



BRUNO'YLA BİRLİKTE DOĞAN YENİ MADDE KAVRAYIŞININ ARDINDAKİ ARİSTOTELESCİ DEVLER SAVAŞI: İBN SİNÂ'YLA BİRLİKTE YÜKSELEN MADDENİN SESİNİN AQUINAS'IN TÂBİ OLDUĞU GELENEK TARAFINDAN BASTIRILIŞI

ARISTOTELIAN BATTLE OF GIANTS BEHIND NEW MATTER CONCEPT EMERGING WITH BRUNO: SUPPRESSION OF THE VOICE OF MATTER BORN WITH AVICENNA BY THE TRADITION FOLLOWED BY AQUINAS

Barışcan DEMİR 

Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, bariscandemir01@gmail.com

Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 2 Mart 2020
Kabul edildiği tarih: 29 Ağustos 2020
Yayınlanma tarihi: 15 Aralık 2020

Article Info

Date submitted: 2 March 2020
Date accepted: 29 August 2020
Date published: 15 December 2020

Anahtar sözcükler

Aristoteles; Plotinos; İbn Sînâ;
Aquinâs; Bruno; Madde; Olanak;
Yeni

Keywords

Aristotle; Plotinus; Avicenna;
Aquinâs; Bruno; Matter; Potentiality;
New

DOI: 10.33171/dtcfjournal.2020.60.2.2

Öz

Bu çalışmanı temel amacı, taşıyıcı madde kavrayışının Aristoteles'ten Bruno'ya dek nasıl bir yol izlemiş olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda ilkin, Aristoteles'in ontolojisinde madde ve nous'un nasıl ele alındığı açığa çıkartılacaktır. Bunun ardından, Plotinos'un madde ve nous'u ne bakımdan Aristoteles'in çizdiği çerçevenin dışına çıkacak şekilde yorumladığından ve bu yorumun da, Ortaçağ'a, maddeyi tümüyle negatif ve nous'u ise yüce bir unsur olarak değerlendirme mirasını nasıl bırakmış olduğundan bahsedilecektir. İbn Sînâ ise, kendinde barınan Yeni Platoncu öğeler dolayısıyla, kendi özgün madde kavrayışını bütünlüklü bir anlatıya dönüştürerek geleneğin kabuğunu parçalayamamış olan, fakat Aristotelesçi pozitif madde kavrayışının tekrar doğmasını sağlayarak, Bruno'ya doğru ilerleyen maddeci hattı genişleten bir figür olarak değerlendirilecektir. Daha sonra ise, Aquinas, Plotinos'un yarattığı geleneğe bağlı kalarak ilerleyen, nous'u öte dünya tınıyla özdeşleştirmeyi deneyen dizgesiyle de, İbn Sînâ'yla birlikte yavaş yavaş sesini yükseltmeye başlamış olan maddeci hattı bastıran bir figür olarak ele alınacaktır. Son olarak da, Bruno'nun ve onun kendine özgü madde kavrayışı temelinde yükselen evrenin sonsuzluğu fikrinin, nasıl olup da geleneğin ablukasını parçalayarak düşünceyi euporia'ya ulaştırmayı başarmış olan bir Yeni olarak belirebildiği ortaya konulacaktır.

Abstract

The main goal of this study is to trace the path of the concept of substantive matter from Aristotle to Bruno. For this purpose, first of all, how matter and nous are handled in Aristotle's ontology will be revealed. After that, it will be mentioned how Plotinus reinterpreted the concepts of matter and nous outside of the framework established by Aristotle, and how this interpretation left a legacy of considering matter as completely negative and nous as sublime element in Medieval times. Avicenna, on the other hand, will be considered as a philosopher who was unable to shatter the shackles of tradition and formulate his own unique understanding of matter in a coherent way due to Neo-Platonist elements contained in his theory, he paved the way for the revival of Aristotelian concept of positive matter and expanded the materialist lineage culminating in Bruno. Then, Aquinas will be discussed as a philosopher adhering to the tradition created by Plotinus, attempting to identify nous with the spirit of afterlife and trying to repress gradually rising voice of materialist lineage associated with Avicenna. Finally, it will be revealed how Bruno's idea of infinite universe based on his novel conceptualisation of matter was able to shatter the tradition's blockade and bring thought to euporia through determining the New.

Giriş

Gerçek anlamda Yeni olan, yalnızca kendini bütünlüklü bir yapı olarak bina etme cesaretini gösterdiğinde düşünce tarihinde belirginlik kazanabilir; çünkü aksi durumda, eski yapının ya da Kuhn'un adlandırışıyla eski paradigmanın hükmü sönümlenmemiş demektir. Bunun nedeni, Yeni'nin, yalnızca sesini duyurabildiğinde değil, Eski'nin sesini kısacak yoğunluğa geldiğinde bir paradigma olarak belirlenebilir olmasında yatmaktadır. Bu durum, Yeni olma iddiasında olanın karşısına, ilkin Eski'nin oluşturduğu somut bütünü dağıtmayı; ardından da, soyut kılınmış olan

Eski yapının yerine Yeni yapının seçilebilir halde bina edilmesini, iki kesin görev olarak çıkarmaktadır. Dolayısıyla Yeni, elindeki çekici yalnızca Eski'yi yıkmak için değil, kendini bina etmek için de kullanabilmelidir; çünkü bunun söz konusu olmadığı bir durumda, Yeni her ne kadar sesini bir miktar duyurabilmiş olsa da, kendi karasına çapa atmadığı için, Eski'nin yolladığı dalgalar, onu gerisin geri Eski'nin karasına, yani yıkıntıların arasına sürükleyecektir.

Bruno, hem giyotinin altına yatmayı göze alan cesaretiyle hem de düşüncelerinden geriye kalanlarla, böylesi bir Yeni'nin asli örneği olarak belirmektedir. Eğer Yeni, bütünlüklü bir yapıyı bina etme cesaretini gösteremeyen bulutsu ifadelerle hayata geçebilecek olan bir unsur olsaydı, Bruno'dan önce de dile getirilmiş olan "evrenin sonsuzluğu" fikirleri, Eski'nin kalesini Bruno'dan çok daha önce yıkar ve paradigmayı değiştirecek olan anlatıyı bina ederdi. Oysa Bruno'dan önce ortaya atılmış sonsuzluk fikirlerinin hiçbiri, asla "ölümüne" savunulmamış, diğer bir deyişle bütünlüklü bir yapıya dönüştürülmeye çalışılmamış ve dolayısıyla da kendi iktidarını korumak isteyen Eski tarafından yutulmuştur. Ernst Bloch'un adlandırışıyla Bruno'yu "*Rönesans'ın şafağı*" (Bloch, *Rönesans Felsefesi* 24) kılan asli unsur da tam olarak bu noktada açığa çıkmakta ve kendini Bruno'nun infazcılarına dile getirdiği "*Siz bu kararı verirken, ben dinlerken korktuğumdan daha çok korkuyorsunuz!*" (Bloch, *Rönesans Felsefesi* 25) sözlerinde gerçekleştirmektedir. Bruno'da kendini gösteren Yeni, Eski onu öldürmeye çalışırken bile Eski'de korku uyandıran bir unsur olarak açığa çıkmaktadır. Eski, yükselmekte olan Yeni'yi infaz ederken bile korku duyuyorsa, tam da bu noktada, artık Eski olanın, onun karşısında oluşmuş olan Yeni yapının büyüklüğü altında ezilmeye başladığı söylenebilir.

Rönesans'ın şafağı olan Bruno ve onun parıldattığı Yeni'nin kümesine yerleştirebileceğimiz Copernicus, Kepler ve Galilei gibi isimlerde söz konusu olduğu gibi, Eski'deki kırılmayı yaratan ontolojik unsur olarak Yeni, yalnızca belli isimlerce dizgesellik kazanmış olsa da, aslında kendisi Yeni olmayan, fakat Yeni'yi doğuran öncüllere çok şey borçludur. Ortaçağ, Bruno'yla birlikte Eski'yi gölgede bırakan "madde temelli evrenin sonsuzluğu" fikrini doğuran yolu açan, diğer bir deyişle Yeni'nin doğuşuna tohum atmış olan İbn Sinâ gibi, Aristotelesçi madde kavrayışını edilginlikten etkinliğe geçirmeyi denemiş kimi istisnai isimleri de barındırmaktadır. Eski, kendi iktidarını korumayı amaçladığı için, elbette düşünceyi bu Yeni maddeci kavrayışla buluşturmak isteyen yolu tıkamayı denemiş, çoğunlukla da bunu başardığını düşünmüş, ama Bruno'nun ortaya koyduğu Yeni dizgenin doğuşunu engellememiştir. Bloch'un ifadeleriyle, Aristoteles'ten günümüze dek ilerlemiş olan

ve biri “Aristotelesçi Sağ”, diğeri ise “Aristotelesçi Sol” olarak adlandırılan iki hat, hem Aristoteles’ten Bruno’ya uzanan maddeci ekole hem de bu ekolü bastırmak isteyen geleneğe işaret etmektedir (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 35, 39). Bloch, Aristoteles’in maddesini daima edilgin ve pasif bir unsura işaret eden saf olanak olarak ele alıp *nous*’un saf etkinliğini öne çıkaran ve Aquinas’la birlikte de onu Hıristiyanlığın tanrısıyla özdeşleştirmiş olan hattı “Aristotelesçi Sağ” olarak anmıştır (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 15). İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün çabalarıyla Aristotelesçi maddenin olanağını “kendini etkinleştirme gücü” olarak yorumlayan ve son kertede de Bruno’nun madde menşei evren kavrayışını doğurmuş olan “Aristotelesçi Sol” ise, ikinci hattı oluşturur (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 37).

Bu çalışmada ilkin, bahsi geçen iki hattın kaynağını belirgin kılmak amacıyla, Aristoteles’in ortaya koyduğu bütünlüklü dizgede kendini gösterdiği haliyle “madde”, “ilk madde” ve “*nous*” kavramlarını belirgin kılınacaktır. Ardından, Aristoteles’in hem pozitif hem de negatif anlamlar yükleyerek muğlak bir konumda bıraktığı “madde”yi, kendi ortaya koyduğu dizgede tümüyle negatif bir unsura dönüştürerek Ortaçağ’a miras bırakmış olan Plotinos’tan ve Plotinos’la birlikte de, öte dünya tiniyle “*nous*” arasında ilişki kuran geleneğin nasıl yaratılmış olduğundan bahsedilecektir. Plotinos’un açtığı yolda ilerleyen ve Aquinas’la birlikte de en keskin haline ulaşmış olan “Aristotelesçi Sağ”, Ortaçağ’daki egemen düşünce kanonuna, maddenin, mükemmellikten en uzak; saf tanrı-biçimin ise, her şeyin üzerindeki asli etkin unsur olarak yerleşmesine sebep olmuştur (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 53). “Aristotelesçi Sağ”ın bahsi geçen kanonu oluşturması ise, hiç de kolay olmamış, çünkü başta İbni Sînâ olmak üzere, yavaş yavaş sesi duyulmaya başlamış olan maddeci geleneğe ait figürlerin, onun karşısına çıkardığı birçok güçlüğü bertaraf etmesi ya da en azından etmiş gibi göstermesi gerekmiştir. Çalışmanın devamında, İbni Sînâ’nın, çoğunlukla kendini Platonculuğa uygun bir formda gibi gösteren dizgesinde, Koyré’nin de belirtmiş olduğu gibi alttan alta ilerletilmekte olan (Koyré 35) ve daha sonra meşaleyi Bruno’nun eline tutuşturacak olan Yeni madde kavrayışının izlerini sürülecektir. Son olarak, Aquinas’ın kapattığı tüm kapılara rağmen Bruno’yla birlikte hayata geçmiş olan ve herhangi bir tanrıya ya da *nous*’a ihtiyaç duymaksızın gerçekliğin tümüyle önkoşulu olabilen bir madde kavrayışının ve onu temeline alarak yükselmekte olan “sonsuz evren” fikrinin ne olduğunu açığa çıkartılacaktır.

1. Aristoteles'in Ontolojisine Konumlandığı Haliyle Madde ve *Nous*

Asli anlamda Yeni'yi ortaya koymak için söz almış olan her düşünür gibi Aristoteles de, yoluna ilkin felsefe tarihi yaparak koyulmuştur; çünkü ancak tarihin *topos*'unda¹ beliren *aporia*'lar² açığa çıkarıldıktan sonra bu *topos*'ta Yeni'nin ona yerleşebileceği bir boşluk oluşturulmuş olur. Aristoteles'in, tarihin *topos*'unu belirleme çalışmasının ardından, tarihin onun karşısına çıkarmış olduğu üç temel *aporia* söz konusudur. Bunların ilki, şeylere dair belirlenmiş olan farklı anlamlarla asla yetinmeyip onları mutlak biçimlerine ulaştırmayı denemiş olan Platon'un geliştirmeye çalıştığı tek anlamlılık rejiminden doğan *aporia*'dır; çünkü Platon'un denemesi başarısız olmuş ve Sokrates'in mirası olan "nelik" sorusu cevapsız kalmıştır. İkinci *aporia*, ilk *aporia*'nın sofistlere açtığı alandan doğan bir *aporia*'dır. Platon'un ulaşmayı denediği tek anlamlılık rejimi başarısızlığa ulaştığı için, artık sofist olarak adlandırılan düşünürler rahatlıkla insanı hakikatin tek ölçütü olarak değerlendirmekte ve böylece de sonsuz anlam *khaos*'unu³, zemini olmayan bir epistemolojiyle buluşturarak düşünceyi nihilizme varan bir şüphecilğin ellerine teslim etmektedir. Nihilizm, yalnızca Aristoteles'in değil, felsefenin karşısındaki temel *aporia* olarak belirlemektedir; çünkü onda, yalnızca Platon'un ya da Sokrates'in düşüncesi değil, düşüncenin kendisi ölmektedir. Üçüncü *aporia* ise, Thales'ten beri aranmakta olan "her şeyin ilkesi ya da kaynağı olan unsur"a yönelik sorunun cevapsız kalışından ya da verilmiş olan cevapların birbiriyle örtüşmemesinden kaynaklanan *aporia*'dır. Aristoteles'in, tarihte gördüğü tüm *aporia*'ları *euporia*'ya⁴ ulaştıran, diğer bir deyişle düşünceyi Eski'nin çıkışsızlığından Yeni bir çıkışa taşıyan asli unsur, Aristoteles'in *prote philosophia* (ilk felsefe) olarak adlandırdığı ontolojisi olmuştur.

Aristoteles, bahsi geçen ontolojisinde, hem Platon gibi düşünceyi tek anlama çekmeden hem de sofistler gibi onu sonsuz anlam *khaos*'una terk etmek zorunda kalmadan "sınırlı anlam çoklukları" geliştirmeyi başarabilmiştir. "Varolan birden fazla anlama gelir." şeklinde çevirebileceğimiz "*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*" (Aristoteles,

¹ Eski Yunancada *topos* kavramı, yer, bölge, yeryüzünün tümü, konum ve çevre gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 1806).

² Eski Yunancada *aporia* kavramı, çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz ve güçlük gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 215).

³ Eski Yunancada *khaos* kavramı, kaos, sonsuz karanlık ve biçimlendirilmemiş madde gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 1976).

⁴ Eski Yunancada *euporia* kavramı, çıkış, refah, rahatlama ve güçlüğü giderilişi gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 727).

Fizik 185a 21; Aristoteles, *Metafizik* 1028a 10) ifadesini ontolojisinin temel motifi olarak değerlendirebileceğimiz Aristoteles, ne Platon'un düşüncüyü sığdırmayı denediği "şeylere yönelik tek anlamlılık rejimi"ne ne de Parmenides'in gibi, kendi dışındaki her şeyi dışlayan kuşatıcı bir Bir'e boyun eğmek zorunda kalmıştır. Elbette bu, Aristoteles'in de sofistler gibi düşüncüyü sonsuz anlam *khaos*'una terk etmiş olduğu anlamına gelmez. Parmenides'in kapatıcı Bir'i Aristoteles için ne kadar problemliyse, Herakleitos'un sonsuz anlama saçılan Çok'u ve bu *khaos*'un içerisinde düşüncenin nihilizme teslim oluşu da bir o kadar problemlidir. Aristoteles'in ontolojisi, karşıtını tümüyle dışlamak üzerine kurulu olan tüm "ya o ya da o" düşünce dizgelerinin aksine "hem o hem de o" dilini konuşan bir dizgeyi içermektedir. Bu nedenle Aristoteles, ne Bir'de ne de sonsuz Çok'ta durarak, Bir ve Çok'u bir düşman olarak ele almak yerine, onları "ortaklaştırma"yı denemiştir. Örneğin, ne yalnızca bir ne de sonsuz "neden"den bahseder Aristoteles ya da ne bir ne de sonsuz kategoriden; Bir'de durmayıp Çok'a açılır, ama "dört neden" veya "on kategori"den bahsederek Bir'e sırt çevirdiği gibi sonsuzu da kovalayacak sınırı koyar, yani "sınırlı anlam çoklukları" geliştirir.

Aristoteles'in, *ousia*'ya yüklediği sınırlı anlamlar çokluğunu ele aldığımızda, hem onun ontolojisinin merkezi unsurlarından birine yakından bakmış hem de Aristoteles'in "anlam" bağlamında Bir'le yetinmeyip Çok'a açılırken, Çok'a da nasıl bir sınır koyduğunun açık bir örneğiyle karşılaşmış olacağız. *Ousia*, Aristoteles tarafından öncelikle birincil *ousia* ve ikincil *ousia* olarak ikiye ayrılmıştır. Aristoteles, diğer yüklemeler ona yüklenirken, kendi hiçbir durumda yüklem olmayan özne konumundaki *ousia*'yı birincil *ousia* olarak adlandırmıştır (Aristoteles, *Metaphysica* 1017b 14). Ayrıca Aristoteles, on kategoriden ilki olduğu belirtilmiş olan bu *ousia*'nın (Aristoteles, *Kategoriler* 1b 25), *hypokeimenon*⁵ konumundaki *ousia* olduğunu ve "bu-belirli-şey"i imlemesi bağlamında "görülür *ousia*" olarak da adlandırılabilceğini ifade etmiştir (Aristoteles, *Metaphysica* 1017b 25). İfadesi "tanım" olan ve bu nedenle de "nelik" anlamına gelen, dolayısıyla da Sokrates'ten miras kalmış olan nelik sorusuna

⁵ Eski Yunancada *hypokeimenon* kavramı, altta yatan, diğer şeyler için dayanak olan ve taşıyıcı gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 1884).

Aristoteles'in verdiği cevap olarak da değerlendirilebilecek olan⁶ *ousia* ise, ikincil *ousia*'dır (Aristoteles, *Metaphysica* 1017b 24). Aristoteles, birincil *ousia*'nın, etkin haldeki tek teklerle ilgili olduğu için varolmak bakımından; aynı zamanda "düşünülür *ousia*" olarak da adlandırılan ikincil *ousia*'nın ise, *episteme* ile ilgili olduğu için bilme bakımından önce geldiğini belirtmiştir (Aristoteles, *Kategoriler* 3b 3).

Ousia örneğinde görüldüğü gibi, Aristoteles ne bir ne de sonsuz anlamda durmuş, Bir'den çok olan, ama yine de bir sınırı olan belli bir anlam yelpazesi geliştirerek, Bir ve Çok'un "orta"sını bulmuştur. *İkinci Çözümlemeler*'de Aristoteles, varolana veya saltık anlamda *ousia*'ya, yani parçaya ya da bütüne yönelik araştırmaların hepsinde aranılan şeyin daima bir "orta" olduğunu belirtirken (Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* 89b 37), tam da böylesi bir sınırlama edimine işaret etmekte gibidir. "Saltık anlamda *ousia*" derken özne konumundaki *hypokeimenon*'dan, yani yeryüzü veya üçgen gibi bir unsurdan; "varolan" derken ise, *hypokeimenon*'a ilineksel olarak bağlanan unsurlardan ya da tek teklerden bahsettiğini belirtmiş olan Aristoteles (Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* 90a 10), düşüncenin daima "orta"sını aramak zorunda olduğu iki uca da ilk kez işaret etmiş olur. *İkinci Çözümlemeler*'de "saltık anlamda *ousia*" ve "varolan" olarak adlandırılmış olan bu iki uç, Aristoteles'in *Fizik*'te "bizce daha bilinir olan" ile "doğa açısından daha bilinir olan" (Aristoteles, *Fizik* 184a 15), *Topika*'da ise "daha az anlaşılır olan" ile "daha çok anlaşılır olan" (Aristoteles, *Topica* 141b 5-10) şeklinde ifade ettiği unsurlardır. Filozofun "bizce daha bilinir olanlar" ifadesi, bizi nesnesi duyulurlar olan epistemolojinin ve fiziğin altına, yani Herakleitosçu Çok'un alanına göndermektedir. Aristoteles, bu yolun gidilebilecek tek yol olduğu düşünüldüğünde, diğer bir deyişle çerçevenin yalnızca insanca olanla sınırlı kalması durumunda, düşüncenin sınırsız anlamlar çokluğundan doğacak olan nihilizme takılacağına farkındadır. Bu nedenle

⁶ Aristoteles, hem Protagoras gibi "Her şeyin ölçüsü insandır: Var olanların var oldukları ve var olmayanların var olmadıkları konusunda." (Laertios IX, 51) diyenlerin düşüncelerini çıkmaza sokmak için hem de Sokrates'ten felsefe tarihine miras kalmış olan "Şeylerin neliği nedir?" sorusuna bir cevap verebilmek için "Aynı şeyin, aynı yerde, aynı bakımdan, aynı anda hem ait olması hem de olmaması olanaksızdır." ilkesini geliştirmiştir (Aristoteles, *Metafizik* 1005b 18). Bu ilkeye göre, "olmak" ve "olmamak" terimleri daima belli bir şeye işaret ettiği ve belli bir şey aynı anda hem "olan" hem de "olmayan" olamayacaktır (Aristoteles, *Metafizik* 1006a 28). Bu durumda, örneğin bir varolan olarak insan, eğer "insan-olmaklık"a işaret ediyorsa, bu insanı sarmaya çalışan "iki ayaklı hayvan" gibi farklı terimler söz konusu olsa da, yine de terimler asla "değil insan-olmaklık"a işaret edemeyecektir (Aristoteles, *Metaphysica* 1006a 29-35 ve Aristoteles, *Metafizik* 1006b 1-20). Böylece ifadesi "tanım" olan ikincil *ousia*, Protagoras gibi düşünceyi anlamlar çokluğunun alanına itmeye çalışan düşünürlerin önüne bir sınır olarak çıkmakta, çünkü hiçbir adlandırma "üçüncü halin olanaksızlığı" ilkesini aşmamaktadır.

o, “Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru.” (Aristoteles, *Fizik* 184a 15) diyerek, düşünceyi Protagorasçı insan merkezli perspektiften ontolojinin perspektifine, yani Bir’in alanına kaydirmiştir. İşte *İkinci Çözümlmeler*’de geçen “orta”yı bulma araştırması, tam da bu bağlamda açığa çıkan Bir ve Çok’un, yani mutlak anlamda *ousia* ile bu anlamda ele alınan *ousia*’nın ilinekleri olan tek tekleri ortaklaştıracak olan Yeni bir ontolojinin geliştirilişini imlemektedir.

Aristoteles’in ortaklaştırma yöntemine dayanan ontolojisinin merkezi unsuru “*τὸ ὄν*”, yani “Varolan”dır.⁷ Söz konusu *τὸ ὄν*, Parmenides’in kendi dışındaki her şeyi dışlayan Bir öğretisinin karşısına Aristoteles tarafından çıkarılmış olan, kuşatıcı değil, kapsayıcı; dışlayıcı değil, şeyleri kendiyle birlikte zemine ve açıklığa ulaştırdığı Yeni bir Bir öğretisi olarak belirlemektedir. Parmenides’in “her şey birdir” yönündeki iddiasına sırtını yaslayan Bir kavrayışı, “her şey” ve “bir” birbirinden farklı şeyler olduğu için, Aristoteles’e göre daha iddia edildiği andan itibaren “iki”yi varsayarak çelişkiye düşmektedir (Aristoteles, *Fizik* 185a 25). Aristoteles’in geliştirdiği Yeni Bir kavrayışı olarak *τὸ ὄν*’da ise, hem “her şey” hem “bir” hem de Çok’un alanını oluşturan tek tekler ve onların tâbi olduğu *kinesis*⁸ ile *metabole*⁹ bir “Varolan” olmaları bağlamında kapsar. Aristoteles’in üstte bahsi geçmiş olan “*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*” ifadesi, tam da bu anlamıyla ele alınan “Varolan”ın çok anlamlılığın ve bu çok anlamlılıkta Bir ve Çok’u ortaklaştırışına işaret etmektedir. Şimdi, bahsi geçen *τὸ ὄν*’un ne Parmenidesçi Bir’e ne de Herakleitosçu sonsuz Çok’a boyun eğerek oluşturulmuş olan “sınırlı anlamlar çokluğu”nun Aristoteles tarafından nasıl şekillendirildiğinden kısaca bahsederek, filozofun ortaya koyduğu Yeni dizgede “madde” ve “*nous*” kavramlarının ne şekilde kendini gösterdiğini açıklığa kavuşturacağım.

Üstte de üzerinde durmuş olduğum gibi, Aristoteles Varolan’ın hem “ilineksel anlamda varolan” hem de “kendi başına varolan” olarak ele alındığını belirtmiştir (Aristoteles, *Metafizik* 1017a 8). “Kendi başına varolan” ifadesiyle Aristoteles, neliğe işaret eden ikincil *ousia*’ya ve *hypokeimenon* konumundaki birincil *ousia*’ya

⁷ *Hypokeimenon* konumundaki *ousia*’ya ilineksel olan tek teklere de işaret eden “varolan” kelimesi ile karışmaması adına, *τὸ ὄν*’un Türkçesini ilk harfi büyük olan “Varolan” ifadesi ile karşılamayı uygun buluyorum.

⁸ Eski Yunancada *kinesis* kavramı, devinim, hareket, dans, değişim ve taşınma gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 952).

⁹ Eski Yunancada *metabole* kavramı, tüccar, tercüman, değişim, değişme, değişiklik, takas ve göç gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 1110).

seslenmekte ve bunların da *τὸ ὄν* tarafından kapsanmakta olduğunu belirtmektedir. *τὸ ὄν*'un kapsadığı tüm varolanlar arasında *hypokeimenon* konumundaki *ousia* başı çekmektedir Aristoteles'e göre; çünkü o, hem ifade hem bilme hem de zaman bakımından mutlak anlamda varolan olarak açığa çıkmakta ve diğer varolanları varolan kılan zemin olarak belirlemektedir (Aristoteles, *Metafizik* 1028a 14-35). Aristoteles, kendi ontolojisini asli zeminiyle buluşturmak için, tam da bu noktada araştırmasının güzergâhını *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'nın ne olduğunu bulmaya doğru yöneltmiştir. "Kendisi hiçbir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey" (Aristoteles, *Metaphysica* 1028b 35) olarak kavramsallaştırılmış olan *hypokeimenon*, Aristoteles'e göre ya madde ya biçim ya da madde ve biçimden oluşan bütün olabilir (Aristoteles, *Metaphysica* 1029a 1-3). Dolayısıyla bunların her biri sınanmalı ve hangisinin *hypokeimenon* olduğu bulunmalıdır. Öncelikle madde ve formun bileşiği olan bütünlerin *hypokeimenon* olamayacağını belirtir Aristoteles, çünkü onlardan oluşmuş bir bileşik, ne maddeyi ne de formu önceleyebilir (Aristoteles, *Metaphysica* 1029a 32). Aristoteles'e göre biçim, şeylere dış görünüşünü veren unsur olarak, tıpkı şeyler gibi oluş ve bozuluşa tâbi olduğu için, oluş ve bozuluşun ondan hareketle söz konusu olduğu *hypokeimenon*'u veremez (Aristoteles, *Metaphysica* 1060a 23). Oluş ve bozuluşa tâbi olmayan tek biçim, birazdan üzerinde daha detaylı bir şekilde duracağım *nous*'tur elbette, fakat o da *hypokeimenon* olmaz; çünkü Aristoteles'in düşüncesinde o, varolanları taşıyan neden olan maddi nedenle¹⁰ değil, onları harekete geçiren nedenle özdeşleştirilmiştir (Aristoteles, *Fizik* 194b 30). Geriye yalnızca "madde"nin *hypokeimenon* olup olmadığını soruşturmak kalmıştır. Bu soruşturma sırasında, Aristoteles'in maddenin sınırlı anlamlar çokluğunu nasıl oluşturduğu ve maddeye yüklenen bu anlamların ne şekilde düşünce tarihindeki iki hattı, yani maddeci hat ile maddeyi boğmak isteyen hattı doğurduğu da açık kılınmış olacaktır.

Aristoteles, "kendisi hiçbir şeye dayanmazken, diğer her şeyin ona dayandığı şey" tanımına sırtını yaslayarak, ilkin bu tanıma uyan tek varolanın madde olabileceğini söylemiştir (Aristoteles, *Metafizik* 1028a 10). Bunun nedeni, maddede barınan saf olanak karakteri dolayısıyla (Aristoteles, *Metafizik* 1050a 15), diğer her

¹⁰ Aristoteles'e göre araştırılacak olan her nesne için yalnızca dört neden söz konusu olabilir (Aristoteles, *Fizik* 194b 20). Bunlardan ilki, bir nesnenin onda içkin olup da ondan oluştuğu şey olan maddi nedendir (Aristoteles, *Fizik* 194b 23-25). İkinci neden ise, bir nesnenin ne olduğunun tanımı olan biçim nedendir (Aristoteles, *Fizik* 194b 26). Üçüncüsü, değişimin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı olan hareketi başlatan nedendir (Aristoteles, *Fizik* 194b 30). Son neden, ilk hedefin olaylar sonucunda belli bir nihayete ulaşması anlamında ele alınan ereksel nedendir (Aristoteles, *Fizik* 194b 35).

şeyin onda oluş ve bozuluşa uğrarken, yalnızca onun bunlardan muaf olmasının mümkün olmasında yatmaktadır (Aristoteles, *Metafizik* 1028a 11 ve Aristoteles, *De Generatione...* 335b 17). Öte yandan, Aristoteles tam da *hypokeimenon*'u madde olarak belirlemiş gibi görünürken, ilginç bir şekilde maddenin “kendi başına” olan bir unsur olarak değerlendirilemeyecek olmasından ötürü *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğuna da işaret etmiştir (Aristoteles, *Metaphysica* 1029a 26-33). İlk bakışta bir çelişki gibi görünen bu durumun nedeni, aslında Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıkan “madde” isimli varolanın da, birden çok anlama geliyor olmasıdır. *Fizik*'te geçen şu pasaj, Aristoteles'in madde kavramına yüklediği iki farklı anlamın sınırlarını belirgin hale getirmektedir:

Maddenin oluşması ve yokolması bir anlamda söz konusu bir anlamda değil. Nitekim içinde olduğu şeyle ilgili olarak kendinde yokoluyor (çünkü onun içinde yokolan şey yoksunluk); ama olanak halinde olma ile ilgili olarak o kendinde ne oluşur ne yokolur, zorunlu olarak oluşmayan ve yokolmayan bir şey. Nitekim oluşsa, onda içkin olduğu bir iç nesnenin taşıyıcı olması gerekir, oysa maddenin doğası bu, dolayısıyla oluşmadan önce varolmuş olacaktır (nitekim her bir nesne için ilk taşıyıcıya madde adını veriyorum, bundan onda içkin olan bir nesne oluşur, ilineksel anlamda da değil). Öte yandan yokolsa sürecin en sonunda kalan şey yine kendisi olur, dolayısıyla yokolmadan önce yokolmuş olur (Aristoteles, *Fizik* 192a 25-35).

Aristoteles'in üstteki pasajının da gösterdiği gibi madde, bir anlamda oluş ve bozuluşa tâbi olan ve daima bir bileşik olarak söz konusu olanlarda içkin olan (Aristoteles, *Fizik* 190b 10-15), durmaksızın biçime doğru devinen bir unsur olmasından (Aristoteles, *Fizik* 224b 1-35) ötürü de *hypokeimenon* olması olanaksız olan bir unsur olarak belirlemektedir. İkinci anlamda madde ise, saf olanak olarak varolan ve bundan dolayı da oluş ve bozuluşa tâbi olanları kendinde olanaklı kılıp kendisi onlardan muaf olan bir unsur olarak belirlemektedir. Aristoteles *Metafizik*'te, belki de tam da bu ayrımı açık kılmak adına, daima birbirine doğru giden madde ve formun oluş ve bozuluşunu olanaklı kılan bu ikinci tip maddeyi “ilk madde” olarak anmıştır (Aristoteles, *Metafizik* 1049a 29 ve 1069b 7-35). Bu şekilde Aristoteles, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'yı, diğer bir deyişle ortaklaştırma yöntemiyle şekillendirdiği ontolojisinin zeminini oluşturan unsuru “madde” olarak belirlemiş ve dolayısıyla da “madde”yi oldukça pozitif bir konumda, *τὸ ὄν*'a ait diğer tüm varolanların onun üzerinde yükseldiği asli zemin konumuna yükseltmiş olur. İbn Sînâ, İbn Rüşd, Bruno, Spinoza, Hegel ve Marx ve gibi uğraklardan geçerek, 20.

yüzyılda Bloch'la birlikte doruk noktasına ulaşacak olan maddeci geleneğin kökü, tam da Aristoteles'in bu madde kavrayışında yatmaktadır.¹¹

Aristoteles, ilkin maddeyi böylesi pozitif bir konuma oturtmuş olmasına rağmen, daha önce *Metafizik*'in *gamma*'sında ele almış olduğu “hareketsiz bir doğanın olmasının kaçınılmazlığı” ilkesine (Aristoteles, *Metafizik* 1010a 33) *lambda*'da geri dönüş yapıp *nous*'un bahsini açtığında; bu sefer de madde, saf olanak karakteri dolayısıyla mükemmellikten en uzak varolan olur birden bire. Aristoteles, *lambda*'da dile getirdiği “Zira her şey, değişen bir şey olarak, bir şey aracılığıyla ve bir şeye doğru değişir. Neyin aracılığıyla? İlk hareket ettiricinin. Ne değişir? Madde. Neye doğru değişir? Biçime.” (Aristoteles, *Metafizik* 1069b 35-1070a 3) sözleriyle, maddenin biçime doğru değişimini başlatan bir hareketsiz hareket ettirici olduğuna işaret etmiş olur. Öte yandan, üstte de belirttiğim gibi, biçime doğru ilerleyen madde, aslında maddenin Aristoteles'teki anlamlarından yalnızca birine işaret etmektedir. Yine de, Aristoteles'in *nous*'a ve onun saf etkinliğine övgüsünü, maddenin daimi edilginliğinin karşısına çıkararak destekleyişi, deyim yerindeyse maddenin ölü bir unsur olduğu fikrinin doğmasına sebep olacak bir mirası da tarihe bırakmış olur. Hareketsiz hareket ettiricinin devindirdiği hiçbir şey rastlantısal olmadığı, yani daima aklın sınırları içerisinde söz konusu olduğu için, Aristoteles onu *nous* olarak adlandırmıştır (Aristoteles, *Metafizik* 1071b 35). Aristoteles'e göre, ebedi bir akletmeyi akletme olarak varolan *nous* “mükemmel”dir; çünkü o, kendinde maddeyi ve dolayısıyla da hiçbir olanağı barındırmayan bir etkinliğe sahiptir (Aristoteles, *Metafizik* 1074a 31-1074b 35). Aristoteles'e göre kendinde olanağı barındırmak, gerçekleşme ve gerçekleşmeme olanaklarına aynı anda sahip olmak anlamına geldiği için, ayrıca “gerçekleşmeme” olanağı da “durma”yı imlediği için, olanak ve bunun saf halinin taşıyıcısı olarak değerlendirilen madde, *nous*'un sonsuzluğunu ve dolayısıyla da mükemmelliğini bozan bir unsur olarak belirir birden bire. Bu şekilde Aristoteles, yalnızca ondan sonra gelen maddeci geleneğin değil, Aquinas'la birlikte doruk noktasına varacak olan, maddeyi ölü, Tanrı'yla eşleşen *nous*'u ise en yüce unsur olarak değerlendiren geleneğin de başlatıcısı olarak belirlemektedir. Şimdi kısaca,

¹¹ Elbette Demokritos ve Leukippos'un bahsini açtığı bölünmeyen cisimlerin ve Platon'un *Timaios*'unda geçen, olan her şeyin ve her formun onun içinde olduğu ve onda oluşup onda yokolduğu şey olan “havuz” bahsinin (Platon 48e-51a), Aristoteles'in söz konusu madde kavrayışını önceleyen unsurlar olduğundan bahsedilebilir. Hatta Aristoteles'in, *Metafizik*'te, Demokritos ve Leukippos'u maddi nedenden; Platon'u ise biçim nedenin yanında yine maddi nedenden bahseden figürler olarak anmasının da bundan kaynaklandığı düşünülebilir (Aristoteles, *Metaphysica* 985b 5 ve 988a 8). Öte yandan, söz konusu figürlerin Aristoteles'in madde kavrayışını geliştirmesinde ne denli etkili olduğu üzerine bir tartışmayı başlatmak bu çalışmanın sınırlarını aşmakta, kendini gelecekteki bir çalışmaya bırakmaktadır.

Plotinos'un, Aristoteles'in hem pozitif hem de negatif anlamlar yükleyerek ele aldığı maddeyi, nasıl safi negatif bir unsur olarak değerlendirdiğinden ve Aristotelesçi *nous*'un da Yeni Platoncu bir hatta oturtulmasıyla, Ortaçağ'a egemen olan madde kavrayışı kanonunun nasıl oluşturulmuş olduğundan bahsedeceğim.

2. Plotinos'la Birlikte Maddenin Düşüklüğü Kanonunun Oluşturuluşu

Plotinos'un "Bizim sözlerimiz, bugünün yenilikleri ya da keşifleri değil, daha önceden saptanmış olan şeylerdir. Vurgulanmamış olsalar bile, bizim buradaki öğretimizin yalnızca daha önce ortaya konanların bir yorumu olduğunu ve bu nedenle de geçmişe ait olduğunu, Platon'un kendi metinleri kanıtlamaktadır." sözleri (Plotinus, *The Enneads* V, 1-8), filozofun Eski'yle Yeni arasındaki tuhaf konumuna işaret etmektedir. Pierre Hadot'nun da belirtmiş olduğu gibi, geleneğe bağlılığı bir ödev olarak gören Plotinos gibi figürler, yalnızca Platon ve Aristoteles'in metinlerini yorumladıklarını, ortaya yeni bir şey koymadıklarını düşünürler, fakat bu metinler arasında bir çelişki gördüklerinde de, kendi özgünlüklerini açığa çıkaracak şekilde bunları uzlaştırmayı denerler (Hadot 14). Öğrencisi Porphyrios'un aktardığı kadarıyla Plotinos, ona hürmet gösteren hükümdar ve eşinin de desteğiyle, içinde ikamet edecek olan insanların Platon'un *Yasalar*'ına göre yaşayacağı ve adına da Platonopolis denilecek olan bir şehri kurmak isteyecek kadar Platon'a hayran olan bir filozoftur (Porphyry 9). Bu hayranlık bağlamında düşündüğümüzde, önümüze Plotinos'un özgün anlatısını çıkaracak olan "uzlaştırma" ediminde kendini gösterecek olan Aristotelesçi öğelerin, Platon'a yaklaştırılmış unsurlar olarak belirmesi bizi şaşırtmamalıdır.

Plotinos'un ortaya koyduğu ontolojik dizgenin, Platon'un *Parmenides*'inde geçen "(Eğer) Bir varsa, kendi kendine ve öteki nesnelere göre, Bir hem her şeydir hem de 'Bir' bile değildir." (Platon 160b) cümlesinin üzerine inşa edilmiş olduğunu iddia edebiliriz. Böylesi bir iddiada bulunmanın nedeni, Plotinos'un, kitabında varolanların ontolojik hiyerarşisinden bahsettiği kısmı hemen hemen Platon'un bahsi geçen sözlerinin aynısıyla, "Bir, şeylerin tümüdür ve onların hiçbirisi değildir." (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 2, 1) sözleriyle başlatmış olmasından kaynaklanmaktadır. "Hemen hemen aynı sözler" dememin nedeni ise, Platon'un metninde geçen "(Eğer) Bir varsa" ifadesinin Plotinos'un cümlesinde yer almıyor olmasıdır. Plotinos'un ontolojisinde geçtiği haliyle *êv*'in (*hen*), yani belli durumlarda "tanrı" olarak da adlandırılan Bir'in varlığı kaçınılmazdır; çünkü o her şeyin ondan taşıdığı, hiçbir talebi ya da ihtiyacı olmayan, hiçbir şeye sahip olmayan; yalnızca taşarak diğer şeyleri var kılan her şeyin üretici ilkesidir (Plotinus, *Plotinus in Seven...*

V, 2, 1). Plotinos'un "şeylerin Bir'in taşması sonucunda varlığa gelmesi" ifadesi, Bir'in devindiğine, bir yere ya da zamana tâbi olduğuna değil (Plotinus, *The Enneads* VI, 9, 3), onun ontolojik önceliğine ve diğer şeylerle Bir arasındaki nedensel ilişki ile düzene işaret etmektedir (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 1, 6). Plotinos'un "Bir'den varlığa gelen şeyin, Bir'in kendisinde herhangi bir devinim söz konusu olmaksızın varlığa geldiğini düşünmek zorundayız." sözü, söz konusu "taşma"nın, yalnızca ontolojik önceliğe işaret etmek isteyen bir benzetme olduğunu açık kılmaktadır. Varolan her şeyin kaynağı olan Bir, hiçbir şeye sahip veya hiçbir şeyden yoksun olmayan böylesi bir mükemmel kaynak oluşunu, Plotinos'a göre bir varolan olmamasına borçludur (Plotinus, *The Enneads* V, 2, 1).

Plotinos'un dizgesinde, varolanları aşan ilkedden, yani Bir'den taşan ve ondan sonraki en mükemmel unsur olan şey ise bir varolan olan *nous*, yani Akıl'dır (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 1, 6). *Nous*'un hiyerarşinin ikinci basamağında olmasının nedeni, onun yalnızca Bir'i seyre dalması ve onu anlaması dışında hiçbir şeye ihtiyacı olmayan bir varolan olmasından ve *nous*'un Bir'i seyre dalmasıyla da formlar dünyasının oluşmakta olmasından kaynaklanmaktadır (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 1, 6 ve V, 5, 6). Düşünce, *nous*'un kendini düşünmesi olduğu durumda tek tek formları, yani ideaları verir Plotinos'a göre, çünkü örneğin güzel olan her şeye güzelliğini veren şey Akıl'daki güzellik ideasıdır ve *nous*'un tümü de, söz konusu ideaların toplamını oluşturmaktadır (Plotinus, *The Enneads* V, 8, 2 ve V, 9, 8). *Nous*'un kendisini düşünmesi sırasında, kendisini ideaların toplamı, yani tüm varolanlar olarak düşünmesinin, onun birden çok ve parçalı olduğunu gösteriyor olması, *nous*'u ilk birlik olmaktan uzaklaştıran unsurlardan biridir (Plotinos, "Dokuzluklar..." V, 4, 2 ve VI, 9, 2). *Nous*'un ilk olamayacağını gösteren asli unursa, onun düşünme eylemiyle ve düşünme eylemi içinde varolmasının kaçınılmaz oluşu, yani asla Bir olamayacak oluşudur (Plotinos, "Dokuzluklar..." VI, 9, 2). Plotinos'a göre, tüm bunlar *nous*'un Bir'den fazla olduğunu ve bu nedenle de ilk olamayacağını kanıtlamaktadır. Bu şekilde Plotinos, Aristoteles'in *nous*'a yüklediği "ilk neden" anlamını onun elinden almış ve bu anlamı, Platoncu "iyinin ideası"nın bir türevi olarak da değerlendirebileceğimiz Bir'e, yani tanrıya yüklemiş olur. Öte yandan, Plotinos'un Aristotelesçi *nous*'la ilgili yaptığı değişiklik, yalnızca onun hiyerarşik konumuyla değil, özelliğiyle de ilgilidir; çünkü Plotinos'la birlikte *nous*, artık ilk hareket ettirici değil, yalnızca Bir'i seyre dalıp seyrettiği bu mükemmellekle ideaları oluşturan bir Akıl olarak belirmektedir. Bu şekilde Plotinos, her ne kadar Platon'un *Timaios*'unda geçen Demiurgos gibi "yaratan tanrı" fikirlerini karşısına almış ve Hadot'nun da belirtmiş olduğu gibi şeylere daima içkin olan bir tanrı fikrinin

doğuşuna sebep olmuş olsa da (Hadot 37-38); Ortaçağ filozoflarınca eşleştirilecek olan “Bir” ve “Akıl” için de gerekli zemini yaratmış olur.

Plotinos’un özgünlüğünde kendini kaybeden tek Aristotelesçi kavram *nous* değildir elbette. Asıl kayıp, kendini, Aristoteles’in “madde” kavramına Plotinos tarafından yüklenen yeni anlamda gösterecektir. Plotinos, ilkin “*Bir, her şeyin üretici gücüdür.*” diyerek, Aristoteles’in maddenin taşıdığını söylediği *δύναμις* (*dynamis*)¹² maddenin ellerinden almış ve onu “üretme gücü” olarak *êv*’in ellerine teslim etmiştir (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 1, 7). Tam da bu nedenle Plotinos, Bir’in diğer her şeyin, varolanların ve *nous*’un ötesinde olduğunu, kendinde barındırdığı “üretme gücü” dolayısıyla her şeyin taşıyıcısı olarak açığa çıktığını ifade etmiştir (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 4, 2). Dolayısıyla Plotinos, Aristoteles’in taşıyıcı konumundaki *ousia* olarak belirlediği “madde”yi de değerden düşürüp söz konusu taşıyıcılık karakterini de her şeyin ilkesi olan Bir’e atfetmiş olur. Aristoteles’in maddeye yüklemiş olduğu pozitif değerleri sırasıyla koparmış olan Plotinos, artık rahatlıkla “*Araştırmamız [taşıyıcı olarak] maddenin hiçbir gerçekliği olmadığını ve onda, varolanları etkileme gücününün barınmadığını gösterdi.*” (Plotinus, *The Enneads* III, 6, 7) diyebilmiştir. Plotinos’a göre ruh, tıpkı Bir’in taşmasıyla oluşan *nous* gibi, *nous*’un Bir’i seyrederken yaşadığı taşmadan doğan bir tezahür olduğu için, *nous*’a bakmadığı sürece karanlıkta kalacak olan bir unsurdur (Plotinus, *Plotinus in Seven...* V, 1, 6). Ruhun, Bir’den taşan ve Bir’e mükemmellikte en yakın olan *nous*’a bakmadığı durumda gördüğü şey ise, elbette madde olacaktır. Madde, Aristoteles’in ona yüklediği tüm pozitif değerlerden soyutlanmış olduğu için, Plotinos’un hiyerarşisinin en alt basamağı olarak belirlemekte ve Bir’in mükemmelliğinden doğan iyiliğe uzaklığı dolayısıyla “kötülüğün kendisi” olarak değerlendirilmektedir (Plotinus, *The Enneads* I, 8, 8).¹³ Plotinos, maddenin, ruh, tin, hayat, idea, Akıl ya da sınır olmaması dolayısıyla bir *dynamis* olarak değerlendirilemeyeceğini; hatta tüm bu sayılanların

¹² Eski Yunancada *dynamis* kavramı, güç, herhangi bir şeyi yapabilme yetisi, potansiyel, kare ve olanak gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 452).

¹³ Burada bir parantez açarak belirtmeliyim ki, Denis O’Brien, Plotinos’un maddeyi çoğunlukla negatif bir unsur olarak değerlendirirken, bir yandan da onun ruh aracılığıyla Bir’den türetilmiş olan bir şey olduğunu belirterek onu mükemmel Bir’e bağlamasının, çözülmesi gereken bir paradoks olduğunu ifade etmiştir (O’Brien 171). O’Brien’a göre söz konusu paradoksun çözümü, Plotinos’un ele aldığı anlamda maddenin, kendinden önce gelen ilkelere bağlı olmadığı için sonuna kadar kötü olduğunun söylenebileceği; fakat Akıl ve formlar gibi ondan daha yüksek gerçekliklerin kötülüğü konusunda maddenin suçlanamayacağı yönünde olmuştur (O’Brien 190). Öte yandan Eyjólfur Emilsson’un da belirtmiş olduğu gibi, bizi, Plotinos’un ortaya koyduğu dizgede açığa çıkan diğer ilkelerin maddenin kötülüğünden asla etkilenmediği sonucuna götüren O’Brien’in söz konusu çabaları, aksi fikirde uzlaşmış olan Plotinos uzmanlarını pek etkileyememiştir (Emilsson 186,197).

dışında olduğu için onun “varolmayan” olarak adlandırılması gerektiğini,¹⁴ çünkü Akıl’dan herhangi bir güç almadığı için, onun yalnızca varolanın olumsuzlaması olarak ele alınabileceğini belirtmiştir (Plotinus, *The Enneads* III, 6, 7). Porphyrius’un Plotinos’un hayatını anlattığı kitabını “Plotinos bir bedene sahip olmaktan dolayı utanır gibi görünürdü.” (Porphyry 1) diye başlatmış olması da, tam olarak Plotinos’un bahsi geçen ruh ve madde kavrayışı bağlamında anlaşılır olabilmektedir. Plotinos’un çizmiş olduğu sınırlar çerçevesinde, Bir’in mükemmelliğinden doğan iyilik yerine varolanın olumsuzlamasına, yani kötülüğün kendisi anlamına gelen maddeye bakan, diğer bir deyişle bedensel yanının tarafını tutan ruh da, tıpkı seyre daldığı kötülük gibi “varolmayan”la bir olacaktır. Bu nedenle de Plotinos, mutlu yaşamak isteyen ruhun, maddeyle eşleşen bedene göre yaşamaktan kurtulmasını, gözlerini yukarıya çevirip yaşam kurallarını oradan devşirmesini istemiştir (Güzel 19).

Plotinos’un ortaya koyduğu dizgenin ardından, artık insan ruhu, yalnızca formlar dünyasını ve onun gerçekliğini oluşturan *nous*’a yönelip, kötülüğün kaynağı olan maddeden tümüyle uzaklaşarak mutlu hale gelebilecek olan bir unsur olarak sabitlenmiştir. Bu şekilde, maddenin Aristoteles’le birlikte yükselişe geçmiş olan sesi bastırılmış, çünkü onun maddeye atfettiği taşıyıcı *dynamis* karakteri, Plotinos tarafından tanrıya devredilmiş ve bu şekilde içi boşaltılan madde de kötülükle eşleştirilmiştir. Plotinos, her ne kadar gnostiklere karşı “yaratıcı tanrı” fikrine itiraz etmiş olsa da, maddeyi bu denli düşük bir öge olarak belirleyerek, Aquinas’la birlikte doruk noktasına ulaşacak olan *nous* ile Tanrı’yı özdeş sayan hattın düşüncelerini rahatlıkla üzerine oturabileceği güçlü bir zeminin de yaratıcısı olmuş olur. Şimdi Plotinos’la birlikte değerden düşürülmüş olan “madde”nin, İbn Sînâ ile nasıl tekrar Aristotelesçi hatta oturtulmaya çalışıldığından ve Aquinas’la birlikte de öte dünyacı geleneğin İbn Sînâ’nın çabalarını nasıl bastırdığından bahsedeceğim.

3. Yüzyıllarca Sessizliğe Gömülmüş Olan Maddenin İbn Sînâ’yla Birlikte Yeniden Emeklemeye Başlayışı

Plotinos’un, Aristoteles’i Platon’a yaklaştırılmış bir figür olarak okuma yaklaşımını devam ettiren Yeni Platoncu filozoflar, yaklaşık bin iki yüz yıl boyunca Aristoteles’in yalnızca Platon’un bir devam ettiricisi olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Heinrich Dörrie’nin de belirtmiş olduğu gibi Porphyrios, Aristotelesçi

¹⁴ Aquinas, uzun süre Aristoteles’in sanılıp filolojik araştırmaların 9. yüzyılda yaşamış bir Arap filozof tarafından yazılmış olduğunu gösterdiği *Nedenler Kitabı*’nı yorumladığı çalışmasında, yalnızca Plotinos’un değil, Yeni Platoncu geleneğin tümünün, Platon’un *Parmenides* ve *Sofist*’inde geçen “varolmayan” kavramını Aristoteles’in “ilk madde”si ile eşleştirdiğini ifade etmiştir (Aquinas, “Nedenler Kitabı Yorumu” 16, 88).

mantığı bile Platoncu anlatının bir devamı gibi gösterip Aristoteles ile Platon'u aynı potada eritmiş ve böylece de Aristotelesçiliği bin iki yüz yıllık bir kendine yabancılaşma haline terk etmiştir (Dörrie 45, 50). Askalonlu Antiokhos, Porphyrios'un söz konusu yaklaşımını korumuş; Albinos ise, Aristotelesçi on kategori öğretisinin ilkin Platon tarafından düşünülmüş olup sonradan Aristoteles tarafından ifade edilmiş olduğu masalını geleneğe yerleştirmiştir (Dörrie 50). Her ne kadar tarihte Eudoros ve Yoannes Philoponos gibi, Aristoteles'in kategoriler öğretisinin Platoncu ontolojiyle örtüşemeyeceğini belirtmiş olan istisnai figürler söz almış olsa da, bu istisnaların sesi geleneğin kanonu tarafından hızlıca boğulmuştur (Dörrie 50 ve 57).

Bu şekilde, genel olarak ontoloji ve madde kavrayışı bağlamında açtığı muazzam ufku zaten görünmez kılınmış olduğu Aristoteles, mantık öğretisinin de sözde Platoncu büyük sistemin bir parçası haline getirilişiyle birlikte, tümüyle zararsız bir figür olarak belirmiş, Hıristiyanlık için uysallaştırılmış olur. Diğer bir deyişle Aristoteles, henüz Dante'nin onu "bilgelerin en bilgini" şeklinde adlandırarak cehenneme yerleştirdiği Aristoteles değildir (Dante IV, 130).¹⁵ Aristoteles'i cehennemlik bir figür haline getirecek olan şey, onun ontolojisinde yükselen maddenin sesinin, İbn Sînâ ve İbn Rüşd tarafından tekrar açığa çıkarılışıyla birlikte söz konusu olacaktır. Koyré'nin, Arap Ortaçağ'ının Ortaçağ'dan çok, bir Rönesans olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiş olması da (Koyré 18) benzeri bir kavrayışa işaret etmektedir; çünkü ona göre, Eskiçağ'daki geleneğin çarpıtılmış olduğu Aristoteles'in üzerindeki sisi dağıtarak Latin barbarları eğitmiş olanlar İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi figürlerdir (Koyré 16). Dimitri Gutas'ın da belirtmiş olduğu gibi, Aristotelesçi dönüşümün gerçekleşmesini sağlayan şey, 8. yüzyılın ikinci yarısından 10. yüzyılın sonuna kadar devam etmiş olan İslam düşünce dünyasındaki "Çeviri Dönemi"dir (Gutas 15, 18). Bu dönemde, Aristoteles'in *Metafizik*'i, ilk Arap filozofu olarak anılan el-Kindî tarafından özel olarak çevirilmiş; el-Kasım ise İshak ibn Huneyn'e *Fizik*'in en son ve en iyi çevirisini yaptırtmıştır (Gutas 119-120, 129). Böylece, Aristoteles'in ontolojisi yavaş yavaş Yeni Platoncu örtülerinden kurtarılıp tekrar düşüncenin toprağının üzerine çıkartılmış olur. Gutas'a göre, Aristoteles'in yeniden parıldamaya başlayan ontolojisinin, İbn Sînâ'nın hayal gücüyle buluşmasının arasındaysa, Fârâbî'nin Aristoteles üzerine yaptığı çalışmalar bulunmaktadır (Gutas 117). Henry Corbin'in ifadeleriyle söyleyecek olursam,

¹⁵ Dante Alighieri, "Dante" adı ile anılan nadir yazarlardan biridir. Bu nedenle makalede Dante Alighieri'den yapılan alıntılarda yazarın adı kullanılmıştır.

Aristoteles'in *Metafizik*'ini bir türlü anlayamamış olan İbn Sînâ'nın gözündeki perdelerin kalkışı, ancak Farabi'nin "Aristoteles'in *Metafizik* Eserindeki Amacının Açıklanması" isimli makalesini okumasının ardından mümkün olmuştur (Corbin 169). İbn Sînâ'yla buluşan Aristoteles, artık yavaş yavaş üzerindeki örtüler kaldırılarak kendindeki maddeci özü açığa çıkarılacak olan bir Aristotelesçiliği doğuracaktır. Öte yandan, Koyré'nin bir tür Rönesans olarak adlandırmış olduğu bu değişim, İslamiyet ve Hıristiyanlık'a daima arka çıkmış olan geleneğin ablukası içinde söz almaya çalıştığı için, asli anlamda Yeni'yi doğuracak olan bütünlüklü bir anlatıya dönüşmemiş, Gazali'nin getirdiği eleştirilere yeter güçte bir karşı eleştiri getiremeden sessizleştirilmiştir (Koyré 18-19). Bloch'un "felsefenin dönüğü" olarak adlandırdığı Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* isimli eleştiri metninde, felsefeye karşı olan bir mistisizmi akla karşı olan bir kuşkuculukla birleştirerek, İbn Sînâ'nın ana öğretileri olan "maddenin ezeli-ebediliği", "nedensellik yasasının bozulmazlığı" ve "ölülerin dirilmezliği" öğretilerini bastırmıştır (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 26-27). Gazali'nin ardından İbn Rüşd söz alacak, fakat tüm çabalarına rağmen o da, Ortaçağ'a egemen olan kanonu doruk noktasına yükseltmiş olan Aquinas tarafından bastırılacaktır.

Aristoteles'ten neredeyse bin beş yüz yıl sonra, İbn Sînâ'yla birlikte ilk kez tekrar yükselmeye başlamış olan maddenin sesinin bu denli kırılğan, bu denli bastırılmaya yatkın oluşu, elbette Yeni'nin oluşumundaki doğal bir unsur olarak değerlendirilebilir. Yeni'yi ortaya koyamasa da ona tohum atan bir yolun başlangıcıdır İbn Sînâ ve Bloch'un da belirtmiş olduğu gibi, başlangıçlar daima zayıf, yalnız ve yukarıdadır (Bloch, *İzler* 134). Başlangıç, Eski'nin ablukası tarafından kuşatıldığı için zayıf, Yeni'ye götüreceği için yalnız ve Eski tarafından düşürülmeye müsait olduğu içinse yukarıdadır. İbn Sînâ'da açığa çıkan şey, Yeni'nin kendisi değil, onun henüz ufak olan ve sonradan açığa çıkan devrimci gücü, yani Bruno'yu tetikleyen bir başlangıcın izidir. Bloch'un deyimiyle, deriye ufak bir batma hissiyle giren ve sonra acısıyla birlikte etkisinin de kaybolduğu düşünülen bir kıymık gibi, sonradan vücudun tümünü titretecek olan bir iltihabın ufak yaratıcısıdır o (Bloch, *İzler* 162). Şimdi kısaca, Ortaçağ'ın kıymığı olarak değerlendirilebilecek olan İbn Sînâ'nın düşüncesinde maddenin tekrar nasıl ön plana alınmış olduğundan bahsedeceğim.

İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ'sı* (*Şifa Kitabı*), *Politika* hariç olmak üzere, tümüyle Aristoteles'in kitaplarının başlıklarından oluşan bölümlere sahiptir. Kitabın başlığında karşımıza çıkan "şifa" unsurunu, bir yönüyle elbette İbn Sînâ'nın hekim

kimliğine bağlayabilsek de, filozofun kitap bölümleri için söz konusu ettiği başlık seçimleri perspektifinden değerlendirdiğimizde, Aristoteles'in felsefe tarihindeki konumunun da şifa bulmuş olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıkan madde kavrayışının ardından, bin yılı aşkın süredir neredeyse tümüyle ruhani olana ve tanrıya yönelmiş olan düşünce tarihi, yeniden maddi olanı hatırlayarak onu Yeni'ye ulaştıracak olan yola girmiş, yani yavaş yavaş şifasını bulmaya başlamıştır. Yavaş yavaş dememin nedeni, İbn Sînâ'yla birlikte düşüncenin tümüyle Yeni'ye ulaşamamış, fakat ona giden yolu açmış olmasıdır. Filozof, her ne kadar Plotinos'un Aristoteles'in üzerine örttüğü perdeyi kaldırmış olsa da, kendinde barındırdığı Yeni Platoncu öğeler dolayısıyla, tümüyle maddeyi merkezine koyan bir metafiziği geliştirmeyi başaramamış, fakat Bruno'yla birlikte söz konusu olacak olan Yeni'nin yolunu açmıştır.

Metafizik'in girişinde İbn Sînâ, bilimleri ilkin “teorik” ve “pratik” olarak ikiye ayırıp ardından da teorik bilimler başlığının altına doğa bilimi, matematik ve metafiziğin girebileceğini ifade ederek, Aristoteles'in bilimlere yönelik yaptığı ayrımlar bundan oldukça farklı olsa da,¹⁶ yöntemsel olarak yine de Aristotelesçi bir bakışa tekrar ses kazandırmış olur (İbn Sînâ, *Metafizik I 2*). İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu dizgede karşımıza çıktığı haliyle madde, ilkin konusu harekete ve hareketsizliğe tâbi olmaları bakımından cisimler olan doğa biliminde kendini göstermektedir (İbn Sînâ, *The Metaphysics of Healing 2*). Doğa bilimi, İbn Sînâ'nın, konusunun doğal cisimlerin ve matematiksel varolanların ilk nedenlerini ve nedenlerin nedeni olan Tanrı'yı incelemek olduğunu söylediği en tümel bilim olan metafiziğin altına giren tikel bir bilim olarak ele alınır (İbn Sînâ, *The Metaphysics of Healing 2*; İbn Sînâ *Fizik I 4*). *Kitâbu's-Şifâ*'nın özeti olarak da değerlendirilen *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*'nda açıkça ifade edildiği gibi, doğa biliminin inceleme konusuna giren her şeyin kendisine özgü bir maddesi ve sureti vardır (İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları 11*). Aristotelesçi madde ve form ikiliğini tekrar felsefenin gündemine getiren bu yorumda beliren madde ve suret, İbn Sînâ'nın *Fizik*'inde geçtiği kadarıyla harekete tâbi olan cismin iki ilkesi olarak anılır (İbn Sînâ, *Fizik I 14*). Belli durumlarda

¹⁶ Aristoteles, bilimleri, “pratik”, “poietik” ve “teorik” ana başlıkları altında toplamıştır (Aristoteles, *Metafizik* 1025b 22-26). Amacı hakikate ulaşmak olan teorik bilimler başlığının altınaysa (Aristoteles, *Metaphysica* 993b 19), matematiği, fiziği ve teolojii yerleştirmiştir Aristoteles (Aristoteles, *Metaphysica* 1026a 20). Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk üç kitabı boyunca aradığı bilim olan ve dördüncü kitapta bulunuşu müjdelenmiş olan *prote philosophia* (ilk felsefe) ise (Aristoteles, *Metaphysica* 1004a 2), söz konusu bilimler sınıflandırmasının içerisinde yer almamaktadır. Aristoteles'in *prote philosophia* ile teolojii aynı anlamda kullanıp kullanmadığı konusu ise, Aristoteles uzmanları tarafından kesin sonuca ulaştırılmış olan bir konu olmayıp detayları bu yazının sınırlarını aşmaktadır.

“madde”, belli durumlardaysa Eski Yunancadaki *ἕλη* (*hyle*)¹⁷ teriminden uyarlanmış bir Arapça sözcük olan “heyula” olarak anılan ilke, İbn Sînâ tarafından, cisme etkinlik kazandıran “suret”in kuvvesi olarak değerlendirilmiştir (İbn Sînâ, *Fizik I* 14). *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*’nda ise, doğa biliminin iki metafizik ilkesinden biri olarak anılan madde, “cismin yeri” olarak ele alınırken; suret ise, maddeye yerleşerek onda potansiyel halde bulunana etkinlik kazandıran bir unsur olarak söz konusu edilmiştir (İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 89-90). Henüz yalnızca cisimdeki maddeden bahsetmiş olsam da, İbn Sînâ’nın da tıpkı Aristoteles gibi, maddeyi bir tür *topos* olarak değerlendirdiği ve bu *topos*’u oluşturan unsuru da “olanak” olarak belirlemiş olduğu yavaş yavaş açığa çıkmaya başlamaktadır.

Bu şekilde, İbn Sînâ tarafından etkinliğin kendinde sağlandığı bir potansiyel olarak belirlenmiş olan madde, Aristoteles’in ortaya koyduğu dizgenin içerisinde kendini saf *dynamis* olarak gösteren maddeyle örtüşüyor gibi görünse de, İbn Sînâ’nın “kuvve”nin iki farklı anlamda ele alındığından bahsedişiyile birlikte, madde kavrayışı Aristoteles’in ötesine bir adım atmış olacaktır. İbn Sînâ’nın düşüncesinde, ilki, olanın olduğu gibi kalmasını sağlayıp, etkinliğin söz konusu olmadığı durumda kendini gösteren edilgin kuvve; diğeri ise, bir şeyin, bir diğer şeyin kurucusu olmasını sağlayıp harekete geçiren unsur olarak açığa çıkan etkin kuvve olmak üzere iki tip kuvve söz konusudur (İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 193-194). Bu şekilde İbn Sînâ, edilgin kuvveye yönelik tasviriyile birlikte, bir yandan Aristoteles’in pasif bir potansiyel olarak ele aldığı maddeyi anarken; bir yandan da maddede, etkinliğin kurucu unsuru olan bir başka potansiyelin barındığına da işaret ederek, madde temelli düşünceyi Aristoteles’in ötesine taşımış olur. İbn Sînâ’nın *Metafizik*’inde, kuvvede, bir yandan taşıyıcılık anlamı bulunurken, bir yandan da “kudret”, yani “güç” anlamının bulunuyor olduğunun altının çizilmesi ve güce de, varolanlardaki etkinliğin doğup doğmamasını belirleyen unsur olarak belirginlik kazandırılması, yine “etkin kuvve”nin söz konusu edilişinin bir diğer örneği olarak değerlendirilebilir (İbn Sina, *Metafizik I* 152). Bu şekilde İbn Sînâ, Aristoteles’in *dynamis*’inin taşıdığı “olanak” ve “güç” anlamlarını aynı anda maddeye yükleyerek, maddeyi tümüyle pasif bir unsur olarak değerlendirilmekten kurtarmış ve onun etkin ve kurucu bir figür olarak değerlendirilebilir olmasını sağlamıştır. Öte yandan, bahsi geçen bu “etkin kuvve”yi taşıyan figür olarak madde, İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu dizgede kendini cisimlerde gösteren maddede değil, yine Aristotelesçi terminolojiyi

¹⁷ Eski Yunancada *hyle* kavramı, orman, ağaçlık alan, ceset, materyal, madde, çamur ve balçık gibi anlamlara gelmektedir (Liddell ve Scott 1847-1848).

devam ettiren bir terimle ifade edilen “ilk madde”de göstermektedir. *Kategoriler* isimli eserinde İbn Sînâ, birer ilke olarak söz konusu olan madde ve suretin cisimden önce geldiğini, fakat onlardan da önce gelen, yani oluş ve bozuluşu ancak kendisiyle olanaklı kılan bir cevherin de mutlaka bulunması gerektiğini ifade ederken, biraz önce bahsini açtığım “ilk madde”ye işaret etmiştir (İbn Sînâ, *Kategoriler* 73). İbn Sînâ’ya göre, “doğadan sonra olan”ı, yani fiziğin nesnelерinin olanak koşullarını araştıran metafizik (İbn Sina, *Metafizik I* 19), düşünceyi, ikinci anlamda ele alınan maddeye, yani ilk maddeye ulaştıracaktır.

İbn Sînâ’nın *Fizik*’te yaptığı ayrıma göre, daima etkinlik halinde varolan cisimler söz konusu olduğunda, maddede kuvve halinde bulunanı etkin kılan suret öncelikliken; madde, bileşiğin bir ögesi değil de, bir taşıyıcı olarak ele alınıp suret onun bir ilineği olduğunda, öncelikli ve kurucu bir konuma gelmektedir (İbn Sînâ, *Fizik I* 60-64). Burada bahsi açılmış olan öncelikli ve kurucu madde, taşıyıcı cevher olarak değerlendirilen “ilk madde”dir. İbn Sînâ’nın “cevher” ifadesi de, tıpkı Aristoteles’in *ousia*’sı gibi birden fazla anlamda kullanılmaktadır. Örneğin, eğer ele alınan konu ağaç ve onun dalı ise, bu durumda özne konumundaki cevherin ağaç ve dalın da ilinek olduğundan bahsedebiliriz elbette; fakat eğer konu ağaç ve ağaç gibi tüm cisimler ve onların taşıyıcısı olursa, bu durumda onların, onları varolmakta ortaklaştıran bir cevherin ilinekleri olduğunu söylememiz gerekir. İbn Sînâ’ya göre, varolanları varolmakta ortaklaştıran bu cevher, hem *Metafizik*’te hem de *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*’nda “varolanların yeri”ne, yani onların *topos*’una benzetilmiştir (İbn Sînâ, *Metafizik I* 55 ve İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 161). İbn Sînâ, bir yere yerleşen şeyin, bir konuda bulunmaksızın var olduğunu, çünkü konunun, ancak ondaki unsurun -tıpkı“ağaç ve dal” konusundaki ağaç gibi- bir yere yerleşmesi ile olanaklı olduğunu ifade ederek, söz konusu ilk maddenin *topos* karakteriyle, aslında bir “olanak koşulu”nu imlediğini belirtmiş olur (İbn Sînâ, *Metafizik I* 55). *En-Necat*’ta ise, yine “varolanların yeri” şeklinde betimlenmiş olan cevherin, bir cisim olmadığı, kendinde formu oluşturan bir olanağı barındırdığı ve cisimlere özgü cins ve kısımların da, kaçınılmaz olarak sınırsız olan bir potansiyelde bulunması gerektiği ifade edilmiştir (İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 161-163). İbn Sînâ’ya göre ontolojik bakımdan “önce olma” kavramı, doğası itibarıyla önce olmaya, yani ancak o varken diğerlerinin de varolmasının olanaklı oluşuna işaret etmektedir (İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 200). Maddenin, zamansal olarak meydana gelmiş olan her varolandan önce geldiğini söyleyen İbn Sînâ, yine ikinci anlamda ele aldığı cevher konumundaki “ilk madde”ye işaret etmekte ve onu, etkin haldeki varolanların olanak koşulu olarak

betimlemektedir (İbn Sina, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 198). Burada söz konusu olan “öncelik”, elbette gerçekliğin ölçüt olarak ele alındığı bir öncelik değildir, çünkü duyularla sınırlı olan fiziğin alanını oluşturan gerçeklikte, fiil kuvveden, suret maddeden, yani potansiyel halde olanı etkin kılan unsur potansiyelden önce gelmektedir (İbn Sînâ, *Metafizik I* 166 ve İbn Sînâ, *The Metaphysics of Healing* 63-64). İlk maddenin önceliği ise, elbette duyuların zamansal olarak “önce yakaladığı” unsura değil, ontolojik önceliğe işaret etmektedir. İbn Sînâ’nın hem *Metafizik*’te hem de *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*’nda altını çizmiş olduğu gibi, varolması olanaksız olanın, yani etkinliğe geçiren suret olmasına rağmen etkinliğe geçirecek bir potansiyel gücü bulamayanın varlığı, varlığın olanağını taşıyan madde tarafından öncelenmektedir (İbn Sînâ, *Metafizik I* 162-163; İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 198). İbn Sînâ’nın şu sözleri, ilk maddeyi bir olanak koşulu olarak ayrıksı kılan unsurun ne olduğunu açıkça ortaya koymaktadır:

Mümkün kendi başına varsa ve herhangi bir şekilde başkasında ve başkası tarafından var edilmemişse; herhangi bir madde ile onda var olmak veya başka şeyde olmak için ona muhtaç olmak gibi bir ilişki içinde değilse, bu durumda onun varlığının imkânı belirli bir maddeye veya belirli bir cevhere ilişmeksizin kendisinden öncedir, çünkü bu şeyin herhangi bir şeyle ilişkisi yoktur. Bu durumda varlığın imkânı, bir cevher olur, çünkü cevher, kendiliğinden mevcuttur (İbn Sînâ, *Metafizik I* 158-159).

Bu şekilde İbn Sînâ, hem ilk maddenin varlığının nasıl olanağın kendisi olduğunu hem de söz konusu olanak olarak maddenin de, ne bakımdan şeylerin taşıyıcısı olan ontolojik olanak koşulu olduğunu açık kılmış olur. Ne yazık ki, burada sınırlarını çizmeye çalıştığım İbn Sînâ’yla birlikte yükselişe geçmiş olan maddenin sesi, daima tutarlı bir anlatı olarak korunamamış, üstte de belirtmiş olduğum gibi, filozofta barınan Yeni Platoncu nüveler tarafından kuşatılarak, geleneğin de etkisiyle bastırılmıştır. İbn Sînâ’nın “mümkün varlık”ın karşısına koyduğu “zorunlu varlık” olarak Tanrı, herhangi bir nedeni olmayan, görelî ya da değişken de olmayan, ne çokluktan ne de kendi dışında bir varolanla ortaklıktan dolayı oluşmuş olan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (İbn Sînâ, *The Metaphysics of Healing* 29-30 ve İbn Sînâ, *Metafizik I* 45). İbn Sînâ, *Metafizik*’in devamında, şeylerin ilk ilkesinin olduğunu söylediği Tanrı’yı, kendinde olanağı, yani yoksunluğu barındırmaması dolayısıyla “mükemmel” olarak adlandırarak Aristoteles’in *nous*’uyla; onun kendini akleden akıl olarak saf iyilik olduğunu söyleyip her şeyin ondan taşıdığını belirtmesiyle de Plotinos’un Bir’iyle eşleştirmiştir (İbn Sînâ, *Metafizik II* 85-87, 100-101, 146). Her

şeyin ilkesi olduğu söylenen Tanrı, ilk bakışta elbette hem maddenin hem de ilk maddenin ilkesi gibi görülecektir. Bloch'un da belirtmiş olduğu gibi, İbn Sînâ'nın belli durumlarda Aristoteles'i tıpkı bir Yeni Platoncu gibi yeniden yorumlaması, yalnızca Latin dünyasına değil, İran'a da egemen olan Platoncu "ışık metafiziği" geleneğinden kaynaklanmaktadır (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 26). İbn Sînâ'nın madde kavrayışı oldukça özgün olmasına rağmen, o bu kavrayışı tümüyle radikalleştirememiş ve felsefeyi tekrar geleneğin kucağına terk etmiş gibi görünür. Öte yandan Bloch, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu anlatının bütününe baktığımızda, artık maddenin, Aristoteles'teki gibi yalnızca pasif bir unsur olmaktan çıkarılmış ve daha sonra İbn Rüşd ve Spinoza'daki *natura naturans* (yaratan doğa) öğretisini tetikleyecek şekilde "etkin kuvve"ye sahip bir unsur olarak belirlenmiş olduğuna işaret etmiştir (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 48, 77). Bloch'un bu yorumunu bir adım ileriye götürerek, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu anlatıda, "ilk madde"nin "zorunlu varlık" olan Tanrı'nın etkinliğini bile önceleyen bir unsur olarak belirlediğinin ipuçlarının barındığını söyleyebilirim. Örneğin *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*'nda, Tanrı'nın yalnızca varlığı mümkün olan şeyi var edebileceği söylendiğinde, artık İbn Sînâ'nın, varlığı mümkün olanın var etmeyi öncelediği, yani saf mümkün olarak varolan maddenin, kaçınılmaz olarak tüm var etme etkinliklerini öncelediği bakış açısını taşıdığı da söylenebilir hale gelmiş olur (İbn Sînâ, *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları* 279). Bu, maddenin yükselen sesinde açığa çıkan "etkin kuvve" kavrayışının bir sonucudur ve Bloch'un da belirtmiş olduğu gibi, Bruno'yu diri diri yakan engizisyonun, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerini de ateşe atmış olması, bir tesadüfe değil, yalnızca sesini silik de olsa duyurmaya başlayan söz konusu madde kavrayışına bağlanabilir (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 49). Şimdi kısaca, İbn Sînâ'yla birlikte yavaş yavaş sesi duyulmaya başlamış olan maddenin uğultusunun, Aquinas tarafından nasıl bastırılmış olduğundan ve Bruno söz alana dek nasıl bir sessizlik geleneğinin oluşturulmuş olduğundan bahsedeceğim.

4. Aquinas'ın İbn Sînâ'nın "Etkin Kuvve" Kavrayışını Bastıran Anlatısı

Hem Koyré'nin hem de Bloch'un açıkça ifade etmiş olduğu gibi, artık genel olarak Ortaçağ'ın karanlık olduğuna dair mitosunu savunmanın ve özel olarak da skolastik felsefeyi küçümsemenin devri geçmiş, bunu sürdürenler ise kendi safdilliklerini açığa çıkarmaktan başka bir şeyi gerçekleştiremez hale gelmiştir (Koyré 13-14; Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 51). Bloch, İbn Sînâ nasıl yalnızca madde kavramına yüklediği pozitif öğeler açısından değerlendirilerek tümüyle Aristotelesçi Sol'a yerleştirilemiyorsa; Albertus Magnus ve Aquinas'ın ortaya koyduğu

düşüncelerin de kesinkes ve toptan Aristotelesçi Sağ'a yerleştirilemeyeceğinin altını çizmiştir (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 52). Bloch'a göre Magnus ve Aquinas, bir otorite olarak kabul ettikleri İbn Sinâ'nın epistemoloji ve mantık çalışmalarını geliştirerek söz konusu ettikleri tümeller kavrayışı gibi istisnai unsurlarla, epistemoloji alanında sola yerleştirilmeyi Ockham'dan bile fazla hak etmektedir (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 52). Ockham'da yalnızca insanın anlama yetisinin *post rem*'ine (sonralığına) indirgenmiş olan tümellerle ilgili olarak Magnus ve Aquinas; tümellerin dünyanın planında *ante rem* (önsel), doğada *in rem* (karşı karşıya) ve soyutlayıcı anlama yetisinde ise *post rem* bir geçerliliği olduğu kavrayışını savunmuştur (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 52). Avrupa skolastiğini Aristotelesçi Sağ'ın içerisine yerleştirmek, ancak mantık ve epistemolojiyi ileriye taşıyan söz konusu istisnai unsurların bir kenara bırakılmasıyla ve bütünlüklü anlatılarında kendini gösteren en güçlü unsur olan ontolojiye bakılmasıyla mümkündür. Kendini *Kitab-ı Mukaddes*'in ilahi emirlerini kanıtlamaya adanmış olan bu ontolojinin baş düşmanı, elbette maddeyi etkin bir konuma oturtmaya çalışan hat olmuştur; çünkü Spinoza'nın ortaya koyduğu ontolojide rahatlıkla görülebileceği gibi, düşünceyi *natura naturans*'la buluşturan bir madde kavrayışı, artık açıkça yaratıcı bir tanrıya ihtiyaç duyulmadığına da işaret etmektedir.

Plotinos'un Aristoteles'in maddeye yüklediği pozitif anlamları tek tek soyutlaması gibi, Aquinas da Hıristiyanlığın kutsalını hiçe sayan maddenin yükselen sesini def etmek adına, *Kitab-ı Mukaddes*, dogma ve Aristoteles'i birbirleriyle eşleştirmeyi deneyen bir anlatı geliştirecektir. Aquinas'ın ilk dönem yapıtlarından biri olan *Varlık ve Öz*, filozofun Aristoteles'in terminolojisini kullanırken, bu terminolojiye ait kavramların içeriğini nasıl Hıristiyanlığa uygun hale getirdiğinin açık örneklerinden birini vermektedir. Aquinas, *essentia*'nın (öz) anlamını ve hem bileşik hem de yalın tözlere göre konumunu araştırdığı kitabını, Aristoteles'in *Cennet Üzerine*'sinde geçen bir cümlesini, "en baştaki küçük bir yanlış son derece hatalı sonuçlara yol açar" şeklinde yorumlayarak başlatmıştır (Aquinas, "Varlık ve Öz Üzerine" 221). Aquinas'ın yorumladığı haliyle yetinmeyip *Cennet Üzerine*'de geçen cümlenin orijinaline baktığımızda, Aristoteles'in "*Doğru olandan ufacık bir sapış, daha sonra bin misliyle çarpılır*" demiş olduğunu görürüz (Aristoteles, *De Caelo* 271b 9). Aristoteles'in maddeye yüklediği pozitif anlamın üzerini çizerek, ilk bakışta görmezden gelinmesi önemsiz gibi duran ufacık sapmaları gerçekleştirmiş olan Aquinas'ın, söz konusu sapmaları, yazdığı onlarca cilt esere yaymış olmasını, Aristoteles'in bahsi geçen ifadesini doğrulayan bir örnek olarak değerlendirebiliriz.

Söz konusu sapmaların ilk örnekleriyle, Aquinas'ın *essentia*'yı hem "nelik"le hem de "doğa"yla eşleştirmiş olmasında karşılaşırız. Aquinas'a göre, nesnelere kendi cinsi ya da türü içinde kurulmalarına yarayan şey olarak öz, nesnenin ne olduğunu gösteren tanım aracılığıyla belirlendiği için, sözde Aristoteles'in de ifade etmiş olduğu gibi, aynı zamanda "nelik" ve "doğa" anlamlarına da gelebilmektedir (Aquinas, *Varlık ve Öz* 15; Aquinas, "Varlık ve Öz Üzerine" 222-223). Aristoteles'e ait olmayıp ona yüklenmiş olan bu yorumda, Aristoteles'in birincil ve ikincil *ousia*'sı arasındaki fark ortadan kaldırılmış, şeylerin doğasına işaret eden özne konumundaki birincil *ousia* ile neliğe işaret eden ikincil *ousia* eşleştirilmiş olur. Aquinas'ın, söz konusu sapmayı gerçekleştirme nedeni ise, metnin ilerleyen kısımlarında, doğa anlamındaki özün Akıl'da olduğunu söylemesiyle açığa çıkmaktadır (Aquinas, *Varlık ve Öz* 87). Aquinas, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü de yanına kattığını düşünerek, onların da ifade etmiş olduğu gibi, şeylerdeki tümelliği oluşturan unsurun Akıl olduğunu belirterek, doğa anlamına gelen öze yönelik anlatısını bir yönüyle sağlama aldığını düşünür (Aquinas, "Varlık ve Öz Üzerine" 236). Aquinas'ın yorumundaki problem, elbette tümelliği oluşturan unsurun Akıl olarak belirlenmesinde değildir, çünkü bu Aristoteles'in zaten ikincil *ousia*'ya yüklediği nelik anlamında kapsamaktadır. Söz konusu yorumdaki asli problem, Aquinas'ın "doğa" ile Akıl'ı eşleştirmiş olmasından doğmaktadır. Aristoteles *Metafizik*'in *delta*'sında, "doğa"nın bir anlamıyla da ilk madde olan taşıyıcıya işaret ettiğini ifade etmiştir (Aristoteles, *Metaphysica* 1015a 4-13). Böylece, Aristoteles'in ilk maddeye yüklemiş olduğu "taşıyıcı doğa" özelliğini maddenin ellerinden alıp onu Akıl'a yüklemek ve Aristoteles'teki asli taşıyıcının da, sanki ilk madde değil de, *nous* olduğunu ima etmek, Aquinas'ın söz konusu ettiği sapmanın üzeri örtük amacı olarak belirmektedir. Söz konusu Akıl ise, yine Aristoteles'teki bağlamından kopartılmış ve "ilk devindiren" olma özelliği silinmiş bir unsur olarak belirmektedir. Aquinas'ta, çünkü "ilk neden" olarak adlandırılan Tanrı, her şeyi etkinleştiren güç olarak, hem Akıl'ın hem de insanlardaki aklın üzerindedir (Aquinas, "Nedenler Kitabı Yorumu" 76, 86, 106).

Aquinas, bileşik töz olarak değerlendirdiği cisimler söz konusu olduğunda, madde ve formun aynı anda cisimlerin özünü oluşturduğuna işaret etmiş olsa da (Aquinas, *Varlık ve Öz* 21), bu durumdaki maddenin bile formdan bağımsız bir varlığının olmadığını söyleyerek, maddeyi, ancak form tarafından etkin hale getirilen pasif bir unsur olarak belirlemiş olur (Aquinas, "Varlık ve Öz Üzerine" 250). Aquinas'a göre cisimlerdeki maddenin ayırt edici tek özelliği, onun "bireyleşme ilkesi" olması, yani "çokluğun" ancak onunla mümkün olmasıdır (Aquinas, "Varlık ve Öz Üzerine" 226). *Summa Theologica*'da, maddeyi "bireyleşme ilkesi" kılan unsurun, onun

tümüyle pasif bir potansiyel olmasında yattığına işaret edilişi ve Tanrı'nın saf etkinlik olan varlığını mükemmel kılan unsurun da, onda hiçbir potansiyel barınmaması olduğunun belirtilişi, Aquinas'ın düşüncesindeki maddenin konumunu ortaya koymaktadır (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q3, A2). Aquinas, ilk maddenin, doğal cisimler için bir yönüyle taşıyıcı gibi görünse de, aslında tümüyle Bir olan Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu ifade etmiştir (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q23, A5), çünkü olanak halinde olduğu için maddede asla söz konusu olamayacak olan etkinlik, ona yalnızca saf gerçeklik olan Tanrı tarafından katılabilir (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q3, A8). Böylelikle Aquinas, yalnızca Aristoteles'in maddeye yüklediği taşıyıcı karakterini maddeden almakla kalmayıp aynı zamanda İbn Sinâ'nın maddenin taşıdığını söylediği etkin kuvve özelliğini de Tanrı'ya bahşederek, maddeyi tümüyle ölü bir unsura dönüştürmüş olur. *Nedenler Kitabı* üzerine yazdığı yorumlarda, göksel gücün tüm güçlerin nedeni olduğunu söylemiş olan Aquinas, bu savını, ilk neden olan Tanrı dışındaki her şeyde bir miktar madde bulunuyor olmasına dayandırmıştır (Aquinas, "Nedenler Kitabı Yorumu" 106-107). Bu şekilde, maddenin bireyleşme ilkesi olmasının Aquinas için ne anlama geldiği de açığa çıkmış olur, çünkü madde, saf form olan Bir'in yarattığı unsurları Bir'le aynı saflık düzleminde olmaktan uzaklaştıran, onları Çok'a doğru taşıyan ve taşıdığı her aşamada da onların etkinliklerini bir miktar daha azaltan negatif bir unsur olarak belirlemektedir.

Aquinas'ın *Summa Theologica*'da söz konusu ettiği "ilk madde ile Tanrı'nın karşıtlığı" (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q3, A8), en temelde onun "taşıyıcı form" ve "ilk madde" arasında gördüğü karşıtlık olarak (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q29, A2) belirlemektedir. Aquinas, ilk maddeyi Plotinos gibi doğrudan hiçlikle eşleştirmeyip Aristoteles'in öğretisini devam ettirir gibi görünerek, maddeye de bir "taşıyıcı" karakteri bahşetmiş; fakat maddenin taşıdığı şeyin, deyim yerindeyse "şeylerin ölümleri" olduğuna, asıl taşıyıcının ise "taşıyıcı form" olduğuna işaret etmiştir (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q29, A3). Frederick Copleston'un Aquinas üzerine yazdığı kitapta kurduğu analogi, bahsi geçen konuyu güzel bir şekilde özetlemektedir. Copleston, büyüyen, yaprakları renk değiştiren bir meşe ağacı düşünmemizi ister (Copleston 89). Meşe ağacı durmaksızın değişiyor olmasına rağmen, biz onu, hâlâ aynı ağaç olarak değerlendiririz; fakat söz konusu ağaç yanıp kül olduğunda, geriye kalan küllere artık meşe ağacı demeyiz (Copleston 89). Copleston'a göre, Aquinas'ın "taşıyıcı form"u, meşe ağacının geçirdiği tüm değişimlere rağmen onda değişmeden kalan "ağaç olmaklık"la paralel bir unsuru; "ilk madde" ise, ağacın yanıp kül olduğu durumda kaybettiği "ağaç olmaklık"ın karıştığı küllerle

paralel bir unsuru imlemektedir (Copleston 89-90). Bu şekilde Aquinas, taşıyıcıyı oluşturan iki unsuru “taşıyıcı form” ve “ilk madde” olarak belirlemiş olmasına rağmen, aslında ilk maddenin taşıyıcılığını kabul ediyor gibi görünüp yine de onu değersizleştirmenin bir yolunu bulmuş olur. Aquinas, Aristoteles’in ilk maddeye yüklediği “kendisi hiçbir şeye dayanmazken, diğer her şeyin ona dayandığı şey” anlamını maddeden alıp “taşıyıcı form”u etkin kılan Tanrı’ya devretmiş ve “ilk madde”yi de tümüyle pasif olan, şeyleri kendi varlıklarından ayırarak bireyleştiren bir potansiyele indirgemiş olur. Joseph Owens’ın da belirtmiş olduğu gibi, Aquinas’ın ilk madde ve Tanrı arasında gördüğü söz konusu karşıtlık, Aristoteles’in diğer varolanları kapsayarak onlara açıklık alanı kazandıran *τὸ ὄν*’u yerine, yine kuşatıcı olan bir Bir olarak Tanrı’yı sokmasına sebep olmuştur (Owens 50). Owens, yalnızca *τὸ ὄν*’un yerini alan Tanrı’da değil, Aquinas’ın ele aldığı haliyle maddenin, yalnızca yaşamsal olmayan unsurun taşıyıcısı olarak belirlenmesi gibi birçok farklı unsurda da, benzer bir terminolojiyi kullanıyormuş gibi görünen Aquinas ve Aristoteles’in, aslında birbirinden oldukça farklı sonuçlara varmış olduklarının altını çizmiştir (Owens 51-52).

Aquinas, maddenin yükselişe geçmiş olan sesinden doğabilecek olan *natura naturans* kıvılcımını tümüyle söndürebilmek adına, yalnızca Aristoteles ve İbn Sînâ’nın maddeye atfettiği pozitif özellikleri ortadan kaldırmakla kalmayıp, insanın yaşamsallığında açığa çıkan kötülüğün de madde kaynaklı olduğunu ortaya koyan bir anlatı geliştirmiştir. *Summa Theologica*’da geçtiği haliyle Tanrı, ilk ve en yüce iyilik olduğu için, maddeden oluşmuş olan her şeyin iyiliği de yine kendi varlığını ilk neden ve saf form olan Tanrı’ya borçludur (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q3, A2). *Kötülük Üzerine* isimli eserindeyse, kötülüğün, Tanrı’nın her şeye verdiği yetinin eksikliğinden değil, şeylerdeki maddenin, söz konusu iyiliği kaldıramamasından kaynaklandığını belirtmiştir (Aquinas, *On Evil* 144). Aquinas, “kötüye giden yol iyilikten geçmektedir” derken (Aquinas, *The Summa Theologica...* I, Q49, A1), ahlaki kötülüğün, saf iyilik olan Tanrı’dan uzaklaşarak maddeye yönelmekle ortaya çıktığına (Aquinas, *On Evil* 101, 205) ve aynı zamanda da, bu yolun tersine çevrilebileceğine, yani insanın iyiliğe ulaşmak için maddeden olabildiğince uzaklaşıp Tanrı’ya yönelebileceğine işaret etmektedir (Aquinas, *On Evil* 205).

Böylelikle Aquinas, Aristoteles’in ilk maddeye yüklemiş olduğu taşıyıcı karakterini Tanrı’ya ait bir unsur haline getirmiş; maddeyi taşıyıcı kılan potansiyel karakterini ise, yaşamsallıktan uzaklaştıran bir öge olarak değerlendirip varlığı gerçeklikle eşleştirmiş; Tanrı’yı da tüm nedenlerin nedeni olarak ele alıp İbn Sînâ’nın

maddeye atfettiği “etkin kuvve” kavrayışını bastırarak bir anlatıyı geliştirmiştir. Yalnızca ontolojinin alanında kalmayıp maddeye yönelik eleştirisini ahlaki alana da taşıyan Aquinas, maddeyi, saf iyilik olan Tanrı’dan uzaklaştıran, dolayısıyla da insanı, ona yaklaştıkça kötülüğe çeken bir unsur olarak belirlemiştir. Bu şekilde, Aquinas’la birlikte söz konusu olan yeni Aristotelesçilik, *Kitab-ı Mukaddes* ve dogmayla eşleşen bir öğretiyi olarak belirmiş ve geleneğin gücü, İbn Sînâ’yla birlikte yükselişe geçen maddenin uğultusunu bastırmıştır. Floransa’daki St. Maria Novella bazilikasında yapılmış olan, İbn Sina’yı iki sapkın olan Arius ve Sabellius’la birlikte, üçünü de “yanlışlıkları kanıtlanmış” bir halde Aquinas’ın ayaklarının altına serilmiş olarak resmeden fresk (Bloch, *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* 53), tam da maddenin yükselen sesinin söz konusu bastırılışını imlemektedir. Yeni’nin yükselen sesinin bu şekilde Eski’nin gürültüsü tarafından bastırılmış oluşu, üstte de belirtmiş olduğum gibi, yükselen sesin cıvılgılığıyla, yani İbn Sînâ’nın madde kavrayışının ölümüne savunulabilecek bir bütünlüğe sahip olmayışıyla ilgilidir. Yeni, bütünlüklü bir anlatı olarak hayata geçirilmediğinde, diğer bir deyişle ölümüne savunulmadığında, tıpkı İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi, çoğunlukla Eski tarafından yutulmaya yazgılı olan bir unsur olarak belirlemektedir. Bu nedenle Aquinas’ın ortaya koyduğu dizge, maddenin yükselen sesini yaklaşık üç yüz yıl boyunca susturabilmiştir. Şimdi kısaca, Eski’nin yuttuğu söz konusu maddenin uğultusunu bir tür demir leblebi olarak ele alan ve onu bütünlüklü bir dizge haline getirip ölümüne savunan bir figür olan Bruno’dan ve onunla birlikte hayata geçmiş olan “madde menşei evrenin sonsuzluğu” fikrinde doğan Yeni’den bahsedeceğim.

5. Bruno ya da Alevlerden Doğan Yeni

Eğer İbn Sînâ’yı, geleneğe batmış, onu bir miktar rahatsız etmiş, fakat sonunda yarattığı acı bastırılmış ve unutulmuş olan bir kıymığa benzetirsek; Bruno’yu da, unutulmuş olan kıymıktan doğan ve kıymığın battığı bütünü tümüyle sarsan bir hastalık olarak değerlendirebiliriz. İbn Sînâ’nın öncülüğünü yaptığı “maddeyi etkin kuvveye sahip olan bir unsur olarak değerlendirme” geleneğinin sesi, İslam coğrafyasında Gazali tarafından, Hıristiyan coğrafyasında ise Aquinas tarafından bastırılmış, yani Yeni’yi doğuramayıp Eski tarafından yutulmuştur. Söz konusu yutulmuşun asli nedeni, üstte de bahsetmiş olduğum gibi, İbn Sînâ’da barınan Yeni Platoncu öğelerdir ve bu öğeler dolayısıyla maddenin yükselen sesi, bütünlüklü bir anlatıya dönüştürülemediği, deyim yerindeyse Eski’nin kalesini yıkacak denli devrimci bir güce kavuşamamıştır. Maddenin sesini, geleneğin işgal ettiği *topos*’ta bir deprem yaratacak denli güçlü çıkartan isim Bruno olacaktır.

Copernicus'un, evrenin merkezinin dünya değil, güneşe yakın bir yer olduğu iddiasını matematiksel olarak destekleyişiyle birlikte (Copernicus 39), Rönesans'la birlikte doğan bilimsel devrimin ateşi yakılmış ve çerçevesini Aristoteles'in çizmiş olduğu, yaklaşık iki bin yıllık kozmoloji ezberi tersyüz edilmiştir. Copernicus'a gelene dek, Aristoteles'in çizdiği kozmolojik sınırlara uygun bir biçimde, evreni sonlu ve dünyayı da bu sonluluğun biricik merkezi olarak olağanüstü ayrıcalıklı bir konumda ele alan gelenek (Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* 289a 10 ve 289b 5), Copernicus'un yeniden çizdiği sınırlarla birlikte, bizim gezegenimizin diğer gezegenlerden hiçbir farkı olmadığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla da, artık Tanrı'nın kitabının indiği dünyayı biricik kılan özellik, dünyanın ellerinden alınmış, deyim yerindeyse anonimleştirilmiş olur. Alfonso Ingegno'nun da belirtmiş olduğu gibi, Bruno, Copernicus'un açtığı bu alanın sınırlarının çok daha radikal bir boyuta taşınabileceğinin; onun yarattığı depremin, yalnızca Aristoteles'in fiziğini ve kozmolojisini değil, evrenin sonluluğunu Tanrı'nın sonsuzluğunun karşısına koyan Hıristiyan metafiziğini de sarsabileceğinin farkına varmıştır (Ingegno, "The New Philosophy of Nature" 254). Bu nedenle de Bruno, Copernicus'un "güneş sistemi"ne kadar genişlettiği evren tasarımının aslında sonsuza dek genişletilebileceğini ifade ederek, Tanrı'nın sonsuzluğu fikrini boşluğa düşürme denemesini gerçekleştirmeyi istemiştir (Ingegno, "The New Philosophy of Nature" 254-255; Bruno, *Küllerin Şöleni* 101). Bruno'nun, bahsi geçen isteği gerçekleştirmesi ise, onun doğa bilimi için metafizik bir zemin arayışına girişmesi, diğer bir deyişle ontoloji yapmasıyla söz konusu olacaktır. Yine Ingegno'nun belirtmiş olduğu gibi, aslen bir matematikçi olan Copernicus'un ilgisi, doğa bilimine değil, doğrudan astronomiye yönelik olduğundan, Copernicus, geliştirdiği devrimci düşünceleri sağlama alabileceği yeni bir doğa metafiziği geliştirmeyi asla denememiştir (Ingegno, "Introduction" IX-X). Bruno'nun, astronomiyle ilgilenen bir matematikçi olarak Copernicus'un savaşımayı bilmediğini, geleneğin elverişsiz ve boş ilkelerini tümüyle kökünden kopartmak için yeterince derine inmediğini söylemiş olması da (Bruno, *Küllerin Şöleni* 51-53) aynı bağlamda değerlendirilebilir. Savaşı felsefenin alanına taşıyarak, geliştireceği doğa metafiziğiyle birlikte, bahsi geçen boş ilkeleri kökünden kopartmayı deneyecek olan isim, elbette Bruno'dan başkası olmayacaktır (Bruno, *Küllerin Şöleni* 53); çünkü Ingegno'nun da işaret etmiş olduğu gibi Bruno, Aristoteles'in kozmolojisinin düşüşünün, geleneksel metafiziğin de sonu anlamına geldiğinin farkına varmış olan bir isimdir (Ingegno, "Introduction" X). Bruno'nun, elindeki matematik değneğini kullanarak bir kör gibi ilerlemekte olan Copernicuscu kozmolojiyi karaya ulaştıracak olan doğa metafiziği ise, kendi zeminini, aktif ve pasif potansiyeli aynı anda kendinde barındıran maddede

bulacaktır (Ingegno, "Introduction" IX, XIV). Şimdi kısaca, Bruno'nun madde menşei doğa metafiziğinin sınırlarını belirleyip bunun ne bakımdan asli anlamda Yeni'yi doğuran bir bütün olarak açığa çıktığından bahsedeceğim.

Sırf Bruno'nun ilk diyalogu olan *Küllerin Akşam Yemeği (La Cena De Le Ceneri)* isimli eserinin başlığına baktığımızda bile, madde kavrayışı konusunda Eski ve Yeni arasında gerçekleşecek olan bir savaşın, Bruno'nun söz konusu ettiği bir kelime oyunuyla, daha en baştan ateşlenmiş olduğuna tanık oluruz. Üstte Aquinas'ın, meşe ağacının geçirdiği tüm değişimlere rağmen, ona hâlâ meşe ağacı dememizi sağlayan özün "taşıyıcı form" tarafından; ağaç yanıp kül olduğunda, ondan geriye kalan artıkların ise "ilk madde" tarafından taşındığına işaret ettiğini belirtmiştim. Bruno'nun ilk diyalogu için seçtiği başlığa baktığımızda, Aquinas'ın, deyim yerindeyse "şeylerin ölümü"nü imleyen küllerin taşıyıcısı olarak belirlemiş olduğu maddenin, Bruno tarafından, akşam yemeğinin ana konusu yapıldığını görürüz. Bruno'nun verdiği akşam yemeği, Platoncu şölen motifini tekrar etmektedir; fakat bu sefer bu şölen, kendini kutsal ruhlara ya da daimonlara adanmış olanların değil, maddenin taşıdığı küllerin şöleni olacaktır. Küllerin maddeyi imleyişini hatırlayarak diyebiliriz ki, bu şölenin ev sahibi madde olacak, madde yenilip içilecek, madde konuşulacak ve madde konuşacaktır. Bruno, dünyanın evrenin merkezi olduğu mitini yerle bir eden Copernicus'un önünde saygıyla eğilirken, onun evrene yeni bir merkez bulduğunu iddia etmesini eleştirmiştir, çünkü düşünceyi, Copernicus'un ilk akıl yürütmesini sonsuza dek sürdürmekten, yani evrenin sonsuz olduğunu iddia etmekten alıkoyacak hiçbir şey söz konusu değildir (Bruno, *Küllerin Şöleni* 101-102). Evrenin bir merkezinin olmadığını söylemek ise, elbette onun ontolojik bir zemine sahip olmadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Sonlu evreni, evrene dışsal bir etkiyle kuşatan sonsuzluk olarak Tanrı'yı varsayan Ortaçağ'ın elinden "sonlu evren" kavrayışı alındığında, elbette Bruno'nun Yeni bir taşıyıcı bulması gerekecek, fakat evrenin sonsuzluğu herhangi bir "dış"ı olanaklı kılmadığı için de, söz konusu taşıyıcı, sonsuzluğa içkin bir unsur olarak belirecektir. "*Dıştan gelen itici güçler yoktur.*" Demiş olan Bruno (Bruno, *Küllerin Şöleni* 106), şeylerin ölmediğini, yalnızca dönüşüm geçirdiğini, rastlantısal olarak oluşmuş olan bileşimler parçalansa da, kurucu öge olarak maddi tözün daima ölümsüz kaldığını da ifade ederek (Bruno, *Küllerin...* 107, 143), evrenin şeylere içkin olan taşıyıcısı olarak "madde"yi açığa çıkarmıştır.

Bruno, felsefeyi madde temelli bir sonsuzluğun alanına çekmeyi denediğinde, iki büyük tehditle karşı karşıya kalmış olur. Bunlardan ilki, maddeyi yalnızca pasif bir potansiyel olarak gören ve onu saf iyilik olan Tanrı'nın karşısındaki kötülüğü

yaratan unsur olarak değerlendiren geleneğin doğan tehdittir. Bruno, ortaya koymayı denediği Yeni'nin gücüne işaret eden bir benzetme yaparak, geleneğin ancak kafası kopartılıp yerine yenisinin dikilerek düzeltilebileceğini açıkça belirtmiş olduğu için (Bruno, *Küllerin...* 64), gelenek tam da bu anlamıyla ele alınan kafasını kurtarmak adına, Bruno'nun karşısına, onu yutmak isteyen bir tehdit olarak çıkmaktadır. İkinci tehdit ise, merkezsiz kalıp da sonsuza saçılmış olan düşüncenin, yalnızca kuşkucuların işine geleceği, bu sayede onların her şeyi zeminsiz bırakan yaklaşımlarının besleneceği ve düşüncenin ilerleyişinin anlamsızlaşacağından doğan bir tehdittir. Bruno'nun, hem geleneğin kafasını koparıp ona yeni bir kafa dikeceği hem de çok biçimli diyalektiğin, iç içe geçmiş kuşkuların ve sofizmin anlamsız sözlerinin yarattığı dolaşık labirentten (Bruno, *Küllerin Şöleni* 76) doğan tehdidin karşısına çıkaracağı ontolojik zemin, onun bahsi geçen ilk diyalogunda üzerinde kısaca durmuş olduğu, aktif ve pasif potansiyeli aynı anda kendinde barındıran maddi töz düşüncesi olacaktır (Bruno, *Küllerin Şöleni* 106, 123, 136, 143).

Bruno'nun, madde temelli ontolojisinin hatlarını en keskin haliyle çizdiği eseri olarak değerlendirebileceğimiz *Neden, İlke ve Birlik* isimli diyalogu, sanki Bruno daha sonra başına gelecek olanlardan haberdarmış gibi, Sokrates'in başına gelmiş olanlarla kendi başına gelebilecekler arasındaki paralellikler ima edilerek başlatılmıştır. Asli anlamda Yeni olanı ortaya koyan bir düşünür, gece cadılarının gözleri ışık ne denli parlaksa o denli kısılacığı için, yarattığı güneşin ışıklarıyla Eski'de bir korku uyandıracak ve tıpkı Sokrates gibi, karanlık mağaralardan çıkarmayı denediği insanlarca boğazlanma riskiyle karşı karşıya kalacaktır (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 15). Bruno'nun ölümüne savunacağı, ona ölümüyle birlikte tıpkı Sokrates'inki gibi bir ölümsüzlük kazandıracak olan düşünceleri, kendi kökünü "neden" ve "ilke" kavramları arasında yaptığı ayırımı bulmaktadır. Bruno'ya göre, bir doğa filozofundan asla tüm ilke ve nedenleri belirlemesi beklenmemelidir, çünkü o, yalnızca fiziksel ilkeleri ortaya koymakla yükümlüdür (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 33). Tanrı'nın ilk neden ve ilk ilke olduğunu söyleyen gelenek, şeylere tümüyle dışsal olarak etki eden, diğer bir deyişle "şeyleri yaratan" Tanrı'yı, onun yarattığı bir ilinek olarak değerlendirebileceğimiz akıl dolayımıyla kavradığını iddia etmekte ve bu nedenle de çelişkiye düşmektedir. Bruno'ya göre, Tanrı'dan bahsederken, aslında yalnızca onun şeylerde kendini gösterdiği hallerden, yani Platoncuların "izler", Kabalacılarınsa "kabuktakiler" dediği şeylerden bahsedilebilir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 35). Bruno, bunların dışında, kendinde bir Tanrı'nın, şeylere ve dolayısıyla da düşünceye tümüyle aşkın olan bir unsur olması dolayısıyla, böylesi bir "yaratan Tanrı" hakkında konuşmaktan tümüyle kaçınılması

gerektiğini belirtmiştir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 35-36). Bruno, hakkında susulması gereken “ilk neden olarak Tanrı”yla, “doğanın ilk ilkesi” arasında açık bir fark olduğunu, çünkü “ilke”nin, doğaya aşkın olmayan, nesnelere oluşumunda onlara onlarla birlikte etki eden ve oluşumun ardından da, nesnelere birlikte kalan bir unsur olarak açığa çıkarılabileceğini belirtmiştir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 37). Bruno’nun bu kavrayışıyla ortaya koymayı amaçladığı asli unsur, geleneğin ilk neden olarak ele aldığı Tanrı’yla, Bruno’nun ilk ilke olarak belirleyeceği madde arasındaki farka işaret etmektir. Bruno’nun, bazen “dünya ruhu”, bazen “içkin sanatçı” ve bazen de “etkin ilke” olarak adlandırmış olduğu ilke, maddeyi biçimlendiren “etkin potansiyel”dir ve geleneğin yorumunun aksine, söz konusu ilke, maddeye dışsal olarak etki etmediği gibi, onun yalnızca bir parçasında da değil, tümünde bulunan bir unsurdur (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 37-40).

Bu şekilde Bruno, geleneğin sesini kısıttığı İbn Sînâ’nın maddeye yüklediği “etkin kuvve” özelliğini tekrar duyulur hale getirmiş ve bununla da yetinmeyip, etkin potansiyelin, maddenin yalnızca bir parçasında değil, bütününde bulunduğunu söylemiş olur. Dolayısıyla da, artık İbn Sînâ’nın maddedeki etkin kuvveden bahsettikten sonra “ilk neden olarak Tanrı”dan bahsetmesi örneğinde gördüğümüz gibi, maddeden önce gelen ve onu etkin hale getiren bir şeyin söz konusu edilmesinin kapısı da kapatılmış olur; çünkü Bruno’ya göre etkin potansiyel zaten daima maddede olandır. Bruno’nun, tüm formların maddeye ait etkin potansiyel tarafından üretildiğini söylemesinin ardından, artık ne formların maddeden ayrı olan unsurlar olduğu ne de epistemolojinin alanıyla sınırlı kalan sofistlerin söz konusu ettiği gibi, niteliklerin yok olması dolayısıyla asli ilkenin “hiç” olması gerektiği savı savunulabilir olmuştur (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 46-48). Bozuluşa tâbi olanların yalnızca onda ve onunla söz konusu olabileceği ölümsüz doğa, sofistlerce söz konusu edilen “hiç ilkesi” de dâhil olmak üzere, etkin potansiyel olarak açığa çıkan her tür formun, yalnızca onunla söz konusu olabileceği sarsılmaz ontolojik zemine, yani maddeye işaret etmektedir. Bruno’nun doğa metafiziğinin ulaştığı ontolojik zemin olarak madde, ilkin Aristoteles’in “ilk madde”siyle aynı şeymiş gibi görünse de, aslında oldukça keskin bir farkı kendisinde barındırmaktadır. Bruno, Demokritos ve Epikourosçuların, cisim olmayan şeyi “hiç” ve maddeyi de, diğer şeylerden ayırarak, tıpkı Aristoteles’ininki gibi “şeylerin taşıyıcısı” olarak değerlendirdiklerinden ve Ortaçağ’da da, İbn Rüşd ve İbn Gabirol gibi isimlerin bu kavrayışı yeniden sahiplendiğinden bahsetmiştir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 55, 80). Uzunca bir süre kendisinin de, tıpkı bu filozoflar gibi, maddeyi diğer şeylerden ayrı duran bir taşıyıcı olarak değerlendirmiş olduğunu itiraf eden Bruno, daha sonra söz konusu

maddi taşıyıcının, aslında formlardan ve diğer şeylerden ayrı olan bir unsur olmadığını kavradığını belirtmiştir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 55). Aktif potansiyel olarak formların, pasif potansiyel olarak cisimlerle bulunduğu, onları kendinde birbirine bağlayan unsur olarak madde, Aristotelesçi geleneğin aksine, diğer şeylerden ayrı duran bir unsur olarak değil, şeylere içkin olan bir töz olarak belirmektedir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 55-56, 59-60).

Doğanın ve Bruno'nun kullandığı terminolojiye uygun olarak konuşursak, doğa ile aynı anlama gelen evrenin temelinde yatan madde, tıpkı Aristoteles'in "ilk madde"si gibi, saf potansiyel olana işaret etmektedir (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 65, 78, 87). Aristoteles'in "ilk madde"si ile Bruno'nun maddesini birbirinden ayıran asli unsurlar ise, üstte de belirtmiş olduğum gibi, Bruno'nun maddeyi şeylere içkin olan bir taşıyıcı olarak değerlendirmesi ve bu içkinliği sağlayan "saf potansiyel"in de, yalnızca pasif bir unsura değil, aktif hale getiren bir unsura da işaret etmesidir. Aristoteles, ilk maddeyi şeylerin tümüyle pasif olan *hypokeimenon*'u olarak değerlendirip *nous*'un saf *energeia*'sının ise, onda maddenin barınmaması dolayısıyla mükemmel olduğunu belirterek, maddeyi mükemmellikten en uzak unsur olarak değerlendirmenin yolunu açmıştı. Maddenin kendisini etkinlik olarak, diğer bir deyişle gerçekliğin kaynağı olarak gören Bruno ise (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 79, 85), Aristoteles'in düştüğü hataya düşmeksizin, *hypokeimenon*'un dışında, şeyleri harekete geçiren ayrı bir ilkedan bahsetmeden, ontolojik bir dayanak olarak maddenin zaten harekete geçiren unsurun kendisi olduğunu ortaya koyabilmiştir. Maddenin, hem her şey hem de her şeyin potansiyeli olarak ele alınışı (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 81), gerçekliği olanakla ve olanağı da gerçeklikle sınırlayarak, "bütün"ün asla Parmenides'in başlattığı gelenekteki gibi "kapalı ve sonlu" bir unsura indirgenemeyeceğini, onun daima Yeni'ye açık uçları barındırdığını da ortaya koymuş olur (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 87-88). Hem her şey hem de her şeyin potansiyeli olan madde olarak "bütün"ün daima Yeni'ye açık olmasının nedeni, onun olanakların tümlüğü olmasına karşın, her parçasında asla tüm olanakların açığa çıkmıyor olmasından, yani maddenin etkin potansiyelinin her parçada hâlâ bulunmakta olmasından kaynaklanmaktadır (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 65-66). Madde temelinde yükselen ve söz konusu yükselişte kendinde hâlâ maddeyi ve onun etkin potansiyelini bulan parçalar, olanaklarının bazılarını gerçekleştirmiş, yani gerçekliğin onları sınırladığı noktaya gelmiş, fakat taşıyıcıda barınan tüm olanakları kendilerinde yalnızca gücül halde tutarak, gelecekteki bir yeni olanağın gerçekleşmesini de olanaklı kılmış olurlar. Örneğin bir taş, sınırlandığı gerçeklikte taş olma olanağını gerçekleştiriyor olsa da, henüz toz olma olanağını

gerçekleştirememiş ya da bir insan, sınırlandığı gerçeklikte bir bitkiyi yeme olanağını gerçekleştiriyor olsa da, ölümüyle birlikte bir bitki için gübre olma olanağını kendinde gücül olarak taşıyarak, daima Yeni'ye açık unsurlar olarak belirlemektedir.

Bu şekilde ele alındığında, şeylere içkin taşıyıcı olan maddenin, tüm potansiyellerin potansiyeli, tüm etkinliklerin etkinliği, tüm yaşamların yaşamı ve tüm varolanların varlığı olduğunu ifade eden Bruno (*Cause, Principle and Unity...* 68), gelecek ve onda gücül halde barınan Yeni'nin, ancak madde temelli bir "bütün" tasarımıyla söz konusu olabileceğinin de altını çizmiş olur. Diğer şeylerin onda olduğu evren, ancak maddenin bu asla "aynı"yla sınırlı olmayan ve Yeni'ye açık olan ucu daima kendinde barındıran potansiyeliyle "sonsuz" olabilir. Kral Solomon'un *Eski Ahit'te geçen "Güneşin altında yeni bir şey yoktur, ne varsa o zaten vardı."* sözünün, ancak tüm olanakları kendinde taşıyan maddenin kendisi için söylenebileceğini belirten Bruno (*Cause, Principle and Unity...* 90), Yeni'nin yalnızca bu madde temelinde, şeylerin kendisine içkin maddenin sonsuzluğuyla açığa çıkabileceğine işaret etmiş olur. Yeni'ye açıklığı daima kendinde barındıran evrenin sonsuzluğunda, sonsuz olan evrenin bir merkezini olamayacağı açık olsa da (Bruno, *Cause, Principle and Unity...* 89), böylesi bir sonsuzluğun ve Yeni'nin daimiliğinin, ancak taşıyıcı olan maddenin kabulü ile söz konusu olabileceğini görürüz. Şeylere içkin olan maddenin şeylere kattığı etkin potansiyel olmaksızın, diğer bir deyişle madde, şeylerin ölümsüz taşıyıcısı olarak kabul edilmeksizin, bütün daima "kapalı" bir unsur olarak karşımıza çıkacak, düşünce ya şüpheciliğin nihilizmine ya da Ortaçağ'ın Tanrı'sı gibi kuşatıcı bir unsura teslim olarak, kendi sonu olan hiçlikle buluşacaktır. Bruno, geleneğin gürültüsü tarafından bastırılmış olan İbn Sînâ gibi öncüllerinin aksine, hem söz konusu düşüncelerini geleneğin yutamayacağı denli bütünlüklü bir anlatı olarak ortaya koyuşuyla hem de bu düşüncelerini ölümüne dek savunuşuyla, Eski'nin yarattığı ablukayı parçalayacak bir Yeni'yi geliştirebilmiştir. Böylesine güçlü çıkan bir sesi yutmaya çalışan geleneğin, tıpkı Bruno'nun idamında söz konusu olduğu gibi, aslında yalnızca bir demir leblebiyi yutmayı başarabileceğini, çünkü en nihayetinde Bruno'nun sesi gibi Yeni bir çılgının, son kertede geleneğin karnını yarararak açığa çıkacağına kaçınılmaz olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç

Eski'de barınan *aporia*'lar düşünce tarihini boğmaya, felsefeyi nihilizmden doğan pes edişin kucığına itmeye başladığında, daima biri belirmiş ve düşünceyi bir *euporia*'ya ulaştırma iddiasına sahip olan bir Yeni'yi geliştirmeyi denemiştir. Bu bakış, bize Yeni'nin perspektifini verir. Eski'nin perspektifinden bakıldığında ise,

Yeni, kaçınılmaz olarak bir ucube, Bruno gibi yakılması müstahak bir çıra olarak belirir. Bu durumda Yeni, içinde geliştiği gürültüde ilkin cılız çıkan sesini giderek yükseltmeye çalışacak; Eski ise, kendi bütünlüğünü korumak adına, bu at sineğinin vızıltısını durmaksızın bastırmayı deneyecektir. Onu ebediyen bastırmayı, deyim yerindeyse yutup sindirmeyi düşünen bir Eski'nin karşısındaki Yeni, eğer asli anlamda yeni olan olarak açığa çıkmayı, diğer bir deyişle silinip gitmemeyi talep ediyorsa, bu durumda yapabileceği tek şey, kendini dizgesel olarak ortaya koymak olacaktır. Yeni'nin kendini dizgesel olarak ortaya koyması, diğer bir deyişle onu yutmaya çalışan Eski için bir tür demir leblebiye dönüşmesi ise, artık söz konusu Yeni'nin de tarihte yer etmesi, diğer bir deyişle eskimiş olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Yeni daima, geçmişin *aporia*'larını yeniden üretmeyecek bir *euporia* olarak belirir, fakat tarihe yine ve yeni *aporia*'lar bırakarak, gelecekteki bir Yeni'ye el verircesine "yeni bir Eski"ye dönüşerek tarihe yerleşir.

Aristoteles, felsefenin söz konusu ilerleyişine verilebilecek açık örneklerden biri olarak belirlemektedir. O, ilkin felsefe tarihi yaparak, diğer bir deyişle tarihin *topos*'unun sınırlarını, onda beliren *aporia*'lar üzerinden ele alarak yola koyulmuş ve böylece de, düşüncenin neden bir Yeni'ye ihtiyacı olduğunu ortaya koymuştur. Aristoteles'in, tarihin onun karşısına çıkardığı *aporia*'ları *euporia*'ya ulaştıracak olan düşüncesi ise, onun ortaklaştırma yöntemi ile şekillendirdiği ontolojisi olmuştur. Parmenidesçi Bir ve Herakleitosçu Çok kümelerini "ὄ ὄν" merkezinde ortaklaştıran bu ontoloji, bütüne ait tüm unsurları varolmaları bakımından kapsayan ve kendi dışındaki şeyleri dışlamak yerine onlara sağlam bir zemin ve bu zemin üzerinde yükselen bir açıklık alanı kazandıran asli bir Yeni olarak belirmiştir. Aristoteles'in ortaya koyduğu ontolojide açığa çıkan sınırlı anlam çoklukları dolayısıyla, felsefe, artık hem Platon'un geliştirdiği tek anlamlılıktan hem de sofistlerin düşünceyi içine ittiği sonsuz anlam *khaos*'undan doğan *aporia*'lardan kurtulmuş olur. Aristoteles'in madde kavrayışı da, söz konusu sınırlı anlam çokluğuna tâbi olan bir diğer unsur olarak açığa çıkmaktadır. İlk anlamıyla madde, oluş ve bozuluşa tâbi olan tek teklerde bulunan ve durmaksızın biçime doğru devinen bir unsur olarak ele alınırken; diğer anlamda madde ise, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'yla, yani saf olanak olarak varolduğu için, diğer şeylerin oluş ve bozuluşa tâbi oluşlarını kendiyile olanaklı kılan taşıyıcı unsurla eşleştirilmiştir. Aristoteles'in ortaya koyduğu bu ikinci tip madde kavrayışı, felsefe tarihinde düşünceyi asli anlamda yeni olana ulaştıran bir diğer unsur olarak belirmiştir, çünkü bu kavrayışın araladığı kapı, İbn Sina'dan Marx'a dek ilerleyecek olan maddeci patikayı doğuracaktır.

Öte yandan, geçmişin *aporia*larını *euporia*'ya ulaştıran bir düşünce, tarihe yine ve yeni *aporia*'lar bırakarak gelecekteki potansiyel bir Yeni'ye el verircesine eskiyecektir. Aristoteles'in ortaya koyduğu ontolojide karşımıza çıkan *nous*'un "mükemmel" karakteri ve bu mükemmelliğin de *nous*'ta madde barınmıyor olduğuna dayandırılışı, Ortaçağ'da Aristoteles'e yönelik problemlerli yorumların ve *nous*'u öte dünya tınıyla eşleştirmeyi deneyen bir geleneğin doğmasına sebep olmuştur. Plotinos'un ortaya koyduğu dizge, söz konusu problemlerli Aristoteles yorumlarının kaynağı olarak belirlemektedir. Plotinos'un anlatısında karşımıza çıktığı haliyle insan ruhu, kötülüğün kaynağı olarak belirlenmiş olan maddeden uzaklaşp formlar dünyasının gerçekliğini oluşturan *nous*'a yönelerek mutluluğa ulaşan bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Plotinos, Aristoteles'in maddeye yüklediği taşıyıcı *dynamis* karakterini de ortadan kaldıracak bir hamle yapıp onu, belli durumlarda Tanrı olarak da adlandırdığı *êv*'e atfederek, Aristoteles'in maddeye yüklediği tüm pozitif anlamları maddeden tek tek soyutlamış olur. Plotinos'la birlikte artık felsefede, maddenin tümüyle negatif bir unsur olarak değerlendirildiği ve düşünceyi yalnızca Tanrı'yla eşleşen *nous*'a yönelten bir gelenek oluşmuş olur. Plotinos'un ardından, onun takipçileri olan Yeni Platoncuların da etkisiyle, Aristoteles'in ortaya koyduğu düşüncelere yönelik yanlış yorumlama eğilimi yaklaşık bin iki yüz yıl boyunca devam ettirilmiş; Aristoteles bu dönem boyunca, yalnızca Platon'un düşüncelerini devam ettiren özgünlükten yoksun bir figür olarak değerlendirilerek silikleştirilmiştir. İslam dünyasında 8. yüzyılın ikinci yarısından 10. yüzyıla kadar sürmüş olan "Çeviri Dönemi"yle birlikte, Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik* gibi kitaplarının Arapçaya çevrilip İbn Sînâ'yla buluşmasına kadar da durum böyle devam etmiştir.

Asli anlamda yeni olanın, kendini bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koyması gerektiğinden, aksi durumda geleneğin gürültüsünde boğulup gideceğinden bahsetmiştim. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu düşünceler, tam da bu durumun açık bir örneği olarak belirlemektedir. İbn Sînâ, hem Aristoteles'in ontolojisinin ve fiziğinin üzerine örtülmüş olan bin iki yüz yıllık perdeyi kaldırmış hem de Aristotelesçi taşıyıcı madde kavrayışını tekrar gündeme getirmiştir. Hatta bu noktada da durmayarak, Aristoteles'in madde kavrayışında söz konusu olmayan bir unsuru, yani maddenin yalnızca "edilgin kuvve"yi değil, "etkin kuvve"yi de kendinde barındıran bir öge olduğunu ifade eden düşünceleri ortaya koyarak, maddenin sesinin Ortaçağ'da da yükselmesini sağlamıştır. Öte yandan İbn Sînâ'nın felsefesi, Janus gibi çift yüzlü bir unsur olarak belirip filozofun tümüyle maddeyi temele koyan bir dizgeyi geliştirmesinin önüne geçmiştir. İbn Sînâ, kendinde barınan Yeni Platoncu özelliklerin etkisiyle, ilkin maddeden etkin kuvveye sahip olan bir unsur olarak

bahsetmiş olmasına rağmen, anlatısının devamında, Tanrı'yı "zorunlu ilk neden" olarak belirlediğinde, artık ortaya konan bu tutarsız dizgede maddeyi de önceleyen bir Tanrı fikri hayata geçmiş olur. Tanrı'nın mükemmelliğinin kendinde maddeyi barındırmamasına dayandığını söyleyen İbn Sînâ, yine *nous*'u Tanrı'yla özdeşleştiren Yeni Platoncu geleneği beslemiş ve geliştirmeye başladığı özgün madde yorumunun bastırılması için bir zemin hazırlamış olur. Bu zemin dolayısıyla, maddenin İbn Sînâ'yla birlikte yükselişe geçmeye çalışan cılız sesi, İslam coğrafyasında Gazâlî tarafından, Hıristiyan coğrafyasında ise Aquinas tarafından rahatlıkla bastırılabilir olmuştur. İbn Sînâ'nın söz konusu tutarsızlığından yararlanmış olan Aquinas, *Kitâb-ı Mukaddes*, dogma ve Aristoteles arasında mutlak bir özdeşlik yaratma amacıyla, Aristoteles'in düşüncelerine yönelik oldukça problemler yorumlar yapmış ve bu yorumlarını da İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün metinlerinde barınan Yeni Platoncu kısımlara dayandırmıştır. Aquinas, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'le birlikte yükselmekte olan ve Hıristiyanlığın kutsalını hiçe sayan *natura naturans* kıvılcımını büyümeden söndürmek adına, Aristoteles'in birincil *ousia* ve ikincil *ousia*'sını iç içe geçiren bir *essentia* kavrayışı geliştirmiştir. Bu yorum, Aristoteles'in şeylerin neliğine işaret eden ikincil *ousia*'sı ile *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'sı arasındaki farkı silikleştirerek, Aristoteles'teki taşıyıcının *nous* gibi görünmesi problemini doğurmuştur. Aristoteles'in ilk maddeye yüklemiş olduğu söz konusu pozitif anlamı silikleştirmesinin ardından, maddenin yalnızca "bireyleşme ilkesi", yani ilk neden olan Tanrı'da "bir"leşen şeyleri çokluğa saçan unsur olabileceğini belirtmiş olan Aquinas, şeylerin ancak Tanrı tarafından etkin hale getirilebileceğini de ifade ederek, İbn Sînâ'nın maddeye yüklediği "etkin kuvve" özelliğini de ortadan kaldırmış olur. Aquinas'la birlikte madde, bir ağacın geçirdiği tüm değişimlere rağmen onun hâlâ o ağaç olmasını sağlayan, diğer bir deyişle şeylerin yaşamsallığının taşıyıcısı olan "taşıyıcı form"un aksine, yalnızca ağaç yanıp kül olduğunda, onun yaşamsallığının yok oluşuna işaret eden küllerin taşıyıcısı konumuna getirilmiş olur. Bu şekilde Aquinas, karşısında maddeyi merkezine koyan tutarlı bir dizge olmadığı için, maddenin İbn Sînâ ve İbn Rüşd'le birlikte yükselen uğultusunu rahatlıkla bastırmış ve üç yüz yıl sürecek olan bir zafer kazanmıştır.

Aquinas'ın zaferi, filozofun maddenin taşıdığını söylediği külleri, verdiği akşam yemeğinin onur konuğu yapan Bruno tarafından sonlandırılacaktır. İlk diyalogunun ardından da belli olduğu gibi, Bruno daima maddeyi imleyen küllerden bahsedecek ve bunu, sonsuz evren tasarımının, ona içkin ontolojik zemini olarak belirleyecektir. Copernicus'un evrenin merkezini dünya değil, güneşe yakın bir yer olarak belirleyişi, dünyayı merkezde gören kozmoloji anlayışını tersyüz etmiş olsa da, aslında evreni

yine sınırlı bir bütün olarak tasarlayıp merkezine de güneşi koymuş olur. Bruno, Copernicus'un açtığı devrimci yolun ilerletilebileceğini, evrenin hiçbir sınırının ya da merkezinin olmadığını iddia edilebileceğini ve bunun da ancak yeni bir taşıyıcı madde kavrayışı temelinde mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Bruno'nun evrenin sonsuzluğu fikriyle birlikte, sonsuz dışsal kuşatıcı olarak Tanrı'yı varsayan geleneğin ellerinden "sonlu evren" fikri alınmış ve tümüyle yaratılanın sonluluğu üzerine kurulu olan Ortaçağ teolojisi boşluğa düşürülmüş olur. İlk bakışta, teolojiyle birlikte merkezlessiz kalmış olan felsefenin de aynı boşluğa düşeceği düşünülebilecek olsa da, Bruno'nun ortaya koyduğu madde kavrayışı, evrenin bir merkezinin olmamasının, onun ontolojik bir zemininin de olmadığı anlamına gelemeyeceğini açıkça göstermiştir. Aristoteles'in açtığı maddeci hatta ilerleyen Bruno, bir yönüyle Aristoteles'i de eleştirerek, onun "ilk madde" kavrayışının, tıpkı Demokritos ve Epikourosçularınki gibi, şeylere dışsal olan taşıyıcıya işaret ettiğini belirtmiştir. Bruno'ya göre ilkin, neden ve ilke kavramları arasında bir ayırım yapılmalıdır. Ortaçağ'ın ilk neden olarak kavradığı Tanrı, yaratma özelliği gereği şeylere dışsal olarak etki eden bir unsur olarak belirirken; doğanın ilk ilkesinin ise, doğaya aşkın olmayan, nesnelere oluşumunda onlara onlarla birlikte etki eden ve oluşumun ardından da daima onlarla kalan bir unsur olarak belirir.

Bruno'nun düşüncüyü *euporia*'ya ulaştırdığı söz konusu ilke, etkin ve edilgin potansiyelin daima onunla olduğu maddedir. Bu yeni taşıyıcı madde kavrayışı, kendinde barınan "taşıyıcılık" özelliğini edilgin potansiyelinde, şeyleri, onlara içkin olarak etkileme özelliğini ise, etkin potansiyelinde bulmaktadır. Şeylerin tümünde olan, daha doğrusu onların kendisi olan Bruno'nun maddesi, tıpkı Aristoteles'inki gibi saf olanak olarak vardır, fakat Aristoteles'inkinin aksine, Bruno'nun maddesi yalnızca pasif bir olanağa değil, şeylere içkin olan etkin bir olanağa da işaret etmektedir. Her noktasında olanağı ve bu olanağın etkinliğini taşıyan böylesi bir ontolojik zemin üzerinde yükselen doğa, asla Parmenides'inki gibi kapalı bütüne işaret etmeyecek ve daima Yeni'yi üretme olanağını kendinde barındıran bir bütün olarak belirecektir. Böylece, İbn Sinâ'yla birlikte yükselişe geçen maddenin sesini bastıran gelenek, Bruno'nun ölümüne savunduğu madde menşeli evrenin sonsuzluğunu içeren dizgesini bastıramamış, Eski'nin yarattığı *aporia* ablukası, ilk kez Bruno'nun Yeni'siyle parçalanmıştır. Bruno'nun külleriyle birlikte değişmiş olan dünya, maddenin böylesi bir Yeni'ye açıklığının en açık göstergesi gibidir.

KAYNAKÇA

- Alighieri, Dante. *İlahi Komedyâ - Cehennem*. Çev. Rekin Teksoy. İstanbul: Oğlak, 1999.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica - Volume I*. Çev. Father of the English Dominican Province. London: Encyclopaedia Britannica Inc, 1952.
- . *On Evil*. Çev. Richard Regan. New York: Oxford University Press, 2003.
- . *Varlık ve Öz*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say, 2007.
- . "Varlık ve Öz Üzerine." Çev. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ed. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür. Ankara: BilgeSu, 2007. 221-253.
- . "Nedenler Kitabı Yorumu." Çev. Mehmet Barış Albayrak. *Nedenler Kitabı*. Çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Notos Kitap, 2014. 73-169.
- Aristoteles. "De Caelo." Çev. J. L. Socks. *The Works of Aristotle, Volume II*. Ed. William David Ross. London: Oxford University Press, 1966.
- . "De Generatione et Corruptione." Çev. Harold H. Joachim. *The Works of Aristotle, Volume II*. Ed. William David Ross. London: Oxford University Press, 1966.
- . "Metaphysica." Çev. William D. Ross. *The Works of Aristotle, Volume VIII*. Ed. William David Ross. London: Oxford University Press, 1966.
- . "Topica." *The Works of Aristotle, Volume I*. Çev. W. A. Pickard. Ed. William David Ross. London: Oxford University Press, 1968.
- . *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi, 1997.
- . *Gökyüzü Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost, 1997.
- . *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge, 2002.
- . *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi, 2005.
- . *Metafizik*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2018.
- Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi*. Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem, 2002.
- . *İzler*. Çev. Suzan Geridönmez. İstanbul: İletişim, 2010.
- . *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim, 2013.

- Bruno, Giordano. *Cause, Principle and Unity And Essays on Magic*. Çev. ve Ed. Richard J. Blackwell ve Robert de Lucca. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . *Küllerin Şöleni*. Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem, 2004.
- Copernicus, Nicolaus. *Göksel Kürelerin Devinimi Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2010.
- Copleston, Frederick, C. *Aquinas - An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker*. London: Penguin Group Press, 1988.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)*. Çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim, 1986.
- Dörrie, Heinrich. "Eskiçağ'da Aristotelesçilik." Çev. Kaan H. Ökten. *Cogito* 78 (2014): 43-58.
- Emilsson, Eyjólfur K. *Plotinus*. New York: Routledge, 2017.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür - Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap, 2015.
- Güzel, Cemal. *Teori Kavramı Üzerine Bir İnceleme*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- Hadot, Pierre. *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*. Çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu-Batı, 2016.
- İbn Sînâ. *Fizik I*. Çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera, 2004.
- . *Metafizik I*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- . *Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2005.
- . *The Metaphysics of Healing*. Çev. Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- . *Kategoriler*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2010.
- . *En-Necât - Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı, 2013.
- Ingegno, Alfonso. "Introduction." *Cause, Principle and Unity and Essays on Magic*. Ed. Giordano Bruno, Richard J. Blackwell ve Robert de Lucca. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. VII-XXIX.

- . "The New Philosophy of Nature." *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Ed. Charles. B. Schmitt ve diğerleri. Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 2003. 236-263.
- Koyré, Alexandre. "Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik ile Platonculuk." Çev. Kurtuluş Dinçer. *Bilim Tarihi Yazıları 1*. Ankara: Tübitak, 2002. 13-49.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi, 2013.
- Liddell, H. George ve Robert Scott, ed. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.
- O'Brien, Denis. "Plotinus on Matter and Evil." *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 171-195.
- Owens, Joseph. "Aristotle and Aquinas." *The Cambridge Companion to Aquinas*. Ed. Norman Kretzmann ve Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 38-59.
- Platon. "Timaeus." *The Collected Dialogues of Plato Including Letters*. Çev. Benjamin Jet. Ed. Edith Hamilton ve Huntington Cairns. New Jersey: Princeton University Press, 1973. 1151-1211.
- . *Parmenides*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Ara, 1989.
- Plotinos. "Dokuzluklar (Enneades) Altıncı Kitap IX" Çev. Betül Çotuksöken ve Saffet Babür. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ed. Saffet Babür ve Betül Çotuksöken. Ankara: BilgeSu, 2007. 45-49.
- . *The Enneads*. Çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1969.
- . *Plotinus in Seven Volumes, Enneads V 1-9*. Çev. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Porphyry. "On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Work." *The Enneads*. Çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1969. 1-20.