çalışmamızda sürekli olarak, formun işlevselliğini irdeledik. Çünkü Aristoteles'in düşünce şekli, fonksiyonalisttir. Bu yaklaşım, form söz konusu olduğunda kendini daha çok gösterir. Formun işlevselliği, Aristoteles'in devinim ve değişimi ortaya koyuşunda, varlık hiyerarşisini belirlemesinde ve hatta teleolojisinde tekrar tekrar kendini gösterir.

Formun Aristoteles'in ontolojisindeki ehemmiyeti ve işlevsel yanı, özellikle teleolojik bakış açısına dayanak olması ile ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre, evrende her varlık, belli bir amaç taşır ve bu amacı gerçekleştirmeye çalışır. Bu amaç, saf formun mükemmelliğine ulaşmaya çalışmaktır. Varlıklar, bunu ancak, kendi mükemmelliklerine; yani potansiyel olarak taşıdıkları forma ulaşarak gerçekleştirebilirler. Ancak potansiyel olarak forma sahip olan varlıkların maddeleri de bulunur. Böyle olduğu için, evrendeki varlıklar, tam bir mükemmelliğe ulaşamazlar.

Canlı varlıklarda, mükemmelliğe ulaşma çabası; ruh aracılığıyla gerçekleşir. Çünkü ruh, canlı varlıklarda beden formudur. Canlı varlıklarda bulunan ruh, her türde farklı bir işlevi yerine getirir. Bu form ne kadar eksiksiz olursa, o forma sahip varlık, varlık hiyerarşisinde, o kadar üst sırada yer alır ve mükemmelliği gerçekleştirmiş olur.

SUMMARY

Arguments on what form is, has begun with Platon. Platon has established his philosophy and ontology on the ground of 'idea'. Aristotle has thought that Plato's sights about idea was wrong and so he has criticised Plato. Aristotle has tried to bring away these faulties in his ontology. In this context, Aristotle has constituted an original opinion about form. Before everything, Aristotle has tried to give meaning form, in this world.

We see that, form is so important in Aristotle's philosophy just like as in philosophy of Platon. The reason of this is Aristotle's endeavor accesing to general principles. In Aristotle's opinion, to resolve the problem what being is, before all else it must been to display first principles. In this way, also knowledge will be possible. Form is the first principle of being for Aristotle. In this way he makes form starting point of his ontology. So Aristotle's ontology is close to what form is.

Aristotle has adopted realistic position contrary to Platon. He hasn't tried to create an ideal world. However this realistic position is also realtion to Aristotle's definiton fo form. Then, form is the even esence and real substance of being. Therefore, form can not be without being. If it is so, form lose its functionality. Setting out here, we consistently explicated of form's functionality. Because Aristotle's way of thinking is functionalist. As regards form, this approach appear again, Functionality of form shows itself in Aristotle's explanation of motion and changing, his setting out of being classification and also in his teleology.

In Aristotle's ontology, important of form and its functionalist side is espicially shows itself with being foundation to Aristotle's teleology. For Aristotle, every substance in the world sustains a goal and it tries to realized this goal. The goal which is mentioned here is that to attain of the perfection of absolute form. Substances realized this goal attaining their own perfection.

But substances which has form potentiality, also has matter. And so these substances can not attain to whole perfection .

In living things, trying to attain perfection is realized by the mediation of soul. Because soul is the form of body in living things. In these things, soul fulfill different functions in every species. The living thing which has soul, tries to realize its form and how complete it, is going to give high priority in being classification and also is going to be realized perfection.

