

Olivi'nin Ruh Metafizigi

Olivi on the Metaphysics of Soul

İSMAİL TAŞ 

Necmettin Erbakan University

HAVVA SÜMEYRA ALTINSOY 

Necmettin Erbakan University

Received: 31.07.2024 | Accepted: 25.03.2025

Abstract: Franciscan Peter John Olivi (1247/8-1298) was one of the people interested in Aristotle's theory of soul in the Latin world during the Middle Ages. In this work that we have translated Olivi's main problem is to what extent the Aristotelian matter-form relationship can be applied to the body-soul relationship. Although he doesn't reject Aristotle's idea that the "soul is the form of the body", he refuses the Aristotelian approach that the rational part of the soul is the form of the human being. Because according to Olivi, the soul is a form that includes nutritive, sensory and rational forms, namely it is the unity of forms. Olivi claims that the soul as a whole is the form of the body, but if what is meant by the "human soul" is the rational, this cannot be the form of the body. Consequently, making sense of Olivi's thoughts on the soul-body relationship requires investigating the Aristotelian soul-body relationship regarding of its overlapping and differing aspects with Olivi's. The conclusion of this work is that, although the nature of Olivi's thoughts is debatable, his thoughts are correlated to ancient problems.

Keywords: Philosophy, matter-form, soul-body, de anima, Olivi.



Giriş¹

Olivi'nin Ruh Metafiziği

Aristoteles'in *De Anima*'sının en temel özelliği, ruh-beden ilişkisinde ruhu "potansiyel olarak yaşam sahibi doğal bir beden formu" (II 1, 412a20-21) olarak açıklamasıdır. Bu düşünceye dair son değerlendirmelerin çerçevesi, çok geniştir. Kathleen Wilkes, Aristoteles'in hylomorfizmi ile çağdaş işlevselciliğin "en umut vaat eden biçimi" arasında bir benzerlik kurar. Ona göre Aristoteles'in teorisi, felsefecilerin ve bilim adamlarının yeniden yönelmesi gereken ve zaten de yöneldiği bir teoridir (1992, ss. 122, 125). Bunun aksine Jonathen Barnes, Aristoteles'in *De Anima*'daki ruh, beden formudur, şeklindeki açıklamasının, "'madde-form' ikilisinin anlamını tamamıyla yitirecek kadar kullanımlarını genişlettiğini" (1995, s. 98) yazar.

Aristoteles'in bu düşüncesinin sonuçlarını keşfetmek, bu düşüncenin geç Orta Çağ boyunca nasıl geliştirildiği ve eleştirildiğine bakmaktan geçer. İbn Rüşd'ün (ö. 1190) *Commentarium Magnum De Anima* ve Johannes Blund'un (ö. 1200 [?]) *Tractatus De Anima*'sıyla birlikte 13 ve 14. yüzyıl Batı felsefecileri, Aristoteles'in ruh düşüncesini geliştirmek için yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Özellikle ruh teorisiyle ilişkili çok çeşitli düşünce ve yorumlar olmasına rağmen daha önce ve bir daha asla başka hiç kimsenin felsefi sistemi bu kadar detaylı ve devamlı bir ilgi görmemiştir. Pratikte buradaki seçenekler sınırsız olsa da esas itibarıyla araştırmacıların günümüzde el yazma metinleri yayınlamada kaydettikleri ilerlemelere bağlıdır. O halde biz, geç Orta Çağ'ı, Aristotelesçi felsefeyi test eden ve geliştiren büyük bir laboratuvar olarak görebiliriz.

Bu laboratuvarda hiç kimse Paris'te eğitim görmüş olan Güney Fransalı teolog Fransiskan Peter John Olivi'den (ö. 1247/8-1298) daha orijinal ve eleştirel değildi.² Olivi, Aristoteles felsefesinin birçok

¹ Robert Pasnau, "Olivi on the Metaphysics of Soul", *Medieval Philosophy and Theology* 6, sy 2 (1997): 109-32. Bu yazı için Norman Kretzmann'dan, Toronto Üniversitesi ve Boston Orta Çağ Felsefe Kolokiyumu'ndaki dinleyicilerden ve *Medieval Philosophy and Theology* dergisinin bir hakeminden yararlı görüşler aldım.

² Yaşam öyküsüne dair detaylar için (bk. Burr, 1976, ss. 3-98, 1989)

Bu bağlamda Anne Davenport, Olivi'nin Güney Fransalı olmasının önemini bana hatırlattı. Olivi'nin hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Languedoc bölgesi, insanın



yönünü test eder ve çoğunu tutarsız veya geçersiz olması nedeniyle reddeder. Genel olarak Olivi, kendi çağdaşlarına göre Aristoteles'in otoritesinden çok daha az etkilendi. Aristoteles'in otoritesinden kaynaklanan bir argüman karşısında, Olivi, her seferinde "özellikle Hristiyan inancıyla ilgili sorunlarda Aristoteles ya da herhangi bir inançsız ve putperestin hükmü benim için anlamsızdır" (Jansen, 1922-1926 q. 16 ad 6 (I, 337)),³ der. Bu düşmanlık Olivi'nin çalışmalarında madde, biliş ve daha çok da ruh hakkındaki felsefi tartışmalarda kendini gösterir.

Olivi, Aristotelesçi hilomorfizmi, "ruhun akli ve ayrık kısmı, bedeninin salt bir formudur" (q. 51; II 104) düşüncesinden hareketle "sadece akıl dışı değil, aynı zamanda inanç açısından da tehlikeli olduğu" gerekçesiyle sorgular. Olivi, ruh ve bedeninin madde ve form açısından ne ölçüde incelenebileceğini sorgulayan tek kişi değildir. Albertus Magnus "ruhtan bir form olmaktan ziyade bilfiillik veya yetkinlik olarak söz edilmesinin daha doğru olduğunu..., açık konuşmak gerekirse doğa felsefesine göre bir formun maddede bulunan ve madde olmadan var olamayan bir şey olduğunu" (Borgnet, 1886 II, tr. I, q. 4, a.1 ad 6 (s. 35)) yazmıştır. Daha önce Auvergneli William, ruhun bedeninin *bilfiilliği* olmasının, bedeninin *yetkinliği* olarak anlaşılması gerektiğini yazmıştır ("Tractatus de anima", 1674 Ch. V, pt. 4 (s. 118a)). Olivi'den yaklaşık otuz yıl sonra Petrus Aureoli, madde-form ilişkisinin standart bağlamdaki gibi anlaşıldığında ruhun bedenle ilişkisinin maddenin formla ilişkisi gibi olduğunu göstermek için ne aklın ne de azizlerin otoritesinin kullanılabileceğini ileri sürmüştür (*In quatuor libros Sententiarum*, 1605 Bk. II d.16 q. 1 a.2, 223-26).⁴

Fakat Olivi, bu üç düşünürden daha ileriye giderek ruhun bir bölümü olan rasyonel kısmın, bedeninin bir formu olarak anlaşılabilmesi düşüncesini açıkça reddeder. Sonuç olarak o, 1312'deki Viyana Konsili

ikili doğasına dikkat çeken Manici bir inanç olan Katharizmin merkeziydi. Katharizm, Dominikenlerin engizisyonunda baş rol olması birlikte 13. yüzyıl boyunca acımasızca baskılandı. Fakat bu çekişmelerin Olivi üzerindeki etkisi belirsizdir. Katharizm hakkında (bk. Runciman, 1947; Warner, 1967).

³ Olivi'nin Aristoteles'e karşı genel tutumuna dair daha fazla tartışma için (bk. Burr, 1971, ss. 41-71).

⁴ Ne yazık ki Aureoli'n *Sentences'inin* bu kısmının şerhi büyük oranda mevcut değildir. İkincil açıklamalar için (bk. Baldissera, 1942, ss. 212-32; Dreiling, 1913, ss. 40-43; Gilson, 1955, ss. 477-78).



tarafından kınandı. Papa V. Clemens, *Katolik İnancının Temeli* mektubunda “rasyonel ya da aktif ruhun *kendi başına* olmadığına ve temelde insan bedeninin formu olduğuna”⁵ dayanarak bu düşünceyi heretik ilan etti. (Bu, Olivi’nin fikirlerinin ne ilk ne de son kez kınanışydı, etkisinin hak ettiğinden daha sınırlı olmasının nedeni belki de budur.) Bu yıllarda Kilise’nin yeteri kadar yetkiyi elinde bulundurduğundan ötürü apaçık felsefi soruları cevaplamakla meşgul olmadığı varsayılarak Orta Çağ Kilisesi’nin zihin felsefesindeki sorunları çözmeye kayıtsız kaldığı düşünülmemelidir. Dahası 201 yıl sonra V. Lateran Konsili, Viyana Konsili’ni açıkça yinelemiştir. Descartes ve Leibniz gibi erken modern dönem felsefecileri, Konsil kararlarından haberdarlardı; fakat bu, onların düşünce biçimlerini kısıtlamamış görünüyor.⁶ Aynı şey Viyana Konsili’nin 14. yüzyıl felsefesi üzerindeki etkisi için söylenemez. Petrus Aureoli Konsil’in bu bildirisinden dolayı ruhun, bedenın “özel” (*specialiter*) bir formu olduğu doktriniıı kabul ettiğini söyledi; John Buridan da daha sonra hemen hemen aynı şeyi söyleyecekti.⁷ Böylece, Olivi’nin başlattığı düşünce, birkaç yüzyıl daha ileri götürülemeyecekti.

Peki Olivi’nin başlattığı şey neydi? Onun projesi ruh ve bedenın birliğine dair olasılıkları yeniden düşünmekti. Aristotelesçi yaklaşıma göre, ruh ve beden, ruhun bedenın formu olması fikrinde birleşir. Olivi, Aristoteles’in bu iddiasını yeniden yorumladığından dolayı, ruh-beden arasındaki ilişkiye dair kendi yorumunu geliştirmek zorundadır. Göreceğimiz üzere bu yorum, öne çıkan herhangi bir modern düşünce çizgisinin beklentisini karşılayacak şekilde karikatürize edilemez. Bana göre Olivi’nin ortaya koyduğu öneri, kendine hastır ve kendi şartları’nın bugün oldukça çekici görünen skolastik metafiziği ile örülüdür. Olivi ruh-beden ilişkisine dair mevcut tartışmalarla doğrudan bağlantılı bir teori sunmasa da Orta Çağ’daki tartışmanın dayandığı metafiziksel varsayımlara büyük ölçüde ışık tutmuştur.

⁵ “... quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter...” (Denzinger, 1965, s. 902).

⁶ Leibniz 8 Aralık 1686 tarihli mektubunda Arnauld’a Konsil’in ruh konusundaki tavrını hatırlatıyor. Descartes’in, Konsil’in bu noktadaki kararını açıkça yazdığına rastlamadım ama başka bağlamlarda Konsil’e defalarca atıfta bulunur.

⁷ Buridan hakkında (bk. Zupko, 1993, ss. 575-601).



I

Olivi, “ruhun akli ve ayırık kısmı bedenın bizatihi ve salt bir formudur”⁸ (q. 51; II 104) şeklindeki iddiayı reddeder. Olivi tarafından reddedilen bu düşünce, yanlış anlamaya müsaittir. İlk olarak Olivi ruhun rasyonel kısmının bir form olduğunu hatta insanın formu olduğunu reddetmez. O, akıl ve iradede oluşan rasyonel kısmın, insanın metafizik formu olduğuna inanır; akıldan, insanın formu olarak bahsetmenin mümkün olduğunu bu nedenle düşünür (bk. q. 51 app.; II 146). Ama o, gayr-ı maddi cevheri, maddi cevherle kıyaslar ve netice olarak rasyonel kısmın bedenın formu olduğunu reddeder.

İkinci olarak Olivi, ruhun bedenın formu olduğunu reddetmez, onun reddettiği şey, ruhun rasyonel kısmının (“yani akli ve ayırık kısmının”) bedenın formunu oluşturduğudur. Ruhun bir diğer bölümü olan duyuşal kısım, bedenın formudur ve bu sebeple ruhun tümüyle bedenın formu olduğu söylenebilir:

Ruhun akli kısmının, ruhun duyuşal ve besleyici kısmı tarafından şekillendirildiği ölçüde var olmasına rağmen, duyuşal kısımdan ziyade rasyonel ruhun bütünüyle bedenın formu olduğu söylenir. (q. 51 app.; II 146)

Tıpkı *bir kimse* konuştuğunda konuşan dil olmadığı gibi bedenın de formunun bütün bir ruh olduğu söylenmelidir (II 144). Ama ruhun farklı kısımlarına bakıldığında da “*salt* ve bizatihi” olan, rasyonel kısmın bedenın formu olması yanlış olacaktır; yani ruh, sadece duyuşal ve besleyici kısmıyla bedenın formudur.

Olivi, canlıların besleyici, duyuşal ve rasyonel olmak üzere birden çok ruha sahip olduğunu söylemekten kaçınır. Daha önceki alıntılarda olduğu gibi bunları ruhun bölümleri olarak konumlandırır. Ruh “tek tek hayvan veya insanlarda bulunan yaşam tözünün kendisidir” (q. 51 app.; II 182). Bu tözün kısımları, kısımlar veya yetiler olarak adlandırılmalıdır. Zira Olivi, ruhu, bu çeşitli yetilerin birleşimi olarak gördüğünden dolayı rasyonel ruhun, bedenın formu olduğunu kabul etmeye isteklidir. Aslında hayatı boyunca “rasyonel ruhun, akıl olduğu ölçüde insan bedenının formu olduğu”⁹ düşüncesini inkar ettiği için kendi

⁸ “... Quod pars intellectiva et libera sit forma corporis per se et in quantum talis...”

⁹ “Item anima rationalis secundum quod est rationalis, est forma corporis humani...” (Fussenegger, 1954, ss. 45-53).



Fransiskan tarikatı tarafından kınanmıştı. Olivi buna şöyle karşılık verir,

Bu öneriyi rasyonel ruhun gücünü değil, özünü baz alarak kabul ediyorum. Kudemânın bu öneriyi böyle anladığına inanıyorum ve buna zıt bir şey söylediğimi de düşünmüyorum, böyle düşünseydim vazgeçerdim.¹⁰

Olivi'nin bize incelikle seçilmiş bu kelimelerle anlattığı şey, eğer 'rasyonel ruh' akli, duyuşsal ve besleyici kısımları içeren bütün bir manevi cevheri işaret ediyorsa, insan ruhu, bedeninin formudur. Fakat Olivi, 'eğer rasyonel' ruhla yalnızca akıl kastediliyorsa insan ruhunun bedeninin formu *olmadığını* söyler. Akıl olarak düşünüldüğünde ruh, bedeninin formu değildir. Rasyonel ruh, sadece rasyonel ruh olarak düşünüldüğünde bedeninin formudur.

Olivi'nin bu ince ayrımının, Viyana Konsili'nin eleştirilerine tatmin edici bir yanıt içerip içermediği merak konusu olabilir.¹¹ Kuşkusuz, Olivi'ye Fransiskanların yaptığı suçlama Viyana Konsili tarafından yapılan suçlamaya benzerdir. İlkinde "rasyonel ruh akıl olduğu ölçüde (*secundum quod*)..." ifadesini kullanır. Konsil "rasyonel ruh... salt ve aslîdir"¹² ifadesini kullanır. Olivi karşı taraftakilerle aynı düşüncede

¹⁰ "Hanc sententiam accepto ratione essentiae ipsius animae rationalis, non autem ratione potentiae" (Laberge, 1935, s. 128).

¹¹ Viyana Konsili ve Konsil'in Olivi ile ilişkisi hakkında geniş bir literatür bulunmaktadır. Özellikle (bk. Jansen, 1934, ss. 297-314; Müller, 1934; Schneider, 1973).

¹² İşin garibi elimize ulaşan üç el yazması, Olivi'nin "hatalar listesi" aracılığıyla kendisine yöneltilen suçlamaları yeniden beyan ederken, onun, Viyana Konsili'nin ifadesini aynıyla kullandığını gösteriyor (Laberge, 1935, s. 128). Bazı nedenler, bunların, Olivi'nin gerçek sözleri olup olmadığından şüphelenmeye sevk ediyor. Öncelikle, Olivi'nin ifadesinin Konsil'in bulgusuyla tamamen örtüşmesinin tesadüfi olması pek mümkün görünmüyor. Zira tesadüfi olsaydı Konsil'in bulgularını Olivi'nin suçlamayı ortaya koyuş şekline göre biçimlendirdiğini varsaymak gerekirdi. Bu da pek mümkün değil. İkincisi, el yazmalarının Olivi'yi orijinal mektubun net ifadelerinden önemli ölçüde sapmış gösteren tek yer burasıdır. Peki o, neden bu önemli noktada mektubu tamamen baştan yazsın ki? Üçüncüsü, Olivi'nin mektuba karşı verdiği yanıt, mektubun gerçek sözlerine bir yanıt olmaya çok daha uygundur. Bu sözler ("anima rationalis secundum quod est rationalis") Olivi'nin tutumunu tam kalbinden yakalıyor ve dolayısıyla Olivi'nin yaptığı dikkatli ayrımı gerektiriyor. Buna karşılık, onun mektubu yeniden ifade etme şekli ("anima rationalis per se et essentialiter"), rasyonel ruhun bedeninin formu olduğu konusunda ısrar ederek kolaylıkla kabul edilebilirdi. Aslında bu, tam da başka bir yerde "quod anima intellectualis non informat corpus" suçlamasına verdiği yanıtıdır. O, "Scripsi quod anima rationalis vere informat corpus..." (*Epistola ad. R. n. 7*) (Olivi, 1913, ss. 414-22) şeklinde yanıt verir.



olduğuna ikna olmuştur, nitekim, “kudemânın önermeyi bu şekilde anladığına inandığını” söyler; fakat karşı taraftakilerin ikna olup olmadığını bilmek zordur. David Burr, Viyana Konsili'nin Olivi'nin düşüncesini tam olarak takdir edemediğini göstermek için bu savunmayı kullanır (1976, s. 80).¹³ Bunu ‘salt ve tözsel’ kelimelerinin ‘akla’ işaret etmesi gerektiğini düşündüğümünden dolayı kabul etmiyorum. O halde okumalarımın göre, sakıncalı görüş tam anlamıyla akıl olarak kabul edilen ruhun, beden formu olmayacağıdır.¹⁴ Anladığım kadarıyla Olivi'nin yaklaşımı tam da budur. Dolayısıyla Viyana Konsili namına Olivi'yi yargılıyor olsaydım, hüküm giymesinde ısrarcı olurum.

Neyse ki bu bir mahkeme değildi; bu nedenle Viyana Konsili'nin temel amacına dair tüm soruları bir kenara bırakıp Olivi'yi incelikli bir ayırım yapmaya yönlendiren felsefi güdülere odaklanmalıyız. Olivi, karşıt güçlerin iş başında olduğunun ve herkesin ruhu bedenin formu olarak tanımladığının farkındadır, bu nedenle bu tespiti inkar etme

Dördüncüsü, Olivi'nin daha sonraki destekçilerinin, Olivi'nin cevabını “açıklığa kavuşturmak” amacıyla el yazmaları üzerinde değişiklik yapmak için açık bir nedenleri vardı: Onun Konsil'in dilini açıkça benimsemesini isterlerdi.

Ancak bu hipotezde bir zorluk vardır. 1311'de, Konsil'in müzakereleri V. Clemens tarafından onaylanmadan önce yazılan bir mektupta, Casaleli Ubertino, Olivi'nin yanıtını mevcut üç el yazmasında “per se essentialiter” ifadesini kullanıyormuş gibi alıntılanarak onu savunur (bk. Ehrle, 1886, s. 397). Yani eğer biri Olivi'nin sözleriyle oynadıysa, bunu V. Clemens'in 1312'de mektubunu yayınlamasından önce yapmıştı. O halde diğer bir olasılık da, “the Letter of the Seven Seals”ın elimize ulaşan tek kopyasının bu noktada hatalı olduğudur.

¹³ Burr, Olivi'nin cevabını olduğu gibi kabul eder (dipnot 15'e bk.) ve dolayısıyla Olivi'nin Konsil'in sözlerine açıkça katıldığını ileri sürer. (Tonna, 1990, s. 288)'de Olivi'nin Viyana Konsili tarafından kınandığını bile reddeder. Kendisinin ve diğerlerinin belirttiği gibi, Olivi'den ismiyle bahsedilmese de, mektubun dilinin Olivi'nin kullandığı kelimelerle ne kadar yakından eşleştiği ve ayrıca mektubun, Olivi'nin açıkça savunduğu diğer iki teolojik iddiayı kınadığı göz önüne alındığında, Konsil'in açıklamasının hedefinin Olivi'nin görüşleri olduğuna şüphe olamaz. Schneider, *Die Einheit des Menschen'de*, bu konuları dikkatli ve dengeli bir şekilde işlerken bu noktanın altını çizerek (1973, s. 252).

¹⁴ Burada Carter Partee'a (1960, ss. 215-60) katılmıyorum, kendisi Konsil'in “anima intellectiva'nın bedenle özsel olarak birleştiğini söylemediğini düşünür (s. 249). Dikkat edelim ki Olivi, eğer “Littera septem sigillorum”a “anima rasyonelis secundum quod est rasyonelis”i “anima rasyonelis per se et essentialiter”e çevirerek yanıt verdiyse (dipnot 15'e bk.), bu muhtemelen onun bu ifadeleri eş değer kabul ettiği anlamına gelir ve sonuçta Viyana Konsili'nin rasyonel ruh hakkında cevherlik iddiasında bulunduğunu varsayardı.



niyetinde olmadığı gibi aynı şekilde akli, bedeninin formu olarak görenleri takip etmeye de istekli değildi. Bu yüzden o, dikkatli bir ayırım yapmalıydı.

Sert bir Aristotelesçilik karşıtlığına rağmen Olivi'nin, "hiçbir bedenin gerçekliği olmayan" (*De an.* II 1, 413a7) ruhun kısımlarına açık bir şekilde yer açan Aristoteles düşüncesiyle uzlaşa içinde olduğu söylenebilir. Muhtemelen Aristoteles akli düşünüyordu; fakat bu düşüncenin nasıl yorumlanacağı açık değildi. Örneğin Thomas Aquinas niteliğine bakmaksızın "aklın... insan bedeninin formu olduğunu"¹⁵ savunur. Peki Olivi'yi akli hilomorfik şemadan çıkarmaya zorlayan şey neydi? O, yukarıda bahsedildiği gibi "*salt ve bizatihi*" rasyonel kısmı bedeninin formu olarak tanımlamanın "sadece akla aykırı değil aynı zamanda inanca da ters olduğunu" söyler. Özellikle de, görüşlerini savunduğu bir risalede yazdığı gibi Olivi, "ruhun ölümsüzlüğünü, ayrıklığını ve akli doğasını yok saymanın tehlikeli olduğuna" (*Epistola ad R.* n. 7) inanır. Bu üçü, "ruhun akli kısmını bedeninin formu haline getirmek, akli ruhun ayırıcı kapasitelerini bedene bağlamaktır", şeklindeki daha kapsayıcı bir varsayıma dayanır. Olivi'nin iddiası şudur:

Eğer akıl, bedeninin formuysa ve bütün bir madde onun formuyla bilfiil oluyorsa, tıpkı insan bedeninin gerçekten duyusal ruh aracılığıyla duyusal olması ve yaşaması gibi beden de gerçek anlamda rasyonel kısım aracılığıyla tamamen rasyonel ve bağımsız olacaktır. (q. 51; II 104-5)

Eğer akıl bedeninin formuysa, o zaman beden, akli düşünme ve özgür irade kapasitesine sahip olmalıdır. Olivi, tabi ki de bunu, absürt olduğundan dolayı reddedecektir. Bu görüşe dikkat edin. Öncelikle Olivi, bir şeyin formu olmanın bilfiilliği bu şeye vermek olduğunu ileri sürer. Bu tartışmasız görünüyor. Sonrasında, Olivi analogi yoluyla tartışır. Duyusal ruhun bedene hayat ve duyuları vererek bilfiilleştirdiği gibi, akli kısım da, eğer bedeninin formu ise onu akli ve bağımsız kılarak bilfiilleştirmelidir. Olivi'nin bu iddiası da makul görünüyor. Argümanın ilk aşaması kabul edildiğinde- bir şeyin formu olmanın bilfiilliği bu şeye vermek olduğu şeklindeki argümanı- rasyonel kısım bedene *bir şey* veriyor olmalıdır. Olivi "her form maddesine biraz işlerlik ve biraz

¹⁵ *Summa theologiae* [=ST] la 76.1c. ST'den yapılan alıntılar, çevirmekte olduğum *Treatise on Human Nature*'den alınmıştır (ST Ia qq. 75-89).



işleyiş gücü verir” (q. 51; II 109) der. Eğer rasyonel kısım bedene akli düşünme yetisini vermezse, rasyonel kısmın bedene verdiği şeyin ne olduğuna dair bir dizi açıklama sunmalıyız. Peki, ruhun rasyonel kısmı bedene rasyonel olma gücünü vermiyorsa daha başka ne yapabilir ki?

Bu argümanın bir ikilem yarattığı düşünülebilir. Rasyonel kısım, beden formuysa, bu formal ilişki olduğu gibi ya beden bilfiilleşmesi olarak anlaşılmalı ya da rasyonel kısmın herhangi bir bağlamda beden formu olmadığı kabul edilmelidir. İlk seçenek, materyalizmin önünü açar; çünkü bu seçenek insanı, rasyonel ruhun kuvvelerinin bedende somutlaştığını iddia etmeye zorlar. İkinci seçenek ise rasyonel kısım yani akıl, beden formudur şeklindeki temel iddiadan vazgeçilmesini gerektirir. Eğer akıl bedeni bir şekilde bilfiilleştirmiyorsa bu iddia çok da anlamlı değildir. Bu noktada Jonathan Barnes'in, "Aristoteles ruhla ilgili olarak 'form' ve 'madde'nin kullanımını o kadar geniş tutuyor ki analitik gücünü yitiriyor" şeklindeki eleştirisi hatırlanmalıdır. Olivi, ruhun aklını beden formu yapanlardan yakındır. Olivi ya 'form' terimini kendine özgü bir bağlamda kullanmakta ya da bizi materyalizme yönelmeye zorlamaktadır.

Materyalizme zorlamak, herkes için korkulacak bir şey değildir. Eğer bu, Olivi'nin çıkmazlarından biriye, bugün pek çok kişinin memnuniyetle karşılayacağı şeylerden biridir. Bu noktada Kahtleen Wilkes'in *De Anima*'ya ilgisi işlevselciliğe açık bir çağrı olarak düşünülür.¹⁶ Ama Olivi, bu düşünce çizgisinin ruhun akli doğası ve bağımsızlığına zarar vereceğini düşünür. Olivi'nin bu sonuçlardan yola çıkarak ortaya attığı argümanlar düşünmeye değer; çünkü bu argümanlar onun felsefi düşüncesinin çerçevesine ışık tutar.

Eğer aklın işleyişi bedene dahil olsaydı, akıl, bilindik bir iddia olan duyuyla ilişkilendirilen mekanik türden bilişsel işlemlerle sınırlı

¹⁶ Olivi'nin ikilemi ile Barnes ve Wilkes'in birbirine zıt çıkarımları arasındaki bu paralelliği çok da ciddiye almamak gerekir. Barnes ve Wilkes Aristoteles'in şemasındaki aklın yerinden spesifik olarak bahsetmiyor. Wilkes Aristoteles'in akli ele alış biçimini utanç verici bularak (*De Anima* III 5 hakkında açıkça: "Keşke bu bölümü hiç yazmasaydı", (1992, s. 125) derken Barnes, beden formu olarak duyuşsal ve besleyici kısmı incelemeyi reddeder. Olivi ise tam tersine aklın *De Anima*'nın hilomorfik anlatısına nasıl uygun düştüğüne odaklanır. Aristotelesçi şerh geleneğine bakıldığında Olivi'nin aklın *De Anima*'nın genel teorisiyle uyumlu görünmediği şeklindeki benzer bir noktaya değindiği düşünülebilir.



olurdu. Dahası o, neredeyse maddi bilişsel güçlerin duyumsanan tikel maddelerle sınırlı olduğu skolastik bir gerçekçiliğe işaret ederdi. Olivi bu iddiayı kendine özgü bir şekilde şu prensipten yola çıkarak tartışır:

Bir güç, daha önce yönlendirilmedikçe kendi nesnesini kavrayamaz. Fakat bir güç, bir şeyin imgesi ve onun maddesine yönelme amacı olmadıkça yönlendirilemez. (q. 51; II 112)

Bütün bilişsellik, Olivi'nin objeye yönelik "imge" (*aspectus virtualis*) olarak atıfta bulunduğu şeyi gerektirir. Bu, yalnızca nesneye odaklanmaktan daha fazlasını içeriyor gibi görünmesine rağmen Olivi'nin düşüncesi, bu *imgenin* doğası hakkında çok açık değildir. Şimdi açıklanması gereken temel nokta şudur: "Bir bedeninin bedensel olanın dışında bir şeye yönelmesi ve onu imge haline getirmesi imkansızdır" (II 112). Onun dediği şey, insanın bütün bedensel duyumları tecrübe ettiğidir. Beş dış duyu, uygun mesafedeki kendilerine uygun tikel cisimleri kendine nesne yapar. Yaygın görüş, beş dış organa odaklanır. Hafıza ve hayal gücü ise tikel imgelere dikkat etmeyi gerektirir. Dolayısıyla akıl maddi bir organı kullanmış olsaydı, tikel maddi şeyleri kavramakla sınırlı olacaktı:

Maddesinden ayrı olan hiçbir şey anlaşılamayacak ve yine tikel cisimlerde tek tek var olmayan tümel ve akli nesneler de bilinemeyecekti. (II 112)

O zaman da akıl, akli doğasını kaybederdi.¹⁷

Olivi, aklın, objelerden elde edilen tümelere sahip olduğu gibi kendi varlığının farkında olma özelliğine sahip olduğuna inanır. Bu, Orta Çağ gerçekçiliği *olmayıp* örneğin Aquinas'ın reddettiği bir şeydir. Aquinas için insanın kendine dair bilgisi ancak dolaylı olarak mümkündür: insanın akli ters bir biçimde bilişin nesnesinden, bilişin eylemi ve bilme gücünün kendisine doğru çalışır (*ST* 1a 87). Olivi bunun aksine aklın çıkarımsal olmayan bir biçimde kendinin farkında olduğuna inanır. Doğal olarak o, bunu yönelim ve odaklanma bağlamında açıklar ve herhangi bir bedensel gücün böyle bir yetiye sahip olabileceğini reddeder:

¹⁷ Olivi de q. 59 (II 538) ve q. 67 (II 617-18)'de hemen hemen aynı iddiayı ileri sürüyor. Olivi'nin bilişsel dikkat teorisi hakkında daha fazla tartışma için (bk. Pasnau, 1997 bölüm 5).



Cismani bedeninin, tözsel değil, konum bakımından kendi dışında olmayan herhangi bir şeye doğrudan yönlendirilmesi imkansızdır. Böylece bedensel parça doğrudan kendisine yönlendirilemez, ama kendisine bitişik olan bir parçaya yönlendirilebilir. (II 112)

Dolayısıyla, maddi bir şeyin kendisini bilme yetisi yoktur. Rasyonel ruh böyle bir yetiye sahip olduğundan dolayı maddi değildir ve beden formu değildir.¹⁸

Ruhun rasyonel kısmının genellikle akli ve şehevî bir parçaya sahip olduğu düşünülür. Olivi'nin şehevî parçayla yani arzu ve istekle ilgili argümanları, akli parçayla ilgili geliştirdiklerine benzer. O, burada yine kendine özgün bir tutumla benzer sonuca ulaşır. Olivi insan özgürlüğünün bir şeyi seçebilen bir kimsenin aynı zamanda seçtiği şeyin zıddını da seçebilmeyi gerektirdiğine inanır. O başka bir yerde bunun anlamını şu şekilde açıklar: “birisinin bir şeyi başka bir şekilde de yapabilmesi mümkün iken, bundan vazgeçerek başka bir şekilde yapabilmesi ya da bunun aksi mümkündür” (q. 57 ad 4; II 341). Bu, bütün yetilerin en yücesi olup “zıtlara muktedir olmak ve özgürce kendi kendine hareket edebilmek, tasavvur edilebilecek en yüksek yetiye muktedir olmaktır” (q. 51; II 115). Hiçbir maddi güç, bunu yaratamaz: bedenler belirli bir ölçü ve şekle göre bir form alır. Sonuç olarak “bu ölçünün yasalarına göre” (II 116) eylemler oluşur. Bir diğer deyişle maddi güçlerin eylemleri belirlenmiş yasaya göre oluşur. Nihayetinde “her eylem ya da maddi güç zorunlu olarak bir şeyle belirlenmiştir” (q. 59; II 538). Eğer ruhun rasyonel kısmı beden formu olsaydı, Olivi'nin betimlediği tarzda bir özgürlükçü istence sahip olamazdı.¹⁹

II

Korkarım ki şimdiye kadar Olivi'nin iddiası tatmin edici görünmüyor. Tabii ki de materyalistler ikna olmayacak, çünkü Olivi, birçok noktada basitçe maddi hiçbir şeyin soyut bilgiye, kendini bilmeye ya da özgür istence sahip olamayacağını öne sürüyor. Thomas Aquinas tarafından şekillendirilen bu sorunlar hakkında düşünen kimseler

¹⁸ Ayrıca bk. q. 67 ad 6 (II 624). Olivi'nin kendini bilmekle ilgili ilginç açıklaması hakkında daha fazla tartışma için (bk. Putallaz, 1991 bölüm 2).

¹⁹ Olivi bu argümanı q. 51 (II 115-16), q. 57 (II 538) ve q. 67 (II 618)'de ileri sürer. Olivi'nin irade ve özgürlük teorisi hakkında genel bir tartışması için (bk. Dumont, 1995, ss. 149-167) ve ayrıca Scott MacDonald'ın takip eden yorumları.



arasında da memnuniyetsizlik olacağını zannediyorum. Bu, odaklanacağım konudaki hoşnutsuzluğunu ikinci referansıdır. Birisi Olivi'ye ne kadar olumlu bakarsa baksın, söz konusu iki hoşnutsuzluktan birini sorun edinmelidir. İlk olarak biri Olivi'nin tamamıyla aklın bedeninin formu olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini yanlış anladığını varsayabilir ya da diğeri de buna karşılık olarak Olivi'nin bu konularda Aquinas ile aynı fikirde olduğunu tecrübe edebilir.²⁰ İkincisi o, yeni bir şey söylemiyor; ama her iki durum da hoşnutsuzluk barındırır.

Olivi'ye karşı takınılan bu iki zıt tavır, temelde aynı düşünceye dayanır. Bu düşünce Aquinas'ın bazen Olivi'ninkilerle neredeyse aynı görünen iddialarda bulunduğunun farkında olunarak en iyi şekilde açıklanabilir: Örneğin Aquinas "insan ruhunun rasyonel gücü açısından bedeninin formu olmadığını" ("De unitate intellectus", 1976 bölüm 3)²¹ ifade eder. Aquinas'ın bundan kastı Olivi'nin iddialarıyla oldukça örtüşür gözükmektedir. Öncelikle Olivi ve genel olarak skolastikler gibi Aquinas, insanın, bir kısmı akıl olan bir ruha sahip olduğuna inanır.²² İkinci olarak Aquinas ruhu form olarak ve buna bağlı olarak da bedenin bilfiilliği olarak ele alır. Yine bu, Olivi'nin tavrıyla uyumludur. Üçüncü olarak Aquinas, Olivi'yle "akli gücün bedeninin bilfiilliği olmadığı" (ST 1a 76.1 ad 2-3) konusunda aynı düşünür.²³ Dolayısıyla akıl ruhun bir parçası olur, fakat ruhun bedeninin bilfiilleşmesini sağlayan bir parçası değildir. Buna göre rasyonel gücü bakımından ruh, bedeninin formu *değildir*.

²⁰ (Bettoni, 1959, s. 376)'da bu sonuncuyu iddia eder. O, bu konuda Olivi ve Aquinas arasındaki farkın yalnızca terminolojik olduğunu ve esasında aynı görüşte olduklarını ileri sürer. (Tonna, 1990, s. 288)'deki yaklaşımı da aynıdır.

²¹ Aquinas'ın nasıl hem bu iddiada hem de daha önce alıntılanmış gibi "akıl... bedeninin formudur" iddiasında bulunduğu merak edilebilir. Buradaki can alıcı nokta, Aquinas'ın ikinci iddiayı öne sürdüğünde, ruhun gücü anlamında değil, ruhun varlığı anlamında akıldan söz ediyor olmasıdır (ST 1a 77.1'de o, ruhun varlığını güçlerinden ayırır). Bu, Aquinas'ın ST 1a 76.1'deki resmi sonucunun neden *aklın* bedeninin formu olmadığı, ancak *akli prensibin* bedeninin formu olduğu şeklinde olduğunu açıklar. Ayrıca dikkat etmek gerekir ki Olivi (daha önce alıntılanan) "the Letter of the Seven Seals"e yanıt verirken varlık ve güç arasındaki ayrımı tam olarak çizmektedir: Bu, aralarında temel bir farklılık olmadığına dair bir başka işarettir.

²² Bu bağlamda skolastiklerin ortak görüşü için (bk. Zavalloni, 1951, s. 385).

²³ Krş. ST 1a 76.1 ad 1: "Akli kararış, görmede olduğu gibi bedensel bir organ aracılığıyla gerçekleşmez."



Bütün bunların ışığında, Olivi'deki orijinalliğin ne olduğunu görmek daha da zorlaşır. Aquinas ve Olivi, salt olarak aklın bedeninin bir formu olmadığı konusunda anlaşmış görünür. O zaman Olivi en fazla materyalist olmayan Aristotelesçilerin söylemeleri gereken şeyin iyi bir açıklamasını yapar. Ya da eğer bir açıklama değil de baskın Aristotelesçi yaklaşıma alternatif bir öneri sunduğu düşünülürse Olivi'nin bu baskın yaklaşımın doğasını yanlış anlamış olduğu düşünülebilir. Sonuçta Olivi'nin önerisi ilk başta görüldüğünden daha az orijinal görünür.

Gerçek daha karmaşıktır. Aquinas ve Olivi'nin benzer iddiaları öne sürdüklerini düşünsük de Aquinas, kendini Olivi'nin işlevsiz olduğuna inandığı hilomorfizmin bir formuna adanmıştır. Olivi ise Aquinas'ın ruh-beden ilişkine dair tamamıyla nahoş bulacağı bir teori önerir. Bu iddiaları ortaya koymaya başlarken, daha önce değinilen bir noktaya dönülebilir: Aquinas aklın bedeninin formu olarak bedenle bileşik olduğunu uzun uzadıya iddia eder. (Bu *ST* 1a 76.1'de savunulan iddiadır, Aquinas'ın *Treatise on Human Nature* (qq. 75-89)'deki en uzun makalesinde). Olivi'nin argümanı hiçbir şey değilse bile, en azından Aquinas'ın neden bu tezi savunmakta bu kadar ısrarcı olduğu konusunu gündeme getirmelidir. *Ruhun*, bedenle form olarak birleşmesini göstermek onun için yeterli değil miydi? Daha da ötesi *aklın* bedenle birleşik olduğundan bahsetmek daha yanıltıcı değil miydi? Neticede ruh, akıl aracılığıyla değil, ruhun diğer kısımları aracılığıyla bedeninin formudur. Aslında, aklın bedenden ayrıklığı kabul edilseydi, ruhun diğer parçalarından tamamen farklı bir şey olarak akıl için iyi bir konum sağlanamaz mıydı? Bir bütün olarak rasyonel parça, ruhun içinde oldukça sıkıntı yaratıyor; ruh bedeninin formu olarak tanımlandığında bile aklın ruha aidiyeti açık değildir.

O halde Aquinas neden sadece bir bütün olarak ruhun değil de, ruhun rasyonel gücünün bedeninin formu olduğunda ısrar eder? Bu sorunun formların çokluğu üzerine yapılan tartışmalarla yakından ilgili olduğu varsayılabilir. Aquinas'ın en orijinal ve en tartışmalı iddialarından biri, insanın sadece tek bir temel formu olduğu iddiasıdır. Daha önceki skolastikler bu iddiada bulunmamıştı ve Olivi dahil sonraki



birçok düşünür bunu sorun edinecektir.²⁴ Olivi formların birliği doktrinini “galiz bir hata” (q. 71; II 637) olarak görür; bunun yerine “insan bedeninde ruhun ötesinde gerçekte ondan farklı diğer formların olduğu” (q. 50; II 35) görüşündedir. Bu formlar arasında en önemlisi, insan bedenine fiziksel özelliklerini veren formdur. Olivi “insan olmakla ilişkili düzen ve yapının insan ruhunun spirüel bir özü olmamasına rağmen, gerçek formu olduğunu...” (q. 51 app.; II 138) yazar. Bu iddialara rağmen Olivi, en azından görünürde ruhun çeşitli kısımlarını ayırık formlar olarak belirlememiştir. Bunun yerine, o, ruhun kısımlarından “tek bir form oluşturmak için bir araya gelen” “formal düzeyler” olarak bahseder (q. 50; II 35). Bizatihi ruhun kendisi dikkate alındığında Olivi ve Aquinas çeşitli yetiler ve kısımları içeren tek bir form olduğu konusunda hemfikirdirler.

Ruhun tek bir form olmasından dolayı, Aquinas’ın yaklaşımı bir oranda cazip görülmeye başlanabilir. Aquinas’a göre, ruh parçalarıyla bütün olarak bedenin formudur. Dahası, bir bütün olarak ruh bütün bedeni şekillendirir (ST 1a 76.8). Bu iddialar makul görünüyor: eğer ruh yalın bir form ise, Olivi’nin yaptığı gibi ruhun şu kısmı bedeni biçimlendirirken diğer kısmının biçimlendirmedeği nasıl söylenebilir? Böyle bir iddia aslında ruhun farklı formlardan oluşmasını gereksiz kılmaz mı? Olivi bu soruları yanıtlamalıdır, çünkü ona göre ruh ayırık metafizik tözlere bölünmüş gibi görünür, fakat sadece bir parçası formun maddeyle birleştiği gibi bedenle birleşiktir. Belki de Olivi’nin bu baskıyı hissetmesinin sebebi, genel olarak ruhun kısımlarını formlar olarak adlandırmasıdır.²⁵ Dahası o, ruha belli bir karmaşıklık katması gerektiğini de kabul eder:

²⁴ Aquinas’ın özgünlüğü Zavalloni tarafından *Richard de Mediavilla*’da ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir. Daha yakın zamanda, Richard Dales şöyle demektedir: “Tözel formun birliği (ya da çokluğu) ile ilgili olarak, sorunun Aquinas’tan önce merkezi bir sorun olarak görülmediğinin farkına varılmalıdır. Geriye dönüp baktığımızda, hiç değilse birleşik bir formun çokluk olduğu düşünülürse tüm yazarlar tözel formun çokluğu olarak adlandırabileceğimiz şeye bir şekilde katkıda bulunmuşlardır.” (1995, s. 2).

²⁵ Örneğin bk. q. 51 (II 117), q. 51 app. (II 138, 175-76) ve özellikle bk. aşağıda s. 123’de alıntılanmış olan q. 59 (II 539). Ancak resmi olarak Olivi, “koşulsuz olarak kullanılan ‘formun’”, formun bir parçası olmaktan ziyade tamamını ifade ettiğini” düşünür (q. 51 app.; II 144).



Eğer ruh, dalların köklerden ayrılarak var olan güçler olması gibi tek bir doğa ve basit bir töz ise... o zaman tam olarak şöyle düşünülmelidir: Ruh, bedeni bütün varlığı bakımından biçimlendirir. (*Epistola ad R. n. 7*)

Olivi'nin ruhu aksine, "bütünden kısımlar olarak ayrışan ve kendi bütünü'nün kısımları gibi" (q. 54; II 256) olan güçlerden mürekkeptir. Başka bir yerde o, ruhun bütünlüğüne dair iddiaların "ayrışık değil On İki Havarî'de olduğu gibi kolektif olarak yapılması" (q. 51 app.; II 176) gerektiğini söyler. Bu, ruhun bedeninin kısmen formu olabileceğini, kısmen de olmayacağını anlamaya yardımcı olur. Fakat bu, bunun ruhun birliğine dair ne öğrettiği ve hatta ruh hakkında niçin konuşmamız gerektiği sorusunu akla getirir.

Olivi bu kez birlik hakkında, tüm olarak insanın, bedeninin ve ruhunun birliği gibi daha başka bir sorunla karşılaşır. Aquinas, insanın birliğinin nasıl sürdürüleceğini açıklamanın başka bir yolu olmadığını gördüğünden dolayı aklın, formu olarak bedene birleşik olduğu (*ST 1a 76.1*) iddiasını öne sürer, çünkü insanın birliğinin nasıl sürdürüleceğini açıklamanın başka bir yolu olmadığını görmüştür:

Rasyonel ruhun, bedeninin formu olmadığı söylenirse, akli idrak eyleminin nasıl tikel insanın eylemi olduğunu bulmak gerekir. Her birimiz rasyonel olarak idrak edenin bizzat kendimiz olduğunun farkındayız. (76.1c)

Eğer rasyonel ruh bedeninin formu değilse, bir zihnin bilişsel kısmını bana veya sana ait kılan şeyin ne olduğuna dair hususların açıklanması gerekir. Kısaca açıklanması gereken, her birimizi akıl paydasında birleştirenin ne olduğudur. Burada temel önerme şudur: Her birimiz akli bilişle meşgul oluruz. Hepimizin yaptığı bir şey olan bilmeyi, herkes "deneyimler." De Anima şerhinde Aquinas şöyle yazar:

Bireysel insanın akli idrake sahip olduğu açıktır. Eğer bu inkar edilirse, bu görüşü savunan kişi, hiçbir şeyin akli bilgisine sahip değildir ve sözü de dinlemez. (InDA III. 7. 281-84)

İkinci cümle'nin havası, alaycıdır, fakat ciddi bir noktaya işaret eder. Akli idrakle meşgul olmayan "kimse"- tartışmaya bile giremeyeceğinden- dinlemeye değmez.

Öyleyse aklımla benim geri kalanımı birleştiren şeyin ne olduğuna dair bazı açıklamalar yapılması gerekir. Bu tarz bir açıklama olmazsa düşündüğüm ve anladığım söylenemez. Aquinas, birkaç düşünceyi ele



alır; fakat başarılı tek bir yanıtın olduğu ve onun da Aristoteles'te bulunduğu sonucuna varır:

Geri kalan tek seçenek, Aristoteles'in önerdiği yoldur: rasyonel ilke bu kişinin formu olduğu için tikel insan akli olarak kavrar. (76.1c)

Burada ne Aquinas'ın reddettiği düşüncelerin yanlışlıkları ne de onun Aristotelesçi önermesinin esasını değerlendirmek istiyorum.²⁶ Ama Olivi'nin bu önermeye nasıl karşılık vereceğini görmek zor değildir. Aquinas, “balmumu ile şekli söz konusu olduğunda ruh ve bedenin tek olup olmadığını sormaya gerek olmadığını düşünen” (*De an.* II 1, 412b6-7) Aristoteles'i takip ediyor. Kuşkusuz Aquinas, balmumu-şekil analojisinin ruh-beden ilişkisini açıklamada sınırlı olduğunun farkındadır. Ama Olivi, bu analojinin akıl düzeyinde tamamen boşa çıktığına inanır; o, ruhun akli kısmının balmumu ve şekli örneğine uyarlanmasının hiçbir anlamı olmadığını kabul eder. Eğer bu açıklama akıl için uygun değilse, Aquinas şimdi açıklayacağımız üzere ruh-beden problemini çözmede tümüyle başarısızdır. En azından Aquinas bedenin duyusal güçlerle ilişkisini açıklayabilirdi; bu sayede aklın daha yüksek edimleri bedenden tamamen ayrılabilirdi.

Aquinas akli bedenin formu olarak tanımlar, bu yüzden zihin-beden probleminde başka bir çözüm yolu göremez. Olivi, Aquinas'ın hilomorfik çözümünün başarısız olduğunu ve kendi çözümünü kendi yaratması gerektiğini düşünür. Belki bu konular hakkında Olivi'nin çalışmasının en önemli bileşeni böyle bir çözüm yolu bulmak için verdiği çabadır. Bir sonraki bölümde Olivi'nin aklın ruhun geri kalanına ve bedene nasıl birleştirilebileceğine dair Aristotelesçi olmayan düşüncesine dikkat çekeceğim.

III

Olivi, bedenle akli birleştirenin ne olduğunu ve de ruhun geri kalanıyla akli birleştirenin ne olduğunu açıklamak gerektiğini düşünür. Aquinas gibi Olivi de ruh ve bedenle ilgili olan tüm süreçlerde bizim birey olarak yer aldığımız gerçeğinin bir gereklilik olduğunu yazar:

²⁶ Bu konular, yazmakta olduğum *Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of "Summa theologiae"*, I. 75-89'da daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır. Bu yazıda Aquinas hakkında öne sürdüğüm iddiaların birçoğu orada çok daha detaylı bir şekilde açıklanmaktadır.



İçsel ve belli deneyimlerimiz aracılığıyla duyuşsal kısmın kısıtlanmış, yönetilmiş ve üst kısım (yani akıl) tarafından doğasına işlenmiş bir şey olarak yönlendirilmiş olduğunun farkındayız. Aslında üstün kısmımızda kök salmış olan duyuşsal kısım o kadar hissedilir ki... üstün kısmın kendisi yakinen algılar ve duyuşsal kısmın eylemlerinin kendine özgü olduğunu açıklar. Dolayısıyla o der ki: anlayan, gören ve yiyen benim. (q. 51; II 122)

Bedenin, duyuların ve aklın işlemlerinin tek bir insana ait olduğunu aniden kavrarız ve farkındalığımız dilimize yansır.

Bu noktayı vurgulayarak Olivi, bir kısmı aklın beden formu olduğunu reddeden sözde radikal Aristotelesçilerden kendini ayırıştırır. Örneğin Brabantlı Siger, Olivi'nin aklın beden formu olmadığını iddiasını daha önce görmüştü. Ama Siger aklın birliğini yani bütün insanların paylaştığı tek bir akıl olduğunu düşündüğü için bu iddiayı savunur (bk. De Brabant, 1972 q. 7 (ss. 22-24)).²⁷ 1270'lerin başında Siger'den kısa bir süre sonra (ve Olivi'den önce) yazan Datçalı Boethius, benzer şekilde aklın beden formu olduğunu reddeder (Giele, 1971, ss. 13-120)²⁸. Boethius bundan tikel insanın bilemeyeceği sonucunu çıkarmaya isteklidir. Şaşırtıcı bir biçimde, Boethius bu sonuca varır:

Siz, “anladığımı algılar ve tecrübe ederim” diyeceksiniz. Ben de bunun yanlış olduğunu söylerim. Doğrusu bunu deneyimleyen, yöneten ve hareket ettiren size doğal olarak ilişmiş olan akıldır. (Bk. II q. 4, p. 76)

Aquinas ve Olivi'nin kişinin açıkça deneyimlediği şeyi esas almasına rağmen, Boethius bu deneyimin yanlış yorumlandığında ısrar eder. Akıl bedenle birleşik değildir ve dolayısıyla işlevleri bize ait değildir.

Şüphesiz Olivi, Hristiyan olmayan felsefenin zararlı etkisinin bir başka kanıtı olan bu sonuçları korkunç bulur. Fakat bu tür sonuçlardan kaçınmak için o, aklın bedenle birleşme keyfiyetine dair bir açıklamaya

²⁷ Siger burada aklın, bedeni maddi bakımdan değil yetiler bakımından yetkinleştirdiğini iddia eder ve q. 9 (ss. 41-44)'te sadece bir tek bir akıl olabileceğini savunur; çünkü akıl bedeni tam da maddi bakımdan değil yetiler bakımından yetkinleştirir. Olivi ve İbn Rüşdçüler arasında yüzeysel de olsa bir benzerlik olduğunu fark eden ilk kişi ben değilim: (bk. Schneider, 1973, ss. 243-44).

²⁸ Maurice Giele tarafından edite edilen bu çalışmanın Datçalı Boethius'a ait olduğu tam olarak belli değildir. Daha iyi bir hipotez olmadığından çalışmayı ona atfeden Dales'e katılıyorum (Dales, 1995, ss. 154-59).



ihtiyaç duyar. Farklı bir bağlamda sunulan daha önceki bir analizinde Olivi, tek bir varlığın nasıl birden fazla parçadan oluşabileceğine dair üç yoldan bahsetmişti:

Biri diğerinin formu olmadıkça (1) ya da her ikisi de bir form tarafından oluşturulmadıkça (2) yahut aynı maddede ortaya çıkmadıkça (3) ayrı kısımlar tek bir şeyi oluşturamaz... Yeni bir şey oluşturmak için çeşitli parçaların birleşmesinden başka bir yol yoktur.²⁹ (q. 16; I 323)

İlk yol doğal olarak madde-form birliğine uygulanır, ikincisi maddi kısımları ayırmak için ve üçüncüsü formları ayırmak için. Olivi bu analizden hareketle bazı sonuçlar çıkarır: kısımların her bir bileşimi hem madde hem de formu içerir (q. 16; I 323). Olivi ruhun birliğini ya da bütün bir insan terkitabini açıklayabilir; fakat bu görüşe dayanarak bunun nasıl olduğunu anlamak zordur. Akıl bedeninin formu olmadığından dolayı ne birinci maddede söz konusu edilen şekilde bedene birleşebilir ne de ruhun diğer kısımlarıyla nasıl birleşeceği bellidir.

Fakat aslında Olivi, bu analizi tamamlayabileceğini düşünür. Bu nokta, duyuşal kısmın bedenle birleşmesi hakkında söyledikleriyle başlayan düşüncesini doğrudan ifade ettiği yerdir.

Duyusal kısım insan bedeninin maddi formudur, ya da daha doğrusu akli ruh duyuşal kısım ile beraberdir ve dolayısıyla onlar esasen madde-form olarak birbirleriyle birleşir. (q. 59; II 539)

Yukarıdaki (q. 16'daki) üç durumdan ilkinde tam olarak uyduğundan dolayı bu, düşüncesinin kolay kısmıdır. Onun önemli retorik hamlesine dikkat edin: önce duyuşal kısım form olarak adlandırıyor, sonra da bu iddiayı geri çekiyor. Bu bize Olivi'nin ruhun birliği ile ilgili zayıf pozisyonunu hatırlatmalıdır. Bu noktada o, ruhun duyuşal ve akli kısımlarının nasıl birleştiği konusunda hemen şunları söylemeye devam eder:

Akli ve duyuşal kısım, iki formal doğa olarak bir maddede veya bir varsayımına göre ruhun tek tözünde birleşmiştir. Sonuç olarak onlar ruhun tek bir tözsel formunun tözsel kısımları olarak birbiriyle aynı tözdür. (q. 59; II 539)

Bu, duyu ve aklın “ruhun tek bir cevherinde” bulunmasından dolayı kısmen üzerinde durduğumuz sorunu ifade eder. Bizim yapmak istediğimiz şey ise bu iddianın bir açıklamasıdır. Yine bu açıklama,

²⁹ Aynı üç yola, q. 20 (I 373)'te yer verilmiştir.



Olivi'nin, "akli ve duyuşsal kısım tek bir maddede birleşir" şeklindeki ifadesinde ortaya çıkar. Bu, yukarıda söz edilen olası durumlardaki üçüncü birleşme tarzına uygun düşer. Peki ama bu iki "biçimsel doğa"yı tek bir forma sokan nedir? Akli kısım bedeninin formu olmadığından dolayı onun beden olamayacağını biliriz. Olivi bunun yerine tartışmalı spiritüel töz düşüncesini gündeme getirir.

Eğer akli ve duyuşsal kısmın birbiriyle bir spiritüel tözde birleştiği iddia edilmezse... o zaman akli kısmın beden ya da onun kısımlarıyla tözel olarak nasıl birleştiğinin söylenebildiğini anlamam. (q. 59; II 540)

Gayri maddi töz ruhun çeşitli kısımlarını birleştiren şeydir. O ayrıca Olivi'nin ruhu bütüncül tek bir form olarak ele almasını sağlar. Akıl ve ruhun diğer kısımlarından tek bir form oluşturma düşüncesinin imkansız olduğuna dair Vital de Four'un itirazına³⁰ Olivi hararetle bir şekilde cevap verir:

Bu çok saçma ve hızlı bir şekilde aynı saçma noktaya döner. Tek bir form oluşturmak için ruhun tüm formal kısımlarının aynı ruhi tözü biçimlendirmesi yeterlidir. Sonuç olarak bütün olarak tek bir manevi töz, ruhun formal kısımlarının hepsinden oluşur. (q. 51 app.; II 184)

Bu doğrultuda Olivi, her iki yönden de başarılı olabileceğini düşünür. Bir yandan o, ruhun tamamıyla basit veya bileşik olduğunu inkar edebilir ve ruhun çeşitli parçalarını kendi başlarına ayrık formlar olarak ele alabilir. Diğer yandan da o, kesin olarak konuşmak gerekirse bu kısımların insan ruhu olarak tek bir bütün form olarak birleşmesinde ısrar eder.

Şimdi Olivi'nin akli bedenle nasıl birleştirdiğine dair açıklamalarına bakarak resmi tamamlamamız gerekir. İlk olarak o, ruhun duyuşsal ve akli kısımlarının "olabildiğince birbirleriyle ne kadar yakından ilişkili olduğunu (*sibi intimissima*)", bütüncül ve "karşılıklı olarak birbirlerine olan eğilimlerini" (q. 59; II 540) betimleyerek ruhun duyuşsal ve akli kısmı arasındaki yakın birlikteliği vurgular. Bu noktada Olivi geçişlilik prensibini öne çıkarır; çünkü

(a) duyuşsal kısım bedenle birleşiktir

³⁰ Vital bu suçlamayı (Scotus, 1891, ss. 463-64)'te yapar. q. 9 a.2'de Olivi'nin görüşünün ayrıntılı bir açıklamasını (ss. 400-405) ve ardından çürütmesini (ss. 412-19, 429-33) veriyor.



ve

(b) akli kısım duyusal kısım ile birleşiktir

o halde,

(c) akli kısım bedenle birleşiktir.

O şöyle yazar:

Duyusal kısmın oldukça yakın bir şeyle birleşmesi imkansızken... akli kısmın da doğrudan idrak etmedikçe birleşmesi imkansızdır... Duyusal kısma yakın olan her şey aslında duyusal kısmın bağlı olduğu şeyle de yakından ilgilidir... ve böylece akli kısmın ve bedeninin duyusal kısım ile bileşik olduğu söylenir ve bu duyusal kısma eğilimlidir. Sonuç olarak onlar birbirine eğilimli ve bileşik olarak ele alınır. (q. 59; II 541)

Olivi bu bağlamda akıl ve beden arasındaki ilişkinin doğrudan ve dolaylımsız olmadığını kabul eder. Ancak bu ikisi bir yönüyle ruhun akli kısmına bağlı, diğer yönüyle bedeninin formu olan duyusal kısım ile iç içe geçmiş bir şekilde birlikte ele alınıyor.³¹ Böyle açıklandığında, akıl ve beden daha önce tasvir edilen durumlardan ikincisinde olduğu gibi birleştiği söylenebilir. Onların her biri tek bir forma bağlanarak birleşir. (Fakat unutulmamalıdır ki akli kısmın duyusal kısım tarafından “biçimlendirildiği” daha önce geçtiği üzere söylenemeyeceğinden dolayı ikinci durumdaki belli terimlerin biraz esnetilmesi gerekir.)

IV

Bildiğimiz kadarıyla zihin ve maddenin somut gerçekliklerine tamamen uzak, metafiziksel bir peri masalı olma ithamına ne kadar açık olduğunun farkında olduğum için Olivi’nin teorisi hakkındaki düşüncemi bazı şüphelerle birlikte açıklıyorum. Ortada Aristoteles’in hylomorfizmi *De Anima* bağlamında “analitik güçlerini” tamamen kaybeder şeklinde Barnes’in iddiası varken, o zaman bir yandan akla diğer yandan bedene birleşen duyusal bir formdan bahsederken Olivi daha ne kadar eleştirilebilir? Olivi’nin düşüncesinin tamamıyla metafizik bir fantezi olduğunu söyleyemem ama bu hikâyeden iyi niyetle anlam çıkarmak için uzun ve sabırlı bir şekilde çalışabilen ve kendine sempatik bir dinleyici kitlesi bulmak gerektiğini kabul eden ilk kişi ben olurum.

³¹ “Et sic verum est quod unio eorum est intima, non tamen immediata, quoniam mediante sensitiva ad se invicem inclinatur et sibi invicem uniuntur ...” (q. 59; II 541). Bu iki yönlü olma düşüncesine benzer açıklamalar için bk. q. 51 *ad 11* (II 134); q. 51 app. (II 175-76).



Bu yazının devamında Olivi'nin düşüncesinin metafiziksel temellerine bakacağım. İronik bir şekilde tartışmayı daha soyut ve metafiziksel bir seviyeye çekerek, Olivi'nin ruh teorisinin bazı çekici yönleri görülmeye başlanabilir. Onun düşüncesinin gayri maddi tözden nasıl yararlandığını ve bunun, onun genel madde teorisi hakkında ne gösterebileceğini anlatmaya başlayalım. Gayri maddi töz öbeği bugün bize tezat görünse de 13. yüzyılda geniş çapta kabul gördü. Ragor Bacon, Bonaventure ve John Peckham gibi seçkin Fransiskanlar insan ruhunun yalnızca formal içerik (bilfillik) olmadığını, aynı zamanda maddi bir içerik (bilkuvvelik) olduğunu kabul ettiler. Bu maddi içeriği, geniş kapsamlı tensel bedenden ayırt etmek için bu düşünürler, ruhu, gayri maddi cevher olarak betimledi.³²

Olivi'nin maddenin bu özel türüne olan ilgisi çok önemli değilse de onun ilginç bir kullanımını öne sürer. Olivi için bütün cevherler gibi gayri maddi cevherin de katmanlı cevherler (the substratum of substances) olarak işlev görmesi gerekir. Bu noktada o, böyle bir cevherin niçin “varlıkların oluşumu için gerekli olduğunun” (q. 16; I 311) mantığını da ortaya çıkarmış olur. Bir ilinti veya yetkinlikten fazlasına sahip olma bağlamında birleşik olan varlıklar, onları birleştiren bir tür kabul edici bilkuvveliği gerektirir. Ya bu ilintiler formla maddi olarak ilişkilidir ya da “aynı anda kabul edildikleri üçüncü bir şeyde ortaya çıkarlar” (I 312). Bu pasif bilkuvvelik, madde-form ilişkisinden farklı olarak cevherlerin kısımlarının birleşmesini bir şekilde mümkün kılan temel maddedir. Böylece tek ögeyi oluşturmak için bir varlığın çeşitli formları birleşmiştir: “İki formun bir şeyde birleşmesinin tek yolu aynı madde tarafından kabul edilmeleridir” (q. 12; I 222).³³ Bu, ruhumuz gibi gayri maddi şeylerde olduğu gibi fiziksel varlıkları da kapsar. O ayrıca ruhumuzdaki bilişsel güçler için de geçerlidir: “idrak eden gücün her eylem ve istidadı o gücün maddesi tarafından kabul edilirdir; aksi halde

³² Bu konuda (bk. Dales, 1995). On üçüncü yüzyılın başlarındaki arka planı için (bk. Lottin, 1932, ss. 21-41). Tanrı dışındaki tüm varlıkların form ve maddeden oluştuğu (evrensel hilomorfizm) fikri, on birinci yüzyıl Yahudi filozofu İbn Cebir'ün bir eseri olan *Fons Vitae*'ye kadar uzanır.

³³ Krş. q. 51 (II 117): “Plures enim formae in una materia concurrentes non per aliud ad se invicem substantialiter uniuntur et inclinantur nisi per hoc quod in una materia concurrunt ad quam substantialiter inclinantur.”



onda bulunamazlardı” (q. 51; II 113). Bu, akıl için de geçerlidir: “türler³⁴ ve akli eylemler... onları biçimlendiren bir alıcı veya maddeye sahip olmalıdır” (q. 16 *ad* 19; I 352).³⁵

Olivi maddeyi bir temel olarak hizmet etmeye uygun hale getirecek bir şekilde tanımlar. O, ilk olarak saf bilkuvvellik olan meşhur ilk madde/heyula kavramını reddederek başlar. Ona göre madde temelde bilfiillliğe bir derece sahiptir. Bu bilfiillik, suret değildir; temel ya da ilk madde tanımı gereği tüm formlardan uzaktır. Fakat Olivi salt madde-nin bile salt bir bilkuvvellik olmadığını düşünür; salt bilkuvvellik tamamıyla madde ya da herhangi bir şey olarak betimlenemez. Salt madde-nin madde olabilmesi ve madde rolü oynayabilmesi için, uygun bir doğaya sahip olması gerekir: “Salt bilkuvvelliğin madde olarak isimlendirilmesi mümkün olmayıp o, maddenin temel kurucu parçalarından veya... bir maddede bulunan bütün şeylerin temeli de değildir” (q. 16; I 307). Madde bir oranda tabiata, bir oranda da bilfiillliğe sahip olmalıdır.³⁶

Salt maddenin doğası belirsizdir, bu yüzden salt madde formdan ayrı olarak var olamaz (q. 19’a bk.). (Benzer şekilde, bir renk bir oranda belirli bir renk olmadıkça var olamaz.) Aslında, belirsiz olmak, madde-nin doğasıdır: formla ilişkili olan bilfiillik, “özünde belirlidir... ve bir başka form tarafından belirlenemez,” maddenin bilfiillliği “özünde

³⁴ Olivi duyulur ve akledilir türlerin varlığını reddediyor. Ancak hafıza türlerini kabul ediyor ve burada kastettiği şey de bu olsa gerek. (bk. Pasnau, 1997 bölüm 5).

³⁵ Olivi, akli düzeyde maddi bir temele başvurarak bizi Aquinas’ın bilişsellik hakkındaki düşüncesinden oldukça uzaklaştırıyor. Aquinas’a göre biliş, madde-dışılığı gerektirir: akli düzeyde, tam bir madde-dışılık olmalıdır. (ST 1a 14.1c; bu konudaki bir tartışma için (bk. Pasnau, 1997 bölüm 1). Aquinas’a göre, maddenin kabul ettiği türler tamamen akledilemez olacaktır: yani gerçeğin tümel özelliklerini temsil edemeyeceklerdir. Olivi başka bir yerde, Aquinas’ın aklın madde-dışılığı ve düşündüğü şeylerin madde-dışılığı arasında kurduğu bağlantıyı reddeder (Yayınlanmamış bir makale olan “Aquinas and the Content Fallacy”de savunduğum gibi bu görüşünde haklıydı da). Ancak Olivi’yi bu bilişsel eylemler ve yapılar için maddi bir temel var saymaya sevk eden şey, madde hakkındaki genel metafizik teorisidir.

³⁶ Bk. q. 16 (I 304-11), burada Olivi, kendi düşüncesini verir ve örneğin Aquinas’ta bulunan ilk madde açıklamasına karşı çıkar. Olivi’nin eleştirileri daha sonra Scotus ve Ockham tarafından ele alınacaktır. (Adams, 1987 bölüm 15)’te daha sonraki tartışmanın güzel bir müzakeresi verilir.



belirsiz olup belirlenebilir” (q. 16; I 308).³⁷ Olivi, “fiilî olan ama yine de bu şekilde düşünüldüğünde belirli bir niceliği, belirli bir şekli veya niteliği olmayan” (I 308-9) bir balmumu parçası analojisini veriyor. Elbette bu örnek yalnızca bir analogidir, çünkü balmumu belirlenmiş bir şekilde *balmumudur*. Fakat balmumunun birçok şekli alabilmesi onu salt maddenin belirsiz doğasını anlamak için bir model kılar.

Madde bir oranda bilfiillığe sahip olduğundan dolayı, farklı kısımlara bölünmeyi kabul eder. Bir madde birliği, kendini diğerlerinden ayıran bir birliğe sahiptir. Örneğin bu Aquinas'ın kabul etmeyeceği bir şeydir. Aquinas'a göre “ilk madde sayıca her şeyde birdir. (Aquinas, 1976 bölüm 2)” Ona göre madde sadece form verildiğinde bireyselleşir. Bu tabloda ilk madde objeleri bireyselleştirmek için uygun değildir. Ama Olivi cevherlerin birliğini açıklamak için maddeye ihtiyaç duyar ve dolayısıyla o maddeyi herhangi bir formu kabul etmeden önce özü bakımından ayrı olarak nitelenmek zorundadır. Böylece o, “herhangi bir şeydeki maddenin sayısal bakımdan tözü gereği başka bir durumda olan maddeden ayrışık olduğu” (q. 21; I 386) görüşündedir.

Bu açıklamalar Olivi'nin maddeyi nasıl anladığına dair ve bu maddenin taşıyıcı rolü almaya ne kadar uygun olduğuna dair fikir vermedir. Fakat şimdi Olivi'nin tözleri birleştirmek için niçin böyle bir öze ihtiyaç duyduğunu söylemek gerekir: yukarıda öne sürdüğü gibi, neden madde “varlıkların oluşumu için gereklidir?” Öyle zannediyorum ki Olivi'nin bu noktadaki fikirlerine iyi bir bağlam oluşturulabilir. Aslında Olivi'nin düşüncesine dikkatli bir bakış, bu düşüncelerin, nesneleri bireyleştirmeye ilişkin teori öncesi sezgilerimizi açıklamayı kolaylaştırdığı için bazı bakımlardan Aquinas'inkinden daha yeterli bir ontolojiye sahip olduğunu ortaya koyar.

Öncelikle Aquinas'ın ontolojisi hakkında birkaç şey söylemek gerekiyor. O gerçek tözleri, koşulsuz olarak yalın olan bir şey (*unum simpliciter*) düşüncesini kullanarak salt kütleden ayırıştırır. *Yalın bir olan bir*

³⁷ Olivi, madde kavramının form kavramına dönüşmesini bu şekilde engellemeye çalışır. O, maddenin kendisinin de bilfiillikten pay almasına izin vererek madde ile bilkuvvelik; form ile bilfiillik arasındaki bağlantıyı kestiğinde form-madde ayrımını sürdürmek için bazı gerekçelere ihtiyaç duyar. Onun izah biçimi iki tür bilfiillliği birbirinden ayırmaktır: maddeyle ilişkili belirlenmemiş tür ve biçimle ilişkili belirlenmiş tür.



şey bazı açılardan nitelikli bir olan şey ile çatışır (*unum secundum quid*). Aquinas, *yalın tek bir olan şeyin* ne olabileceğine dair katı kriterler getirmekle birlikte, sözde-Dionysius'un herhangi bir grup şeyin şu ya da bu şekilde aynı olduğuna dair bir açıklamasına katılarak yer verir (Aquinas, 1950 XIII 2. Bk. *ST* 1a2ae 17.4c). İlk olarak sadece toplu olma veya birlikte katılmak bile yeterli değildir (*SCG* I.18.141). Örneğin bu, bir yığın taşı dışarıda bırakır (Kırş. *ST* 1a2ae 17.4c; Aquinas, 1971 VIII.3.1725). İkinci olarak işlevine göre düzenlemek de birleştirilmek için yeterli değildir. Örneğin Aquinas yalnızca "yığılma ya da düzenli bir birleşme" (*QDA* 10c) yoluyla bir olan evin basit bir birlik olduğunu inkar eder.

Ev ve taş yığınları gibi töz olmayanlar, orijinal birleşik tözlerden nasıl ayrıştırılır? Aquinas'a göre salt yığınlar rastgele bir düzenle bir araya getirilirken tözler tözsel bir forma sahip olarak birleştirilir. Bu şekilde bir ayrıştırma akıllara cevhersel ve tesadüfi formların nasıl ayrıştırılacağı sorusunu getirir. Evin formunu tesadüfi form yapan nedir, bir atın formunu cevherî form yapan nedir? Aquinas'ın cevabı:

Tözsel bir form sadece bütünü değil her bir parçayı yetkinleştirir. Bütün parçalardan oluştuğu için bedenın ayrı kısımlarına varlık vermeyen bütünü bir formu, (ev örneğinde olduğu gibi) terkip ve sıralama olan bir formdur ve öyle bir form arızidir. (*ST* 1a 76. 8c)

Genel olarak formlar şeyleri yetkinleştirir veya şeylere varlık verir. İnşaat malzemelerine belli bir form verildiğinde bir ev meydana gelir. Tözsel formları farklı kılan şey, onun, sadece bütüne değil tözün her bir parçasına varlık vermesidir. Mesela insan ruhu bedenın her bir parçasına varlık verir. Bedenın el gibi bir bölümünü yaşayan tözden ayırır-sak bu el başka bir şey olur. O eş sesli olarak el denmesi dışında artık bir el değildir.³⁸ Bu, ev ve taş yığınları gibi salt yığınlar için geçerli değildir. Biri taşları yığıldığında ya da bir ev yapıldığında parçalarının herhangi birine varlık vermez. Taşların konumunu değiştirmek ya da tuğlalardan duvar yapmak bütünüyle yeni bir varlık meydana getirir; ama parçalar değişmemiş olarak kalır.

³⁸ Bu doktrin tabii ki Aristoteles'e aittir. Bk. *De meteora* IV 12, 389b31-390a19; *De an.* II 1, 412b19-22; *Met.* VII 10, 1035b24-25. Aquinas bunu oldukça sık tartışır, özellikle bk. *ST* 1a 76.8c.



O halde Aquinas'ın eleştirisinde ne evler ne de taş yığınları tözsel bir formun kullanımını içerir. Her biri sadece “bir terkip ve sıralama” sağlar. Bu daha zayıf türden bir birleşmedir, çünkü böyle bir birliğin parçaları ayrılabilir.³⁹ Eğer ev yıkılırsa, tuğlalar var olmaya devam eder. Ama bir insan ölürse, hiçbir parçası var olmaya devam etmez: “ne hayvan ne de parçaları kalır” (*InGC I.15.108*). Not etmek gerekir ki Aquinas bütün bakımından değil, parçalar bakımından bölünmezliği ele almaktadır. Bu ise önemli bir farklılık yaratır. İnsana bakıldığında ve bedeninin benlikten ayrılıp ayrılmayacağı sorulduğunda cevap evettir. Kişi, benliğine zarar gelmeksizin bacaklarını, kollarını, organ ve dokularını kaybedebilir. Üstelik hücreler sürekli olarak kaybedilir ve kazanılır. Örneğin karaciğer hücreleri beş günde yenilenir (bk. Inwagen, 1990, s. 94). Bu anlamda beden fazlasıyla benlikten ayrılabilir gibi görünüyor. Aquinas tam tersi görüştedir. Bazı parçalar olmadan bütünü yaşayıp yaşamayacağına odaklanmak yerine bütün olmadan parçaların yaşayıp yaşamayacağını sorgular. Canlı bir töz söz konusu olduğunda parçalar bunu yapamaz. Hatta karaciğer hücreleri vücuttan ayrıldığında var olmaya devam edemez. Parçalar açısından töz, bölünmez bir bütündür.

Olivi daha farklı bir varlık felsefesi yapmakta kararlıdır. O, tözlerin çoklu tözsel formlara sahip olabileceğini kabul ettiğinden dolayı Aquinas'ın önerisi doğrultusunda tözlerin birliğini açıklayamaz. Örneğin hayvanlar sadece ruhun duyuşal ve besleyici kısımları ile değil aynı zamanda bedeninin oluşumunu sağlayan formla oluşturulmuşlardır (yukarı bk.). Olivi burada bir tözün çeşitli tözsel formlarını neyin birleştirdiğiyle alakalı bir problemle karşılaşır. Gördüğümüz üzere onun cevabı maddedir. Olivi şunu söyler: “Madde ilk tözün arazlarla birlikte varlığa gelmesini sağlar. İlk töz de maddenin her formda varlığını sürdürmesini ya da var olabilmesini karakterize eder” (*Qoudlibet III q. 3; 20v*). Madde tözü bir bütün haline getirmenin altında yatan sebeptir. Fakat insan özel bir durumdur; biz burada cevherin ruhsal ve bedensel olmak üzere iki farklı çeşidinden bahsetmek zorundayız. Cevherin bu

³⁹ Krş. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* [=InMET] X.3.1974: “Bir varlığın bölünmez ya da bölünmemiş olması durumunda bir şey olduğu söylenir.”



iki türü tabiri caizse hem ruhsal hem bedensel cevheri biçimlendiren her iki türde de ayağı olan, ruhun duyuşsal kısmı aracılığıyla birleşir. Olivi bu tarz bir birliğin problematik olmadığını ileri sürer: “iki maddenin büyük oranda bir formda ve iki formun bir maddede birleştirilebilmesi gibi insanın ruhsal ve bedensel cevheri bir duyuşsal formda birleştirilebilir” (q. 51 *ad* 11; II 134). Dolayısıyla Olivi’nin tözsel birliğe dair çok daha cömert bir açıklaması vardır. Aquinas tözün bütün parçalarına varlık veren tek bir forma sahip olduğunda *yalın olan tek bir şey* olduğunu düşünürken, Olivi bir şeyin kısımlarının tözsel olarak birleşebileceği üç farklı ihtimalden söz eder. Biri ya diğerinin formudur ya da onlar bazı tekil formların maddesidir yahut onlar bazı tekil maddelerin formudur.

Olivi böyle bir esnekliğin bizim süregelen dünya görüşümüzle uyuşan bir ontoloji için gerekli olduğuna inanır. Ateş ve taş gibi örnekleri kullanarak Olivi, dar bir hilomorfik açıklamanın, bir maddenin parçalarının nasıl birlik kazandığını açıklayamayacağını savunuyor:

Herhangi iki şeyin birbiriyle tözsel olarak birleştiğinin söylenebilmesi için tözsel olarak duyuşsal bir şeyde⁴⁰ ya da varsayılan tek bir şey içinde yahut aynı tözsel varlığın parçalarında var olmaları yeterlidir. Bir ateş ya da taşın iki kısmının olması ya da benzeri durumlarda bu, açıktır. Bunlar birbiriyle madde ve form olarak birleşmemiştir, çünkü her birinde ateşin maddesi ve ateşin formu olarak iki kısım vardır. (q. 59; II 539-540)

Tek başına ele alındığında bu pasaj Aquinas’ın ontolojisi için çok fazla zorluk teşkil etmez. Tabii ki de bir taşın parçalarının form olarak maddeyle ilişkilendirilmesine gerek yoktur. Fakat bir taşın parçaları tekil bir tözsel form olarak birleştirilebilirdir ve bu bir taşı *yalın olarak var olan tek bir şey* yapan şey olabilirdi. Fakat Olivi iddiasını iki farklı durum açısından ele alarak devam ettikçe Aquinas için zorluğun nerede olduğu daha da netleşir.

(A) Bu iddia bir diğeriyle tözsel olarak tek bir formda ya da varsayımda birleşen ister suyun maddeleri gibi homojen ister göz ve burun gibi heterojen olsun bütün maddi kısımlar için yeterince açıktır.⁴¹

⁴⁰ Burada Olivi, ruhun duyuşsal kısmı aracılığıyla birleşmiş bir insanın özel durumunu düşünmüş olmalıdır.

⁴¹ En iyi elyazmasından farklı bir okumayı takiben.



(B) ve aynı iddia, ister tözsel ister ilineksel olsun, beyazlığın parçaları veya ateş formunun parçaları gibi bütün uzamlı formların tüm parçaları için de açıktır. (q. 59; II 540)

Maddi kısımlar konusunda bir anlaşmazlık yoktur. Örneğin Olivi, göz ve burnun tek bir formu paylaşmalarından dolayı birleşmiş olduğunun söylenebileceğinin farkındadır. Olivi B'deki formal kısımları düşündüğünde şu sorun gündeme gelir: uzamsal formların kendi içlerinde kısımlara ayrılabilmesi. Olivi ateş ya da taşın aynı türden birçok daha küçük formun birleşiminden oluşan tözsel bir forma sahip olduğunu düşünür. (Bu tarz formları "uzamsal" olarak adlandırmanın avantajı budur). Bu formal kısımları birleştiren nedir? Formların birleşikliği biçimlendiren bu gibi durumların ötesinde bir form yoktur. Bunun aksine bu formlar bir şeyi genişletmek için basitçe eklenir. O zaman neden bir ateş ya da taştan bahsediyoruz? Olivi'nin cevabı şudur: bu yığın, bu tekil varsayımın parçası olarak birleştirilir, bundan çıkan tek anlam ise ateş ya da taşın aynı maddi temele sahip olarak birleştirilmesidir. Şu durumda Olivi, bir ateş ya da bir taş gibi şeyleri içermek zorunda olan herhangi bir varlık felsefesinin bu tözlerin kendi maddeleriyle birleştirilmesine izin vermesi gerektiğini iddia ediyor.

Aquinas haklı olarak tözsel birliğin tümüyle indirgeyici bir açıklamasını verme konusunda başarısız olduğundan dolayı bu görüşü eleştirmiş olabilir. Neticede Olivi, bu alt katmanın ne zaman birleşik sayılacağına herhangi bir kriter önermeksizin maddi alt katmanların birliğini kabul eder görünüyor. Bu bağlamda Aquinas'ın düşüncesi daha derindir, ama Aquinas'ın ödemesi gereken bedel tümüyle töz olabilen ateş veya taş gibi şeyleri inkar etmesi olacaktır. Aquinas ateşin farklı parçalarının bir araya gelerek tek bir birleşik töz oluşturduğunu açıkça inkar eder. Bunu yaparken de Aquinas yalnızca sıradan ve somut tözler olan nesnelerin canlı tözler olduğu şeklindeki iddiaya kendini adanmış görünür. Kesin konuşmak gerekirse, bu tartışma De Anima şerhinde neden sadece canlı varlıkların beslenebildiğinin söylenebileceğini açıklarken ortaya çıkar. Bir şey "kendi varlığını sürdürmesine hizmet eden bir şeyi aldığı anda/yediğinde" (II. 9 135-36) beslenmiş olduğu için bu, Aquinas'a göre aşikar değildir. Bu kritere göre ateşin beslendiği görülebilir: bir ateş daha fazla odun atarak beslenir. Aquinas bunun besleme



veya beslenme durumuna has olmadığını ileri sürer, çünkü kesin konuşmak gerekirse bu kriter yeterli değildir. Asıl ateş, daha fazla odun eklendiğinde yanmaya devam etmez, çünkü eklenen odunlar farklı bir ateşi başlatır. Diğer bir deyişle ateş kriteri karşılamak için gerekli birliğe sahip değildir:

Birçok yanan ateşin bir araya gelmesinden oluşan ateş bütünü, yalın bir ateş değildir, fakat bir taş yığının yığın olması gibi yığılma olduğundan dolayı öyle görünür. (145-148)

Bu, ateş için şaşırtıcı bir sonuç değildir. Olivi'nin örneklerinde ateş kesinlikle daha zayıf bir durumdur. Fakat Aquinas yalnızca canlı şeylerin zorunlu birliğe sahip olduğu iddiasını sürdürür. Sadece onların durumunda "canlılık daha önce olduğu gibi aynı kısımda beslenme yoluyla sürdürülür... Onların her bir kısmı hem beslenir hem de büyür" (150-154). Ancak:

Bu ruhu olmayan şeylerde gerçekleşmez; onların ilave yoluyla büyüdüğü görülür. Daha önce var olanın genişlemesi söz konusu olmadığı için başka bir şeyin eklenmesiyle daha büyük bir bütün oluşur. (154-157)

Ruhu olmayan şeyler beslenme kriterlerini karşılamazlar, çünkü eklenen madde orijinal maddenin bir parçasını oluşturmaz. Gerçek anlamda beslenme yeni madde ve yiyeceklerin eklenmesini içermez; ama bu yiyecek orijinal maddenin parçası olur. Tersine ateş, ateşe eklendiğinde, bunun aksine gerçek bir birlik olmaktan ziyade sadece bir birleşme oluşur. Orijinal madde devam ettirilmez, onun yerine "farklı ve daha büyük bir bütün oluşturulur" (yukarıda olduğu gibi). Aquinas yaşamayan tüm şeyler için bunun doğru olduğu kanısında olup "sadece hayat verilmiş şeyler gerçek anlamda büyür" (152-153). Sadece onlar büyür, çünkü sadece onlar zorunlu birlikteliğe sahiptir.

Düşününce Aquinas'ın ateş ya da taşı madde olarak saymaması şaşırtıcı olmamalıdır. Her ikisi de Aquinas'ın tözsel form testini geçmez. Eğer taştan bir parça kırılırsa, bu parça varlığını sürdürür ve geriye (daha küçük) bir taş kalır. Aynısı ateş için de geçerlidir. Bu, ateş ya da taşların formlarının, belki de bölünemeyecek kadar küçük bir taşa ulaşabilecek mikro düzey haricinde, tözsel formlar olmadığını gösterir. Bu noktada uzamsal bir form olmayacağından dolayı Olivi'nin argümantasyon biçiminin hiçbir geçerliliği olmayacaktır.



O halde Aquinas'ın tözler metafiziği yalnızca canlı varlıkları ve en küçük maddi nesneleri içerir. Buna göre evler ve sandalyelerin yanı sıra taşlar, işlenmemiş elmaslar ve altın külçeleri gibi doğal ve cansız nesneler de kapsam dışında kalacaktır. Bu nahoş bir sonuç olsa da, Olivi'nin düşüncesine dair tespit ettiğimiz çekici bir şeyimiz var. Onun insan bedeni ile ruhunu birleştirme yöntemi, her ne kadar kendi içinde mantıksız olsa da, bir ölçüde makul olan daha genel metafizik iddialara dayanmaktadır.

Kaynaklar

- Adams, M. M. (1987). *William Ockham*. Notre Dame.
- Aquinas, T. (1950). De divinis nominibus, chap. XIII sec. 2. In *librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio* içinde . Rome: Marietti.
- Aquinas, T. (1971). In *duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Rome: Marietti.
- Aquinas, T. (1976). De principiis naturae. *Opera Omnia* içinde (C. 43).
- Baldissera, A. (1942). La Decisione Del Concilio di Vienne. *Rivista di filosofia neo-scholastica*, (34).
- Barnes, J. (1995). Metaphysics. J. Barnes (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle* içinde (ss. 66-108). New York: Cambridge University Press.
- Bettoni, E. (1959). *Le dottrina filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*. Milan: Società Editrice "Vita e Pensiero".
- Borgnet (Ed.). (1886). *Summa de creaturis*. Opera Omnia. Paris: Vivès.
- Burr, D. (1971). Peter John Olivi and the Philosophers. *Franciscan Studies*, (31), 41-71.
- Burr, D. (1976). The Persecution of Peter Olivi. *Transactions of the American Philosophical Society*, 66, 3-98.
- Burr, D. (1989). *Olivi and Franciscan Poverty*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dales, R. (1995). *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: E.J. Brill.
- De Brabant, S. (1972). *Quaestiones in tertium de anima*. (B. Bazán, Ed.). Louvain: Publications Universitaires.



- De unitate intellectus. (1976). *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia* içinde (C. 43). Rome: Editori di San Tommaso.
- Denzinger, H. (Ed.). (1965). *Enchiridion Symbolorum*. Herder: Freiburg.
- Dreiling, R. (1913). *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster.
- Dumont, S. (1995). The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. *Modern Schoolman*, (72), 149-167.
- Ehrle, F. (1886). Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne. *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II.
- Fussenegger, G. (Ed.). (1954). *Littera septem sigillorum*. *Archivum Franciscanum Historicum*, (47), 45-53.
- Giele, M. (Ed.). (1971). *Trois Commentaires Anonymes Sur Le Traité De L'âme D'aristote (Philosophes Médiévaux)*. Louvain: Publications Universitaires.
- Gilson, È. (1955). *A History of Christian Philosophy*. New York: Random House.
- In quatuor libros Sententiarum*. (1605). Rome.
- Inwagen, P. van. (1990). *Material Beings*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Jansen, B. (Ed.). (1922). *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum [=II Sent.]*. Bibliotheca Franciscana Scholastica. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Jansen, B. (1934). Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. *Franziskanische Studien*, (21), 297-314.
- Laberge, D. (1935). Fr. Petri Ioannis Olivi, O. F. M., tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285. *Archivum Franciscanum Historicum*, (28).
- Lottin, D. O. (1932). La composition hylémorphique des substances spirituelles. *Revue neo-scholastique de philosophie*, (34), 21-41.
- Müller, E. (1934). *Das Konzil von Vienne, 1311-1312: Seine Quellen und seine Geschichte*. Münster: Aschendorff.
- Olivi, P. J. (1913). Une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi. *Études franciscaines*, 29.



- Partee, C. (1960). Peter John Olivi: Historical and doctrinal study. *Franciscan Studies*, (20), 215-260.
- Pasnau, R. (1997). *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.
- Putallaz, F.-X. (1991). *La Connaissance de Soi au XIII siècle*. Paris: J. Vrin.
- Runciman, S. (1947). *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schneider, T. (1973). *Die Einheit des Menschen: Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Münster: Aschendorff.
- Scotus, J. D. (Ed.). (1891). *De rerum principio*. Opera Omnia. Paris: Vivès.
- Tonna, I. (1990). La "pars intellectiva" dell'anima razionale non e' la forma del corpo. *Antonianum*, (65).
- Tractatus de anima. (1674). *Opera Omnia* içinde . Paris.
- Warner, H. J. (1967). *The Albigensian Heresy*. New York: Russel & Russel.
- Wilkes, K. V. (1992). Psuché versus the Mind. M. Nussbaum ve A. O. Rotry (Ed.), *Essays on Aristotle's De Anima* içinde (ss. 109-128). New York: Cambridge University Press.
- Zavalloni, R. (1951). *Richard de Mediavilla et la Controverse sur la Pluralité des Formes*. Louvain: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.
- Zupko, J. (1993). How Are Souls Related to Bodies? A Study of John Buridan. *Review of Metaphysics*, (46), 575-601.



Öz: Orta Çağ Latin dünyasında Aristoteles'in ruh teorisiyle ilgilenen kimselerden biri de Fransiskan Peter John Olivi'dir (1247/8-1298). Çevirisini yapmış olduğumuz bu çalışmada Olivi'nin temel sorunu, Aristotelesçi madde-form ilişkisinin ne oranda beden-ruh ilişkisine uyarlanabileceğidir. Olivi, Aristoteles'in "ruhun bedeninin formu" olduğu düşüncesini reddetmemekle birlikte, ruhun akli kısmının insanın formu olduğu şeklindeki Aristotelesçi yaklaşımı reddeder. Çünkü Olivi'ye göre, ruh; besleyici, duysal ve akli formları içeren bir formdur; yani o bir formlar birliğidir. Olivi bu haliyle bir bütün olarak ruhun, bedeninin formu olduğu, fakat "insan ruhu"yla kastedilen şeyin akıl olması durumunda bunun, bedeninin formu olmayacağı iddiasındadır. Neticede Olivi'nin, ruh-beden ilişkisine dair düşüncelerini anlamlandırabilmek, Aristotelesçi ruh-beden ilişkisini Olivi ile örtüşen ve ondan ayrılan yönleriyle soruşturmayı gerektirmektedir. Çalışmadan elde edilebilecek sonuç ise, Olivi'nin düşüncelerinin niteliği tartışılabilir olmakla birlikte, bu düşüncelerin kadim sorunlarla ilişkili olduğu doğrudur.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, madde-suret, ruh-beden, de anima, Olivi.

