

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Nedenler Kitabı (Liber de Causis)

ve Aquinolu Tomasso'nun
Nedenler Kitabı Yorumu



Türkçesi
Mehmet Barış Albayrak



Nedenler Kitabı

Nedenler Kitabı Ortaçağ'da, o dönem felsefe ve teolojideki en büyük otorite olan Aristoteles'e atfedilmiştir, sonrasında yapılan araştırmalarsa Aristoteles mahlasıyla yazılan çok sayıdaki sözde-Aristoteles metninden biri olduğuna işaret etmektedir. Asıl yazarı tespit edilemeyen metin 9. yüzyılda *El-îzâh Fil-Hayr El-Mahz* adıyla Arapça yazılmış, 12. yüzyılda *Liber de Causis* adıyla Latinceye çevrilmiştir.



Mehmet Barış Albayrak

İstanbul'da doğdu. Friedrich Hölderlin'den *Şiir ve Tragedya Kuramı*, Terry Pinkard'dan *Hegel* gibi kitapları Türkçeye çevirdi. Bir süre Almanya'da yaşadık-tan sonra bugün İstanbul'da yaşıyor. Alman Romantizmi başta olmak üzere, felsefenin çeşitli alanlarında çalışmalarına devam ediyor.



Nedenler Kitabı

ve

Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu

Notos Kitap 098
Kuram 022
Temel Metinler 005
©Notos Kitap Yayınevi, 2014

Birinci Basım
Nisan 2014

ISBN 978-605-5904-84-5

Sertifika 16343

Editör
Ayşe Ovacık

Notos Kitap Yayınevi
İnönü Caddesi, Dümen Sokak, 7/7
Gümüşsuyu, Beyoğlu 34427 İstanbul
0212 243 49 07
www.notoskitap.com
facebook.com/NotosKitap
twitter.com/NotosKitap

Baskı ve Cilt
Pasifik Ofset Ltd.Şti.
Cihangir Mahallesi, Güvercin Caddesi No: 3/1
Baha İş Merkezi, A Blok
Avcılar İstanbul
0212 412 17 77
Sertifika 12027

Nedenler Kitabı (Liber de Causis)

ve

**Aquinolu Tomasso'nun
Nedenler Kitabı Yorumu**

Temel Metinler

Türkçesi

Mehmet Barış Albayrak



İçindekiler

9	Çevirmenin Notu, Mehmet Barış Albayrak
13	Bağdat'tan Toledo'ya: Nedenler Kitabı'nın Tarihi, Alexander Fidora - Andreas Niederberger
21	Nedenler Kitabı
73	Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu
170	Kaynakça

ÇEVİRMENİN NOTU

Mehmet Barış Albayrak

Önümüzdeki metin, tarih boyunca dünyayı ve evreni temellendirmeye çalışan farklı düşünce sistemlerine giden çetrefilli yolların bir kesişim noktasında duruyor. Kesin olmasa da, orijinalinin 9. yüzyılda Bağdat yakınlarında, kimliği bilinmeyen bir İslam filozofu tarafından yazıldığı öne sürülen *Nedenler Kitabı*,* Plotinus'un metinlerinden derlenen sözde-Aristoteles metni *Aristoteles'in Teolojisi* ile beraber, İslam felsefesinin Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi temellerinin en önemli iki metninden biri olarak görülmektedir. Hem Platoncu hem Aristotelesçi düşünceden etkilenen metin, aynı zamanda her ikisinden de ayrılarak temel aldığı Proklos'un çoktanrıci *Teolojinin Öğeleri*'ni tektanrıci bir temelden yorumlamaktadır. İslam'ın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra, 9. yüzyılda Bağdat'ta yazıldığı düşünülen metin, bir şekilde Endülüs'e ulaşarak orada Latinceye çevrildikten sonra Hristiyan teolojisine büyük bir etkide bulunmuştur. 11. yüzyıldan itibaren Hristiyan düşünce dünya-

* Arapça ismiyle *El-izâh Fil-Hayr El-Mahz*, Latince ismiyle *Liber de Causis*. Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Kütüphanesi'nde ve İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde, en eski nüshaların, hatta İstanbul'dakinin belki de orijinal metin olduğu öne sürülmektedir. Bkz. Richard C. Taylor, "Neoplatonic Texts in Turkey", *MIDEO*, sayı 15, 1982, ss. 251-264.

sında metne ilişkin başlayan tartışmalar, onun Arapça kökenini ve İslam felsefesiyle olan ilgisini arka plana alarak, daha çok Hristiyanlığın Antik Yunan'daki kökleri bağlamında gelişmiştir. Metnin, örneğin İslam filozofu Kindi'nin düşüncesiyle benzerliği ancak 20. yüzyıldaki araştırmalarla belgelenmiştir.*

Metnin içeriği yanında, Bağdat'tan Toledo'ya ve oradan kıta Avrupası'na olan serüveni de oldukça ilginçtir. Bu serüvenin ana hatlarını çizmek için, *Nedenler Kitabı*'nın ikinci Almanca çevirisini hazırlayan ve metnin tarihsel süreciyle ilgili doyurucu açıklamalar yaptıklarını düşündüğüm Alexander Fidora ve Andreas Niederberger'in önsözünden bazı parçaları çevirdim (bana bu izni verdikleri için kendilerine teşekkür ederim). Bunun yanında, metnin felsefi bağlamını aydınlatmak adına, *Nedenler Kitabı*'nın hâlâ en önemli yorumlarından biri sayılan Aquinolu Tomasso'nun (Aziz Tomasso Aquinas) metinle ilgili analizini çevirdim. Bu yorum, metnin yorumlanma tarihi açısından bir dönüm noktasıdır, çünkü Tomasso metnin hem Proklos'taki kaynağını hem de ne Yeni-Platoncu ne de Aristotelesçi olan özgülüğünü keşfetmiştir.

Nedenler Kitabı İslam felsefesinde Kelami ve Felsefi düşünce arasındaki nedensellik tartışmasında, emanasyon, yani sudûr geleneğini izler. Tanrı dışında etkin bir nedeni kabul etmeyen aranedenciliğin (okazyonalizm) tersine, İbn Sina ve Farabi gibi düşünürlerin savunduğu emanasyon fikri, bir nedenler hiyerarşisini öngörür. Buna göre, metinde sözü edilen saf iyi, ilk nedenden taşarak, yani sudûr ederek sırasıyla varlık, akıl, ruh ve doğaya iyiliklerini taşır. Bu bağlamda, saf iyilik (ilk neden), evrenin nedensel hiyerarşisinin çıkış noktasını temsil eder. Tüm âlem, nedenler ile sonuçlarının karmaşık

* Bkz. Richard C. Taylor, *The Liber de Causis (Kalam fî Mahd al-Khair): A Study of Medieval Neoplatonism*, Toronto, 1981.

bir örgüsünden meydana gelir. İlk nedeni içinde taşısa da, her bir ontolojik tözün kendi nedenselliğini kabul eden sudûr düşüncesi, Tanrı'dan aklın, sonra ruhun, sonra doğanın nasıl meydana geldiğini, buna bağlı olarak da “bir ve çok” arasında nasıl mantıksal ve tutarlı ilişki kurulacağını açıklamaya çalışır. Bunun yanında *Nedenler Kitabı*, Bağdat'tan Toledo'ya çeviri serüveniyle, Hristiyan ve İslam felsefesine etkisiyle, çoktanrıcılık ve tektanrıcılığın kesişim noktasında yer alan kökeniyle, yalnızca sudûr geleneği içerisinde bir metin olmanın ötesinde, Fidora ve Niederberger'in ifade ettiği gibi, her klasik metin gibi, okunduğu zamanın okurları tarafından yorumlanmayı hak ediyor.

Aquinolu Tomasso'nun *Nedenler Kitabı* yorumunu kitaba eklememin bir nedeni, bir yanda Platon ve Aristoteles, diğer yanda Plotinus ve Proklos etkisi altındaki Ortaçağ felsefesi terminolojisinin, her şeyden önce metnin bağlamı açısından biraz daha aydınlatıcı hale gelmesidir. Metnin, Aquinolu Tomasso'nun da gösterdiği üzere, Platoncu ya da Yeni-Platoncu olmanın ötesinde, bazı yerlerde Aristotelesçiliğe kayan ve bazı yerlerde Aristoteles'in de dışına çıkan, Ortaçağ felsefesine özgü bir içeriği olduğu söylenebilir. Ayrıca Aquinolu Tomasso'nun *Nedenler Kitabı* yorumu, dönemin iç içe geçmiş felsefi ve teolojik tartışmalarını da konu etmesi açısından önemli.

Son olarak, bu çalışmayla ilgili bir arzum, çevirinin (Almancada şimdilik üç ayrı çevirisi olduğunu düşünürsek) başka çevirilere bir kapı açması. *Nedenler Kitabı*'nın, özellikle Arapça aslından yapılacak başka bir çeviriyle karşılaştırıldığında, felsefi ve teolojik düşünce tarihini kesiştiren ilginç tarihsel ve kavramsal tartışmaların ortaya çıkacağını umuyorum.

BAĞDAT'TAN TOLEDO'YA: NEDENLER KİTABI'NIN TARİHİ

Alexander Fidora - Andreas Niederberger

12. yüzyılda antik felsefeye yönelik artan ilgi, 1200 yılı civarında kimi yazarların, yeni keşfedilen ve hemen Latinceye çevrilen bir metni okumaya başlamasıyla yeni bir ivme kazandı. Bu ivmenin nedeni, metnin antik düşüncenin otoritesinden bağımsız olarak Yeni-Platonculuk, Aristotelesçi gelenek ve Hıristiyanlık öğretisi arasında yepyeni bağlar kurmaya olanak vermesiydi. Metin, teoloji ve ontoloji arasındaki ilişkiye yönelik yeni bir belge sunuyordu ve bu bakımdan Antik Çağ'ın geç döneminden Ortaçağ'a miras kalan sorulara yanıtlar veriyordu. 3. yüzyıldan 6. yüzyıla kadar süren Yeni-Platonculuk, Platon'un Elea diyaloglarıyla (özellikle *Parmenides*) Aristoteles'in *Metafizik* metnindeki birlik ve çokluk tartışmaları etrafında dönüyordu. Ortaçağ'ın dilinde söylersek, tartışmalar evrenin yaratıcısı Tanrı'nın birliği ile evrenin çokluğu arasındaki ilişki sorunu etrafında toplanıyordu. Önümüzdeki metnin Latince çevirisine verilen başlıklar, bu sorunun her iki yönünü vurgulayacak şekildedir: *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* (Aristoteles'in Saf İyi Üzerine Kitabı) ve *Liber de Causis* (Nedenler Kitabı).

Metnin teolojik-felsefi tartışmaların başucu kaynağına dö-

nüşmesi ve akademik müfredata girmesi, Roger Bacon, Heinrich von Gent, Adam von Bocfeld ve Albert Magnus gibi düşünürlerin, metni Aristoteles'in ya da onun kayıp bir metninin taslağı sanmalarıyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle de metne yukarıda belirttiğimiz iki ayrı başlık verilmiştir. Ortaçağ yazarlarının, metni Aristoteles'e atfetmeleri, daha önce Yeni-Platonculuğun uğraştığı bir soruna kendi verdikleri bir tepkiyi ifade ediyordu: Aristoteles'in *Metafizik*'indeki üç konunun, yani ilkeler öğretisi, felsefi teoloji ve ontolojinin birbirinden ayrı olduğu kanısı ağır basıyordu. Bu nedenle, Aristoteles'in bu üçünü birbirine bağlayan başka bir metni olmalıydı. Ama Ortaçağ yazarları, *Nedenler Kitabı*'nı Aristoteles'in sanmakla yanılıyorlardı; çünkü bu metin, Aristoteles'te bulunmayan bağlantıları kurmaya yönelik Yeni-Platoncu bir girişimdi. Wilhelm von Moerbeke, 13. yüzyılın ortalarında metni Yunancadan Latinceye çevirdiğinde, *Nedenler Kitabı*'nın antik ve geç antik dönem felsefeyle olan ilişkisi daha net ortaya çıktı. Özellikle Proklos'un *Elementatio Theologiae* (Teolojinin Öğeleri) ile olan benzerliği nedeniyle, metnin Aristoteles'e ait olduğuna dair kanı üzerinde şüpheler uyanmaya başladı. Metni didik didik eden Aquinolu Tomasso, 1272 yılında iki metindeki birçok önermenin benzerlik taşıdığını keşfederek, Proklos'un *Teolojinin Öğeleri* ile *Nedenler Kitabı* arasında bir bağ olduğu sonucuna vardı. Bu benzerlik, Tomasso'ya göre, Aristoteles'in metnin yazarı olma olasılığını yok etmiştir; metin Yeni-Platoncu bir denemedir. Bunun sonucunda, günümüze kadar sonuçlanmayan gerçek yazarı arama girişimi başlamıştır. Ama şurası kesindir ki, metin, ilk olarak 1167 ve 1187 yılları arasında Toledo'da Cremonalı Gerard tarafından Arapçadan Latinceye çevrilmiştir.

Proklos'un *Teolojinin Öğeleri*, Tomasso'nun doğru bir şekilde gördüğü gibi, *Nedenler Kitabı*'nın temelini oluşturuyor-

du ve bu iki metin arasında göz ardı edilemeyecek benzerlikler vardı. Ancak Proklos'un metni, *Nedenler Kitabı*'nın çıkış noktası olamazdı, çünkü ikisi arasında çok temel farklılıklar bulunmaktaydı. Her şeyden önce *Nedenler Kitabı*'nda, *Teolojinin Öğeleri*'ndeki çoktanrıcılık yerine tektanrıcı bir bakış açısı vardı. Bunun yanında, Yunan düşüncesinin tersine *yaratma* konusu önemli bir yer kaplıyordu. Ayrıca kitaba adını veren nedensellik kavramında da farklı bir anlayış vardı. Bu bakımdan *Nedenler Kitabı*'nın Yunan Yeni-Platonculuğuyla doğrudan bir bağı olduğunu öne sürmek yerine, onun asıl olarak Arap düşüncesinde oluştuğunu söylemek daha doğru olur. Proklos'un Arapça çevirisi, Yunanca aslından, tektanrıcılık açısından belirgin bir farklılık gösterir; böylece Arapça çevirinin *Nedenler Kitabı*'na Yunanca aslına göre daha çok etkisi olmuş gibi görünmektedir. Ancak Proklos'un Arapça çevirisinin bu kitabın temeli olduğunu söyleyemeyiz, çünkü Arapçaya çevrilen yirmi önermenin ancak ikisini *Nedenler Kitabı*'nda bulmamızın yanı sıra, *Nedenler Kitabı*'nın kendine özgü terminolojisi ve sorunları dile getirişi, bu iki metin arasında doğrudan bir ilişkiyi olanaksız kılmaktadır. Bu terminolojinin Plotinus'un Arap geleneğinde yorumlanmasıyla bir ilgisi olsa da, Plotinus *Nedenler Kitabı*'nın çıkış noktası olarak kabul edilemez, çünkü metnin tek tek bölümlerindeki temel argümanlara Proklos'ta da rastlanmaktadır.

Nedenler Kitabı'nın, içeriği bakımından Proklos ve Plotinus'un Arapça yorum geleneğiyle doğrudan bir ilgisi olmaması yanında, Latince çevirisinin temelini oluşturan Arapça aslının tam olarak ne zaman yazıldığı da bilinmemektedir. Bunun başlıca nedeni, Latince çevirisinden önce Arapça yazılmış olan *Nedenler Kitabı*'yla ilgili hiçbir alıntı ya da ipucu bulunmamasıdır. Bu durum, özellikle, Aristoteles'e atfedilen Leiden'daki ilk Arapça nüshası düşünüldüğünde şaşırtıcıdır, çünkü Aristoteles

Araplar içinde de büyük bir saygınlığa sahiptir. İşin bir başka ilginç yanı, *Kalam fi-mahd al-khair*'in (Saf İyi Üzerine – *Nedenler Kitabı*'nın Arapça adı) üç nüshası, tıpkı 1197 tarihli Leiden'da bulunan ilk nüsha gibi, Latince çevirisinden sonrasına tarihlenir. Metnin Latince baskısının editörü olan Adriaan Pattin, Albertus Magnus'u da izleyerek Arapça ve Latince metnin 12. yüzyılda Toledo'da var olan çeviri okulunda ortak bir çalışmayla oluştuğunu öne sürmüştür. Bunu takiben metnin Arapça yazarı olarak Yahudi âlim Johannes Avendauth (İbn Davud) gösterilmeye başlamıştır. Buna göre, metnin son hali, Latince çevirmeni Cremonalı Gerard ve filozof Dominicus Gundissalinus'un ortak çalışmasıyla ortaya çıkmıştır. Daha sonra Latince çevirmeni Cremonalı Gerard, ortaya çıkan Arapça metni Latinceye çevirmiş ve Gundissalinus da son kez gözden geçirmiştir. Bu süreç sonucunda ortaya çıkan Latince metin, tarihsel açıdan en etkili metin olmuştur ve uzun yıllar *Nedenler Kitabı*'nın böyle ortaya çıktığı öne sürülmüştür.

Ancak bu görüş son derece tartışmalıdır, çünkü metnin daha öncesinde Arap yazarlarca bilindiğine ilişkin ipuçları vardır. Bunun da ötesinde, metindeki bazı filolojik öğeler, metni mekânsal olarak Bağdat'a, zamansal olarak da 9. yüzyıla kadar götürmektedir. Richard Taylor, daha önce Gerhard Endress'in metnin sözcük hazinesi ve üslubu üzerine yaptığı çalışmalara vurgu yaparak, metnin 9. yüzyıl Bağdat üslubuyla olsa da ancak 12. yüzyılda yazıldığına ilişkin iddiaların gerçek olamayacağını öne sürmüştür. Taylor 1981 tarihli doktora tezinde, *Nedenler Kitabı*'nın Arap düşüncesiyle olan ilişkisine karşı henüz çekingen yaklaşırken bile, hem o hem de başka araştırmacılar metnin 9. yüzyılda Bağdat'ta yazıldığıyla ilgili pek çok kanıt ortaya koymuşlardır. İslam dünyasında daha az tanınan yazarların *Nedenler Kitabı*'ndan yaptıkları alıntılara rastlamalarının yanında,

9. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan filozof ve teolog El-Kindi'nin bazı yazılarının *Nedenler Kitabı*'yla büyük paralellikler içerdiğini fark etmişlerdir. *Nedenler Kitabı*'nın ilk olarak Arapça, 12. değil 9. yüzyılda Bağdat'ta yazıldığına ilişkin pek çok kanıt vardır. Metnin karmaşık kökeni, metnin yorumlanması için de farklı görüşleri beraberinde getirmiştir. Ortaçağ geç dönem yazarları, metni Yunanca aslının (Aristoteles'in ya da Proklos'un olmak üzere) Arapça uyarlaması olarak görmüşler ve onun aslının Arapça olabileceğini kesinlikle olasılık dışında tutmuşlardır. Ancak filolojik gelişmeler sonucunda, 1882'de ortaya çıkan metnin ilk modern baskısında Otto Bardenweher, Arapça metnin asıl olduğunu ve Latinceyle Almanca çevirilerin metni tamamladığını belirtmiştir.

Aquinolu Tomasso'nun *Nedenler Kitabı* Yorumu

Nedenler Kitabı'nın Aristotelesçi yorumlanış tarihinde dönüm noktası, Ortaçağ'ın belki de en etkili Hristiyan filozoflarından Aquinolu Tomasso'nun (1224-1274) *In Librum de causis expositio* (*Nedenler Kitabı*'nın Açıklaması) adlı ayrıntılı çalışmasıdır. Tomasso, kendinden öncekilerin göremediğini keşfederek metnin gerçek Yeni-Platoncu kökenini gösterir. Bu durum, *Nedenler Kitabı*'nın değerini Aristoteles'in büyük bir temsilcisi olan Tomasso'nun gözünde azaltmaz. Tomasso, "Platonculuk" (kendisine göre, ideaların ve şeylerin ayrılığını savunan bir görüş olarak) karşıtı olduğunu göstermekten çekinmese de *Nedenler Kitabı*'nı salt bu yüzden reddetmez. Tomasso ancak ölümünden iki yıl kadar önce bu kitap üzerine kendi temel düşüncelerini kaleme almıştır. Belki de bu, Tomasso'nun, *Nedenler Kitabı*'nı son derece temel ama bir o kadar da önbil-

gi gerektiren bir metin olarak gördüğüne işaret ediyor olabilir.

Metnin karmaşık yapısının farkında olan Tomasso, son derece titiz bir çalışma içine girmiş ve öncelikle *Nedenler Kitabı*'ndaki Proklos'un etkisini gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır. Ancak, Proklos'un Platonculuğunun izlerini metinde süren Tomasso *Nedenler Kitabı*'nın çoğu zaman Platonculuğun dışına çıktığını ifade etmektedir. Buna bir örnek, Tomasso'nun daha ilk bölümü inceleyişinde bulunabilir. Tomasso burada, metnin Platoncu konumunu koruyarak mutlak bir ilk nedenden söz ettiğini ama bunun Platoncu anlamda formel bir neden olmayıp Aristotelesçi anlamda etkin bir neden olduğunu öne sürmektedir. İlk nedenin mutlak olarak ilk oluşu Tomasso tarafından onaylanır, ancak Tomasso bu mutlak başlangıcı daha sonra birbirlerinden bağımsız varlıklar olarak düşünülmesi gereken olan formların önceliğiyle değil, ilk nedenin bizzat yaratıcı etkinlik oluşuyla temellendirir. Metnin (Platonculuk, Yeni-Platonculuk ve Aristotelesçilik arasında kurulan) çok boyutluluğu, Tomasso'nun aklın etkinliği analizinde de ortaya çıkar. Buna göre, ilk nedenden en çok pay alan şey olan akıl, yaratıcı bir neden olamaz. Yaratıcı olan, kendisine hiçbir şeyin katılmadığı ama kendisini her şeye katan katıksızlık olmalıdır. Bunun dışında, Tomasso'nun, Latince çevirilerde ortaya çıkan ve büyük olasılıkla *heyûlâ* kavramına işaret eden *yliathim* sözcüğünü analizi dikkate değerdir. Aquinolu Tomasso, tıpkı Albertus Magnus gibi, kavramı Yunanca *hyle*, yani madde sözcüğüyle ilişkilendirmiştir. Ancak Tomasso becerikli bir hamleyle, aklın ve ruhun (pek de hoş karşılanmayan) maddesellik temelinde yorumlanmasının önüne geçmiştir. Buna göre, aklın “maddeselliği” onun varlığının ve formunun ya da potansiyelinin ve ediminin [kuvve ve fiil – ç.n.] bir araya getirilişi; ruhun “maddeselliği” ise ruhun cisimlerde ifade bulması demektir.

Richard C. Taylor'a (1979) göre ise *yliathim* sözcüğü, Cremonalı Gerard tarafından, Arapçada süs, ziynet, görünüş ve form anlamına gelen ve metnin orijinal Arapçasında *hilyah* olarak ifade edilen sözcükten türetilmiştir. Yani bir bakıma, Tomasso yanlış yerden yola çıkarak doğru yere yaklaşmıştır. Öbür yandan, Tomasso için ilk nedenin *yliathim*, yani cisimsel bir şey tarafından belirlenen bir şey olmadığını göstermek büyük önem taşımaktadır. İlk neden, Tomasso'nun kendi öğretilerine uygun olarak saf varlık ve saf edimselliktir. Bunlar dışında *Nedenler Kitabı*'nda Aquinolu Tomasso'nun öğretileriyle örtüşen pek çok argüman vardır: İlk nedenin Tanrı'yla özdeşleştirilmesi; ilk nedenin tüm betimlemelerin dışında kalması; ilk nedenin iyiliklerini alımlayanların onları kendi kapasitelerine göre alımlaması vb. Sonuç olarak Tomasso "Platonsuzlaştırma" niyetiyle analiz ettiği *Nedenler Kitabı*'nın, tıpkı kendi felsefesinde olduğu gibi, Proklos'un tersine, sonsuzluk ve iyilikler gibi ideaları, şeylerin ötesinde bir ontolojik konumda sabitlemediğini öne sürmektedir. Ancak Tomasso'nun bu "Platonsuzlaştırma" sürecinde ilginç bir durum daha yaşanır: Tomasso'nun kendisi yer yer Platon'a kayar, çünkü Tomasso'nun yorumu tek taraflı, kör bir yorum değildir. Tomasso, metnin kendi öğretisi çerçevesinde ihmal edemeyeceği bazı Platoncu motiflerin hakkını verir.

14. yüzyılda da *Nedenler Kitabı*'na ilgi devam eder ve hatta yeni tartışma çevreleri oluşmaya başlar. Metin, o zamana kadar daha çok üniversitelerde Aristotelesçilik ve felsefi disiplin olarak metafizik çerçevesinde ele alınırken, artık yavaş yavaş mistik çevrelere ve edebi üretime de dahil olmaya başlamıştır. Din adamı ve mistik Meister Eckhart (1260-1328), Latince risalelerinde ve vaazlarında sık sık *Nedenler Kitabı*'ndan alıntı yapmaktadır. Meister Eckhart'a göre, metin, Tanrı'nın mutlak aşkınlığını sudûr modeliyle birleştirmektedir. Metnin Rö-

nesans için de önemli olduğunun kanıtı, Dante Alighieri'nin (1265-1321) kısa metinlerinde *Nedenler Kitabı*'nın neredeyse tamamını alıntılanmış olmasıdır. Belli ki Dante metni yoğun bir biçimde çalışmıştır. *İlahi Komedya*'da doğrudan bir alıntı bulunamasa da, kimi Dante uzmanlarına göre, bu başyapıtın zor anlaşılır bazı bölümleri *Nedenler Kitabı*'nın ışığında anlaşılabilir. Yani *Nedenler Kitabı* dünya edebiyatının bu klasiğine bir ilham kaynağı olmuştur. Öbür yandan dünya edebiyatı için olmasa da felsefe ve fikirler tarihi açısından bir klasik sayılabilir. Bu nedenle metni yalnızca Ortaçağ'daki yorumlanışı çerçevesinde ele almayıp, her klasik metinde olduğu gibi, onu çağdaş düşünceyle yeniden yorumlamak yararlı olabilir.

NEDENLER KİTABI

I

1. İlk neden, kendinden sonraki ikinci bir evrensel nedene oranla sonuca daha çok etki eder.

2. İkinci bir evrensel neden, kendi gücünü etkide bulunduğu şeyden geri çektiğinde, birinci evrensel neden, gücünü o şeyden çekmiş olmaz.

3. Bunun nedeni, birinci evrensel nedenin ikinci neden aracılığıyla ikinci nedenden *önce* o şeyin üzerinde etkide bulunmasıdır.

4. İlk nedeni izleyen ikinci nedenin etkisi, kendisinin üstünde olan birinci nedenden bağımsız değildir.

5. İkinci neden, sonuçtan kendini ayırsa da, kendisinin üstündeki birinci neden bu sonuçtan ayrılmış olmaz, çünkü *birinci neden ikincinin de nedenidir*.

6. Bu durumu varlık, canlı ve insan örneklerinde gösterebiliriz.

7. Bir şey önce varlık, sonra canlı ve daha sonra insandır.

8. Canlı olmak, insan olmanın yakındaki, varlık ise uzaktaki nedenidir.

9. Bunun sonucu olarak varlık, insan olmanın daha üstün bir ölçüsüdür, çünkü varlık, canlı olmanın da nedenidir.

10. Aynı şekilde, insan olmanın nedeni olarak aklı öne sürdüğümüzde, varlık yine daha üstün bir ölçü olarak kalır, çün-

kü aklın da nedeni varlıktır.

11. Bu söylediğimizin kanıtı şudur: İnsandan akli ayırdığımızda geriye kalan, insan değil, canlı olan, nefes alan ve duyumsayan bir şeydir. Eğer bu şeyden canlılığı da ayırırsak, geriye canlı değil, var olan bir şey kalır; çünkü ondan varlık değil, canlılık ayrılmıştır. Neden, sonuçtan ayrılrsa bile neden olarak kaldığından, insan bir var olan olarak kalır. Bunun sonucu olarak, birisi insan değilse hayvandır, hayvan değilse var olan bir şeydir.

12. Bu nedenle şu açıktır ki, uzaktaki neden yakındaki nedenden daha kapsayıcı ve daha üstün bir nedendir.

13. Uzaktaki neden, yakındaki nedene oranla daha yoğun bir etkinlik gösterir. Eğer bir şeye, *önce* daha uzaktaki güç ve *sonra* bu gücün etkisi altındaki ikincil bir güç etki etmeseydi, bu böyle olmazdı.

14. İlk neden, ikinci nedenin etkinliğini destekler, çünkü ikinci nedenin etki ettiği her etkinlikte birinci neden bulunmaktadır; ama birinci neden daha farklı, daha üstün ve yüce bir biçimde etki eder.

15. İkinci neden, sonuçtan kendini ayırdığında, birinci nedenden aynı sonuçtan ayrılmaz, çünkü birinci neden, yakın nedene oranla, daha güçlü ve yoğun bir şekilde etki edilen şeye bağlıdır.

16. İkinci nedenle meydana gelen etki, ancak birinci nedenin gücüyle etkinleşir.

17. Çünkü ikinci neden bir şey meydana getirdiğinde, ikinci nedenin üstünde olan birinci neden, kendi gücünü bu şeye aktarır ve böylece bu şeye daha yoğun bir şekilde bağlanarak onu muhafaza eder.

18. Sonuç olarak, artık şu açık ve anlaşılırdır ki, uzaktaki neden, kendisini izleyen yakın nedene göre, meydana gelen

şeyin daha yoğun bir biçimde nedeni olmaktadır ve uzakta-
ki neden kendi gücünü bu şeye aktararak, onu muhafaza et-
mekte ve yakın neden sonuçtan ayrılrsa bile, kendisi bu sonuç-
tan ayrılmamaktadır. Tersine, uzaktaki neden, sonucu olduğu
şeyin içinde kalır ve gösterdiğimiz gibi, ona yoğun bir şekil-
de bağlanır.

II

19. Her üstün varlık ya sonsuzluğun üstünde ve onun öncesindedir, ya sonsuzlukla beraberdir ya da sonsuzluktan sonra ve zamanın üstündedir.

20. Sonsuzluğun öncesindeki varlık, ilk nedendir, çünkü o sonsuzluğun nedenidir.

21. Sonsuzlukla beraber var olan varlık, akıldır,¹ çünkü o ikinci varlıktır, [aynı nedenden dolayı ne dönüşüme maruz kalır ne de yok edilebilir bir şeydir].

22. Sonsuzluktan sonra ve zamanın üstünde olan varlık, ruhtur,² çünkü ruh, sonsuzluğun ufkunun altında ve zamanın üstündedir.

23. İlk nedenin sonsuzluktan önce olduğuna kanıt, sonsuzluktaki varlığın, sonsuzluğun değil, ilk nedenin sonucu olarak bulunmasıdır.

24. Öyleyse diyorum ki: Her sonsuzluk bir varlıktır, ama her varlık bir sonsuzluk değildir. Bu nedenle varlık, sonsuzluktan daha geniş kapsamlıdır. İlk neden ise sonsuzluğun üstündedir, çünkü sonsuzluk onun sonucudur.

25. Akıl, sonsuzlukla karşılaştırılabilir, çünkü onunla beraber var olur ve akıl, ne değiştirilebilir ne de yok edilebilirdir.

¹ Arapça: *Al-'Aql*, Latince: *intelligentia*. (ç.n.)

² Arapça: *nefs*, Latince: *anima*. (ç.n.)

26. Son olarak ruh, sonsuzluğa, akla oranla daha alttan bağlıdır, çünkü ruh, etkilere karşı akla oranla daha açıktır ve zamanın üstündedir, çünkü ruh zamanın nedenidir.

III

27. Her üstün ruhun üç etkinliği vardır: yaşamsal, akılsal ve göksel.

28. Ruhun etkinliği, doğayı, ilk nedende var olan güçle yönlendirip idare ettiği için gökseldir.

29. Ruhun etkinliği, şeyleri, içinde bulunan aklın gücüyle bildiği için akılsaldır.

30. Ruhun etkinliği, ilk cismi ve bütün doğal cisimleri hareket ettirdiğinden ve böylece cisimlerin hareketinin ve doğanın etkinliğinin nedeni olduğundan, yaşamsaldır.

31. Ruh, bütün bu etkinliklerde bulunur, çünkü onun kendisi daha üstün bir gücün örneğidir.

32. Bu böyledir, çünkü ilk neden, ruhun varlığını akıl aracılığıyla yaratmış ve böylece göksel etkinliği uygulayan bir ruh meydana getirmiştir.

33. İlk neden, ruhun varlığını yarattıktan sonra, bu varlığı, aklın etkinliğini gerçekleştirdiği zemin yapar.

34. Bunun sonucu olarak, akılsal yetiye sahip olan ruh, bilebilen bir etkinlik uygular. Ancak, aklın kendisine değil yalnızca etkisine sahip olan ruh, akılsal etkinlikten daha zayıf bir etkinliğe sahiptir.

35. Böyle olmasının nedeni, ruhun yalnızca hareketiyle şeyler üzerinde iz bırakmasıdır, çünkü ruhun altındaki şeyler,

ruh hareket etmedikçe bir etki altında kalmazlar. İşte bu nedenle ruh, cisimleri hareket ettirir; çünkü kendi gücünü cisimlere aktardığında ve onları doğru etkinliğe yönelttiğinde cisimlere yaşam vermesi ruhun özelliğidir.

36. Öyleyse, ruhun üç ayrı gücü olduğundan, üç ayrı etkinliği olduğu açıktır: göksel güç, akılsal güç ve betimleyip gösterdiğimiz üzere kendi ötsel gücü [yaşam verme gücü – ç.n.].

IV

37. Yaratılan ilk şey varlıktır ve ondan önce yaratılan bir şey yoktur.

38. Bunun nedeni, varlığın; duyumun ve ruhun ve aklın üstünde olmasıdır ve *ilk nedenden sonra, varlıktan daha kapsamlı ve ondan önce olan bir şey yoktur*.

39. Bu nedenle varlık, yaratılan diğer her şeyin üstündedir ve başka her şeyden daha yoğun bir birliktir.

40. Bu, varlığın, saf varlığa, yani *herhangi bir* çokluk taşımayan, *bir ve hakiki* varlığa, yani ilk nedene olan yakınlığı nedeniyle böyledir.

41. Yaratılan varlık bir olsa da, içinde çokluk barındırdığı için çoklu bir şeydir.

42. Varlık çokluk haline gelir, çünkü o, yalın ve hatta yaratılanlar içinde en yalın olan olsa bile, en azından içinde sonlu ve sonsuzun birleşimi olduğundan çoklu olmak zorundadır.

43. İlk neden yoluyla varlığın ardından gelen her şey, gücü ve başka bütün iyilikleri¹ bakımından mükemmel ve tam olan akla dahildir.

44. Aklın içindeki formlar, aklın kendisinden zayıf olsa da yine de akılsaldır, ama mükemmellik, güç ve iyilikler açısından aklın altındadırlar. Ayrıca kapsamları aklın kendisi kadar de-

¹ Arapça: *hayrât*, Latince: *bonitates*. (ç.n.)

ğildir. İlk yaratılan varlık, bir bütün olarak akıldır, ama işaret ettiğimiz gibi, varlığın içindeki akıllar çeşitlidir.

45. Akıl, kendi içinde çeşitli olduğundan, çeşitli akılsal formlar oluşmuştur. Nasıl ki bir formdan, *bu form çeşitlendiği için*, alt dünyalarda sonsuz sayıda tekil şey meydana geliyorsa, ilk yaratılan varlıktan da, bu varlık çeşitlendiği için, *sonsuz* sayıda akılsal form ortaya çıkar.

46. Ama bu formlar, çeşitli hale gelseler de, tekil şeylerde olduğu gibi birbirlerinden kopmazlar.

47. Çünkü bu formlar, birbirlerinden çözülmeden birleşmiş ve kopmadan ayrılmışlardır, çünkü onlar, çokluğa sahip birlik, birlik içinde çokluktur.

48. İlk akılsal formlar, birinci nedenden aldıkları iyilikleri, en sonuncusuna ulaşınca kadar öbür akılsal formlara aktarır.

V

49. İlk nedeni izleyen ilk akılsal formlar, meydana gelmeleri için yok edilmesi gerekmeyen ikinci ebedi formları etkiler. İkinci formlar da, ruh gibi, kalıcı olmayan formları etkiler.

50. Çünkü ruh, yaratılan varlığın ardından gelen ikinci akılsal formların etkilerinden meydana gelir.

51. Ruhlar ancak aklın çok hale gelişi gibi çoklu hale gelir. Bunun nedeni, ruhun varlığının sonlu olmasıdır, ama ruhun, aklın altında bulunan kısmı *sonsuzdur*.

52. Bu nedenle, aklı izleyen ruhlar, mükemmel ve tamdır, neredeyse hiçbir şekilde süreksiz ve birbirlerinden ayrı değildir. Varlığı daha alttan izleyen ruhlar ise, tamlık ve süreksizlik açısından bu yüksek ruhların altındadır.

53. Yüksek ruhlar, akıldan aldığı iyilikleri daha alttaki ruhlara aktarırlar.

54. Ruhların, akıldan güç aldıkça etkileri de artar. Böylece, etkide bulunulan daha kalıcı ve değişmez, ruhun hareketi de daha eşit ölçülü ve sürekli olur. Akıldan daha az güç alan ve yüksek ruhların altında bulunan ruhların etkisindeki şeyler ise, daha zayıf, gücü azalmaya eğilimli ve yok olabilen bir durumdadır.

55. Öbür yandan, etki edilen şey, böyle zayıf olsa da, yenisinden oluşum yoluyla varlığını devam ettirir.

56. Böylece, akılsal formların çoklu halde ama bunların bizzat varlığının tek ve yalın olduğu; birden çok ruhun olduğu ve bunların güçlerinin farklı olduğu ama bunların varlığının, kendi içinde çeşitlilik taşımayan tek ve yalın bir varlık olduğu gösterilmiş olmaktadır.

VI

57. İlk neden *bütün tanımların* üzerindedir. Sözcükler onu ve varlığını tanımlayamaz, çünkü ilk neden bütün nedenlerin üzerindedir ve o yalnızca, kendi ışığıyla aydınlanan ikinci nedenler aracılığıyla tanımlanabilir.

58. Bu böyledir, çünkü ilk neden, etki ettiklerini sürekli aydınlatsa da, kendisi başka bir ışık tarafından aydınlatılmaz, çünkü kendisi, ötesinde başka ışığın olmadığı saf ışıktır.

59. Bunun sonucunda, kendisi için bir tanım getirilemeyen tek şey, ilk nedendir; bunun nedeni, ilk nedenin üstünde, *kendisini anlamamızı sağlayacak* başka bir neden olmamasıdır; çünkü sonuç olarak her şey kendi nedeninden yola çıkılarak anlaşılır ve tanımlanır.

60. Bir şey yalnızca nedense ve aynı zamanda sonuç değilse, bu şey başka bir nedenle bilinemez ve tanımlanamaz, çünkü herhangi bir tanımın üzerindedir ve dil ona ulaşamaz.

61. Bunun nedeni, tanımlamanın yalnızca dille, dilin bilgisiyle, bilginin düşünmeyle, düşünmenin imgelemeyle,¹ imgelem gücünün duyu algısıyla gerçekleşmesidir. Ama ilk neden bütün bunların üstündedir, çünkü bunların nedeni O'dur; böyle-

¹ Arapça *al-wahm*, etkin imgelem gücü, akıldan sonraki en güçlü zihinsel kapasite; tahayyül etme olarak da karşılanabilir. (ç.n.)

ce imgelememez, düşünülemez, akla ya da dile getirilemez; bunun sonucu olarak tanımlanamaz.

62. Ayrıca diyorum ki, bir şey duyumsanabilir, yani duyu- larla algılanır olabilir; o şey, akılda canlandırılabilir, yani imge- lenebilir ya da daimi bir şeyse akılla kavranabilir olabilir; ya da o şey, *gelip geçen bir şey olarak* yeniden üretilen ve ortadan kal- kan bir şeydir ve bu nedenle düşünmenin altındadır. Ama ilk neden, akılla kavranabilen ebedi ya da olan ve bozulan şeyle- rin üstündedir ve ne duyu algısıyla, ne imgeleme, ne düşün- meyle ne de kavrayışla erişilebilir.

63. İlk neden, yalnızca ikinci neden, yani akıl tarafından betimlenebilir; bu betimleme, ilk nedenin etkide bulunduğu sonucun daha yüksek ve iyi anlamda adlandırılmasıyla olur, çünkü sonuçta, her zaman nedenin kendisi de vardır, ama gös- terdiğimiz gibi, neden, sonuçtan her zaman daha iyi ve üstün bir biçimde bulunur.

VII

64. Akıl, bölünemez bir tözdür.

65. Bunun nedeni, onun, şüphesiz ki bölünemeyen bir şey olması gerektir. Çünkü o, uzamsal bir boyutu olmamasının yanında, ne bir cisim ne de hareket eden bir şeydir.

66. Bölünebilen her şey sayısına, boyutuna ya da hareketine göre bölünür.

67. Bu nedenle, bir şey eğer bu özelliğe sahipse, o şey zamana bağımlıdır, çünkü bölünme ancak zamanda gerçekleşir. Akıl ise zamanda değil, sonsuzluktadır; bu nedenle bütün cisimlerden ve çokluktan daha üstündür. *Çünkü eğer akılda bir çokluk bulunsa bile, bu çokluk, bir olarak bulunur.* Akıl böyle bir form içinde olduğundan, onda herhangi bir bölünme de bulunmaz.

68. Bunun kanıtı, aklın kendi özüne dönüşünde açığa çıkar, çünkü akıl, herhangi bir uzamsal şeyle genişlemediğinden, öbür her şeyde olanın aksine, aklın sınırları arasında belirli bir mesafe oluşmaz.

69. *Bu böyledir, çünkü akıl, cisimsel bir şeyin bilgisine ulaşmak istediğinde, bu şeyle birlikte uzama yayılmaz, kendi durumuna uygun olarak değişmez bir biçimde kalır; çünkü aklın tözü, kendisinden hiçbir şeyin eksilmediği bir formdur. Cisimler ise böyle değildir.*

70. Aklın bir cisim olmadığı, tözünün ve etkinliğinin birbirinden ayrılamaz olduğunun kanıtı, tözünün ve etkinliğinin bir oluşudur. Akıl, kendisine ilk neden tarafından aktarılan iyilikler nedeniyle çoklu bir haldedir. Ama bu açıdan çoklu olsa bile Bir'e yakın olduğundan, birlik olarak kalır ve bölünmez. Akıl bölünmez, çünkü o, ilk nedenin ilk sonucudur ve birlik olmak, ona bölünmeden daha uygundur.

71. Böylece aklın, uzamsal bir boyutu olmayan, cismi bulunmayan ve herhangi bir cisim aracılığıyla hareket etmeyen bir töz olduğu açığa çıkmış olmaktadır; gösterdiğimiz gibi, akıl işte bu nedenlerle zamanın üstünde (sonsuzluğun içinde) bulunmaktadır.

VIII

72. Her bir akıl, kendi üstündekini ve altındakini bilir. Altındakini bilir, çünkü onun nedeni kendisidir; üstündekini bilir, çünkü iyilikleri ondan almıştır.

73. Akıl, akılsal bir tözdür; bu nedenle, kendi tözünün özelliğine uygun olarak, üstünden edindiği şeyler ile altında nedeni olduğu şeyleri bilir.

74. Böylece akıl, üstünde ve altında neyin olduğunu ayırt eder ve kendisinin, üstündekinin sonucu, altındakinin de nedeni olduğunu bilir. Nedenini ve sonucunu, *kendi içindeki neden* aracılığıyla, yani tözü aracılığıyla bilir.

75. Aynı şekilde, her bilen de, daha iyiyi ve daha kötüyü (daha altta olanı) yine kendi tözüne ve varlığına göre bilir, şeylerin kendinde oldukları biçimde değil.

76. Bu durumda, ilk nedenden akla akan iyilikler, aklın içinde bilinebilir olur. Aynı şekilde duyumsanabilir cisimler de, yine akılda, akılsal bir formda bilinebilir olur.

77. Bunun nedeni, akıldaki şeylerin, etkiler değil, etkilerin nedenleri olmasıdır. Bunun kanıtı, aklın kendi altındaki şeylerin bizzat nedeni olmasıdır. Böylece eğer akıl, akıl olduğu için şeylerin nedeniyse, hiç şüphe yok ki, şeylerin nedenleri akılda bilinebilir olur.

78. Böylece şu artık açıktır ki, aklın üstünde ve altında olan

şeyler, akılsal güç sayesinde akılda bulunur. Yine aynı şekilde, cisimsel şeyler ve akılsal şeyler akılda bilinebilir, *çünkü akıl, biz-zat kendi varlığının nedenidir*; akıl yalnızca kendi tözü aracılığıyla şeyleri kavradığından, şeyler, ister akılsal ister cisimsel olsun, onları akılsal bir kavrayışla anlar.

IX

79. Her bir aklın sürekliliği ve özü, ilk neden olan saf iyilikten gelir.

80. Aklın gücü, kendisinden sonra gelen şeylerden fazladır, çünkü onlar, aklın bilgisine erişemez. Bunun böyle olmasının nedeni, aklın bu şeylerin nedeni olmasıdır.

81. Bunun kanıtını yeniden hatırlayalım: Akıl, altındaki her şeyi, kendi içinde bulunan göksel güçle idare eder, çünkü bu güç onu o şeylerin nedeni yapar; böylece altındaki bütün nedenleri kapsar.

82. Herhangi bir şeyin nedeni, o şeyi kapsayıp onu idare eder. Şeyler, kendi nedenlerinin gücünden kaçamaz. Bu nedenle akıl, kendi altındaki her şeyin hâkimidir, onları kapsar ve onlara yön verir. Akıl, doğayı da göksel güçle yönetir.

83. Böylece akıl, kendisinden sonra gelen şeyleri kapsayan ve onlara yön veren bir şey olarak, gücünü bu şeylerin üzerinde tutar. Çünkü bu şeyler, aklın tözsel gücü değildir, ama akıl, var olan güçlerin gücüdür, çünkü o onların nedenidir.

84. Akıl, ürettiği şeyleri, doğayı ve doğanın sınırını, yani ruhu kapsar, çünkü o, doğanın üstündedir.

85. Bunun nedeni şudur: Doğa oluş ve bozuluşu, ruh doğayı ve akıl da ruhu kapsar.

86. Böylece akıl, her şeyi kapsamaktadır. Akıl, her şeyin üs-

tünde olan ve aklın, ruhun, doğanın ve başka bütün şeylerin nedeni olan ilk neden sayesinde bu konumdadır.

87. İlk neden, ne akıl ne ruh ne de doğadır; o hepsinin üstündedir, çünkü hepsini o yaratmıştır. Ama yalnızca aklı dolaysız olarak yaratmıştır; ruhu, doğayı ve başka bütün şeyleri akıl aracılığıyla yaratmıştır.

88. Göksel bilgi, ne akılsal ne de ruhsal bilgi gibidir; o her ikisinin de üstündedir, çünkü bütün bilgiyi o yaratır.

89. Göksel güç, bütün akılsal, yaşamsal ve doğal güçlerin üstündedir, çünkü bu güçlerin nedeni odur.

90. Akılda *yliathim*¹ vardır, çünkü o varlık ve formdur; ruh ve doğada da *yliathim* vardır. Ama ilk nedende *yliathim* yoktur, çünkü o yalnızca varlıktır.

91. Eğer birisi, ilk nedenin de *yliathim*'i olması gerektiğini söylerse, ona deriz ki, onun *yliathim*'i, onun sonsuzluğudur ve onun varlığı, bütün iyilikleri akla ve akıl aracılığıyla diğer bütün şeylere aktaran saf iyiliktir.

¹ Latince çevirilerde, sözcük aynen bu şekilde bırakılmıştır. Aquinolu Tomasso, sözcüğün, Yunanca *hyle* kavramından türediğini, yani onun, *heyûlâ* (maddi ilke) kavramını işaret ettiğini öne sürmüştür. Otto Bardenweher (1882), sözcüğü “bir araya getirilmişlik-bileşiklik” olarak çevirmiştir. Richard C. Taylor (1978) ise kavramın *heyûlâ*'yı değil, süs, ziynet, görünüş ve form anlamına gelen *hilye*'yi işaret ettiğini söylemektedir. Bu bakımdan, ilk neden dışında her şeyin belirli bir sınırı vardır. Akıl, varlıktır ama belirli bir formu vardır. İlk neden ise saf varlıktır. Bu yorum, Bardenweher'in, bir araya getirilmişlik, bileşiklik yorumuna yakın durmaktadır. (ç.n.)

X

92. Her bir akıl, tam bir formdur; bazı akıllar daha evrensel formlar taşıırken, bazıları daha az evrensel formlar taşır.

93. Bunun nedeni, ikincil ve altta bulunan akıllı varlıkların formunun daha tikel, üstteki akıllı varlıkların ise daha evrensel bir biçimde olmasıdır.

94. Ayrıca *ilk akıllı varlıklarda* büyük bir güç vardır, çünkü onların birliği, ikincil akıllara göre daha yoğundur. *İkincil akıllı varlıkların gücü ise daha azdır*, çünkü onlarda çokluk daha yoğunken, birlik daha azdır.

95. Bu böyledir, çünkü Bir'e, saf gerçekliğe daha *yakın olan* akıllar, çokluk anlamında daha seyrek ve bu nedenle güçleri daha yoğundur; Bir'den, saf gerçeklikten daha uzak olan akıllarda ise çokluk daha fazladır ve bu nedenle güçleri daha azdır.

96. Saf gerçekliğe, Bir'e¹ daha yakın akıllarda *çokluk daha az ve güç daha fazla* olduğundan, bu akıllarda meydana gelen formlar, evrensel birlik içinde hareket eder.

97. Özet olarak şunu söyleyebiliriz ki, formlar, birincil akıllardan ikincil akıllara geçtikten sonra daha zayıf ve daha kolay bir ayrışma içinde bulunurlar.

98. Böylece, ikincil akıllı varlıklar, bakışlarını, ilk akıllı var-

¹ Arapça: *al-wāhid*, Latince: *uni*. (ç.n.)

lıklardaki evrensel forma çevirdiklerinde, onu bölerek ve ayırıştırarak kavrarlar, çünkü bu evrensel formları, o formların gerçeklikleri ve özlerine göre değil, ancak kendi varoluş özelliklerine göre (yani bölme ve ayırma olarak) anlayabilirler.

99. Aynı şekilde, *kendi üstündekinden geleni alan her şey, bunu ancak kendi alımlama özelliğine göre gerçekleştirebilir*, alımlanan şeyin kendi özelliğine göre değil.

XI

100. Akıl, yok olmayan ve zamanın içine girmeyen sonsuz şeyleri kavrayabilir.

101. Çünkü akıl, hareket etmediğinden, değişmeyen, ne meydana gelen ne de ortadan kalkan sonsuz şeylerin de nedendir. Aklın böyle olmasının nedeni, onun, şeyleri kendi varlığı içinden kavrayabilmesidir ve varlığı sonsuzdur, çünkü değişmez.

102. Bu böyle olduğundan, şeylerin *yok olmasının nedeni*,¹ sonsuz bir akıl değil, onların cisimselliğidir, yani zamansal ve cisimsel nedendir.

¹ Metinde, oluş ve yok oluş, olma ve bozulma, meydana gelme ve yok olup gitme karşıtıllıklarıyla anlatılan, Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş Üzerine*'de betimlediği, *kevn u fesad* âlemi. (ç.n.)

XII

103. İlk şeylerin tümü, her biri bir öbüründe olacak tarzda birbirinin içindedir.

104. Bu böyledir, çünkü varlıkta yaşam ve akıl, yaşamda varlık ve akıl, akılda varlık ve yaşam vardır.

105. Ancak, akıldaki varlık ve yaşam iki akıldır; yaşamdaki varlık ve akıl iki yaşamdır; varlıktaki akıl ve yaşam ise iki varlıktır.

106. Bu böyledir, çünkü ilk şeylerin tümü ya neden ya da sonuçtur. Bu nedenle, sonuç, nedenin özelliğine göre nedende, neden de sonucun özelliğine göre sonuçtadır.

107. Özetle şunu diyebiliriz ki, *başka bir şeye neden olarak etki eden şey, o şeyde yalnızca onun nedeni olduğu tarzda* bulunur; örneğin duyum ruhta ruhsal bir tarzda, ruh akılda akılsal bir tarzda, akıl da varlıkta varlıksal bir tarzda bulunur. Aynı şekilde, ilk varlık akılda akılsal bir tarzda, akıl ruhta ruhsal bir tarzda, ruh da duyumda duyusal bir tarzda bulunur.

108. Tekrar edersek, duyum ruhta, akıl da ilk nedende, içinde bulundukları şeyin tarzına göre bulunurlar.

XIII

109. Her akıl kendi özünü kavrar.

110. Bu böyledir, çünkü bilen aynı zamanda bilinen şeydir. Eğer akıl hem bilen hem de bilinen şeyse, o halde kuşku yok ki, kendi özünü de bilecektir.

111. Kendi özünü gördüğünde, *kendi akli aracılığıyla kendi özünü* gördüğünü bilecektir.

112. Kendi özünü bildiğinde, kendi altındaki şeyleri de bilecektir, çünkü onlar ondan gelmiştir.

113. Ayrıca onlar, akılda akılsal bir tarzda bulunur. Bu nedenle, akıl ve bilinen şeyler birdir.

114. Bunun sonucu olarak, bilinen şeyler ve akıl birse ve eğer akıl kendi özünü bilebiliyorsa, şurası kesindir: Kendi özünü bildiğinde başka şeyleri de biliyor, başka şeyleri bildiğinde de *kendi özünü biliyordur*. Diğer şeyleri bilebilir, çünkü onlar bilinebilir şeylerdir. Öyleyse gösterdiğimiz üzere, akıl, aynı anda hem kendi özünü hem de bilinebilir şeyleri bilmektedir.

XIV

115. Her bir ruhta, duyumsanır ve algılanır şeyler vardır, çünkü ruh onların arketipidir. Bilinebilir (akılsal) şeyler de ruhtadır, *çünkü ruh onları bilebilir*.

116. Ruhun böyle olmasının nedeni, onun hareket etmeyen akılsal şeyler ile hareket eden duyuşal şeyler arasında bulunmasıdır.

117. Ruh böyle olduğu için, cisimsel şeylere bir form verir, çünkü o cisimlerin nedeni ve kendisinden önceki aklın sonucudur.

118. Böylece, ruhun biçimlendirdiği şeyler, ruhta arketip formunda bulunur, çünkü duyumsanır ve algılanır şeyler, ruh örneğine göre sürekli yeniden üretilir. Ama ruhun üstündeki şeyler, ruhta, ruhun edindiği şeyler olarak bulunur.

119. Bu böyle olduğundan, tekrar edip şunu söyleyebiliriz ki, duyumsanır ve algılanır şeyler, ruhta nedensel bir tarzda vardır, çünkü ruh, onların arketipsel nedenidir.

120. Ruhtan, duyumsanır ve algılanır şeylere etki eden bir gücü anlıyorum.

121. Ancak ruhtaki bu etkin güç maddi değildir; ruhtaki güç akılsaldır. Boyutsal şeyleri biçimlendiren güç, boyutsal değildir.

122. Öbür yandan, ruhtaki bilinebilir şeyler ilineksel tarzdadır [özel değildir – ç.n.], çünkü bölünemeyen bilinebilir

şeyler, ruhta ancak bölünebilir tarzda bulunur. Bu nedenle, birlik halinde bilinebilir şeyler, ruhta çoklu bir tarzda bulunur; böylece hareket etmeyen bilinebilir şeyler, ruhta hareketlidir.

123. Böylece gösterdiğimiz gibi, bilinebilir, duyumsanabilir ve algılanabilir şeyler ruhta bulunur; ama duyuşsal, cisimsel ve hareketli şeyler, ruhta, ruhsal, akılsal ve birleşmiş halde bulunur. Ama bilinebilir, birlik halinde ve hareketsiz şeyler, ruhta, *harekete göre çoklu olan bir tarzda* bulunur.

XV

124. Her bilen, kendi özünü bilebilir; böylece bilen, kendi özüne dönmüş olur.

125. Bu böyledir, çünkü bilgi yalnızca akılsal bir etkinlik olarak bulunur. O halde bilen, kendi özünü bildiğinde, kendi akılsal işleyişiyle kendi özüne dönmüş olur.

126. Bunun böyle olmasının nedeni, bilen ve bilinen bir olmasıdır, çünkü bilenin kendi özüne dair edindiği bilgi, kendisinden yola çıkarak kendisine hareket etmektedir. Kendisinden hareket etmektedir, çünkü o bilendir; kendisine dönmektedir, çünkü o bilinendir.

127. Bilgi, bilenin bilgisi olduğundan ve bilen kendi özünü bilebildiğinden, bu etkinlik kendi özüne dönmektedir; sonuç olarak tözü kendi özüne döner.

128. Tözün özüne dönmesiyle şunu demeye çalışıyorum: Akıl, kendi içinde var olabilen, sürekliliği ve özü için başka bir şeye gereksinimi olmayan bir şeydir, çünkü o, yalın ve kendine yeterli bir tözdür.

XVI

129. Bütün sonsuz güçler, tüm güçlerin gücü olan ilk son-
suza bağlıdır; bunun nedeni, onun, *var olan şeylerdeki mevcut*
ve sürekli bir şey olmasından değil, tersine, sürekli var olan şeylerin
bizzat gücü olmasındandır.

130. Eğer birisi, ilk yaratılan varlığın, yani aklın *sonsuz bir*
güç olduğunu söylerse ona şunu diyebiliriz ki, yaratılan şey bir
güç değildir, ama bir güce sahiptir.

131. O nedenle gücü, ancak aşağılardan sonsuz görünür,
yukarıdan değil, çünkü o, yalnızca güç olan ve ne alttan ne de
üstten sınırlandırılabilen saf güç değildir. Ayrıca, ilk yaratılan
şey, yani akıl sınırlıdır, bu nedenle gücü de sınırlıdır, çünkü ne-
deni kendisinin üstündedir.

132. İlk yaratıcı varlık, ilk saf sonsuzluktur.

133. Bunun sonucu olarak, eğer güç sahibi şeyler, sonsuz-
luğu, ilk saf sonsuzluktan ediniyorlarsa ve eğer ilk varlığın ken-
disi, yani saf sonsuzluk, sonsuz şeyleri meydana getiriyorsa, o
zaman şüphe yok ki, bu ilk varlık sonsuzluğun üstündedir.

134. Ancak, ilk yaratılan şey, yani akıl sonsuz değildir; onun
sınırsız olduğu söylenebilir, ama sonsuzluğun kendisi değildir.

135. İlk varlık, birincil (yani akıllı varlıkların) ve ikincil
(yani duyumsayabilir varlıkların) ölçüsüdür, çünkü onları o ya-
ratmış ve her birini kendi varoluşuna uygun biçimde ölçmüştür.

136. Bu nedenle şunu tekrar edebiliriz ki, ilk yaratıcı varlık, sonsuzluğun üstündedir. Yaratılan şey [akıl] ise sınırsızdır, ama bizzat sonsuzluk değildir; sonsuzluk, ilk yaratan varlıkla ilk yaratılan arasındadır.

137. Yaşam ve ışık gibi diğer yalın iyilikler ise bu iyiliklere sahip her şeyin nedenidir. Sonsuzluk, ilk nedenden meydana gelir. İlk sonuç ise, yaşam gibi ilk nedenden gelen bütün iyiliklerin nedenidir. Bütün iyilikler, ilk olarak ilk sonuca, yani akla, oradan da akıl aracılığıyla öbür bilinebilir ve duyumsanabilir sonuçlara aktarılır.

XVII

138. Birlik halindeki güç, çoklu haldeki güçten daha yüksek derecede sonsuzdur.

139. Bunun nedeni, ilk sınırsız olanın, yani aklın, Bir'e, saf gerçekliğe daha yakın olmasıdır. Bunun sonucu olarak, Bir ve saf gerçek olana daha yakın olan, uzaktakine oranla daha sonsuz olur.

140. Bunun nedeni, gücün çoklu hale gelmesiyle birliğin bozulmasıdır; birliği bozulduğunda sonsuzluğu da bozulur. Sonsuzluğu bozulur, çünkü kendisi bölünmüştür.

141. Bunun kanıtı şudur: Bölünmüş bir güç tekrar bir araya geldiğinde, bu güç yeniden artar ve olağanüstü işler meydana getirebilir; bu güç bölünmüş ve ayrılmış olduğunda ise etkinliği azalır ve daha az değerli işler meydana getirir.

142. Sonuç olarak şurası açık ve kesindir ki, güç, Bir'e, yani saf gerçekliğe yaklaştıkça, bu gücün birliği de yoğunlaşır. Birliği yoğunlaştıkça, sonsuzluğu daha belirgin hale gelir ve etkinliği de büyük, olağanüstü ve yüce bir etkinlik olur.

XVIII

143. *Var olan her şey* ilk varlık nedeniyle, yaşayan her şeyin varlığı ve hareketi ilk yaşam nedeniyle ve bilebilen her varlığın bilgisi ilk akıl nedeniyle vardır.

144. Bu böyledir, çünkü her neden, sonuca kendinden bir şeyler veriyorsa, hiç şüphesiz ilk var olan da, bütün sonuçlarına kendi varlığından katmıştır.

145. Aynı şekilde, yaşam sonuçlarına hareketi verir, çünkü yaşam, hareketsiz varlıktan çıkan bir oluşum ve ilk harekettir.

146. Ve yine aynı şekilde, akıl, kendi sonuçlarına bilgiyi verir.

147. Bunun nedeni, gerçek bilginin *yalnızca akıl aracılığıyla* var olmasıdır; akıl, var olan ilk bilen şeydir ve bilgiyi diğer bilenlere aktarır.

148. Tekrar edersek, ilk varlık hareketsizdir ve nedenlerin nedenidir; ilk varlık, diğer bütün var olanların varlıklarını yaratırken, ilk yaşam, kendinden sonraki yaşamları yaratmaz, onlara yaşamı form olarak verir. Aynı şekilde, akıl, kendinden sonrakilere bilgiyi ve diğer şeyleri yine formel olarak verir.¹

¹ Metin burada, yaratma (*creatio*) ve bir form verme (*formatio*) arasındaki farkı vurguluyor. Emanasyon-sudûr ilkesine bağlı olan metin, hiçlikten yaratmanın, ancak ilk nedene özgü olduğunu hatırlatıyor. (ç.n.)

XIX

149. Birçok akıldan yalnızca bir tanesi göksel akıldır, çünkü bu akıl, ilk nedenden gelen iyiliklerden büyük ölçüde almıştır. Bu şeyler arasında saf akıl da vardır, çünkü o, ilk iyilikleri *ilk akıl* aracılığıyla alır. Ruhlar arasında akılsal ruh bulunur, çünkü o, akla bağlıdır; ama ruhlar arasında yalnızca ruh olarak bulunanlar vardır. Doğal cisimlerin arasında ruha sahip olan ve ruh tarafından idare edilenler vardır, ama doğal cisimler arasında ruha sahip olmayan ve yalnızca doğal cisim olarak bulunanlar da vardır.

150. Bunun böyle olmasının nedeni, akılsal, ruhsal ya da cisimsel olanın, bir bütün olarak değil, yalnızca kendi içlerinde eksiksiz ve kusursuz olarak bulunana göre kendi üstlerindeki nedene bağlı olmasıdır.

151. Bu, şu anlama gelir: Her akıl, ilk nedenin iyiliklerini tam olarak alamaz, yalnızca eksiksiz ve kusursuz olan akıl ona bağlıdır. Bu akıl, ilk nedenden gelen iyilikleri alabilir, bütünlüğünü korur, böylece bu iyiliklere bağlı kalabilir.

152. Aynı şekilde, her ruh akla bağlı değildir, yalnızca kendisi eksiksiz, kusursuz olan ve bir üstündeki kusursuz akla en yakın olan ruh bu akla bağlıdır.

153. Aynı şekilde, her doğal cismin ruhu yoktur, yalnız-

ca eksiksiz ve kusursuz cisimlerin, örneğin akıl sahibi şeylerin ruhu vardır.

154. Bu durum, diğer bilinebilir düzenler için de böyledir.

XX

155. İlk neden, her şeyi idare eder ama idare ettiği şeylerle karışmaz.

156. Bu böyledir, çünkü idare edişi, onun her şeyin üstündeki birliğini zayıflatıp yok etmez; özünün öbür her şeyden ayrı oluşu da, *bu şeyleri idare edişini* engellemez.

157. Bu böyledir, çünkü ilk neden sürekli, saf birliği daimidir; bütün yaratılmış şeyleri idare eder, bu şeylerin üzerine, *o şeylerin kendi [alımlama] güçleri ve kapasitelerine göre*, yaşamın gücünü ve iyiliklerini aktarır. Yani ilk iyilik, diğer bütün iyilikleri, şeylerin üzerine tek bir akışla aktarır, ama şeyler, iyilikleri kendi güçleri ve varlık formlarına göre alırlar.

158. İlk iyilik, iyilikleri, bütün şeylere tek bir şekilde aktarır, çünkü o, tam da iyiliğin kendisi olduğu için, kendi varlığı, özü ve gücü nedeniyle iyiliktir; iyilik [ve gücü] ve onun özü tek bir gerçekliktir. Bu nedenle, ilk varlık ve iyilik aynı şey ise, iyilikler şeylere tek bir şekilde akarak geçer. Ama iyilikler, bunları alan şeylerde ayrışır, çünkü onlar iyilikleri eşit bir biçimde almaz. Tersine, bazıları diğerlerinden daha çok alır, bunun nedeni onların, ilk nedenden taşan iyilikleri alma kapasiteleridir.

159. Böylece, tekrar söylersek: Yalnızca kendi varlığıyla hareket eden fail ve bu failin fiili arasında bir aracı yoktur. Ama

eğer fail ve fiili bir araç ile birbirine bağlanmışsa ve fail yalnızca kendi varlığı aracılığıyla hareket etmiyorsa, o zaman fail ve fiili birbirine bağlayan araç, failin varlığına eklenir. Böylece alımlayan, yani fiil, failin etkisini aracı olan bir bağlantı yoluyla alır ve bu nedenle failinden ayrılmış olur.

160. Fiiliyle arasında bir araç olmayan fail, şeylere, aşılamayacak bir güzellik içinde etki eden gerçek bir fail olur; böylece fail, fiili üzerindeki idaresini en yüksek dereceye çıkarır.

161. Bu böyledir, çünkü o, şeylere, etki ediş tarzıyla hükmeder ve edimi yalnızca kendi varlığı aracılığıyla; bu nedenle, idaresi aynı zamanda onun varlığıdır. Böylece o, içinde ayrışmanın ya da bir kusurun olmadığı en yüksek güzellik içinde etki edip idare eder. İlk nedenlerin idaresi ve etkileri, yalnızca bu etkiyi alanların kendi kapasitelerine göre ayrışıp farklılaşır.

XXI

162. İlk neden, özü gereği zenginliktir ve ondan daha zengini yoktur.

163. Bunun kanıtı, onun birliğidir, çünkü *onun birliği kendi içinde ayrışmamıştır*, birliği saftır, çünkü o, yalınlığın doruğundaki yalınlıktır.

164. Ama eğer birisi, ilk nedenin bu zenginliği üzerine düşünmek isterse, aklını bileşik şeylere yöneltmeli ve onları derinlemesine araştırmalıdır; böylece her bileşik şeyi yetersiz bulacaktır, çünkü her bileşik şey, ya başka bir şeye ya da kendini oluşturan şeylere gereksinim duyar. Öbür yandan, yalın olan saf iyilik Bir'dir; onun birliği iyiliktir ve *iyiliği tek ve birdir*.

165. Bu nedenle, bu şey, tüm iyilikleri aktaran ve kendisi üzerinde herhangi bir aktarım olmayan en büyük zenginliktir. Öbür yandan *akılsal ve cisimsel şeyler* özleri gereği zengin değildir. Onların, saf iyiliğin, iyilikleri ve diğer tüm esenlikleri kendilerine aktarmasına ihtiyacı vardır.

XXII

166. İlk neden, kendisine verilen bütün adların üstündedir.

167. Bunun nedeni, ne bir eksilmenin ne de bir tamamlamanın onun için uygun olmasıdır; çünkü eksilen tam değildir ve eksik olduğundan etkinliği de tam olamaz. Bizim bakış açımıza göre tamamlanmış olan da, kendine yeterli olsa da başka bir şey yaratamaz ve kendi varlığını başka şeylere aktaramaz.

168. Yine bizim bakış açımıza göre, bu böyle olduğundan, ilk nedenin ne eksilmiş ne de tamamlanmış olduğunu söyleyebiliriz. O tam olanın da üstündedir.

169. Çünkü ilk neden şeyleri yaratır ve iyilikleri tam bir şekilde bu şeylere aktarır, çünkü saf iyiliğin ne bir sınırı ne de bir boyutu vardır.

170. Bunun sonucunda ilk iyilik, bütün dünyaları iyiliklerle doldurur; ama her bir dünya, iyilikleri kendi olanakları kadar alabilir.

171. Böylece şu artık açıktır ki, ilk neden kendisine verilen bütün adların üzerindedir ve onlardan daha üstündür.

XXIII

172. Her göksel akıl, akıl olduğu için şeyleri bilir ve göksel olduğu için onları idare eder.

173. Bu böyledir, çünkü aklın özelliği bilmedir; tamlığı ve eksiksizliği, bilen olmasından gelir. Yüce Tanrı,¹ her şeyi iyilikle doldurarak onları idare eder. Akıl ilk yaratılıştır ve Tanrı'ya en çok benzeyendir. Bu nedenle kendi altındaki şeyleri idare edebilir. Yüce Tanrı nasıl her şeye iyilikleri aktarıyorsa, akıl da kendi altındaki şeylere bilgiyi aktarır.

174. Ancak akıl, altındaki şeyleri idare etse de, yüce Tanrı, şeylere daha yüce ve yüksek bir düzenden hükmeder, çünkü idare etmeyi akla bahşeden odur.

175. Bunun kanıtı, aklın idaresi altında olmayan şeylerin, aklın yaratıcısının idaresi altında olmalarıdır. Onun idaresinde olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü o bütün şeylerin kendi iyiliğinden almasını ister. Bu böyledir, çünkü her şey, akli ve aktardığı şeyi almayı arzulamaz, ama her şey ilk nedenden gelen iyiliği almayı son derece arzular. Bundan şüphe eden kimse yoktur.

¹ Metnin Almanca çevirisinin editörüne göre, *Nedenler Kitabı*'nın yazarının Müslüman olabileceğine ilişkin kanıtlardan biri de bu ifadedir. Bkz. Andreas Schönfeld (ed., çev.), *Liber de Causis - Das Buch der Ursachen*, Felix Meiner, Hamburg 2003, s. 114. Tanrı sözcüğü, metinde yalnızca bu ve bundan sonraki önermede geçmektedir. (ç.n.)

XXIV

176. İlk neden her şeyde tek bir biçimde *var olur*, ama bu şeyler ilk nedende tek bir biçimde var olmaz.

177. Bunun nedeni, ilk neden her şeyde var olsa da, her şeyin, ilk nedeni kendi kapasitesine göre almasıdır.

178. Bu böyledir, çünkü bazı şeyler ilk nedeni birlik halinde alırken, öbür şeyler çoklu halde alır; bazıları ilk nedeni sonsuz olarak alırken öbürleri zamansal olarak alır; yine bazı şeyler ilk nedeni akılsal olarak alırken, öbürleri cisimsel olarak alır.

179. Bu alımlama biçimlerinin farklılığı, ilk nedenden dolayı değil, bu nedenin etkide bulunduğu şeylerin kapasitesi dolayısıyla. Bu böyledir, çünkü ilk nedenin etkisini alımlayanlar birbirinden farklıdır: *Bunun sonucu olarak alımlama biçimi de farklılaşır*. Ancak, bu şeylere doğru akan, kendi içinde ayrılmış bir şey değil, Bir'dir ve bütün şeylere eşit ölçüde akar, çünkü iyilik ilk nedenden şeylere doğru eşit ölçüde dağılır. Şeylere akan iyiliğin farklılaşması ise şeyler nedeniyledir. Bu nedenle, şeyler kendilerini birbirlerinden farklı bulurlar. Şurası açıktır ki, ilk neden bütün şeylerde tek bir biçimde bulunur, ama şeyler kendilerini onda tek bir biçimde bulmaz.

180. Bunun sonucu olarak, bir şey, ilk nedenin kendisine yakınlığına ve o şeyin ilk nedeni alımlama biçimine göre ilk

nedeni alımlar ve bu ilk nedenin sevincini yaşar. Bu böyledir, çünkü bir şey ilk nedeni alımlarken, kendi varlık tarzına göre bu nedenin sevincini yaşar. Burada “varlık” derken yalnızca bilgiyi kastediyorum, çünkü gösterdiğimiz gibi, bir şey, ilk yaratıcı nedeni bilme tarzına göre bu nedeni alımlar ve onun sevincini yaşar.

XXV

181. Bir olarak bulunan akılsal tözler, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir. Kendi özüyle var olabilen her bir töz, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir.

182. Eğer birisi, böyle bir tözün başka bir şey tarafından meydana getirilebileceğini söylerse, ona deriz ki, eğer kendi özüyle var olabilen bir töz başka bir şey tarafından meydana getirilebiliyorsa, o halde bu töz, kendisini meydana getiren tarafından tamamlanması gereken eksik bir tözdür.

183. Bunun kanıtı, oluşumun sürecinin kendisidir.

184. Bu böyledir, çünkü oluşum eksiklikten tamlığa giden yoldur. Eğer bir şey, kendi oluşumu, yani biçimi ve biçimlenişi için başka bir şeye gereksinim duymuyorsa ve biçimlenişi tamamlanışının nedeni yine kendisiyiye, bu şey tam ve her zaman eksiksizdir.

185. Bu şey, kendi biçimlenişi ve tamlığının nedeni olur, çünkü kendi nedeniyle olan ilişkisi sürekli. Böylece bu ilişki aynı zamanda bu şeyin biçimlenişi ve tamlığıdır.

186. Öyleyse şu açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz, başka bir şey tarafından oluşturulamaz.

XXVI

187. Kendi başına var olan hiçbir töz yok olup gitmez.

188. Öbür yandan, eğer birisi, kendi başına var olan tözün yok olup gidebileceğini söylese, ona deriz ki, eğer bu tözün yok olup gitmesi olanaklıysa, o halde onun kendi özünden ayrı bir şekilde var olması, yani hem kendi özüyle var olması hem de kendi özünden ayrı olması olanaklı olmalıdır. Ama bu çelişkili ve olanaksızdır, çünkü bu töz tek ve birdir, bileşik değildir, aynı zamanda kendisinin hem nedeni hem sonucudur. Öbür yandan, yok olup giden ve geçici olan her şey, kendi nedeninden ayrı olduğu için geçicidir; ama bir şey kendisini koruyup var eden nedenine her zaman bağlı ise, o şey ne geçicidir ne de yok edilebilir. Bu böyle olduğundan, kendi başına var olan bir töz kendi nedeninden hiçbir zaman ayrılmaz, çünkü nedeni ve özü birbirinden ayrılmaz, çünkü tözün nedeni yine tözün biçimlenişi, onun form kazanışıdır.

189. Onun yine kendisinin nedeni olması, kendi nedeniyle kurduğu ilişkidedir. Bu ilişki onun biçimlenişidir. Bu nedenle, kendi nedeniyle sürekli bir ilişki halinde olup kendisi bu ilişkinin nedeni olduğundan, sözünü ettiğimiz gibi kendi kendisinin nedenidir ve ne geçici ne de yok edilebilirdir.

190. Bu nedenle şu artık açıktır ki, kendi başına var olan her töz, ne bozulur ne de yok olup gider.

XXVII

191. Yok olabilen ve sonsuz olmayan töz ya bileşiktir ya da başka bir şeyin sonucu olarak vardır.

192. Bunun sonucu olarak, böyle bir töz ya kendisini birlik haline getiren bileştiği şeylere ya da kendi varoluşu için dışarıdan bir desteğe gereksinim duyar. Bu destek kendisinden çekildiğinde ise, o töz bozulur ya da yok olup gider.

193. Ama eğer töz bileşik değilse ve bir destekçisi yoksa o halde bu töz yalın ve sürekli, yok olup gitmez ve hiçbir şekilde eksilmez.

XXVIII

194. Kendi özüyle var olan her töz yalın ve bölünmezdir.

195. Eğer birisi, onun bölünebildiğini söylese, ona deriz ki, eğer kendi başına var olan bir töz bölünebiliyor ve yine de yalın olarak kalabiliyorsa, o halde özünün bir parçasının özü, yine bütünün özü olmak zorundadır. Eğer bu olanaklıysa, o parça ve öbür parçalar, bütünün kendi özüne dönmesi gibi tek tek kendi özlerine dönmelidir; ama bu olanaksızdır. Bu olanaksız olduğundan, kendi başına var olan bir töz bölünemez ve yalındır.

196. Öbür yandan, bir töz yalın değil de bileşikse, bir parçası öbüründen daha iyi, bir diğer parçası da ondan daha kötü olur. Böylece daha iyi parça daha kötüden, daha kötü de daha iyi parçadan meydana gelmiş olur, çünkü bu tözün her bir parçası birbirinden ayrılmıştır.

197. Bunun sonucu olarak, bu tözün bütünlüğü kendi başına yeterli bir şey olmaz, çünkü bileşiği olduğu parçalarına gereksinim duyar. Elbette bu, yalın şeylerin değil, bileşik tözlerin doğasına ilişkindir.

198. Bu nedenle şu artık kesindir ki, kendi özüyle var olan töz yalın ve bölünmezdir. Eğer bölünemiyorsa ve yalınsa, o halde yok olup giden bir şey de değildir.

XXIX

199. Her yalın töz kendi başına, kendi özüyle var olabilir.

200. Bunun nedeni, bu tözün zamanın dışında yaratılmış olması ve tözselliğinin zamansal tözlerin üstünde olmasıdır.

201. Bunun kanıtı, onun, kendi özü aracılığıyla var olduğundan, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiş olmasıdır. Başkası tarafından meydana getirilen tözler bileşiktir ve oluşmaya bağlıdır.

202. Böylece şurası artık açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz zamanın dışında yaratılmıştır, zamandan ve zamansal şeylerden üstündür.

XXX

203. Zamanda yaratılan bir şey ya sürekli zamandadır – çünkü bu şey ile zaman, eş biçimde yaratıldığından *zaman ondan ayrılmaz*– ya da her ikisi de önünde sonunda birbirinden ayrılır, çünkü bu şey zamanın belirli bir ânında yaratılmıştır.

204. Yaratılan şeyler birbirleriyle ilişki halindedir. Ancak, birbirlerine benzeyen şeyler ilişki halinde olabilir. Bazı tözler, zamanın akışından ayrılmadan yaratılan tözlerdir. Bu tözler, sonsuz tözlere hiç benzemeyen ve belirli bir anda yaratıldıkları için zamandan ayrılan tözlerden önce gelir; daha doğrusu bu tözler, sonsuz tözler ile zamanın bir ânında yaratılmış tözlerin arasında bulunur. Çünkü zamanın belirli bir ânında yaratılan tözlerin, sonsuz tözlerle hiçbir bağı, onlarla hiçbir benzerlikleri yoktur. Zamanın üstünde bulunan sonsuz tözlerin, zamanda sonsuz olarak bulunan bu zamansal tözlerin aracılığı dışında, zamanda yaratılan zamansal tözleri izlemesi olanaklı değildir.

205. Bu tözler orta konumda bulunur, çünkü onların, süreklilik aracılığıyla üstün tözlerle ve oluşma aracılığıyla zamansal tözlerle bağı vardır. Bu tözler sonsuz olsa da, sürekliliği, oluşma ve hareketle sağlanır.

206. Zamanla beraber var olan sonsuz tözler, süreklilikleriyle zamanın üstünde bulunan sonsuz tözlere benzerlik gösterir, ama onlardan oluşma ve hareket nedeniyle ayrılırlar. Öbür

yandan, önünde sonunda zamanın akışından kopup giden tözler, zamanın üstündeki tözlere hiçbir şekilde benzemezler. Hiçbir şekilde benzemedikleri için de, zamanın üstündeki tözlerden bir şey alamaz ve onlara değemezler. Bu nedenle, hem zamanın üstündeki sonsuz tözlere hem de zamandan ayrılan tözlere değen bazı tözlerin olması zorunludur.

207. Bu tözler hareketleriyle, zamandan ayrılan tözler ile zamanın üstünde bulunan sonsuz tözler arasında bir bağ kurar. Bu tözler süreklilikleriyle, zamanın üstünde bulunan tözler ile zamanın altında bulunan, yani meydana gelme ve ortadan kalkmaya tabi olan tözlerin arasında bir bağ kurar. Son olarak bu tözler, mükemmel tözler ile daha alt seviyedeki tözler arasındaki bağı kurar ki böylece alt seviyedeki tözler, mükemmelliklerden ve uyumdan tamamen yoksun kalıp, sürekliliklerini ve dayanaklarını tamamen kaybetmesinler.

208. Böylece şurası açık ve kesindir ki, iki tür daimi süre vardır. Bunlardan biri sonsuz, öbürü zamansaldır. Ama bu sürelerden biri hareketsiz ve sabit, öbürü ise hareketlidir. Sürenin biri birlik halindedir ve tüm etkinliği eşzamanlıdır –bir etkinliği öbüründen önce ya da sonra değildir–, öbür süre ise zamanın içinde dalgalanmıştır ve bazı etkinlikleri öbürlerinden önce gerçekleşmektedir. Sürenin birinde bütünlük, bizzat özü tarafından gerçekleştirilirken, öbürünün bütünlüğü kendi parçaları tarafından gerçekleştirilir ve bu parçaların her biri, birbirlerinden öncelik ve sonralık biçiminde ayrılmıştır.

209. Böylece şunu söyleyebiliriz ki, bazı tözler zamanın üstünde sonsuz halde bulunurken, bazı tözler sonsuz halde zamanla beraber bulunur ve zaman onlardan kopmaz, bazı tözler ise zamandan kopar ve zaman onların hem üst hem de alt parçasından (yani başlangıcı ve sonundan) ayrılır. Bu son tözler, meydana gelme ve ortadan kalkmaya tabi olan tözlerdir.

XXXI

210. Tözü ve eylemi sonsuzluğun ânında olan şey ile tözü ve eylemi zamanın ânında olan şey arasında başka bir şey daha vardır. Bu aradaki şeyin tözü sonsuzluğun, eylemi ise zamanın ânındadır.

211. Tözü zamana bağlı olan şey, zaman onu bütünüyle kapsadığından, onun bütün özellikleri zamana bağlı olur ve dolayısıyla bu şeyin eylemi de zamana bağlı olur: Bir şeyin tözü zamana bağlı olduğunda, kuşkusuz onun eylemi de zamana bağlı olur. Bütün özellikleriyle zamana bağlı olan şey, bütün özellikleriyle sonsuza bağlı olan şeyden ayrıdır. Öbür yandan, devamlılık ancak birbirine benzer şeyler arasında olanaklıdır. Bu nedenle, birbirinden ayrı iki şey arasında, tözü sonsuza, eylemi zamana bağlı olan bir üçüncü şey olmalıdır.

212. Tözü zamana, eylemi sonsuzluğa ait bir şey olamaz, çünkü o durumda eylemi tözünden daha üstün olurdu; oysa bu olanaksızdır.

213. Bu nedenle, şurası açıktır ki, tözü ve eylemi zamana bağlı olan şeyler ile tözü ve eylemi sonsuzluğa bağlı olan şeyler arasında, gösterdiğimiz gibi, tözü sonsuzluğa ve eylemi zamana ait olan şeyler vardır.

XXXII

214. Bazı özellikleri nedeniyle sonsuzluğa, bazı özellikleri nedeniyle zamana bağlı olan töz, aynı anda hem varlık hem oluştur.

215. Bunun nedeni, sonsuzluğa bağlı olan her şeyin gerçek bir varlık, zamana bağlı olan her şeyin ise gerçek bir oluş olmasıdır. Bu böyle olduğundan ve bir şey hem sonsuzluğa hem de zamana bağlı olabildiğinden, bu şey, tek bir özelliğe değil, farklı özelliklere sahip bir şey, dolayısıyla hem varlık hem oluş olur.

216. Böylece gösterdiğimiz gibi, tözü nedeniyle zamana bağlı olan her oluş, saf varlığa bağlı bir töze sahiptir. Bu saf varlık, sürenin, bütün sonsuz ve yok olup giden şeylerin nedenidir.

217. Bu nedenle saf olan Bir, her şeye birliğini kazandıran ama kendisinin böyle bir kazanıma gereksinimi olmayandır.

218. Bunun kanıtını şöyle dile getireceğim: Eğer Bir olan, birliklerin edinilmesini sağlayan ama kendisinin birliğin edinimine gereksinimi olmayan ise, bu birlikler ve birliklerin edinimine neden olan Bir arasındaki ayrım nedir? Bu ikisi, ya tüm özellikleriyle birbirine benzerdir ya da her ikisi arasında bir ayrım olmalıdır. Bu bakımdan, eğer tüm özellikleriyle benzer iseler, o halde bu ikisinden biri ilk, öbürü ikinci olamaz. Ama

eğer biri öbürüyle tüm özellikleri bakımından benzer değilse, o halde şüphe yok ki biri ilk, öbürü de ikincidir. Bu nedenle, birliğini başkasından edinmemiş olan ve sürekli birliğe sahip olan, gösterdiğimiz gibi, ilk ve gerçek Bir'dir; birliğini başkasından edinmiş olan ise birliğini bu Bir'den edinir. Bunun sonucunda, diğer bütün birlikler, saf ve gerçek Bir'e benzer birlikler oluşturur ve bu birlikler, genel olarak birliğin nedeni olan gerçek Bir nedeniyle oluşur.

219. Böylece şurası açık ve kesindir ki, her birlik, gerçek Bir'den sonra edinilmiş ve yaratılmıştır; öbür yandan birlikleri yaratan, birliklerin edinilmesini sağlayan, saf ve gerçek Bir'in kendisi ise, gösterdiğimiz gibi, edinilmiş bir şey değildir.

AQUİNOLU TOMASSO’NUN NEDENLER KİTABI YORUMU

Giriş

Filozofun [Aristoteles – ç.n.] *Nikhomakhos’a Etik*’in 10. kitabında belirttiği gibi, insanın en büyük mutluluğu, en soylu insan etkinliğinde, yani bizim en yüksek yetimize, aklımıza göre bulunduğumuz etkinlikte yatar. Bir sonuç, nedeni aracılığıyla bilindiğinden, neden sonuca göre daha anlaşılabilir. Oysa bazen, bizim bakış açımızdan sonuçlar nedenlere oranlara daha iyi bilinir, çünkü evrensel ve akılsal nedenler ancak duyulabilir tikel şeylerden yola çıkarak bilinebilir. İlk nedenler, en yüksek hakikatler ve varlıklar olan büyük ve yüce akılsal gerçekliklerdir. Bu böyledir, çünkü filozofun [Aristoteles] *Metafizik*’in 2. kitabında belirttiği gibi, bu ilk nedenler, bizim bakış açımızdan daha az ve daha geç bilinmelerine karşın, öbür şeylerin özü ve hakikatinin nedenidir. Bizim aklımızın bu ilk nedenlerle olan ilişkisi, baykuşun gözlerinin gün ışığıyla olan ilişkisi gibidir. Oysa insanın en büyük mutluluğu, işte bu ilk nedenlerin üzerine düşünmede yatar, çünkü bu nedenler hakkında bildiğimiz az şey bile, sofuluktan daha değerli ve tıpkı filozofun [Aristoteles] *Hayvanların Kısımları Üzerine*’nin 1. kitabında bahsettiği gibi, daha alt şeyler hakkında bildiğimiz her şeyden daha yü-

cedir. Öbür yandan, ilk nedenlerin bilgisi ancak bu yaşamdan sonra tamamlanır ve biz de böylece tam olarak mutlu oluruz, çünkü *İncil*'de dendiği gibi: "Sonsuz yaşam, tek gerçek Tanrı ve İsa Mesih'i tanımlar" [Yuhanna, 17:3].

Bu bakımdan filozofların amacı, şeylere ilişkin bütün araştırmalarının sonunda, ilk nedenlerin bilgisine ulaşmaktır. Buna göre, ilk nedenlerin bilimini, yaşamlarının olgunluk dönemine saklardı. İlk, bilimlerin yöntemiyle ilgilenen mantıkla başlardı. İkinci olarak, çocukların bile becerebildiği matematiğe geçilirdi. Üçüncü olarak, belirli bir deneyim gerektiren doğa bilimlerine, dördüncü olarak da genç insanların hazır olmadığı ahlak felsefesine geçilirdi. Son olarak ise, var olanların ilk nedenini araştıran göksel bilime.

Böylece ilk ilkeler üzerine, tıpkı belirli doğruları tek tek inceleyen yönteme benzer bir şekilde, çeşitli önermelerden oluşan metinler bulabilmekteyiz. Örneğin, Platoncu Proklos'un, buna benzer 211 önermeden oluşan *Teolojinin Öğeleri* adlı Yunanca bir metni bulunmuş durumda. Burada inceleyeceğimiz ve Latince okurlar arasında *Nedenler Üzerine* olarak bilinen Arapça yazılmış metin de, işte Proklos'un bu kitabını anımsatmaktadır.

Nedenler üzerine yazılan bu metin, şeylerin ilk nedenlerini araştırmaktadır. "Neden" sözcüğü, belirli bir düzene işaret ettiğinden ve nedenler arasında belirli bir sıralama olduğundan, yazar daha ilk önermeden bu düzeni vurguluyor. O halde bu önermeyle metni incelemeye başlayalım.

I.

1. İlk neden, kendinden sonraki ikinci bir evrensel nedene oranla sonuca daha çok etki eder.

2. İkinci bir evrensel neden, kendi gücünü etkide bulunduğu şeyden geri çektiğinde, birinci evrensel neden, gücünü o şeyden çekmiş olmaz.

3. Bunun nedeni, birinci evrensel nedenin ikinci neden aracılığıyla ikinci nedenden önce o şeyin üzerinde etkide bulunmasıdır.

4. İlk nedeni izleyen ikinci nedenin etkisi, kendisinin üstünde olan birinci nedenden bağımsız değildir.

5. İkinci neden, sonuçtan kendini ayırsa da, kendisinin üstündeki birinci neden bu sonuçtan ayrılmış olmaz, çünkü birinci neden ikincinin de nedenidir.

6. Bu durumu varlık, canlı ve insan örneklerinde gösterebiliriz.

7. Bir şey önce varlık, sonra canlı ve daha sonra insandır.

8. Canlı olmak, insan olmanın yakındaki, varlık ise uzaktaki nedenidir.

9. Bunun sonucu olarak varlık, insan olmanın daha üstün bir ölçüsüdür, çünkü varlık, canlı olmanın da nedenidir.

10. Aynı şekilde, insan olmanın nedeni olarak akli öne sürdüğümüzde, varlık yine daha üstün bir ölçü olarak kalır, çünkü aklın da nedeni varlıktır.

11. Bu söylediğimizin kanıtı şudur: İnsandan akli ayırdığımızda geriye kalan, insan değil, canlı olan, nefes alan ve duyumsayan bir şeydir. Eğer bu şeyden canlılığı da ayırırsak, geriye canlı değil, var olan bir şey kalır; çünkü ondan varlık değil, canlılık ayrılmıştır. Neden, sonuçtan ayrılrsa bile neden olarak kaldığından, insan bir var

olan olarak kalır. Bunun sonucu olarak, birisi insan değilse hayvandır, hayvan değilse var olan bir şeydir.

12. Bu nedenle şu açıktır ki, uzaktaki neden yakındaki nedenden daha kapsayıcı ve daha üstün bir nedendir.

13. Uzaktaki neden, yakındaki nedene oranla daha yoğun bir etkinlik gösterir. Eğer bir şeye, önce daha uzaktaki güç ve sonra bu gücün etkisi altındaki ikincil bir güç etki etmeseydi, bu böyle olmazdı.

14. İlk neden, ikinci nedenin etkinliğini destekler, çünkü ikinci nedenin etki ettiği her etkinlikte birinci neden bulunmaktadır; ama birinci neden daha farklı, daha üstün ve yüce bir biçimde etki eder.

15. İkinci neden, sonuçtan kendini ayırdığında, birinci neden aynı sonuçtan ayrılmaz, çünkü birinci neden, yakın nedene oranla, daha güçlü ve yoğun bir şekilde etki edilen şeye bağlıdır.

16. İkinci nedenle meydana gelen etki, ancak birinci nedenin gücüyle etkinleşir.

17. Çünkü ikinci neden bir şey meydana getirdiğinde, ikinci nedenin üstünde olan birinci neden, kendi gücünü bu şeye aktarır ve böylece bu şeye daha yoğun bir şekilde bağlanarak onu muhafaza eder.

18. Sonuç olarak, artık şu açık ve anlaşılırdır ki, uzaktaki neden, kendisini izleyen yakın nedene göre, meydana gelen şeyin daha yoğun bir biçimde nedeni olmaktadır ve uzaktaki neden kendi gücünü bu şeye aktararak, onu muhafaza etmekte ve yakın neden sonuçtan ayrılrsa bile, kendisi bu sonuçtan ayrılmamaktadır. Tersine, uzaktaki neden, sonucu olduğu şeyin içinde kalır ve gösterdiğimiz gibi, ona yoğun bir şekilde bağlanır.

Bu ilk bölüm şu üç noktayla özetlenebilir: 1. İlk neden, sonuca ikinci nedene oranla daha güçlü bir biçimde etki eder. 2. İlk nedenin etkisi sonuçta bulunmaya devam eder. 3. İlk neden, sonuca, ikinci nedenden önce ulaşır.

Yazarın verdiği örnekler, evrenselleştikçe daha büyük önceliğe sahip olan formel nedene uymaktadır. Örneğin insanı ele alırsak, insanın kendine özgü formu, onun akılsallığında gözlenir; öbür yandan insanın türsel formu, onun bir *canlı* ya da bir hayvan olmasında yatar. Son olarak da her şeye ortak olan bir şey vardır: insanın *varlığı*. O halde bir insanın oluşma sürecinde ilk olarak varlık, sonra canlılık ve en sonunda insan vardır, çünkü o, insan olmadan önce bir hayvandır. Yok olma sürecinde de insan, ilk olarak aklını kaybederken, canlılığı ve soluk alışması devam eder. Bundan sonra yaşamını kaybederken, varlığı kalır, çünkü insan hiçbirliğe karışamaz.

İkinci neden, sonuca, yalnızca birinci nedenin gücüyle etki eder. İlk nedenin gücü, o halde, sonucun ikinci neden tarafından etkilenmesini sağlamaktadır. Bu nedenle sonuç, önce ilk neden tarafından etkilenir.

Şimdi bu önermenin doğru olabileceği nedensellikleri düşünelim. İnsan örneğiyle, formel nedende bu önermenin geçerliliğini yukarıda göstermiştik. Aynı şekilde maddi nedenlerde de bu önerme geçerlidir, çünkü maddi olarak temelde yatan, başka bir maddenin nedenidir; tıpkı hammaddenin, karışmış cisimlerin maddesinin nedeni olması gibi. Bu önerme, üçüncü olarak, etkin nedende de geçerlidir; çünkü etkin neden ne kadar öncelikliyse, onun gücü de şeylere o denli yayılır. İlk neden, ikinci nedeni ürettiğinden ya da onu hareket ettirdiğinden, ikinci nedenin eyleminin bizzat nedenidir. Bu bakımdan, başta belirttiğimiz üç madde, esas olarak etkin nedende bulunur. Son olarak, yukarıda dediklerimizin tümü, amaçsal neden için de geçerlidir, çünkü öbür amaçlar, evrensel olan nihai amaç ışığında aranır. Bu öbür amaçlara duyulan arzu, son amaca yönelik arzudan sonra gelir ve bu arzuyla beraber sona erer. Bu sıralamanın açıklanışı yine etkin nedenin kaynağına gider, çünkü

amaç, ancak etkin nedeni harekete geçirdiği ölçüde bir amaçtır. Bu bakımdan, amaç, hareket ettiricilik özelliğine sahip oldukça, etkin nedenin kaynağına bağlanır.

Öbür yandan, yukarıdaki örneklerin bütün neden dizileri için geçerli olmadığı da açıktır, çünkü nedenlerin iki türlü düzeni vardır: *özel neden ve ilineksel neden*. Özel neden dizisi, ilk nedenin temel etkisinin, öbür bütün nedenlere aktarılmasıyla oluşmaktadır. Bir ustanın elini hareket ettirmesi, böylece elindeki çekicin demiri dövmesi, böylece de ustanın ustalığının demire geçmesi buna bir örnektir. İlineksel nedende ise, neden, en yakınındaki sonuçta sona ermekte, bunun dışındakilere, kendi amacının dışında etki etmektedir. Birisinin bir mum yakması ve bu mumun daha sonra başka mumları yakması buna örnektir, çünkü failin niyeti, öbür mumları değil, yalnızca ilk mumu yakmaktır. Yazarın buradaki önermesi, ilk nedenin, öbür bütün ara nedenlerin içinden geçerek sonuca vardığı özel nedenler için geçerlidir. Özel nedenler, ilineksel nedenlerden daha güçlüdür. Bu nedenle yazar, özel neden için “evrensel neden” ifadesini kullanmaktadır.

II.

19. Her üstün varlık ya sonsuzluğun üstünde ve onun öncesindedir, ya sonsuzlukla beraberdir ya da sonsuzluktan sonra ve zamanın üstündedir.

20. Sonsuzluğun öncesindeki varlık, ilk nedendir, çünkü o sonsuzluğun nedenidir.

21. Sonsuzlukla beraber var olan varlık, akıldır, çünkü o ikinci varlıktır, [aynı nedenden dolayı ne dönüşüme maruz kalır ne de yok edilebilir bir şeydir].

22. Sonsuzluktan sonra ve zamanın üstünde olan varlık, ruhtur, çünkü ruh, sonsuzluğun ufğunun altında ve zamanın üstündedir.

23. İlk nedenin sonsuzluktan önce olduğuna kanıt, sonsuzluktaki varlığın, sonsuzluğun değil, ilk nedenin sonucu olarak bulunmasıdır.

24. Öyleyse diyorum ki: Her sonsuzluk bir varlıktır, ama her varlık bir sonsuzluk değildir. Bu nedenle varlık, sonsuzluktan daha geniş kapsamlıdır. İlk neden ise sonsuzluğun üstündedir, çünkü sonsuzluk onun sonucudur.

25. Akıl, sonsuzlukla karşılaştırılabilir, çünkü onunla beraber var olur ve akıl, ne değiştirilebilir ne de yok edilebilirdir.

26. Son olarak ruh, sonsuzluğa, akla oranla daha alttan bağlıdır, çünkü ruh, etkilere karşı akla oranla daha açıktır ve zamanın üstündedir, çünkü ruh zamanın nedenidir.

Yazar, metnin geri kalanı için temel oluşturan ilk önermeyi ortaya koyduktan sonra, şimdi şeylerin ilk nedenlerini incelemeye koyuluyor. Bu bölümü iki bölüme ayırıyor: Birincisinde ilk nedenlerin birbirinden olan farkını, ikincisinde de birbir-

leriyle olan ilişkilerini ve birbirlerine olan bağımlılıklarını inceliyor.

Artık evrensel nedenler üç türdür: Tanrı olan ilk neden, akıllar ve ruhlar. İlk nedene ilişkin olarak yazar, şu önermeyle başlıyor: Her üstün varlık ya sonsuzluğun üstünde ve onun öncesindedir, ya sonsuzlukla beraberdir ya da sonsuzluktan sonra ve zamanın üstündedir. İlk nedenlerle ilgili olarak yazar, ilkin şu önermeyi öne sürer: *Her üstün varlık ya sonsuzluğun üstünde ve onun öncesindedir, ya sonsuzlukla beraberdir ya da sonsuzluktan sonra ve zamanın üstündedir.* Bu önermeyi anlamak için, önce sonsuzluk kavramını sonra da bu önermenin doğruluğunu irdelemek zorunludur.

“Sonsuzluk” sözcüğü belirli bir süreklilik ya da bitimsizlik ima eder, çünkü sonsuz demek, deyim yerindeyse, sınırsızca var olmak demektir.

Filozofun *Fizik*’in 8. kitabında sözünü ettiği gibi, her tür hareket, meydana gelme ve yok olmayı içerdiğinden, var olmaya ya da yok olmaya başlayan her şeyde bir kusur vardır. Bu nedenle hareket, sonsuzluğun altındadır. Gerçek sonsuzluk ise, hem bitimsizlik hem de hareketsizlik demektir. Aristoteles’in, *Fizik*’in 4. kitabında belirttiği gibi, zamansallıkta önce ve sonra, hareketten oluştuğu için, sonsuzluğun, öncesiz ve sonrasız olarak, zamanla aynı anda var olması gerekmektedir. Bu bakımdan, hareketsiz bir bitimsizlik olan ve zamansal kesintiye uğramayan şeye sonsuz denebilir. Platoncular ve Peripatetikler, maddeden ayrı olan tözleri sonsuz olarak adlandırmışlardı. Ancak bu, Hristiyan inancına uymaz, çünkü sonsuzluk ancak Tanrı’ya aittir. Tözlerle ancak, sürekli, hareketsiz ve zamansal sıralanması olmayan varlıklar oldukları ölçüde sonsuz diyebiliriz.

Öbür yandan, “sonsuzluk” ifadesi “sonsuz” ifadesinden daha soyuttur, çünkü sonsuzluk sözcüğü, sonsuzluğun özünü

betimlerken, sonsuz sözcüğü, sonsuzluğa katılan şeyi betimler. Bunun yanında varlık, sonsuzluktan daha kapsamlıdır, çünkü “her sonsuzluk bir varlıktır, ama her varlık bir sonsuzluk değildir.” Bu nedenle, her şeyden ayrı duran ilk neden, sonsuzluktan önce, yarı sonsuz varlık sonsuzlukla beraber ve sonsuz olmayan her varlık, sonsuzluğa katıldığından sonsuzluktan sonradır. Yazar da bu dediklerimizle hemfikirdir ve *sonsuzluğun* öncesinde olan varlığın ilk neden olduğunu, *çünkü onun sonsuzluğun nedeni olduğunu* söylemektedir. Yazar, bunu kanıtlamak için, *sonsuzluğun içinde varlığın olduğu, sonsuzluğun varlığa katıldığı* fikrini öne sürmektedir. Yazar bu fikri, daha az kapsamlı olan şeylerin, daha kapsamlı olan şeylere katıldığını öne sürerek kanıtlamaya çalışmaktadır. Sonsuzluk varlıktan daha az kapsamlıdır. Bu nedenle yazar şöyle der: “Her sonsuzluk bir varlıktır, ama her varlık bir sonsuzluk değildir. Bu nedenle varlık, sonsuzluktan daha geniş kapsamlıdır.” Yazar böylece, sonsuzluğun varlığa katıldığını kanıtlar.

Yazar daha sonra *aklın sonsuzlukla beraber* olduğunu söylemektedir, *çünkü her ikisi ne değiştirilebilir ne de yok edilebilir bir durumda beraber var olmaktadır.*

Son olarak yazar, hareket ve zamandan daha yüksek bir varlığa sahip olan ruhu açıklar. Ruh, akla oranla harekete daha çok yaklaşır, *çünkü hareket, ne tözü ne de etkinliği gereği akla dokunmaz.* Ama ruh, tözü gereği zaman ve hareketi aşarak sonsuzluğa dokunabilirken, etkinliği gereği de harekete dokunur, *çünkü filozofun kanıtladığı gibi, başka bir şey tarafından hareket ettirilen şey, kendi kendine hareket edene indirgenmelidir.* Platon’a göre kendi kendine hareket eden ruh, Aristoteles’e göre, hareket ilkesi ruh olan canlı bedendir. Yani hareket, ruhun etkinliğinin kendisidir. Hareket zaman içinde olduğundan, zaman ruhun etkinliğine dokunur. Bu nedenle Proklos, “Her

ruh sonsuz bir töze sahiptir, ama etkinliği zamandadır,” der. Bunu izleyen yazar da, *ruhun sonsuzluğa daha aşağıdan bağlandığını* söylemektedir. Tözel olarak ruh sonsuzluğa bağlıdır, ama sonsuzlukla olan bağı, akla oranla daha alttadır. Yazar bunu, *ruhun akla oranla etkilere daha açık olduğu* önermesiyle kanıtlıyor. Ruh, ilk nedenden gelen etkinin dışında, akıldan da etkilenir.

Ruh sonsuzluğun en alt kademesinde olsa da, yine de *zamanın üstündedir*. Ruh, bir neden olarak, sonucunun üstündedir: Ruh, zamanın izlediği hareketin nedeni olduğundan, zamanın da nedenidir. Ruh, sonsuzluğun sınırında ve zamanın başlangıcındadır.

III.

27. Her üstün ruhun üç etkinliği vardır: yaşamsal, akılsal ve göksel.

28. Ruhun etkinliği, doğayı, ilk nedende var olan güçle yönlendirip idare ettiği için gökseldir.

29. Ruhun etkinliği, şeyleri, içinde bulunan aklın gücüyle bildiği için akılsaldır.

30. Ruhun etkinliği, ilk cismi ve bütün doğal cisimleri hareket ettirdiğinden ve böylece cisimlerin hareketinin ve doğanın etkinliğinin nedeni olduğundan, yaşamsaldır.

31. Ruh, bütün bu etkinliklerde bulunur, çünkü onun kendisi daha üstün bir gücün örneğidir.

32. Bu böyledir, çünkü ilk neden, ruhun varlığını akıl aracılığıyla yaratmış ve böylece göksel etkinliği uygulayan bir ruh meydana getirmiştir.

33. İlk neden, ruhun varlığını yarattıktan sonra, bu varlığı, aklın etkinliğini gerçekleştirdiği zemin yapar.

34. Bunun sonucu olarak, akılsal yetiye sahip olan ruh, bilebiilen bir etkinlik uygular. Ancak, aklın kendisine değil yalnızca etkisine sahip olan ruh, akılsal etkinlikten daha zayıf bir etkinliğe sahiptir.

35. Böyle olmasının nedeni, ruhun yalnızca hareketiyle şeyler üzerinde iz bırakmasıdır, çünkü ruhun altındaki şeyler, ruh hareket etmedikçe bir etki altında kalmazlar. İşte bu nedenle ruh, cisimleri hareket ettirir; çünkü kendi gücünü cisimlere aktardığında ve onları doğru etkinliğe yönelttiğinde cisimlere yaşam vermesi ruhun özeliğidir.

36. Öyleyse, ruhun üç ayrı gücü olduğundan, üç ayrı etkinliği ol-

*duğu açıktır: göksel güç, akısal güç ve betimleyip gösterdiğimiz üze-
re kendi özsel gücü [yaşam verme gücü – ç.n.].*

Bir önceki bölümde yazar, üstün varlıkları üçe ayırmıştı: sonsuzluğun üstündeki Tanrı, sonsuzlukla birlikte olan akıl ve sonsuzluktan sonra olan ruh. Üstün şeylerde var olanlar, bir tür katılım yoluyla daha alttaki varlıklara geçer. Bu bakımdan yazar, şimdi de ruhun nasıl bu ilk ikisine katıldığını açıklamaktadır: *Her yüksek ruhun üç etkinlik tarzı vardır: yaşamsal, akısal ve göksel.* Burada söylenmek isteneni açmak için Platon’a dönebiliriz. Platon, evrensel formların, şeylerden ayrı olarak kendi başlarına var olduğunu söylemiştir. Platon’a göre bunun nedeni, bu evrensel formların, kendilerine dahil olan tikel şeyler üzerinde evrensel bir nedenselliğe sahip olmasıdır. Hatta Platon bu evrensel formlara “tanrılar” adını verir, çünkü “Tanrı” kavramı, evrensel bir takdiri ilahi ve nedensellik içerir. Platon bu evrensel formlar üzerine şunları söylemeye devam eder: Bir form ne kadar evrenselse, o kadar sade ve öncelikli bir nedendir, çünkü öbür formlar ona sonradan katılır, tıpkı hayvan kavramına insanın, yaşam kavramına da hayvanın sonradan katılması gibi. Herkesin kendisine katıldığı ve kendisinin hiçbir şeye katılmadığı şeye ise, Platon, “en yüce tanrı” ya da “her şeyin ilk nedeni” adını verir.

Evrensel formlar kavranabilir ama bir akıl, kavrayabilmek için, kavrayabilen bir varlığın edimine gereksinim duyar. Bu nedenle akıl, evrensel formların altında konumlandırılmıştır ve bir akıl, ancak bu evrensel formlara katıldığı ölçüde kavrayabilir hale gelir. Ama bu akıllar, onları kavradıkları ölçüde, evrensel formlara hareketsiz biçimde katılırlar. Bu nedenle akıllardan sonra bir üçüncü form meydana gelir: ruhlar. Ruhlar, cisimsel hareketin ilkesidir ve cisimsel şeyler, ruhlar aracılığıyla kendi-

lerinden yüksek formlara katılabilir. Böylece cisimler, şeylerin düzeninde ruhtan sonra, dördüncü sırada gelmektedir.

Önceki filozoflar, ilk nedenden ayrılan ilk formları, kendi içlerinde evrensel oldukları ölçüde “tanrılar” olarak tanımladıkları için, kendi türü ve o türden türeyenler üzerinde belirli bir evrensel etki ve nedensellik taşıyan akıllara, ruhlara ve cisimlere de “göksel” demektedirler. Ancak yazar bu durumu şöyle düzeltmektedir: Tanrı, varlığın kendisi ve iyiliğin bizzat özü olduğundan, iyiliğin varlığına ait olan her şey, bir bütün olarak ona ait olur. Böylece Tanrı, yaşamın, bilgeliğin, gücün ve diğer her şeyin kaynağı olur. Tanrı bir şekilde vardır demeyiz, çünkü Tanrı, varlığın tümünü mutlak ve sınırsız biçimde önceden içerir. Bu metnin yazarına göre de bu böyledir, çünkü yazar, birçok tanrıdan söz etmez. Aksine, yazara göre, Tanrı’da birlik, akıllarda, ruhlarda ve cisimler de ise ayrışma vardır.

Yazarın daha sonra [143] diyeceği gibi: “*Var olan her şey ilk varlık nedeniyle, yaşayan her şeyin varlığı ve hareketi ilk yaşam nedeniyle ve bilebilen her varlığın bilgisi ilk akıl nedeniyle vardır.*” Bu deyiş, incelediğimiz bu bölümdeki –pek çok kafa karışıklığına neden olan– ruh ve akıl arasındaki ilişkiyi aydınlatması bakımından önemlidir. Yazara göre, ilk neden, ruhu, akıl aracılığıyla yaratmıştır, çünkü ruhun özü bizzat ilk nedendir. Öbür yandan ruh, ancak aklın etkinliğiyle akılsal bir şey olur. Yazar bunu şöyle açıklamaktadır: “İlk neden, ruhun varlığını yaratıktan sonra, bu varlığı, aklın etkinliğini gerçekleştirdiği zemin yapar.” Böylece akılsal bir ruh, akılsal bir etkinlik üretmektedir. Bu önerme, kitabın temel teziyle de uyusmaktadır: İlk neden, ikinci nedenden önce var olur ve daha evrensel bir şekilde yayılmıştır. Örneğin varlık, ilk neden aracılığıyla her şeye dahil olurken, aklın aracılığına gereksinim duyan kavrayış, her şeye yayılmamıştır.

Ancak burada dikkatli olunmazsa, kolayca yanılgıya düşülebilir. Aristoteles'in *Metafizik*'in 3. kitabında Platoncuların savunduğu nedenler sıralamasına karşı gösterdiği gibi, bir Sokrates'ten pek çok Sokrates türetilir: Sokrates'in kendisi, insan ve hayvan olarak Sokrates. Böylece tek bir Sokrates olmaz; birinde hayvan, öbüründe insan, öbüründe de tekil olarak Sokrates olur. Bu nedenle, yukarıda dediklerimize şunu eklemeliyiz: Ruh, yalnızca özünü değil, akılsallığını da ilk nedenden almaktadır: İyilik, varlık, yaşam ve bilgelik kendi içinde ayrılmazlar, çünkü onlar Tanrı olan bir ve aynı şeylerdir ve her şey Tanrı'dan, var olan, yaşayan ve kavrayan şeyler olarak türer.

IV.

37. Yaratılan ilk şey varlıktır ve ondan önce yaratılan bir şey yoktur.

38. Bunun nedeni, varlığın; duyumun ve ruhun ve aklın üstünde olmasıdır ve ilk nedenden sonra, varlıktan daha kapsamlı ve ondan önce olan bir şey yoktur.

39. Bu nedenle varlık, yaratılan diğer her şeyin üstündedir ve başka her şeyden daha yoğun bir birliktir.

40. Bu, varlığın, saf varlığa, yani herhangi bir çokluk taşımayan, bir ve hakiki varlığa, yani ilk nedene olan yakınlığı nedeniyle böyledir.

41. Yaratılan varlık bir olsa da, içinde çokluk barındırdığı için çoklu bir şeydir.

42. Varlık çokluk haline gelir, çünkü o, yalın ve hatta yaratılanlar içinde en yalın olan olsa bile, en azından içinde sonlu ve sonsuzun birleşimi olduğundan çoklu olmak zorundadır.

43. İlk neden yoluyla varlığın ardından gelen her şey, gücü ve başka bütün iyilikleri bakımından mükemmel ve tam olan akla dahildir.

44. Aklın içindeki formlar, aklın kendisinden zayıf olsa da yine de akılsaldır, ama mükemmellik, güç ve iyilikler açısından aklın altındadırlar. Ayrıca kapsamları aklın kendisi kadar değildir. İlk yaratılan varlık, bir bütün olarak akıldır, ama işaret ettiğimiz gibi, varlığın içindeki akıllar çeşitlidir.

45. Akıl, kendi içinde çeşitli olduğundan, çeşitli akılsal formlar oluşmuştur. Nasıl ki bir formdan, bu form çeşitlendiği için, alt dünyalarda sonsuz sayıda tekil şey meydana geliyorsa, ilk yaratılan var-

lıktan da, bu varlık çeşitlendiği için, sonsuz sayıda akılsal form ortaya çıkar.

46. Ama bu formlar, çeşitli hale gelseler de, tekil şeylerde olduğu gibi birbirlerinden kopmazlar.

47. Çünkü bu formlar, birbirlerinden çözülmeden birleşmiş ve kopmadan ayrılmışlardır, çünkü onlar, çokluğa sahip birlik, birlik içinde çokluktur.

48. İlk akılsal formlar, birinci nedenden aldıkları iyilikleri, en sonuncusuna ulaşınca kadar öbür akılsal formlara aktarır.

Yazar, üç farklı yüce varlığı ayırdıktan ve en alt kademeye bile ilk nedenin katıldığını gösterdikten sonra, şimdi ikinci kademe, yani sonsuzlukla olan varlık üzerine konuşmaktadır. Birinci kademe, yani sonsuzlukla var olan ilk nedendir.

Farklı farklı akılların ortak yanı, hepsinin yaratılmış varlıklar olmasıdır. Bu nedenle ilk önerme, *yaratılan ilk şey varlıktır ve ondan önce yaratılan bir şey yoktur*, der.

Platonculara göre, bunun nedeni şudur: Bir şey ne kadar sık bir şekilde bulunursa o kadar ayrılmıştır ve bu nedenle o şey, her şeyin içine karışarak, kendinden sonraki şeylerin nedeni olur. Platonculara göre, her yerde olan, hatta varlıktan bile daha sık olan şey, bir ve iyidir. Öne sürdüklerine göre, iyi ve bir, kendi varlığı nitelenmemiş olan, Platon'un varlık-olmayan olarak nitelediği, madde ve yokluk arasındaki ilk maddenin niteliğidir. Platon, birlik ve iyiliği, maddeye, madde ancak forma dönüşebildiği ölçüde atfeder. Bu nedenle "iyi", yalnızca sonuç değil, bir sonuca giden şeydir. Böylece Platoncular, birliği, şeylerin en yücesi ve ilk ilke olarak tanımlar. Öbür yandan bir ve iyi, varlık kadar sık bulunur. Bu nedenle Platoncular, varlığın, ilk olarak ama ayrı bir şey olarak yaratıldığını, daha sonra iyilik ve birliğe katıldığını ifade eder.

Varlık, hem akılda hem ruhtadır. Akıldaki ve ruhtaki varlık, doğası gereği akıl ve ruhtan öncedir. Bu nedenle yazar, varlığın, aklın ve ruhun üstünde olduğu belirtir. İlk nedene daha yakın olan akıllar daha yoğun bir birlik içindedir, çünkü ilk nedene, yani saf varlığa ve gerçek birliğe daha yakındırlar.

Doğaları gereği, varlık, akıl ve ruh belirli bir düzene göre ayrışmalıdır. Aralarındaki fark, maddi değil formeldir, çünkü madde ve formun bileşiminden değil, saf formdan meydana gelmişlerdir. Maddi olarak ayrışan şeylerde ise, türün bireylerinin tözünde, türün doğası bulunduğundan, bu şeyler birbirlerine benzerlik taşımaktadır. İlineksel şeylerde de, farklı şeylerin, bazı ortak şeyleri, örneğin beyaz rengi paylaşması olanaklıdır. Ama formel olarak ayrışan şeylerde, her zaman belirli bir düzen ve hiyerarşi vardır. Örneğin, bir cinsin türleri yakından incelendiğinde, her zaman bazı türlerin öbürlerinden daha mükemmel olduğu ortaya çıkacaktır; örneğin, renklerin arasında beyaz, hayvanların arasında insan gibi.

Aklın kendi içinde çeşitlenişini anlatırken, yazar, bazı şüpheleri ortadan kaldırmaktadır. Üst ve alt akılların türlerinin farklı oluşu, yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir, çünkü akıl, hep tek bir şey olarak anlaşılmaktadır. Ancak akıl tek olsa da, aklın formları çeşitlidir. Öbür yandan, duysal formlar, farklı şeylerin varoluşuna aittir ama akısal formların çeşitliliği, farklı şeylere ait oluşlarından ileri gelmez. Her bir akısal form, evrenselliğin gücünü taşır ve her biri, anlaşılan şeyin evrensel bilgisinin nedeni olur. Ayrıca, formlar, ilk varlığa ne kadar yakın olurlarsa, o kadar evrensel form olurlar. Bu bakımdan, akılların formu evrenseldir; formu evrensel değil de tikel bir şey olarak almak zorunda olan cisimlerde ise form tikel olarak bulunur. İşte bu nedenle, akısal formlar, farklı akıllarda çeşitlenmiş olsa da, onlar, duysal şeylerdeki gibi birbirlerinden ayrılma-

mıştır. Kendi çoklukları ve çeşitlilikleri içinde, evrensel olanla ilişki içindedirler. Yazar burada, aklın birliğini, akılsal formun birliğinde arayan İbn Rüşd'ün argümanından uzaklaşmaktadır. İbn Rüşd'ün öyle düşünmesinin nedeni, akılsal formların farklı akıllarda olması halinde, bu formların tekilleşeceği ve edimsel olarak değil ancak potansiyel olarak düşünülebilecekleriydi. Ancak bu endişe yersizdir. Çünkü yazarın da gösterdiği gibi, şeylerin düzeninde, edimsel olan, her zaman potansiyel olanın üzerinde bir etkinliğe sahiptir ve daha mükemmel olan, daha az mükemmel olanla, tıpkı edimsel olanın potansiyel olanla karşılaştırıldığı gibi karşılaştırılabilir. Bu nedenle, herhangi bir cinsin daha mükemmel olanı, daha az mükemmel olan üzerinde etkindir. Sonuç olarak, daha üstün akıllar, daha alttaki akıllardan hem güç hem de öbür iyilikler bakımından daha mükemmel olduklarından, nasıl tıpkı ilk neden kendisini üstün akıllara yayıyorsa, üst akıllar da en alttakine kadar bütün akıllara yayılır.

V.

49. İlk nedeni izleyen ilk akılsal formlar, meydana gelmeleri için yok edilmesi gerekmeyen ikinci ebedi formları etkiler. İkinci formlar da, ruh gibi, kalıcı olmayan formları etkiler.

50. Çünkü ruh, yaratılan varlığın ardından gelen ikinci akılsal formların etkilerinden meydana gelir.

51. Ruhlar ancak aklın çok hale gelişi gibi çoklu hale gelir. Bunun nedeni, ruhun varlığının sonlu olmasıdır, ama ruhun, aklın altında bulunan kısmı sonsuzdur.

52. Bu nedenle, akli izleyen ruhlar, mükemmel ve tamdır, neredeyse hiçbir şekilde süresiz ve birbirlerinden ayrı değildirler. Varlığı daha alttan izleyen ruhlar ise, tamlik ve süresizlik açısından bu yüksek ruhların altındadır.

53. Yüksek ruhlar, akıldan aldığı iyilikleri daha alttaki ruhlara aktarırlar.

54. Ruhların, akıldan güç aldıkça etkileri de artar. Böylece, etki de bulunan daha kalıcı ve değişmez, ruhun hareketi de daha eşit ölçülü ve sürekli olur. Akıldan daha az güç alan ve yüksek ruhların altında bulunan ruhların etkisindeki şeyler ise, daha zayıf, gücü azalmaya eğilimli ve yok olabilen bir durumdadır.

55. Öbür yandan, etki edilen şey, böyle zayıf olsa da, yeniden oluşum yoluyla varlığını devam ettirir.

56. Böylece, akılsal formların çoklu halde ama bunların bizzat varlığının tek ve yalın olduğu; birden çok ruhun olduğu ve bunların güçlerinin farklı olduğu ama bunların varlığının, kendi içinde çeşitlilik taşımayan tek ve yalın bir varlık olduğu gösterilmiş olmaktadır.

Daha önce söylendiği gibi, ruhun gerçek etkinliği cisimleri hareket ettirmektir ve bu etkinlik, şeyleri hareket etmeden kavrayabilen aklın etkinliğinin altındadır. Öbür yandan, hareketli şeylere bir hareket ilkesi uygulanmalıdır, çünkü Aristoteles'in, *Fizik*'in 7. kitabında gösterdiği gibi, hareket ettiren ve hareket eden eşzamanlıdır. Bu nedenle, ruhun kendisi de hareket etmektedir. Canlı şeylerin hareketi, ruhun dışarıdan değil, içeriden bir etkinliğiyle meydana gelir. Bu bakımdan, canlı şeylerin kendi kendilerini hareket ettirdikleri söylenir. Böylece, cismi hareket ettiren ruh, cismin içinde olmalıdır, onunla içsel olarak bir bağ içinde olmalıdır. Ruha etki etmesi ve ruha etki edilmesi bu biçimdedir.

Yüksek ruhların etki ettiği şey, tam olarak o şeyin içine işler; o cismin hareketi sabit ve devamlıdır, tıpkı göksel cisimlerde olduğu gibi. Öbür yandan, aklın gücüne ait olan ve yüksek ruhun aracılığıyla etki eden daha alt bir ruhun cisme etkisi daha zayıftır. Bu nedenle, yaşam ve benzeri şeyi içeren cisimlerde daha zayıf bir etki vardır. Bu cisimler gelip geçicidir, içerden yok edilebilir, çünkü onlarda ruhun etkisi zaman içinde azalmaktadır. Ancak yaşam, oluşum ve yeniden üretim sayesinde, kendini sonsuza dek geleceğe aktarabilir.

Yazar, insan bedeninin gelip geçiciliğini, ruhun etkisinin zayıflığına bağlayarak, konuyu, insan ruhunun gelip geçici olmadığını öne süren Platonculardan daha iyi kavradığını göstermiştir. Ayrıca şurası açıktır ki, yazar, insan ruhunun kendisini ilk nedenle birleştirerek mükemmelleştirdiğinde, insan bedeninin de ölümsüz olacağına inanmaktadır. Katolik inancında, dirilişten sonraki sonsuz yaşam, yalnız ruh değil beden için de vardır.

VI.

57. İlk neden bütün tanımların üzerindedir. Sözcükler onu ve varlığını tanımlayamaz, çünkü ilk neden bütün nedenlerin üzerindedir ve o yalnızca, kendi ışığıyla aydınlanan ikinci nedenler aracılığıyla tanımlanabilir.

58. Bu böyledir, çünkü ilk neden, etki ettiklerini sürekli aydınlatsa da, kendisi başka bir ışık tarafından aydınlatılmaz, çünkü kendisi, ötesinde başka ışığın olmadığı saf ışıktır.

59. Bunun sonucunda, kendisi için bir tanım getirilemeyen tek şey, ilk nedendir; bunun nedeni, ilk nedenin üstünde, kendisini anlamamızı sağlayacak başka bir neden olmamasıdır; çünkü sonuç olarak her şey kendi nedeninden yola çıkılarak anlaşılır ve tanımlanır.

60. Bir şey yalnızca nedense ve aynı zamanda sonuç değilse, bu şey başka bir nedenle bilinemez ve tanımlanamaz, çünkü herhangi bir tanımın üzerindedir ve dil ona ulaşamaz.

61. Bunun nedeni, tanımlamanın yalnızca dille, dilin bilgiyle, bilginin düşünmeyle, düşünmenin imgeleme, imgelem gücünün duyu algısıyla gerçekleşmesidir. Ama ilk neden bütün bunların üstündedir, çünkü bunların nedeni O'dur; böylece imgelemez, düşünülemez, akla ya da dile getirilemez; bunun sonucu olarak tanımlanamaz.

62. Ayrıca diyorum ki, bir şey duyumsanabilir, yani duyularla algılanır olabilir; o şey, akılda canlandırılabilir, yani imgelelenebilir ya da daimi bir şeyse akılla kavranabilir olabilir; ya da o şey, gelip geçen bir şey olarak yeniden üretilen ve ortadan kalkan bir şeydir ve bu nedenle düşünmenin altındadır. Ama ilk neden, akılla kavra-

nabilen ebedi ya da olan ve bozulan şeylerin üstündedir ve ne duyu algısıyla, ne imgeleme, ne düşünmeyle ne de kavrayışla erişilebilir.

63. İlk neden, yalnızca ikinci neden, yani akıl tarafından betimlenebilir; bu betimleme, ilk nedenin etkide bulunduğu sonucun daha yüksek ve iyi anlamda adlandırılmasıyla olur, çünkü sonuçta, her zaman nedenin kendisi de vardır, ama gösterdiğimiz gibi, neden, sonuçtan her zaman daha iyi ve üstün bir biçimde bulunur.

Yazar, yüksek varlık formlarını, sonsuzluğun üstündeki ilk neden, sonsuzlukla olan akıl ve sonsuzluğun altındaki ruh olarak üç aşamalı inceledikten sonra, burada ilk nedeni inceliyor.

İlk neden hakkında bilebileceğimiz en önemli şey, onun bütün bilgimizi ve ifade gücümüzü aştığıdır. Yazar bunu ilk cümlede, “ilk nedenin bütün tanımları aştığını” ifade ederek gösteriyor. Burada “tanım” kavramından anlamamız gereken “olumlama”dır. Tanrı’yla ilgili olumladığımız hiçbir şey, onu betimlediğimiz anlamda doğrudan ona ait değildir. Çünkü şeyleri, onları anladığımız ölçüde betimleriz ve göksel varlıklar bizim anlayışımızın ötesindedir. Dionysius’un *Göksel Hiyerarşi*’de bahsettiği gibi, göksel şeylerin bilgisine olumlamayla değil, olumsuzlamayla yaklaşılr. Proklos ise şöyle demektedir: “Her tözsel varlık, tözsel birliği nedeniyle, kendi başına açıklanabilir değildir, onlar, ancak kendilerine katılan şeyler aracılığıyla açıklanabilir.” Proklos’un bahsettiği “tözsel varlıklar”, Platoncuların ideal form ya da “tanrılar” olarak adlandırdığı, insan, yaşam gibi idealardır. Bu tözsel varlıkların, kendilerine katılan her şeyi aşan, bütün maddi tözlerin üstünde bir birliği olduğundan, onlar, kendilerine alttan katılan şeylerle değil, kendilerinin üstünde olan şeyler aracılığıyla bilinebilir. Örneğin, yaşam ideası, varlık ideası aracılığıyla bilinebilir. Öbür yandan, daha alt şeyler aracılığıyla tam olarak bilinemezlerse de, kendileri-

ne katılan bu şeyler aracılığıyla bir şekilde kavranabilirler; tıpkı yaşama katılan şeyler aracılığıyla, yaşamla ilgili bir şeyler öğrenilebildiği gibi.

Platonculara göre, ilk şey, iyiliğin özü olan, tam olarak bilinemez bir şeydir, çünkü onun üstünde, kendisini bilmemizi sağlayacak bir şey yoktur.

Bu metnin yazarı ise Platoncularla şu açıdan uyuşmamaktadır: Yazara göre, birden fazla değil, yalnızca tek bir ideal form vardır. Bu nedenle ilk neden, bütün tanımların ötesindedir.

Yazar bu savını kanıtlamaya girişmektedir. Buna göre, bir şey, üç şekilde bilinebilir: şeyin nedeni aracılığıyla, şeyin kendi aracılığıyla ya da sonuç aracılığıyla. İlk neden, bir neden aracılığıyla bilinemez, çünkü ilk neden, başka ışıkla aydınlatılmadığı ve kendisi saf ışık olduğu için, etkisi hiçbir zaman azalmadan parlamaya devam eder.

Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Görülebilir şeylerin duysal bilgisine ancak fiziksel ışık aracılığıyla ulaşabiliriz. Tıpkı bunun gibi, ışık da burada, bilinebilirliğin bir metaforu olarak kullanılmaktadır. Böylece ilk neden, kendisinin ötesinde bir ışık olmayan saf ışık olduğundan, kendisinin tanımlanmasını sağlayacak, kendisinin üstünde bir nedene sahip değildir.

Yazar, ikinci olarak, ilk nedenin kendisi aracılığıyla da bilinmeyeceğini gösteriyor. Bunu, bilmenin farklı türlerini göstererek kanıtıyor. Kendileri aracılığıyla bilinen şeylerin bazıları duyu, bazıları derin düşünme ya da imgelem, bazıları –örneğin zorunlu ve hareketsiz şeyler– akıl aracılığıyla, değişken ve gelip geçici şeyler ise akıl yürütme ya da düşünce aracılığıyla bilinmektedir. Ancak ilk neden, bütün bunların üzerinde olduğundan, hiçbirini aracılığıyla bilinmemektedir. Burada, ilk nedenin, duyulur, düşünülür ve gelip geçici olan şeylerin üstünde olduğu açıkken, neden sonsuzlukla birlikte var olan akılsal şeylerin

üstünde olduğu açık değildir. Yazar bununla ilgili bir kanıt getirmemektedir. Oysa Proklos, “Bütün düşünce, ister akılsal ister sezgisel olsun, varlıktan oluşur” derken, buna bir kanıt getirmektedir. Aklın ilk kavradığı şey varlıktır, çünkü akıl, varlığı olmayan şeyi kavrayamaz. Bu nedenle, ilk neden, varlığın da üstünde olduğundan, sonsuzlukla birlikte var olan akılsal varlıkların da üstündedir.

Yazar, üçüncü olarak, ilk nedenin, sonuçtan yola çıkarak bilinip bilinemeyeceğini göstermektedir. Yazara göre, ilk neden, ancak ikinci bir neden olan akıl aracılığıyla işaret edilebilir. Akıl, Tanrı’ya en yakın olan şey olduğundan, Tanrı, ancak akıl aracılığıyla en iyi şekilde bilinebilir. Ama Tanrı, akıl aracılığıyla tam anlamıyla da bilinemez, çünkü akıl, ilk nedende, kendisinden daha yüksek bir biçimde bulunur. Neden, sonuçtan daha yukarıdaysa, o neden, sonucu aracılığıyla tam olarak bilinemez. Böylece, ilk nedenin, herhangi bir tanımın ötesinde olduğu kanıtlanmış olmaktadır, çünkü o, ne kendisi, ne sonucu ne de nedeni aracılığıyla tam olarak bilinip ifade edilebilmektedir.

VII.

64. Akıl, bölünemez bir tözdür.

65. Bunun nedeni, onun, şüphesiz ki bölünemeyen bir şey olması gerektiğidir. Çünkü o, uzamsal bir boyutu olmamasının yanında, ne bir cisim ne de hareket eden bir şeydir.

66. Bölünebilen her şey sayısına, boyutuna ya da hareketine göre bölünür.

67. Bu nedenle, bir şey eğer bu özelliğe sahipse, o şey zamana bağımlıdır, çünkü bölünme ancak zamanda gerçekleşir. Akıl ise zamanda değil, sonsuzluktadır; bu nedenle bütün cisimlerden ve çokluktan daha üstündür. Çünkü eğer akılda bir çokluk bulunsa bile, bu çokluk, bir olarak bulunur. Akıl böyle bir form içinde olduğundan, onda herhangi bir bölünme de bulunmaz.

68. Bunun kanıtı, aklın kendi özüne dönüşünde açığa çıkar, çünkü akıl, herhangi bir uzamsal şeyle genişlemediğinden, öbür her şeyde olanın aksine, aklın sınırları arasında belirli bir mesafe oluşmaz.

69. Bu böyledir, çünkü akıl, cisimsel bir şeyin bilgisine ulaşmak istediğinde, bu şeyle birlikte uzama yayılmaz, kendi durumuna uygun olarak değişmez bir biçimde kalır; çünkü aklın tözü, kendisinden hiçbir şeyin eksilmediği bir formdur. Cisimler ise böyle değildir.

70. Aklın bir cisim olmadığı, tözünün ve etkinliğinin birbirinden ayırmaz olduğunun kanıtı, tözünün ve etkinliğinin bir oluşudur. Akıl, kendisine ilk neden tarafından aktarılan iyilikler nedeniyle çoklu bir haldedir. Ama bu açıdan çoklu olsa bile Bir'e yakın olduğundan, birlik olarak kalır ve bölünmez. Akıl bölünmez, çünkü o, ilk nedenin ilk sonucudur ve birlik olmak, ona bölünmeden daha uygundur.

71. Böylece aklın, uzamsal bir boyutu olmayan, cismi bulunmayan ve herhangi bir cisim aracılığıyla hareket etmeyen bir töz olduğu açığa çıkmış olmaktadır; gösterdiğimiz gibi, akıl işte bu nedenlerle zamanın üstünde (sonsuzluğun içinde) bulunmaktadır.

Varlıkların en yüksekini, yani ilk nedenin, tanımlanamaz olduğunu söyledikten sonra, yazar şimdi ikinci en yüksek varlık olan akıldan söz açıyor. Önce akıl ve tözü, sonra da akıl ve bilgisi arasındaki ilişki üzerinde duruyor.

Akıl, bütün maddi şeyleri aşmaktadır. Ama özü gereği akıl, varlığın bizzat kendisi değil, kendi varlığında var olandır (ilk neden, kendi varlığında var olan bir şey değil, varlığın kendisidir, bu nedenle tözler-üstü [göksel] ve tam olarak tanımlanamazdır). Bu nedenle akıl, cisimlerle aynı özelliğe sahiptir. Sonuç olarak akıl, tanımlanabilir ve olumlanabilir bir şekilde bilinebilir ve bir töz olarak adlandırılabilir. Ama aklın kendine özgü farklılığı tanımlanamaz. Aklın kendine özgü farklılığı, bölünebilen bütün maddi cisimleri aştığından, ancak bir olumsuzlamayla dile getirilebilir. Yazar bu nedenle, aklın özüyle ilgili olarak, onun *bölünemeyen bir töz* olduğunu söyler.

Yazara göre bölünme, süreksiz niceliksel bölünme olarak *çokluk* aracılığıyla, sürekli niceliksel bölünme olarak *boyut-uzam* aracılığıyla ya da sürekli nicelikselliğin mekânsızlığı olarak *hareket* aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Bölünme böyle tarif edildikten sonra, yazar, aklın, bunlardan hiçbirisiyle bölünmediğini söylemektedir. Kanıtı şöyle vermektedir: Bölünen her şey *zamanda* bölünmektedir, çünkü bölünme, birlikten çokluğa doğru belirli bir *harekettir*. Ancak yazarın ifade ettiğine göre, akıl, zamanda değil, sonsuzlukta bulunur, böylece daha önce söz edilen bölünme türlerini aşar.

Akıl, ne bir cisim ne de bir uzamdır; o, kavrayışı içinde, yine

kendi özüne dönmektedir. Aklın, cisimleri kavrarken onlara dokunduğu ve bu nedenle genişleyip uzamsal olduğu düşünülebilir. Yazar ise, aklın, cisimsel bir şeyi bilmek için, cisimselleşmesi gerekmediğini söylemektedir. Aklın, genişleyen ya da küçülen bir boyutu yoktur, çünkü boyut, yalnızca madde için geçerlidir. Ama akıl maddi bir form değildir, bir tarafıyla öbür tarafı arasında mesafe olan bir cisim değildir.

Buradan devam eden yazar, aklın bir cisim olmadığına, çünkü tözünün ve etkinliğinin bölünmez olduğuna ve her birinin, cisimlerde bulunmayan birliğe sahip olduğuna ilişkin başka bir kanıt daha sunmaktadır. Bir cisim bölünüşü, ya boyutun ya da zamanın bölünmesine göredir ve bu her iki bölünme tarzı da akılda bulunmamaktadır.

Üçüncü konuya geçen yazar, aklın, çokluk formunda da bölünmediğini göstermektedir. Yazar, akılda bir çokluk varsaydığımızı, çünkü ilk nedenden pek çok iyiliğin geldiğini ve aklın, ilk nedenin saf birliğine sahip olamayacağını yazmaktadır. Bu nedenle, ilk nedende yalın bir şekilde bulunan saf iyilik, akılda pek çok iyiliğe ayrılmış şekilde bulunmaktadır. Ancak, akılda iyilik çokluk halinde olsa da, bu çokluktaki her bir iyilik, bölünmez haldedir. Bir örnek verirsek: Varlığı edinip yaşamı kaybetmek ya da yaşamı kazanıp bilgiyi kaybetmek gibi bir durum söz konusu değildir. Bunun böyle olmasının nedeni, aklın ilk yaratılan ve ilk nedene en yakın şey olmasıdır. Bu nedenle akıldaki şeyler, ilk nedenden dolayı, en yüksek formlar halinde bulunur. Ayrıca, birlik ve bölünmezlik, bölünmeden daha üstündür. Bu bakımdan, iyilik, ilk nedenden gelen iyilikleri, bölünmez bir çokluk halinde içinde barındırır.

VIII.

72. Her bir akıl, kendi üstündekini ve altındakini bilir. Altındakini bilir, çünkü onun nedeni kendisidir; üstündekini bilir, çünkü iyilikleri ondan almıştır.

73. Akıl, akılsal bir tözdür; bu nedenle, kendi tözünün özelliğine uygun olarak, üstünden edindiği şeyler ile altında nedeni olduğu şeyleri bilir.

74. Böylece akıl, üstünde ve altında neyin olduğunu ayırt eder ve kendisinin, üstündekinin sonucu, altındakinin de nedeni olduğunu bilir. Nedenini ve sonucunu, kendi içindeki neden aracılığıyla, yani tözü aracılığıyla bilir.

75. Aynı şekilde, her bilen de, daha iyiyi ve daha kötüyü (daha alтта olanı) yine kendi tözüne ve varlığına göre bilir, şeylerin kendinde oldukları biçimde değil.

76. Bu durumda, ilk nedenden akla akan iyilikler, aklın içinde bilinebilir olur. Aynı şekilde duyumsanabilir cisimler de, yine akılda, akılsal bir formda bilinebilir olur.

77. Bunun nedeni, akıldaki şeylerin, etkiler değil, etkilerin nedenleri olmasıdır. Bunun kanıtı, aklın kendi altındaki şeylerin bizzat nedeni olmasıdır. Böylece eğer akıl, akıl olduğu için şeylerin nedeeniyse, hiç şüphe yok ki, şeylerin nedenleri akılda bilinebilir olur.

78. Böylece şu artık açıktır ki, aklın üstünde ve altında olan şeyler, akılsal güç sayesinde akılda bulunur. Yine aynı şekilde, cisimsel şeyler ve akılsal şeyler akılda bilinebilir, çünkü akıl, bizzat kendi varlığının nedenidir; akıl yalnızca kendi tözü aracılığıyla şeyleri kavradığından, şeyler, ister akılsal ister cisimsel olsun, onları akılsal bir kavrayışla anlar.

Akıl ve töz arasındaki ilişkiyi irdeleyen yazar, şimdi akıl ve bilme arasındaki ilişkiyi sorguluyor. Yazar, öncelikle, aklın kendisinin dışındaki şeyleri nasıl bilebildiğini, sonra da kendisini nasıl bilebildiğini açıklığa kavuşturuyor.

72. önerme, sanki aklın kavrayışının, nedensellik sayesinde olduğuna işaret ediyor gibidir. Ama yakından bakıldığında, ne akla neden olan ne de aklın neden olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bunun doğru olmadığı görülür. Çünkü aklın nedeni aklın bilgisi aracılığıyla değil, nedene ait bilgi aracılığıyla etkide bulunur. Ayrıca, akıl, bilgisi aracılığıyla altındaki şeylerin nedeni olsa da, onların nedeni olduğu için onları biliyor değildir. Tersine, onları bildiği için onlara neden olmaktadır.

Bu nedenle önermenin gerçek anlamı şudur: Şeylerin düzeyine göre, nedenler, sonuçların üstünde yer alır. Bu bakımdan, eğer bir şey hem neden hem sonuçsa, o şeyin derecesi, bu iki düzeyin arasındadır. Akıl da böyledir, çünkü o ilk nedenin sonucudur ve onun altındadır. Akıl da, kendi altındaki şeylerin nedenidir ve onların üstündedir. Bu nedenle yazarın söylemek istediği, hem neden hem sonuç olan aklın, kavrayışın orta yerinde durduğudur. Çünkü akıl, kendi üstündekini (kendi nedenini), o şeyin gerçekte olduğundan daha az bilebilir. Öbür yandan, kendi altındakiler hakkında, alttakilerin kendilerini bildiğinden daha fazlasını bilir.

Yazar daha sonra, aklın bilmesiyle tözü arasındaki ilişkiye geçmektedir. Yazar, aklın, kendi tözüne uygun olarak bilebileceğini öne sürmektedir. Bunu söylemesinin nedeni, her şeyin, kendi etkinliğinin temeli olan formunun tarzına göre hareket ettiğidir. Örneğin, sıcak olan şey sıcaklığa göre hareket eder. Bu nedenle her bilen, bilinecek şeye de uygun olarak, bilenin özüne göre bilmek durumundadır. Kendi özüne göre hem neden

hem sonuç olduğundan, akıl, deyim yerindeyse, yukarıdaki ve alttaki şeyleri birbirinden ayıran bir sınır, bir limittir.

Sonuç olarak akıl, akıl ötesi olan ilk nedeni, ancak akılsal olarak bilebilir, tıpkı, kendi içlerinde maddi ve duyusal olan şeyleri, maddi ve duyusal olarak değil de, yine akılsal olarak bilebildiği gibi. Öbür yandan, akıl, bilinecek şeyden geri çekildiğinde genel olarak bilinebilen şunlardır: İlk neden akıl ötesidir ve cisimsel şeyler maddi ve duyusaldır.

IX.

79. Her bir aklın sürekliliği ve özü, ilk neden olan saf iyilikten gelir.

80. Aklın gücü, kendisinden sonra gelen şeylerden fazladır, çünkü onlar, aklın bilgisine erişemez. Bunun böyle olmasının nedeni, aklın bu şeylerin nedeni olmasıdır.

81. Bunun kanıtını yeniden hatırlayalım: Akıl, altındaki her şeyi, kendi içinde bulunan göksel güçle idare eder, çünkü bu güç onu o şeylerin nedeni yapar; böylece altındaki bütün nedenleri kapsar.

82. Herhangi bir şeyin nedeni, o şeyi kapsayıp onu idare eder. Şeyler, kendi nedenlerinin gücünden kaçamaz. Bu nedenle akıl, kendi altındaki her şeyin hâkimidir, onları kapsar ve onlara yön verir. Akıl, doğayı da göksel güçle yönetir.

83. Böylece akıl, kendisinden sonra gelen şeyleri kapsayan ve onlara yön veren bir şey olarak, gücünü bu şeylerin üzerinde tutar. Çünkü bu şeyler, aklın tözsel gücü değildir, ama akıl, var olan güçlerin gücüdür, çünkü o onların nedenidir.

84. Akıl, ürettiği şeyleri, doğayı ve doğanın sınırını, yani ruhu kapsar, çünkü o, doğanın üstündedir.

85. Bunun nedeni şudur: Doğa oluş ve bozuluşu, ruh doğayı ve akıl da ruhu kapsar.

86. Böylece akıl, her şeyi kapsamaktadır. Akıl, her şeyin üstünde olan ve aklın, ruhun, doğanın ve başka bütün şeylerin nedeni olan ilk neden sayesinde bu konumdadır.

87. İlk neden, ne akıl ne ruh ne de doğadır; o hepsinin üstündedir, çünkü hepsini o yaratmıştır. Ama yalnızca akli dolaysız olarak yaratmıştır; ruhu, doğayı ve başka bütün şeyleri akıl aracılığıyla yaratmıştır.

88. Göksel bilgi, ne akılsal ne de ruhsal bilgi gibidir; o her ikisinin de üstündedir, çünkü bütün bilgiyi o yaratır.

89. Göksel güç, bütün akılsal, yaşamsal ve doğal güçlerin üstündedir, çünkü bu güçlerin nedeni odur.

90. Akılda yliathim vardır, çünkü o varlık ve formdur; ruh ve doğada da yliathim vardır. Ama ilk nedende yliathim yoktur, çünkü o yalnızca varlıktır.

91. Eğer birisi, ilk nedenin de yliathim'i olması gerektiğini söylerse, ona deriz ki, onun yliathim'i, onun sonsuzluğudur ve onun varlığı, bütün iyilikleri akla ve akıl aracılığıyla diğer bütün şeylere aktaran saf iyiliktir.

Yazar bu bölüme, aklın üstündeki şey olan ilk nedenden söz açarak başlıyor: *Her bir aklın sürekliliği ve özü, ilk neden olan saf iyilikten gelir.* Saf iyilik, Platoncuların dediği gibi, bir şeyin iyisi değil, iyinin kendisidir. Özsel olarak saf olan ilk iyi, ilk neden olmalıdır, çünkü bir neden, sonucundan her zaman daha iyidir. Bunun için, ilk neden en iyi olmalıdır.

Bu bölümde yazarın sözünü ettiği “idare etmek” sözcüğünden, daha yukarıdaki şeylerin, kendi altındakileri, bir amaca doğru yönlendirmesini ve o şeylerin bu amaca doğru hareketini anlıyoruz. Bu idareyle, tanrısal güç, her şeyi kapsamakta ve o şeylerin içinde yer almaktadır. Yazar bu nedenle şunu demektedir: *Akıl, altındaki her şeyi, kendi içinde bulunan göksel güçle idare eder, çünkü bu güç onu o şeylerin nedeni yapar; böylece altındaki bütün nedenleri kapsar.*

Burada, “bütün nedenler” ifadesine dikkat çekilmelidir, çünkü akıl, kendi altındaki bütün şeylere her zaman doğrudan değil, bazen başka alt nedenler aracılığıyla etki eder. Bu demek olmaktadır ki, aklın altındaki şeyler de –*aklın gücü aracılığıyla*– hükmetme gücüne sahiptir, tıpkı, doğa şeylerinin hareketinin

ilkesi olan *doğa*'nın altındaki şeylerin, doğanın gücü ve etkisinde olması gibi. Aynı şekilde akıl da, tanrısal güç aracılığıyla doğayı idare etmektedir.

Daha üstün nedenin gücü, daha alttaki nedenin gücünün gücüdür. Bu nedenle yazar, aklın, var olan güçlerin gücü olduğunu söylemektedir. Bu da aklın, gücünü, daha alttaki şeylere yaydığının ve orada koruduğunun bir başka kanıtıdır. Aklın altındaki bu şey, olan ve bozulan şeylerin içindeki hareketin ilkesi olan ve ilk cisimsel şeylerde bulunan *doğadır*. O halde akıl, *doğanın ufkunu, yani ruhu* kapsamaktadır. 22. önermede dile getirildiği gibi, ruh, sonsuzluğun ve zamanın ufkunda, sonsuzluğun altında ve zamanın üstünde yer almaktadır, çünkü ruh, zamanla ölçülen hareketin ilkesi olan doğanın üstündedir.

Yazar, aklın, ruhu ve doğayı kapsadığını şöyle kanıtlamaktadır: Doğada meydana gelme vardır, başka bir deyişle, doğada, olan ve bozulan şeyler vardır. Bunların her biri, tikel bir meydana gelmenin tikel doğasıyken, göksel bir varlığın evrensel doğası, bütün meydana gelişleri, kendi sonucu olarak kapsamaktadır. Dahası, *ruh doğayı kapsamaktadır*, çünkü yazarın da savunduğu üzere, göksel cisimler canlıdır ve ruh, ilk cisimlerin hareketinin, böylece de bütün doğal hareketlerin ilkesidir. Son olarak da, *akıl ruhu kapsamaktadır*, çünkü ruh, yazarın ifade ettiği gibi, akıl aracılığıyla akılsal etkinliğe katılmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere, akıl bu gücü ilk nedenden almaktadır.

İlk neden, akli dolaysız olarak yaratırken, ruh, doğa ve öbür gelip geçici şeyler, aklın aracılığıyla yaratılmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şey, bunların varlığını ve özünü aklın değil, yine ilk nedenin yarattığı ama aklın bunlara belirli iyilikler kattığıdır.

Yazar bundan sonra, *göksel bilgidен* söz açarak, ilk nedenin neden her şeyin üstünde olduğunu göstermektedir. İlk ne-

denden en alttaki şeylere kadar giden bir yetkinlik vardır: varlık. Ancak, sonuç oldukları için sonuca kadar değil de, neden oldukları için yalnızca nedenlere kadar giden bir şey vardır: güç. Güç, doğaya kadar gider. Akılsal ruha kadar giden ise bilgidir, ama bu bilgi ruhun içinde olduğundan, saf aklın içinde olan bilgidен daha zayıftır. Bilgi, hakikati dolaysız olarak kavrayan akılda hareketsiz biçimdeyken, bir şeyden ötekine ilerleyen ruhta ise hareketlidir. Sonuç olarak, akılda ve ruhta varlık, güç ve bilgi; doğada varlık ve güç; gelip geçici şeylerde yalnızca varlık vardır, çünkü her şey varlıkla yaratılmıştır.

Yazar daha sonra, göksel gücün, akılsal gücün üstünde olduğunu, çünkü akıldaki bilginin, kavranacak şeyin katılmasıyla (dolayısıyla saf olmayan bir şekilde) olabileceğini söylemektedir. Ruhtaki bilgiye ise yalnızca kavranacak şey katılmaz, aynı zamanda akıldan gelen sezgi de katılır. Ayrıca ruhtaki bilgi, ancak hareketli bir biçimde bulunur.

Göksel bilgi ise, hem akıldaki hem de ruhtaki bilgidен üstündür, çünkü şeyleri herhangi bir katılım yoluyla ya da hareketli biçimde değil, onların özleri gereği bilir. Bunun böyle olmasının nedeni, bu gücün aynı zamanda tüm bilginin yaratıcısı olmasıdır.

Yazar, buradan devam ederek, göksel gücün, bütün akılsal, canlı (ruh sahibi) ve doğal güçlerin üstünde olduğunu, çünkü bu güçlerin, göksel gücün aksine, birbirlerine karışmış olduğunu ifade etmektedir. Göksel güç ise bütün güçlerin nedenidir.

Yine aynı şekilde, yazar, ilk nedendeki varlığın, öbür bütün şeylerden daha üstün bir şekilde olduğunu vurgulamaktadır. Akılda *yliathim* vardır. Bu, madde özelliğine sahip bir şeydir. *Yliathim* Yunanca *hyle*, yani madde sözcüğünden türemiştir. Akılda *hyle*'nin nasıl olduğunu, yazar, onun *varlık ve form* olduğunu söyleyerek açıklamaktadır. Aklın özü daimidir ve maddi

olmayan bir formdur. Öbür yandan, aklın varlığı, bizzat akla ait değildir; varlık, akli kalıcı kılan bir şekilde akla katılmıştır. Aklın formu ve aklın varlığı arasındaki ilişki, potansiyelin edimselle ya da maddenin formla olan ilişkisi gibidir. Ruhun, yalnızca kalıcı bir formu değil, cismi de olduğundan, ruhta da *yliathim* vardır. Aynı şekilde doğada da *yliathim* vardır, çünkü doğa cisimleri, tam anlamıyla madde ve formdan oluşmaktadır. Yalnızca ilk nedende *yliathim* yoktur, çünkü o varlığa katılmaz, tersine o, *saf varlıktır* ve dolayısıyla saf iyiliktir, çünkü var olan her şey aynı zamanda iyidir.

Yazar son olarak, olası bir itirazla yüzleşmektedir. Birisi şöyle diyebilir: İlk neden eğer saf varlıksa, o, her şeyde bulunan ve başkalarından ayrı bir tekil varlık olmayan genel bir varlık olmalıdır. Ama ilk neden tekildir ve başka her şeyden ayrıdır. Öyle olmasa, bir etkinliği de olmazdı, çünkü ilk neden, hiçbir edimi için herhangi bir evrensel forma gereksinim duymaz. Bu açıdan bakıldığında, ilk nedende *yliathim*, yani varlığı alımlayabilecek bir şey olması zorunda gibi görünmektedir. Yazar, buna karşılık olarak, herhangi bir alıcı tarafından sınırlanmayan *sonsuzluğun*, ilk nedende, başka bütün şeylerde bulunan *yliathim*'in yerine geçtiğini söylemektedir. Genel olarak alımlanan bir şeyin tekilleşmesi-bireyleşmesi, alımlayanın özelliğine göre olmaktadır. Göksel iyilik ya da göksel varlık, kendi saflığı dışında hiçbir şey tarafından alımlanmamış olduğu gerçeğiyle tekil bir haldedir.

X.

92. Her bir akıl, tam bir formdur; bazı akıllar daha evrensel formlar taşıırken, bazıları daha az evrensel formlar taşır.

93. Bunun nedeni, ikincil ve altta bulunan akıllı varlıkların formunun daha tikel, üstteki akıllı varlıkların ise daha evrensel bir biçimde olmasıdır.

94. Ayrıca ilk akıllı varlıklarda büyük bir güç vardır, çünkü onların birliği, ikincil akıllara göre daha yoğundur. İkincil akıllı varlıkların gücü ise daha azdır, çünkü onlarda çokluk daha yoğunken, birlik daha azdır.

95. Bu böyledir, çünkü Bir'e, saf gerçekliğe daha yakın olan akıllar, çokluk anlamında daha seyrek ve bu nedenle güçleri daha yoğundur; Bir'den, saf gerçeklikten daha uzak olan akıllarda ise çokluk daha fazladır ve bu nedenle güçleri daha azdır.

96. Saf gerçekliğe, Bir'e daha yakın akıllarda çokluk daha az ve güç daha fazla olduğundan, bu akıllarda meydana gelen formlar, evrensel birlik içinde hareket eder.

97. Özet olarak şunu söyleyebiliriz ki, formlar, birincil akıllardan ikincil akıllara geçtikten sonra daha zayıf ve daha kolay bir ayrışma içinde bulunurlar.

98. Böylece, ikincil akıllı varlıklar, bakışlarını, ilk akıllı varlıklardaki evrensel forma çevirdiklerinde, onu bölerek ve ayrıştırarak kavrarlar, çünkü bu evrensel formları, o formların gerçeklikleri ve özlerine göre değil, ancak kendi varoluş özelliklerine göre (yani bölme ve ayırma olarak) anlayabilirler.

99. Aynı şekilde, kendi üstündekinden geleni alan her şey, bunu ancak kendi alımlama özelliğine göre gerçekleştirebilir,

alınılan şeyin kendi özelliğine göre değil.

Yazar, daha önce, aklın kendi üstündeki ve altındaki şeyi nasıl bildiğini gösterdikten sonra, şimdi, ilk neden dışında, aklın kendisinden başka olan şeyleri nasıl kavradığını gösteriyor.

Daha önce gösterdiğimiz üzere, Platonculara göre şeylerin formları birbirinden bağımsızdır ve aklın düzeni formların bu düzenine dayanır. Akla katılan bu formlar, sözü edilen akıllı varlıklardır. Ancak, Hristiyan inancına yakın olan Aristoteles'i takip ederek söylersek, aklın üstünde, yalnızca, bütün evreni idare eden İyî'nin kendisi vardır.

Platoncular, farklı akılların şeyleri bilişini ve maddenin farklı türlerde farklı biçimler alışı, ideaların şeylere katılımına bağlamışlardır. İdeanın katılımı, hem akılda hem de maddede farklılaşır. Alt cisimlerdeki maddeler, belirli bir varlığa bürünmek için belirli bir forma katılırlar. Maddenin gücü, belirli bir forma girdiğinde yok olmaz. Ama göksel cisimler, güçlerini, girdiği formun içinde kaybederler. Bunun gibi, altta bulunan insan aklında, akıllı varlıkların gücü yoktur. Bu nedenle insan akli, doğumunda, üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış boş bir tablet gibidir. Aklın türlerini ancak daha sonra, belirli bir düzende öğrenirler. Bağımsız akıllı varlıklar ise doğaları gereği daha en başından akıllı türleri bilirler.

Yazarın sözünü ettiği, birincil ve üstte bulunan aklın daha evrensel, ikincil ve alttakinin ise daha az evrensel olduğuna dair ifadeye gelirsek: Burada dikkat edilmesi gereken konu, bu evrensellik ve tikelliğin, kimilerinin yanlış anladığı gibi, şeylerin bilinişiyile ilgisi olmamasıdır. Böyle bir yanlış anlamamanın sonucunda, alttaki akılların yükseldikçe, bilgisinin de daha evrensel boyuta geleceği yanlışlığı ortaya çıkar. Örneğin bir akıl, tözün doğasını bilirken, daha alttaki yalnızca cismin doğasını bilir ve

bu böyle en alta kadar iner. Ama bu düşünce tarzında bir yanlışlık vardır, çünkü yalnızca evrensel olarak bilinen, tam bir bilgi değildir; ancak türün kendi doğasına göre bilinen bilgi tamdır. Bir türün bilgisinde, cinsin bilgisi vardır ama bunun tersi geçerli değildir. Bu nedenle, akıl yükseldikçe, altındakilerin bilgisi onda azalır. Buna karşın, evrensellik ve tikellik arasındaki ayırım, aklın evrensel mi yoksa tikel bir tarzda mı bileceğiyle ilgilidir. Yukarıdaki bir aklın bilgisi daha evrenselken, alttaki ise ancak tikel şeyler aracılığıyla bilebilir. Bunu gündelik hayatımızda da gözlemleyebiliriz: Daha yüksek bir akıl kapasitesine sahip bir kişi, doğru olanı, duyduğu ya da bildiği az şeyden hemen kavrarken, daha az bir kapasiteye sahip kişiye, doğruya ulaşması için her şey tek tek gösterilmelidir.

Üstteki akıl daha evrenseldir. Alttaki akıl, akılsal özelliği-ni yukarıdaki akla bakarak alır. Alttaki akıl, yukarıdaki gibi yalın halde ve birlik içinde olmadığından, yukarıdan alımladığı akıl da böyle yalın ve birlik içinde olmaz. Bu nedenle altta bulunan akıl çoklu haldedir ve yukarıdaki akıl tek bir türle anlar-ken, alttaki akıl pek çok farklı biçimde anlayabilir. Ancak bu çokluk, yalnızca alttaki aklın alımlama tarzıyla değil, yukarıdaki aklın etki ediş tarzıyla da olabilir. Bu nedenle Dionysius, *Göksel Hiyerarşi*'nin 15. bölümünde şöyle demektedir: “Her bir akılsal töz, kendisine göksel akıl tarafından birlik halinde gelen akli bölümlere ayırır ve böylece alttaki tözlere uygun olarak alt-taki akıllar ortaya çıkar.”

XI.

100. Akıl, yok olmayan ve zamanın içine girmeyen sonsuz şeyleri kavrayabilir.

101. Çünkü akıl, hareket etmediğinden, değişmeyen, ne meydana gelen ne de ortadan kalkan sonsuz şeylerin de nedenidir. Aklın böyle olmasının nedeni, onun, şeyleri kendi varlığı içinden kavrayabilmesidir ve varlığı sonsuzdur, çünkü değişmez.

102. Bu böyle olduğundan, şeylerin yok olmasının nedeni, sonsuz bir akıl değil, onların cisimselliğidir, yani zamansal ve cisimsel nedendir.

Yazar burada, aklın sonsuz şeyleri kavradığına ilişkin bilgiyi ele alıyor. Önce, sonsuz ya da gelip geçmeyen şeyleri bildiğini, sonra da onları nasıl bildiğini gösteriyor. Daha önce, sonsuz şeyleri zamanın ve hareketin üstünde olan şeyler olarak tanımlayan yazar, şimdi onları yok olmayan ve zamanın içine girmeyen şeyler olarak tanımlıyor.

Aklın varlığı yok edilmez ve zamanın üstündedir, yani sonsuzluğa denktir. Bu nedenle, aklın dolaysız etkisi, gelip geçiciliğin ya da zamanın altına düşmez. Bu bakımdan yazar, gelip geçici şeylerin doğrudan akıldan değil, *zamansal-cisimsel nedenden* etkilendiğini öne sürmektedir. Bu alt şeylerin gelip geçiciliğinin nedeni göklerin hareketidir. Göklerin hareketi ise, dolaysız olarak bir aklın değil, ruhun sonucudur.

Yazarın önermelerinden yanlış bir şekilde şu sonuç çıkarılabilir: Akıl, gelip geçici şeyleri, onlar maddi şeyler olsa bile, sonsuz olarak bilir. Böylece bu şeyler, aklın içinde maddi ve zaman-

sal değil, sonsuz olarak bulunur. Bunun kanıtı, aklın dolaysız etkisinin sonsuz olduğu söylenerek gösterilebilir. Aklın bilışı, onun üretici ilkesiyle ilişkilidir, tıpkı bir sanatçının sanat formu içinde hareket edişı gibi. Ama kimi filozoflarca da verilmiş olan bu kanıt, bir zorunluluğa işaret etmez. Eğer bu kanıt bir zorunluluk taşıyaydı, Katolik inancına ait pek çok esas ortadan kalkardı, çünkü bu argümana göre, örneğin melekler, kendi altlarındaki şeylerde yeni bir şey meydana getiremezlerdi. Aynı şey Tanrı için de geçerli olurdu, çünkü o yalnızca sonsuz değil, sonsuzluktan da öncedir. Bütün bunların sonucunda da, dünyanın yaratılmamış ve hep böyle olduğu sonucu çıkardı. Dünyanın sonsuz ve değişmez olduğunu söyleyenlerin en büyük dayanağı da bu argümandır. Çünkü onlar, her şeyin değişmeden beraberce var olduğu ve daha önce hiçbir yaratma eyleminin olmadığı bir evrende, dışsal bir değişim olmadan bir failin nasıl bir yaratma eyleminde bulunacağını tasavvur edememektedir. İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in *Fizik*'inin 8. kitabına yazdığı yorumda belirttiği gibi, eğer birisi *önceden* değil de *sonradan* bir şey yapmak isterse, en azından hareketin birimi olan zamanı tasavvur etmek durumundadır. Buna göre, değişmez ve sonsuz bir irade, bir hareket varsayılmadan, yeni bir etkide bulunamaz. Bu, dünyanın sonsuzluğunun daha güçlü bir kanıtı olduğundan, bu argümanın üzerinde biraz daha durmamız gerekmektedir.

Öncelikle şunu not etmeliyiz: Zamanın içinde yaratan fail ile, zaman içinde yaratılan şeylerle birlikte bizzat zamanı da yaratan fail arasında bir fark vardır. Eğer bir şey, zaman içinde üretiliyorsa, ya üretilen ya da üreten zamanla ilişkide olmalıdır. Eylemler, yalnızca eylemin sonucu bakımından değil, bazen de eylemcinin kendisi bakımından zamanın içindedir, çünkü hareket halinde olan şey, zamanın içindedir: Zaman, hareketin birimidir. O halde hem failde hem de etki edilende değişim

bulunursa, her ikisi de zamanın içindedir. Örneğin, birisi üşüdüğünde, o kişi soğuğu uzaklaştırmak için ateş yakar. Ancak bu her zaman böyle değildir. Bazı faillerin etkinliği zamanın içindedir, ama tözleri zamanın dışındadır. Böyle bir fail, kendinde bir değişim olmadan, zaman içinde daha önce var olmayan bir etki meydana getirebilir.

Tanrı da, daha önce var olmayan bir şeyi bu şekilde meydana getirebilir. Bu, *Tanrı, varlığıyla yaratır* savına da karşı gelmez, çünkü onun varlığı aynı zamanda kavrayışıdır. Tanrı'nın varlığı bir olsa da, her şeyi kavrayabilip yaratabilir. Kavrayışı yalın ve bir, varlığı sonsuz ve değişmez olsa da zamansal ve değişebilir her şeyi kavrayabilmektedir. Kavrayışı sonsuzdur ama kavrayışıyla zamanın içinde yeni etkiler meydana getirebilir. Bunun bir örneği, biz insanlarda bulunmaktadır: İnsan, iradesi hiç değişmeden, çalışmasını geleceğe taşıyıp onu daha önceden planlanmış bir zamanda yapabilir.

Zamanın akışı, hareket kavramı olmadan anlaşılamaz. Hareketin sonucunda, daha önce olması uygun olmayan ama olduktan sonra uygunluğu anlaşılan şeyler meydana gelir. Tanrı'nın zaman içinde bulunduğu bazı etkilerde bu görülebilir. Örneğin Tanrı, Lazarus'u daha önce ya da sonra değil, tam olarak ölümünün dördüncü gününde, olayların belirli akışına göre diriltmiştir. Ama bu durum, evrenin yaratılışıyla ilgili değildir, çünkü zaman ve hareket, evrenin yaratılışıyla ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, evrenin yaratılmasını, Tanrı'nın bu yeni etkisini ölçecek daha öncesinden bir zaman ya da hareket yoktur. Bu etkinin yeniliği, ancak yaratıcının bu etkiyi kavraması ve onu istemesiyle anlaşılabilir; evrenin başlangıcı ve yeniliği, sonsuzluktan değil, var olmayandan varlığa çıkışından ileri gelir. Zaman, hareketin ölçüsüdür, tıpkı boyutun, cisimsel büyüklüğün ölçüsü olması gibi. Belirli bir cismin, örne-

ğın yeryüzünün büyüklüğü neden bu kadarla sınırlanmış, diye sorarsak, yanıtı, yeryüzünün genel olarak dünyanın tamamıyla oranına göre verebiliriz. Ama evrendeki bütün cisimler neden kendileri için çizilen sınırı aşmıyorlar, diye sorarsak, onları başka bir büyüklükle kıyaslama olanağımız olmaz. Ya antik filozoflar gibi, cisimsel büyüklüğün sonsuz olduğunu söylemek durumunda kalırız ya da böyle sınırı çizilmiş büyüklüğün akılsal bir nedeni ve yaratıcının iradesi olduğunu söyleriz. Böylece sonsuz Tanrı, göksel planına göre sonlu evrenler ve dünyalar yaratabilmektedir.

XII.

103. İlk şeylerin tümü, her biri bir öbüründe olacak tarzda birbirinin içindedir.

104. Bu böyledir, çünkü varlıkta yaşam ve akıl, yaşamda varlık ve akıl, akılda varlık ve yaşam vardır.

105. Ancak, akıldaki varlık ve yaşam iki akıldır; yaşamdaki varlık ve akıl iki yaşamdır; varlıktaki akıl ve yaşam ise iki varlıktır.

106. Bu böyledir, çünkü ilk şeylerin tümü ya neden ya da sonuçtur. Bu nedenle, sonuç, nedenin özelliğine göre nedende, neden de sonucun özelliğine göre sonuçtadır.

107. Özetle şunu diyebiliriz ki, başka bir şeye neden olarak etki eden şey, o şeyde yalnızca onun nedeni olduğu tarzda bulunur; örneğin duyum ruhta ruhsal bir tarzda, ruh akılda akılsal bir tarzda, akıl da varlıkta varlıksal bir tarzda bulunur. Aynı şekilde, ilk varlık akılda akılsal bir tarzda, akıl ruhta ruhsal bir tarzda, ruh da duyumda duyusal bir tarzda bulunur.

108. Tekrar edersek, duyum ruhta, akıl da ilk nedende, içinde bulundukları şeyin tarzına göre bulunurlar.

Yazar, şimdi, sonsuz şeylerin birbirleriyle olan ilişkisini ele alıyor.

Buna göre, bir şey anlaşılabilir, çünkü o şey, anlayan bir varlığın içindedir. Yazar buradan yola çıkarak şu önermeyi öne sürmektedir: İlk şeylerin tümü, her biri bir diğerinde olacak bir tarzda birbirinin içindedir. Proklos da buna benzer bir söz söylemiştir: “Her biri kendine uygun olacak tarzda, her şey her şeyin içindedir.” Proklos bu önermede, Platoncuları izleyerek,

formların, aralarındaki evrenselliğe, yani var olan şeylere ne kadar yayılabildiklerine göre sıralanışını göz önünde tutmuştur. Buna göre varlık, yaşamın üstünde, yaşam da aklın üstündedir.

Yazarın, akıldaki varlık ve yaşam iki akıldır; yaşamdaki varlık ve akıl iki yaşamdır; varlıktaki akıl ve yaşam ise iki varlıktır önermesini doğru okumak için Proklos'a dönmemiz gerekmektedir: "Aklın, varlığı bilmek, yaşamı ise bilgidir." Yoksa Aristoteles'in *Metafizik*'in 3. kitabında Platonculara karşı dile getirdiği gibi itirazla karşılaşabiliriz: Sokrates'in kendisinin, birey olarak katıldığı hayvan ideasının ve son olarak hayvan olan insan ideasının üçünün de hayvan olması nedeniyle, Sokrates'in üç ayrı hayvan olacağı itirazı.

Ancak burada sözü edilen, her birinin öbüründen nasıl ayrılıp öbürüne nasıl katıldığıyla ilgilidir. Örnek verirsek: Isının Güneş'ten olması bir nedenselliktir; ısının ateşten olması, onun özseliği ya da doğasıdır; son olarak da, insanda ısının oluşu gibi, bir tür ait olma ya da sonradan gelme durumu vardır. Örneğin ısı, farklı öğelerden oluşan cisimlerde, ateşte olduğu gibi bulunmaz. Sonuç olarak, birincisinde özsel olan, ikinci ve üçüncüde katılımla; ikincisinde özsel olan, birincisinde nedensel ve üçüncüsünde katılımla; üçüncüsünde özsel olan, birinci ve ikincide nedensel olarak bulunur. Böylece, her şey her şeyin içindedir.

Daha önce sözü edildiği üzere, ilk neden varlıktır, yaşam ve akıl daha sonraki nedenlerdir. Ancak burada, yazarı okurken, varlıktaki akıl ve yaşamı iki farklı şey olarak anlamamamız gerekmektedir. Bu ikisi, varlığın içinde oldukları sürece varlıktan başka bir şey değildir. Varlık da, yaşamın içinde olduğu ölçüde, yaşamdan başka bir şey değildir, çünkü aslında yaşam, varlığın belirli bir tarzından başka bir şey değildir. Bu, metindeki öbür karşılaştırmalar için de geçerlidir.

Yazar daha sonra, nedensellik konusunu, ilk varlık, yani Tanrı, akıl, akılsal ruh ve duyusal ruh bağlamında incelemektedir. Yazarın ifade edişine göre, neden etki ettiği, etki de nedene alımladığı ölçüde, neden sonucun, sonuç da nedenin içindedir. Ayrıca neden, sonuca, nedene bağlı bir tarzda etki ederken, sonuç, nedenin eylemini kendi tarzına göre alır. Bu bakımdan, neden, sonuçta, zorunlu olarak sonucun tarzına göre bulunur; sonuç da nedende, nedenin tarzına göre bulunur. Buradan, akıllı varlıkların birbirini ve ilk nedeni nasıl kavradığını çıkarabiliriz. Her biri, öbürünü, öbürünün kendi içinde ne tarzda olduğuna göre anlayabilir, çünkü alttaki şeyler üstteki şeylerde, kendisinden daha kusursuz halde bulunurken, üstteki şeyler alttakilerde, kendi durumlarından daha kusurlu şekilde bulunur.

XIII.

109. Her akıl kendi özünü kavrar.

110. Bu böyledir, çünkü bilen aynı zamanda bilinen şeydir. Eğer akıl hem bilen hem de bilinen şeyse, o halde kuşku yok ki, kendi özünü de bilecektir.

111. Kendi özünü gördüğünde, kendi akılı aracılığıyla kendi özünü gördüğünü bilecektir.

112. Kendi özünü bildiğinde, kendi altındaki şeyleri de bilecektir, çünkü onlar ondan gelmiştir.

113. Ayrıca onlar, akılda akılsal bir tarzda bulunur. Bu nedenle, akıl ve bilinen şeyler birdir.

114. Bunun sonucu olarak, bilinen şeyler ve akıl birse ve eğer akıl kendi özünü bilebiliyorsa, şurası kesindir: Kendi özünü bildiğinde başka şeyleri de biliyor, başka şeyleri bildiğinde de kendi özünü biliyordur. Diğer şeyleri bilebilir, çünkü onlar bilinebilir şeylerdir. Öyleyse gösterdiğimiz üzere, akıl, aynı anda hem kendi özünü hem de bilinebilir şeyleri bilmektedir.

Aklın öbür şeyleri nasıl bilebildiğini gösterdikten sonra, yazar şimdi aklın kendisini nasıl bildiği üzerinde duruyor.

Platonculara göre, her akla başka bir akıl katılır. Ama daha üstteki akıllar, bizzat aklın kendisine daha kusursuz şekilde katılır, çünkü onlar, yalnızca kavrayabilir olmak için değil, kavranabilir olmak için de katılır. Bu bakımdan anlayan varlıkla anlaşılan şey, üstün akıllarda bir olabilir. Yani bu akıllar, şeyin özünü kavrayabilir ama ilk akıl gibi değil. İlk ve ideal akıl, kendisinden önceki hiçbir akla katılmaz, çünkü kendisi, akılsallı-

ğın ilk formudur. Bu nedenle onun kavradığı nesne, kendisinden başka bir şey değildir.

Aristoteles, *Metafizik*'in 10. kitabında, ilk nedenin yalnızca kendisini kavradığını ama bunun, başka şeyleri bilmediği anlamına gelmediğini, yalnızca, kendini kavrayışında başka akıllara gereksinimi olmadığını yazmıştır. Bu bakımdan, ilk nedene daha yakın olan akıllar, kendilerini hem kendi özleri hem de daha yüksek bir doğanın kendilerine katılımı aracılığıyla bilirler. Yazar, bunu kanıtlamak için, ilk nedene yakın olan aklın, tözü gereği hem kavrayan hem kavranan bir şey olarak, bilen ve bilinenin aynı şey olduğunu öne sürüyor. Bunun sonucunda da akıl, kendi özünü kavrayabilmektedir. Özü, kavrayabilen bir şeyin özüdür, böylece, özünü anlayarak, özünü anladığını anlamaktadır.

Bundan sonra yazar, aklın başka şeyleri nasıl bildiğini ifade etmektedir: kendi özünü anlayarak. Her şey, aklın içinde bilinebilir bir tarzda olduğundan, bir aklın içinde oldukları ölçüde, akıl ve bilinebilir şeyler birdir. Bu nedenle akıl, kendi özünü anladığında başka şeyleri de anlar. Aynı nedenden dolayı, akıl, başka şeyleri anladığında kendini anlamış olur.

Şimdi, bütün bunların ruha uygulanıp uygulanamayacağını inceleyeceğiz.

XIV.

115. Her bir ruhta, duyumsanır ve algılanır şeyler vardır, çünkü ruh onların arketipidir. Bilinebilir (akılsal) şeyler de ruhtadır, çünkü ruh onları bilebilir.

116. Ruhun böyle olmasının nedeni, onun hareket etmeyen akılsal şeyler ile hareket eden duyusal şeyler arasında bulunmasıdır.

117. Ruh böyle olduğu için, cisimsel şeylere bir form verir, çünkü o cisimlerin nedeni ve kendisinden önceki aklın sonucudur.

118. Böylece, ruhun biçimlendirdiği şeyler, ruhta arketip formunda bulunur, çünkü duyumsanır ve algılanır şeyler, ruh örneğine göre sürekli yeniden üretilir. Ama ruhun üstündeki şeyler, ruhta, ruhun edindiği şeyler olarak bulunur.

119. Bu böyle olduğundan, tekrar edip şunu söyleyebiliriz ki, duyumsanır ve algılanır şeyler, ruhta nedensel bir tarzda vardır, çünkü ruh, onların arketipsel nedenidir.

120. Ruhtan, duyumsanır ve algılanır şeylere etki eden bir gücü anlıyorum.

121. Ancak ruhtaki bu etkin güç maddi değildir; ruhtaki güç akılsaldır. Boyutsal şeyleri biçimlendiren güç, boyutsal değildir.

122. Öbür yandan, ruhtaki bilinebilir şeyler ilineksel tarzdadır [özel değildir – ç.n.], çünkü bölünemeyen bilinebilir şeyler, ruhta ancak bölünebilir tarzda bulunur. Bu nedenle, birlik halinde bilinebilir şeyler, ruhta çoklu bir tarzda bulunur; böylece hareket etmeyen bilinebilir şeyler, ruhta hareketlidir.

123. Böylece gösterdiğimiz gibi, bilinebilir, duyumsanabilir ve algılanabilir şeyler ruhta bulunur; ama duyusal, cisimsel ve hareketli şeyler, ruhta, ruhsal, akılsal ve birleşmiş halde bulunur. Ama biline-

bilir, birlik halinde ve hareketsiz şeyler, ruhta, harekete göre çoklu olan bir tarzda bulunur.

Yazar önce ilk nedenden, sonra da akıldan söz ettikten sonra, şimdi ruh üzerine konuşuyor. Önce, ruhun öbür şeylerle ilişkisini, sonra da ruhun kendisiyle olan ilişkisini anlatıyor.

İlkin, duyumsanabilir şeylerin ruhta olduğunu, çünkü ruhun onların arketipi olduğunu, akılsal şeylerin de ruhta olduğunu ve ruhun onları bilebildiğini anlatıyor. Proklos, bu konuyla ilgili şöyle demiştir: “Her ruh her şeyin içindedir, ancak, duyusal şeyler arketip olarak, akılsal şeyler ikonik olarak bulunur.” İkonik, yani imgesel olarak: İmge, bir şeyin benzeri olarak bulunur, bir başkasının örneğidir.

Yazar da Proklos’u desteklemektedir. Ruh, hareketten bağımsız olan ve sonsuzluğa denk olan akılsal şeyler ve hareket halinde olup zamanın altında olan duyusal şeylerin ortasındadır. Önceki şeyler sonraki şeylerin nedeni olduğundan, ruh, cisimlerin nedeni, akıl da ruhun nedenidir. Dahası, sonuçlar sonuç olmadan önce, nedenlerinde birer arketip olarak vardır, çünkü nedenler sonuçları, kendi benzeri olarak meydana getirir. Bu bakımdan, ruhun nedeni olduğu duyusal şeyler, ruhta birer arketip olarak bulunur. Ruhun üstündeki şeyler ise, ruhta, edinilmiş şeyler olarak vardır, onlar ruha sonradan katılmıştır. Ruh, bu üstün şeylerin içinde bir arketip olarak bulunurken, ruhun kendisi, bu şeylerin bir imgesi gibidir.

Duyusal şeyler, kendi nedenleri olan ruhun içinde olsalar da, orada, kendi içlerinde oldukları gibi değildirler. Çünkü maddi ve cisimsel şeylerin nedeni olsa da, ruhun gücü maddi değil, ruhsaldır; boyutlu şeylerin nedeni olsa da, kendisi boyutsuzdur. Sonuçlar, nedende, nedenin gücüne göre olduğundan, duyusal cisimler, ruhta, bölünmez, ruhsal ve cisimsiz bir

biçimde olmalıdır. Ruhun altındaki şeyler, ruhta, kendilerinden daha üstün bir şekilde bulunurken, akıl gibi ruhtan üstün şeyler, ruhta daha alt bir halde, örneğin bir imge halinde bulunur. Yazar, imge yerine, özsel olmayan anlamında, ilineksel terimini kullanmıştır: Kendi içinde bölünmeyen, bir ve hareketsiz halde olan akılsal şeyler ruhta bölünebilir, çoklu ve hareketlidir; çünkü onlar, duysal şeylerin bölünmesinin, çokluluğunun ve hareketinin nedeni olacaktır.

XV.

124. Her bilen, kendi özünü bilebilir; böylece bilen, kendi özüne dönmüş olur.

125. Bu böyledir, çünkü bilgi yalnızca akılsal bir etkinlik olarak bulunur. O halde bilen, kendi özünü bildiğinde, kendi akılsal işleyişiyle kendi özüne dönmüş olur.

126. Bunun böyle olmasının nedeni, bilen ve bilinen bir olmasıdır, çünkü bilenin kendi özüne dair edindiği bilgi, kendisinden yola çıkarak kendisine hareket etmektedir. Kendisinden hareket etmektedir, çünkü o bilendir; kendisine dönmektedir, çünkü o bilinendir.

127. Bilgi, bilenin bilgisi olduğundan ve bilen kendi özünü bilebildiğinden, bu etkinlik kendi özüne dönmektedir; sonuç olarak tözü kendi özüne döner.

128. Tözün özüne dönmesiyle şunu demeye çalışıyorum: Akıl, kendi içinde var olabilen, sürekliliği ve özü için başka bir şeye gereksinimi olmayan bir şeydir, çünkü o, yalın ve kendine yeterli bir tözdür.

Yazar burada, ruhun kendisiyle olan ilişkisini ele almaktadır. Yazarın ilk önermesini anlamak için, Proklos'a geri dönmemiz gerekmektedir. Proklos'un 15. önermesi şöyledir: "Kendisine dönebilen her şey, cisimsizdir." 16. önermede şöyle devam eder: "Kendisine dönebilen her şey, her şeyden ayrılabilen bir töze sahiptir."

Proklos 43. önermede de şöyle demektedir: "Kendisine dönebilen her şey, *authypostaton*, yani kendi başına var olabilendir." Bunun kanıtı, her şeyin, neyin tözüye ona dönmesi ve

kendi varlığına göre kendisine dönebilen her şeyin, kendi başına var olabildiğidir.

Proklos 44. önermede şöyle demektedir: “Kendi etkinliğine uygun olarak kendisine dönebilen her şey, kendi tözüne uygun olarak da kendisine dönebilir.” Bunun kanıtı şudur: Kendisine dönebilmek bir kusursuzluk olduğundan, etkinliğine uygun olarak kendisine dönen eğer tözüne uygun olarak da kendisine dönmeseydi, bu kusursuz bir durum olmayacaktı.

Proklos’un 83. önermesi ise şöyledir: “Kendisini bilebilen her şey, kendisine dönebilir.” Bunun kanıtı ise şudur: Kendini bilen şey, kendi etkinliğiyle kendisine döndüğünden, tözüne uygun olarak da kendisine dönecektir.

Proklos’un 186. önermesiyle devam edelim: “Her ruh, gövdesinden ayrılabilen cisimsiz bir tözdür.” Bunun kanıtı ise, önceden sözü edildiği gibi, şudur: Ruh kendisini bilebilir. Bu nedenle, kendisine geri dönebilir. Bu nedenle de cisimsizdir ve gövdesinden ayrılabilir.

Proklos’un önermelerinden yola çıkarak, bu kitapta bu konuyla ilgili şu üç şeyin söylendiğini öne sürebiliriz. Birincisi, ruh, özünü bilebilmektedir. İkincisi, ruh, kendisine tam olarak dönebilmektedir. Bu, Proklos’un 83. önermesine benzemektedir. Kendine tam dönüş, hem tözüne hem de etkinliğine uygun olarak dönmek demektir.

Her bilen kendi özünü bilebilir önermesindeki “bilmek” akılsal bir etkinliğe işaret etmektedir. Bu bakımdan, bilen, özünü anlayarak, onu bilerek, ona, akılsal bir etkinlikle geri dönmektedir. Buna “dönüş” adı verilmesinin nedeni, bilen ve bilinen tek bir şey olmasıdır. Özünü bildiği bilgi, yani akılsal etkinliği, hem *kendisinden yola çıkar*, çünkü o bilendir, hem de *kendisine doğrudur*, çünkü o bilinendir.

Yazar, ruhun yalnızca etkinliğine göre değil, tözüne göre de

özüne döndüğünü belirtmektedir. Böylece dönüş, hem etkinliğe hem de töze göre olduğundan, kusursuzdur. Yazar, tözüne uygun olarak öze dönüşün ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır: Ancak kendi başına var olabilen şeyler, tözüne uygun olarak kendilerine dönebilmektedir. Bu, kendi kendine yetebilen basit tözler için geçerlidir ve bunların maddi dayanağı da gereksinimi yoktur. Bu da üçüncü noktayı, yani, ruhun gövdeden ayrılabilmesini açıklamaktadır.

XVI.

129. Bütün sonsuz güçler, tüm güçlerin gücü olan ilk sonsuza bağlıdır; bunun nedeni, onun, var olan şeylerdeki mevcut ve sürekli bir şey olmasından değil, tersine, sürekli var olan şeylerin bizzat gücü olmasındandır.

130. Eğer birisi, ilk yaratılan varlığın, yani aklın, sonsuz bir güç olduğunu söylerse, ona şunu diyebiliriz ki, yaratılan şey bir güç değildir, ama bir güce sahiptir.

131. O nedenle gücü, ancak aşağılardan sonsuz görünür, yukarıdan değil, çünkü o, yalnızca güç olan ve ne alttan ne de üstten sınırlandırılabilen saf güç değildir. Ayrıca, ilk yaratılan şey, yani akıl sınırlıdır, bu nedenle gücü de sınırlıdır, çünkü nedeni kendisinin üstündedir.

132. İlk yaratıcı varlık, ilk saf sonsuzluktur.

133. Bunun sonucu olarak, eğer güç sahibi şeyler, sonsuzluğu, ilk saf sonsuzluktan ediniyorlarsa ve eğer ilk varlığın kendisi, yani saf sonsuzluk, sonsuz şeyleri meydana getiriyorsa, o zaman şüphe yok ki, bu ilk varlık sonsuzluğun üstündedir.

134. Ancak, ilk yaratılan şey, yani akıl sonsuz değildir; onun sınırsız olduğu söylenebilir, ama sonsuzluğun kendisi değildir.

135. İlk varlık, birincil (yani akıllı varlıkların) ve ikincil (yani duyumsayabilir varlıkların) ölçüsüdür, çünkü onları o yaratmış ve her birini kendi varoluşuna uygun biçimde ölçmüştür.

136. Bu nedenle şunu tekrar edebiliriz ki, ilk yaratıcı varlık, sonsuzluğun üstündedir. Yaratılan şey [akıl] ise sınırsızdır, ama bizzat sonsuzluk değildir; sonsuzluk, ilk yaratan varlıkla ilk yaratılan arasındadır.

137. Yaşam ve ışık gibi diğer yalın iyilikler ise bu iyiliklere sa-

hip her şeyin nedenidir. Sonsuzluk, ilk nedenden meydana gelir. İlk sonuç ise, yaşam gibi ilk nedenden gelen bütün iyiliklerin nedenidir. Bütün iyilikler, ilk olarak ilk sonuca, yani akla, oradan da akıl aracılığıyla öbür bilinebilir ve duyumsanabilir sonuçlara aktarılır.

Yazar yüksek nedenleri birbirinden ayırıp inceledikten sonra, şimdi bunların birbirleriyle olan ilişkisi üzerinde duruyor. İlkin, alt şeylerin üst şeylerle olan ilişkisine, ikinci olarak, üst şeylerin nasıl alt şeylere aktığına, üçüncü olarak da alt şeylerin üst şeylerden neyi, nasıl alımladığını inceliyor.

İlk olarak, “sonsuz güç”ten anlamamız gereken, onun her zaman var olan bir şey olduğudur, çünkü daha uzun süre var olanın daha çok gücü vardır. Platonculara göre, birçok şeyde bulunan şey, teke indirilmelidir ki, esas olan ve rastlantısal olanlar ayırt edilebilsin. Onlara göre, sonsuz güçler, gücün sınırsızlığına indirgenmelidir, çünkü o, bir şeye katılmadan da kendi başına var olabilen bir şeydir. Ancak yine Platonculara göre, bu sonsuzluk ideası ilk değildir, çünkü sonsuzluğun kendisi, birlik ve iyiliğe katılır. İlk olan şey, bir ve iyi olandır. Proklos’a göre, bütün sonsuz güçlerin dayandığı ideal sonsuzluk, bir ve iyi olan ile varlık arasındaki aracıdır. Ancak burada yazar, ideal formlar arasında gerçek bir ayrım olduğunu reddederek, bütün özellikleri Tanrı’ya atfetmektedir. Bunun sonucunda, yazara göre, bütün sonsuz güçlerin dayandığı ilk sonsuzluk, ilk ve yalın olan Tanrı’dır.

Yazar, sonsuzluğun altındaki varlıktan, varlık ideasını değil, ilk yaratılan varlık olan akli kastetmektedir. Bu ise gücün kendisi değil, güce sahip olan bir şey olduğundan, bütün sonsuz güçlerin dayandığı sonsuzluk değildir. Ayrıca aklın gücü, yalnızca kendi altındakilere göre sonsuzdur, kendisinin üstündeki şeye göre değil.

Yazar daha sonra, bütün sonsuz güçlerin dayandığı ilk sonsuzun ne olduğunu inceliyor. Yazara göre bu, ilk yaratıcı varlık, ilk saf sonsuzluk olan Tanrı'dır. Yazara göre bu böyledir, çünkü akıllar, sonsuzluğu ve varlığı ilk saf sonsuzluktan aldıkları için, yani Tanrı onlara katıldığı için sonsuzdurlar. Eğer ilk yaratıcı varlık, katılımıyla şeyleri sonsuz yapıyorsa, o zaman zorunlu olarak sonsuz olanın üstündedir. Son olarak, yazar, önceki önermeleri toparlayarak, ilk yaratıcı varlığın sonsuz olanın üstünde olduğunu, yani sonsuza katıldığını öne sürüyor. İlk nedenin katıldığı şey, ikincil varlık olan, yani yaratılmış olan akıldır. İlk yaratıcı varlık ile ikinci yaratılmış varlık (yani gelişip geçici şeyler) arasında, sonsuzluk, yani göksel bir şey vardır (Proklos'a göre ise, sonsuzluk ideası, iyi ideası ile varlık ideası arasında aracılık yapmaktadır). Sonsuzluğa ilişkin olarak şeyleri sıraya dizen yazar, şimdi öbür yalın iyiliklerden, yani ışık, yaşam gibi iyiliklerden söz etmekte ve onların, bu iyiliklere sahip olan her şeyin nedeni olduğunu belirtmektedir. Tıpkı ilk nedenin sonsuzluğun kendisi olması ve sonsuz olan her şeyin sonsuzluğu ondan alması gibi, ilk neden, yaşamın ve ışığın kendisidir. İlk yaratılan şey, yani akıl, yaşamı ve aklın ışığını ondan almıştır. Aynı şekilde öbür bütün iyilikler de, ilk nedenden ilk yaratılan varlığa, yani akla akmış, akıl aracılığıyla da bütün başka şeylere yayılmıştır.

XVII.

138. Birlik halindeki güç, çoklu haldeki güçten daha yüksek derecede sonsuzdur.

139. Bunun nedeni, ilk sınırsız olanın, yani aklın, Bir'e, saf gerçekliğe daha yakın olmasıdır. Bunun sonucu olarak, Bir ve saf gerçek olana daha yakın olan, uzaktakine oranla daha sonsuz olur.

140. Bunun nedeni, gücün çoklu hale gelmesiyle birliğin bozulmasıdır; birliği bozulduğunda sonsuzluğu da bozular. Sonsuzluğu bozular, çünkü kendisi bölünmüştür.

141. Bunun kanıtı şudur: Bölünmüş bir güç tekrar bir araya geldiğinde, bu güç yeniden artar ve olağanüstü işler meydana getirebilir; bu güç bölünmüş ve ayrılmış olduğunda ise etkinliği azalır ve daha az değerli işler meydana getirir.

142. Sonuç olarak şurası açık ve kesindir ki, güç, Bir'e, yani saf gerçekliğe yaklaştıkça, bu gücün birliği de yoğunlaşır. Birliği yoğunlaştıkça, sonsuzluğu daha belirgin hale gelir ve etkinliği de büyük, olağanüstü ve yüce bir etkinlik olur.

Yazar bütün sonsuz güçlerin ilk sonsuz güce dayandığını gösterdikten sonra, birleşik bir gücün, ilk sonsuzluğa diğerlerinden daha yakın olduğunu gösteriyor: *Birlik halindeki güç, çoklu haldeki güçten daha yüksek derecede sonsuzdur.* Bunun nedeni, daha önceki önermelerde gösterildiği gibi, bir gücün, ilk güce yaklaştıkça, onun sonsuzluğuna da o denli çok katılmasıdır. İlk güç, Bir olandır. O halde Bir'e daha yakın olanın gücü de daha sonsuz olur. Yaratılan ilk sonsuz güç olan aklın gücü, Bir'e en yakın olduğu için en yüksek derecede sonsuzdur. Çok-

lu güçler ise, birlikten uzaklaştıkları için gittikçe azalan güçlere sahiptir. Bunun bir kanıtı, bilme edimidir: Gücü bölünmemiş olan insan zekâsı, güçleri bölünmüş duyulara göre daha etkilidir. Aynı şekilde, aklın gücü, ne duyuşsal ne de akılsal bir şeyle bölündüğünden, bilme gücü açısından, insan zekâsından daha üstündür.

Bu, cisimsel şeylerde de böyledir, çünkü ayrı parçalar bir araya getirildiğinde, yazarın da sözünü ettiği mucizevi olayları meydana getiren bir güç ortaya çıkar: Örneğin, bir kişinin asla yapamayacağı bir şey olan gemi sürüklenme işi, birçok insan bir araya gelince olanaklı olur. Güç ayrıştığında ise azalır: Örneğin, bir evi yakan büyük bir ateş, eğer dağıtılsa aynı yangını çıkaramaz. Yazar bundan sonraki önermede, daha önce söylediğini özetleyerek bitiriyor.

XVIII.

143. Var olan her şey ilk varlık nedeniyle, yaşayan her şeyin varlığı ve hareketi ilk yaşam nedeniyle ve bilebilen her varlığın bilgisi ilk akıl nedeniyle vardır.

144. Bu böyledir, çünkü her neden, sonuca kendinden bir şeyler veriyorsa, hiç şüphesiz ilk var olan da, bütün sonuçlarına kendi varlığından katmıştır.

145. Aynı şekilde, yaşam sonuçlarına hareketi verir, çünkü yaşam, hareketsiz varlıktan çıkan bir oluşum ve ilk harekettir.

146. Ve yine aynı şekilde, akıl, kendi sonuçlarına bilgiyi verir.

147. Bunun nedeni, gerçek bilginin yalnızca akıl aracılığıyla var olmasıdır; akıl, var olan ilk bilen şeydir ve bilgiyi diğer bilenlere aktarır.

148. Tekrar edersek, ilk varlık hareketsizdir ve nedenlerin nedenidir; ilk varlık, diğer bütün var olanların varlıklarını yaratırken, ilk yaşam, kendinden sonraki yaşamları yaratmaz, onlara yaşamı form olarak verir. Aynı şekilde, akıl, kendinden sonrakilere bilgiyi ve diğer şeyleri yine formel olarak verir.

Var olan her şey ilk varlık nedeniyle, yaşayan her şeyin varlığı ve hareketi ilk yaşam nedeniyle ve bilebilen her varlığın bilgisi ilk akıl nedeniyle vardır. Bu önermeyi anlamak için önce şunu hatırlamamız gerekir: Şeylerin tüm dereceleri üçe indirgenmiştir: var olma, yaşama ve bilme. Bu böyledir, çünkü her şey üç kademeli olarak düşünülebilir. İlkin, kendi içinde, kendi varlığına göre; ikincisi, başka bir şeye yönelmesi ve bu nedenle hareket etmesine göre; üçüncüsü, kendi içinde başka şeyler olduğu

ölçüde, onları bilişine göre. Bilginin doğası, içinde maddenin ötesinde formel bir şeyi taşımaktır ve bu son derece değerlidir, tıpkı hareket etmenin en değerlisinin, kendini hareket ettirebilmek olması gibi. Kendini hareket ettirebilme, yaşamın doğasıdır; kendilerini hareket ettirebilen şeylere canlı deriz. İlk şey olan varlık, her şeye ortaktır ama her şey kendini hareket ettiremez. Bu nedenle her şey değil, ancak varlıklar içinde daha üstün olanlar canlıdır. Kendini hareket ettiren varlıkların da hepsi kendini bilgiyle hareket ettirmez. Örneğin bitki gibi canlılar, maddi ilkelere göre hareket eder. Bilgi boyutu, bütün canlılarda değil, ancak hareket ilkesi maddi değil de formel bir nedene dayanan canlılarda vardır.

İkinci olarak söylememiz gereken, her cinsten, ilk cinsin esas neden olduğu ve o cinsteki her şeyin buna göre yapılandığıdır. Temel cisimlerde de bu böyledir. Örneğin, ateş, ısı sahibi ilk şeydir ve ısı taşıyan her şeyin nedenidir. Bunun gibi, şeylerin düzeni de sonsuza gitmez. Şeylerin düzeninde bir ilk, her şeye varlığını veren bir varlık vardır. Yazar bu nedenle, *var olan her şey ilk varlık nedeniyledir*, demektedir. Tıpkı bunun gibi, canlı şeylerin başlangıcında da her şeyin yaşam kazandığı bir şey olmalıdır. Yaşamın doğru tanımı, kendini hareket ettirebilmek olduğuna göre, bu ilk yaşamın özü de kendini hareket ettirebilmek olmalıdır. Yazarın, *çünkü yaşam, hareketsiz varlıktan çıkan bir oluşum ve ilk harekettir*, sözünü anlamamız için, bir şeyin, başka bir şeye hareket etmeden önce kendi içinde bir şey olduğunu anlamamız gerekmektedir, yani hareket, varlığı varsaymaktadır. Ama hareketin altında yatan şey varlıksa, bir hareket ilkesi varsaymak ve bunun için de hareketsiz varlığa, yani kendi kendine hareketin ilkesine geri dönmek gerekmektedir. İlk yaşam işte budur. Yaşam bu nedenle, hareketsiz varlıktan çıkan bir oluşumdur.

Aynı şekilde, bilmenin de bir başlangıcı olmalıdır. İyilikler ve doğanın düzeninde, akılsal bilgi duyuşal bilginin üstündedir, çünkü o daha az maddidir. Bu nedenle duyuşal bilgiyi akıl tartarız. Akılsal bilgide de, akılsal bir araştırma içine girerek, sezgisel olarak bildiğimiz ilkelerden yola çıkarız. Böylece akıl yürütme, sezgisel kavrayışı izlemektedir. Sonuç olarak, bilmenin başlangıcında akıl yer alır ve bilgi akıldan kaynaklanır. Yazar bunu, *akıl, var olan ilk bilen şeydir ve bilgiyi diğer bilenlere aktarır*, önermesiyle dile getirmektedir. Ancak, daha önce ifade ettiğimiz gibi, Platonculara göre, ilk varlık, yani varlık ideası ilk yaşamın, yani yaşam ideasının, ilk yaşam da ilk ideal aklın üstündedir. Öbür yandan Dionysius'a göre, ilk varlık, ilk yaşam ve ilk akıl, bir ve aynı şeydir. Aristoteles'in *Metafizik*'inin 12. kitabında, ilk ilkenin akıl, onun kavrayışının yaşam olduğu ve bunun sonucunda her şeyin yaşama ve kavrayışa kavuştuğu anlatılmaktadır.

Bu üçü, yani varlık, yaşam ve akıl, diğer bütün şeylere, Platonculara göre farklı ilkelerle, Aristoteles'e ve Hristiyan inancına göre ise tek bir ilkeyle farklı şekillerde etki eder. Bir şeye neden olmanın iki türü vardır. İlkinde, bir şey, başka bir şey varsayılarak olur, yani etki eden şey, kendi formundan pay vermektedir, çünkü daha sonra gelen etki, form aracılığıyla varsayılan şeyle ilişkilidir. İkincisinde ise, belirli bir varsayma yoktur, orada yaratma vardır. Bu bakımdan, akıl yaşamı, yaşam da varlığı varsaymak zorundayken, varlığın oluşu için bir şey varsayılmaz. İşte bu nedenle, *ilk varlık, diğer bütün var olanların varlıklarını yaratırken, ilk yaşam, kendinden sonraki yaşamları yaratmaz, onlara yaşamı form olarak verir*, yani formundan pay verir. Bu, akıl için de geçerlidir. Akıl ruhun nedenidir derken, bu, akıl ruhu yaratmıştır anlamında değil, akıl ruha kendi payından vermiştir anlamındadır.

XIX.

149. Birçok akıldan yalnızca bir tanesi göksel akıldır, çünkü bu akıl, ilk nedenden gelen iyiliklerden büyük ölçüde almıştır. Bu şeyler arasında saf akıl da vardır, çünkü o, ilk iyilikleri ilk akıl aracılığıyla alır. Ruhlar arasında akılsal ruh bulunur, çünkü o, akla bağlıdır; ama ruhlar arasında yalnızca ruh olarak bulunanlar vardır. Doğal cisimlerin arasında ruha sahip olan ve ruh tarafından idare edilenler vardır, ama doğal cisimler arasında ruha sahip olmayan ve yalnızca doğal cisim olarak bulunanlar da vardır.

150. Bunun böyle olmasının nedeni, akılsal, ruhsal ya da cisimsel olanın, bir bütün olarak değil, yalnızca kendi içlerinde eksiksiz ve kusursuz olarak bulunana göre kendi üstlerindeki nedene bağlı olmasıdır.

151. Bu, şu anlama gelir: Her akıl, ilk nedenin iyiliklerini tam olarak alamaz, yalnızca eksiksiz ve kusursuz olan akıl ona bağlıdır. Bu akıl, ilk nedenden gelen iyilikleri alabilir, bütünlüğünü korur, böylece bu iyiliklere bağlı kalabilir.

152. Aynı şekilde, her ruh akla bağlı değildir, yalnızca kendisi eksiksiz, kusursuz olan ve bir üstündeki kusursuz akla en yakın olan ruh bu akla bağlıdır.

153. Aynı şekilde, her doğal cismin ruhu yoktur, yalnızca eksiksiz ve kusursuz cisimlerin, örneğin akıl sahibi şeylerin ruhu vardır.

154. Bu durum, diğer bilinebilir düzenler için de böyledir.

Yazar, her şeyin doğası gereği ilk nedene bağlı olduğunu gösterdikten sonra, şimdi, belirli şeylerin doğal yetilerine göre ilk nedenden nasıl pay aldığını anlatıyor. İlk önermenin ka-

nıtı olarak, Platoncular şeylerde dört katmanlı bir düzen olduğunu öne sürer. İlk düzen, tanrılara, yani evrenselliğine göre aralarında sıralanan ideal formlara aittir. Bu düzenin altında, birbirinden ayrı akılların, onların altında ruhların, onların da altında cisimlerin düzeni vardır. Yazarın bu bölümdeki ilk önermesi, bu alt üç düzene denk düşen üç şeyi anlatmaktadır. Cisimlere yalnızca varlık katılırken, ruhlara varlık ve yaşam, akıllara da varlık, yaşam ve kavrayış katılmaktadır. Ama bu şeylerin nedenselliği –ister Platonculara göre tanrılar, ister bize göre her şeyin sahibi Tanrı olsun– tanrısal düzene aittir, çünkü nedenselliğin evrenselliği ancak Tanrı'ya uygundur.

Bu düzenler, ilk düzenin devamı olduğu için bir devamlılık taşır. Cisimlerin düzeni ruhların düzenine, ruhların düzeni akılların düzenine, akılların düzeni de tanrısal düzene temas eder. Bu temas, bir alttaki düzenin en üst noktasının, bir üst düzene temas etmesiyle gerçekleşir. Bunu en açık şekilde, doğal şeylerde görebiliriz, çünkü belirli hayvanlarda bazı akıl belirtileri, belirli bitkilerde de hayvan cinsine ait belirtiler bulunmaktadır. Bu bakımdan, akıllar düzeninde en üstte olanlar, Tanrı'ya ve onun iyiliği aracılığıyla evrensel nedenselliğine daha mükemmel bir biçimde bağlıdır. Bu nedenle onlara göksel akıllar denmektedir. Dionysius'un dediği gibi, üstün melekler, deyim yerindeyse, Tanrı'ya “giriş kapısı”nda toplanmışlardır. Aynı şekilde üstün ruhlar da akılların düzenine yakın olduklarından akılsaldır. Alt ruhlar ise yalnızca ruhun sahip olduğu özelliği, yani yaşam verme özelliğini bulundurur; tıpkı hayvanların ve bitkilerin ruhunda olduğu gibi. Son olarak, söylediklerimiz, cisimler için de geçerlidir. Üstün cisimlerin doğası daha mükemmel ve canlıyken, öbürleri cansızdır. Bütün bu akıl yürütmemiz, saydığımız düzenlerin içindeki başka düzenler için de geçerlidir, çünkü cisimlerin, ruhların ve akılların içinde de ayrı düzenler vardır.

XX.

155. İlk neden, her şeyi idare eder ama idare ettiği şeylerle karşılaşmaz.

156. Bu böyledir, çünkü idare edişi, onun her şeyin üstündeki birliğini zayıflatıp yok etmez; özünün öbür her şeyden ayrı oluşu da, bu şeyleri idare edişini engellemez.

157. Bu böyledir, çünkü ilk neden sürekli, saf birliği daimidir; bütün yaratılmış şeyleri idare eder, bu şeylerin üzerine, o şeylerin kendi [alımlama] güçleri ve kapasitelerine göre, yaşamın gücünü ve iyiliklerini aktarır. Yani ilk iyilik, diğer bütün iyilikleri, şeylerin üzerine tek bir akışla aktarır, ama şeyler, iyilikleri kendi güçleri ve varlık formlarına göre alırlar.

158. İlk iyilik, iyilikleri, bütün şeylere tek bir şekilde aktarır, çünkü o, tam da iyiliğin kendisi olduğu için, kendi varlığı, özü ve gücü nedeniyle iyiliktir; iyilik [ve gücü] ve onun özü tek bir gerçekliktir. Bu nedenle, ilk varlık ve iyilik aynı şey ise, iyilikler şeylere tek bir şekilde akarak geçer. Ama iyilikler, bunları alan şeylerde ayrışırlar, çünkü onlar iyilikleri eşit bir biçimde almaz. Tersine, bazıları diğerlerinden daha çok alır, bunun nedeni onların, ilk nedenden taşan iyilikleri alma kapasiteleridir.

159. Böylece, tekrar söylersek: Yalnızca kendi varlığıyla hareket eden fail ve bu failin fiili arasında bir aracı yoktur. Ama eğer fail ve fiili bir araç ile birbirine bağlanmışsa ve fail yalnızca kendi varlığı aracılığıyla hareket etmiyorsa, o zaman fail ve fiili birbirine bağlayan araç, failin varlığına eklenir. Böylece alımlayan, yani fiil, failin etkisini aracı olan bir bağlantı yoluyla alır ve bu nedenle failinden ayrılmış olur.

160. Fiiliyle arasında bir araç olmayan fail, şeylere, aşılamayacak bir güzellik içinde etki eden gerçek bir fail olur; böylece fail, fiili üzerindeki idaresini en yüksek dereceye çıkarır.

161. Bu böyledir, çünkü o, şeylere, etki ediş tarzıyla hükmeder ve edimi yalnızca kendi varlığı aracılığıyladır; bu nedenle, idaresi aynı zamanda onun varlığıdır. Böylece o, içinde ayrışmanın ya da bir kusurun olmadığı en yüksek güzellik içinde etki edip idare eder. İlk nedenlerin idaresi ve etkileri, yalnızca bu etkiyi alanların kendi kapasitelerine göre ayrışıp farklılaşır.

Yazar burada, üst şeylerin idaresinin nasıl alt şeylere işlediğini gösteriyor.

Bu bölümdeki ilk önermeyi anlamak için, birkaç şeyi idare etmek durumunda olan insanın, kendini idare etmekte zorlandığını hatırlayabiliriz. Öbür yandan, birisini ya da bir şeyleri idare etmek zorunda olmayan birisi, kendi içindeki birliği ve dengeyi daha rahat korur. Bu nedenle Epikürcü filozoflar, göksel dinginliği ve dengeyi korumak için, tanrıların hiçbir şeyi idare etmediklerini, hiçbir şeyle ilgilenmediklerini ve bu nedenle mutlu göründüklerini söyler. Yazar ise buna karşı olarak, ilk neden için, şeylerin evrensel idaresinin ve kusursuz birliğin bir arada olabileceğini söylemektedir. Bu nedenle hemen ikinci önermede, *idare edişi, onun her şeyin üstündeki birliğini zayıflatıp yok etmez; özünün öbür her şeyden ayrı oluşu da, bu şeyleri idare edişini engellemez*, demektedir. Yazar, bunu kanıtlamak için üç şey öne sürmektedir.

Yazar, ilkin, ilk nedenin nüfuz edişinin alımlanışındaki farklılıkları göstermektedir. İkinci olarak nüfuz eden ilk nedenin birliğini göstermektedir. Üçüncü olarak, bu ilk ikisinden yola çıkarak, ilk nedenin idare ederken, idare ettiği şeylere karışmadığını göstermektedir.

Şeylerde bulunan bütün iyilikler, ilk nedenden gelmiştir. Her şey, iyiliği, kendi tözü ve gücüne göre alır, çünkü şeylerin doğaları ve güçleri farklı farklıdır. İlk neden, iyiliği her şeye tek bir biçimde akıtırken, her şey onu farklı farklı biçimlerde alır. Bunun açık bir örneği, parlak bir cisimden çıkan ışığın tek bir yönde gitmesine rağmen, ışınların farklı renkli camlarda farklı görünüşler yaratmasıdır.

Yazar daha sonra, ilk nedenin, şeylere tek bir şekilde nüfuz ettiğini, çünkü onlara İyi'den yola çıkarak nüfuz ettiğini göstermektedir. İlk nedende, şeyleri iyi yapan iyiliğin bizzat kendisi vardır. İlk nedenin iyiliği onun varlığı ve özüdür, çünkü ilk neden, iyiliğin özüdür. İlk nedenin bu özü, ilk ilke kendi içinde bir ve iyi olduğundan, şeylere tek bir şekilde nüfuz etmektedir. Öbür yandan, daha önce söylediğimiz gibi, şeyler onu, kendi kapasitelerine göre, daha az ya da daha çok alırlar.

Yazar son olarak, ilk nedenin etki ettiği şeylere nasıl karışmadığını göstermektedir. Buna göre, fail ve fiili arasında bir araç yoktur. Çünkü bir araç olsa, etki ettiği farklı şeylere göre farklı araçları olması gerekirdi. Böylece ilk neden, artık saf birlik değil, bir çoklu haline gelirdi. Ayrıca bu şey, farklı araçlarıyla, nüfuz ettiği şeylere karışmış olurdu. Ancak bu durum, ilk nedenin özü ve doğasına aykırıdır. İlk neden, herhangi bir araçla değil, kendi varlığıyla nüfuz eder. İlk neden varlığıyla etki ettiğinden, şeyleri tek bir şekilde idare eder. Bu nedenle onun idaresi, en iyi ve en güzeldir. Kendi içinde bir olan göksel iradenin etkisi, ancak şeylerin farklı özellikleri, özleri ve erdemlerine göre farklılaşır.

XXI.

162. İlk neden, özü gereği zenginliktir ve ondan daha zenginliği yoktur.

163. Bunun kanıtı, onun birliğidir, çünkü onun birliği kendi içinde ayrılmamıştır, birliği saftır, çünkü o, yalınlığın doruğundaki yalınlıktır.

164. Ama eğer birisi, ilk nedenin bu zenginliği üzerine düşünmek isterse, aklını bileşik şeylere yöneltmeli ve onları derinlemesine araştırmalıdır; böylece her bileşik şeyi yetersiz bulacaktır, çünkü her bileşik şey, ya başka bir şeye ya da kendini oluşturan şeylere gereksinim duyar. Öbür yandan, yalın olan saf iyilik Bir'dir; onun birliği iyiliktir ve iyiliği tek ve birdir.

165. Bu nedenle, bu şey, tüm iyilikleri aktaran ve kendisi üzerinde herhangi bir aktarım olmayan en büyük zenginliktir. Öbür yandan akılsal ve cisimsel şeyler özleri gereği zengin değildir. Onların, saf iyiliğin, iyilikleri ve diğer tüm esenlikleri kendilerine aktarmasına ihtiyacı vardır.

Göksel iradeyi inceledikten sonra, yazar, bu iradenin yeterliliğini gösteriyor. Buna, ilk nedenin zenginliği üzerinde konuşarak başlıyor.

İlk iki önermeyi anlamak için, Proklos'a geri dönelim: "Her göksel şey, en mükemmel biçimde yalındır ve bu nedenle en mükemmel biçimde kendine yeterdir." Yazar da ilk nedenin mükemmel yalınlığını, onun birliğine işaret ederek gösteriyor: İlk neden, ilk iyilik ve ilk birliktir. Yalınlık, birlik kavramıyla beraber düşünülebilir, çünkü çokluktan bire getirilene değil,

gerçekten bir olana yalın denir. Bu bakımdan ilk neden, en mükemmel biçimde Bir olduğundan, en mükemmel biçimde yalındır da. Buradan devam eden yazar, ilk nedenin, Tanrı'nın, en mükemmel biçimde yalın olduğundan, en mükemmel biçimde kendine yeter olduğunu göstermektedir. Bileşik şeylerin iyiliği, pek çok farklı şeyden meydana gelmektedir. Bileşik şeyler, yalnızca kendilerini oluşturan şeylere gereksinim duymakla kalmaz, kendi bileşikliğini sağlayacak ve onu koruyacak başka bir nedene gereksinim duyarlar: Bileşik şeylerin, kendi parçalarını birleştirip onları tek bir hale getiren bir dış nedeni vardır.

Yazar, ilk nedenin kendine yeterliğini, Proklos'ta yer almayan bir ifadeyle, onun "zenginliği" ile vurgulamaktadır. Yazara göre, belirli parçalardan oluşmayan göksel ve saf birlik, Tanrı'nın en mükemmel yalınlık olduğuna işaret etmektedir. Ancak, "zenginlik" sözcüğünden yalnızca kendine yeterlik değil, başkalarına aktarılacak bir bolluk ve bereket de anlaşıldığından, yazar burada, kendisine hiçbir şey aktarılmayan Tanrı'nın, tüm iyiliğini her şeye aktarışını vurgulamaktadır. Akıllar, ruhlar ve cisimler, iyiliğin bolluğu kendilerine ait olmadığı için Tanrı gibi zengin değildirler, tersine, ilk nedenin özgürce kendilerine aktardığı iyilikten pay almaları gerekmektedir.

XXII.

166. İlk neden, kendisine verilen bütün adların üstündedir.

167. Bunun nedeni, ne bir eksilmenin ne de bir tamamlamanın onun için uygun olmasıdır; çünkü eksilen tam değildir ve eksik olduğundan etkinliği de tam olamaz. Bizim bakış açımıza göre tamamlanmış olan da, kendine yeterli olsa da başka bir şey yaratamaz ve kendi varlığını başka şeylere aktaramaz.

168. Yine bizim bakış açımıza göre, bu böyle olduğundan, ilk nedenin ne eksilmiş ne de tamamlanmış olduğunu söyleyebiliriz. O tam olanın da üstündedir.

169. Çünkü ilk neden şeyleri yaratır ve iyilikleri tam bir şekilde bu şeylere aktarır, çünkü saf iyiliğin ne bir sınırı ne de bir boyutu vardır.

170. Bunun sonucunda ilk iyilik, bütün dünyaları iyiliklerle doldurur; ama her bir dünya, iyilikleri kendi olanakları kadar alabilir.

171. Böylece şu artık açıktır ki, ilk neden kendisine verilen bütün adların üzerindedir ve onlardan daha üstündür.

Göksel iyiliğin zenginliğini gösterdikten sonra, yazar burada, ilk önermeyle onun üstünlüğüne işaret ediyor: *İlk neden, kendisi verilen bütün adların üstündedir.*

Bu önermeyi anlamak için, yazarın tek bir kanıtla verdiğini, farklı kanıtlarla veren Proklos'a dönmemiz gerekmektedir. Proklos, kitabının 115. önermesinde şöyle demektedir: “Her Tanrı, tözün, yaşamın ve aklın üstündedir.” Proklos bunu iki şekilde kanıtlamaktadır. İlkin, genel bir kanıt sunar: Tanrı, “kendisi içinde mükemmel birliktir”. Öbür bütün şeyler, kendi içinde

“Bir” değil, birliğe katılan şeylerdir. Bu nedenle, Tanrı, şeylerin ötesindedir. İkinci olarak, Proklos, daha özel bir kanıt sunar: Bir tözün, varlığı ve kendisi aynı şey değildir. Bu şu demektir: Her töz, varlığa ve birliğe katılır. Bu nedenle, bizzat birliğin ve varlığın kendisi olan Tanrı, tözler-üstüdür ve dolayısıyla, tözü varsaymak zorunda olan yaşamın ve aklın da üstündedir.

Ancak bu kitabın yazarı tek bir genel kanıtı yeterli bulmuştur. İlk nedenin altındaki bazı şeyler tam ve eksiksiz biçimde var olurken, bazıları eksik ve kusurlu biçimde var olur. Eksiksiz şeyler, doğası gereği kendi başına var olabilen şeylerdir ve bunları “insan”, “bilge” gibi somut terimlerle adlandırırız. Eksik, kusurlu şeyler ise kendi başına yeterli olmayan şeylerdir ve bunları “insanlık”, “bilgelik” gibi soyut terimlerle nitelediriz. Bu iki şeyin arasındaki fark, eksik olanın bir etkinliğe etki edememesidir. Örneğin, bir şeyi, sıcaklığın kendisi değil, sıcak bir şey ısıtır; bilgece düşünen, bilgelik değil bilgedir. Bizim için tam ve eksiksiz şeyler vardır ve bunlar kendi kendilerine yeter gibi görünür. Ancak, eylemin ilkesi olan form, bizim için eksiksiz olan şeylerde sınırlıdır, o bir yaratma ya da kendini aktarma eylemi değildir. Yaratma ve bir şeyden pay almadan saf biçimde kendini aktarma, ilk nedene özgüdür. Bu bakımdan, ilk neden, bizim için tam ve eksiksiz gibi görünen şeylerin ve kavramların üstündedir. Yazar bu nedenle şu önermeyi öne sürmektedir: *İlk neden şeyleri yaratır ve iyilikleri tam bir şekilde bu şeylere aktarır, çünkü iyiliğin ne bir sınırı ne de bir boyutu vardır.* İyiliği, aklın iyiliği gibi, herhangi bir şey tarafından sınırlandırılmamıştır. Cisimsel şeylerde olduğu gibi sınırlandırılabilecek bir boyutu da yoktur. Yazar, ilk nedenin sınırsız iyiliğin kendisi olduğundan yola çıkarak, onun ilk iyilik olduğunu ve bütün dünyaları, yani şeyler ve zamanlar arasındaki tüm ayrımları iyilikle doldurduğunu yazmaktadır. Ancak şeyler, bu

iyiliği kendi kapasitelerine göre almaktadırlar. Sonuç olarak, buradaki kanıt, Proklos'un, "Tanrı'nın bileşik değil, birliğin kendisi ve kendi içinde mükemmel" olduğuna dair sunduğu kanıtlara dayanmaktadır. Son olarak yazar, bütün bunlardan yola çıkarak, ilk nedenin, ona vereceğimiz bütün adların üstünde olduğunu söylüyor. Çünkü her bir ad, ya eksiksiz olsa da yine de başka bir şeye katılan somut bir terimi (insan, bilge vb.) ya da eksik şeyleri niteleyen soyut terimleri (insanlık, bilgelik) içermektedir. Bu nedenle göksel mükemmelliği tanımlayacak bir ad yoktur.

XXIII.

172. Her göksel akıl, akıl olduğu için şeyleri bilir ve göksel olduğu için onları idare eder.

173. Bu böyledir, çünkü aklın özelliği bilmedir; tamlığı ve eksiksizliği, bilen olmasından gelir. Yüce Tanrı, her şeyi iyilikle doldurarak onları idare eder. Akıl ilk yaratılıştır ve Tanrı'ya en çok benzeyendir. Bu nedenle kendi altındaki şeyleri idare edebilir. Yüce Tanrı nasıl her şeye iyilikleri aktarıyorsa, akıl da kendi altındaki şeylere bilgiyi aktarır.

174. Ancak akıl, altındaki şeyleri idare etse de, yüce Tanrı, şeylere daha yüce ve yüksek bir düzenden hükmeder, çünkü idare etmeyi akla bahşeden odur.

175. Bunun kanıtı, aklın idaresi altında olmayan şeylerin, aklın yaratıcısının idaresi altında olmalarıdır. Onun idaresinde olmayan hiçbir şey yoktur, çünkü o bütün şeylerin kendi iyiliğinden almasını ister. Bu böyledir, çünkü her şey, akli ve aktardığı şeyi almayı arzulamaz, ama her şey ilk nedenden gelen iyiliği almayı son derece arzular. Bundan şüphe eden kimse yoktur.

Yazar, göksel idareden sonra burada, irade gücünü ilk nedenden alan ikinci nedenin, yani aklın idaresini araştırıyor: *Her göksel akıl, akıl olduğu için şeyleri bilir ve göksel olduğu için onları idare eder.* Bu önermeyi doğru anlamamız için bazı akılların göksel olmadığını hatırlamamız gerekmektedir. Yazar, en üstteki akılları göksel olarak tanımlamaktadır, çünkü onlar, Tanrı'ya yakınlıklarından dolayı, göksel iyilikten yoğun biçimde pay almışlardır. Bir şeyden çok pay alan, yalnızca form de-

ğil, eylem olarak da o şeye benzer. Bunu, Güneş'in aydınlattığı şeylerde görebiliriz. Bazı şeyler, yalnızca görülebilecek kadar Güneş'in ışığından pay alırken, bazıları, Ay örneğinde olduğu gibi, Güneş'in gerçek karakterini üzerlerine alarak, başka şeyleri aydınlatacak kadar ışıktan pay alırlar. Form, eylemin ilkesi olduğundan, eyleminin kaynağını, daha üstün bir failin aktardığından pay alarak edinen her şeyin iki tür eylemi vardır: Biri, kendi formuna göre eylem; öbürü, kendisinin pay aldığı üstün varlığın formuna göre eylemdir. Örneğin, ısıtılmış bir bıçak, kendi özelliği olarak kesmeye devam eder ama ısıtıldığı için aynı zamanda sıcaktır da. Bu nedenle, "göksel" olarak adlandırılan bir aklın da iki tür eylemi vardır: Biri, yoğun bir şekilde pay aldığı göksel iyiliğe göre; öbürü, kendi doğasına göre eylemdir. Akıl, doğası gereği şeyleri bilir, göksel akıl da akıl olduğu için şeyleri bilebilmektedir. Öbür yandan, iyiliğin bizzat özü olan Tanrı'nın doğasında, kendi özünü aktarma vardır. Mükemmel ve eylem halinde olan her şey, kendi özelliğini başka şeylere aktarır. Özel olarak iyilik ve bizzat eylem olan Tanrı, iyiliği her şeye aktarır. Onun idare edişinin kaynağı budur, çünkü idare eden her şey, idare ettiği şeylerin kendilerine özgü amaçlarına, yani onların iyiliklerine göre idare eder. Göksel akıl da iyilikten çokça pay aldığından, şeyleri idare edebilmektedir.

Son olarak, şeyin kendi doğal formuna göre yaptığı eylem, kendisinin üstünden pay aldığı şeye göre yaptığı eylemden daha güçlü ve mükemmeldir. Örneğin ateşin kendisi, sıcak bir bedenden daha çok ısıtır, tıpkı Güneş'in, Ay'dan daha çok aydınlatması gibi. Bu bakımdan, kendi özsel iyiliğine göre bir eylem olan Tanrı'nın idaresi, ancak kendisinden pay aldığı için var olan aklın idaresinden daha üstün ve etkili olmalıdır. İlk nedenin idare edişi, böylece özsel iyiliğini her şeye yayar. Bunun bir işareti, akılsal, ruhsal ya da doğal olsun, her şeyin iyi-

yi arzulamasıdır. Öbür yandan aklın idaresi, her şeye yayılmaz; akılsal iyilik, ancak kavrama yeteneği olanlar tarafından alınır. Bu nedenle her şey, akılsal iyilikten öte, bizzat iyyinin kendisini arzulamaktadır.

XXIV.

176. İlk neden her şeyde tek bir biçimde var olur, ama bu şeyler ilk nedende tek bir biçimde var olmaz.

177. Bunun nedeni, ilk neden her şeyde var olsa da, her şeyin, ilk nedeni kendi kapasitesine göre almasıdır.

178. Bu böyledir, çünkü bazı şeyler ilk nedeni birlik halinde alırken, öbür şeyler çoklu halde alır; bazıları ilk nedeni sonsuz olarak alırken öbürleri zamansal olarak alır; yine bazı şeyler ilk nedeni akılsal olarak alırken, öbürleri cisimsel olarak alır.

179. Bu alımlama biçimlerinin farklılığı, ilk nedenden dolayı değil, bu nedenin etkide bulunduğu şeylerin kapasitesi dolayısıyladır. Bu böyledir, çünkü ilk nedenin etkisini alımlayanlar birbirinden farklıdır: Bunun sonucu olarak alımlama biçimi de farklılaşır. Ancak, bu şeylere doğru akan, kendi içinde ayrılmış bir şey değil, Bir'dir ve bütün şeylere eşit ölçüde akar, çünkü iyilik ilk nedenden şeylere doğru eşit ölçüde dağılır. Şeylere akan iyiliğin farklılaşması ise şeyler nedeniyledir. Bu nedenle, şeyler kendilerini birbirlerinden farklı bulurlar. Şurası açıktır ki, ilk neden bütün şeylerde tek bir biçimde bulunur, ama şeyler kendilerini onda tek bir biçimde bulmaz.

180. Bunun sonucu olarak, bir şey, ilk nedenin kendisine yakınlığına ve o şeyin ilk nedeni alımlama biçimine göre ilk nedeni alımlar ve bu ilk nedenin sevincini yaşar. Bu böyledir, çünkü bir şey ilk nedeni alımlarken, kendi varlık tarzına göre bu nedenin sevincini yaşar. Burada "varlık" derken yalnızca bilgiyi kastediyorum, çünkü gösterdiğimiz gibi, bir şey, ilk yaratıcı nedeni bilme tarzına göre bu nedeni alımlar ve onun sevincini yaşar.

Yazar şimdi, göksel iradenin, nasıl farklı biçimlerde farklı şeylere katıldığını gösteriyor. İncelemesine şu önermeyle başlıyor: *İlk neden her şeyde tek bir biçimde var olur, ama bu şeyler ilk nedende tek bir biçimde var olmaz.*

Her şey, ilk nedende tek bir biçimde bulunur, çünkü her şey, ilk nedende, bir ve aynı şey olarak, yani sonuçların nedenlerin içinde olduğu göksel güç olarak bulunur. Ancak ilk neden, şeylerde farklı biçimlerde bulunur, çünkü ilk neden, özünü şeylere aktarsa da, şeyler kendi farklı özellikleriyle, bu aktarımı farklı farklı biçimlerde alırlar.

Yazar, şeylerde üç tür ayırmadan söz etmektedir: İlki, şeylerin birliği ve çokluğudur, bu ayırım tözlerle ilgilidir. Tözleri yalın olan şeyler ilk nedenin etkisini daha çok birlik biçiminde alırken, tözleri bileşik olanlar bu etkiyi çoklu biçimde alır. Çoklu alımlama, şeylerin zamansallığıyla ilgilidir. Varlığı hareketsiz olan bazı şeyler, ilk nedenin etkisini, sonsuz bir alımlamayla alırlar. Bu şeylerin varlığının süresi, önce ya da sonra ile ölçülemez. Ancak varlığı harekete bağlı olan şeyler, ilk nedenin etkisini zamansal alımlamayla alırlar. Onların varlığı, önce ve sonranın birbirini takip etmesine bağlıdır. Üçüncü olarak, şeyin türü ya da formuyla ilgili bir ayırım vardır. Cisimsiz şeyler, ilk nedenin eylemini ruhsal olarak alırken, cisimsel şeyler maddi olarak alırlar.

Şunu hatırlamamız gerekir ki, ilk nedenin eyleminin iki boyutu vardır: Birincisi, şeyleri meydana getirir, yani onları yaratır. İkincisi, var olan şeyleri idare eder. Bu bakımdan, yazarın bu bölümde söylediklerinin yaratma eylemiyle bir ilgisi yoktur, çünkü öyle olsa, alımlayan şeylerin farklılığının nedeninin yine bu şeyler olduğunu söylemek zorunda kalırdık. Bu nedenle, şeylerdeki farklı doğaların ve güçlerin, o şeylerden değil, bizzat ilk nedenden kaynaklandığını vurgulamamız gerek-

mektedir. Bu, ilk nedende bir farklılık ya da çeşitlilik olduğu anlamına gelmez. İlk neden, farklılığın ne olduğunu bilir, çünkü o, kendi bilgisinin failidir. Bu nedenle de, evrenin mükemmelliği için, şeyler arasında dereceler ve farklılıklar yaratır. Ancak, yaratma olarak değil de bu bölümde incelediğimiz idare etme anlamında ele aldığımızda, şeylerin farklılığı, onların ilk nedenin etkisini alımlayışlarındaki farklılıklarına, onların farklı kapasitelerinde dayanır.

Sonuç olarak, ilk nedenin etkisini alımlamadaki fark, şeylerin arasındaki farka dayanıyorsa, ilk nedene daha yakın olanların gücü daha fazladır; ilk nedeni ve onun etkisini daha mükemmel bir biçimde alırlar. İlk nedene yakın olan ve onun iyiliği ile mükemmelliğini daha çok hisseden tözler, onun özünü daha mükemmel aldıklarını bilir ve bunun kıvancını duyarlar. Kısacası, ilk nedene daha yakın olanın kıvancı daha fazladır.

XXV.

181. Bir olarak bulunan akılsal tözler, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir. Kendi özüyle var olabilen her bir töz, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir.

182. Eğer birisi, böyle bir tözün başka bir şey tarafından meydana getirilebileceğini söylerse, ona deriz ki, eğer kendi özüyle var olabilen bir töz başka bir şey tarafından meydana getirilebiliyorsa, o halde bu töz, kendisini meydana getiren tarafından tamamlanması gereken eksik bir tözdür.

183. Bunun kanıtı, oluşumun sürecinin kendisidir.

184. Bu böyledir, çünkü oluşum eksiklikten tamlığa giden yoldur. Eğer bir şey, kendi oluşumu, yani biçimi ve biçimlenişi için başka bir şeye gereksinim duymuyorsa ve biçimlenişi tamamlanışının nedeni yine kendisiyiye, bu şey tam ve her zaman eksiksizdir.

185. Bu şey, kendi biçimlenişi ve tamlığının nedeni olur, çünkü kendi nedeniyle olan ilişkisi süreklidir. Böylece bu ilişki aynı zamanda bu şeyin biçimlenişi ve tamlığıdır.

186. Öyleyse şu açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz, başka bir şey tarafından oluşturulamaz.

Yazar ilk önermede, yalın tözleri birlik halinde tözler olarak niteliyor, çünkü bileşik olan şey, kendi içinde birden fazla şey barındırır. Yazar bu tözleri, maddi olmadıklarından ve eylemleri akılsal olduğundan akılsal tözler olarak adlandırıyor. Bu önermedeki, *akılsal tözler, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir*, ifadesini iki türlü anlayabiliriz: Bu başka bir şey, ya maddi nedendir ya da bir fail tarafından meydana geti-

rilen etkin nedendir. Yazarın burada ikinci anlamı vurgulaması, sunduğu kanıt göz önüne alındığında daha olasıdır. İkinci önermeyle, yani, *kendi özünüyle var olabilen her bir töz, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiştir*, önermesiyle ilgili olarak şunu söyleyebiliriz: Bir şeyin tözü ve özü, öncelikle formdur. Bu bakımdan, formu maddede temellenen şeyler, kendi özünüyle var olabilen tözler değildir. Bu şeylerin özlerinin, yani formlarının temelinde madde vardır. O halde, kendi özünüyle var olabilen tözler, maddede temellenmeyen, saf formlardır ve bu formlar, meydana getirilen ya da oluşan şeyler değildir. Oluşmayla meydana gelen şeyler, potansiyel olarak var olduğundan kusurludur ve ancak kendisini meydana getiren, yani potansiyelini gerçekleştiren şey tarafından kusursuz hale getirilir. Oluşma, deyim yerindeyse, eksiklikten tamlığa giden bir yoldur.

Madde, belirli bir form içindeyken kusursuzdur, formdan mahrum olduğunda kusurludur. Bu bakımdan oluşma, kusurludan kusursuza giden bir yoldur. Eğer bir şeyin tözü formrsa, yani o şey kendi biçimlenişi, form kazanışı için kendisi dışında başka bir şeye gereksinim duymuyorsa, o şey her zaman eksiksiz ve kusursuz olarak adlandırılır. Onda, eksikten tama bir geçiş yoktur; Aristoteles'in *Metafizik* 8. kitapta belirttiği gibi, o, kendi içinde hem varlıktır hem birliktir. Sonuç olarak, tözü form olan, oluşan, meydana gelen bir şey değildir.

Ancak bu durum, sanki bu tözlerin bir nedeni yokmuş gibi yanlış anlaşılmalıdır. Yazarın daha önce belirttiği gibi, her şeyin özünün nedeni, ilk varlık, yani ilk nedendir. Yani bir şeyin, kendi biçimlenişi, form kazanışı ya da tamlığı için başka bir şeye gereksinimi olmaması demek, onun daha üstün bir nedene bağlı olmadığı anlamına gelmez. Kendi biçimlenişinin nedeni olmak demek, ilk nedene sonsuz bir ilişkiyle bağlı olmak demektir. İlk nedeniyele olan ilişki, aynı zamanda onun bi-

çimlenişi ve tamlığını sağlamaktadır. Bunun kanıtı için, her şeyin, varlığa, varlığın ilk ilkesi olarak ilk nedenle olan ilişkisine göre katıldığını hatırlayabiliriz. Madde ve formdan oluşan bir şey, ancak forma büründüğünde bir varlık kazanır. Böylece şey, formu aracılığıyla varlığın ilk ilkesini edinmiş olur. Ama oluşma gereksinimi duyan şeylerde, madde, formdan önce var olduğundan, bu varlık ilişkisi her zaman aynı anda ve aynı şekilde olmaz, çünkü form maddeden sonra gelmektedir. Öbür yandan, eğer bir tözün kendisi formrsa, ilk nedenle, ilk varlıkla kurulan ilişki, o şeyin tözüyle, yani formuyla aynı anda var olan bir ilişki olur. Yazarın dediği gibi: *Öyleyse şu açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz, başka bir şey tarafından oluşturulamaz.*

XXVI.

187. Kendi başına var olan hiçbir töz yok olup gitmez.

188. Öbür yandan, eğer birisi, kendi başına var olan tözün yok olup gidebileceğini söylese, ona deriz ki, eğer bu tözün yok olup gitmesi olanaklıysa, o halde onun kendi özünden ayrı bir şekilde var olması, yani hem kendi özüyle var olması hem de kendi özünden ayrı olması olanaklı olmalıdır. Ama bu çelişkili ve olanaksızdır, çünkü bu töz tek ve birdir, bileşik değildir, aynı zamanda kendisinin hem nedeni hem sonucudur. Öbür yandan, yok olup giden ve geçici olan her şey, kendi nedeninden ayrı olduğu için geçicidir; ama bir şey kendisini koruyup var eden nedenine her zaman bağlı ise, o şey ne geçicidir ne de yok edilebilir. Bu böyle olduğundan, kendi başına var olan bir töz kendi nedeninden hiçbir zaman ayrılmaz, çünkü nedeni ve özü birbirinden ayrılmaz, çünkü tözün nedeni yine tözün biçimlenişi, onun form kazanışıdır.

189. Onun yine kendisinin nedeni olması, kendi nedeniyle kurduğu ilişkidedir. Bu ilişki onun biçimlenişidir. Bu nedenle, kendi nedeniyle sürekli bir ilişki halinde olup kendisi bu ilişkinin nedeni olduğundan, sözünü ettiğimiz gibi kendi kendisinin nedenidir ve ne geçici ne de yok edilebilir.

190. Bu nedenle şu artık açıktır ki, kendi başına var olan her töz, ne bozulur ne de yok olup gider.

Yazar, bir oluşma sürecine gereksinim duymayan şeyleri inceledikten sonra, şimdi, gelip geçici olan ve olmayan şeyler üzerinde duruyor. İlk önermeyi, yani, kendi başına var olan hiçbir töz yok olup gitmez, önermesini anlamak için, kendi başına

ifadesinin, bir nedenselliği içerdiğini, yani bu şeyin varlığının nedeninin, yine kendisi olduğunu hatırlamamız gerekiyor.

Varlığın iki nedeni vardır: bir şeyin eylemde oluşunu sağlayan form ve o şeyin eylemselliği olan fail. O halde, eğer “kendi başına var olma” başka bir faile gereksinim duymamak demekse, bu ancak, ilk etkin neden olan ve diğer bütün nedenlerin kendisine dayandığı Tanrı’ya özgü olabilir. Ama eğer “kendi başına var olma”, formunu başka bir şey aracılığıyla edinmeyip bizzat form olmak demekse, kendi başına var olma, bütün maddi olmayan tözler için geçerlidir. Madde ve formdan oluşan bir töz, ancak belirli kısımları aracılığıyla kendi başına var olabilir. Çünkü madde, ancak form aracılığıyla hareket ederken, formun temelinde madde vardır. Bunun sonucu olarak, kendi başına var olan tözler, maddesi bulunmayan formlardır. Böyle bir töz, zorunlu olarak, yok olup gitmeyen bir şey olmalıdır. Şeylerin yok olup gitmesinin nedeni, onların eylemselliğini sağlayan formel nedenin o şeyden ayrı oluşudur. Varlığa giden yol olan oluşmada nasıl bir form kazanma varsa, var olmama ya giden yol olan bozulma da formun kaybedilmesi demektir.

Öyleyse, eğer kendi özüyle var olabilen bir töz yok olup gidiyorsa, o tözün formel nedeninden ayrılması gerekir. Ama onun formu aynı zamanda özü olduğundan ve kendi özünden ayıramayacağından, bu imkânsızdır. Sonuç olarak, kendi başına var olan bir töz yok olup gitmez.

Şimdi kimileri, bu tözlerin daha üstün bir etkin nedene bağlı olmayacağını düşünebilir. Örneğin, yazar bu tözlerin kendi kendilerinin nedeni olduğunu yazmaktadır. Ama yazarın söylemek istediği, bu tözlerin daha üstün bir etkin nedeni olmadığı değil, ilk nedenin, bu tözlerin formuyla sürekli bir ilişki içinde olduğudur. Maddi şeyler, formları aracılığıyla ilk nedenden varlıklarını kazanırlar. Özü tamamıyla form olan bir

töz ise nedeniyle sürekli bir ilişki içindedir ve bu ilişki, ilk nedenden dışında herhangi bir form tarafından kurulmaz. İşte yazar, böyle bir ilişki çerçevesinde, bu tözlerin yok olup gitmediğini ve kendi başına var olabildiğini söylemektedir.

XXVII.

191. *Yok olabilen ve sonsuz olmayan töz ya bileşiktir ya da başka bir şeyin sonucu olarak vardır.*

192. *Bunun sonucu olarak, böyle bir töz ya kendisini birlik haline getiren bileştiği şeylere ya da kendi varoluşu için dışarıdan bir desteğe gereksinim duyar. Bu destek kendisinden çekildiğinde ise, o töz bozulur ya da yok olup gider.*

193. *Ama eğer töz bileşik değilse ve bir destekçisi yoksa o halde bu töz yalın ve sürekli, yok olup gitmez ve hiçbir şekilde eksilmez.*

Yok olup gitmeyen tözlerin durumunu inceledikten sonra, yazar şimdi, yok olup giden şeyleri inceliyor: *Yok olabilen ve sonsuz olmayan töz ya bileşiktir ya da başka bir şeyin sonucu olarak vardır.*

Bu önermenin kanıtı şu olabilir: Eğer kendi içinde sürekli var olabilen bir şey yok olup gitmeyen bir şeyse, yok olup giden bir şey kendi başına var olamayan ve varlığı için bir desteğe gereksinimi olan bir şeydir. Bu iki şekilde olur: İlkin, bütünlük, kendi bütünlüğü için parçalara gereksinim duyar. Parçalar birbirinden ayrıldığında yok olup gitme başlar. İkinci olarak, yok olup giden şeyin formu, devamlılığı için bir destekleyiciye gereksinim duyar. Bu destek kaybolduğunda da yok olup gitme başlar. Bundan dolayı, her yok olup giden şey ya farklı parçalardan meydana gelmiştir (örn. bileşik cisimler) ya da formu ya bir maddeye ya da kendisini taşıyacak bir şeye gereksinim duymaktadır.

O halde, eğer bir töz bileşik değil de yalın ve başka bir şey

tarafından taşınmıyorsa, o töz kendi başına var olabilen ve yok olup gitmeyen bir tözdür. Bu, hem akıl hem de akılsal ruh için geçerlidir. Şunu da eklememiz gerekir ki, akılsal ruh, maddeyle desteklenen bir form değildir, eğer öyle olsa, hiçbir etkinliği cisimsel madde olmadan gerçekleşemezdi. Ama bunun öyle olmadığı, *Ruh Üzerine*'nin (Aristoteles – ç.n.) 3. kitabında kanıtlanmıştır.

XXVIII.

194. Kendi özüyle var olan her töz yalın ve bölünmezdir.

195. Eğer birisi, onun bölünebildiğini söylerse, ona deriz ki, eğer kendi başına var olan bir töz bölünebiliyor ve yine de yalın olarak kalabiliyorsa, o halde özünün bir parçasının özü, yine bütünün özü olmak zorundadır. Eğer bu olanaklıysa, o parça ve öbür parçalar, bütünün kendi özüne dönmesi gibi tek tek kendi özlerine dönmelidir; ama bu olanaksızdır. Bu olanaksız olduğundan, kendi başına var olan bir töz bölünemez ve yalındır.

196. Öbür yandan, bir töz yalın değil de bileşikse, bir parçası öbüründen daha iyi, bir diğer parçası da ondan daha kötü olur. Böylece daha iyi parça daha kötünden, daha kötü de daha iyi parçadan meydana gelmiş olur, çünkü bu tözün her bir parçası birbirinden ayrılmıştır.

197. Bunun sonucu olarak, bu tözün bütünlüğü kendi başına yeterli bir şey olmaz, çünkü bileşiği olduğu parçalarına gereksinim duyar. Elbette bu, yalın şeylerin değil, bileşik tözlerin doğasına ilishkindir.

198. Bu nedenle şu artık kesindir ki, kendi özüyle var olan töz yalın ve bölünemezdir. Eğer bölünemiyorsa ve yalınsa, o halde yok olup giden bir şey de değildir.

Yazar burada, yalın ve bileşik tözler üzerinde duruyor. Bununla ilgili iki önermeyle başlıyor.

Yazara göre, kendi başına var olan tözler yalın ve bölünemez tözlerdir. Kendi başına var olabilen tözler, bunu parçaları aracılığıyla değil, bir bütün halinde başarırlar. Bir şeyin kendi

başına var olabilmesi sonucu, zaten çoktan nedenin içinde bulunmaktadır. Eğer bölünebilir bir şey kendi başına var olabilen bir şey olsaydı, o şeyin her bir parçası, her bir parça aracılığıyla birbirinin içinde bulunarak varlığını devam ettirmek durumunda olurdu. Ancak bu olanaksızdır, çünkü o zaman aynı parça aynı anda hem neden hem sonuç olmak zorunda olurdu.

Yazarın burada verdiği kanıt şudur: Bir şeyin özü, eğer o şey bölünebiliyorsa, bütün parçalarına ait olur. Eğer bölünebilen bir şey kendi başına var olan bir şeyse, her parça kendi başına var olmalıdır ve bütünün kurulması için birbirlerine bağlı olmamalıdır. Ancak bu kanıt çok başarılı değildir, çünkü bütüne ait olan bir şey, her parçaya ait olmak zorunda değildir. Su ya da hava gibi benzer parçalardan, hayvan ya da ev gibi benzer olmayan parçalardan oluşan şeyler vardır.

Yazar bundan sonra, kendi başına var olan tözün yalın olduğunu, yani bileşik olmadığını kanıtlıyor. Farklı parçalardan oluşan bir şeyde, ister istemez parçalar arasında bir düzen vardır. Yani, bazı parçalar öbüründen daha iyi ya da kötüdür. Bir şey, her zaman belirli bir düzen içinde kurulur. Doğal cisimlerin bileşiminde, form, maddeden daha öncedir; bazı bileşiklerde, bir element daha baskındır; hayvan gövdelerinde de bazı parçalar öbürlerinden daha temeldir. Bu nedenle, farklı parçalardan oluşan bir şey kendi başına var olabiliyorsa, her bir parça öbür parçaya bağlı olarak kendi başına var olacaktır ve o zaman, daha iyi ya da önemli parça, daha kötü ya da önemsiz parçaya, daha önemsiz parça da daha önemli parçaya dayanmak zorunda kalacaktır. Burada son olarak hatırlamamız gereken şey, kendi başına var olan her şeyin, kendi başına yettiği ama bunun formel ve maddi nedenler için geçerli olup, etkin neden için geçerli olmadığıdır.

XXIX.

199. Her yalın töz kendi başına, kendi özüyle var olabilir.

200. Bunun nedeni, bu tözün zamanın dışında yaratılmış olması ve tözselliğinin zamansal tözlerin üstünde olmasıdır.

201. Bunun kanıtı, onun, kendi özü aracılığıyla var olduğundan, başka bir şey tarafından meydana getirilmemiş olmasıdır. Başkası tarafından meydana getirilen tözler bileşiktir ve oluşmaya bağlıdır.

202. Böylece şurası artık açıktır ki, kendi özüyle var olan her töz zamanın dışında yaratılmıştır, zamandan ve zamansal şeylerden üstündür.

Yazar burada, kendi başına var olabilen tözlerin, zaman olmadan yaratıldığını ve zamansal tözlerin üstünde olduğunu belirtiyor.

Yazar buna kanıt olarak, bir sonraki önermeyi öne sürüyor: Kendi başına var olan tözler, herhangi bir meydana getirmeye ya da oluşmaya tabi değildir. Oysa zamanla ölçülen her şey, oluşmakta ve bozularak yok olup gitmektedir. Başka türlü söylersek, tözleri gereği zamanla ölçülmek durumundadırlar, çünkü tözsel varlıkları, oluşmaya ve bozulmaya bağlıdır. Bu nedenle, kendi başına var olan tözler zamansal tözlerin üstündedir.

XXX.

203. Zamanda yaratılan bir şey ya sürekli zamandadır –çünkü bu şey ile zaman, eş biçimde yaratıldığından zaman ondan ayrılmaz– ya da her ikisi de önünde sonunda birbirinden ayrılır, çünkü bu şey zamanın belirli bir ânında yaratılmıştır.

204. Yaratılan şeyler birbirleriyle ilişki halindedir. Ancak, birbirlerine benzeyen şeyler ilişki halinde olabilir. Bazı tözler, zamanın akışından ayrılmadan yaratılan tözlerdir. Bu tözler, sonsuz tözlere hiç benzemeyen ve belirli bir anda yaratıldıkları için zamandan ayrılan tözlerden önce gelir; daha doğrusu bu tözler, sonsuz tözler ile zamanın bir ânında yaratılmış tözlerin arasında bulunur. Çünkü zamanın belirli bir ânında yaratılan tözlerin, sonsuz tözlerle hiçbir bağı, onlarla hiçbir benzerlikleri yoktur. Zamanın üstünde bulunan sonsuz tözlerin, zamanda sonsuz olarak bulunan bu zamansal tözlerin aracılığı dışında, zamanda yaratılan zamansal tözleri izlemesi olanaklı değildir.

205. Bu tözler orta konumda bulunur, çünkü onların, süreklilik aracılığıyla üstün tözlerle ve oluşma aracılığıyla zamansal tözlerle bağı vardır. Bu tözler sonsuz olsa da, sürekliliği, oluşma ve hareketle sağlanır.

206. Zamanla beraber var olan sonsuz tözler, süreklilikleriyle zamanın üstünde bulunan sonsuz tözlere benzerlik gösterir, ama onlardan oluşma ve hareket nedeniyle ayrılırlar. Öbür yandan, önünde sonunda zamanın akışından kopup giden tözler, zamanın üstündeki tözlere hiçbir şekilde benzemezler. Hiçbir şekilde benzedikleri için de, zamanın üstündeki tözlerden bir şey alamaz ve onlara değemezler. Bu nedenle, hem zamanın üstündeki sonsuz töz-

lere hem de zamandan ayrılan tözlerle değen bazı tözlerin olması zorunludur.

207. Bu tözler hareketleriyle, zamandan ayrılan tözler ile zamanın üstünde bulunan sonsuz tözler arasında bir bağ kurar. Bu tözler süreklilikleriyle, zamanın üstünde bulunan tözler ile zamanın altında bulunan, yani meydana gelme ve ortadan kalkmaya tabi olan tözlerin arasında bir bağ kurar. Son olarak bu tözler, mükemmel tözler ile daha alt seviyedeki tözler arasındaki bağı kurar ki böylece alt seviyedeki tözler, mükemmelliklerden ve uyumdan tamamen yoksun kalıp, sürekliliklerini ve dayanaklarını tamamen kaybetmesinler.

208. Böylece şurası açık ve kesindir ki, iki tür daimi süre vardır. Bunlardan biri sonsuz, öbürü zamansaldır. Ama bu sürelerden biri hareketsiz ve sabit, öbürü ise hareketlidir. Sürenin biri birlik halindedir ve tüm etkinliği eşzamanlıdır –bir etkinliği öbüründen önce ya da sonra değildir–, öbür süre ise zamanın içinde dalgalanmıştır ve bazı etkinlikleri öbürlerinden önce gerçekleşmektedir. Sürenin birinde bütünlük, bizzat özü tarafından gerçekleştirilirken, öbürünün bütünlüğü kendi parçaları tarafından gerçekleştirilir ve bu parçaların her biri, birbirlerinden öncelik ve sonralık biçiminde ayrılmıştır.

209. Böylece şunu söyleyebiliriz ki, bazı tözler zamanın üstünde sonsuz halde bulunurken, bazı tözler sonsuz halde zamanla beraber bulunur ve zaman onlardan kopmaz, bazı tözler ise zamandan kopar ve zaman onların hem üst hem de alt parçasından (yani başlangıcı ve sonundan) ayrılır. Bu son tözler, meydana gelme ve ortadan kalkmaya tabi olan tözlerdir.

Oluşma ve bozulma, yalınlık ve bileşiklik gibi konulardan sonra, yazar şimdi neyin zamansal neyin sonsuz olduğunu soruluyor. İlkin, bazı şeylerin nasıl hem sonsuz hem zamansal olduğunu, ikinci olarak da sonsuz ve zamansal olanın nasıl eşzamanlı var olabildiğini inceliyor.

Zaman, hareketin birimi olduğundan, her hareketli töz zamanda yaratılmıştır. İki tür hareketli töz vardır. İlki, göksel şeylerde olduğu gibi, bir bütün olarak zamanla beraber hareket eder. Onun hareketi zamanla eştir, çünkü zaman, en başta, göklerin hareketinin ölçüsüdür ve bu ölçüyle öbür bütün hareketlerin de ölçüsü olur. Bu, Aristoteles ve kimi filozofların dediği gibi, göklerin hareketi ebedi olsa da böyledir; kilise inancının dediği gibi, göklerin hareketi ebedi olmasa da böyledir, çünkü göklerin hareketinden önce zaman yoktur ve göklerin hareketi sona erince zaman da sona erecektir. Sonuç olarak, göksel bir şey, hareketi nedeniyle hep zamanın içindedir ve zaman onu aşamaz, bu nedenle her ikisi de birbirine eştir.

Ama gelip geçici tözler gibi bazı hareketli tözlerin varlığı, zamanın bütün olarak içinde değildir, çünkü onlar zamanın bir parçasıdır. Bu tözler, bir bütün olarak zamanla değil, ancak zamanın bir parçasıyla ilişkide olduğundan, zamanın bir parçası, tözün varlığının süresinden uzunken, öbür parçası bu süreden kısadır. Bu nedenle, tözün, zamanın belirli bir parçasından uzun olan süresi o parçayı aşar. Ancak, zamanın, tözün süresinden uzun olan parçası da tözü aşar.

Yazar bundan sonra, tözlerin düzeni üzerinde duruyor: Benzer şeylerin düzeninde, şeyler birbirini takip eder ama birbirinden farklı şeylerin düzeni için bir aracı gerekmektedir. Örneğin hayvanla bitki birbirlerinden tamamen farklı şeylerdir. Hayvan, duyuları olan ve sürekli hareket halinde olan bir şeydir. Ama bitki öyle değildir. O nedenle doğa, doğrudan bitkiden hayvana geçiş yapmaz; aralarında, hayvanlar gibi duyuları olan ama bitkiler gibi hareket etmeyen yarı-hayvanlar üretmiştir. Sonsuzlukla eş olan ruhsal tözler ve gelip geçici tözler birbirlerinden tamamen farklıdır. Ruhsal tözler her zaman vardır ve her zaman hareketsizdirler; gelip geçici tözler ise tam

tersidir. O nedenle bu iki tür töz arasında, her iki töze de benzeyen bir aracı töz olmalıdır: Hiçbir zaman hareket etmeyen ve yalnızca belirli bir zaman için hareket eden şeyin arasındaki, her zaman hareket eden bir şeydir. Her zaman varlık olduğundan ruhsal tözlere, hareket halinde olduğundan gelip geçici tözlere katılır. Bu aracı tözler sayesinde, ruhsal tözler daha alttaki gelip geçici tözlerle temas kurabilir ve güçlerini onlara taşıyabilirler.

Yazar daha sonra, iki tür daimi sürenin olduğunu söylüyor: sonsuzlukla ve zamanın bütünüyle ilişkin süre. Bu daimi süreler, üç şekilde birbirlerinden ayrılır: Birincisi, sonsuz süre kalıcı, kendi başına var olan ve hareketsiz bir süredir. Zamansal süre ise akıcı ve hareketlidir. Sonsuz süre hareketsiz varlığın, zamansal süre hareketin ölçüsüdür. İkincisi, sonsuz süre aynı anda her yerdedir, deyim yerindeyse tam anlamıyla birliktir. Zamansal sürede ise önce ve sonraya göre bir ardışıklık vardır. Üçüncüsü, sonsuz süre yalındır, kendi başına var olan bir bütünlüktür. Öbür yandan, zamansal sürenin evrenselliği ve bütünselliği, birbirlerini takip eden parçalara bağlıdır.

XXXI.

210. Tözü ve eylemi sonsuzluğun ânında olan şey ile tözü ve eylemi zamanın ânında olan şey arasında başka bir şey daha vardır. Bu aradaki şeyin tözü sonsuzluğun, eylemi ise zamanın ânındadır.

211. Tözü zamana bağlı olan şey, zaman onu bütünüyle kapsadığından, onun bütün özellikleri zamana bağlı olur ve dolayısıyla bu şeyin eylemi de zamana bağlı olur: Bir şeyin tözü zamana bağlı olduğunda, kuşkusuz onun eylemi de zamana bağlı olur. Bütün özellikleriyle zamana bağlı olan şey, bütün özellikleriyle sonsuza bağlı olan şeyden ayrılır. Öbür yandan, devamlılık ancak birbirine benzer şeyler arasında olanaklıdır. Bu nedenle, birbirinden ayrı iki şey arasında, tözü sonsuza, eylemi zamana bağlı olan bir üçüncü şey olmalıdır.

212. Tözü zamana, eylemi sonsuzluğa ait bir şey olamaz, çünkü o durumda eylemi tözünden daha üstün olurdu; oysa bu olanaksızdır.

213. Bu nedenle, şurası açıktır ki, tözü ve eylemi zamana bağlı olan şeyler ile tözü ve eylemi sonsuzluğa bağlı olan şeyler arasında, gösterdiğimiz gibi, tözü sonsuzluğa ve eylemi zamana ait olan şeyler vardır.

Yazar, bir önceki bölümde zamansal şeylerin düzenini incelemişti. Burada ise sonsuz şeylerin birbiriyle ilişkisini inceliyor. İlkini, yazar, sonsuz şeyler arasında, tamamı sonsuz olan ve tamamı sonsuz olmayıp bir kısmı zamansal olan tözlerden bahsediyor. İkinci olarak, hem sonsuz hem zamansal olmanın koşulunu araştırıyor.

İlk önerme şöyledir: *Tözü ve eylemi sonsuzluğun ânında olan şey ile tözü ve eylemi zamanın ânında olan şey arasında başka bir şey daha vardır. Bu aradaki şeyin tözü sonsuzluğun, eylemi de zamanın ânındadır.* Buradaki “an” sözcüğü, bir tür ölçü anlamına gelmektedir. Yani sonsuzluk tarafından ölçülen şey sonsuzluğun ânında, zamanla ölçülen şey zamanın ânındadır.

Kimi okurlar, bu iki an arasındaki aracının, tözü gelip geçici olmayan ve hareketi zamanla ölçülen göksel bir şey olduğunu düşünebilir. Ancak bu mantıklı değildir, çünkü daha önce gördüğümüz üzere, sürekli hareket halinde olan şey zamansal şeylerin içindedir. Bu nedenle hareket halindeki göksel varlık, sonsuzluğun değil, zamanın ânındadır.

Hareketin esası ruha dayanır. Bu bakımdan, üstün bir ruhun kendisi hareketsizdir ama eylemi harekettir. O halde ruhun tözü sonsuzluğun, eylemi zamanın ânındadır. Öbür yandan, hareket halindeki bir cismin hem tözü hem de etkinliği zamandayken, aklın hem tözü hem de etkinliği sonsuzluğun ânındadır.

Tıpkı bir önceki bölümde gösterildiği gibi, şeylerin düzende, birbirlerine benzemeyen şeyler arasında bir aracı olmasıdır. Bu şey, tözü zamanda, eylemi sonsuzlukta olan bir şey olamaz, çünkü o halde, eylemi tözünden daha üstün ve iyi olurdu, ama yazarın da belirttiği gibi bu imkânsızdır. Bu nedenle, bu aracı şey, tözü sonsuzlukta ama eylemi zamanda olan bir şey olmalıdır.

XXXII.

214. Bazı özellikleri nedeniyle sonsuzluğa, bazı özellikleri nedeniyle zamana bağlı olan töz, aynı anda hem varlık hem oluşturm.

215. Bunun nedeni, sonsuzluğa bağlı olan her şeyin gerçek bir varlık, zamana bağlı olan her şeyin ise gerçek bir oluş olmasıdır. Bu böyle olduğundan ve bir şey hem sonsuzluğa hem de zamana bağlı olabildiğinden, bu şey, tek bir özelliğe değil, farklı özelliklere sahip bir şey, dolayısıyla hem varlık hem oluş olur.

216. Böylece gösterdiğimiz gibi, tözü nedeniyle zamana bağlı olan her oluş, saf varlığa bağlı bir töze sahiptir. Bu saf varlık, sürenin, bütün sonsuz ve yok olup giden şeylerin nedenidir.

217. Bu nedenle saf olan Bir, her şeye birliğini kazandıran ama kendisinin böyle bir kazanıma gereksinimi olmayandır.

218. Bunun kanıtını şöyle dile getireceğim: Eğer Bir olan, birliklerin edinilmesini sağlayan ama kendisinin birliğin edinimine gereksinimi olmayan ise, bu birlikler ve birliklerin edinimine neden olan Bir arasındaki ayrım nedir? Bu ikisi, ya tüm özellikleriyle birbirine benzerdir ya da her ikisi arasında bir ayrım olmalıdır. Bu bakımdan, eğer tüm özellikleriyle benzer iseler, o halde bu ikisinden biri ilk, öbürü ikinci olamaz. Ama eğer biri öbürüyle tüm özellikleri bakımından benzer değilse, o halde şüphe yok ki biri ilk, öbürü de ikincidir. Bu nedenle, birliğini başkasından edinmemiş olan ve sürekli birliğe sahip olan, gösterdiğimiz gibi, ilk ve gerçek Bir'dir; birliğini başkasından edinmiş olan ise birliğini bu Bir'den edinir. Bunun sonucunda, diğer bütün birlikler, saf ve gerçek Bir'e benzer birlikler oluşturur ve bu birlikler, genel olarak birliğin nedeni olan gerçek Bir nedeniyle oluşur.

219. *Böylece şurası açık ve kesindir ki, her birlik, gerçek Bir'den sonra edinilmiş ve yaratılmıştır; öbür yandan birlikleri yaratan, birliklerin edinilmesini sağlayan, saf ve gerçek Bir'in kendisi ise, gösterdiğimiz gibi, edinilmiş bir şey değildir.*

Yazar bir önceki önermede, tözü sonsuzlukta ama eylemi zamanda olan bir şey olduğunu kanıtladığından, şimdi böyle bir tözün ne olduğunu açıklıyor: *Bazı özellikleri nedeniyle sonsuzluğa, bazı özellikleri nedeniyle zamana bağlı olan töz, aynı anda hem varlık hem oluşturdur.*

Yazar bu önermeyi açmak için üç şeye başvurmuştur. Birincisi, terimlerin anlamlarından yola çıkarak bir kanıt sunmaktadır: Sonsuzluk; geçmişin ve geleceğin olmadığı, her şeyin aynı zamanda olduğu bir şey olduğundan, yazar, sonsuzluğun içindekini “varlık” olarak niteliyor. Ancak zaman, geçmiş ve geleceğin art arda sıralanmasından oluştuğundan, zamanın içindeki, “oluş” olarak niteleniyor. Bu nedenle, bütünüyle sonsuzluğun içindeki şey varlık, bütünüyle zamanın içindeki şey oluş oluyor. Aynı anda hem sonsuzluğun hem de zamanın içinde olan şey ise hem varlık hem de oluş oluyor. İkinci olarak, *böylece gösterdiğimiz gibi*, diye başlayan önermeye yazar, belirli bir sonuca doğru gitmektedir: Daha önce pek çok kez dile getirildiği gibi, alttaki şeyler üstteki şeylere bağlıdır. Tözü ve etkinliği zamanın içinde olan oluş, tözü sonsuzlukta, eylemi zamanda olan ve hem varlık hem de oluş olan bir şeye bağlı olmalıdır. Bu şey ise tözü de, etkinliği de sonsuzluğun içinde olan şeye bağlı olmalıdır. Son olarak bu şey de, sonsuzluğun üstünde olup, hem sonsuz hem de gelip geçici bütün şeylerin süresinin ilkesi olan ilk varlığa bağlı olmalıdır. Üçüncü olarak, yazar, *bunun kanıtını şöyle dile getireceğim*, diye başlayan önermeyle her şeyin ilk varlığa dayandığını göstermek-

tedir. Yazarın burada ifade ettiği Şeyi anlamak için Proklos'un 116. nermesine bakabiliriz: "Biri hariç, bütün tanrılar, kendilerine bir Şeyin katılabildiği Şeylerdir." Proklos bu önermeyi, Platoncuların, oktanrıcılığı nasıl sürdürebildiklerini açıklamak için öne sürmektedir: Onlara göre bütün tanrılar eşit değildir. İlk varlık, özsel olarak bir ve iyi olandır; ilk varlık hiçbir Şeye katılmamakta ama alttaki tanrılar ona katılmaktadır. Proklos da bunu ne sürerek, yüce Tanrı'nın hiçbir Şeye katılmadığını, yoksa her Şeyin ilk nedeni olamayacağını ifade etmektedir, çünkü bir Şeye katılan ya da kendisine bir Şeyin katıldığı Şey, her zaman, kendisinden önceki daha özsel bir Şeyi varsaymak durumundadır. Proklos bunun için Şöyle bir argümanla devam etmektedir: İlk tanrı, özsel olarak Bir olan tek Şeydir ve ondan sonra gelen bütün tanrılar, birliklerini ancak ona katılarak, yani ondan pay alarak sağlarlar. Bu metnin yazarı da aynı yolu izlemektedir: Kendisinden pay alan öbür bütün birliklerin *nedeni olan* ilksel Bir'dir. Yazar, bu son önermelerini de bunun bir kanıtı olarak sunmaktadır.

Böylece *Nedenler Kitabı*'nın yorumunu bitirmiŐ oluyoruz.

KAYNAKÇA

Aquinas, St. Tomasso, *Commentary on the Book of Causes*, Editör ve çeviren Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess ve Richard C. Taylor, Catholic University Press, 1996.

Aydın, Hasan, *Neden Kavramı ve Nedensellik Sorunu*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009.

Aydınlı, Yaşar, *El-izâh Fil-Hayr El-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, 1993.

Bardenweher, Otto (Ed.), *Die pseudoaristotelische Schrift Über das Reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg, 1882; yeniden basım, Frankfurt am Main, 1962.

Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, 2000.

Fidora, Alexander ve Niederberger, Andreas (Ed., çev.), *Von Bagdad nach Toledo, Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz, 2001.

Proclus, *The Elements of Theology*, Editör ve çeviren E.R. Dodds, Clarendon Paperbacks, 1971.

Schönfeld, Andreas (Ed., çev.), *Liber de Causis-Das Buch der Ursachen*, Felix Meiner, Hamburg, 2003.

Taylor, Richard C., *The Liber de Causis (Kalam fi Mahd al-Khair): A Study of Medieval Neoplatonism*, Toronto, 1981.

Taylor, Richard C., "St Tomasso and the Liber de Causis on the Hylomorphic Composition of Seperate Substances", *Mediaeval Studies*, sayı 41, 1979, ss. 509-513.

Taylor, Richard C., "Neoplatonic Texts in Turkey", *MIDEO*, sayı 15, 1982, ss. 251-264.

