

Thomas Aquinas'ın "Varlık ve Öz" Adlı Eserinin Tercümesi

Translation of Thomas Aquinas's Work "On Being and Essence"

Fırat ÇELEBİ* 

Abstract

This study presents a Turkish translation of Thomas Aquinas' work "De Ente et Essentia" (On Being and Essence). This work is considered one of the most important works of medieval metaphysical thought. Written between 1254-1256, before Aquinas was 30 years old, this work is of great importance as it forms the foundation of the thinker's metaphysical system. Thomas Aquinas, by systematically addressing the concepts of being and essence in this work, sheds light on one of the fundamental problems of metaphysical thought. The relationship between being and essence, which holds a central position in medieval philosophy, gains a new dimension in Thomas Aquinas' thought. The work examines the hierarchy of being at three fundamental levels: God, angels (separate substances), and material substances. According to Aquinas, being and essence are identical in God; this means that God exists by virtue of His own essence. In angels, however, the situation is different; their essence does not contain matter, but their being is different from their essence. For material substances, there is both a matter-form composition and a being-essence distinction. This hierarchical structure forms the foundation of Aquinas' metaphysical system and explains the relationship between levels of being. Another aspect that particularly stands out in the work is Aquinas' approach to the essence of composite substances. He emphasizes that essence encompasses both matter and form, but that the matter here is not determinate matter (materia signata) but indeterminate matter (materia non signata). This approach demonstrates how Aquinas integrates different levels of reality. Although Aquinas bases his work on Aristotelian metaphysics, he also significantly draws on the views of Islamic philosophers such as Avicenna and Averroes. Especially Avicenna's distinction between being and quiddity (essence) plays a central role in Aquinas' thought. Boethius' influence is also clearly seen in the work, particularly in relating logical concepts (genus, species, differentia) to metaphysical structure. De Ente et Essentia is of great importance not only from a metaphysical perspective but also in terms of logic, epistemology, and theology. Aquinas also used the concepts in this work in his later major works such as "Summa Theologica" and "Summa Contra Gentiles." Therefore, this early work serves as a key to understanding Aquinas' evolution of thought. In the work, Aquinas criticizes the Platonic approach when addressing universals and emphasizes that universals exist in the mind but also emphasizes their foundation in reality. Thus, Aquinas charts a middle path between extreme realism and nominalism. This approach constitutes an important aspect of his metaphysical realism. The concepts of being and essence that Aquinas addresses in "De Ente et Essentia" have also had significant influences on modern philosophy. Especially in existentialist philosophy, the relationship between being and essence has been reinterpreted, but different conclusions have been reached from Aquinas' approach. In this respect, the work is at the center of ongoing discussions in the history of philosophy. This work of Aquinas also forms the foundation of his theological thought. His thoughts on the existence and nature of God have formed the starting point of his later theological studies. Especially the idea

* Dr., fcelebi92@gmail.com

that being and essence are the same in God is of great importance for understanding Aquinas' five ways (quinque viae) and proofs of God.

Keywords: Thomas Aquinas, Being, Essence, Quiddity.

Öz

Bu çalışmada Thomas Aquinas'ın "De Ente et Essentia" (Varlık ve Öz) adlı eseri Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Söz konusu eser, Ortaçağ metafizik düşüncesinin en önemli yapıtlarından biri olarak kabul edilmektedir. 1254-1256 yılları arasında, Aquinas henüz 30 yaşına gelmeden önce kaleme alınan bu eser, düşünürün metafizik sisteminin temellerini oluşturmasını bakımından büyük önem taşımaktadır. Thomas Aquinas, bu eserinde varlık ve öz kavramlarını sistematik bir şekilde ele alarak, metafizik düşüncenin temel sorunlarından birine ışık tutmaktadır. Ortaçağ felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan varlık-öz ilişkisi, Thomas Aquinas'ın düşüncesinde yeni bir boyut kazanmıştır. Eser, varlık hiyerarşisini üç temel düzeyde inceler: Tanrı, melekler (ayrık tözler) ve maddi cevherler. Hristiyan filozofa göre, Tanrı'da varlık ve öz aynıdır; bu, Tanrı'nın kendi özü gereği var olduğu anlamına gelir. Meleklerde ise durum farklıdır; onların özü maddeyi içermez, ancak varlıkları özlerinden farklıdır. Maddi cevherler için ise hem madde-form bileşimi hem de öz-varlık ayrımı söz konusudur. Bu hiyerarşik yapı, Aquinas'ın metafizik sisteminin temelini oluşturur ve varlık düzeylerinin birbirleriyle ilişkisini açıklar. Eserde özellikle dikkat çeken bir diğer husus, Aquinas'ın bileşik cevherlerin özünü ele alış biçimidir. O, özün hem maddeyi hem de formu kapsadığını, ancak buradaki maddenin belirlenmiş (materia signata) değil, belirlenmemiş madde (materia non signata) olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, Aquinas'ın gerçekliğin farklı düzeylerini nasıl bütünleştirdiğini göstermektedir. Aquinas, eserinde Aristoteles metafiziğini temel alsada, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının görüşlerinden de önemli ölçüde yararlanmışır. Özellikle İbn Sina'nın varlık-mahiyet (öz) ayrımı, Aquinas'ın düşüncesinde merkezi bir role sahiptir. Boethius'un etkisi de eserde açıkça görülmektedir, özellikle mantıksal kavramların (cins, tür, ayırıcı özellik) metafizik yapıyla ilişkilendirilmesinde. De Ente et Essentia, sadece metafizik açıdan değil, aynı zamanda mantık, epistemoloji ve teoloji açısından da büyük önem taşır. Aquinas, bu eserinde kullandığı kavramları "Summa Theologica" ve "Summa Contra Gentiles" gibi daha sonraki büyük eserlerinde de kullanmıştır. Bu nedenle, bu erken dönem eseri, Thomas Aquinas'ın düşünce evrimini anlamak için bir anahtar niteliğindedir. Eserde Thomas Aquinas, tümelleri ele alırken Platoncu yaklaşımı eleştirmekte ve tümellerin zihinde var olduğunu, ancak bunların gerçeklikteki temelini de vurgulamaktadır. Böylece Aquinas, aşırı realizm ile nominalizm arasında orta bir yol çizmektedir. Bu yaklaşım, onun metafizik gerçekliğinin önemli bir yönünü oluşturur. Aquinas'ın "De Ente et Essentia" eserinde ele aldığı varlık ve öz kavramları, modern felsefeye de önemli etkilerde bulunmuştur. Özellikle varoluşçu felsefede varlık ve öz arasındaki ilişki yeniden yorumlanmış, ancak Aquinas'ın yaklaşımından farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu yönüyle eser, felsefe tarihinde süregelen tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Aquinas'ın bu eseri, aynı zamanda teolojik düşüncesinin de temellerini oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığı ve doğası hakkındaki düşünceleri, daha sonraki teolojik çalışmalarının çıkış noktasını oluşturmuştur. Özellikle Tanrı'da varlık ve özün aynı olması fikri, Hristiyan filozofun beş yolunu (quinque viae) ve Tanrı kanıtlarını anlamak için büyük önem taşımaktadır. Eserin Türkçe çevirisi, Aquinas'ın düşüncesini Türk okuyucusuna tanıtmak bakımından büyük önem taşımaktadır. Metafizik düşüncenin temel kavramlarını sistematik bir şekilde ele alan bu eser, felsefe öğrencileri ve araştırmacılar için vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir. Aquinas'ın metafizik sisteminin temellerini oluşturan bu eser, aynı zamanda Ortaçağ felsefesinin İslam düşüncesiyle olan etkileşimini de göstermektedir. Eser, varlık ve öz kavramlarını sistematik bir şekilde ele alarak, metafizik düşüncenin temel sorunlarına ışık tutmaktadır. Aquinas'ın bu eseri, onun daha sonraki büyük eserlerinin anlaşılması için de bir temel oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Thomas Aquinas, Varlık, Öz, Mahiyet.

1. Varlık ve Öz Hakkında

On üçüncü yüzyılın en önemli düşünürlerinden Thomas Aquinas (1225-1274), İtalya'nın Roccasecca kentinde soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Dominiken tarikatına katılarak hayatını felsefi ve teolojik çalışmalara adanarak Aquinas, Aristoteles felsefesi ile Hristiyan teolojisini uyumlu hale getirmeye çalıştı. Paris ve İtalya'daki çeşitli üniversitelerde ders veren düşünür, *Summa Theologica* ve *Quaestiones Disputatae* gibi önemli eserler kaleme almıştır.

Özgün adı *De Ente et Essentia* olan *Varlık ve Öz*, Thomas Aquinas'ın en dikkat çeken ve bilinen metinlerinden biri olarak kabul edilir. Hacim olarak mütevazı boyutları ve içeriğindeki konular sebebiyle, 1570'te yapılan Piana edisyonunda *Expositio in Metaphysicam* adlı eserin arkasına eklenmiş bir bölüm şeklinde yer almıştır. Thomas Aquinas'ın yazarlık kariyerinin başlangıç dönemlerine ait bir eserdir. Luccalı Tolomeo'nun aktardığına göre, Thomas Aquinas bu metni henüz magister unvanını almadan önce yazmıştır. Bu bilgi ışığında, metnin yazılış tarihi 1256'dan öncedir. Metnin bilinen farklı

başlıkları da mevcuttur. Bunlar *De Ente et Essentia ad fratres et socios*, *De Quidditate et esse* ve *De Quidditate Entium*'dur.¹

Thomas Aquinas'ın *Varlık ve Öz* adlı eseri, metafizik düşüncesinin temel kavramlarını sistematik bir şekilde ele alır. Aquinas, varlık ve öz arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bu kavramların farklı varlık türlerinde nasıl bulunduğunu açıklar. Eserde üç temel varlık düzeyi ele alınır: İlk olarak Tanrı, ikincil olarak melekler ve son olarak maddi cevherler. Tanrı'daki varlık ve öz aynıdır; Meleklerde öz maddesiz olsa da varlıktan farklıdır. Maddi cevherlerde ise madde-form bileşimi hem de öz-varlık ayrımı bulunur. Aquinas, cevherlerdeki özün yanı sıra ilineklere de bakar ve mantıksal kavramların (cins, tür, ayırıcı özellik) bu varlık türleriyle ilişkisini ortaya koyar. Eser, Aristoteles (MÖ 384-MÖ 322), Boethius (480-524), İbn Sina (980-1037) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi düşünürlerin görüşlerini de değerlendirerek, varlık hiyerarşisinde özün nasıl farklılaştığını gösterir. Bu düşünsel çerçeve içinde Thomas Aquinas, özellikle bileşik cevherlerde özün hem maddeyi hem de formu kapsadığını, ancak bunun belirlenmiş maddeyi değil, belirlenmemiş maddeyi içerdiğini vurgular. Böylece o, özün doğasını açıklarken hem Platoncu hem de salt maddeci yaklaşımlardan kaçınır ve gerçekliğin farklı düzeylerini tutarlı bir metafizik sistem içinde birleştirir.

Varlık ve Öz'de, özün nasıl farklı varlık seviyelerinde bulunduğu detaylı olarak incelenmiştir. Eser, özün cevherlerdeki (hem basit hem de bileşik) ve ilineklere varoluş tarzlarını açıklarken, aynı zamanda mantıksal tümel kavramların bu varlık kategorileriyle ilişkisini de ortaya koyar. İlk varlık olan Tanrı ise, mutlak basitliği nedeniyle cins, tür ve tanım kavramlarının kendisine uygulanamadığı tek istisnadır.

2. Çeviri Hakkında

Bu çeviride, *De Ente et Essentia*'nın Latince orijinal metinleri temel alınmıştır. Çeviride kullanılan kaynağın künyesi şudur: Sancti Thomae de Aquino, *De Ente et Essentia*. Ed. Leonina. Cilt XLIII. Roma: Editori di San Tommaso, 1976. Metinlerde geçen kavramlar dipnotlarda Latince olarak "(Lat.))" kısaltmasıyla belirtilmiştir. Dipnotlarda ise Eski Çağ ve Ortaçağ yazarlarından yapılan alıntılarda aksi belirtilmedikçe Loeb Classical Library ve Patrologia Latina serileri temel alınmıştır. İbn Sina ve İbn Rüşd'den yapılan alıntılar, Thomas Aquinas'ın kullandığı Latince çevirilerden aktarılmıştır. Bu seçimin nedeni, söz konusu filozofların eserlerinin Arapça asıllarındaki bölüm ve pasaj numaralarının, Aquinas'ın kullandığı Latince çevirilerden farklılık göstermesidir.

3. Varlık ve Öz Çevirisi

3.1. Giriş

Filozof'un *Gökyüzü Üzerine*'nin birinci kitabında söylediği gibi, başlangıçtaki küçük bir hata sonunda büyük bir hataya dönüşebilir.² İbn Sina'nın da *Metafizik*'inin başında belirttiği üzere, varlık ve öz, aklın ilk kavradığı şeylerdir.³ Bu nedenle, bunların bilinmemesinden kaynaklanan hatalardan kaçınmak için, bu kavramları açıklığa kavuşturmak için öz ve varlık terimleriyle ne kastedildiğini,

¹ Faruk Akyol, *Thomas Aquinas: Doctor Angelicus Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), 69.

² Burada filozof ile kastedilen Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* eseriyle kastedilen ise *De Caelo et Mundo* (Yun: Περὶ οὐρανοῦ)'dur. Alıntı için bk. Aristoteles, *De Caelo et Mundo* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939), Cap. 5, 271b8-13.

³ Aquinas'ın *De Ente et Essentia*'da kullandığı "ens autem et essentia" kavramları, İbn Sina felsefesindeki varlık (vücut) ve öz (mahiyet) ayrımından beslenir. İbn Sina'nın metafizik sisteminde bu ayrım, varlığın (mevcudiyetin) mahiyetten farklı olduğunu ve mahiyetin kendiliğinden bir varlığa sahip olmadığını ortaya koyar. Aquinas bu temel ayrımı kendi sistemine dahil ederek daha kapsamlı bir ontolojik yapı kurar. Ancak onun İbn Sina'dan ayrıldığı nokta, varlığın (ens) Tanrı'nın özüyle bir ve aynı olduğu ve diğer tüm varlıkların varlıklarını Tanrı'dan aldığı düşüncesidir. Demek ki, Aquinas'ın eserinde tartıştığı "varlık" ve "öz" kavramları, İbn Sina'nın mevcut (vücut) ve mahiyet (quidditas) ayrımıyla doğrudan ilişkilidir. Bununla birlikte, Aquinas bu kavramları kendi teolojik düşüncesi içinde yeniden yorumlamıştır. Bu nedenle, bu terimlerin İbn Sina felsefesindeki kullanımıyla Aquinas'ın sistemindeki anlamları arasında belirli farklılıklar görmek mümkündür. Bu konu hakkında daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Ata Az, "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", *Eskiye* 29 (Aralık 2014), 75-102.

bunların farklı şeylerde nasıl bulunduğunu ve mantıksal kavramlarla (yani cins, tür ve ayırım ile) nasıl ilişkili olduğunu ele almalıyız.

[II]. Bileşik şeylerden basit olanların bilgisini edinmemiz ve sonraki şeylerden öncekilere ulaşmamız gerektiğinden, daha kolay olanlardan başlayarak öğrenme daha uygun olacaktır. Bu nedenle varlığın anlamından özün anlamına doğru ilerlememiz gerekir. Filozofun *Metafizik*'in 5. kitabında söylediği gibi, varlık kendinde iki şekilde söylenir: Birinci şekilde on kategoriye bölünen varlık olarak, ikinci şekilde önermelerin doğruluğunu gösteren varlık olarak.⁴ Bu ikisi arasındaki fark şudur: İkinci anlamda, gerçeklikte hiçbir şeye karşılık gelmese bile hakkında olumlu bir önerme kurulabilen her şeye varlık denilebilir. Bu şekilde yoksunluklar ve olumsuzlamalar da varlık olarak adlandırılır. Nitekim olumlama olumsuzlamanın karşıtıdır. Bu yüzden körlük gözdedir deriz. Fakat birinci anlamda, sadece gerçeklikte bir şeye karşılık gelen şeylere varlık denebilir. Bu nedenle birinci anlamda körlük ve benzerleri varlık değildir. Öz adı, ikinci anlamda söylenen varlıktan türetilmez. Nitekim bu şekilde varlık denilen bazı şeylerin, yoksunluklarda açıkça görüldüğü gibi, özü yoktur. Öz, birinci anlamda söylenen varlıktan türetilir. Bu nedenle Yorumcu⁵ aynı yerde, birinci anlamda söylenen varlığın şeyin özünü gösterdiğini söyler.

Daha önce aktarıldığı gibi, bu şekilde söylenen varlık on kategoriye bölündüğünden, öz, farklı varlıkların farklı cins ve türlere yerleştirilmesini sağlayan tüm doğalara ortak olan bir şeyi göstermelidir. İnsanlık insanın özü olduğu gibi, diğerleri de böyledir. Bir şeyi kendi cins veya türünde oluşturan şey, o şeyin ne olduğunu gösteren tanımla ifade edildiğinden, filozoflar öz adını mahiyet⁶ adına dönüştürmüşlerdir. Filozofun sıkça "ne ise o olan" diye adlandırdığı şey bir şeyin ne olmasını sağlayan şeydir. İbn Sina *Metafizik* adlı eserinin 2. kitabında söylediği gibi, her şeyin kesinliği form aracılığıyla gösterildiğinden buna form da denir.⁷ Ayrıca öz kavramına doğa⁸ da denir. Bu kullanım, Boethius'un *İki Doğa Üzerine* adlı eserinde belirttiği doğa kavramının dört anlamından ilkinde dayanır. Bu anlama göre doğa, aklın herhangi bir şekilde kavrayabildiği her şeydir.⁹ Zira bir şey ancak tanım ve özü aracılığıyla anlaşılabilir. Nitekim Filozof da *Metafizik*'in 5. kitabında her cevherin¹⁰ bir doğa olduğunu söyler. Bununla birlikte, bu şekilde alınan doğa adı, hiçbir şey kendi özel işlevinden yoksun olmadığından, şeyin özünü onun kendine özgü işleviyle ilişkisi bakımından gösteriyor görünmektedir. Mahiyet adı ise tanım aracılığıyla gösterilmesinden alınır. Öz ise, varlığın onun aracılığıyla ve onda var olması bakımından söylenir.

[III]. Varlık mutlak ve öncelikli olarak cevherler hakkında, sonra ve bir bakıma göreceli olarak ilinekler¹¹ hakkında söylenir. Öz ise cevherlerde asıl ve gerçek anlamda, ilineklerde ise bir bakıma ve göreceli olarak bulunur. Cevherlerin bazıları basit, bazıları bileşiktir ve her ikisinde de öz vardır; fakat basit olanlarda, daha soylu bir varlığa sahip oldukları için, daha gerçek ve daha soylu bir tarzda bulunur. Basit cevherler, özellikle ilk basit cevher olan Tanrı, bileşik cevherlerin nedenidir. Fakat bu cevherlerin özleri bizim için daha gizli olduğundan, daha kolay olandan başlayarak öğrenme daha uygun olsun diye, bileşik cevherlerin özlerinden başlamak gerekir. Bileşik cevherlerin form ve maddeden oluştuğu bilinir; örneğin insanda ruh form, beden ise maddedir. Ancak bunlardan yalnızca birinin öz olduğu söylenemez. Yalnızca maddenin şeyin özü olmadığı açıktır, çünkü bir şey özü sayesinde hem bilinebilir hem de bir tür veya cinse yerleştirilir. Fakat madde ne bilginin ilkesidir ne

⁴ Aristotle, *Metaphysicae* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933-1935), Cap. 7, 1017a22-35.

⁵ Metinde yorumcu ile kastedilen kişi İbn Rüşt'tür.

⁶ Quidditas (Lat.)

⁷ Avicenna, *Metaphysica sive prima philosophia* (Venedik: Bernardinus Venetus, 1495), I, Cap. 6.

⁸ Natura (Lat.)

⁹ Boethius (MS 480-524): Roma'lı filozof, özellikle Aristoteles'in eserlerinin Latince'ye çevirisiyle tanınır. Söz konusu alıntı için bk. Boethius, *De Persona et Duabus Naturis*, in *Theological Tractates and The Consolation of Philosophy* (London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918), Cap. 1, PL 64, 1341B.

¹⁰ Substantia (Lat.): cevher, töz.

¹¹ Accidens (Lat.): ilinek, araz.

de bir şey ona göre bir cins veya türe belirlenir. Bunlar fiil halinde olan şeye göre belirlenir. Bazıları bunu iddia etmeye çalışsa da, formun tek başına bileşik cevherin özü olduğu da söylenemez.

Söylenenlerden anlaşılıyor ki öz, bir şeyin tanımı aracılığıyla gösterilen şeydir. Doğal cevherlerin tanımı ise sadece formu değil, aynı zamanda maddeyi de içerir. Böyle olmasaydı doğal ve matematiksel tanımlar birbirinden farklı olmazdı. Maddenin doğal cevherin tanımında onun özüne eklenmiş veya özünün dışında olan bir şey olarak yer aldığı da söylenemez, çünkü bu tanımlama tarzı, tam bir öze sahip olmayan ilineklere özgüdür. Bu nedenle ilinekler, kendi cinslerinin dışında olan özneyi tanımlarına almak zorundadırlar. Dolayısıyla özün madde ve formu kapsadığı açıktır. Özün, madde ile form arasındaki ilişkiyi veya bunlara eklenmiş başka bir şeyi gösterdiği de söylenemez, çünkü bu zorunlu olarak bir ilinek olurdu ve şeye yabancı olurdu. Bu şey de bu yolla bilinemezdi ki, bunların hepsi öze aykırıdır. Zira maddenin fiil hali olan form sayesinde, madde fiilen var olan ve belirli bir şey haline gelir. Bu nedenle sonradan gelen şey, maddeye mutlak anlamda fiil halinde olmayı sağlamaz, tıpkı beyazlığın fiilen beyaz yaptığı gibi, ilineklere yaptığı şekilde belirli bir tarzda fiil halinde olmayı sağlar. Bu nedenle böyle bir form kazanıldığında, mutlak anlamda değil, göreceli olarak oluşmak denir. O halde öz adı, bileşik cevherlerde madde ve formdan oluşmuş şeyi gösterir. Bu, Boethius'un *Kategoriler* üzerine yaptığı şerhte söylediği sözle de uyumludur; orada ousia'nın¹² bileşimi gösterdiğini söyler. Nitekim kendisinin *İki Doğa Üzerine* kitabında söylediği gibi, Yunancada ousia bizim kullandığımız essentia (öz) ile aynı şeydir. İbn Sina da bileşik cevherlerin mahiyetinin form ve maddenin bileşimi olduğunu söyler. Ayrıca Yorumcu, *Metafizik*'in 7. Kitabına yaptığı şerhte şöyle der: "Oluşabilen şeylerdeki türlerin sahip olduğu doğa bir ara şeydir." Yani madde ve formdan oluşmuş bir şeydir. Bu, akılla da uyumludur, çünkü bileşik cevherin varlığı ne sadece formun ne de sadece maddenindir, bileşimin kendisindir. Öz ise bir şeyin kendisine göre varolduğu şeydir. Bu nedenle, bir şeyin var olan olarak adlandırılmasını sağlayan öz, ne sadece form ne de sadece maddedir. Her ne kadar bu tür bir varlığın nedeni kendi tarzında yalnızca form olsa da, özün her ikisi de olması gerekir. Nitekim birden çok ilkeden oluşan diğer şeylerde de görürüz ki, bir şey sadece bu ilkelerden birine göre değil, her ikisini de kapsayan şeye göre adlandırılır. Bu, tatlarda açıkça görülür: tatlılık, nemlinin sıcak tarafından sindirilmesi eylemiyle oluşur ve bu şekilde sıcaklık tatlılığın nedeni olsa da, cisim sıcaklıktan dolayı değil, sıcak ve nemliyi kapsayan tattan dolayı tatlı olarak adlandırılır. Fakat bireyselleşme ilkesi¹³ madde olduğundan, bundan belki de şu sonuç çıkıyor görünebilir: hem maddeyi hem de formu kendinde kapsayan öz, sadece tikel olup tümel değildir. Bundan şu sonuç çıkardı: eğer öz tanım aracılığıyla gösterilen şey ise, tümellerin tanımı olmayacaktı. Bu nedenle bilinmelidir ki, madde herhangi bir şekilde ele alındığında bireyselleşme ilkesi değil, yalnızca belirlenmiş madde bireyselleşme ilkesidir. Belirlenmiş madde derken, belirli boyutlar altında düşünülen maddeyi kastediyorum. Bu madde, insan olması bakımından insanın tanımında yer almaz, ama eğer Sokrates'in bir tanımı olsaydı onun tanımında yer alırdı. İnsanın tanımında ise belirlenmiş olmayan madde yer alır; çünkü insanın tanımında bu kemik ve bu et değil, mutlak anlamda kemik ve et yer alır ki bunlar insanın belirlenmiş olmayan maddesidir.

[III]. Bu durumda insanın özü ile Sokrates'in özünün yalnızca belirlenmiş ve belirlenmemiş olmaları bakımından farklılaştığı açıktır. Nitekim Yorumcu, *Metafizik*'in 7. kitabı şerhinde şöyle der: "Sokrates, mahiyeti olan canlılık ve akıllılıktan başka bir şey değildir." Benzer şekilde, cins ve türün özü de belirlenmiş ve belirlenmemiş olmaları bakımından farklılaşır. Ancak her iki durumda belirlenme tarzı farklıdır: Bireyin türe göre belirlenişi boyutlarla sınırlanmış madde aracılığıyla olurken, türün cinse göre belirlenişi şeyin formundan alınan ayırıcı özellik aracılığıyla gerçekleşir. Türün cinse göre sahip olduğu bu belirlenme veya belirlilik, türün özünde bulunup da cinsin özünde hiçbir şekilde

¹² Ousia (οὐσία, Yun.): Antik Yunan felsefesinde temel bir kavram. Aristoteles'te "cevher" anlamında kullanılır.

¹³ Principium individuationis (Lat.): Bireyselleşme ilkesi. Ortaçağ felsefesinde önemli bir kavramdır. Bir türün bireylerini birbirinden ayıran şey. Örneğin İki insan aynı forma (insanlık) sahiptir ama farklı maddede gerçekleşir.

bulunmayan bir şey aracılığıyla gerçekleşmez. Aksine, türde bulunan her şey cinsten de belirlenmemiş olarak bulunur. Eğer "canlı" insanın bütünü değil de bir parçası olsaydı, onun hakkında yüklem olamazdı; çünkü hiçbir bütünleyici parça kendi bütünü hakkında yüklem olamaz.

Bu durumun nasıl gerçekleştiği, cisim¹⁴ kavramının hayvanın bütünleyici bir parçası olarak ele alınmasıyla bir cins olarak ele alınması arasındaki farka bakılarak anlaşılabilir. Nitekim bir şey, bütünleyici parça olduğu aynı tarzda cins olamaz. Bu nedenle cisim adı birden çok anlamda kullanılabilir.

Cisim, cevher kategorisinde ele alındığında, üç boyutun belirlenebileceği bir doğaya sahip olmasından dolayı bu adı alır. Bu belirlenmiş üç boyutun kendisi ise nicelik kategorisindeki cisimdir. Varlıklarda, bir yetkinliğe sahip olan şeyin daha ileri bir yetkinliğe de ulaşması mümkündür. Bu durum, hem duyuşsal hem de daha ileri düzeyde akılsal doğaya sahip olan insanda açıkça görülür. Benzer şekilde, üç boyutun belirlenebileceği bir forma sahip olma yetkinliğinin üzerine yaşam gibi başka bir yetkinlik de eklenebilir. Dolayısıyla cisim adı, üç boyutun belirlenebilirliğinin kendisinden kaynaklandığı bir forma sahip olan belirli bir şeyi gösterebilir. Bu tür formdan yeni bir yetkinlik ortaya çıkmaz. Eğer forma yeni bir özellik eklenirse, bu eklenen özellik artık cisim kavramının kapsamı dışında kalır. İşte bu anlamda cisim, hayvanın bütünleyici ve maddi parçası olacaktır. Nitekim bu durumda ruh, cisim adıyla gösterilen şeyin dışında kalacak ve cisme sonradan eklenecektir. Böylece hayvan, ruh ve cisim olmak üzere bu iki parçadan oluşacaktır.

Cisim adı, forma sahip bir şeyin doğası gereği üç boyutlu olabilme özelliğini gösterir. Bu durumda formun ne olduğu veya bu formdan yeni yetkinliklerin ortaya çıkıp çıkmadığı önemli değildir. İşte bu anlamda cisim, hayvanın cinsi olacaktır. Nitekim hayvanda, cisimde örtük olarak bulunmayan hiçbir şey yoktur. Zira ruh, o şeyde üç boyutun belirlenebilmesini sağlayan formdan başka bir form değildir. Bu nedenle, "cisim üç boyutun kendisinde belirlenebileceği bir forma sahip olan şeydir" denildiğinde, bu form ister hayvanlık olsun, ister taşlık olsun, isterse başka herhangi bir şey olsun fark etmez. Böylece, cisim onun cinsi olduğu sürece, hayvanın formu cismin formunda örtük olarak bulunur. Hayvan ile insan arasındaki ilişki de bu şekildedir. Eğer "hayvan" sadece, başka bir yetkinliği dışarıda bırakarak, kendisinde bulunan bir ilke aracılığıyla duyumsama ve hareket edebilme yetkinliğine sahip olan belirli bir şeyi gösterseydi, o zaman sonradan gelen başka herhangi bir yetkinlik, hayvanın tanımında örtük olarak bulunan bir şey olarak değil, bir parça olarak hayvanla ilişkili olurdu ve böylece hayvan bir cins olmazdı. Fakat hayvan, sahip olduğu form -ister yalnızca duyuşsal ruh olsun, ister hem duyuşsal hem akılsal ruh olsun- aracılığıyla duyum ve hareketin ortaya çıkabileceği belirli bir şeyi gösterdiği için bir cinstir. Bu durumda cins, türde bulunan bütünü belirlenmemiş olarak gösterir, zira o sadece maddeyi göstermez. Benzer şekilde, ayırıcı özellik de bütünü gösterir ve sadece formu göstermez. Tanım ve tür de bütünü gösterir. Fakat bunların her biri bütünü farklı şekillerde gösterir. Cins, özel formu belirlemeksizin, şeydeki maddi unsuru belirleyen bir tür adlandırma olarak bütünü gösterir. Bu nedenle cins maddeden alınır, ancak maddenin kendisi değildir. Örneğin cisim, kendisinde üç boyutun belirlenebileceği bir yetkinliğe sahip olması bakımından bu adı alır. Bu yetkinlik, daha ileri yetkinliklere göre maddi bir konumdadır. Ayırıcı özellik ise bunun tersine, belirlenmiş maddeden bağımsız olarak, formdan alınan belirli bir adlandırma gibidir. Bu durum canlı denildiğinde açıkça görülür: Canlı, ruha sahip olan şey demektir. Ancak burada onun ne olduğu, yani bir cisim mi yoksa başka bir şey mi olduğu belirlenmez.

Bu nedenle İbn Sina der ki, tıpkı öznenin ilintilerin¹⁵ kavranmasında olduğu gibi, cins ayırıcı özellikte özünün bir parçası olarak değil, sadece özün dışındaki bir varlık olarak anlaşılır. Bu nedenle

¹⁴ Corpus (Lat.)

¹⁵ Passio (Lat.)

Aristoteles'in *Metafizik*'in 3. kitabında ve *Topikler*'in 4. kitabında söylediği gibi, cins, özne ilintinin yüklemi olduğu durumlar dışında, kendi başına ayırıcı özelliğin yüklemi olamaz.¹⁶

Tanım veya tür ise her ikisini de kapsar: Yani cins adının gösterdiği belirli maddeyi ve ayırıcı özellik adının gösterdiği belirli formu. Buradan anlaşılıyor ki cins, tür ve ayırıcı özellik, doğada madde, form ve bileşiğe orantılı olarak karşılık gelir. Ancak bunlar onlarla aynı şey değildir. Öyle ki ne cins maddedir (sadece maddeden alınıp bütünü gösterir), ne de ayırıcı özellik formdur (sadece formdan alınıp bütünü gösterir). Bu nedenle insanın hayvan ve akılsaldan oluştuğunu değil, akılsal hayvan olduğunu söyleriz; tıpkı onun ruh ve bedenden oluştuğunu söylediğimiz gibi. İnsan ruh ve bedenden oluşur derken, bu ikisinden hiçbir olmayan üçüncü bir şeyin iki şeyden oluştuğunu kastederiz.

İnsan ne sadece ruhtur ne de sadece bedendir. Eğer insanın bir şekilde hayvan ve akıldan oluştuğu söylenirse, bu iki şeyden oluşan üçüncü bir şey gibi değil, iki kavramdan oluşan üçüncü bir kavram gibi anlaşılmalıdır. Nitekim hayvan kavramı, özel bir form belirlemeksizin, son yetkinliğe göre maddi olan şeyden hareketle varlığın doğasını ifade eder. Akıllı olma özelliğinin kavramı, varlığın özel formunun belirlenmesiyle ortaya çıkar. Tür veya tanımın kavramı ise bu iki kavramdan oluşur. Bu nedenle, nasıl ki bir şey kendisini oluşturan şeylerin yüklemi olamazsa, bir kavram da kendisini oluşturan kavramların yüklemi olamaz. Örneğin tanımın cins veya ayırıcı özellik olduğunu söyleyemeyiz. Cins türün bütün özünü gösterse de, aynı cinse ait farklı türlerin tek bir özü olması gerekmez, zira cinsin birliği, belirlenmemişlikten veya farksızlıktan kaynaklanır. Bu, tıpkı formun, sayıca bir olan maddeyi belirlemesi gibi cinsin gösterdiği şeyin farklı türlerde sayıca bir olan ve üzerine ayırıcı özelliğin belirleyici olarak geldiği bir doğa olduğu anlamına gelmez. Aksine cins, belirli bir formu gösterir, ancak bu veya şu form olarak değil; ayırıcı özelliğin belirli olarak ifade ettiği form, cinsin belirlenmemiş olarak gösterdiği formdan başka bir şey değildir. Bu nedenle Yorumcu *Metafizik* adlı eserinin 9. Kitabında şöyle der: "İlk madde bütün formların uzaklaştırılması yoluyla bir denir, cins ise gösterilen formun ortaklığı yoluyla bir denir." Buradan anlaşılıyor ki ayırıcı özellik eklendiğinde, cinsin birliğinin nedeni olan belirlenmemişlik ortadan kalkar ve özleri bakımından farklı türler ortaya çıkar.

Daha önce söylendiği gibi, türün doğası bireye göre, cinsin doğası türe göre nasıl belirlenmemiş ise, cins türün yüklemi olduğunda, her ne kadar belirsiz olsa da, türde belirli olan her şeyi kendi gösteriminde içeriyorsa, aynı şekilde tür de bireyin yüklemi olduğunda, her ne kadar belirsiz olsa da, bireyde özsel olarak bulunan her şeyi göstermelidir. Türün özü "insan" adıyla bu şekilde gösterilir, bu nedenle "insan" Sokrates'in yüklemi olur. Fakat eğer türün doğası, bireyselleşme ilkesi olan belirlenmiş maddeden soyutlanarak gösterilirse, o zaman bir parça gibi olur. Bu, "insanlık" adıyla gösterilir; çünkü insanlık, insanın insan olmasını sağlayan şeyi gösterir. Belirlenmiş madde ise insanın insan olmasını sağlayan şey değildir. Bu nedenle insanın insan olmasını sağlayan şeyler arasında hiçbir şekilde yer almaz. İnsanlık kavramı sadece insanın insan olmasını sağlayan şeyleri içerdiğinden, onun anlamından belirlenmiş madde dışlanır veya soyutlanır. Parça bütünün yüklemi olamayacağından, insanlık ne insanın ne de Sokrates'in yüklemi olabilir. Bu nedenle İbn Sina şöyle der: "Bileşik bir şeyin mahiyeti, kendisinin mahiyeti olan bileşik şeyin kendisi değildir." Her ne kadar mahiyetin kendisi de bileşik olsa bile (örneğin insanlık bileşik olmasına rağmen insan değildir) onun belirlenmiş madde olan bir şeyde bulunması gerekir.

Daha önce belirtildiği gibi, türün cinse göre belirlenmesi form aracılığıyla, bireyin türe göre belirlenmesi ise madde aracılığıyla olduğundan, cins doğasının alındığı şeyi gösteren adın, türü tamamlayan belirli formun dışlanmasıyla, bütünün maddi parçasını göstermesi gerekir. Örneğin beden insanın maddi parçasıdır. Türün doğasının alındığı şeyi belirlenmiş maddenin dışlanmasıyla gösteren

¹⁶ Bk. Aristotle, *Metaph.*, III, Cap. 8, 998b24; Aristotle, *Topicorum* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960), IV Cap. 2, 122b22-26.

ad ise formel parçayı gösterir. İnsanlık bir tür form olarak gösterilir ve bütünü formu olduğu söylenir. Ancak bu, bir evin formunun onun bütünleyici parçalarına eklenmesi gibi, özel parçalara (yani form ve maddeye) eklenmiş bir form değildir. Bu daha çok, hem formu hem maddeyi kapsayan, fakat maddenin belirlenebilir olduğu şeyleri dışlayarak gösteren bir bütün-formdur. Böylece "insan" ve "insanlık" adlarının ikisinin de insan özünü gösterdiği, ancak daha önce söylendiği gibi farklı tarzlarda gösterdiği açıktır: "İnsan" adı özü bir bütün olarak gösterir, çünkü maddenin belirlenmişliğini dışlamaz, aksine onu örtük ve belirsiz olarak içerir. Bu tıpkı cinsin ayırıcı özelliği içermesi gibidir. Bu nedenle "insan" adı bireylerin yüklemi olabilir. "İnsanlık" adı özü bir parça olarak gösterir, çünkü gösteriminde sadece insanın insan olması bakımından sahip olduğu şeyi içerir ve bütün belirlenmişliği dışlar. Bu nedenle insan bireylerinin yüklemi olamaz. İşte bu yüzden "öz" adının bazen bir şeyin yüklemi olduğunu görürüz: örneğin "Sokrates bir özdür" deriz. Bazen de yüklemi olmadığını görürüz: örneğin "Sokrates'in özü Sokrates değildir" deriz.

[IV]. Bileşik cevherlerde öz adını inceledikten sonra, şimdi bunun cins, tür ve ayırıcı özellik kavramlarıyla nasıl bir ilişkisi olduğunu görmemiz gerekir. Cins, tür veya ayırıcı özellik kavramının uygun düştüğü şey, belirli bir birey hakkında yüklem olduğundan, tümel kavramın (yani cins veya türün) öze uygun düşmesi imkansızdır, çünkü öz burada "insanlık" veya "hayvanlık" adlarında olduğu gibi parça olarak gösterilmektedir. Bu nedenle İbn Sina şöyle der: "Akılsallık ayırıcı özelliğin kendisi değil, ilkesidir."¹⁷ Aynı gerekçeyle insanlık tür değil, hayvanlık da cins değildir.

Benzer şekilde, Platoncuların öne sürdüğü gibi, cins veya tür kavramının, tekil varlıkların dışında var olan bir şey olarak öze uygun düştüğü de söylenemez. Bu durumda cins ve tür bu bireyin yüklemi olamaz. Sokrates'in kendisinden ayrı olan bir şey olduğu söylenemeyeceği gibi, bu ayrı şey de bu bireyin bilgisine katkıda bulunmaz. Bu nedenle cins veya tür kavramının öze uygun düşmesi, ancak özün "insan" veya "hayvan" adlarında olduğu gibi bütün olarak gösterilmesi, yani bireyde bulunan her şeyi örtük ve belirsiz olarak içerdiği durumda mümkündür. Bu şekilde ele alınan doğa veya öz iki şekilde düşünülebilir: İlk olarak, kendi özel kavramına göre düşünülebilir ki bu onun mutlak olarak ele alınmasıdır. Bu mutlak düşünme tarzında, öz hakkında sadece bu tarzda ele alındığı şekliyle ona uygun düşen şeyler doğru olur. Bu nedenle ona başka şeyler yüklendiğinde, bu yükleme yanlış olur. Örneğin, insan olmak bakımından insana akıl sahibi olma ve tanımında bulunan diğer özellikler uygun düşer. Fakat beyaz ya da siyah veya insanlık kavramına ait olmayan benzeri şeyler, insan olmak bakımından insana uygun düşmez.

Bu nedenle, bu şekilde düşünülen doğanın bir mi çok mu olduğu sorulduğunda, ikisi de kabul edilemez. Her ikisi de insanlık kavramının dışındadır ve her ikisi de ona ilinek olarak gelebilir. Eğer çokluk onun kavramına ait olsaydı, Sokrates'te bir olduğu halde asla bir olamazdı. Benzer şekilde, eğer birlik onun kavramına ait olsaydı, o zaman Sokrates ve Platon'da bir ve aynı olurdu ve birçok şeyde çoğalamaz olurdu. İkinci olarak öz, şu veya bu bireydeki varlığına göre düşünülür. Bu durumda ona, içinde bulunduğu şey nedeniyle ilineksel olarak bir şeyler yüklenir. Bu durumda Sokrates'in beyaz olmasından dolayı insana beyazlık özelliği yüklenir. Ancak beyazlık özelliği, insan kavramının özüne ait değildir.

Bu doğanın ikili bir varlığı vardır: Biri tekil varlıklardaki, diğeri zihindeki varlığı. Her iki varlık türüne göre de söz konusu doğaya ilinekler eşlik eder. Tekil varlıklarda da bu doğa, tekil varlıkların çeşitliliğine göre çoklu bir varlığa sahiptir. Bununla birlikte, doğanın kendisine, ilk düşünülme tarzına (yani mutlak düşünülmesine) göre, bu varlık tarzlarından hiçbirisi zorunlu olarak ait değildir. İnsan özünün, insan özü olmak bakımından bu tekil varlıkta var olduğunu söylemek yanlıştır. Nitekim eğer bu tekil varlıkta var olmak, insan olmak bakımından insana uygun düşseydi, asla bu tekil varlığın

¹⁷ Avicenna, *Metaphysicae*, V, Cap. 6.

dışında olamazdı. Benzer şekilde, eğer bu tekil varlıkta var olmamak insan olmak bakımından insana uygun düşseydi, asla onda var olamazdı. Fakat şunu söylemek doğrudur: İnsan, insan olmak bakımından, şu veya bu tekil varlıkta ya da zihinde var olma özelliğine sahip değildir. Buradan anlaşılıyor ki mutlak olarak düşünülen insan doğası her türlü varlık tarzından soyutlanmıştır; ancak bu soyutlama, bu varlık tarzlarından herhangi birinin tamamen dışlanması anlamına gelmez. İşte bu şekilde düşünülen doğa, bütün bireylerin yüklemi olan doğadır. Bununla birlikte, tümellik kavramının bu şekilde ele alınan doğaya uygun düştüğü söylenemez, çünkü tümellik kavramının özünde birlik ve ortaklık vardır. İnsan doğasının mutlak düşünülmesinde ise bu özelliklerin hiçbirisi bulunmaz. Eğer ortaklık insan kavramının özüne ait olsaydı, insanlığın bulunduğu her yerde ortaklık da bulunurdu. Bu yanlıştır, keza Sokrates'te hiçbir ortaklık bulunmaz, keza onda bulunan her şey bireyselleşmiştir. Benzer şekilde, cins veya tür kavramının insan doğasına bireylerdeki varlığına göre ilinek olarak geldiği de söylenemez. İnsan doğası bireylerde bir birlik olarak var olmaz, başka bir deyişle tümellik kavramının gerektirdiği gibi bütün bireylere uygun düşen tek bir şey değildir. Bu durumda tür kavramının insan doğasına zihindeki varlığına göre ilinek olarak geldiği sonucu ortaya çıkar. Nitekim insan doğası zihinde bütün bireyselleştirici özelliklerden soyutlanmış olarak vardır. Bu nedenle zihin dışındaki bütün bireylere karşı tek biçimli bir kavrama sahiptir, çünkü insan olmaları bakımından hepsinin eşit benzerliğidir ve hepsinin bilgisine götürür. Zihin, bütün bireylere karşı böyle bir ilişkiye sahip olduğu için tür kavramını bulur ve ona yükler. Bu nedenle Yorumcu, *Ruh Üzerine* eserine yaptığı şerhin başında zihnin şeylerde tümelliği oluşturan şey olduğunu söyler.¹⁸ İbn Sina da *Metafizik*'inde aynı şeyi söyler.¹⁹ Bu düşünülen doğa, zihin dışındaki şeylerle karşılaştırıldığında, hepsinin tek bir benzerliği olması bakımından tümel bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte, şu veya bu zihindeki varlığı bakımından belirli bir düşünülmüş tikelidir. Bu nedenle İbn Rüşd'ün "Ruh Üzerine" adlı eserinin 3. kitabındaki hatası açıktır: O, düşünülen formun tümelliğinden hareketle bütün insanlarda tek bir zihnin varlığı sonucuna varmak istemiştir. Nitekim o formun tümelliği zihindeki varlığına göre değil, şeylerin benzerliği olarak şeylere göndermede bulunması bakımındandır. Bu durum tıpkı birçok insanı temsil eden tek bir maddi heykel örneğine benzer: Bu heykelin görüntüsü veya formu, bu maddede var olması bakımından tekil ve kendine özgü bir varlığa sahip olurdu, fakat birçok şeyi temsil etmesi bakımından ortaklık niteliğine sahip olurdu.

İnsan doğasının mutlak düşünülmesine göre Sokrates hakkında yüklem olması uygun düşerken, tür kavramı ona mutlak düşünülmesine göre uygun düşmez. Aksine tür kavramı, insan doğasının zihindeki varlığına göre ona eşlik eden ilineklere aittir. Bu nedenle tür adı Sokrates'in yüklemi olmaz, yani "Sokrates bir türdür" denemez. Eğer tür kavramı insana Sokrates'teki varlığına göre veya mutlak düşünülmesine (yani insan olması bakımından) göre uygun düşseydi, bu zorunlu olarak gerçekleşirdi. Nitekim insana insan olması bakımından uygun düşen her şey Sokrates'in yüklemi olur. Bununla birlikte, yüklem olmak cins kendiliğinden uygun düşer, çünkü bu özellik cinsin tanımında yer alır. Yüklem olma, birleştiren ve ayıran zihnin eylemiyle tamamlanan ve temelini, biri diğeri hakkında söylenen şeylerin birliğinde bulunan bir şeydir. Bu nedenle yüklem olabilme özelliği, benzer şekilde zihnin eylemiyle tamamlanan cins kavramının içinde yer alabilir. Bununla birlikte, tıpkı hayvan adıyla gösterilen şeyde olduğu gibi zihnin yüklem olma özelliğini yüklediği ve başka bir şeyle birleştirdiği şey, cins kavramının kendisi değil, daha çok zihnin cins kavramını yüklediği şeydir. Böylece özün veya doğanın tür kavramıyla nasıl bir ilişkisi olduğu açıklığa kavuşur. Tür kavramı, ne özün mutlak düşünülmesine göre ona uygun düşen şeylerdendir, ne de beyazlık ve siyahlık gibi onun zihin dışındaki varlığına göre ona eşlik eden ilineklere aittir. Aksine tür kavramı, özün zihindeki varlığına göre ona eşlik eden ilineklere aittir ve bu yolla cins ve ayırıcı özellik kavramları da ona uygun düşer.

¹⁸ Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F. S. Crawford (Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1953), I, Com, 8.

¹⁹ Avicenna, *Metaphysicae*, V, Cap, 2.

[V]. Şimdi ayrıık cevherlerde, yani ruh, akıl ve ilk nedende özün hangi tarzda bulunduğunu incelememiz gerekir. Her ne kadar herkes ilk nedenin basitliğini kabul etse de, bazıları akıl ve ruhun da madde ve formdan oluştuğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu görüşün sahibi *Yaşam Pınarı* kitabının yazarı İbn Cebrol'dur.²⁰

Bu görüş, ortak felsefi düşünceye karşıdır. Filozoflar bu cevherleri maddeden ayrıık olarak adlandırır ve onların her türlü maddeden uzak olduğunu kanıtlarlar. Bu konudaki en güçlü kanıt, bu cevherlerde bulunan anlama yetisinden gelir. Formların ancak maddeden ve maddenin koşullarından ayrıldıkları ölçüde fiilen anlaşılır olduklarını görürüz. Ayrıca formlar, ancak anlayan cevherin yetisi aracılığıyla, bu cevherde alınmaları ve bu cevher tarafından etkin hale getirilmeleri ölçüsünde fiilen anlaşılır hale gelirler. Düşünen ve anlayan her varlığın maddeden tamamen bağımsız olması gerekir. Bu varlık madde içermemelidir ve fiziksel nesnelerde olduğu gibi maddeye bağılı bir form olarak da bulunmamalıdır. Hiç kimse "yalnızca fiziksel madde düşünmeyi ve anlamayı engeller, diğer madde türleri engellemez" şeklinde bir iddiada bulunamaz. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Bir şey ancak bir fiziksel form aldığıında "maddi" veya "fiziksel" olarak adlandırılır. Eğer sadece fiziksel madde anlamayı engelleseydi, bu engelleme özelliğinin fiziksel formdan kaynaklanması gerekirdi. Ancak bu mümkün değildir, çünkü fiziksel form da tıpkı diğer formlar gibi maddeden soyutlandığında (zihinde) anlaşılabilir hale gelir. Bu açıklamadan şu sonuç çıkar: Ruh veya akılda hiçbir şekilde madde ve formdan oluşan bir birleşim yoktur. Bu nedenle özün cisimsel cevherlerdeki gibi onlarda bulunduğu düşünülmemelidir. Onlardaki birleşim, form ile varlığın birleşimidir.

Nedenler Kitabı'nın²¹ 9. önermesinin şerhinde aklın form ve varlığa sahip olduğu söylenir. Burada form, mahiyetin veya basit doğanın kendisi olarak anlaşılır. Bunun nasıl olduğunu görmek kolaydır. Birbirlerine göre öyle şeyler vardır ki, biri diğerinin varlık nedenidir. Bu durumda neden olan, diğeri olmadan var olabilir, fakat tersi mümkün değildir. Madde ve form arasındaki ilişki de böyledir, çünkü form maddeye varlık verir. Bu nedenle maddenin herhangi bir form olmaksızın var olması imkansızdır. Ancak bazı formların madde olmaksızın var olması imkânsız değildir. Form, form olmak bakımından maddeye bağımlı değildir. Eğer bazı formların yalnızca maddede var olabildiği görülüyorsa, bu durum onların ilk ilkeden - ki o, ilk ve saf fiildir - uzak olmalarından kaynaklanır. Bu nedenle ilk ilkeye en yakın olan formlar, madde olmaksızın kendi başlarına var olan formlardır (çünkü daha önce söylendiği gibi, form bütün cinsi bakımından maddeye ihtiyaç duymaz). İşte akıllar bu tür formlardır. Bu nedenle bu cevherlerin öz veya mahiyetlerinin formdan başka bir şey olması gerekmez. İşte bu noktada bileşik cevherin özü ile basit cevherin özü arasında bir fark ortaya çıkar: Bileşik cevherin özü sadece form değildir, form ve maddeyi kapsar; basit cevherin özü ise yalnızca formdur. Buradan iki başka fark daha ortaya çıkar: Birincisi, bileşik cevherin özü hem bütün hem de parça olarak gösterilebilir ki bu, daha önce söylendiği gibi, maddenin belirlenmiş olmasından kaynaklanır. Bu nedenle bileşik bir şeyin özü, o bileşik şeye her tarzda yüklem olmaz. Örneğin bir insanın tamamen kendi mahiyeti ile aynı olduğu söylenemez. Fakat basit bir şeyin özü, ki bu onun formudur, ancak bütün olarak gösterilebilir, çünkü orada formu alan formdan başka bir şey yoktur. Bu nedenle basit cevherin özü, hangi tarzda ele alınırsa alınsın, o cevherin yüklemi olur.

Bu nedenle İbn Sina basit bir şeyin mahiyetinin bizzat o basit şeyin kendisi olduğunu, çünkü onu kabul eden başka bir şey olmadığını söyler.²² İkinci fark ise şudur: Bileşik şeylerin özleri, belirlenmiş maddede alınmış olmalarından dolayı, bu maddenin bölünmesine göre çoğalırlar. Bu nedenle bazı şeylerin tür bakımından aynı fakat sayı bakımından farklı olması mümkündür. Fakat basit şeyin özü maddede alınmış olmadığından, böyle bir çoğalma orada olamaz. Bu nedenle bu cevherlerde aynı

²⁰ Eser için bk. Avicenna, *Fons Vitae*, ed. Clemens Baumer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster: Münster Üniversitesi, 1892).

²¹ Liber de Causis (Lat.)

²² Avicenna, *Metaphysicae V*, Cap. 2.

türden birden çok birey bulunamaz. İbn Sina'nın açıkça söylediği gibi, orada kaç birey varsa o kadar tür vardır. Bu tür cevherler her ne kadar maddesiz, sadece form olsalar da, onlarda tam bir basitlik yoktur ve onlar saf fiil değildirler, aksine kuvve ile karışmış durumdadırlar.

Bu durum şöyle açıktır: Bir şeyin özünün veya mahiyetinin kavramına dahil olmayan her şey, dışarıdan gelen ve özle bileşim oluşturan bir şeydir. Nitekim hiçbir öz, özün parçaları olmaksızın anlaşılamaz. Fakat her öz veya mahiyet, onun varlığı hakkında herhangi bir şey anlaşılmadan da anlaşılabilir. İnsan, insanın veya anka kuşunun ne olduğunu anlayabilir, ancak bunların gerçekte var olup olmadıklarını bilemeyebilir. Varlığın, öz veya mahiyetten farklı olduğu bu nedenle açıktır. Bu durum, mahiyeti kendi varlığı olan bir şey için geçerli değildir - ki böyle bir şey ancak bir ve ilk olabilir. Nitekim bir şeyin çoğalması ancak şu yollarla mümkündür: Cinsin doğasının türlere çoğalmasında olduğu gibi, bir ayırıcı özelliğin eklenmesiyle; türün doğasının farklı bireylere çoğalmasında olduğu gibi, formun farklı maddelerde alınmasıyla; soyut bir sıcaklığın var olması durumunda, o sıcaklığın soyut olmayan sıcaklıktan kendi soyutluğu nedeniyle farklı olmasında olduğu gibi, birinin mutlak diğerinin bir şeyde alınmış olmasıyla. Eğer salt varlık olan, yani varlığı kendi başına var olan bir şey varsayılırsa, bu varlık bir ayırıcı özelliğin eklenmesini kabul etmez. Nitekim o zaman artık salt varlık olmaz, varlık ve onun ötesinde başka bir form olurdu. Maddenin eklenmesini ise hiç kabul etmez, çünkü o zaman artık kendi başına var olan değil, maddesel bir varlık olurdu. Bu nedenle kendi varlığı olan böyle bir şey ancak bir tane olabilir. Bu durumda onun dışındaki her şeyde varlık ile mahiyet (veya doğa ya da form) birbirinden farklı olmak zorundadır. Bu nedenle akıllarda da varlık formdan ayrıdır. İşte bu yüzden aklın form ve varlıktan oluştuğu söylenir. Bir şeye ait olan her özellik ya insandaki gülme yeteneği gibi kendi doğasının ilkelerinden kaynaklanır ya da havadaki ışık gibi güneşin etkisiyle olduğu üzere dışsal bir ilkeden gelir. Varlığın, şeyin formu veya mahiyeti tarafından (etkin neden olarak) meydana getirilmesi mümkün değildir. Nitekim bu durumda bir şey kendisinin nedeni olurdu ve bir şey kendisini varlığa getirirdi ki, bu imkansızdır. Bu nedenle varlığı doğasından farklı olan her şey, varlığını başka bir şeyden almak zorundadır. Başkası aracılığıyla var olan her şey, ilk neden olarak kendiliğinden var olana indirgendiğinden, bütün şeylerin varlık nedeni olan bir şeyin olması gerekir - ki o salt varlıktır. Aksi takdirde nedenler sonsuza giderdi, çünkü salt varlık olmayan her şeyin bir varlık nedeni vardır. Böylece açıktır ki akıl, form ve varlıktan oluşur ve varlığını salt varlık olan ilk varlıktan alır. İşte bu ilk neden Tanrı'dır.

Başkasından bir şey alan her şey, o şeye göre kuvve halindedir ve kendisinde alınan şey onun fiilidir. Bu nedenle akıl olan mahiyet veya formun kendisi, Tanrı'dan aldığı varlığa göre kuvve halindedir ve bu alınan varlık fiil tarzındadır. Böylece akıllarda kuvve ve fiil bulunur, ancak form ve madde - eşadlı olarak kullanılmadıkça - bulunmaz. Bu nedenle etkilenme, alma, özne olma ve madde nedeniyle şeylere uygun görünen benzeri şeyler, İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerine* eserine yaptığı şerhin 3. kitabında söylediği gibi, akli ve cisimsel cevherlere eşadlı olarak uygun düşer. Daha önce söylendiği gibi, aklın mahiyeti aklın kendisi olduğundan, onun mahiyet veya özü kendisinin ne olduğudur ve Tanrı'dan aldığı varlık ise onun doğada var olmasını sağlayan şeydir.

Boethius'un dediği gibi, bazı düşünürler bu tür cevherlerin 'ne ile var' ve 'ne' olduğundan veya 'ne' ve 'varlık'tan oluştuğunu söylerler. Akıllarda kuvve ve fiil bulunur, bu nedenle akılların çokluğunu açıklamak zor olmayacaktır; bu çokluk, eğer akıllarda hiçbir kuvve olmasaydı imkânsız olurdu.²³

İbn Rüşd, *Ruh Üzerine* adlı esere yaptığı şerhin 3. kitabında şöyle der: "Eğer edilgin aklın doğası bilinmeseydi, ayırık cevherlerdeki çokluğu açıklayamazdık." Böylece akılların birbirinden ayrılması kuvve ve fiil derecelerine göredir: İlk olana (Tanrı'ya) daha yakın olan üst akıl daha çok fiil ve daha az kuvve içerir, diğerleri de buna göre sıralanır. Bu sıralama insan ruhunda son bulur; o, zihinsel

²³ Bunun için bk. Boethius, *De Hebdomadibus*, PL 64, 1311 B-C.

cevherler arasında en alt dereceyi tutar. Bu nedenle İbn Rüşd'ün söylediği gibi, insanın edilgin aklı anlaşılır formlara göre, duyuşal varlıkta en alt dereceyi tutan ilk maddenin duyuşal formlara göre olduğu gibidir.

Bu nedenle Filozof (Aristoteles) insan aklını üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levhaya benzetir.²⁴ Diğer zihinsel cevherler arasında daha fazla kuvve içerdiğinden, maddi şeylere o kadar yakınlaşır ki, maddi şey onun varlığına katılmaya çekilir. Böylece ruh ve bedenden bir bileşikte tek bir varlık ortaya çıkar; her ne kadar bu varlık, ruhun varlığı olması bakımından bedene bağımlı olmasa da. Bu formdan (ruhtan) sonra, daha fazla kuvve içeren ve maddeye daha yakın olan başka formlar bulunur ve bunların varlığı maddesiz olamaz. Bu formlarda da elementlerin ilk formlarına kadar - ki bunlar maddeye en yakın olanlardır - bir düzen ve derece bulunur. Bu nedenle onlar, maddeyi forma hazırlayan etkin ve edilgin niteliklerin ve diğer şeylerin gerektirdiği şekilde dışında hiçbir işleve sahip değildir.

[VI]. Bu incelemelerden sonra özün farklı varlıklarda nasıl bulunduğu açıktır. Cevherlerde özün bulunduğu üç farklı tarz mevcuttur. Bunlardan biri Tanrı'ya özgüdür. Tanrı'nın özü ve varlığı birbirinden ayrılamaz bir bütündür. Bu nedenle bazı filozoflar, Tanrı'nın mahiyet veya öz bakımından tanımlanamayacağını savunurlar, çünkü Tanrı'da öz ile varoluş arasında hiçbir ayrım yoktur. O'nun özü, doğrudan varlığının kendisidir. Nitekim bir cinse dahil olan her şeyin varlığından ayrı bir mahiyete sahip olması gerekir. Zira cins veya türün mahiyeti ya da doğası, o cins veya türe ait olan şeylerde doğa kavramına göre farklılaşmaz, ancak varlık farklı şeylerde farklı olur. Tanrı'nın salt varlık olduğunu söylerken, her şeyin formel olarak var olmasını sağlayan evrensel varlığın Tanrı olduğunu söyleyenlerin hatasına düşmememiz gerekir. Tanrı olan bu varlık, kendisine hiçbir eklemenin yapılamayacağı bir durumdadır ve bu nedenle o, kendi saflığı sayesinde bütün varlıklardan ayrı bir varlıktır. Bu yüzden *Nedenler Kitabı*'nın 9. önermesinin şerhinde, salt varlık olan ilk nedenin bireyselleşmesinin onun saf iyiliği aracılığıyla olduğu söylenir. Ortak varlık ise, kavramında hiçbir eklemeyi içermediği gibi, kavramında eklemenin dışlanması da içermez. Eğer böyle olsaydı, varlığın üzerine bir şey eklenen hiçbir şeyi var olarak düşünemezdik. Benzer şekilde, salt varlık olmasına rağmen, diğer yetkinlikler ve üstünlüklerden yoksun olması gerekmez; aksine bütün cinslerde bulunan tüm yetkinliklere sahiptir. Bu nedenle, Filozof'un *Metafizik*'in 5. kitabında söylediği ve Yorumcu'nun da bu kitabın şerhinde aktardığı gibi, Tanrı mutlak anlamda yetkin olarak adlandırılır.²⁵ O, bütün yetkinliklere diğer varlıklardan daha üstün bir tarzda sahiptir; çünkü bu yetkinlikler O'nda bir iken, diğer varlıklarda çeşitlilik gösterir. Bu durum, bütün bu yetkinliklerin O'na basit varlığı bakımından uygun düşmesinden kaynaklanır. Tıpkı birinin tek bir nitelik aracılığıyla bütün niteliklerin işlevlerini gerçekleştirebilmesi durumunda, o tek nitelikte bütün niteliklere sahip olacağı gibi, Tanrı da kendi varlığında bütün yetkinliklere sahiptir.

İkinci tarzda öz ise yaratılmış zihinsel cevherlerde bulunur. Bunlarda öz maddesiz olsa da, varlık özden farklıdır. Bu nedenle onların varlığı mutlak değil, alınmış bir varlıktır ve bu yüzden alan doğanın kapasitesine göre sınırlanmış ve sonludur. Ancak onların doğası veya mahiyeti mutlakdır, herhangi bir maddede alınmış değildir. Bu yüzden *Nedenler Kitabı*'nda akılların aşağıya doğru sonsuz, yukarıya doğru sonlu oldukları söylenir. Nitekim onlar, üstün olandan aldıkları varlık bakımından sonludur, fakat aşağıya doğru sonlu değildirler, zira onların formları kendilerini alan herhangi bir maddenin kapasitesiyle sınırlanmaz. Bu tür cevherlerde, daha önce söylendiği gibi, bir türde birden çok birey bulunmaz. Bu duruma tek istisna bedene birleşmesi nedeniyle insan ruhudur. Her ne kadar onun bireyselleşmesi başlangıcı bakımından ilineksel olarak bedene bağlı olsa da (çünkü o, fiili olduğu bedende olmaksızın bireysel varlık kazanamaz) bedenin ortadan kalkmasıyla bireyselliğin yok olması

²⁴ Bunun için bk. Aristotle, *De Anima*, III, Cap. 4, 430a1.

²⁵ Aristotle, *Metaph.*, V, cap. 16, 1021b30-33; Averroes, *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eosdem Commentariis*, çev. Michael Scot (Venedik: Apud Iunctas, 1562), V, com. 21.

gerekmez. Nitekim mutlak bir varlığa sahip olduğundan ve bu beden formu olması sayesinde bireysel varlık kazandığından, bu bireysel varlık her zaman kalıcı olur.

Bu nedenle İbn Sina şöyle der: Ruhların bireyselleşmesi veya çokluğu sonu bakımından değil, başlangıcı bakımından bedene bağlıdır.²⁶ Bu cevherlerde mahiyet varlıkla aynı olmadığı için, onlar bir kategoride sıralanabilirler. Bu nedenle her ne kadar onların kendilerine özgü ayırıcı özellikleri bizim için gizli olsa da onlarda cins, tür ve ayırıcı özellik bulunur. Nitekim duyulur şeylerde bile özsel ayırıcı özellikler bilinmezdir. Bu nedenle onlar, özsel özelliklerden kaynaklanan ilineksel özellikler aracılığıyla gösterilirler. Bu tıpkı nedenin sonucu aracılığıyla gösterilmesi gibidir. Örneğin "iki ayaklı olma" insanın ayırıcı özelliği olarak bilinir. Maddesiz cevherlerin kendilerine özgü ilineklere ise bizim için bilinmezdir. Bu nedenle onların ayırıcı özellikleri ne kendileri aracılığıyla ne de ilineksel ayırıcı özellikler aracılığıyla bizim tarafımızdan fark edilebilir.

Şunu bilmek gerekir ki, bu cevherlerde cins ve ayırıcı özellik, duyulur cevherlerdekiyle aynı şekilde alınmaz. Çünkü duyulur cevherlerde cins şeydeki maddi unsurdan, ayırıcı özellik ise ondaki formel unsurdan alınır. Bu nedenle İbn Sina *Ruh Üzerine* kitabının başında şöyle der: Madde ve formdan oluşan şeylerde form, ondan meydana gelen şeyin basit ayırıcı özelliğidir. Ancak bu, formun kendisinin ayırıcı özellik olduğu anlamına gelmez.²⁷ Ayrıca onun *Metafizik* adlı eserinde söylediği gibi, form ayırıcı özelliğin ilkesidir.²⁸ Bu tür ayırıcı özelliğe basit ayırıcı özellik denir. Maddesiz cevherler basit mahiyetler olduğundan, onlarda ayırıcı özellik mahiyetin bir parçasından değil, bütün mahiyetten alınır. Bu nedenle İbn Sina *Ruh Üzerine* adlı kitabının başında şöyle der: Basit ayırıcı özelliğe sadece özleri madde ve formdan oluşan türler sahiptir.²⁹

Benzer şekilde, farklı bir tarzda olsa da maddi olmayan özlerde de cins özün bütününden sağlanır. Ayrı cevherlerden biri diğeriyle maddesizlikte ortaktır ve birbirlerinden yetkinlik derecesinde farklılaşırlar ve bu farklılaşma kuvveden uzaklaşma ve saf fiile yaklaşma ölçüsüne göredir. Bu nedenle onlarda cins, maddesiz olmalarından kaynaklanan şeyden (örneğin akılsallık veya benzeri bir şeyden) alınır. Ayırıcı özellik ise onlardaki yetkinlik derecesinden alınır, ancak bu bizim için bilinmezdir. Bu ayırıcı özelliklerin ilineksel olması gerekmez, çünkü bunlar türü çeşitlendirmeyen daha büyük ve daha küçük yetkinliğe göredir.

Tıpkı aynı tarzda beyazlığa katılmada daha beyaz ve daha az beyaz olanın farklılaşması gibi aynı formu almadaki yetkinlik derecesi türü farklılaştırmaz. Fakat katılınan formların veya doğaların kendilerindeki farklı yetkinlik derecesi türü farklılaştırır. Nitekim Filozofun *Hayvanların Tarihi Üzerine* adlı eserinin 7. kitabında söylediği gibi, doğa, bitkiler ve hayvanlar arasında orta olan bazı şeyler aracılığıyla bitkilerden hayvanlara doğru dereceli olarak ilerler.³⁰ Ayrıca, Filozofun *Hayvanların Kısımları* adlı eserinin 11. kitabında söylediği gibi, zihinsel cevherlerin bölünmesinin her zaman iki gerçek ayırıcı özellik olması zorunlu değildir, çünkü bunun bütün şeylerde gerçekleşmesi imkansızdır.³¹ Üçüncü tarzda öz, madde ve formdan oluşan cevherlerde bulunur. Bunlarda varlık alınmış ve sonludur, çünkü bunlar varlıklarını başkasından alırlar. Ayrıca onların doğası veya mahiyeti belirlenmiş maddede alınmıştır. Bu nedenle hem yukarıya hem aşağıya doğru sonludurlar ve bunlarda belirlenmiş maddenin bölünmesi nedeniyle bir türde birden çok bireyin bulunması mümkündür. Bunlarda özün mantıksal kavramlarla ilişkisi yukarıda açıklanmıştır.

[VII]. Şimdi özün ilineklere nasıl bulunduğunu incelememiz gerekir. Nitekim özün bütün cevherlerde nasıl bulunduğu daha önce açıklanmıştı. Daha önce söylendiği gibi öz, tanım aracılığıyla

²⁶ Avicenna, *Compendium de anima* (Venedik: Juntas, 1546), V, Cap. 3.

²⁷ Avicenna, *De Anima*, I, Cap. 1,

²⁸ Avicenna, *Metaphysicae*, V, Cap. 6.

²⁹ Avicenna *De Anima*, I, Cap. 1.

³⁰ Aristotle, *De Historia Animalium* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937), Cap 1, 2 642b5-7.

³¹ Aristotle, *De Partibus Animalium* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), III, Cap. 1, 429a18-b5.

gösterilen şey olduğundan, ilineklerin tanıma sahip oldukları tarzda öze sahip olmaları gerekir. Onların tanımları eksiktir, çünkü tanımlarında özne belirtilmeden tanımlanamazlar. Bunun nedeni, onların öznenen bağımsız, kendi başına bir varlığa sahip olmamalarıdır. Tıpkı form ve madde birleştiğinde cevherin varlığının ortaya çıkması gibi, ilinek özneye geldiğinde de ilineksel varlık ortaya çıkar. Bu nedenle ne cevheri form ne de madde tam bir öze sahiptir, çünkü cevheri formun tanımında da formun ait olduğu şeyin belirtilmesi gerekir. Böylece onun tanımı, tıpkı ilineksel formun tanımında olduğu gibi, kendi cinsinin dışında olan bir şeyin eklenmesiyle yapılır.

Bu nedenle doğa bilimcisi ruhun tanımında cisim terimini kullanır, çünkü o ruhu yalnızca fiziksel cismin formu olması bakımından inceler. Ancak cevheri formlar ile ilineksel formlar arasında şöyle bir fark vardır: Cevheri form, kendisine geldiği şeyden (maddeden) bağımsız bir varlığa sahip olmadığı gibi, kendisine geldiği şey olan madde de bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bu nedenle ikisinin birleşmesinden, şeyin kendi başına var olduğu varlık ortaya çıkar ve bunlardan kendiliğinden bir olan şey meydana gelir. Bu yüzden bunların birleşmesinden belirli bir öz ortaya çıkar. Bu nedenle form, kendi başına düşünüldüğünde tam bir öz kavramına sahip olmasa da, tam özün bir parçasıdır. Fakat ilineğin geldiği şey, kendi varlığında var olan tam bir varlıktır. Bu varlık doğal olarak sonradan gelen ilinekten öncedir. Bu nedenle sonradan gelen ilinek, kendisine geldiği şeyle birleşmesinden, şeyin kendi başına var olmasını sağlayan varlığı oluşturmaz; aksine ikincil bir varlık oluşturur. Bu ikincil varlık olmadan da var olan şeyin düşünülmesi mümkündür, tıpkı birincinin ikinci olmadan düşünülebilmesi gibi. Bu yüzden ilinek ve öznenen kendiliğinden bir olan değil, ilineksel olarak bir olan şey meydana gelir. Bu nedenle ilinek ve öznenin birleşmesinden, form ve maddenin birleşmesinde olduğu gibi belirli bir öz ortaya çıkmaz. Dolayısıyla ilinek ne tam bir öz kavramına sahiptir ne de tam bir özün parçasıdır; nasıl göreceli bir varlığa sahipse, aynı şekilde göreceli bir öze sahiptir.

Metafizik'in 2. kitabında söylendiği gibi, tıpkı sıcaklığın en üst derecesinde olan ateşin, sıcak şeylerdeki sıcaklığın nedeni olması gibi her cinsten en üstün ve en gerçek olan şey, o cinsten kendinden sonra gelenlerin nedenidir.³² Bu nedenle varlık cinsinde ilk olan ve en gerçek ve en üstün öze sahip olan cevherin, varlık kavramına ikincil olarak ve göreceli olarak katılan ilineklerin nedeni olması gerekir. Ancak bu farklı şekillerde gerçekleşir. Cevherin parçaları madde ve form olduğundan, bazı ilinekler öncelikle formdan, bazıları ise maddeden kaynaklanır. Formlar arasında, akılsal ruh gibi varlığı maddeye bağlı olmayan form bulunurken madde ise ancak form aracılığıyla var olabilir. Bu nedenle formdan kaynaklanan ilinekler arasında, Filozof'un *Ruh Üzerine* adlı eserinin 3. kitabında kanıtladığı gibi, bedensel bir organ aracılığıyla gerçekleşmeyen düşünme gibi, maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan şeyler vardır.³³

Formdan kaynaklanan ilineklerden bazıları ise duyumsama gibi maddeyle ilişkilidir. Ancak hiçbir ilinek formla ilişki olmaksızın sadece maddeden kaynaklanamaz. Maddeden kaynaklanan ilineklerde de belirli bir çeşitlilik vardır. Bazı ilinekler maddeyi özel forma göre düzenlenmiş olması bakımından takip eder. *Metafizik*'in 10. kitabında söylendiği gibi, hayvanlardaki eril ve dişi ayrımı böyledir ve bu farklılık maddeye indirgenir.³⁴ Bu nedenle hayvan formu ortadan kalktığında, söz konusu ilinekler de eşadlı olarak bile kalmazlar. Bazı ilinekler ise maddeyi genel forma göre düzenlenmiş olması bakımından takip eder. Bu nedenle özel form ortadan kalktığında bile maddede kalırlar. Örneğin Etiyopyalıların ten rengi ruhtan değil elementlerin karışımından kaynaklanır. Bu nedenle ölümden sonra da onların ten rengi varlığını sürdürür.

³² Aristotle, *Metaph.*, II, Cap. 1, 993b24-27.

³³ Aristotle, *De Anima*, III, Cap. 1, 429a18-b5.

³⁴ Aristotle, *Metaph.*, X, Cap. 9, 1058b21-23.

Her şey madde aracılığıyla bireyselleşip form aracılığıyla cins veya türle yerleştirildiğinden, maddeden kaynaklanan ilinekler bireyin ilinekleridir ve aynı türdeki bireyler bu ilinekler bakımından birbirinden farklılaşır. Formdan kaynaklanan ilinekler ise cinsin veya türün kendine özgü nitelikleridir; bu nedenle cinsin veya türün doğasına sahip olan bütün bireylerde bulunurlar. Örneğin gülme yetisi insanda formdan kaynaklanır, çünkü gülme insan ruhunun bir kavrayışından ortaya çıkar.

Şunu da bilmek gerekir ki ilinekler bazen özsel ilkelerden tam bir fiil olarak kaynaklanır. Ateşteki sıcaklık buna örnek verilebilir. Nitekim ateş her zaman fiilen sıcaktır. Bazen ise yalnızca yatkınlık olarak kaynaklanır, ama tamamlanması dışsal bir etken aracılığıyla gerçekleşir. Havadaki saydamlık buna örnek verilebilir. Bu da dışarıdaki ışıklı cisim aracılığıyla tamamlanır. Bu tür durumlarda yatkınlık ayrılmaz bir ilinek iken, şeyin özünün dışında olan veya şeyin yapısına dahil olmayan bir ilkeden gelen tamamlanma, hareket gibi, ayrılabilir niteliktedir. Ayrıca ilineklerde cins, ayırıcı özellik ve tür, cevherlerdekinden farklı bir şekilde ele alınır. Öyle ki, cevherlerde cevheri form ile maddeden, bunların birleşmesinden ortaya çıkan tek bir doğa olarak, kendiliğinden bir olan şey meydana gelir ve bu, tam olarak cevher kategorisine yerleştirilir. Bu nedenle cevherlerde bileşiği gösteren somut adlar, insan veya hayvan gibi, tür veya cins olarak kategoride yer alır. Form veya madde ise bu şekilde kategoride ancak indirgeme yoluyla, ilkeler kategoride vardır denildiği gibi, yer alır. Fakat ilinek ve öznenin kendiliğinden bir olan şey meydana gelmez. Bu nedenle ilinek ve öznenin birleşmesinden, cins veya tür kavramının yüklenebileceği herhangi bir doğa ortaya çıkmaz. Somut olarak söylenen ilineksel adlar (beyaz veya müzisyen gibi) ancak indirgeme yoluyla kategoride tür veya cins olarak yer alır. Bunlar kategoride yalnızca beyazlık ve müzik gibi soyut olarak gösterildiklerinde yer alırlar. İlinekler madde ve formdan oluşmadığı için, bileşik cevherlerde olduğu gibi bunlarda cins maddeden, ayırıcı özellik formdan alınamaz. Bunun yerine ilk cins, varlığın on kategoride öncelik ve sonralığa göre farklı şekillerde yüklendiği varlık tarzından alınmalıdır. Nitekim Filozof'un *Metafizik*'in 9. kitabında söylediği gibi, nicelik cevherin ölçüsü olmasından, nitelik ise cevherin düzenlenmesi olmasından dolayı bu adı alır, diğerleri de benzer şekildedir.³⁵

İlineklerdeki ayırıcı özellikler, onları meydana getiren ilkelerin çeşitliliğinden alınır. Özneye ait olan özellikler öznenin kendi ilkelerinden kaynaklandığı için, ilinekler soyut olarak ve kategoride uygun şekilde tanımlandıklarında, özne tanımlarında ayırıcı özellik yerine konur. Örneğin "yamukluk burnun eğriliğidir" denilir. Ancak bunların tanımı somut olarak söylendiklerinde durum tersine olur. Bu durumda özne tanımlarında cins yerine konur, çünkü o zaman bileşik cevherler tarzında tanımlanırlar. Tıpkı "yamuk burun eğri burun" dediğimiz gibi, bileşik cevherlerde cinsin kavramı maddeden alınır. Benzer şekilde, bir ilinek başka bir ilineğin ilkesi olduğunda da durum böyledir; örneğin ilişkinin ilkesi eylem, edilgi ve niceliktir. Bu nedenle Filozof *Metafizik*'in 5. kitabında ilişkiyi bunlara göre böler.³⁶ Fakat ilineklerin kendi ilkeleri her zaman açık olmadığından, bazen ilineklerin ayırıcı özelliklerini onların etkilerinden alırız. Örneğin rengin ayırıcı özellikleri olarak söylenen birleştirici ve ayırıcı özellikler, farklı renk türlerinin nedeni olan ışığın çokluğundan veya azlığından kaynaklanır.

3.2. Sonuç:

Böylece özün hem cevherlerde hem de ilineklerde, ayrıca bileşik ve basit cevherlerdeki durumu açıklığa kavuşmuştur. Aynı zamanda mantığın bütün tümel kavramlarının tüm bu varlık türlerinde nasıl bulunduğu da gösterilmiştir. Bu duruma tek istisna, mutlak basitliği nedeniyle cins, tür ve tanım kavramlarının kendisine uygulanamadığı ilk varlık, yani Tanrı'dır. Bu inceleme burada sona ermiştir. Âmin.

³⁵ Aristotle, *Metaph.*, IX, Cap. 1, 1045b27-32.

³⁶ Aristotle, *Metaph.*, V, Cap. 15, 1020b26-32.

4. Orijinal Metin: DE ENTE ET ESSENTIA

4.1. PROOEMIUM

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in I Caeli et Mundi, ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur et quomodo in diversis inveniatur et quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam.

[I]. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facilioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est. Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat. Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a Philosophis in nomen quiditatis mutatur. Et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna in II Metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quattuor, quos Boethius in libro De Duabus Naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam Philosophus dicit in V Metaphysicae quod omnis substantia est natura. Tamen nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur. Quiditatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur. Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.

[II]. Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia nota est, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia esse dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia rei planum est, quia res per essentiam suam et cognoscibilis est et in specie ordinatur vel genere. Sed materia neque cognitionis principium est, neque secundum eam aliquid ad genus vel speciem determinatur, sed secundum id quod aliquid actu est. Neque etiam forma tantum essentia substantiae compositae dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium

non tantum formam continet, sed etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae eius vel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent. Unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. Non autem potest dici quod essentia significet relationem, quae est inter materiam et formam vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens et extraneum a re nec per eam res cognosceretur, quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma compositum est. Et huic consonat verbum Boethii in commento praedicamentorum, ubi dicit quod ousia significat compositum. Oousia enim apud graecos idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro de duabus naturis. Avicenna etiam dicit quod quiditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII Metaphysicae: natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi. Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo, quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore qui calidum et humidum complectitur. Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae materiam in se complectitur simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur quod universalia diffinitionem non haberent, si essentia est id quod per diffinitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

[III]. Sic ergo patet quod essentia hominis et essentia Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum. Unde Commentator dicit super VII Metaphysicae: Socrates nihil aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quiditas eius. Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique, quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sumitur. Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit, immo quicquid est in specie, est etiam in genere ut non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars eius, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis de suo toto praedicetur. Hoc autem quomodo contingat videri poterit, si inspicatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus. Non enim potest eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen quod est corpus multipliciter accipi potest. Corpus enim, secundum quod est in genere substantiae, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo possint designari tres dimensiones; ipsae enim tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, ut quod habet unam

perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat, sicut patet in homine, qui et naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita vel aliquid huiusmodi. Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur; sed si quid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus erit integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit praeter id quod significatum est nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet anima et corpore, sicut ex partibus constituetur animal. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi, ut significet rem quandam, quae habet talem formam, ex qua tres dimensiones possunt in ea designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non implicite in corpore continetur. Non enim anima est alia forma ab illa, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, cum dicebatur quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebatur: quaecumque forma esset, sive animalitas sive lapideitas sive quaecumque alia. Et sic forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius. Et talis est etiam habitudo animalis ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem quandam, quae habet talem perfectionem, ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis, tunc quaecumque alia perfectio ulterior superveniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis, et sic animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quandam, ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum sive sensibilis et rationalis simul. Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie, non enim significat tantum materiam; similiter etiam differentia significat totum et non significat tantum formam; et etiam diffinitio significat totum, et etiam species. Sed tamen diversimode, quia genus significat totum ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae. Unde genus sumitur ex materia, quamvis non sit materia, ut patet quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem, ut possint in eo designari tres dimensiones; quae quidem perfectio est materialiter se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quaedam denominatio a forma determinate sumpta praeter hoc quod de primo intellectu eius sit materia determinata, ut patet, cum dicitur animatum, scilicet illud quod habet animam; non enim determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae eius, sed solum sicut ens extra essentiam, sicut etiam subiectum est de intellectu passionum. Et ideo etiam genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Philosophus in III Metaphysicae et in IV Topicorum, nisi forte sicut subiectum praedicatur de passione. Sed diffinitio vel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiae. Ex hoc patet ratio quare genus, species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quod illa, quia neque genus est materia, sed a materia sumptum ut significans totum, neque differentia forma, sed a forma sumpta ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex anima enim et corpore dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam res tertia constituta, quae neutra illarum est. Homo enim neque est anima neque corpus. Sed si homo aliquo modo ex animali et rationali esse dicatur, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione specialis formae, exprimens naturam rei ab eo quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem huius differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis. Ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit

praedicationem earum rerum, ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur. Non enim dicimus quod diffinitio sit genus aut differentia. Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit, non autem ita, quod illud quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero, sed quia genus significat aliquam formam, non tamen determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia quam illa, quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator in XI Metaphysicae quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae significatae. Unde patet quod per additionem differentiae remota illa indeterminatione, quae erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversae. Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei, inde est quod sicut id quod est genus, prout praedicabatur de specie, implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis. Et hoc modo significatur nomine humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem designata non est id unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet quod sit homo. Cum ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata. Et quia pars non praedicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avicenna quod quiditas compositi non est ipsum compositum, cuius est quiditas, quamvis etiam ipsa quiditas sit composita, sicut humanitas, licet sit composita, non est homo, immo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia designata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam, ideo oportet ut nomen significans id, unde natura generis sumitur, cum praecisione formae determinatae perficientis speciem significet partem materiale totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae designatae, significat partem formalem. Et ideo humanitas significatur ut forma quaedam, et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus, scilicet formae et materiae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus eius, sed magis est forma, quae est totum scilicet formam complectens et materiam, tamen cum praecisione eorum, per quae nata est materia designari. Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

[IV]. Viso igitur quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentiae. Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus. Similiter

etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo; non enim potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est. Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et platonis nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo. Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem et tamen ipsi naturae secundum suam primam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum horum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum. similiter etiam non potest dici quod ratio generis vel speciei accadat naturae humanae secundum esse quod habet in individuis, quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio speciei accadat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua Metaphysica. Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere, quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuaria haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in

hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium. Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate. Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividētis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal. Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei, quia ratio speciei non est de his, quae conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque est de accidentibus, quae consequuntur ipsam secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo et nigredo, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit etiam sibi ratio generis vel differentiae.

[V]. Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicenna, auctor libri Fontis Vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus. Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali. Et hoc non potest esse, quia ipsa etiam forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate vel natura simplici. Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quia forma dat esse materiae. Et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma. Tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo quod est forma dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes (non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est) et huiusmodi formae sunt intelligentiae. Et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed completitur

formam et materiam, essentia autem substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: una est quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est. Et ideo non quolibet modo praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita; non enim potest dici quod homo sit quiditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam quasi formam recipiens; et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit quod quiditas simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam. Secunda differentia est quod essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicis non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo oportet ut non inveniatur in illis substantiis plura individua eiusdem speciei, sed quot sunt ibi individua, tot sunt ibi species, ut Avicenna expresse dicit. Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae. Et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse. Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae deus est. Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius. Oportet ergo quod ipsa quiditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III de anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quiditas est ipsamet intelligentia, ideo quiditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile

invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde Commentator dicit in III de anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae magis propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis. Et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in substantiis intellectualibus. Unde intellectus possibilis eius se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in III de anima dicit. Et ideo Philosophus comparat eam tabulae, in qua nihil est scriptum. Et propter hoc quod inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum, quibus materia ad formam disponitur.

[VI]. His igitur visis patet quomodo essentia in diversis invenitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut deus, cuius essentia est ipsum esse suum; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis. Nec oportet, si dicimus quod deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse. Propter quod in commento IX propositionis libri de causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo praecisionem additionis; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur. Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquae perfectiones et nobilitates, immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus. Propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in V Metaphysicae dicunt. Sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo unum sunt, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum esse suum simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum, sed receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quiditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt, non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas. Et ideo in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatum. Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel multiplicatio dependet ex

corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem. Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt. Hoc tamen sciendum est quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus, quia in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia vero ab eo quod est formale in ipsa. Unde dicit Avicenna in principio libri sui de anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex eius, quod constituitur ex illa, non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua Metaphysica. Et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quiditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae immateriales sint simplices quiditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quiditatis, sed a tota quiditate; et ideo in principio de anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species, quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti. Una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus, sicut est intellectualitas vel aliquid huiusmodi. Ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum maiorem et minorem perfectionem, quae non diversificant speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem. Sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam, quae sunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in VII de animalibus. Nec iterum est necessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per duas differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accidere, ut Philosophus dicit in XI de animalibus. Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quiditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie. Et in his qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

[VII]. Nunc restat videre quomodo sit essentia in accidentibus. Qualiter enim sit in omnibus substantiis, dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per diffinitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent diffinitionem. Diffinitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione. Et hoc ideo est, quia non habent per se esse, absolutum a subiecto, sed sicut ex forma et materia relinquatur esse substantiale, quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquatur esse accidentale, quando accidens subiecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet nec materia, quia etiam in diffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud, cuius est forma; et ita diffinitio eius est per additionem alicuius, quod est extra genus eius, sicut et diffinitio formae accidentalis. Unde et in diffinitione animae ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit, scilicet materia. Et ideo ex coniunctione utriusque relinquatur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquatur essentia quaedam. Unde forma,

quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in se completum, subsistens in suo esse. Quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex coniunctione sui cum eo cui advenit non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo. Unde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se, sed unum per accidens. Et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae ad materiam. Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet neque pars essentiae completae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II Metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus, quae consequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III de anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae. In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in X Metaphysicae. Unde remota forma animalis dicta accidentia non remanent nisi aequivoce. Quedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem, et ideo remota forma speciali adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in aethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione animae, et ideo post mortem in eis remanet. Et quia unaquaeque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam, ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua eiusdem speciei ad invicem differunt, accidentia vero, quae consequuntur formam, sunt propriae passionis vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis. Sciendum etiam est quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper est actu calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accedit ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius. Et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et huiusmodi. Sciendum est etiam quod in accidentibus alio modo sumitur genus, differentia et species quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex forma substantiali et materia efficitur per se unum una quadam natura ex earum coniunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur sicut species vel genera, ut homo vel animal. Non autem forma vel materia est hoc modo in praedicamento nisi per reductionem, sicut principia in genere esse dicuntur. Sed ex accidente et subiecto non fit unum per se. Unde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentaliter dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma sicut in substantiis compositis, sed oportet ut

genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiae, et qualitas secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum Philosophum IX Metaphysicae. Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur. Et quia propriae passionis ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto diffiniuntur secundum quod sunt proprie in genere, sicut dicitur quod simitas est nasi curvitas. Sed e converso esset, si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretive dicuntur. Sic enim subiectum in eorum diffinitione poneretur sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem in V Metaphysicae. Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia vel paucitate lucis, ex quo diversae species colorum causantur.

4.2. CONCLUSIO:

Sic ergo patet quomodo essentia est in substantiis et accidentibus et quomodo in substantiis compositis et simplicibus et qualiter in his omnibus intentiones universales logicae inveniuntur, excepto primo, quod est in fine simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec diffinitio propter suam simplicitatem. In quo sit finis et consummatio huius sermonis. Amen.

Kaynakça

- Akyol, Faruk. *Thomas Aquinas: Doctor Angelicus Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Aristotle. *History of Animals*. 3 Cilt. Loeb Classical Library 437, 438, 439. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965-1991.
- Aristotle. *Metaphysics*. 2 Cilt. Loeb Classical Library 271, 287. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933-1935.
- Aristotle. *On the Heavens (De Caelo)*. Loeb Classical Library 338. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- Aristotle. *On the Soul (De Anima)*. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Aristotle. *Parts of Animals*. Loeb Classical Library 323. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- Aristotle. *Topics*. Loeb Classical Library 391. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- Averroes. *Aristotelis Metaphysicorum Libri XIII cum Averrois Cordubensis in Eisdem Commentariis*. Çev. Michael Scot. Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis. Venedik: Apud Iunctas, 1562.
- Averrois Cordubensis. *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. S. Crawford. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1953.
- Avicbron. *Fons Vitae*. Ed. Clemens Baeumker. Çev. Johannes Hispanus ve Dominicus Gundissalinus. Münster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1892.
- Avicenna. *Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima*. Venedik: Iunctas, 1546 (Farnborough: Gregg Int., 1969'da yeniden basım).
- Avicenna. *Metaphysica sive prima philosophia*. Venedik: Bernardinus Venetus, 1495 (Frankfurt: Minerva, 1966'da yeniden basım).
- Az, Mehmet Ata. "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskiye* 29 (Aralık 2014), 75-102.
- Boethius. *Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*. Loeb Classical Library 74. London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918.

Declaration of Interests (Çıkar Çatışması): The authors declare that they have no competing interest (Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir).

Funding (Finansal Destek): The authors declared that this study has received no financial support (Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir).

Ethical Statement (Etik Beyan): It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited (Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur).

Ethics Committee Permission (Etik Kurul İzni): The article does not require ethics committee permission. (Makale etik kurul izni gerektirmemektedir).