

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt : XIX

Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne armağan



Yayın Komisyonu:

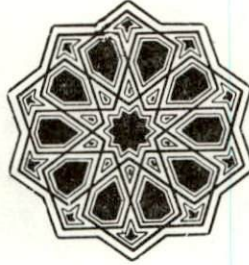
Prof. Dr. Necati ÖNER (*Dekan*)
Prof. Dr. Hüseyin YURDAYDIN
Prof. Dr. İ. A. ÇUBUKÇU
Doç. Dr. M. HATİBOĞLU
Doç. Dr. Hüseyin ATAY

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XIX



Cumhuriyetin 50. Yıldönümüne armağan

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

GH : XIX



ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1973

Çıktı Yılı: 50. Yılında...



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU, <i>Yunus Emre ve Din Felsefesi</i> .	1
Prof. Dr. Cavit SUNAR, <i>Parmenides ve Varlık Meselesi</i>	17
Prof. Dr. Şakir BERKİ, <i>İslâm Hukukunun Ana Hatları</i>	29
Prof. Dr. Mehmet TAPLAMACIOĞLU, <i>Dinler Bilimi</i>	41
Doç. Dr. İsmail CERRAHOĞLU, <i>İbn Hibbân ve Tefsiri</i>	49
Doç. Dr. Mehmed S. HATİBOĞLU, <i>Hazret-i Aişe'nin Hadis Tenkitçiliği</i>	59
Doç. Dr. Gültekin ORANSAY, <i>Dinî Türk Musikisinde XVII. Yüzyılda Kullanılmış Makamlar</i>	75
Dr. M. Esad KILIÇER, <i>Kemâlpaşazade'nin Aile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvâları</i>	83
Dr. Mehmet DAĞ, <i>İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü</i>	97
Dr. Beyza BİLGİN, <i>İslâm'da Muhtesiplik ve Eğitim Yönünden Değeri</i>	117
Dr. Abdulkadir ŞENER, <i>İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad</i>	123
Prof. Dr. Muhsin MAHDİ, <i>Çağımızın İslâm Düşüncesinde İslâm Felsefesi</i> (Çev. Hüseyin ATAY)	133
Laura Veccia VAGLIERI, <i>Ali-Muâviye Mücadelesi ve Hârici Ayrılmasının İbâdî Kaynakların Işığında İncelenmesi</i> (Çev. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI)	147
Şeyh Muhammed ABDUH, <i>İslâmın Müsamahasına Dönüş</i> . (Çev. Osman KESKİOĞLU)	151

	<u>Sayfa</u>
W. D. Ross, <i>Aristo'da Tabiat Felsefesi</i> (Çev. S. Hayri BOLAY) ...	155
Joachim WACH, <i>Toplumun Dini Teşkilatlanması</i> (Çev. Dr. M. Rami AYAS)	175
S. PİNES, <i>İbni Sinâ ve "Risâletü'l-Füsus Fi'l-Hikme"nin Yazarı</i> (Çev. Kifayet ÖZAYDIN)	193
Hartmuth SCHMÖKEL, <i>Sumer Dini</i> (Çev. ve Açıklayan Mehmet Turhan ÖZDEMİR)	197
Ord. Prof. H. Z. ÜLKEN, <i>Prof. Dr. Hikmet Birand (1904-1972)</i> ...	219
İgnaz GOLDZİHER, <i>İslâmda Hadisin Yeri Etrafında Mücadeleler</i> (Çev. Dr. Cihad TUNÇ)	223
 <u>Kitap Tenkitleri :</u>	
<i>Muzaffer Sencer'in Allahın Varlığına Dair Bir Kitabı</i> (Süleyman Hayri BOLAY)	237
 <u>Kitap Tanıtma:</u>	
<i>Müşkilet al-İnsan</i> (S. Hayri BOLAY)	241
<i>Müellifine Okunulan Bir Asıl Nüsha ile Karşılaştırılıp Düzeltilmiş Bir Kitabı'l-İktidab Nüshası</i> (Günay TÜMER)	247
<i>Yeni Bir Humâyun-nâme Nüshası</i> (Günay TÜMER)	253

ARİSTO'DA TABİAT FELSEFESİ*

W. D. ROSS'DAN ÇEVİREN

S. HAYRİ BOLAY

Tasnifini Aristo'ya borçlu olduğumuz ilimleri o, kendi bilgisini araştıran nazari ilimler, ilerlemede rehberlik yapabilecek bilgiyi hedef alan pratik ilimler, faydalı ve güzel şeyleri imal etmekte kullanılacak bilgiyi elde etmeye çalışan üretken ilimler halinde üçe ayırmaktadır. Nazari ilimler "teoloji" (yahut metafizik), fizik ve matematik halinde alt bölümlere ayırır. Fizik ayrı bir varlığa sahip fakat değişmez şeylerle (yâni kendilerinde hareket ve sükûnun bir kaynağına sahip olan "tabii ilimler"le); matematik ilimler değişmez fakat ayrı bir varlığa sahip olmayan (yâni cevherleri vasıflandırıcı olması hasebiyle ancak sıfat olarak var olan sayılar ve mekâna ait şekillerle); teoloji (ilâhiyat) ise aynı zamanda hem ayrı bir varlığa sahip hem de değişmez olan (yani madde ile hiç bir bağı olmadan var olan cevherlerle) uğraşır. O, ilâhiyat ismini sırf cevherler arasından başlıcasının Allah olmasına borçludur.¹ Varlıktan geldiği gibi bilinen "Fizik", Aristo'nun eserlerinin uzun bir serisinin konusunu teşkil eder. Bu eserlerin neden birlik teşkil eder şekilde anlaşılmuş olmaları Meteorolojica'nın başında gösterilmiş olmasındandır; Aristo orada: 1- Tabiatın ilk sebeplerini (yani Fiziğin I ve II kitabında her değişmeyi içine aldığı gösterdiği terkibi unsurları) ve genel olarak tabii hareketi (Fizik III, IV), 2- Yıldızların düzeni ve hareketini (Gök Hakkında I ve II), arza ait unsurların adet ve mahiyetini, birbirlerine dönüşmelerini (Gök Hakkında III ve IV). 3- Genel olarak varlıkların meydana geliş ve yok oluşlarını (Oluş ve Yok Oluş -Kevn ü Fesat adlı eseri) ele almak suretiyle izah eder. O ayrıca şunları da: 4- "Yıldızların hareketine daha yakın bir bölgede, tabiatta vukubulan, fakat ilk unsur (yahut semavi

* Tercümesini yaptığımız bu kısım, W. D. Ross'un 1930 da Paris'te fransızca olarak yayımlanan "Aristote" adlı eserinin 90-116 sayfaları arasındaki bahislerdir. Tercüme kontrol etmek lütfünde bulunan sayın Profesör Mehmet Karasan Bey'e teşekkürlerimi sunarım.

S. Hayri Bolay

1 Met. 1025 b. 18-1026 a 19.

Aristoya göre en üstün ilim en üstün cinsi konu edinmelidir. Böylece teoretik ilimler, bütün ilimlerin en yükseği, teoloji de bu ilimlerin en yükseğidir. (çeviren) (Met: 1026a 21-22.

unsur) dan daha az düzenli olarak vukua gelen şeyleri”²; ve 5- Hayvan ve nebatları umumî bir açıdan ve nevilerine göre aynı zamanda (biyolojik eserlerinde) ele alır.

Görülüyor ki, bu eserin hareket tarzı genelden özele³ doğrudur. Fizik kitabı genellikle tabii cisimler bahsini, bunlar arasında hareket ve sükûnun kaynağına sahip olan bütün cisimlerin müşterek mâhiyetlerini ele alır. Bu tarif sadece canlı cisimleri değil -ister dairevî olsun, isterse âlemin merkezinden muhite, yahut muhitten merkezine doğru olsun- tabii harekete meyilleri olduğunda unsurları ve organik olmayan birleşimlerini de içine almaktadır. Hattâ terkib eden malzemeleri tabii cisimlerden ibaret olduğu için imal edilen eşya da tabii bir harekete sahiptir; fakat imal edilmiş olmaları hasebiyle kendilerine şekil veren sanatkâr ve kendilerini kullanan el tarafından hareket verilmiş nesnelere dir.⁴

“Fizik” “tabiat ilmini” inceleyen bir kitap olarak kabul edilir. Fakat başlangıçta “tabiattan” ne anladığına dair hiçbir izahat vermez. Fizik’ten evvel tamamen Sokrat öncesi devirlere ait bir başlık olan “Tabiat Hakkında” bir eserler serisi çıkmış idi. Aristo bu eski eserlerin ışığında kendi düşüncesinin yeteri kadar açıklık kazandığına inanıyordu. Aynı zamanda maddî cisimlerin teşkil ettiği son sözü, tabiatın ve orada farkedilebilen değişmelerin sebeplerini ele almağa çalıştığını bu başlıkla anlatmak istiyordu. Sebeplerin keşfinin ehemmiyeti baştan itibaren işaret edilmiştir. Tecrübe olayları açık değildir ve bunlar son unsurlarına kadar ayırd edilmeleri lâzımdır. Çünkü bunların “menşe” leri, “sebeb” leri yahut her ne kadar baştan beri bizim için karanlık ise de, “mahiyeti icabı açık” olan unsurları kendisinde çözmüş olduğumuz noktaya kadar ayırd edilmesi gereken belirsiz bir kütle gibi gösterilmişlerdir.⁵ Bu prensiplerden çeşitli fikirler edinilebilir. Fakat Aristo’nun işaret ettiği tabiat felsefesinin

2 *Meteor.* 338a 26-b 3.

3 *Fizik.* 184a 23, 200b 24.

Aristo’ya göre, açık ve seçik olan şeyler önce bütün (küll) ve en karmaşık şeylerdir. Zira unsurlar ve prensipler analiz yoluyla meydana çıkarlar ve bilinirler; bunun için bütünden parçaya doğru gitmek lâzımdır. Zira bütün, duyuma göre daha kolay bilinebilir ve genel de bütünün bir çeşididir, parçalarını teşkil eden bir çokluğa sahiptir. (Fiz: 184a 23-24) (çev)

4 192b 9-20

A’ya göre bir yatak, bir manto v.b.gibi imal edilen şeyler bir sanat mahsulu oldukları nisbette değişmeye doğru hiç bir tabii temayüle sahip değildirler. Fakat sadece onlar taşta, ağaçta veya başka herhangi bir karışık şeyde varolduktan dolayı bu araza sahip olduklarından böyle bir temayül gösterebilirler. (192b 9-20) (çev).

5 *İb.* I. 1

ilgâsı mânâsına gelen, realitenin bir, bölünmez ve değişmez (hareketsiz) olmasını isteyen bir kanaat vardır. Bizim, değişmenin varlığını bir tecrübe hâdisesi gibi nazarı itibare almamız ve temel telâkki etmemiz gerekir. Fakat ELEA'lıların doktrini, Aristo'nun tecrübeye basit bir müracatı ile boş bir levha haline getiremediği Grék düşüncesinde böyle bir rol oynadı ve Aristo o doktrinin dayandığı çeşitli tenakızları ortaya çıkarmak için çalıştı.⁶

Ana madde (Substra), şekil, mahrumiyet (Privation)

"Fizikçiler" in doktrinleri (prensipl olarak tabiatın varlığını inkâr eden ELEA'lılara karşı) belli başlı iki kısımdan ibarettir. Bir kısmı, diğer nesnelere yoğunlaşma ile ayrılarak kendisinden meydana geldikleri tahtında gizli tek bir cismin olduğunu iddia ederler. Diğerleri ise, nesnelere arasında bir takım temel kalitatif farklar bulunduğunu, fakat bu farkların kendisinde bütün "zıtlıklar"ın mevcut olduğu tek bir kütleden meydana geldiğini iddia ederler. Aristo bu ikinci kanaatı tenkid eder.⁷ Aristo'nun önceki bütün mektepler arasında bulunduğu müşterek taraf hepsinin ilk prensip olarak zıtları kabul etmeleridir. Yüksek ve alçak, ön ve arka, doğru ve eğri. İşte bu zıtlar eski teorilerin hepsinde büyük rol oynarlar. İlk prensiplerin mahiyetinden: 1- onların bir kısmının ne diğerlerinden ne de birbirlerinden meydana geldikleri, 2- tamamen başka her şeyin onlardan meydana geldikleri neticesi çıkmaktadır. Fakat bu doktrin çok kuvvetli bir delil ileri sürmek suretiyle takviye edilmiş olabilir. Alemde her şeyin -şayet arzı bağları bir tarafa bırakırsak- tesir etmek veya tesire mâruz kalmak zorunda olduğu hallerde özel bir karaktere sahip olması gerekir. Beyaz -olmayan, *arızı olarak* müzikal tarzda bulunduğu için, beyaz sadece müzikal olandan çıkabilir. Hakikat söylenecekse o beyaz- olmayandan yani siyah olandan yahut beyazla siyah arasında mutavassıt olan bir şeyden çıkar. Mutavassıt olanlar ise zıtların karışımından meydana gelmişlerdir.⁸ Öyleki, esasında herhangi bir hâle gelmenin şartı o hâlin zıddını tazammun eder ve o hale gelmeyi önceden gerektirir.

Şu halde en azından iki tane ilk prensip var. Fakat o sonsuz bir adede sahip değildir. Zira: 1- Şayet böyle ise varlık bilinemez olacaktır; 2- Cevher tek bir nevidir ve bir nevi de ancak temel bir zıdda sahiptir; 3- Realiteyi sonlu bir prensipler adedinden çıkartmak ve onun mümkün olduğu yerde, basit bir iza-

6 I 2, 3.

7 I, 4

Aristo Fizik'in dördüncü bahsinde Fizikçileri, özellikle Anaksagoras'ı tenkid eder

8 I, 5.

hını daha karmaşık bir izaha tercih etmek mümkündür; 4- Bazı zıtlar bâriz bir şekilde birbirinden çıkarılmışlardır. Halbuki ilk prensipler bir şeyden çıkarılmış olmayıp ezeli olmak zorundadırlar. Fakat prensiplerimizi, işin kolaylığının telkin ettiği şekilde ikiye irca edemeyiz. Zira: 1- Sıklık, seyreklik üzerinde tesire sahip olmadığı gibi aksi de mümkün değildir; ne sevgi ahenksizliği birleştirir, ne de ahenksizlik sevgiyi ayırır. Burada birini birleştirip diğerini ayıran üçüncü birşeyin olması lâzım; 2- Öyle görünüyor ki, cevheri tamamiyle iki zıttan biri olan hiçbir şey yoktur. Zıtlar sıfatlardan ibarettir ve kendisinde bağlı oldukları bir cevheri önceden farzettirirler; 3- Cevher asla cevhere zıt değildir. İlk prensipleri zıtlarda görmek, böylece, cevheri cevher-olmayandan çıkartmaya çalışmaktır; fakat bunda cevherden daha eski hiçbir şey olamaz. O halde biz bu hususta her şeyin tek bir ana maddesini kabul eden ilk düşünürlerin fikrinde ortaya çıkan bir “*üçüncü bir şey*”i önceden farzetmek zorundayız. Ama, bu son ana maddeyi duyulabilir iptidaî cisimlerden hiçbirisi ile karıştırmamız gerekir; ateş, toprak, hava ve su mahiyetlerinde zıtlıkları ihtiva ederler. (Yani bunlar ilk ilkeler değildir.) Meselâ ateş yukarıya, toprak da aşağıya doğru uzanır. Cevheri dört “*unsur*” arasında herhangi bir mutavassıt şeyle aynileştirmek çok mâkul olacaktır. Tek bir ana madde ve fazlalıktan yahut herhangi bir kalite noksanlığından ileri gelen çeşitli zıtlar, değişmenin basit bir etüdünün ortaya koyduğu ve kendilerinde iptidaî düşüncenin meydana geldiği prensiplerden ibarettir. Üçten fazla pensibi kabul etmekle hiçbir şey kazanılmadığı gibi, herhangi bir şey de kaybedilmez. Pasif prensipler hususunda zahiren tek bir tanesi yeter; fakat eğer aktif zıt prensiplerden bir çiftten fazla kabul edersek her prensip tesirini icra edebilmek için farklı bir prensip isteyecektir. Bundan başka tek bir cins teşkil eden cevher cins bakımından farklı bir takım prensiplere değil, ancak kendinden önceki neveleri ile ayrılan bir takım prensiplere sahip olabilir. Şu halde biz ne ikiden az, ne de üç ilk prensipten fazla bir şey olmadığını söyleyerek kendimizi aldatmış oluyorumuz.⁹

“Oluş”tan iki çeşit şeyi: “İnsanın müzisyen olduğunu” ve “müzisyen olmayanın müzisyen olduğunu” anlarız. Birinci halde olan şey devamlıdır, ama ikincisinde devamlı değildir. Fakat “a’nın olduğunu” yahut “b-olmayanın b olduğunu” söylediğimiz zaman daima meydana gelen şey a-b olmayanın ab olduğu”dur. Meydana gelen netice iki elemanı (bir substrata ile bir şekil) *ihativa eder*, fakat değişme üçüncü bir elemanı (şekil yokluğunu) önceden *farzettirir*. Ana madde, değişmeden önce adettece bir tane idi. Ama tefrik etmeye müsait iki elemanı -değişmeye rağmen devamlı kalması gereken eleman ile, zıddı ta-

rafından değiştirilmiş olan elemanı- ihtiva ediyordu. Böylece, değişmenin önceden üç şeyi -madde, şekil, mahrumiyet (privation)- farzettirdiği neticesine ulaşıyoruz.¹⁰ İlk düşünürler oluş problemi hususunda yanılmışlardır; onlara göre *var olan şey, var olandan ve var olmayandan* neş'et edemez. Aristo güçlüğü şu iki hususa dikkati çekerek çözüyor: 1- Hiçbir şeyin basit bir şekilde var olmayandan meydana gelebileceğine. Kendisi ile birşeyin var olduğu hareketin çıkış noktası o şeyin yokluğudur. Hakikatte var olma *basitleştirmekten* ibarettir. Fakat o sadece basitleştirmekten değil, mahrumiyetten hareket ederek, fakat arızî bir şekilde meydana gelir. Ve aynı şekilde varlığı *basitleştirmekten* hareket ederek hiçbir şey meydana gelmez. Bir şey arızî olarak var olandan hareketle meydana gelir, bu var olduğu için değil var kabul edildiği içindir, yoksa meydana gelen cüz'î bir şey olmasından dolayı değil. 2- Güçlüğü varlığın kuvve ve fiil gibi çeşitli derecelerinin kabul edilmesi suretiyle bertaraf edilmiş olduğuna dikkati çekerek; bir şey fiil halindeki değil kuvve halindeki herhangi bir şeyden neş'et eder.¹¹

Fizik nesnelere madde ve şekil, dikkat edilirse, düşünce yoluyla ayırılabilir fakat realitede ayrılamayan bir takım unsurlardır. Madde hiçbir zaman saf halde bulunmaz ama herhangi bir şekil altında bulunabilir. O en azından şekil ile yahut eter, ateş, hava, su veya toprak, yani iptidâî "tabîî cisim"-lerden herhangi biri olması vakiasının tazammun ettiği belli karakterlerle beraber bulunur. Şayet şekil bazen saf halde olursa bu fizik nesnelere şekli olmayacaktır: Yalnız saf şekiller Allah, küreleri hareket ettiren zekâlar ve belkide bir bedenle birleşmeden önceki ve sonraki insan aklıdır. Burada şunu da işaret edelim ki mahrumiyet *varlık olarak* alınan bir şeyin özünde bulunan üçüncü bir eleman değildir; bir şekle sahip olmak, *aynı hadise* ile zıt şekilden mahrum olmaktır. Bu sonuncu hadise birincisi gibi zikredilmiş olmak ihtiyacında değildir. Bu mahrumiyetin bu safhası şeylerin *oluşu'nun* etüdünde fark edilebilir. Zaten *Fizik'teki* ehemmiyeti ve *metafizik'teki* az ehemmiyeti de buradan ileri gelir.

Aristo'ya göre ana madde ne doğar, ne de ölür. Eğer o doğsaydı, bu onun doğmuş olduğu tarihten itibaren ebedî bir ana maddeyi tazammun ederdi, -fakat onun kendine has mahiyeti işte buradadır-; şayet o yok olmuş olsaydı, devamlı olan herhangi bir başka ana madde gerekecekti. Böylece onun doğmadan önce *var olması* ve yok olmadan önce yok edilmiş olması gerekecekti.¹²

10 I, 7.

11 I, 8.

12 I, 9.

Tabiat :

Fizik'in ikinci kitabı başlıca üç bölüme ayrılır. I. bölüm "tabiat" kelimesinin mânasını; II. bölüm fizikle matematik ilimleri arasındaki ayrımı, III. ve IV. bölümler de fiziğin kabul etmesi gereken "Sebebler"i münakaşa eder. Aristo tabii olarak var olan şeylerle bu şekilde var olmayan şeyleri ayırarak işe başlar. Birinciler şunlardır: 1- Hayvan ve grupları, 2- Bitkiler, 3- Basit cisimler. Ayrımın ölçüsü bu ilk varlıkların oldukları gibi bizzat kendilerinden hareket veya sükûnun bir prensibine sahip olmalarıdır. Halbuki oldukları gibi değil, fakat imal edilmiş oldukları malzemeler icabı hareket etmeye meyillileri vardır. (Meselâ düşmeye, kalkmaya olan meyil gibi). Aristo, kendi anladığı "tabiat" mefhumunda her zaman bir *sükûnet* prensibi görmez. Ve gerçekte de ona göre gök cisimleri böyle bir meyle sahip değillerdir. Fakat onlar burada "tabii olarak var olan şeyler" arasında zikredilmemişlerdir. Bundan başka henüz onların varlığını da asla sükûnet halinde olmayan ve daimi hareket halindeki şeyler olarak tesbit etmemiştir. Gök cisimlerinin hareketi hariç, bütün tabii hareketler -yeryüzü cisimlerinin aşağıya ve yukarıya doğru hareketi ve birleşiklerinin hareketi, bitkilerin ve hayvanların büyümesi, kaliteye ait değişmeler- tabii olarak sükûna münceer oldukları bir *sona* sahiptirler. Aristo mutad olarak unsurların yukarı ve aşağı doğru hareketinde ve onların birleşimleri ile hayvanların hareketlerinde dışardan gelen bir itme varmış gibi fikir beyan eder. İşte hakikatte tabii objelerle imal edilen objeler arasında onun tesbit ettiği ayrım buradadır. Fakat hareketin başlayıp başlamadığı, yahut durup durmadığı tahkik edildiği zaman bu zahiri itmenin hakikî bir itme olmadığı kolayca anlaşılır: 1- Hayvanların mevzii hareketleri gıdalar, beslenme ve bedenlerinde görülen hareketten ve aynı zamanda ruhlarında bulunan his ve arzulardan ileri gelir.¹³ 2- Cansız cisimlerin "tabii" hareketleri kendi itmelerini bizzat bu cisimlerde bulamazlar, fakat tabii hareketlerine karşı olan mâni bertaraf eden şeyde *arızî* olarak ve ağırlık ve hafiflik hallerine göre (yâni ihtimal olarak "ilk zıtlar" mda ağır cisimlerden başlayarak hafif cisimlerin yahut hafif cisimlerden başlayarak ağır cisimlerin meydana gelmesinde aktif prensipler olan sıcak ve soğuk) onları doğuran ve yapan şeyin içinde *doğrudan doğruya* bulunurlar. Böylece cansız cisimler kendilerinde "bir hareketlilik prensibi"ne sahiptirler. Ama; "bir hareket ettirme prensibi"ne değil.¹⁴

13 253a 7-20; 259b 1-16.

Aristo, bu kısımlarda tecrübenin sarahaten bazı varlıkların canlı ve hayvan nevelerinin kendiliğinden hareket etme vasfına sahip olduğunu göstermektedir, diyor.

14 254b 33-256a 3. Cf. *De Caelo* 311a 9-12.

Tabiat, böylece "harekete doğru doğuştan bir itiliş"tir. Bu tecrübeye göre bedihîdir, onun varlığını ispat etmek demek, renkler üzerinde akıl yürütmek zorunda kalan bir körün durumuna düşmek demektir; çünkü o, renkleri doğrudan doğruya kavrayamaz. Aristo'ya göre eşyanın "tabiatı" ile ilgili konularda başlıca bu iki kanatın bir takım taraftarları vardır; Bazı düşünürler, eşyanın tabiatını maddede bulurlar, bu da "tecrübemize verilmiş bir şeyde doğrudan doğruya mevcuttur ve aslında şekilsizdir". Bir yaratığın "Tabiatı" olarak gördüğü ağaç hakkında halk böyle konuşur. Çünkü maddesi şekilsizdir, fakat ağaç da bizatihi geçici bir vasıf olabilir. Veya temelli bir şeye ait olabilir. Meselâ o zaman toprak odunun "Tabiatı" olacaktır. Bunun içindir ki ateş, hava, su ve toprak hepsi eşyanın tabiatını bütün diğer şeylerin kendisinin geçici şekil değişikliklerinden ibaret olduğu ezeli maddeyi, teşkil edici olarak vasıflandırılmışlardır. Bazılarına göre de eşyanın tabiatı şekilleri ile aynıdır; bu şekil yahut suret onların tarifinde izah edilirler yani kendi gelişmelerine tam ulaştıkları zaman sahip oldukları karakterleri ile izah edilirler. Aristoya göre bu, bu hususta bir şeyin maddesinden çok tabiatını teşkil etmesindedir; zira bir nesne var olan bir şeydir, sadece kuvve halinde bulunduğu zamandan yani sadece maddesinin var olduğu zamandan çok, fiil halinde olduğu yani formunu elde ettiği zaman mahiyetini gerçekleştirir¹⁵ O, umumiyetle harekete müsait olması dolayısıyla şekli şekil olarak tabiatla aynı görür. Bir şeyin Meselâ bir hayvanın bünyesinin şekli yahut sureti tamamen onun hareket ettiği, büyüdüğü, değiştiği ve hareketinin sonuna ulaştığı zaman sükûna eriştiren suretidir. Ve aksi olarak hareket etme büyüme ve değişme gücü belli bir mânâda bariz bir şekilde her şeyin suretinin özelliğini teşkil eder. Aristo'da "tabiat" kelimesinin bu kullanışlardan başka "Tabiat boş hiç birşey yapmaz" şeklindeki onun tipik misâli olan bir çok cümlelerde daha kullanıldığını gösterebiliriz. Tabiat burada aşkın bir prensip olarak değil, fakat ahenkli bir şekilde tesirlerini yürüten bütün "Tabii cisimler"ın tabiatlarını ihata eden kollektif bir terim olarak göz önüne alınmalıdır.

Fizik ve Matematik :

Aristo daha sonra, fiziğin karakterini iki türlü tarif eder.¹⁶: 1- Fiziğin konusunu Matematiğinki ile mukayese ederek, 2- Madde yahut şekil olması hasebiyle fiziğin, tabiatı etüd edip edemeyeceğini araştırarak. 1- Birinci mesele bir güçlük arzeder. Fizik tarafından araştırılan cisimler matematiğin araş-

15 II, 1.

16 II, 2.

tırma konusunu teşkil eden “bir takım yüzeyler, hacımlar, çizgiler ve noktalar” taşımağa müsaittirler; şu halde her iki ilmin konuları bir manada aynıdır; bu takdirde bu ilimleri nasıl ayırabiliriz? Cevap, matematikçinin yukarda sayılan şeyleri iyice etüd etmesi şeklindedir, fakat bu etüd “Fizik bir cismin” hududlara sahip olması dolayısıyla değil, Matematik ilimlerin konuları, her ne kadar hareketli fizik cisimlerden ayırlamaz ise de, hareketten sarfı nazar ederek incelenmişlerdir ve bu tecrid hiçbir hata taşımaz. Eflatun’un İdeler nazariyesinin hatası matematiğin objeleri olarak bilinen şeylerden farklı olarak, hatta maddenin kendisinin de bulunduğu tabiattaki mâhiyetlerden maddeyi tecrid etme teşebbüsünden ibarettir.

Çift ve tek, doğru ve eğri, sayılar, hatlar ve şekiller hareketle olan münasebetleri dışında mütalaa edilmiş olabilirler. Fakat et, kemikler ve İnsan böyle mütalaa edilemezler, onların matematiğin konularıyla münasebetleri -Aristo’da hususî bir mukayese yapmak için- “Yassı olmak” ın “Eğri olmaya” münasebeti gibidir. “Yassı burun” ancak belli bir fizik cismin -Meselâ burnun- herhangi bir vasfı olarak tarif edilebilen bir terimdir; halbuki “eğri” ise tarif edilebilir, bu fizik bir cinse hiç atf yapılmaksızın çeşitli önermelerin konusu olabilir¹⁷. Bu terimlerden biri bir tecridin, diğeri ise bir ilâvenin yahut somutlaşmanın neticesidir.¹⁸ Matematikçi duyulabilen her şeyden -Meselâ ağırlık ve hafiflik sertlik ve yumuşaklık, sıcak ve soğuktan- sarfı nazar eder¹⁹ O ancak bir şeyde kantitatif ve devamlı olanı ve bir de iki sığata ait yüklemeleri bırakır. Aritmetik birbirinden süreksiz yahut uzamsız miktarları, geometri de sürekli yahut uzamlı miktarları konu edinir.²⁰ Geometri konularının herhangi bir maddesi vardır ve bu madde kavranabilir maddedir yani duyulur hareketli madde değildir²¹. Kavranabilir şeylerin çokluğunu mümkün kılan şeyle -aynı şekilde duyulur maddenin duyulabilir şeylerin çokluğunu mümkün kıldığı şey işte buradadır.- Fakat matematik ilimler ve fizik ferdî farkları göz önünde bulundurmaz; İlmin konusu küllidir, cinstir. Fizik şu veya bu insanın maddesini değil bütün insanlarda bulunan ve insan şeklinin küllî ana maddesini teşkil eden Saint Thomas’ın madde tipini, duyulur *ferdî maddeye* zıd olarak *duyulabilir müşterek madde* tipini araştırır. Her nekadar madde her türlü tarifi red-

17 *Met.* 1025b. 30-1026a 10.

18 *De Caelo* 299a 15 v.d.

19 *Met* 1061 a 28-b 3.

20 *Cat.* 4 b 20s qq; *Met.* 1020a 7-14.

21 *Met* 1036a 2-12, b 32-1037a 5; *De An.* 403b 17.

detse de, fizikçinin, insan yahut başka herhangi bir nevi hakkında verdiği tarif, göz önüne alınmış olan nev'e has maddeyi zikretmesi gerekir²².

Fiziğin ele aldığı bu duyulur maddede çeşitli dereceler kabul edilebilir. Şayet biz en karmaşık fizik bir varlıktan, meselâ canlı varlıktan, hareket edersek onun maddesinin bir takım uzuvların kombinezonundan teşekkül ettiğini görürüz. Bunlar da kendi aralarında ufak bölümlere ayrılabilir ve yalnız bu bölümlerdeki ki nev'in şekli vücut bulabilir. Vücut bölümlerinin maddesi bu defa da "Homoeomère Parçalar" yahut maddesi dört unsurdan teşkil edilmiş olan dokulardan teşekkül etmiştir.²³ Unsurlar algılanabilen maddenin en basit örnekleridir ve sıcak, soğuk, kuru ve sıvı gibi zıtlardır ve ilk madde algılanamaz, tecrübe yoluyla asla ortaya çıkmaz ve ancak mücerret düşünce vasıtasıyla ayırddedilebilir²⁴.

Eğer Aristo tarafından fizik ve matematik arasında yapılmış olan umumî ayırım tatminkâr olsa idi, hususi bir güçlük, "Matematikten daha çok fizik parçalar" a -Astronomi, Optik, Armoni, Mekaniğe- tatbik edilmiş olan matematik ilimlere ait hususi bir güçlük ortaya çıkardı²⁵. Bu ilimler fizik cisimlerle çok meşgul olurlar, bununla beraber metod itibariyle matematik ilimlerdir ve Aristo onların umumiyetle matematik ilimlerin dalları olarak ele alındıklarını isbat eder, hal böyle iken o mezkur bölümde bunları özet halinde fizik ilimler olarak ele alır.

"Geometri Fizik çizgileri inceler, fakat onları fizik çizgiler olarak düşünmez. Optik matematik bir çizgiyi inceler fakat bunu matematik olması bakımından değil, fizik olması bakımından yapar". Ama Aristo'nun fikri burada tam olarak açık değildir. Az evvel güneşin ve ayın şekli gibi şeylerin hem fizikçiler hem de matematikçiler tarafından ele almabileceğini ifade ederken, biraz sonra onları "Fizik bir cismin sınırları" olması bakımından ele almaz. Başka bir ifade ile astronomi, matematik ve bunlara yakın ilimler saf matematik ilimler meşgul oldukları müşahhas realitelerde ancak bazı yüklemeleri kabul ettikleri ve yalnız bu realitelerden sarfı nazar ederek bunları kabul ettikleri için tamamen aynı mâhiyete sahip olmalarından dolayı bu bölümde ele alınmışlardır. Başka bir yerde o bu ilimleri açıkça saf matematik ilimlere tâbi olarak ele alır. Çünkü bu ilimler bir çok özel çizgi ve sayı nevilerinden bahsetmektedirler²⁶. Fakat o

22 *De An.* 403a 25-b 12; *Met.* 1035b 27-31, 1037a 5-7, 1043a 14-19.

23 *P. A.* 646a 12-24.

24 *De Gen. et Corr.* 329a 24-26.

25 *A. Post.* 75b 14-17, 76a 22-25, 78b 35-39, 87a 31-37; *Fiz.* 193b 25-30, 194a 7-12; *Met.* 997b 20-998a 6, 1037b, 5-8, 1077 1-6, 1068a 14-17

26 *An. Post.* 75b 14, 76a 9, 87a 81-37.

geometrinin hususi bir tatbikatı olan matematik optiği, matematik optiğin hususi bir tatbikatı olan fizik optikten ayırmak suretiyle yeni bir güçlük ortaya çıkarıyor. O- armoni ve Astronomi için de aynı şekilde hareket ediyor-²⁷ böyle bir mertebede üstün ilim, aşağı ilimlerin konusunu meydana getiren hadiselerin sebeplerini araştırır²⁸.

2- Fizikçinin rolü yukarıda bahsettiğimiz iki özel manada tabiatı yani madde ve sureti araştırmaktan ibarettir. Aristo, şayet bu husus seleflerine tealuk ediyorsa, fiziğin yalnızca maddeyi araştıracağına inanılabileceğine dikkati çeker. (Halbuki Aristo'ya göre fizik hem madde hem de sureti tetkik eder) Fakat şu üç mülahaza hakıkkatın böyle olmadığını ortaya koymaktadır: a) Sanat (ki ancak tabiatın bir taklididir) aynı zamanda hem formun bilgisini ve hem de herhangi bir ölçüde maddenin bilgisini gerektirir; bir doktor hem sıhhatin mahiyetini hem de bu sıhhatin kendilerinde bir cisim teşkil ettikleri ("Safra ve balgam" - Phlegme)ın mâhiyetini tanıması gerekir. b) Aynı ilim gaye ve vasıtaları da araştırır. Bizi meşgul eden olayda bir şeyin formu olarak tabiat, gelişmesinin kendisine doğru meylettiği bir gayedir; madde olması dolayısıyla tabiat bu gayeye ulaşmanın vasıtasıdır. Bundan çıkan netice fiziğin hem formu hem de maddeyi araştırmak zorunda olduğudur. Fakat delil (Aristo'nun başka bir yerde hususi bir tabirle ifade ettiği şey)²⁹ bu ilmin araştırmasının eşyanın formunu ilk konu olarak aldığı ve formun gerçekleşmesinde zarurî olduğu ölçüde ancak maddeyle uğraştığını bize telkin etmektedir. c) çeşitli formlar gerçekleşmek için çeşitli maddelere ihtiyaç gösterdiğinden madde izafi bir şeydir. Böylece madde gibi izafi terimin bilgisi mütakabil bir terimin bilgisini ihtiva ediyor. Şu halde fizik onların ikisini birden etüd etmek mecburiyetindedir. Fakat o her ne kadar düşünce yoluyla ayrılabilirse de maddede cisimleşmiş olan suretleri gözden geçiriyor; gerçekten maddeden ayrılabilen suret fiziğin değil ilk felsefenin konusudur. Fiziğin konusu olan maddenin bu pek mücerred bilgisinin değeri nedir? Konusu fiziği, objenin aralarında mutavassıt olduğu iki çeşit araştırmadan ayırmaktan ibarettir. Onu her şeyden evvel metafizikten ayırarak kabul etmek lazım gelir; çünkü metafizik ayrıca mevcut olan saf suretin tetkikidir³⁰ Aristo'nun fikrine göre pek az suret saf olarak mevcud-

27 *İb.* 78b 35-79a 13.

28 *İb.* 76a 9-13, 78b 34, 79a 10-13. Cf. p. 72.

29 *Met* 1025b 29.

30 Madde ve suret karşılıklı olarak birbirine bağlı terimlerden oldukları için Aristo doktrininde suretin saf halde mevcud olabileceği kolayca kabul edilebilir. Hakikatta bu tasdik bazan şekli unsurun müşahhas varlıklara benzemesinde tamamen kavranabilen tek bir şeyin varlığını bir ifade tarzıdır.

dur. Allah saf (sırf) bir surettir, Kürreleri hareket ettiren akıllı varlıklar da böyledir; İnsan ruhundaki akli unsur da bu şekildedir. Fizik bu saf suretlerin hiçbiri ile meşgul olmaz. Fakat öte yandan o, bütün dikkatini "Meselâ bir canlı cisme, yahut cansız kimyevî terkibe, canlı cismi yapan yapıya teksif eden yahut terkibin ne olduğunu hesaba katmadan, kendi unsurlarına ayıran bir ilimden de farklıdır. Aristo gerçekte gayeliliğin lehinde *sırf* mekanizmin aleyhinde ve parçaların mecmuu olarak sadece bütünü ele almak yerine, bütünün ışığında parçaların etüdü lehinde fikrini beyan eder. Fizik yalnızca suretin ve yalnızca maddenin etüdü değil, fakat aynı zamanda şekil almış maddenin yahut bir maddedeki şeklin ilmidir.³¹

Dört sebep :

Aristo bunda sonra³² -*Fizik*'in başından itibaren konulmuş olan probleme- Tabiattaki esere ait sebeplerin tayini problemine gelir. Bilmek, sebepleri tanımaktır.³³ Şu halde fizik, fizik değişmelerin sebeplerini araştırmak vazifesine sahiptir. Fizikçinin ne *çesit* sebepleri araştırması gerektiğini ayırmak zarıdır; Aristo bu meseleye bu sebeplerin dört *çesit* olduğunu söyliyerek cevap veriyor: 1- "Sebeb" kelimesi, önce "Bir şeyin yapıldığı ve elde edilen şeyle teşkil edici unsur olarak bulunan şey" e, meselâ kendisinden bir heykelin yapıldığı bronza tatbik edilir diyor, Aristo. 2- O "Suret yahut model, yani bahis konusu olması gereken şey'in formu"na tatbik edilir; Löylece 2 nin bire (2:1) nisbeti oktav'ın formülüdür. 3- O, "Hareket veya sükunun doğrudan doğruya kaynağı"na tatbik edilir. Bu sebep hareket sahasında (bir fiili tavsiye eden kimse bu fiilin sebebidir) ve tabiat sahasında (Baba çocuğun sebebidir) bulunabilir; buradaki münasebet umümiyetle yapılmış olan şey'in âmili olana münasebetidir. (Yani tesire maruz kalan şeyle değişmeyi meydana getirenin münasebeti) 4- O, "Sonuç yahut gaye" ye tatbik olunabilir; sıhhat bir mânâda gezintimizin sebebidir.

Bazı mühim noktalar dört sebeple olan münasebet içinde ele alınmışlardır. 1- Bir şey, önceki bir çok kategorilere ait bir çok sebeplere sahiptir. 2- İki şey birbirine sebep olabilir; eksersiz sıhhatın müessir sebebidir, sıhhat da eksersiz gaye sebebidir. Diğer bir tabirle mekanizm ve gayelik karşılıklı olarak birbirlerinin haricinde kalmazlar. Şayet A mekanik olarak B yi tayin ederse, B de gayeli olarak A yı tayin edebilir 3- Bahis konusu dört sebebin gayeliliği ne

31 *De An.* 403a 29b 9; P. A. 645a 30-36.

32 *Fiz.* II, 3.

33 *An. Post.* 71b 9-12, 94a 20; *Fiz.* 184a 10-14.

olursa olsun, ister bir şeyin kendisine mütenasip olan sebebi isterse uzak sebebi olsun, vasıtasız sebebi ihtiva eden herhangi bir cinsi tayin edebiliriz. Böylece denebilir ki sıhhatın sebebi “bir doktor” olduğu kadar “bir meslek adamı”dır da. 4- A Eğer C nin sebebi olan B ile birlikte bulunuyor ise A nın *ârızı olarak* C nin sebebi olduğu söylenebilir. Bir heykelin gerçek sebebi “bir heykeltıraş”tır; Fakat Heykeltıraş Polyclète ise Polyclète’in onun sebebi olduğu söylenebilir. 5- Bir B eserinin sebebinin A olduğunu farzedelim; o takdirde Byi meydana getiren melekenin sahibi ve mezkûr melekeyi harekete getiren A olabilir. Bir evin inşasının sebebi ya “bir inşaatçı” yahud da “inşa eden birisi” olabilir. 6- Fiil halinde ve ferdi olan sebepler eserlerinin başında ve sonunda eserleri ile aynı zamanda meydana gelirler. Fakat kuvve halindeki sebepler için mesele aynı değildir. Bir ev ve inşacısı zarurî olarak aynı zamanda yok olmak mecburiyetinde değildir; ama, şayet bir inşaatçı bir ev inşa etmekte ise bu evin aynı zamanda inşa edilmek üzere olması gerekir ve *aksi de mümkündür*. 7- *En üstün* (son) sebebi tayin etmeği çalışmamız gerekir; böylece bir adamın evin sebebi olduğu söylenebilir, fakat bunun insan olmasından dolayı değil, filan inşaatçı olmasından dolayı. Bir inşaatçı bir evi inşa eder, çünkü inşa sanatına sahiptir. Bu başka şeylerin eseri meydana getirmesine imkan veren son sebeptir.

Aristo’nun dört sebebinden sadece ikisinin, müessir sebep ve gaye sebebin, dilimizdeki “Sebeb” kelimesinin tabii mânâsına cevap verdiğiine işaret etmek gerekir. Biz madde ve sureti bunların sebep olduğu bir hadiseye ait olarak değil, fakat karmaşık bir şeyde analizin ortaya koyduğu sîtatik unsurlar olarak nazarı itibare alıyoruz. Bu bizim sebebi herhangi bir tesir meydana getirmek için hem zarurî ve hem de yeterli bir şey gibi göz önünde bulundurmamızdan ileri gelir. Fakat Aristo’ya göre dört sebepten hiç birisi (hangisi olursa olsun) herhangi bir şeyi meydana getirmekte yeterli değildir; ve umumi bir tarzda diyebiliriz ki, ona göre dördü birden herhangi bir eserin meydana gelişinde zaruridirler. Şu halde biz Aristo’nun “sebepler”ini zaruri şartlar olarak nazarı itibare alıyoruz, ama bir şeyin varlığından haberdar olmak için ayrı ayrı yeterli halde değil; biz onları böyle göz önüne alırsak madde ve suretin sebep diye adlandırılmış olmasının sürpriz karşılanmasını önlemiş oluruz. Zira onlarsız hiç bir şey ne var olabilir, ne de varlığa imkân bulabilir. Aristo hakikatta burada genel oluşun tahlili ile meydana çıkan dahili veya yapıcı iki unsur, kendiliğinden zihnimize gelen iki unsurla birleştiriyor.

Biz maddeyi ruhla karşılaştırdığımız zaman anladığımız şey Aristo’nun madde ve ruhtan anladığı şeyin aynı değildir. Aristo’ya göre “madde” eşyanın

herhangi bir nevi değildir, bu mutlak olarak bağımlı bir şeydir, yani bir surete göre bir terimdir.³⁴ Bu terim bir şeyin yapıldığı malzemeyi ve bu malzemeyi bir arada tutan bünyenin zıddı olan şeyi gösterir, tayin edenin tayin edenle münasebeti gibi. Madde ve formun ayrımı müşahhas eşyada farklı seviyelerde bulunur. Sanat sahasında demirci için bitirilmiş bir iş olan demir, dökümcü için bir ham maddedir. Tabiat sahasında temel madde ve ilk zıtlar birliğinin mahsülleri olan unsurlar, sıcak ve soğuk kuru ve sıvı, terkiplerine, dokulara nisbetle bizzat maddedirler. Bunlar kendi aralarında organlara nisbetle birer birer maddedirler. Bu sonuncular canlı cisimlere nisbetle bizzat kendileri birer maddedirler. İlk maddenin asla münferid olarak bulunmaması dikkati çeker; unsurlar en basit fizik nesnelere. Onlarda madde ve formun ayrımı ancak düşünceden tecrid suretiyle yapılmış olabilir. İkinci madde bütün derecelerinde münferid halde bulunur; meselâ tecrübe bize bu şekilde sadece organlar halinde birleşmiş dokuları değil, aynı zamanda bu şekilde birleşmemiş olan dokuları da gösterir. İkinci (yani şekil almış madde, yalnız zihnimizde değil, fiilen şekilden ayrılmış olabilir; meselâ organlar kendilerini teşkil eden dokular haline getirilebilir.

Aristo'ya göre "Forme-Suret" kelimesi çok çeşitli mânâlar ihtiva eder. Bazan üzerinde çalıştığı bir maddeye yeni bir şekil kazandırmış olan heykeltıraş hakkında kullanıldığı zamanda olduğu gibi duyumlarla kavranabilen bir şekil almayı da ifade edebilir. Fakat belki daha çok suret bir duyumun konusu olmaktan çok bir düşüncenin konusu olarak göz önüne alınır. Nitekim tarifinde yapısının plânı izah edilmiş olan bir şeyin aslı mahiyeti de böyledir. Ve hatta hissolunabilen şekiller bu tarzda ifade olunabilirler; bir heykelin şekli her ne kadar çok karmaşık bir formülde zarurî olarak var ise de matematik bir formül içinde açıklanmış olabilir. Hülasa olarak (Morfe) kelimesi hissedilebilen sureti (Aydos) ise akılla kavranabilen yapıyı ifade ederler ve sonuncu unsur Aristo'cu suret anlayışında esas mefhumdur. Böylece söz (Logos), (şu veya bu şeye göre "varlık olabilen şey" yani öz) daima Aydos kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmışlardır. Bundan başka, Aristo müessir ve gaye sebeple suretin aynılığına sık sık işaret eder. Bundan böyle suret, her ne kadar onlarla aynileşirse de "Varlıkları aynı değildir". Suret, tabiat veya sanat'ın hususî bir mahsülünü teşkil edici gibi nazarı itibare alınmış bir yapının planıdır. Gaye sebep düşünülmüş bir objede henüz gerçekleşmiş olarak değil, tabiat veya sanat'ın kendisine doğru temayül ettiği gayeyi teşkil edici olarak ele alınan aynı planıdır. Aristonun sık sık yaptığı gibi bu şekilde konuşmak mücerred bir açıklama yapmak demektir. Ona göre ne tabiat ne sanat kendiliğinden var olan bir kuvvettir. Tabiat çeşitli objelerin hususi mahiyetinin bütününe gös-

termek için ortak bir isimdir; sanat ise fert ve sanatkârlarda fiilin bilgiyi ortaya koyması için verilmiş bir isimdir. Böylece sanatta gaye sebep tam manasıyla belli bir sanatkârın kendisinde hususî bir maddede ele almağa çalıştığı herhangi bir bünyedir. Gaye sebep tabiatta bir nevin bütün azâlarının ferdi bünyelerini yenilemek hususunda hiç bir şuurlu niyet olmaksızın kendisine yöneldiği *en son nevide* müşterek bir bünyedir.

Bu şekli gaye sebep, aynı zamanda sarıh bir şekilde müessir sebeptir de. Aristoya göre zihin tamamen bildiği şeyle şekil alır ve karakterize olur. Bir yatağın veya bir Hermès heykelinin şekli bir sanatkârın onu kavradığı gibi, gerçekte "Onun zihninde" dir, diyor, Aristo. Sanatkârın zihninde bulunan şekil ise onu ağaca veya mermere şekil vermek için harekete geçiren şeydir. Tabiatta yeni bir birlik bulması gereken şekil önceden mevcuttur ve hareketin de sebebidir.

Bu tabii hareketin çok tipik bir misâli üremeyi temin etme misâlidir. Bu misalde üremedeki fonksiyonu olan ve basit bir şekilde suretin fonksiyonuna sahipmiş gibi düşünülen erkek, dişi unsur tarafından nevin şekli için verilen maddede yeni bir tecessüm için bulunur.

Fakat hareket veya tabii bir hâdisenin meydana gelişi ferdi yeni bir cevherin meydana gelmesinden daha az cezri şekillere, suretlere sahiptir. Yer değişimleri, kalitenin ve boyutun değişimleri bu türdür. Burada şekli gaye sebep aynı zamanda hangi mânâda bir müessir sebeptir? Maddî şeylerin bütün örnekleri Aristo'ya göre, kendilerine mâni olan hiçbir şey olmadığı zaman, gerçekleştirdikleri tabii bir harekete sahiptirler; Onlar kâinatın belli bir bölgesine doğru yönelirler. -Ateş çevreye, topak ta merkeze doğru yol alır- Bu bölgede var olmak kendi suretlerini bile işe dahil etmektir.³⁵ Ve bu vakıa aynı zamanda müessir ve gaye sebep gibi hareket eder. Kalitenin değişmesinde, büyüme ve gerilemede olduğu gibi aynı prensip tatbik edilir. Bir şeyin tam gelişmesinin gerçekleşmesiyle beraber bulunan kalite ve boyut, o şey'in suretine dahildir, şu halde bir gaye sebep ve netice olarak müessir sebep gibi tesir ederler.

-Tesadüf-

Aristo; çoğu zaman mezkur dört sebebe ilâve bir sebep gibi bakılan bir hususu, şans ve tesadüfü göz önünde tutar³⁶. Şu noktalara dikkati çekerek böyle bir şeyin varlığını tesbite çalışır: 1- *Daima yeknesak* bir şekilde ve *çoğu zaman*

34 194b 9.

35 *De Caelo* 311a 1-6.

36 *Fiz.* II, 4-6.

meydana gelen şeylerden başka küllî olarak kabul edilmesi uygun olan, tabiatın mutad kaidelerine *istisna* teşkil eden başka bir takım hâdiseler vardır. Aristo'nun böylece "ne daima ne de çoğu hallerde" meydana gelmeyen şekilde tavsif ettiği bu hadiseler *arızî olarak* meydana gelen yani "beraber bulunduğu bir hâdisenin icabı" olarak karakterize olabılırlar. B şayet C yi meydana getiriyorsa, ve A da B ile beraber bulunuyorsa, yahut A B yi meydana getiriyorsa ve C B ile beraber bulunuyorsa A B yi *tesadüfen* (arızî olarak) meydana getiriyor, demektir. Eğer yalnız bir kimse ve aynı şahıs mimar ve solgun ise o takdirde "Solgunluk" *arızî olarak* evin sebebi olacaktır. Tıpkı bir mimarın solgun olması yahut solgun bir kimsenin mimar olması için hususi bir sebep bulunmaması gibi, solgun kimseler tarafından bir ev inşasının "ne daima ne de çoğu hallerde" vaki olmayacağı gibi.

2- Fakat bütün istisnâî yahut arızî olaylar tesadüfi olaylar değildir. Tesadüfi olaylar bundan başka "bir gayeye doğru yönelirler yani onlar *tabii olarak* bir gaye olabilen arzu edilir, bir netice meydana getirirler, bu ister a) insanî âmillerin düşünülmüş bir fiili için olsun yahut isterse b) tabiatın şuarsuz bir gayreti için olsun.

Bir ve ikinci işaretler aynı zamanda gerçekleşmiş olurlarsa biz bir "Şans" elde etmiş oluruz. Meselâ bir adam bir alışveriş yapmak için pazara gider; orada borçlu bulunduğu bir kimseye rastlar ve borcunu öder. İşte burada bir "şans" vardır; çünkü: 1- Borcun kapatılması istisnâî (tesadüfi) bir hâdisedir ve onun fiilinin hakiki konusu ile beraber olmuştur; fakat 2- Şayet borcu ödeyen daha sonra olacak şeyi önceden görmüş olsaydı, o zaman borcu ödemek, makul olarak bu fiilin bir konusunu teşkil edecebilirdi. Böylece şans "düşünülmüş bir seçmeyi içine alan bir gaye ile düzenlenmiş eşyanın sebepleri arasında *arızî bir sebep*" olarak tarif edilmiş olabilir³⁷. Buradan şansın sebepleri olabilen şeylerin tamamen belirsiz olması lazım geldiği neticesi çıkar. Onları tahdid etmek için hiç bir kaide konamaz ve böylece şansa belirsiz ve insan için karanlık bir şey olarak bakan halkın kanaati haklı çıkar. Bundan başka bu kanaatta şans *vasıtasıyla* hiçbir şeyin meydana gelmediği hakikati vardır. Şans aktif bir sebep değildir, fakat olaylar arasındaki münasebetin bir çeşidini göstermek için sadece bir isimden ibarettir.

Aristo şansını tesadüften ayırmağa çalışır³⁸. Hususi bir mânâda "tesadüf en geniş terimdir" Ve: 1- Şans yoluyla meydana gelmiş olaylara, yâni muhakeme

37 197a 5.

38 II, 6.

ederek hareket etmek kabiliyetinde olan varlıklarda meydana gelen sebebi bilinmeyen olaylara, tatbik edilir. Şans muhakemeli bir aksiyonun fiili neticesinin konusu olabilir, böyle bir fiilin pekâla bir objesi olabilecek bir neticenin basit bir konkomitani (zamandaşı) olarak rastlantıdan ibarettir. Böyle bir hal cansız objeler, aşağı derecedeki hayvanlar ve çocuklar hakkında bahis konusu değildir, Tesadüf ayrıca şunları da içine alır: 2- a) Keza muhakeme ederek hareket etmek imkânına *sahip olmayan* nesnelere aksiyonunun birlikte neticeleridir: Meselâ tesadüfen sahibinin bulunduğu bir yere gelerek kendisine kötü muamele eden bir kimseden kaçan bir atın durumu. Bu misâlde atı bu istikamette götüren sebep kendisinin dışındadır. Fakat Aristo'ya göre tesadüf ile şans arasındaki fark şu noktada daha iyi görünmektedir: Sebebin failin kendisinde dahil olduğu b halinde. Meselâ "tabiat vasıtasıyla" (Yani erkek ebeveyne bağlı meydana getirici güç vasıtasıyla), "tabiata uygun olmayan" anormal varlıkların meydana gelmesi, yani erkeğin kendi yapısında bulunan üretme gücünün taşıdığı suretin, dışı tarafından sunulan maddeye hâkim olmadığı canavar (yahut ucube) varlıkta bu böyledir. Böylesi meydana gelişler tesadüfidir. Fakat açık bir şekilde şansla meydana gelmezler, (Çünkü bu fiilde irade dahil değildir).

Her ne kadar burada dar mânâda kullanıyorsa da Aristo'nun bazan (şans)ı cins, (tesadüfü) ve nevi göstermek için kullandığını zikretmek lâzımdır.

Metafizik'de tesadüf hakkında *Fizik*'deki ile kolayca uyuşmayacak olan bir münakaşa vardır. Orada Aristo karşılıklı olarak sanat'ın ve tabiat'ın hareketini taklid eden iki çeşit tesadüfü ayırır. Bunlar sadece kaba bir şekil de 1- ve 2 b ye cevap verirler 1- Aristo doktorun faaliyetiyle elde edilmiş olan sıhhatın da kendiliğinden olabileceğini beyan eder.³⁹ Doktorun faaliyeti iki kısmı ihtiva eder, birisi muhakeme yoluyla aranılan gayeye vasıtasız olarak yükselmek, diğeri bu doğrudan vasitalardan hareket ederek istenen tesire ulaşacak şekilde davranmak. Hastanın vücudu doktorun hasil etmeğe mecbur olacağı değişmeler serisini bizzat yapabilirse, gayeyi düşünmeksizin ikinci hal yalnız başına meydana gelebilir. Meselâ hastanın tabii ısı, doktorun masaj yaparak hasil edeceği müteakip değişmeleri meydana getirdiği zaman böyledir ve aynı şekilde 2- Tabii oluşumda erkek unsurun dışı unsura dahil olduğu hayata yaratıcı aynı ameliyeler serisini kendisinde meydana getirmeye kabiliyetli bir madde bulunduğu zaman, tabii oluşumu taklid eden kendiliğinden veya tesadüfi bir oluşum da var olabilir.⁴⁰ Aristo aşağı derecedeki bir çok hayat

39 1032a 27-29, 1034b 9-21.

40 1032a 30-32, 1034b 4-6.

şekillerinin güneş ısısının tesiri altında maddenin böyle bir iki mânâlı oluşumunun mahsulü olduğuna inanır.⁴¹

Aristo tarafından şansa dair yapılan etüdün ortaya koyduğu hatalar bârizdir; mutâd ve istisnâî ayırımı tatminkâr değildir. O istisnâî'nin varlığını, birden fazla belirlemeyi kabul etmeğe kabiliyetli olan maddeden çıkmış gibi ele alıyor. Fakat madde açık bir şekilde aynı kuvvetlerin tesiri altında aynı belirlemeyi kabul edecektir; onun belirlenmiş olmamak vakası, imkânı (Contingence) tazammun etmez. Kaidelere uymayan bir takım istisnalar vardır; fakat bizzat bu istisnalar da bir kaideyi takib ederler. İşte Aristo'nun en azından kitabının bir bölümünde kabul ettiği şey de budur.⁴² Hülâsa *Fizikte* şansın etüdü imkânın varlığını içine almaz. Her olay kendine has sebeplerden belli tarzda ortaya çıkmış olarak gösterilmiştir. A yeterli sebeplerden dolayı pazara gider yakınındaki B de aynı şeyi yapar. Fakat A bakımından B nin orada mevcudiyeti A nın bilmediği bir takım sebeplerden dolayı olduğu için, bir şanstır. Aynı şekilde A nın orada bulunması bakımından B için de bu böyledir. Şans, sağlam iki sebep zincirinin beklenmedik tarzda ortaya çıkan rastlantıyı göstermek için yalnız bir isimden ibarettir. Aristo'ya indeterminizm izafe etmek için her hangi bir sebebe sahip değiliz⁴³.

Gayelilik ve zaruret :

Tabiat felsefesi, Aristo'nun iddia ettiğine göre, dört sebebin her birisini hesaba katmak ve hâdiseleri izah ederken onlara atıflar yapmak zorundadır.⁴⁴ Fakat o tabiattaki dört sebebin varlığını inkâr eden bir doktrinin tesiri altındadır.⁴⁵ Mevcud bütün hayvan nevelerinin, gayelerdeki bölünmelerin zahiri adaptasyonuna rağmen, daha kabiliyetlilerin yaşaması suretiyle tabii bir seçkinleşmenin sadece bir neticesi olduklarını, "İnsan surathı" hayvanlar ve diğerleri- tabiatın yalnızca yaşamağa en kabiliyetli nevelerin geniş bir değişikliğini meydana getirdiğini ileri süren bu cazip nazariyeyi Empedocles ortaya koymuştur. Bu teoriye zid olarak Aristo tabiatı gayeliliğin varlığını isbat etmeğe çalışır. Müşahade edilmiş adaptasyonlar (Meselâ dişlerin yapmağa mecbur olduğu çalışmaya uyumu gibi) daima yahut çoğu hallerde karşılaşılır; binaenaleyh tesadüfün bir sonucu ne daima ne de çoğu hallerde meydana gelecektir. Şu halde müşahade edilen adaptasyonlar tesadüfün bir neticesi değildir. Kalan

41 H. A. 539a 15-25; G. A. 743a 35, 762a 8-5.

42 *Met.* 1027a 25 sq.

43 Bununla beraber bak s. 115-116, 281-282.

44 II,8.

45 *Fiz.* II, 7.

tek alternatif bunların bir gaye icabı var olmalarıdır. Fakat onlar hipotez gereğince tabiidirler, öyleyse bazı tabii şeyler bir gaye icabı var olabilirler. Yukarıdaki delil ilk araştırmaya bile tahammül edemez, zira bu delil zahiri adaptasyon “ya daima yahut çoğu hallerde” mevcuttur şeklindeki bir teze dayanır; o zaman Empedocles’in bütün teorisi adaptasyonun ancak bazı hallerde meydana gelmiş olduğunu ve adaptasyon olmayan hallerin mekanik bir zaruretle yok olduğunu yani gayenin olmadığını tasdik etmeğe varıyor. Fakat Aristo buna karşı anormal (canavar) varlıkların doğuşlarının normal doğuşların adedi kadar meydana gelmeğe neden devam etmediklerini sorabilir. Niçin hayvanlar nevin tipine uygun olarak üreyorlar? Tiplerin devamlılığı, gayenin varlığına dair aslında onun başlıca delilidir. Diğer delillerinden⁴⁶ bahsetmek için yerimiz müsait değildir.

Aristo tabiattaki gayelilikten bahsettiği zaman çoğu halde antropomorfik bir dil kullanır. “Tabiat iyi bir iktisatçı gibi herhangi bir yerde kullanabileceği bir şeyi hiç boşa harcamaz”, “tabiat hiç bir şeyi beyhude ve gereksiz yere yaratmaz”, “tabiat geleceği sanki önceden görüyormuş gibi hareket eder”⁴⁷ Geniş mânasıyla bu ancak *olaylarla* müşahede edilen gayeliliğin bir ifadesidir. Aristonun iddiasına göre alem en iyi şekilde tanzim edilmiştir. Yani alemdeki her şey onun bu günkü halini temin ve muhafaza edecek şekilde düzenlenmiştir. Aristo ancak nadir hallerde Allah’ın müdahaleci kararından çıkan bir fiili kabul eder⁴⁸. Ve bu kabul *Metafizik*’in teolojisi ile imtizacının imkânsız olmasındandır. Buna galiba edebî bir sanat ve düşüncenin alışılmış şekillerine bir taviz olarak bakmak icabeder.

Aristo daha sonra tabiatta mevcut olan “farazi” yahut “basit” olarak bir zaruretin mevcut olup olmadığını bilmek meselesini tetkik eder.⁴⁹ Umumî kanaat tabiat olaylarını basit bir zarurettten doğmuş olarak, neticelerini de önceden mevcut bir takım sebepler tarafından mekanik bir tarzda tayin edilmiş gibi göz önünde tutarak izah eder. Aristo diyor ki, böyle bir şeyi düşünmek sanki bir duvarın temel taşlarının kendi ağırlığı ile temele yerleşerek, toprağın kendiliğinden duvarın orta kısmının işgal ederek, ağacın da gelip zirvede kendiliğinden yerleşerek duvarın şeklini aldığı söylemek gibidir. Böyle söylemek duvarın herhangi bir şeyi gerçekleştirmek mksadıyla var olduğunu göz önünde bulundurmamak demektir. Duvar kendi malzemeleri olmadan meydana gel-

46 199a 8-5 32

47 G. A. 744b 16’a 36; *De Caelo*, 291b 13, a24; P. A. 686a 22, v.d.

48 *De Caelo*, 271a 33; *De Gen. et Corr* 336b 32

49 *Fiz.* II, 9 cf. P. A. 639b 21 sqq.

mediği gibi, onlar tarafından da meydana getirilmez. Şu halde burada gördüğümüz zaruret farazî bir zarurettir. Bu A var olduğu için B nin var olmağa mecbur kalması değildir, fakat B nin var olması icabettiğinden A nın var olmağa mecbur olmasıdır. Madde, suretin gerçekleşmesinde zarurî olduğu için var olmak zorundadır. Böylece fizikçinin ilk işi sureti, tarifi yahut araştırmalarının konusu olan şeyin gayesini tayin etmekten ibarettir; zira bundan o bu objenin maddesini istidlâl edecektir. Ve tam tarif, suret kadar maddeyi de ihtiva edecektir.

Aynı zamanda bir çok tabii hadiseler basit veya mutlak zarurettten doğmuşlardır, onlar maddenin tabiatından kaçınılmaz bir tarzda meydana gelirler, bazan bu mutlak zaruret bir gayeye yarar. Işık, parçacıkları mesafeden daha ince olduğu için feneri geçmek zorundadır. Böyle yapmakla O bizi bir düşüştten koruma imkanına kavuşur, yâni bir gayeye yarar⁵⁰. Nitekim tabiat boynuzlar imal etmek gayesiyle fazla olan maddeyi kullanır; bu da şu veya bu şekilde en büyük hayvanlarda mevcut olması *gerekir*.⁵¹ Ve aynı şekilde diğer bir çok hallerde de bu böyledir.⁵² Fakat mekanizm ve gayeliliğin aynı istikamette hareket ettikleri hallerin dışında mekanizm'in tek başına iş gördüğü haller de vardır. Bizim her zaman bir gaye sebep aramamız gerekmez; bazı şeyler yalnızca maddî ve müessir sebeplerle izah edilebilirler.⁵³ Hayvanların görmek için göze sahip olmaları gerekir, fakat renkleri doğuşlarındaki hususi şartlardan meydana gelir ve hiç bir gaye taşımazlar.⁵⁴ Bazan fazla olarak, zaruret gayeliliğe zıt olur. Anormal yaratıkların doğuşlarında bu noksan bir maddeden ileri gelir.⁵⁵ Diğer hallerde, meselâ hava ve ateş'in göklerin hareketiyle bir girdaba sürükledikleri ve tabii istikametlerini takip edemez oldukları zamanki gibi harici bir müessir sebebi titreştirmesi ile meydana gelir⁵⁶ bununla beraber bu tabii olmayan hareket, yeryüzünde cisimleri ısıtarak mühim bir rol oynar ve böylece tabiatın seyrine iştirak eder.

Aristo mutlak bir determinist değildir. (Şerh hakkında -*De interpretatione*)⁵⁷ kitabında üçüncü şıkkın yokluğu prensibinin özel gelecek hadiselerle ilgili hükümlerde tatbik edilebileceğini kabul etmez. Bu prensipin onlara tatbik edile-

50 *An. Post.* 94b 27-31.

51 P. A. 663b 20-35, cf. 677a 15-17.

52 Meselâ *De Resp.* 44a 14-30; P. A. 642a 31-b 2, 663b 13 sq'; G. A. 731b 20-21.

53 P. A. 642a 2 677a 17-19; G. A. 743b 16, 789b 19.

54 G. A. 778a 16-b 19.

55 *İb.* 767b 13-23.

56 *Meteor.* 341a 1 sqq.

57 Böl. 9.

bilir olmasını tasdik etmek, tesadüfen hiçbir şeyin meydana gelmediğini söylemektir. İster A'nın B olacağını ifade, isterse B olmayacağını ifade için olsun, bunun fiili olarak doğru olduğu farz olunabilir. Yahut o zaman A mecburen B olacak veya olmayacaktır. Bu taktirde ise muhakeme yoluyla bir seçme mânâsız olur. Bu görüş tarzına karşı Aristo karar ve icranın kendilerinden sonraki hadiseler için gerçek prensipleri teşkil ettiğini kabul eder. Fakat meseleyi daha umumî bir tarzda ortaya koymak istersek, daima fiil halinde olmayan şeylerin hareket etmeğe yahut hareket etmemeğe kabiliyetli olduklarını kabul etmek gerekir. Yani imkanın insanî fiilin dışında da var olduğunu kabul etmek icabeder. Bazı hallerde tasdik inkardan daha sahih değildir ve *aksi de mümkün-dür*; diğer hallerde ise iki şıktan biri doğru olmak hususunda büyük şansa sahiptir; fakat öteki de aynı şekilde var *olabilir*, zarurî olarak bir şeyin var olacağı yahut olmayacağı doğrudur, fakat onun ya var olacağı yahut da var olmayacağını söylemek doğru değildir. Bütün zaruretiyle, yarın ya bir deniz harbi olacaktır yahut da olmayacaktır, bu zarurî olarak ondan bir tane olacağı yahut olmayacağı mânâsına gelmez.

Aynı şekilde *Metafizik*'te⁵⁸ zarurî sebeplik zincirinin bir noktaya kadar yükselebildiğini, fakat daha öteye geçemediğini okuyoruz. Bu nokta kendisinin sebebi olmayan bir sebeptir. Şimdiden bir takım sebepler vardır ki onlar dolayısıyla her insan ölecektir; fakat ya hastalıkla yahut tecavüzle ölecektir.

Başka bir bölümde⁵⁹ Aristo açıkça zarurî olmayan birtakım hâdiseler olduğunu iddia eder; biz sadece onların "varolmak üzere oldukları"nı söyleyebiliriz, "var olacakları"nı değil, O mutlak surette zarurî olan *herhangi* bir hadisenin olup olmadığını da soruyor. Mutlak zarureti kabul edebilen ferdî hadiseler geri giden bir seriye katılan hadiselerdir. (Bu seri ister gök cisimlerinin yörüngesi gibi tamamen dairevî olsun, ister mevsimlerin birbirlerini takibi gibi mecazen devri denen bir seriden ibaret olsun, isterse bulut-yağmur-bulut-yağmur... yahut insan - tohum - çocuk - delikanlı - insan... serisi olsun) Bu görüş tarzı açık bir şekilde alemin tarihinde (hür irade bir tarafa bırakılsa bile) bir çok hâdiseleri imkanın tesirine bırakmaktadır.

58 E. 3.

59 *De Gen. et Corr.* II. 11.