

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Zamansız Şeyleri Nasıl Düşünürüz?: Aristoteles'te Zaman ve Sürekliliğin Akledilirlerle İlişkisi Üzerine

Taha Karagöz

Sorbonne Üniversitesi

tahakaraz@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2055-1569

Öz

Aristoteles, *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* adlı küçük incelemesinde süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin gerçekleşemeyeceğini ve hatta zamanda olmayan akledilirlerin bile zamansız düşünülemediğini ifade eder. Bu çalışmanın amacı, Aristoteles'in düşüncesinde süreklilik, zaman ve akledilirler arasındaki ilişkiyi göstererek bu ifadeyi aydınlatmaktır. Bu amaçla ilkin hareket ve şimdi kavramlarına başvurularak zamansal süreklilik açıklanacaktır. Ardından bir yandan ruhun yetilerinin faaliyetleri içerisinde akledilirlerin ortaya çıkış süreci ve bu sürecin hareket ve zamanla ilişkisi incelenirken, diğer yandan da akledilirler içerikleri bakımından zamansallıkla ilişkilerine göre tasnif edilecektir. Son olarak ise bu tasniften çıkan zamana bağımlı ve zamandan bağımsız olan akledilirlerin ikisinin de düşünülmesinde zamanın sürekliliğinin oynadığı rol ortaya konularak süreklilik, zaman ve akledilirler arasındaki ilişki açıklığa kavuşturulacaktır.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, zaman, süreklilik, akledilirler, hareket

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 144-173.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493688>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 07.11.2022

Kabul Edildiği Tarih: 09.12.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

How Do We Think Timeless Things?: On the Relationship between Time, Continuity, and Intelligibles in Aristotle

Taha Karagöz

Sorbonne University
tahakaraz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2055-1569

Abstract

In his small treatise *On Memory and Recollection*, Aristotle states that thinking cannot take place without continuity, and even timeless things cannot be thought without time. The aim of this study is to illuminate this statement by showing the relationship between continuity, time and intelligibles in Aristotle's thought. For this purpose, first, temporal continuity will be explained by referring to the concepts of motion and now. Then, while examining the process of emergence of the intelligibles within the activities of the faculties of the soul, and this process' relation to motion and time, the intelligibles will be classified according to their relation to temporality in terms of their content. Finally, the relationship between continuity, time, and intelligibles will be clarified by revealing the role played by the continuity of time in thinking both the intelligibles that emerge from this classification as time-dependent and time-independent.

Keywords: Aristotle, time, continuity, intelligible, motion

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 144-173.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493688>

Category: Research Article / Date Submitted: 07.11.2022
Date Accepted: 09.12.2022 / Date Published: 31.12.2022

Zamansız Şeyleri Nasıl Düşünürüz? Aristoteles'te Zaman ve Sürekliliğin Akledilirlerle İlişkisi Üzerine

Taha Karagöz

1. Giriş

Her şey geçip gidiyor, hiçbir şey kalmıyor. O halde bilgi diye bir şey olamaz. Çünkü bilgi de diğer her şey gibi akıp gidecektir. Dolayısıyla kimse hiçbir şey bilemez ve hiçbir şey de kimse tarafından bilinemez. Bu şekilde konuşturur, Platon Sokrates'i mutlak değişimciliği açmaza sürüklemek ve belki de susturmak amacıyla.¹ *Kratylos* diyalogundaki bu ifadeler, çokluğun ya da değişimin değişmeyen *arkhēsini* (ilke/emir) arayan Yunan Felsefesinin genel olarak bilme eylemine yaklaşımını açıkça ortaya koyar. Bilgi ve mutlak değişim fikri birbirlerini dışlarlar.

Havanın güzel olduğunu düşünürüz: “Hava güzeldir”. Ama hemen sonra hava bozar. Artık “hava güzeldir” düşüncesi yanlıştır. Ama “hava güzeldir” düşüncesi yanlış da olsa havanın bozmasıyla hava gibi değişmez, aksine aynı kalır. Tam da bu yüzden yanlış olabilme kapasitesine sahiptir. Yaz kış olur, sonbahar ilk bahar olur yahut hava güzel olur ve tekrar bozar ama “hava güzeldir” değişmeden kalır. Bu düşünce değişimden, dolayısıyla değişimin bağlı olduğu zamandan da azadedir. Yani zamandan bağımsız bir kalıcılığa sahiptir.² Uğuldayan kulağa ve bulanık göze güvenme diyen Parmenides, oluşan ve bozulanın bilinemeyeceğini, ancak ebedi ve hareketsiz varolanın bilinebileceğini ifade ederken belki de bu yaklaşımı en uç

¹ *Kratylos*, 440a-b.

² Aristoteles'in şeylerin değiştiğini ama *logosun* ve *doksanın* değişmeden aynı kaldıklarını tartıştığı pasajlar için bkz. (*Kategoriler* 5, 4a34-4b14).

noktada temsil etmiştir.³ Diğer yandan değişim düşünürü olan Herakleitos bile *logossuz* ruhlar için gözlerin ve kulakların kötü tanıklar olduğuna işaret ederken ve oluşumun kendisine göre olduğu *logostan* bahsederken yine benzeri bir düşünceye sahiptir.⁴ Platon ise daim şekilde kalıcı idealara erişen akletme faaliyetini duyulara ve hayallere karşıt olarak konumlandırırken yine bu anlayışa bağlı kalmıştır.⁵ Eleatikler ve Herakleitos'la tartışma bağlamında diyaloglarını yazmış Platon'un Akademia'sında eğitim görmüş Aristoteles ise ruhun iki farklı ayrıştırma yetisi⁶ olarak addettiği akılla duyu arasındaki ilişkiyi kendinden öncekiler gibi bir karşıtlık ilişkisi olarak değil de iş birliği olarak anlamıştır. *Fizik VII 3*'de "Zira akletmenin durması ve sabit kalmasına bilmek ve anlamak denir"⁷ diyen Aristoteles, bilgiyi değişmeyenle eşleştirmesi bakımından kendinden önceki filozofları takip ederken, düşünme faaliyetini hayalle, dolayısıyla duyuyla bağlayarak bu tartışma bağlamı içinde bir kopuş gerçekleşmiştir. Platon'un hayali sanının ve duyumsamanın birlikteliği olarak görmesine karşılık⁸, Aristoteles, hayalleri duyumsamanın bir ürünü olarak⁹ ve akletmeyi de hayalden bağımsız olarak gerçekleştiremeyecek bir faaliyet olarak anlar.¹⁰ Sadece, oluş ve bozulustaki tekillerden hareketle tümellere ulaşma faaliyeti olarak betimlediği tümevarım sürecini kavramsallaştırmakla kalmamış¹¹ aynı zamanda her akletme faaliyetine altlık olarak bir hayalin de eşlik etmesi gerektiği şartını koşarak düşünmenin değişim ve zamanla zorunlu ilişkisini kurmuştur.

*Hafıza*¹² ve *Hatırlama Üzerine* adlı küçük incelemesinde süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin (*noein*) gerçekleşemeyeceğini ve hatta zamanda olmayan şeylerin dahi zamansız düşünülemediğini söyleyen Aristoteles, ardından bu konuyu başka yerde tartışacağını belirtir.¹³ Ancak *Corpus Aristotelicum*'da bu bahsin açıkça tartışıldığı başka bir pasaja rastlanılmamaktadır. Öyleyse felsefe tarihinde

³ DK B7,4; B2,7.

⁴ DK B107.

⁵ Platon *Devlet*'te akledilenlerle (*noēta*) görülenleri (*horata*) ayırdığı bölünmüş çizgi analogisinde gölgelere tekabül eden kopya-hayalleri (*eikones*) en düşük seviye bilme faaliyetinin objeleri olarak belirler. (*Devlet VI 509d-e*) *Sofist*'te ise beliren-hayalleri (*phantasmata*) asıllarına uygun olmayanlar olarak kopya-hayallerden (*eikones*) bile daha kötü bir konuma yerleştirir. (*Sofist*, 234b)

⁶ *Ruh Üzerine III 3*, 428a3-5 ; *III 9*, 432a16.

⁷ *Fizik VII 3 247b11-12*: "τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα". Çeviri tarafıma aittir. D. Ross'un Oxford Classical Texts kapsamında düzenlediği metin temel alındı. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. *Ruh Üzerine I 3*, 407a32-33, *Metafizik XI 11*, 1067b11-13, *İkinci Analitikler II 19* 100a4-15.

⁸ *Sofist 264b*. Aristoteles hayal gücünün sanı ve algının birleşiminden ortaya çıktığı görüşünü *Ruh Üzerine*'de *III 3*, 428a25-26'de açıkça reddeder.

⁹ *Ruh Üzerine III 3*, 428b10-16.

¹⁰ *Ruh Üzerine III 7*, 431a16-17

¹¹ *Topikler I 12*, 105a13-14.

¹² Antik Yunancada *mnēmē* kavramını hafıza diye çevirmek yeterince isabetli olmasa da Aristotelesçi geleneği takip edip bu şekilde çevireceğiz. *Mnēmē* kavramı temelde anı anlamına gelmektedir. Bu anlamda bir yeti olarak hafızadan çok hafızanın kendisinden oluştuğu anılara atıfta bulunmaktadır. Ancak *Hafıza ve Hatırlama Üzerine 1*, 449b24-25 örneğinde de görüldüğü gibi algı ve *hupolēpsis* gibi yetilere denk şekilde kullanıldığı böylece anı değil de hafıza anlamına daha yakın kullanımları da görülmektedir.

¹³ Aristoteles, *Hafıza ve Hatırlama Üzerine 1*, 450a7-9.

devrimsel¹⁴ olarak görülebilecek bu ifadeleri *Corpus*'un diğer pasajlarından hareketle Aristoteles'in felsefi dizgesinde nerede konumlandırabilir ve nasıl açıklayabiliriz?

Makalede bu soru bağlamında Aristoteles'te düşünce ve zaman ilişkisinin süreklilik kavramı aracılığıyla irdelenmesi hedeflenmektedir. Bu hedefle ilkin hareketin sayısı olarak tanımlanan zamanın sürekliliğinin ne aracılığıyla ve nasıl sağlandığının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Zamanın sürekliliğini tartışmak içinse Aristoteles'in bu fenomeni bağımlı olarak gördüğü cismin sürekliliği incelenmelidir. Durmaksızın değişen evrende cisimlerin birbirleriyle bir süreklilik içinde olmalarına rağmen birbirlerinden nasıl ayrıştıklarına dair soruları aydınlatmalıyız. Cisimler birbirlerinden boşlukla mı ayrılırlar? Ancak mutlak anlamda bir boşluk fikri yokluktur yani olamaz.¹⁵ O halde şeyler mutlak bir süreklilik içinde birbirlerinden ayrışamamaktadırlar mı? Durmaksızın devam eden cisimsel süreklilik hangi ilke sayesinde ayrışabilir? Bu bağlamda Aristoteles'in form kavramının bu problemleri nasıl çözdüğü tartışılacak. Cisimsel süreklilik üzerine yapılan bu tartışma dikkate alınarak hareketin ve zamanın sürekliliğinin nasıl sağlandığı tartışılacak. Zamansal süreklilik konusunda da cisimsel süreklilikte bulunan açmazlara benzer açmazlar belirir: Mutlak cisimsel sürekliliğin şeylerin ayrı ayrı varoluşuna bir tehdit olması gibi zamansal süreklilikte de hiçbir parçası olmayan yekpare mutlak bir zaman fikrine mi varmaktayız? Bu da sonsuz uzunluktaki bir an düşüncesiyle zamanın yokluğuna mı işaret etmektedir? Zamansal süreklilik ayrılmadığında hareketin sayısı olarak tanımlanan zaman şeyleri sayamaz hale mi gelmektedir? Bu problemlere cevaben Aristoteles'in zamansal sürekliliği sağlamak ve zamanı parçalarına ayırabilmek için şimdikiyi nasıl konumlandığı incelenmelidir. Şimdinin hem geçmişi geleceğe birleştirerek zamanı mümkün kılan hem de zamanı parçalarına bölerek sayılabilmelerini sağlayan faaliyetlerini bu kapsamda ele almalıyız. Ardından zamana tabi olan şeylerden hareket eden ve kendi de zamansal bir süreç olan tümevarımın hareket barındırmayan ve ebedi olan akledilirleri nasıl ürettiği incelenmeli ve sonucunda ortaya çıkan akledilirlerin zamanla ilişkisi açıklanmalıdır. Bu ebedi akledilirlerin kendileri zamana bağımlı olmadıklarına göre onları zamansız bir şekilde düşünüyor değil miyizdir? Zamansal bir şekilde düşündüğümüzde onları düşünememiz gerekmez mi? Yoksa bu kavramların kendileri zamansız bile olsalar cisme sahip zamansal bir varlık olarak insan onları düşünürken zamanla bir irtibat kurmak mı zorundadır? Bu sorular bağlamında her akletme faaliyetine eşlik eden hayallerin zamansal bir karaktere sahip olmaları

¹⁴ Aradan geçen iki bin yıl sonra Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, duyumsamanın saf formu olarak konumlandığı zamanın, müdrikenin (*Verstand*) bütün faaliyetini belirlediği şeklindeki iddiası temelinde geleneksel felsefenin düşünme faaliyetini zamanın ötesine yerleştirmesine karşı geliştirdiği kritik felsefe tarihinde Kopernikçi bir devrim gerçekleştirecektir. Bu bakımdan Annas'ın *Aristotle, Number And Time* makalesinde (Annas 1975) ortaya koyduğu gibi Platoncu hissedilebilir varolanlara indirgenmeyen sayı ve zaman anlayışına karşı olan Aristoteles, varolanlara bağımlı olarak sayı ve bu sayı yaklaşımından hareketle de zaman kavramını türetmesini paralel olarak akletme faaliyetini hayal ve zaman ile ilişkisi içinde ortaya koyar. Çağdaş felsefede zaman, zamansallık ve sonluluk kavramlarının kendilerinin ve düşünme faaliyetiyle ilişkilerinin daha radikal bir anlam kazanarak temel problemlerden biri haline gelmesi, Aristoteles'in kendi geleneğinden gerçekleştirdiği bu kopuşun felsefe tarihi için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

¹⁵ Aristoteles'in boşluk fikrini çürütmek için *Fizik VI* ve *VII*'deki ortaya koyduğu argümanları temelde şu şekilde özetleyebileceğimizi düşünüyoruz: Boşluk içinde hiçbir cismin olmadığı yerdir. Cisme ilişkin bir obje olarak boşluk, tanımı gereği cisimsizse, o halde boşluk yoktur.

dikkate alındığında aklın faaliyetlerinin zamansal olmamasına karşın yine de zamansız gerçekleşmemesi düşüncesine ulaştığımız gösterilmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak bu sorular bağlamında aklın zamansal süreklilikle ilişkisi konu edilecektir.

2. Süreklilik ve Form İlişkisi

Hareket ve süreklilik kavramları ile ilişkisi içinde zamanı tartışmak için öncelikle süreklilik kavramı incelenmelidir. Aristoteles bu kavramı, *Fizik V 3*'te, ardışık ve bitişik kavramlarının tanımlarına bağımlı olan sınırdaş¹⁶ kavramının bir tipi olarak belirler. Metinde bitişik kavramı uçları birarada (*hama*) olan olarak tanımlanır. Ardışıklık ise şu şekilde tanımlanır:

Ardışık; konulma, form ya da bir başka şey açısından başlangıçtan sonra geldiğinden ötürü böyle belirlendiğine göre, aynı cins içindeki nesnelere nesne arasında ve nesneyle onun ardılı olduğu nesne arasında eş-cinsten hiçbir şey olmayan şey, (diyesim, sözgeleş çizgi çizginin, birlik birliğin, ev evin ardılı olur...)¹⁷

İfadeye göre ardışıklık ya konulma¹⁸ ya form ya da başka bir yönden belirlenmiş olan şeylerin aralarına aynı cinsten başka bir varolan girmediği durumda oluşur. Örneğin aralarında bahçe olan üç ev durumunda aynı cinsten bir şey aralarında olmadığı için bu evlere ardışık diyebiliriz. Bu cümledeki belirlenme (*aphorizemenon*) ifadesi, sınırları çizilmiş ve ayrıştırılmış anlamlarına gelmektedir.¹⁹ Şeyler, kendi başlarına oldukları şey olmak bakımından ardışık değildir, aksine onlar ya yerleştirilmesi bakımından ya form bakımından ya da başka bir bakımdan bir ayrıştırılmaya tabi tutulduklarında ardışık olabilirler. Örneğin cisme sahip şeyler ya da bir bakımdan vazedilmiş/konulmuş şeyler, büyüklüklerinin²⁰ sürekliliğinden²¹ bir tip ayrıştırılmayla ayrılmadıkları sürece ayrı varolanlar haline gelip birbirlerinin ardışığı pozisyona gelemeyiz, aksine büyüklüklerin sürekliliğinde kaybolurlar. Zira

¹⁶ Sahip olmak anlamına gelen *ekhō* fiilinin ortaç çekimi olan *ekhomenon* kavramını S. Babür (Fizik, 2001, 231) içeren diye çeviriyor. Babür'ün çevirisi daha literal olmasına rağmen bağlamla birlikte Pellegrin ve Reeve'in çevirilerinde tercih ettikleri *contiguous* kavramını dikkate alarak *sınırdaş* diye çevirmenin daha isabetli ve anlaşılır olacağını düşünüyoruz.

¹⁷ *Fizik V 3 226b34-227a3*. (*Fizik* pasajlarını aksi belirtilmedikçe S. Babür çevirisinden alıntuladım. Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

¹⁸ Konulma, vazedilme, yerleştirilme anlamlarına gelen *thesis* kavramı *Corpus*'ta en genel anlamda nokta, çizgi gibi ispatlanamayan geometrik objelerin geometrik ispatlara başlarken ispatın başına konumlandırılması anlamında kullanılmaktadır.

¹⁹ Bkz. LSJ I; II.

²⁰ Potansiyel bakımdan sürekli şekilde bölünebilir olan uzunluk, genişlik ya da derinlik barındıran ölçülür nicelik (*Metafizik V 13, 1020a10-13*).

²¹ Metin boyunca sürekli kavramını, Aristoteles'in kendisinin de yaptığı gibi, iki farklı anlamda kullanacağız. Burada süreklilik *Fizik VI 2*'de verildiği tanıma uygun bir şekilde kullanılmıştır: "sürekliliyi "hep bölünebilir olan şeylere bölünebilen" diye tanımlıyorum" (*Fizik VI, 2 232b24-5*). Zenon paradoksları bağlamında geliştirilen bu tanım, büyüklüklerin bitimsiz sürekliliğine işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu sürekli kavramı ardışıklık tanımına bağımlı değildir ve *kosmosun* fiziksel işleyişinin en temel kuralını oluşturur. Bir sonraki pasajda tartışılacağı üzere *Fizik V 3*'teki verilen tanımlar anlamındaki süreklilik kavramı ise ardışıklık kavramının tanımına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Not 11.

Aristoteles'e göre boşluk yoktur, yani kesintisiz büyüklüklerin sürekliliği vardır.²² Bu kategoriye örnek olarak düzenli bir şekilde arka arkaya yüzen beş balığı düşünebiliriz. Aristoteles'in boşluğu reddettiği pasajları dikkate alırsak denizdeki suyu da arka arkaya duran balıkların vücutlarının da cisimsel bir süreklilik içinde bulunduğunu söylememiz gerekir. Şayet bu varolanları balık altında bir olarak tutamasaydık onları denizdeki cisimsel süreklilikten ayırıp ardışık olarak ayırtıramazdık. Örneğin bir balık, arkasında bir çöp tenekesi, onun arkasında da bir yosun varsa burada bir bakımdan soyutlama kuramadığımız sürece ardışıklıktan bahsedemeyiz. Cisimsel olmayan varolanlardan örnek vermek gerekirse sayıları düşünebiliriz. Temelde tözlere (*ousiai*) yüklü olan sayılar, tözlerden soyutlanarak elde edildikleri için, büyüklüğe sahip değildirler böylece ayrı bir soyutlama ihtiyacı duymaksızın ardışık olabilirler. Zira onlar konulmuş olma bakımından zaten belirlenmişlerdir. Görüldüğü gibi şeylerin ardışıklıkları, neliklikleri ya da başka bir soyutlama seviyesinde beliren varlıklarına göre tayin edilir. Aynı şekilde şeylerin ardışık olarak kavranması da onların tanınması faaliyetine bağımlı olarak ortaya çıkar diyebiliriz.

Ardışıklık ve bitişiklik bu şekilde tanımlandıktan sonra bu ikisinin birlikteliğini sınırdaş olarak belirleyen Aristoteles, sürekliliği ise sınırdaş kavramının bir tipi olarak tanımlar:

Süreklili ise, bir tür sınırdaş, diyelim her iki nesnenin bitiştikleri sınır bir ve aynı olduğunda [...] Ama bu kenarların iki olmasında olanaklı değil. Bu belirlemeden sonra şu açık: kendilerinden doğal olarak kesişme açısından tek bir şey oluşan nesnelere süreklilik söz konusu. Nasıl sınırdaş, bir olursa, aynı şekilde bütün de bir olacaktır.²³

Ardışıklık ve bitişikliği tanımında barındırdığını ele alırsak süreklilik kavramı için öncelikle en azından iki farklı şeyin olması, bunların bitişik durumda bulunmaları ve ele alındıkları veçhe bakımından aynı olmaları gerektiğini söyleyebiliriz.²⁴ Bunları tamamlayıcı olarak, bu iki şeyin sınırları da ayırtırlamaz halde, yani bir ve aynı olmalıdır. Bu halde olan şeyleri Aristoteles sürekli olarak tanımlıyor. Örneğin

²² Bkz. *Fizik IV* 7-9.

²³ *Fizik, V 3*, 227a10-16. (Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

²⁴ Tanım gereği süreklilik ardışıklığa bağımlı olsa da varoluş gereği ardışıklık sürekliliğin zaten bulunduğu bir evrenden türetilir. Son kertede bu kavramların karşılıklı bağımlılık içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Ardışıklığın şeyleri tanıma faaliyetine bağımlı olduğunu ifade etmiştik. Şeyler ise süreklilikleri içinde bilinirler. Bu bakımdan şeylerin kendisinin bilinmesi ve ardışıklıkla sürekliliğin farkına varılması faaliyetlerinin birbirlerine bağımlı bir şekilde ortaya çıktıklarını söyleyebiliriz. Ancak buradaki süreklilik kavramlarının ayırtırılması gerekmektedir. Süreklilik bir yandan *kosmosun* doluluk sebebi olan somanın kesintisiz bir şekilde (boşluksuz) uzanması iken (8. notta verilen anlam) diğer yandan formları bakımından birbirinden ayrılan varlıkların kendi cisimlerinin ve hareketlerinin sürekliliğidir (bkz. *Metafizik V* 6, 1016a). Süreklilik kavramının bu ikili kullanımı ile Aristoteles bir yandan Parmenidesçi bölünmez mutlak homojenlik üzerinden gelen Zenoncu süreklilik kavramına (*Fizik V 3*: tek tek varlıkların sürekliliği) diğer yandan da bölünmezliği atomlarda bulan atomcu yaklaşıma (*Fizik VI 2*: büyüklüğün bölünülürülüğünün bitimsizliği) cevap vermektedir. Tartışmanın bağlamı için bkz. Sattler 2020, 296-303. Ardışıklıkla bağımlılığı bakımından süreklilik *Fizik V 3*'teki tanım bakımından süreklilik iken bu iki kavramı önceleyecek bakımından süreklilik ise büyüklük kavramının temel karakteristiğidir.

kolumuzdaki deri parçasının bir kesitini takip eden deri parçası da form bakımından aynı ve bitişik şekilde sınırları birbirlerinden ayrıştırılmaz oldukları için süreklidir diyebiliriz. Ya da bir yaprak üstündeki su damlasının kayıp diğer su damlasına dokunmasıyla tek bir su damlası haline gelmesi de bu süreklilik kavramına örnek olarak verilebilir.

3. Zamanın Sürekliliği ve Şimdi

Bir önceki bölümde cisimsel sürekliliğin hiçbir boşlukla bölünmemesine karşın *eidōs*'lar sayesinde şeylerin nasıl ayrıştığı ve kendi iç sürekliliklerini taşıdıklarını inceledik. Bu bölümde zamanın sürekliliği, önceki bölümde tartışılan süreklilik kavramı dikkate alınarak incelenecektir. Zira Aristoteles, zamanın sürekliliğinin hareketin sürekliliğinden, hareketinkinin ise büyüklüğün sürekliliğinden kaynaklandığını ifade eder.²⁵ Büyüklüğün sürekliliği ise cisimde boşluğun olmaması ile paralel olarak görülebilecek bir kavramdan, kesinti olmamasından (iki uç belirlendiğinde doğrudan aralarında bir ortanın (*metaksu*) ortaya çıkması durumu) hareketle açıklanır.²⁶ Bu anlamda ne *kosmos*'un cisimsel yapısında bir boşluk ne de harekette sürekliliği bozan bir sıçrama vardır. Bu bölümde de cisimsel sürekliliğin problematiğine benzer şekilde Aristoteles'e göre zamansal sürekliliğin nasıl sağlandığı ve farklı zaman parçalarının birbirinden nasıl ayrıştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle büyüklüğün sürekliliğindeki ayrıştırma sorusu ile incelememize başlayalım. Zamanın sürekliliği hareketten, hareketinki de büyüklükten kaynaklanıyorsa burada bizim gerçekleştirdiğimiz soyutlama/ayrıştırma faaliyeti yerini nerede buluyor? Aristoteles bunu ruhun duyumsama faaliyeti²⁷ üzerinden açıklıyor:

Nasıl ki şimdi²⁸ değişik bir şey değil de aynı ve tek şey olsaydı zaman olmazdı, aynı şekilde değişik bir şey olduğundan ötürü duyumsanmadığı için aradakinin zaman olmadığı düşünülüyor, imdi hiçbir değişme beklemediğimizde zaman geçmediğine inanıyor, ruhun tek ve bölünmez bir şimdide kaldığını düşünüyorsak, bir değişme duyumsamadığımız ve

²⁵ Fizik IV 11, 219a11-13.

²⁶ Fizik V 3, 226b27-31.

²⁷ Bu kısımda bağlam gereği Aristoteles'in zamanın algılanmasında ruhun değişimi fark etmesinin oynadığı role ilişkin tartıştığı pasajlar üzerinde durulacak. Ancak Aristoteles'te zaman, öznenin faaliyeti bakımından kurulan subjektif bir varolan değildir. Aksine şeylerin hareketine bağımlı olarak zaman kavramı ortaya çıkar. Makalenin son kısmında göksel cisimlerin periyodik hareketleri üzerinden kurulan zaman kavramı üzerine tartışmalarımızda zamanın özneye bağımlı olmayan karakterini vurgulayacağız.

²⁸ Babür *nun* kavramını an olarak karşılmasına rağmen biz Coope ve Reeve gibi şimdi (*now*) olarak karşılayacağız. Şimdi kavramı geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan olarak yaşanan reel tecrübemize dair bir gönderimi içinde barındırırken, an (*instant*) kavramı daha ziyade kendisi sayesinde elde edildiği şimdinin tecrübe ile ilişkisinin soyutlanıp çıkartılması ile edilir. Bu bakımdan anlar bir x doğrusu üzerinde artarda dizilmeleri bakımından anlaşılabilir, bu sebepten de reel bir geçmiş ve geleceğe sahip olamayan askıda ortaya çıkmış şimdiler olarak anlaşılabilir. Aristoteles'e göre an diye bir kavrayışa erişmenin ancak çoklu bir şimdi tecrübesinden hareketle olacağını söyleyebiliriz.

belirlemediğimizde ise zaman geçmediğini söylüyorsak, bir hareket ve bir değişmeden bağımsız zaman yok, bu açık.²⁹

Ruhun faaliyeti bir değişimin olduğunu fark etmesiyle gerçekleşir. Belirli bir zaman geçtiğini bu süre boyunca bir şeyler değiştiğinde fark ederiz böylece hareket/değişim ve zaman aynı anda fark edilir.³⁰ Şimdiyi fark ederiz ve daha sonra başka bir şimdiyi fark ederiz. Bu anlamda sadece tek, biricik (*unique*) bir şimdi yoktur.³¹ İki şimdinin tespit edilmesinin sonucu olarak ikisi arasında geçmiş olan zamanı fark ederiz. Burada temelde duyumsanan değişim akışı olduğunu bildiğimiz için fark edilen şimdiden kastın sayan olarak şimdi mi yoksa şimdide bulunanın içeriği olarak varolanların kendisi mi olduğunu sorabiliriz?³² Örneğin, baktığım sokağın ş1'den (şimdi 1) ş2'ye (şimdi 2) değiştiğini duyumsuyorum ve ş1 ile ş2 arasında zamanın geçtiğini anlıyorum. Peki, şimdi, ş1 ve ş2'de fark edilen sokağın bu anlarda kendi bulunduğu halin duyumsanması mıdır yoksa ş1 ve ş2'nin sokaktan ayrıışık bir şekilde soyut olarak mı yakalanmasıdır? Soruya cevap vermek için zamanla ilişkisi bakımından şimdiyi ele almamız gerekiyor. Aristoteles zamanı önceye ve sonraya nispetle hareketin sayısı olarak tanımlar.³³ Hemen sonrasında da sayı kavramına kendisi vasıtasıyla saydığımız anlamında değil de sayılan anlamında gönderimde bulunduğunu belirtir.³⁴ Bu bakımdan harekete indirgenmemiş ama reel yanı korunmuş bir zaman kavramsallaştırması çıkar. Pasajın devamında Aristoteles bu soruya şimdinin hem aynı hem farklı olması üzerinden cevap verir. Lykeion'daki Koriskos ve çarşıdaki Koriskos'un farklı olduğunu düşünen sofistlere karşı *tode ti*³⁵ (bu birşey/ belirli bir şey) olan Koriskos'un her iki yerde de aynı olduğunu görüşünü savunur. Ardından aynı jestle zamanın harekete bağlı olması gibi, şimdinin de hareket edene bağlı olduğu analojisini kurar. Böylelikle hareket eden ve hareket ilişkisi şimdi ile zamana yansıtılmaktadır. Hareket eden sayesinde hareketin öncesi ve sonrası bilinir ki bu da sayılabilir olmak bakımından şimdidir. Aynı tözün aynı kalarak hareket bakımından önce ve sonra oluşmasına imkân tanıdığı gibi şimdi de zaman bakımından aynı işlevi görür. Koriskos, bir *tode ti* olması bakımından aynı kalarak hareketin taşıyıcılığını yapması gibi şimdi de bir bakımdan aynı kalarak

²⁹ *Fizik IV 11, 218b27-219a.* (Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

³⁰ Aristoteles her ne kadar çokluk ve hareket kavramlarının birbirleriyle ilintilendirilemeyeceğini Platon'un Sofist diyalogunda bu kavramlar arasında kurduğu bağlantının eleştirisi üzerinden belirtse de hareketin fark edilmesinin de temelde büyüklüğün parçalarının birbirinden ayrıştırılabilir bir çokluk olarak fark edilmesinden (sürekliliğin *Fizik VI 2*'deki tanımı) kaynaklandığını söyleyebiliriz. Böylece Aristoteles'e göre çokluk olmasa hareket olmazdı ama elbette bu olgu hareketi açıklamak için yeterli değildir diyebiliriz.

³¹ Buradaki şimdi kullanımı, potansiyel olarak şimdidir. Aktüel anlamda şimdi ise aynı paragrafın devamında ele alınacaktır. Aktüel şimdi bir olarak zaman parçalarını birbirine bağlayan bir işlevde bulunur. Bu şimdi bir ve aynı olarak geçmişi geleceğe bağlar. Potansiyel kullanımında ise şimdi hep başka başkadır. Potansiyel anlamda iki ayrı şimdi olarak bir zaman diliminin uçlarını belirler ve böylece zaman parçalarının ortaya çıkmasını sağlar (*Fizik IV 13, 222a10-15*).

³² Aristoteles'in cisimden soyutlanmış oran (ya da nicel belirlenimler) ve cisme içkin oran ayrımları için bkz. *Ruh Üzerine I 4, 407b30-408a30*.

³³ *Fizik IV 11, 219b1-2.*

³⁴ *Fizik IV 11, 219b2-9.*

³⁵ *Tode ti* ifadesi, bütün diğer yüklemelerin kendisine yüklendiği töz birinci *ousiayı* işaret eder. Aristoteles örnek olarak şu bir insan (*ho tis anthrōpos*) ve şu bir atı (*ho tis hippos*) vermektedir. Bu birinci *ousialar* ne bir başka şeye yüklenirler ne de başka bir şeyde bulunurlar.

zaman için taşıyıcılık yapar.³⁶ Bu açıklamalardan hareketle yukarıda yer alan örnekteki soruya geri dönersek, zamanın aktığı sokakta şimdinin ne sokağın kendisi ne de geçen zamanı sayan sayı olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, sokağın kendisinin harekete öncelik ve sonralık vermesi bakımından, yani sayı bakımından ele alındığında sayılan olarak ele alınmasıdır. Bu anlamda hareketinin sayılan olması bakımından sokaktır. Böylece, şimdinin, hareketinin sayılan olması bakımından belirli bir şey olduğu söylenebilir. Bu belirli bir şey, *tode ti*'ye analogik olarak zaman ve şimdii mümkün kılması bakımından belirli bir cisimsel büyüklüktür.

Bu şekilde kavramsallaştırılan şimdinin zaman ve hareket ile ilişkisi nedir? Aristoteles zamanın hareket olmadığını ancak zamanın hareketin ölçüsü olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Bu anlamda hareketi fark ettiğimizde zamanı, zamanı fark ettiğimizde hareketi fark ederiz ve bunların birbirlerinden farklı olduklarını da fark ederiz. Ayrıca Aristoteles zamanı da şimdii, şimdii de zamansız fark edemediğimizi belirtir.³⁸ Böylece hareket, zaman ve şimdi birbirlerine bağımlı olarak fark edilir.³⁹

Buradan hareketle hareketin ve sükunetin zamanda ortaya çıktığını, şimdide bulunmadığını belirten Aristoteles'in ifadesinin aydınlatılmasının imkânı çıkar. Hareket ve sükunetin gerçekleşmediği şimdide ruh ne fark etmektedir? Hareket, sükunet ve zamanı çıkardığımızda denklemde başka bir şey kalmadığına göre sayılan olması, harekete ve zamana taşıyıcılık yapması bakımından büyüklükten başka bir şey fark edilemez.⁴⁰ Hareket ve sükunetin gerçekleşmediği şimdide büyüklük *akinēton*⁴¹ olması bakımından algılanır. Zira kendi aralarında zıt olan hareket ve sükunetin çelişigi *akinēton*dur. Ancak bir zamanın geçmesiyle bir şeyin sükunette kalması mümkün olduğu için şimdide hareket gibi sükunet de mümkün

³⁶ Burada dikkat edilmesi gereken Koriskos'un altlık (*hypokeimenon*) olması bakımından *akinēton* (hareket ve sükunetin ötesinde) bir varlık olmasıdır. Tam da hareketin ve sükunetin ötesinde olduğu için hareketi ve sükuneti yüklenebilmektedir. Aynı şekilde şimdi de ne zamanın parçasıdır ne de zamansaldır. Bu sayede zamanı birleştirici bir rol oynayabilir. Aristoteles şimdiiye bir yandan faal bir şekilde aynı kalan olarak zamanı birleştirici bir rol verirken diğer yandan potansiyel bir şekilde birbirini takip eden iki farklı şimdi olarak zaman dilimlerini uçlarından bölen bir rol verir. Şimdinin Koriskos analogisi üzerinden açıklanmasının ayrıntılı bir incelenmesi için bkz. Coope 2005, 132.

³⁷ *Fizik* IV 11, 219a1-2.

³⁸ *Fizik* IV 11, 219b33-220a1.

³⁹ Zamanın algılanmasının hareketin algılanmasına bağımlılığını vurgulayan Moreau'nun (1969, 101-8) aksine Annas (1975, 101) hareket ve zaman arasındaki mantıksal türetilme ilişkisinde döngüsellik ortaya çıkaracağı itirazı ile bunları birbirlerine var olmaları bakımından bağımlı kılmıştır. Bu bakımdan Moreau'ya benzer şekilde bu iki kavramın ilişkisinin şöyle olduğunu düşünüyoruz: Bilinmesi bakımından hareket ve zaman kavramları birbirlerine bağımlı olsa da olmak bakımından zaman harekete bağımlıdır.

⁴⁰ Sattler (2019), Platon'un *Parmenides* metninde *eksaifnēs* (anlık/*instant*) kavramını kullanımından hareketle an ve sınır ilişkisini tartıştığı makalesinde Aristoteles'in anı ne hareket ne sükunet olarak ama aralarında (*between*) bir konuma yerleştirdiği görüşündedir. Anın, hareket ve sükunet ile ilişkilendirilemeyeceği bakımından hemfikir olmakla birlikte ancak süreç içeren zaman bakımından anlaşılacak hareket ve sükunet kavramlarının arasında konumlandırılması bakımından Sattler'in yaklaşımından ayrılmaktayım.

⁴¹ Aristoteles *Fizik* metni boyunca şu kavramları ayırarak kullanır: 1) Aktüel zamanda harekette bulunan anlamına gelen hareket olan (*kinoumenon*) 2) Aktüel zamanda sükunette bulunan anlamına gelen sükunette olan (*ēremoun*) 3) İlk iki kategoriyi karşılayacak şekilde hareketi dolayısıyla sükuneti taşıma kapasitesi olanlar için hareketli ya da hareket ettirilebilir (*kinēton*) 4) İlk iki kategoriyi dışlayacak şekilde hareket etmeyen ve etmesi de imkânsız olanlar için *akinēton*'u (hareket ettirilemez, hareket ötesinde) kullanıyoruz. Bu tartışma makalenin ilerisinde daha detaylı açıklanacak.

değildir.⁴² Bu anlamda şimdide ne hareket ne sükûnet gerçekleşmediği için geriye kalan ihtimalin *akinēton* olacağını iddia edeceğiz.

Böylece ruhun şimdilerde fark ettiği *akinēton* olmaları bakımından kavranılmış büyüklüklerdir. Bunu Aristoteles'in yaptığı Koriskos analojisinden hareketle açıklayabiliriz. Lykeion'da ve çarşıda hareket eden şeyler ve hareketleri farklı farklı olabilir. Bu farklı yerlerde gerçekleşenler farklı hareket/değişimlerdir. Ama yine de Koriskos bütün bu hareketlerde onu değişmeden bir ve aynı tutan formu (insan olması) bakımından *akinēton*dur. Değişmeyen *tode ti* olarak Koriskos her nasıl bütün hareketinin altlığı işlevi görüyorsa, şimdi de zaman bakımından *akinēton* olması bakımından ele alınan bir büyüklük olarak aynı işlevi görüyordur. Bu aslında duyumsadığımız çevrenin hareket bağlamından koparılarak değişmez bir şimdide soyutlanmasından başka bir şey değildir. Değişmeden kalan bu soyutlama olarak şimdinin, aynı formlarda ya da daha genel anlamda akledilirlerde olduğu gibi, ebedi⁴³ bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. *Ruh Üzerine*'de Aristoteles'in noktanın çizginin yoksunluğu olduğunu söylemesine⁴⁴ paralel olarak şimdidi de zamanın yoksunluğu olarak ele alıyoruz.⁴⁵ Ebedinin tanımı da zaman içinde bulunmama veya zamansal bir değişime sahip olmama olduğundan dolayı şimdinin, zamanın yoksunluğu tanımıyla denk düştüğünü söyleyebiliriz.⁴⁶ Sonuç olarak şimdide yakaladığımız *akinēton* büyüklüğü, bir diğer biçimde söylemek istersek, ebedi ve *akinēton* olmak bakımından soyutlanmış büyüklüğün hissedilmesidir diyebiliriz. İşte ruhun sürekli bir uzayda ve harekette/oluşturda yakaladığı sürekli zaman bir bakımdan uygulanan bir soyutlama/ayırıştırma (şimdi) ile elde edilir.

Böylece zamansal sürekliliğin cisimsel süreklilik, hareket ve şimdi ile ilişkisinde nasıl gerçekleştiği ortaya konuldu. Önceki bölümde cisimsel sürekliliğin ve bu süreklilikte formlar bakımından değişmeyen tözlerin hareket için açtığı imkândan hareketle şimdinin de aynı şekilde zamana taşıyıcı ve sürekliliği sağlayıcı görevi açıklandı. Bir sonraki bölümde zaman ve bu değişmez şimdi ile ilişkisi içinde ruhun bilme faaliyetleri ele alınacak.

⁴² *Fizik* VI 3, 234a31-4.

⁴³ *Aidion* kavramı, sonu ve başı olmayan, hep olan, ebedî anlamlarına gelir.

⁴⁴ *Ruh Üzerine* III 6, 430b20-21.

⁴⁵ Aristoteles şimdi ve zaman ilişkisini sürekli nokta ve çizgi analojisi üzerinden açıklar. Bu bakımdan bu kavramlar arasındaki analojiden hareketle şimdi kavramını aydınlatan bir çıkarım yapmayı meşru görür. Birçok pasajda bulunan bu analojiye örnek olarak şu alıntıya bakılabilir: "Kaldı ki, hareketteki önce ile sonrayı belirleyen bu [şimdi], bu da bir biçimde noktayı izliyor; çünkü nokta da çizgiyi hem sürekli kılıyor hem de sınırlıyor; bir parçanın başı, ötekinin sonudur. Ne ki tek nokta bu biçimde iki olarak kullanıldığında aynı nokta başlangıç ve son olacaksa, nesnenin durması zorunlu. Oysa şimdi yer değiştiren nesnenin devinmesinden ötürü hep değişik bir şey. Dolayısıyla zaman bir ölçme sayısı ama başı ile sonu olduğu için aynı noktanın sayısı gibi değil, daha çok sanki bir çizginin uç noktaları gibi; dediğimiz şeyden ötürü parçaları gibi de değil (çünkü ortadaki nokta ikiymiş gibi kullanılarak, sonuçta harekette kesinti söz konusu olacak). Ayrıca şu da açık: şimdi zamanın hiçbir parçası değil, hareketin kesintisi de değil; nasıl ki nokta, çizginin parçası değil: çünkü çizginin parçaları [çizginin bölünmesiyle elde edilen] iki çizgidir." (*Fizik* IV 11, 220a9-21; Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

⁴⁶ *Fizik* IV 11, 220a16-8.

4. Tümevarım⁴⁷ Sürecinde Tümelere Ortaya Çıkışı

Aristoteles'in *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* incelemesindeki düşüncenin süreklilik ve zamana bağımlılığı üzerine ifadelerindeki sürekli ve zaman kavramlarının tanımlarına başvurularak Aristoteles düşüncesindeki yerleri netleştirilmeye çalışıldı. Bu kavramların kullanıldığı pasaj bağlamında nasıl bir anlam kazandığını ve ifadeden ne kastedildiğini anlamaya geçmek için öncelikle düşünme faaliyetinin bu kavramlarla ilişkili bir biçimde ele alındığı, *İkinci Analitikler* II 19'ta bulunan, bilginin temelini oluşturacak tümelere nasıl bir prosedürle üretildiğinin açıklandığı pasaja başvurmamız gerekiyor. Aristoteles yalnızca akledilirleri zamansız düşünemeyeceğimizi öne sürmez. Bunun da ötesinde zamansız akledilirlerin üretilmesinin ancak zamansal bir sürece dayalı olarak gerçekleştiğini ortaya koyar. Bu bakımdan yalnızca sahip olduğumuz akledilirleri düşünmemiz zaman sayesinde gerçekleşmez ayrıca zamansız akledilirlerin ortaya çıkmasında da zaman önemli bir rol oynar. Bu bağlamda tümevarım sürecini tasvir eden pasaja başvurarak tümelere zamanla ilişkisi içinde inceleyelim:

İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok andır. Deneyimden -ruhta tümüyle dural olan tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten- sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi. O halde bu tutumlar ne belirlenmiş olarak içkindirler ne de bilmenin başka daha üstün tutumlarından çıkarlar: bunlar duyumdan çıkarlar; tıpkı savaşta bozgundan sonra, baştaki düzen sağlanıncaya değin bir adamın duraklamasıyla bir başkasının ve sonra bir ötekisinin duraklaması gibi. Ruh öyle bir varolandır ki onda bu edilginlik olanağı bulunur.⁴⁸

Aristoteles, tümevarımı (tek tekleri konu edinen duyudan hareketle tümelere üretilmesi faaliyeti) tasvir ettiği bu pasajda, süreci, duyu faaliyeti ve bu aktivitenin ürünü olarak anılardan başlatıp oradan tecrübeye ve sonrasında da *epistēmē*nin (zorunlu kıyaslara dayalı bilgi tipi) ilkesi olacak ilk tümelere üretilmesinde sonlandırdığı bir tasvirle betimler.⁴⁹ Aristoteles'in duyumsamanın ürünlerinden duyu değil de anı diye bahsetmesi ilgi çekicidir. Zira *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'de belirtildiği gibi duyumsama faaliyetinden duyumsananlar ortaya çıktığına göre Aristoteles'in *İkinci Analitikler* ve *Metafizik* metinlerinde duyumsama faaliyetinden doğrudan anılara geçmesinin sebebini aydınlatmamız gerekir. Bu bağlamda *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'ye başvurmamız gerekmektedir:

⁴⁷ Metinde kullanıldığı anlamıyla tümevarım (*epagōgē*) kavramından özel örneklerden hareketle mantıksal bir çıkarım olarak genel olana ulaşılması anlamını değil de ruhun tek teklerden psikolojik bir süreçle formlarının soyutlanarak yakalamasını anlıyoruz.

⁴⁸ *İkinci Analitikler* II 19 100a4-15. (İkinci Analitikler pasajlarını A. Houshiary'nin çevirisinden alınladım.)

⁴⁹ Ayrıca aynı ifadenin bir benzeri için bkz. *Metafizik* I 1, 980a27-980b28.

...ne de hâzır⁵⁰/mevcut olan hatırlanabilir, ama bunun için duyu vardır. Çünkü bununla ne olacak olanı ne olmuş olanı ama yalnızca hâzır/mevcut olanı biliriz. Anı ise olmuş olana dairdir. Kimse hâzır/mevcut olanı huzurda/hâzır/mevcut olduğunda hatırladığını söylemez, örneğin, şu beyaz şeyi [*todi to leukon*] görürkenki gibi...⁵¹

Duyumsama hâzır/mevcut olana dairdir ve ürünleri de şimdinin ürünleridir. Duyumsama sürecinin sonunda ortak duyudan üretilen etkilenimler⁵² ise anıların oluşumunu sağlar. *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'de bir yeti olan hafızanın ilineksel olarak akla, kendinde olarak (*kath' hauto*) ortak duyuya⁵³ ait olduğu ifade edilir. Bu bağlamda hafıza aslen ortak duyuya bağımlı olmasına rağmen aklın formlarla işlettiği faaliyetlerinin gerçekleştirilebilmesi için madde görevi gören hayaller üretir. Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder:

Ancak büyüklükle hareketi zamanı bildiğimiz şeyle bilmemiz gerekir ve hayal ortak duyunun bir hâlidir. O halde açık ki bunları bilmek birincil duyumsayan kısma düşer. Öte yandan hayaller olmadan akledilirlerin bile anısı olmaz. Dolayısıyla bellek ilineksel olarak akleden kısma ait olsa da, kendi gereği birincil duyumsayan kısma aittir... Anımsama, hatta düşünülenlerin anımsanması bile hayalden bağımsız değildir, hayal ise ortak duyumsamanın bir etkilenimidir. Dolayısıyla [anımsama] ilineksel olarak akla, kendi başına ise ilk, önde gelen duyumsama yetisine ilişkin olabilir... İmdi anımsamanın ruhun [kısımlarından] hangisine ait olduğu açık: hayal gücü hangi kısma aitse anımsama da oraya ait.⁵⁴

⁵⁰ Buradaki hâzır (lat. *praesens*, fr. *présent*, it. *presente*) kelimesi yine aynı kökten gelen *hazır* ile (lat. *paratum*, fr. *prêt*, it. *pronto*) karıştırılmamalıdır. Hâzır kelimesi *παρόν*'a karşılık kullanılmaktadır. *παρόν*, *παρά* (yanında, karşıtı) ve *εἶναι* (olmak) fillerinden oluşan *παρεῖναι* birleşik fiilinin şimdiki zaman (present time) sıfat fiilinden türetilmiştir. Bu fiil “bir şey ile olmak”, “yanında olmak”, “varmış, ulaşmış olmak” (LSJ I) “hazır”, “eli kulağında” ve “cari” anlamlarına gelmektedir (LSJ II). Aynı kökten gelen *parousia*, Heidegger (*Anwesenheit*) ve sonrasında Derrida (*présence*) ile çağdaş felsefede önemli bir kavram haline gelen huzur/mevcut olma kavramının Antik Yunanca'daki kökenidir. Kamus-1 Türki'de, hâzır, (1) mevzu bahis olan mahalde mevcut olan, (2) tedarik edilip göz önünde bulunan, (5) şimdiki hâl şekillerinde tanımlanır. Bu anlamları göz önüne alındığında *παρόν*'a tam karşılık geldiğini düşünüyoruz.

⁵¹ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b10-16: “...μνημονεύειν... οὔτε τοῦ παρόντος, ἀλλ' αἰσθησις ταύτη γὰρ οὔτε τὸ μέλλον οὔτε τὸ γενόμενον γνωρίζομεν, ἀλλὰ τὸ παρὸν μόνον. ἢ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρὸν ὅτε παρέστιν, οἷον τοδὶ τὸ λευκὸν ὅτε ὀρθῶ...”. Çeviri tarafıma aittir. D. Ross'un Oxford Classical Texts kapsamında düzenlediği metin temel alındı. Aynı pasajın L. L. Basut - S. Babür ve Y. G. Sev tarafından yapılan iki Türkçe çevirisinde de *paron* kavramı şimdi ile karşılanmıştır. Bu şekilde çevrildiğinde şimdi (*nun/now*) ile hâzır olan (*paron/present*) arasındaki önemli ayrım ortadan kalkmaktadır. Aristoteles'e göre *paron* zamansal bir kavrama ya da şimdiye indirgenir şekilde anlaşılabilir. Aksine *paron* zamansal kavramlara imkân verecek şekilde duyumsamanın objesi olan yanı başımızdaki şeylere gönderimde bulunmaktadır. Zamansallık ancak bu şeylerin hareketinden itibaren ortaya çıkmaktadır. *Paron* hakkında daha detaylı bilgi için bir önceki nota bakınız.

⁵² Maruz kalınan, etkilenim, teessür anlamlarına gelen *pathēma* kavramını Aristoteles, his, hayal ve anı gibi ruhun duyumsamaya maruz kalmasıyla ortaya çıkardığı ürünler için kullanıyor.

⁵³ *Prōton aisthētikon* ifadesini ortak duyu olarak alan geleneksel yorumu takip ediyoruz. Bkz. Ross 1906, 252; Aristote 2000, 107. Aksi bir yorum için bkz. Gregoric 2007, 99-111.

⁵⁴ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b30-450a3; 450a12-14, 450a22-4. (Aksi belirtilmedikçe pasajları S. Babür-L. L. Basut çevirisinden alıntıladım. Çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır.)

Ortak duyunun ürettiği etkilenimlerden kaynaklanan bu hayaller aklın faaliyetlerine malzeme olarak kullanılmasından dolayı Aristoteles onları ilineksel olarak akla dahil eder. Bu pasajlarda bir hayal olarak davranan anılar ve akılla ilişkisinde hayal gücünün objeleri gibi davranması bize Aristoteles'in bu iki yetiyi aynı yetinin (ortak duyu) iki farklı modu olarak konumlandığını gösterir. Ayrıca, *Ruh Üzerine* III 3'de Aristoteles, hayal gücünü, hafızaya benzer şekilde kaynağını duyunun etkilenimlerine ve ürünlerini aklın faaliyetlerine imkân sağlar şekilde, iki yeti arasında konumlandırır.⁵⁵ Biz de hayal ve anıyı aynı etkilenimin iki farklı kullanımı olarak alacağız.⁵⁶

İşte Aristoteles'in tümevarım sürecinde duyudan anılara geçmesinin sebebi, aklın üzerinde çalıştığı hayallerin ortak duyudan üretilen etkilenimlerden sağlanmasıdır. Bu bakımdan süreç duylardan sonra anılara geçer. Duyu hâzır/mevcut olana (*paron*) dairken anılar ise olmuş olana (*genomenon*) daıdır. Ancak anılar da daha önceki aktüel zamanların duyumsanmalarından müteşekkildir. Duyumsananların duyumsanması üzerinden zaman geçtiğinde sahip olunan yetiye ya da etkilenime hafıza denir.⁵⁷ O halde anıların içeriklerinin her zaman önceki zamanların hâzır/mevcut olanlarından oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu geçmişte kalan mevcut zamanların birikmiş anılarından ise tecrübe kavramı ortaya çıkar. Aristoteles duyunun ürettiği etkilenimlerde bir kalıcılık yakalayamayan hayvanların deneyimden az pay almasına rağmen insanın sanat (*tekhne*) ve akıl yürütme (*logismos*) ile yaşadığını belirtir. Zira bir deneyimin imkanının aynı şeye/objeye (*pragma*) dair birçok anının tamamlanmasıyla/tekamüle ermesiyle oluştuğunu belirtir.⁵⁸ O halde anılarda kalıcılık yakalayan insan tecrübeye sahip olur ve sonrasında da bilimin ilkeleri olan tümelleri üretir. Ross, *Metafizik* metnine yazdığı serhte bu pasajları şöyle tartışır:

Bir insan, Callias ve Sokrates'in örnekleri olduğu tümeli kavrayabilir ve üçüncü bir hastaya onlara yardımcı olan ilacı verebilir. Bunu üçüncü hastanın onların genel karakterini paylaştığını bildiği için yapabilir. Bu ya sanat ya da bilimdir – bu pasajda sanat ve bilim arasında Aristoteles tarafından bir ayırım yapılmamıştır. Hafıza tarafından canlandırılan şey daha önce bir birim olarak deneyimlenmiştir. Öte yandan deneyim, anıların pıhtılaşmasıdır; deneyim sayesinde bilinçte mevcut olan şey, deneyim öncesinde bir arada deneyimlenmemiştir. Bu nedenle (a)

⁵⁵ Bkz. *Ruh Üzerine* III 3.

⁵⁶ Ortak duyunun etkilenimlerinin ürünü olmaları bakımından ve faaliyetlerinin aklın faaliyetlerine hizmet etmesi bakımından konumlandıkları yer de aynıdır. O halde temelde aynı yeti olan hafıza ve hayal gücünün farkı nedir? Aristoteles bunu temelde anıların hayalden ve *hupolēpsisten* (her türlü akıl faaliyetini kapsayan bir kavram) belirli bir zamanın geçmesi bakımından bir yeti ya da etkilenim olması ile cevaplandırır. (*Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b24-5). Farklı bir şekilde bu soruyu şu şekilde cevaplayabiliriz: Hafıza, ortak duyu tarafından üretilen bir etkilenimin içeriğinin zamanı ile kaydedilerek tutulması ve canlandırıldığında zamanı ile de canlandırılması iken hayal gücü aynı etkilenimin sadece içeriğinin canlandırılması ya da farklı şekillerde yeniden üretilmesidir.

⁵⁷ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* 1, 449b24-26.

⁵⁸ *Metafizik* I 1, 980b28-981a, *İkinci Analitikler* II 19 100a4-5. Bu ifadeyi duyudan gelen verinin çokluğu içinde bir şeyin/objenin (*pragma*) aynı olarak tutulmasının imkanının Aristoteles *Corpus*'unda çok problemlili bir konu olduğunu not düşmek kaydıyla alıntılıyoruz.

bilinçsizce seçilmiş farkındalıkların verilerini somutlaştırdığı için bir tümelin habercisidir; ancak (b) geçmişte neyin ve nedenle ilgili olduğunun farkında olmadığı için tümelin tümel olarak bilincinde değildir. Yani deneyim, geçmişin ışığında hâzır/mevcut olanı yorumlama yeteneğinin ortaya çıktığı bir aşamadır, ancak kendi hesabını veremeyen bir yetenektir; kendi hesabını verdiğinde sanat haline gelir.⁵⁹

Anı birlikleri olarak kurulan tecrübeden hareketle insanlar yeni bir faaliyet yardımıyla tümelleri yakalarlar. Anı ve tecrübe olarak sahip olduğumuz geçmiş zamandaki duyulurlar olarak bulunan bu etkilenimler, bu son faaliyetle farklı bir statüye geçerler. Bu bakımdan bilginin (*gnōsis*) oluşum süreci şu şekilde işler: 1) Hâzır/mevcut olanı konu alan duyumsananların duyumsanması, 2) Geçmiş etkilenimler olarak anı ve anıların toplanmasıyla ortaya çıkan tecrübeye ulaşılması, 3) Hâzır/mevcut olanlara ışık tutan olarak ortaya çıkan sükûnetteki tümeller. Böylece şimdiki zamanın bilgisinden hareketle tekrardan şimdiki zamana ışık tutacak bir ürün ortaya çıkarılmış olur.

O halde *epistēmē*nin temellerini oluşturacak tümeller ne direk mevcut zamanda ne de geçmişte ortaya çıkar. Gelecek de tahminin alanı olduğuna⁶⁰ ve böylece *epistēmē*nin konusu olmadığına göre bu tümeller hangi zamandadır? O halde sadece tek bir şimdiden çıkan bilim yoktur. Bilim her zaman geçmişten çıkar. Zira tek aktüel bir şimdide tekrar (periyodiklik) kurulamaz. Tekrar ancak geçmiş/olmuş olan sayesinde fark edilir. Ama geçmiş/olmuş olan da ancak hâzır/mevcut olan zamanın duyumsanmasından kaynaklanır. Bu anlamda bilim, aktüel zamanda faaliyet gösteren *pragmaların* şimdiye indirilemeyecek ebedi yanlarının yakalanması sürecinden türetilir. Aristoteles bunu *İkinci Analitikler I 8*'de şöyle belirtir:

Kıyas oluşturan öncüller tümel ise, 'mutlak anlamda ispatlama' denilen böyle bir ispatlamanın sonucu da ebedi, bunun zorunlu olduğu açık. Öyleyse yok olabilen nesnelere ne ispatlanması ne de mutlak anlamda bilgisi söz konusu; bunların ispatlanması ile bilgisi ilineksel, çünkü bunlar tümel değil zaman ve nasıllık bakımından belirli.⁶¹

Aristoteles tanıtlamaların konusunun ebedi olanlar üzerine olduğunu ve bunların ilkelerinin de ebedi bozulmaz olanlar üstüne olduğunu söyler. Dolayısıyla bu tanıtlamaların ilkeleri olan tümeller de ebedidirler. Ebedi olanlar ise zamanda değişmeyenler ve böylece zamanda bulunmayanlara tekabül eder. Bu bakımdan tümeller ne geçmiş ne şimdi ne de geleceğe indirgenebilir. İnsanoğlu tümevarım süreciyle zamansal olan tecrübesinden zamansal olmayan ilkeler türetir.

Aristoteles bu olguya alıntılıdığımız pasajda tümellerin ruhta tam bir sükûnet kazanması kavramıyla işaret etmektedir.⁶² Buradaki sükûn kavramıyla ne

⁵⁹ (Ross 1908, 116-17). Çeviri tarafıma aittir.

⁶⁰ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine I*, 10-13.

⁶¹ *İkinci Analitikler I 8*, 75b21-6. (Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

⁶² *İkinci Analitikler II 19*, 100a6.

kastedilmektedir? Tümelde sükunete ulaşıldığına göre duyuda başlayan süreci hareketli mi değerlendirmeliyiz? *Fizik*'te sükûnet hareket edilebilenin hareket etmemesi olarak tanımlanır.⁶³ Hareket ise potansiyel olanın aktüelleşmesi olarak tanımlanır.⁶⁴ Örneğin inşa edilmekte olan bir evin sürecini hareket olarak niteleyebiliriz. Ama evin inşaatı tamamlandığı an artık harekete yer kalmaz zira ev *entelekheia* (mükemmel, yetkin halde eylemde olan) haldedir, tamamlanmıştır. Hareket ancak tamamlanmamışta olur.⁶⁵ Aristoteles duyumsananların duyu organı üzerinde bir tip hareket oluşturduğunu belirtir. Ancak bu basit bir hareket, başkalaşma ya da etkilenme değildir.⁶⁶ Duyumsanan hareket ettirici altında gerçekleşen duyumsama, bilgiyi zaten bilen kullanmasına paralel olarak görülebilecek şekilde, birinci *entelekhianın* ikinci *entelekhiaya* geçişi anlamında bir tip hareket/değişim/başkalaşmadır.⁶⁷ Ayrıca bu hareket/değişim/başkalaşım *pragmanın* kendisinin hareketi veya ortak duyulurlardan biri olan hareket değildir. Bu kavram duyunun duyumsananın hareketinin etkisi altında aktüelleşmesine işaret eder. *Fizik* III 3'te Aristoteles bunu şöyle ifade eder: "...hareket, hareket edebilir olması bakımından hareket edebilir olanın *entelekhiasıdır* ve bu ise hareket ettirebilenin bir dokunuşuyla olur..."⁶⁸ Bu hareketin kaynağını şeyin/objenin duyumsanabilir yanının duyuda bir *logos* olarak alınması oluşturur:

Duyu, duyulurların biçimlerini maddesiz kabul etme gücü olandır. Balmumu, yüzüğün demirini ya da altınını kabul etmeksizin damgasını kabul eder ya, aynı öyle: Altından ya da bakırdan yapılmış olan damgayı kabul eder ama altın olarak ya da bakır olarak değil. İşte bütün duyular, rengi, tadı ya da sesi olan bir şeyin etkisine maruz kalırlar, ancak bunlardan her biri için söylenen şey olmaları bakımından değil, şöyle ya da böyle olmaları ve bir orana [*logos*] göre olmaları bakımından onların etkisine maruz kalırlar. Duyu organı da böyle bir gücü ilk barındırandır. Dolayısıyla bir bakıma ikisi aynı ama bir bakıma da olmaklıkları birbirinden farklı; duyumsayan şey bir büyüklük olmalı, oysa duyumsayıcı olmak da duyuyu da bir büyüklük değil, bir çeşit orandır [*logos*] ve öncekinin bir gücüdür.⁶⁹

Pasajda açıkça belirtildiği üzere duyuyu sürecinde duyumsayan büyüklük sahibidir. Duyumsananlar madde sahibi oldukları için onlar da büyüklük sahibidir. Ama duyumsayıcı olmaklığın ve duyunun büyüklüğü yoktur. Böylece duyumsayan ve duyumsananın madde ve formdan oluşan bileşik yapılar, duyumsayanın olmaklığı

⁶³ *Fizik* III 1, 202a3-5

⁶⁴ *Fizik* III 1, 201a10-11; 27-29; b4-5.

⁶⁵ *Fizik* VII 4, 249b9-245a9; *Metafizik* XI 9, 1065b34-1066a7; *Ruh Üzerine* 416b32-417a; 428b10-14.

⁶⁶ *Ruh Üzerine* I 5, 417b2-16.

⁶⁷ Okuma yazmayı bilmeyen birisi potansiyel olarak okuma yazma biliyordur. Okuma yazma bilip de okumayan kişi de potansiyel olarak okuma yazma biliyordur. Ama bu iki potansiyellik birbirinden farklıdır. Bu bakımdan Aristoteles ikincisini birinci *entelekhia* olarak adlandırır. Uçların ortası (*mesotēs*) olan duyunun aktüelleşmesine ise ikinci *entelekhia* denir. Bkz. *Ruh Üzerine*, I 5.

⁶⁸ *Fizik*, III 3, 202a7-9: "διὸ ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου, ἢ κινήτον, συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινήτου". Çeviri tarafıma aittir.

⁶⁹ *Ruh Üzerine* II 12, 424a16-28.

ile, yani formu ile duyumsananın formu olan duyunun büyüklük sahibi olmadığı, dolayısıyla maddi bir yanı olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.⁷⁰ Böylece duyu süreci, sürekliliğe ve büyüklüğe sahip bir cismin yine süreklilik ve büyüklüğe sahip bir canlıya dokunmasıyla bıraktığı *logosunun* duyumsayıcının duyusunda bir etkilenme olarak taşınmasıdır. Bu durumda bu dokunuşun bıraktığı hareket mi *logostur* yoksa *logos* bu hareket üzerine yüklenen bir form mudur? Duyumsanan şeyden ortama (*metaksu*) geçen özel duyu objeleri, ortamdan da duyuya geçtiğinde bir form ve hareket olarak geçer.⁷¹ Duyu organını maddi olarak etkileyen bu sürecin bıraktığı hareketi, maddi kısmı olarak alacağız, zira formda madde olmadığı için hareket olması mümkün değildir. O halde maddesiz bir formun hareketinden bahsedemediğimize göre Aristoteles'in *İkinci Analitikler* II 19'da bahsettiği duyu (maddesi bırakılmış *logos* olarak form), anı ve tecrübe olarak hâlâ harekette olan etkilenimi nasıl yorumlamamız gerekiyor? İşte bu hareketten kastedileni, ruhun hâlâ bu duyu faaliyetinin maddi yanının etkisi altında kaldığını böylece maddeden tamamen soyutlanmamış bir forma sahip olduğumuz şeklinde yorumluyoruz. Bunu Aristoteles'in kullandığı *simon* örneğinden hareketle anlamlandırabiliriz. Kalkık burun anlamına gelen bu basit kelimenin anlamında içerilen *koilos* (eğiklik) kısmı burundan bağımsız bir şekilde maddesiz düşünülebilecekken *simon* kavramını maddesiz (etsiz) düşünmek mümkün değildir. Bu anlamda bu kavram maddi olandan tamamen soyutlanmış değildir.⁷² Benzeri şekilde duyu ve ona bağımlı olan anı ve hayal seviyelerinde de maddeyle ilişki tamamen ayırıştırılmaz (*kekhōrismenon*). Bu noktada Aristoteles'in *Ruh Üzerine* III 8'de geçen pasajı bu ayrımı daha da aydınlatmaktadır:

...akıl biçimlerin biçimidir ve duyum duyulurların biçimidir. Madem duyulur büyüklüklerin dışında hiçbir şey yok gibi görünüyor, o halde akledilir olanlar duyulur biçimlerin içindedir - soyutlama içerisinde söylenenler de, duyulurların durum ve özellikleri de [hekseis kai pathe]. Bu yüzden hiçbir şey duyumsamayan birisi ne bir şey öğrenebilir ne de anlayabilir. Temaşa ettiğinde ise aynı zamanda bir hayali temaşa etmesi

⁷⁰ Duyunun fizyolojik bir süreç olup olmadığı üzerine çağdaş tartışma 1974 yılında Sorabji'nin (Sorabji 1974) duyu organının nesnesini literal olarak aldığı, yani fizyolojik olarak yüklendiğini iddia etmesiyle başlamıştır. Fizyolojist yaklaşıma göre duyu organı duyumsanan objenin kendisine dönüşür. Örneğin kırmızıyı gören gözün kendisi de kırmızı olur. Skalanın en fizyolojist yorumlamalarına örnek olarak bkz. Everson 1999. Spiritüalist görüş ise duyumsananın maddesi bırakılarak alınmış form tanımını vurgularlar. Formun alınması maddi bir süreç olarak açıklanamayacağı için bu sürecin literal olarak anlaşlamayacağını ve fizyolojik olarak açıklanamayacağını savunurlar. Spiritüalistlere örnek olarak bkz. Burnyeat, 1992. Tartışmanın bir özeti için bkz. Caston 2004. Üçüncü bir yol olarak takip ettiğimiz Caston ise duyumsamayı bir bilgi aktarımı (*transduction*) süreci olarak görür. Duyumsama boyunca maddi bir değişiklik olduğunu kabul etmekle birlikte aktarımın maddi değişikliğin kendisinin değil de bu süreç boyunca taşınan bir *logos* veya oran olduğunu belirtir. Yani kırmızıyı gördüğümüzde gözümüzde bir değişiklik meydana gelmekle birlikte bu değişikliğin kendisi duyumsama faaliyetinin kendisi değildir. Ama duyumsama bu değişiklik boyunca iletilen *logos* veya oranın duyu organınca alınmasıdır. (Caston 2020)

⁷¹ Bkz. Themistius, *In De Anima*, 5,3.65.31-36; Burnyeat 1993.

⁷² *Ruh Üzerine* II 1, 431b13-15.

zorunludur, çünkü hayaller maddesiz olmaları dışında tıpkı duyular gibidirler.⁷³

Bu ifadeden 4 temel sonuç çıkmaktadır: 1-Akıl akledilebilir formların formudur. 2-Duyu duyumsanabilirlerin formudur. 3-Akli olanlar duyumsanabilir büyüklüklerin içindedir. 4-Hayal ise duyunun maddesiz bırakılmış halidir. O halde bu pasajı *İkinci Analitikler* II 19'daki tümevarım pasajıyla paralel okumaya kalkarsak şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Duyu duyulurların formunu alıp maddelerini dışarıda bırakmaktadır. Ama bu maddeden tamamen soyut demek anlamına gelmemektedir. Daha sonra hayalde duyu seviyesinden bir seviye daha soyutlama olmaktadır. Ve son olarak akledilirler seviyesinde ise son bir soyutlama olmaktadır. Her bir soyutlama seviyesine bir diğerinden hareketle ulaşılmaktadır. Duyu duyumsanabilir büyüklüklerden, hayal duyulardan, akıl ise hayallerden bağımsız şekilde işletilemez. Bu şema bize sistematik bir Aristoteles tasviri sunmakla birlikte bir noktayı karanlıkta bırakmaktadır. Duyumsananlardan akledilirlere giden soyutlama sürecinde hayal seviyesinden de geçildiği dikkate alındığında, duyu ve akıl seviyelerindeki soyutlamanın karşılıkları açıkça bulunmasına rağmen hayal seviyesinde tam olarak ne soyutlanmaktadır?

Bu soruyu cevaplamak için pasajlar boyunca kullandığımız form kavramı üzerinde ve duyu tipleri arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. Her ne kadar Aristoteles duyumsanabilirlerin formları ve akledilebilirlerin formları için aynı kavramı kullansa da bunlar aslında duyumsanabilir büyüklüklerde bulunan çok farklı iki şeye/objeye (*pragmaya*) işaret eder. Örneğin Sokrates'i gördüğümüzde, duyumuzda onun duyumsanabilir büyüklüğünün yüzeyinde bulunan renkleri maddelerinden ayırarak formlarını alımlarız. Bunu diğer dört duyumuzla da yaparız. Daha sonra ortak duyunun gerçekleştirdiği birçok faaliyetten biri olarak bu beş farklı kaynaktan gelen duyuların ayrı ayrı farkına varılır ve bunlar, birbiriyle ilişkili olarak görülebilir hale gelir. Aristoteles bunu *Ruh Üzerine* III kitabının başında şöyle ifade eder: "...örneğin safranın hem acı hem sarı olduğunu duyumsar; çünkü bu iki niteliği tek bir şeyin taşıdığını söyleyecek <ortak duyudan> başka bir duyu yoktur..."⁷⁴ Bu birleştirme faaliyeti, ortak duyunun, hareket vasıtasıyla, *Ruh Üzerine* 425a16'da ortak duyulular listesinde sayılan biri/birliği yani objenin birliğini yakalaması sayesinde gerçekleştirilir. Eş zamanlılık prensibi ile çalışan bu birleştirme sonucunda ayrı ayrı duyumsanabilir formlar olarak duran hissedilir formlar bir objeyi kuracak şekilde bir araya getirilir ve bir şeyin/objenin anısı olarak ortak duyudan bu kompoze etkilenim (*pathēma*) üretilir. Yukarıda ele aldığımız gibi anı ve hayal etkilenmelerinin geçişli bir şekilde kullanılmasından hareketle, aklın düşünürken üzerine dayandığı hayalin anıyla aynı şey olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Bu bağlamda duyuların formu Sokrates'in ilineksel yüklemeleri üzerineyken, bu şeyin/objenin anısı Sokrates'in bütünlüğüne dair bir soyutlama seviyesi ve son olarak nihai soyutlama olan akledilebilir insanı Sokrates'in formu olan insan formudur ki Aristoteles'in *Kategoriler*'de ikinci töz olarak andığı ve *Metafizik*'te tartışmasını yürüttüğü töz (*ousia*), form (*eidōs*), ne idüğü (*to ti ēn einai*) kavramları

⁷³ *Ruh Üzerine* III 8, 432a2-10.

⁷⁴ *Ruh Üzerine* III 1, 425b1-3.

bu forma karşılık düşer. Dolayısıyla duyumsanabilir formlar ile bu akledilebilir formlar sadece eş seslidir (*homönymon*).⁷⁵ İkisi de bir form madde ilişkisini yansıtmaktadır ama ontolojik olarak farklı şeyler üzerinedir. Bu bağlamda ikinci töz anlamında form, duyusal büyüklüğün bir olarak bütünlüğünü sağlar.⁷⁶

Formun, duyusal büyüklüğün (örneğin Sokrates) bütünlüğünü sağlamasının sebebi ise ikinci töz olan formun (örneğin insan) birinci töze (Sokrates) dolaysız olarak yüklenmesidir.⁷⁷ Bu yüklenmeyle Sokrates'in ne olduğu ortaya çıkar (*apodidōmi*).⁷⁸ Halbuki Sokrates beyaz dediğimizde ise bu ilineksel yüklem Sokrates'in bileşik tözünün bir kısmı olan maddesinin yüzeyine, yani somasının yüzeyine yüklenir, böylece tözün bütününe yüklenmez ve bu bakımdan da Sokrates'in ne olduğunu (*to ti ên einai*) ortaya çıkarmaz.⁷⁹ Bu bakımdan birinci tip yüklem, bütünü formu iken ikincisi bütünü parçasının bir formudur. Bu parçanın da bütünden ayrı ele alındığında bütünde kazandığı anlamı kaybettiği için bu ikinci yüklem tipi ancak birinciye (form) bağımlı olarak varlığını sürdürmektedir.⁸⁰ Ayrıca bu ikinci kavram bir bütünlük görevinden ziyade potansiyel halde olan maddenin bir faaliyetini açığa çıkarmaktadır. Yani cismin yüzeyinin beyaz olması, cismin bütünlüğünü sağlamaktan çok onun bir imkanını/kapasitesini faal hale getirmektedir. Bu anlamda birinci tip yüklem olan form kavramı hem faaliyeti hem bütünlüğü/birliği sağlarken, ikinci kavram birincinin sağladığı bütünlükte/birlikte faaliyetini gerçekleştirmektedir. Sonuç olarak iki ayaklı hayvan olan insan formu ile şu beyazın formu olan beyaz formu kullanımları eş seslidir.⁸¹

Ortak duyu-özel duyu ayrımını ve bu iki form tipini göz önüne aldığımızda ortak duyu üretimi olan hayal/anıların ikinci töz anlamındaki formların altlık⁸² olarak madde görevi gördüğünü söyleyebiliriz. Halbuki duyulardan gelen formlar ise bu hayallerin bir parçasının ikinci anlamdaki yüklem olarak formlarıdır (ilineksel yüklemelere örnek: beyaz).

Sonuç olarak özetlemek gerekirse duyumsanabilir büyüklükler form ve maddeden oluşan *hilomorfik* bir yapıdadırlar. Hissedilebilir büyüklükler duyumsandığında, maddeleri değil ama formları alınır. Ama bu formlar ilineksel yüklem olarak

⁷⁵ Aynı ada sahip olmalarına rağmen tanımları (*logosları*) farklıdır.

⁷⁶ *Metafizik V* 26, 1023b27-36; VII 10.

⁷⁷ *Kategoriler*'deki birinci, ikinci töz ayrımından hareketle *tode ti*'nin birinci töze eşitlenmesi yaklaşımının aksine *Metafizik* metninde *tode ti* tam bir sistematik altında olmasa da genelde forma (*Kategoriler*'de ikinci töze tekabül edecek şekilde) eşitlenir. Bu bakımdan aynı tartışma *Metafizik*'teki kavramsal şemayı takip edilerek de yapılabilir.

⁷⁸ *Kategoriler* 5, 2b29-35.

⁷⁹ *Fizik IV* 3, 210a28-9.

⁸⁰ Bkz. *Metafizik*, VII 10. Buna örnek olarak ayrıca *Ruh Üzerine* II 1'e de başvurulabilir: "Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı ve dolayısıyla da ruhu olurdu. Bunu çıkart, artık o balta olamazdı ya da yalnızca ismen balta olurdu, gelgelelim o bir balta" (*Ruh Üzerine* II 1 412b12-15). Bu anlamda baltanın formunu kaldırdığımızda geriye kalan demirdir ve tahtadır. Baltada demir ve tahtadan fazla olarak bunların bir form altında birlikte yakalanması vardır. Bu durumda tahta, sap olarak görev görebilir. Aynı şekilde ölü bir insanın cesedinin eline de fonksiyonu kalmadığı için el dememiz mümkün değildir. Ayrıca Aristoteles'in Homeros'a ölü olduğu için doğrudan şair yüklemine atfedilemeyeceğini tartıştığı şu pasajlara bkz. *Yorum Üstüne*, 21a19-28.

⁸¹ Bkz. Altlıkta (*hypokeimenon*'da) bulunan ile altlığa (*hypokeimenon*'a) söylenen ayrımının ürettiği dördü tasnif (*Kategoriler*, 1a20-1b9).

⁸² Altlık, *substratum*, mevzu, dayanak anlamlarına gelen *hypokeimenon* kelimesi.

formlardır. Daha sonra ortak duyuda bunlar bir araya getirilir ve hayaller/anılar üretilir. Akletme faaliyetinin objesi olarak bu anıları (akledilebilirlerin yüklenebildiği birlik sahibi madde) duyunun objesi olarak duyumsanabilir objelere (duyuda yakaladığımız formların üzerine yüklendiği bütün olarak duyumsanabilir büyüklük) paralel olarak yakalayabiliriz. Örneğin Sokrates'i duyumsadığımızda bütün duyusal formlarını yakalarız. Daha sonra bunları ortak duyuda bir araya getirip Sokrates hayal/anısını oluştururuz ve bunun üzerinden de insan formunu/tümelini⁸³ yakalarız.

İşte bu tümel yakalandığında maddeyle irtibatlı olan bütün etkilenim süreçleri tamamlanır ve maddeden müstakil (*khōriston*) olan⁸⁴ bir form olarak ilk tümel yakalanır. Aristoteles *İkinci Analitikler* II 19'da tartıştığımız pasajın devamında bunu şöyle açıklar:

Ayrımsız olanlardan biri durakladığından, ruhun içerisinde ilk bir tümel bulunur (Nitekim tekil olan duyumsanır, ne ki duyumun içeriği tümeldir; sözgelışı insan duyumun içeriği, Kallias olarak insan değil); parçasız ve tümel olanlarda sona erinceye dek bunlarda da yeniden duraklamalar olur: sözgelışı canlıya değin belirli bir canlı duraklar ve aynı şekilde canlı da bir başkasına değin. O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tümeli böyle yaratır.⁸⁵

Duyumsamadan itibaren başlayan hareketlilik, sonunda ilk olanlara (tümellere)⁸⁶ erişildiğinde tamamen durmuş olur (*histēmi*). Bu hareket aslında *hilomorfik* yapının gereği olarak içinde madde barındırmanın her zaman bir potansiyellik taşıması, bu bakımdan da harekette olmasından (*entelekheia* olmanın aksine⁸⁷) kaynaklanır. Birinci anlamda yükleme yani forma (ikinci töz) ulaşıldığında bu hareket durur, zira form maddeden tamamen soyutlanmıştır, hiçbir potansiyeli kalmamıştır. Peki bu hareket ve sükûnet/duraklama çifti Aristoteles felsefesinde nerede ve ne şekilde konuşlanmaktadır?

Bu soruyu cevaplandırmak için makalenin başında hızlıca değindiğimiz hareket ve *akinēton* ayrımına detaylı olarak tekrardan değinmek istiyoruz. Aristoteles hareketi, imkân halinde olanın faaliyete geçişi olarak tanımlar. Sükuneti ise hareketin yokluğu olarak tanımlar. Hareket ve sükûnet, hareket edebilenlere dairdir ve bu iki faaliyet karşıttırlar. Aristoteles, *Fizik* III 2'de şöyle belirtir: “Dediğimiz gibi, hareket ettiren herşey olanak halinde hareket edebilir bir şey olduğundan ötürü hareket eder, onun hareketsizliği [*akinēsia*] sükûnet (nitekim kendinde hareket içkin olan

⁸³ Aristoteles bu formdan *İkinci Analitikler*'de tümel olarak bahseder. Ama bu tümel sadece *kata panta* (bütün tekillere yüklenen) anlamına gelmemektedir. Dar anlamdaki bu tümel (*katholou*) kullanımı *kata panta*, *kath' auto* ve *he auto* olarak yüklenen anlamına gelmektedir. Bkz. *İkinci Analitikler* I 4.

⁸⁴ *Metafizik* V 8, 1017b24-25.

⁸⁵ *İkinci Analitikler* II 19, 100a15-100b4.

⁸⁶ *Ta prōta* ifadesini ilk tümeller olarak alacağız. Mckirahan (ilk tümeller) ve Ross (*infamia species*) da aynı şekilde yorumluyor. Aksi bir görüş olarak Mignucci bu ifadenin Kallias gibi tekillere gönderimde bulunduğunu düşünmektedir.

⁸⁷ Bu bağlamda akledilebilirlik bakımından *entelekheia* olmakla hissedilir bakımdan *entelekheia* olmak ayrılır.

nesnenin hareketsizliğidir sükunet).⁸⁸ Aristoteles bu iki kavrama karşıt başka bir kavram daha tanımlar: *akinēton*. *Akinēton* hem hareketin hem de sükunetin yoksunluğudur. Hareket edemeyenlere dairdir. İlk hareket ettirici, sayılar, ruh, gökyüzü (*ouranos*) vb. şeyler aslî olarak hareket edemezler yani *akinēton*durlar.⁸⁹

Aristoteles'in bu kavramsal ayrımlarını dikkate alarak *İkinci Analitikler* II 19'da tümelin hareketsizliği için kullanılan kavramları inceleyebiliriz. Pasajda tümelin hareketsizliğini anlatmak için kullandığı kavram, sükunette olmak olarak çevirdiğimiz *ēremeō* fiilidir. Hemen sonrasında yine tümelin son duraklamasını tasvir ettiğinde ise *istēmi* ifadesini kullanır. Bu iki kavram da *Fizik* metninde hareket edebilenler (*kineton*) için kullanılır. Bu anlamda hareket ve sükunet potansiyellik içerenerlere dair kavramlardır. İşte tam burada Aristotelesçi felsefenin büyük gerilimlerinden biri açığa çıkar: Cisim ruh ilişkisi, maddesel olanla maddeden soyutlanabilirin birlikteliği. Tümeller, özellikle soyutlanması tamamen tamamlanmış ilk tümeller, maddeden tamamen soyutlandığı (*khōriston*) için *akinēton*durlar. Hareket ve sükunetten azade bir durumdadırlar. Bu anlamda herhangi bir akledilirin aslî olarak yer değiştirmesi mümkün değildir. Bu anlamda yalnızca akılda bulunurlar, -ruh, gökyüzü, sayılar da olduğu gibi- yerleri yoktur. Maddeden tamamen soyutlandıkları için de *entelekheia* haldedirler. Ancak duyu sürecinde soyutladıkları şeylerin duyumsanabilir büyüklükler olduğunu, böylece duyusal olan ile akledilir olan arasında temelden bir ilişki olduğunu unutmamalıyız. Örneğin *akinēton* olan ilk hareket ettirici, duyumsanabilir olan kaynağından gelmediği için hareketli olanla hiçbir teması yoktur. Ama akledilirler, duyudan hareketle ortaya çıkan bir tümevarım sürecinde yakalandıkları için kaynaklandıkları obje bakımından hareketli olanlarla ilinti içindedirler. Ancak duyunun müteakibinin hareketli olması, bunlarda içkin olan akledililir form objelerinin de hareketli olduğu anlamına gelmez. Örneğin Sokrates'i duyumsadığımızda duyusal büyüklüğüne dair her şey hareketlidir. Ama onda içkin olan insan formu kendinde⁹⁰ (*kath' hauto*) olarak hareketsizdir. Bu anlamda tümevarım sürecinin kaynağındaki Sokrates her ne kadar hareketli olsa da onda içkin olan insan formu hareket etmez ve değişmez.⁹¹ Aynı şekilde tümevarım sürecinin sonunda yakalanan insan formu da hareket etmez ve değişmez. Bu bağlamda Aristoteles'in kullandığı hareket etmeme kavramlarının hareket edebilenler için kullanılan kavramlar olmasını, madde ve form arasındaki gerilimli ilişkiye bir işaret olarak kabul edip, nihai anlamda bu tümelleri *akinēton* olarak kabul edeceğiz.⁹² Bu anlamda duraklamak anlamına gelen *histēmi* fiilini, hareket edebilirden (*kineton*) *akinēton*'a (hareket edemez) geçişe, dolayısıyla formların maddelerde yakalandığını vurgulayan ama nihai olarak *ebedi* tümellerin yakalandığına işaret eden bir kavram olarak alacağız.

⁸⁸ *Fizik* III 2, 202a3-4. (Çeviride terminolojik tutarlılık için değişiklik yapılmıştır).

⁸⁹ Gökyüzünün ve ruhun hareketinin ilineksel olduğu ile ilgili pasajlar için bkz. *Fizik* IV 4, 212b11-2.

⁹⁰ Aristoteles kendinden (*kath' hauto*) tanımlarından birini şu şekilde verir: Bir şey başka bir şeye kendi olması bakımından aitse ona kendinde yüklüdür (*İkinci Analitikler* I 4, 73b10-11).

⁹¹ *Metafizik* VII 15, 1039b20-1040a2.

⁹² Aristoteles *İkinci Analitikler* metninin hiçbir yerinde *akinēton* kavramını kullanmaz. Bu bağlamda *Fizik*, *Metafizik* ve diğer metinlerinde dikkatli ayrımlarla kullandığı bu ayrımın birçok konunun açılmadan kaldığı *İkinci Analitikler* II 19'da yeterince geliştirilmeden ve ayrıca ruh beden gerilimini yansıtır şekilde *ἡρεμέω* ve *ἴστημι* kavramları ile karşılandığını düşünüyoruz.

Sonuç olarak zamana tabi olan bir süreç olarak duyumsamadan tümellerin üretilmesine varan tümevarım sürecini analize tabi tuttuk. Sürecin kendisinin hareketten, dolayısıyla zamandan tam olarak yalıtılmamasına karşın, sonucunda zamandan azade *akinēton* tümellere erişildiği gösterildi. Böylece her ne kadar bu ebedi tümeller harekette ve zamanda olmasalar da mevcut zamandan hareketle ortaya çıkarak ve mevcut zamana ışık tutarak bu süreçler bakımından zamandan yalıtılamazlar.

5. Zamansallık Bakımından Tümellerin Tasnifi⁹³

Bir önceki bölümde *akinēton* dolayısıyla zamansız akledilirlerin tümevarım tarafından üretilmeleri bakımından duyumsanabilir büyüklüklerle hareket ve zaman bağlamında ilişkileri açığa çıkarıldı. Şimdi de tümellerin tanımları bakımından zamanla ilintilerini araştıran sorumuza geçebiliriz. Bu sorudan kasıt, her varolanın tanımının zamanla ilişkisi bakımından aynı kategoriye alınamayacağıdır. Kimisinin varlığı zamanla belirlenmişken kimisi zamandan bağımsızdır.

Daha önceden belirtildiği gibi Aristoteles'in tanımlamasına göre zaman, hareketin önce ve sonraya göre ölçüsüdür. Böylece zaman harekete bağımlıdır. Tümevarım, hareket ve zaman açısından göze alındığında, özel duyuların, ortak duyunun, hafızanın, hayal gücünün ve tecrübenin hareketle ilintiliği bakımından bütün sürecin zamana bağımlı olduğu sonucuna varılabilir. Tümele erişildiğinde ise hareketten bağımsızlaşıldığı için zamansallık da kalmaz. Bu açıdan *akinēton* olan tümellerin ebedî olduklarını söyleyebiliriz.⁹⁴ Böylece hâzır/mevcut olandan hareket eden duyu süreci, ebedi akledilirlerde tamamlanmış olur. O halde girişte *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'den alıntılıdığımız pasajda ifade edilen zamanda olmayanlar ifadesi tümellere işaret ediyor diyebilir miyiz? Sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Burada bahsettiğimiz tümel-zaman ilişkisi, ontolojik bakımdan formel bir ilişki olarak nitelendirilebileceğinden, tümellerin içerikleri bakımından zamanla ilişkilerini yansıtmamaktadır. Tümelleri içeriklerinin zamanla ilişkisi bakımından tasnif etmek için *Fizik IV 12*'deki şu pasaja bakabiliriz:

...ve madem hareket için zamanın içinde olmak hem onun hem de onun varlığının zamanla ölçülmesi demek (çünkü hareketi ve hareketin varlığını zamandaş olarak ölçecektir ve onun için zaman içinde olmak ile onun varlığının ölçülmesi aynı şeydir), şu açık: öteki nesnelere için de zaman içinde olmak ile onların varlığının ölçülmesi aynı şey. Nitekim zaman içinde olmak şu iki şeyden biri: ya zaman olduğu sürece varolmak ya da kimi nesnelere için sayı içinde var dediğimiz gibi, bu anlamda varolmak ... Olup-bitenlerin

⁹³ Buradaki tümel ifadesi, şeylerin varlıklarını tanımlaması bakımından akledilirlerle karşılık gelecek şekilde kullanıldı.

⁹⁴ Ebediyi zamanla kayıtlanamamışlık olarak anlıyoruz. Halbuki, sürekli zamanda bulunan ama oluşmamış ve bozulmayan şeklinde de ele alınılabilirdi. Ancak, müstakil olan *akinēton* hareket ettiricinin ebedi oluşu dikkate alındığında ebedinin tanımının zamandan bağımsızlığa işaret etmesi gerekiyor. Maddeden müstakil olan bu varolan, yersiz ve zamansızdır.

zaman içinde olması da sayı içinde olması gibi. Bu böyleyse, sayı içindeki nesnelere sayıca, yer içindeki nesnelere yerce sarılırsa, zaman içindeki nesnelere de zamanca sarılır, kuşatılır.⁹⁵

Aristoteles, zamanda olmanın, şeylerin olmaklığının zaman içinde ölçülmesi anlamına geldiğini söylüyor. Bu da hareket ve sükunette olanlar için, yani oluş ve bozuluşta bulunanlar için geçerlidir. Zaman onların tözlerini kuşatır ve hepsini ölçer. Nasıl her sayılan sayı olmaklık içinde bulunuyorsa, oluş ve bozuluşa tabi olanlar da zamana tabidir. *Oluş ve Bozuluş* metninde bu şu şekilde belirtilir: “Bu nedenle her bir varolanın süresi ve yaşamı onu sınırlayan/tanımlayan bir sayıya sahiptir. Herşeyin düzeni vardır, ve her yaşam ve her süreç bir periyotla/döngüyle ölçülür...”⁹⁶ Oluşa ve bozuluşa tabi varlıkların zamanda tarafından sarılmaları, olmalarına sebep olan göksel cisimlerin hareketinin periyodikliğine bağlanır. Bu varolanların olmaklıklarının zaman tarafından belirlenmesi demek, formlarının tanımlarının da zamanla belirlenmesi demektir.⁹⁷ Bu bakımdan oluş ve bozuluşta olan her varolan, doğasına göre belirli bir ölçüde zamanda yaşar.⁹⁸ Oluş ve bozuluşta bulunmayan varolanlar içinse durum böyle değildir:

Dolayısıyla şu açık: hep varolanlar, hep var olduklarından ötürü zaman içinde değiller, çünkü zamanca sarılmıyorlar, onların varlığı da zamanla ölçülüyor. Zaman içinde olmadıkları için zamandan bir etkilenime uğramamaları da bunu gösteriyor. Madem zaman hareketin ölçüsü, sükunetin de ilineksel anlamda ölçüsü olacaktır, çünkü her sükunetlilik bir zaman içinde: nitekim nasıl hareket içinde olan nesnenin hareket içinde: nitekim nasıl hareketin içinde olan nesnenin hareket etmesi zorunluysa, zamanın içinde olanın da öyle, çünkü zaman bir hareket değil ama bir hareketin sayısı, [ölçüm sayısı], içinde sükunetin de olması olası. Çünkü hareket etmeyen herşey değil, ancak doğal olarak devinebildiği halde devinimden yoksun olan nesne sükunette kalabilir, duradurabilir, bunu daha önce de söyledik.⁹⁹

Ebedi varolanların olmaklıkları zaman tarafından ölçülmediği ve zaman tarafından sarılmadıkları için zamanda değildirler. Bu anlamda olmaklığı hareket tarafından sarılanlar bu grupta değildir. Sükunette olanlar da hareket edebilenlere dahil olduğu için onlar da bu gruba dahil edilmezler. Bu anlamda olmaklıkları hareket ve sükunetin ötesinde olanlar bu gruba dahildirler.

⁹⁵ *Fizik* IV 12, 221a4-18. (Çeviride küçük bir değişiklik yapıldı).

⁹⁶ *Oluş ve Bozuluş* II 10 336b10-13: “Διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίαι ἐκάστων ἀριθμῶν ἔχουσι καὶ τοῦτο διορίζονται”. Çeviri tarafıma aittir. C. Mugler’in *Aristote. De la génération et de la corruption* edisyonu temel alındı.

⁹⁷ Aristoteles kalkıkburun (*simon*) benzetmesi yaparak fizik biliminin objelerinin *logos*larının maddeye dolayısıyla harekete bağımlı olduğunu belirtir (*Metafizik* VI 1, 4-5). Harekete bağımlılık doğrudan *Metafizik* ve *Oluş ve Bozuluş*’taki pasajlara paralel olarak zamana bağımlılık sonucunu verir.

⁹⁸ Aristoteles maddenin düzensizliğinden dolayı bu oluş ve bozuluşlarda düzensizlik olabileceğini söyler (*Oluş ve Bozuluş* II 10, 336b10-26).

⁹⁹ *Fizik*, IV 12, 221b2-14. (Çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır)

Dolayısıyla bir tümelin işaret ettiği objesinin olmaklığı zamanla sarılmıyorsa, bunlar zaman içinde olmayanlarken, objesinin olmaklığı zamanla sarılıyorsa, bunlar zaman içinde olanlardandır. Aristoteles teorik bilimleri matematik (aritmetik, harmoni, geometri, optik, astronomi¹⁰⁰), fizik ve teoloji olarak üçe ayırır. Fizik bilimi objelerini bulunduğu maddeden ayırmayarak inceler. Matematik objeler ise her ne kadar bir maddeye bağımlı olsa da maddeden soyut bir şekilde ele alınabilirler.¹⁰¹ Gökyüzünün dışında bulunanlar (ilahi objeler) ise cisimden tamamen ayrışık oldukları için tam anlamıyla yersiz ve zamansızdırlar.¹⁰² Bu bilimlerin objeleri şu şekilde örneklendirilebilir: insan tümeli, hayvan kemiği vb. doğal/fizik objeler (*phusikon*) oluş ve bozuluşa tabi olmalarından dolayı zaman içinde belirlenecekken, ilk hareket ettirici, göksel cisimler¹⁰³, sayılar ya da geometrik nesnelere tümelleri zamanca belirlenmez.¹⁰⁴

Sonuç olarak tümelleri, tanımları zamanla kayıtlı olan ve olmayan tasnifi yaptığımızda, kimisinin *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* incelemesindeki zamanda olmayanlar vasfını karşılamadıkları görüldü. Fizik biliminin objelerinin varlıkları, zaman bakımından belirlendikleri için, zamanda olmayan objeler kategorisine girememektedirler. Fizik bilimlere uygulanan matematik bilimleri de bu kategorinin dışında kalmaktadır. Nihai olarak, teolojinin ve matematiğin (yalnızca harmoni, aritmetik ve geometri) objelerinin bu şartı sağladığını söyleyebilir.

6. Akletme ve Zamansal Süreklilik İlişkisi

Bir önceki bölümde zaman bakımından sınırlandırılıp sınırlandırılmadığına göre yapılan tasnifte matematiğin bir kısmının ve teolojinin objelerinin zamansız oldukları tespit edildi. Bu tartışmalar ışığında *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* metnindeki tartışmamızın (zamanda olmayanların akledilmesi) odak noktasına tekrardan dönüp bakıldığında, kavramın, matematiğin ve teolojinin objesi olan akledilenlere gönderimde bulunduğunu görebiliriz¹⁰⁵:

¹⁰⁰ Optik ve astronomi, fizik objelere uygulanması bakımından matematiğin alanına girdiği için objelerini fiziğin objelerinden müstakil olarak ele almazlar (*Fizik II 2, 194a7-12*).

¹⁰¹ “Matematiğin nesnelere böyledir: biri onları her ne zaman akletse, onlar <maddeden> müstakil olmasa da, onları müstakillermiş gibi akleder” (*Ruh Üzerine III 7, 431b15-17*). Ayrıca bkz. *Fizik II 2, 193b31-194a12*.

¹⁰² “Yine şu da açık: gökyüzünün dışında ne bir yer var ne bir boşluk var ne de zaman var... Ama devinim doğal bir cisim olmaksızın olamaz. Gökyüzünün dışında bir cismin olmadığı, olmasının da olası olmadığı gösterilmişti. Öyleyse şu açık: dışarda ne yer var ne boşluk ne de zaman. Demek ki oradaki nesnelere doğal olarak bir yerde değildir, zaman onları yaşlandırmaz, ötedeki yer değiştirmeye bağlı olanların hiçbirinin hiçbir değişikliği olmaz; nitelikleri değişmeden, etkilenime uğramadan, tüm ebedilik boyunca en iyi yaşamı, kendine yeterliği sürdürürler... Aynı anlamda, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son olan aion, ebediyettir; adım hep varoluştan (*aei einai*) alır: ölümsüz, tanrısal olan.” (*Gökyüzü Üzerine I 9 279a11-22;25-28*) Pasaj S. Babür çevirisinden alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. *Metafizik VI, 1; Fizik II, 2; Metafizik III 3, 997b34-998a5*.

¹⁰³ Sorabji, *Aristotle On Memory*'de göksel cisimleri *Fizik 221b3-5*'e referansla zamanda olmayanlar arasına konumlandırıyor. Ama yer değiştirme hareketinde bulunmaları ve bunun da bir süre alması göz önüne alındığında bu statüye dahil edilemeyebileceği bir yorumun da geliştirilebileceğini belirtiyor (Sorabji 1972, 73-74). G. R. T. Ross da göksel cisimleri her ne kadar hareket halinde olsalar da oluş ve bozuluşa tabi olan maddeleri olmadığı için zamansız objelere dahil ediyor (Ross 1906, 250).

¹⁰⁴ Her ne kadar Aristoteles *simon* (kalkıkburun) örneğini istisnai olarak veriyor gibi gözükse de bütün doğal/fizik objeler *simon* örneğinin kapsamına dahildir.

¹⁰⁵ Benzer bir yorum için bkz. Ross 1906, 253.

Hayal gücünü daha önce *Ruh Üzerine*'de konuşmuş, hayaller olmadan akletmenin de olamayacağını söylemiştik. Geometrik şekillerin çiziminde ortaya çıkan hâlin aynısı akletmede de gerçekleşir. Nitekim ötekinde üçgeni belirli bir nicelik olarak kullanmasak da onu belirli bir niceliğe karşılık gelecek şekilde çizeriz. Akleden de aynı şekilde bir nicelik akletmese de gözümün önüne bir nicelik getirir, ama onu bir nicelik olarak akletmez. İlgili nesnenin doğası belirsiz bir nicelik de olsa, gözünün önüne belirli bir nicelik getirir, ama onu yalnızca nicelik olarak akleder. Neden süreklilik olmadan akledilemeyeceği ya da zamanda olmayan şeylerin bile zamandan bağımsız akledilemediği ayrı bir tartışma. Ancak büyüklükle hareketi zamanı bildiğimiz şeyle bilmemiz gerekir ve hayal ortak duyunun bir hâlidir. O halde açık ki bunları bilmek birincil duyumsayan kısma düşer. Öte yandan hayaller olmadan akledilirlerin bile anısı olmaz.¹⁰⁶

Aristoteles bütün düşünme faaliyetinin hayaller olmaksızın yürütülemeyeceğini söylüyor. Her akledilebilirin akledildiğinde ona eşlik eden bir hayalle birlikte düşünüldüğünü belirtiyor. Örneğin niceliği belirsiz bir şeyi düşünmek istediğimizde zorunlu olarak belirli bir niceliksel canlandırmanın eşliği ile düşünürüz. Bu anlamda Aristoteles'in form ve madde ayrımını buradaki akledilir ve hayal ayrımına tam olarak uygulayabiliriz. Niceliği belirsiz bir üçgen düşünen (örneğin üçgen tanımı), aynı zamanda niceliği belirli olan bir üçgeni (örneğin kenarları bir cm olan bir eşkenar üçgeni) de hayal eder. Bu bakımdan her ne düşünürsek düşünelim süreklilik sahibi olan bir şey hayal edilmeden o şeyi düşünemeyiz.¹⁰⁷ Bu bakımdan sürekliliğin temelde büyüklüğe¹⁰⁸ sahip olmak anlamına geldiğini göz önünde tutarak, Aristoteles'in, Platoncu ekolün *idea* kavramına karşı geliştirdiği akli formların duyumsanabilir şeyler dışında olmadığı argümanı üzerinden her düşünme faaliyetini cisimsel şeylerin hayaline bağladığını söyleyebiliriz. Aristoteles düşünme faaliyetini büyüklüğe bağladığı için doğal olarak büyüklüğe bağlı olan hareket ve zamanın da bu anlamda ele alınması gerekir. *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'de süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin gerçekleşemeyeceğinin belirtildiği satırlarda Aristoteles hareket kavramından bahsetmeyip doğrudan zaman kavramına geçer¹⁰⁹: Akledilenler zamansız düşünülemezler. Zira akledilene eşlik eden altlık olarak hayal, maddeden tamamen soyut olmadığı için zamansallık hayalle devreye girer. Peki zamanda olmayanlar için bu durum nasıl olacaktır? Bu soruyu cevaplamak için *Ruh Üzerine* III 6'ya başvurabiliriz:

¹⁰⁶ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b30-450a13.

¹⁰⁷ Aristoteles akletme faaliyetinin ve akledilirlerin kendilerinin süreklilik kavramıyla kesinlikle ilişkilendirilemeyeceğini *Ruh Üzerine*'nin I. kitabında açıkça belirtir (*Ruh Üzerine* I, 3 407a2-10). Akletmede süreklilik bulunmadığına göre süreklilik başka bir yeti sayesinde sağlanmalıdır.

¹⁰⁸ *Corpus*'ta *megethos* kavramı, fiziksel büyüklük ve soyutlanmış hali olarak geometrik büyüklük olmak üzere iki anlama gelecek şekilde de kullanılır.

¹⁰⁹ Makalenin sonunda niçin sadece zaman ve onun sürekliliğinden bahsedildiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

"Bölünmez" sözcüğü ise, güç açısından bölünemez olan şey, bir de işlerlik açısından bölünmemiş halde olan şey olmak üzere iki anlama geldiğine göre, aklın bir uzunluğu bölünmez bir zamanda akletmesine engel yoktur (çünkü uzunluk işlerlik açısından bölünmezdir). Zaten zaman da uzunluk gibi hem bölünürlük hem de bölünmezlik taşır. Dolayısıyla <zamanın> hangi yarısında <uzunluğun> hangi yarısının akledildiği söylenemez. Çünkü <bütün, işler halde> bölünmediği sürece, <yarım da> yoktur-olsa olsa gücül halde vardır. Ancak <akıl, uzunluğun> iki yarısını ayrı ayrı aklediyorsa, aynı anda zamanı da ikiye bölüyordur, ki bu durumda birçok uzunluğu akleder gibidir. Ama her iki yarımından çıkan bir şey olarak <uzunluğun aklediyorsa>, ikisini beraberce kuşatan bir zamanda <aklediyor> demektir.¹¹⁰

Aristoteles bu pasajda düşünülen bir uzunluğun aktüel bir şekilde *birlik* olarak düşünülebilmesini, düşünüldüğü zamanın bir kılınmasıyla sağlandığını belirtir. Aklın tek bir faaliyetinde yakalanan bir geometrik şekil (*skhēma*) bunu akledildiği zamanın bir kılınmasıyla gerçekleştirebiliyor. Bu anlamda akletme faaliyetini potansiyel olarak ele alırsak, faaliyeti gerçekleştirdiği zamanın yarısında, uzunluğun ancak yarısı düşünülebilir. Ama aktüel olarak düşünülen uzunluğun birliği, o düşüncenin faaliyeti boyunca geçirdiği zamanın bir olarak tutulması sayesinde belirleniyor. Geometrik bir obje olan uzunluk, matematik bilimlerinin bir objesidir. Bu bakımdan bu örneği maddeden ayrı ele alınabilen bütün matematik bilimlerinin ve hatta teolojinin objelerine geçerli olacak şekilde alıyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi *akinēton* olan akledilirler, ruhtaki etkilenimler gibi hareketli dolayısıyla zamansal olamayacaklarına göre, burada matematiksel akledilirlerin birliklerini zamansal bakımdan almaları nasıl anlaşılmalıdır? İşte bu noktada Aristoteles'in, ruhun cisimden ayrı bir işleyişi olmadığı, yani cismin bir faaliyeti olduğu¹¹¹ ve akledilir formların da duyumsanabilir büyüklüklerde olduğu iki temel pozisyonunu hatırlamak gerekir. Akletme faaliyetinin konusu olmak bakımından akledilirler, maddeden ayrışık, *akinēton*, hissedilemez ve hatırlanamazdır. Aklettiğimiz üçgeni duyumsayamaz veya hatırlamayız.¹¹² Bu anlamda akletme ve aklın kendisi *akinēton* olduğu için hareket içeren hatırlama faaliyetine obje olamaz. O halde bu düşünceden hatırladığımız şey nedir? Her üçgen düşüncesiyle birlikte o düşünce için altlık işlevinde bulunan hayali¹¹³, ortak duyu tekrardan hisseder ve sonradan üçgeni düşünme faaliyetimizi hatırlamamız, o hayal etme faaliyeti (üçgenin hayal edilmesi) sayesinde gerçekleşir.¹¹⁴ İşte bu hayalle

¹¹⁰ *Ruh Üzerine* III 6, 430b7-14.

¹¹¹ Bkz. *Ruh Üzerine* II, 2.

¹¹² Tam anlamıyla faaliyette aklın hatırlanamayacağına ilişkin *Ruh Üzerine* III 5'de şu ifadeye bakılabilir: "Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezeldir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir..." (*Ruh Üzerine* III 5, 430a22-25).

¹¹³ G. R. T. Ross, *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* şerhinde, hayalin sürekliliği sağlayan bu işlevini mantıksal madde -*matiere logique*- adlandırmasıyla karşılıyor (Ross 1906, 250).

¹¹⁴ Ayrıca Reeve, Aristoteles'in bu formülasyon sayesinde zamansız olanları düşünmemizi, sonradan hatırlayabilmemizi de açıkladığını ekler (Bkz. çevirisinin 366. notuna). Örneğin ilk hareket ettiriciyi, geometrik veya aritmetik akledilirleri düşündükten bir süre sonra, hâlâ bu düşündüklerimizi

bağlantısında düşünme faaliyetimize bir anlamda madde ve hareket eşlik ettiği için bunlara bağlı olan zaman kavramı da faaliyet alanına dahil olur. Bu bakımdan Aristoteles zamanda olmayan şeyleri de zamanla aklettiğimizi söyler. Bu da en temelde, yukarıda belirtildiği gibi, ruhun bir aklediliri düşündüğü zamanı bir süreklilik olarak tutması sayesinde düşünebilmesiyle gerçekleştirilir. Ama *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* metninde tartıştığımız ifadelerde gördüğümüz gibi bu sadece zamana değil genel anlamda sürekliliğe verilir. Bu anlamda düşünen insanın bir süreklilik olan büyüklük sahibi olması (cisme sahip olması) ve yine bir süreklilik olan harekette/zamanda bulunmasını da kapsar. Bu anlamda zamansız şeyleri düşünen insanın maddeden tamamen yalıtılmış bu şeyleri akletmesi her ne kadar maddeden bağımsız olsa da¹¹⁵ kendisi maddi bir varlık olarak insan, akledilirlerin düşünülmesini temelde süreklilik kavramına borçludur.¹¹⁶ Bu eşlik, sadece ilineksel bir eşlik olarak görülemez; aksine o akledilirlerin bir olarak düşülmesinin de garantisini sağlar. Böylece zamanla sınırlanan akledilirlerin dışında zamansız akledilirlerin (matematik ve teoloji biliminin objeleri) de ancak ve ancak zamansal süreklilik sayesinde düşünülebildiği gösterilmiş oldu.

7. Sonuç

Aristoteles'in *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* incelemesinde ortaya koyduğu şekliyle, süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin (*noein*) gerçekleşemeyeceği ve hatta zamanda olmayan şeylerin dahi zamansız düşünülemediği ifadeleri; akletmenin, zamansal süreklilik ile zorunlu ilişkisinin gösterilmesiyle aydınlatıldı. Bunun için makalede, zamansal süreklilik kavramı (2. ve 3. bölümler) ve akledilirler (4. ve 5. Bölümler) incelenerek bu iki kavramın ilişkisi ortaya koyulmaya çalışıldı (6. Bölüm).

Öncelikle cisimsel süreklilik, tanımında içerdiği kavramlar (ardışıklık, bitişiklik, sınırdaşlık) aracılığıyla incelendi ve mutlak cisimsel süreklilikte şeylerin formlar bakımından nasıl ayrıştıkları açıklandı (2. Bölüm). Cisimsel süreklilik ve hareket temelinde ele alınan zamanın sürekliliğinin ve sayılan olma özelliğinin şimdi sayesinde nasıl gerçekleştirildiği gösterildi. Aktüel olarak şimdinin, geçmişi geleceğe bağlayarak zamanı nasıl mümkün kıldığı ve potansiyel olarak şimdinin ise zamanı parçalarına ayırıp nasıl sayılabilir olmasını sağladığı açıklandı. Zamansal olmayan ama zamanı taşıyan şimdinin bunu nasıl yaptığı ise hareket ve zamanın kendisine bağlı olduğu cisimsel, belirli bir obje ile ilişkisinde arandı. Şimdinin, hareketinin sayılabilir olması olarak, bu belirlenmiş cisme karşılık geldiği sonucuna ulaşıldı. Böylece adeta bir *tode ti* gibi işlev görerek zamanı mümkün kılar (3. Bölüm).

Sonrasında düşünme ve objesi olan akledilirler, ebedilik ve hâzır olma kavramlarının gerilimi içerisinde ve zamanla ilişkileri bakımından ele alındı. Bu bölümde tümellerin ruhun yetileri (algı, anı, tecrübe) bakımından ortaya çıkış

hatırlayabilmemiz, bu düşündüklerimize hayalin eşlik etmesi sayesinde. Çünkü faal halde olan bir akılda hareket bulunmaz. Aristoteles bu noktayı şu şekilde belirtir: "Anımsama, hatta düşünülenlerin anımsanması bile imgeden bağımsız değildir" *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 450a12-3.

¹¹⁵ Bkz. *Ruh Üzerine* III 4, 429b5.

¹¹⁶ Burada ifade edilen tartışmalara, etken/yapıcı ve etkilenen akıl ayrımı uygulandığında, bahsedilen aklın etkilenen akıl olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü etken/yapıcı aklın (*nous poiêtikos*) faaliyetlerinde maddenin hiçbir rolü olamaz. Bkz. *Ruh Üzerine* III 5.

süreci, hareket ve zamanla olan ilişkisi içerisinde irdelendi. Böylece, bir yandan hareket ve sükunetin konusu olan, diğer yandan *akinēton* (hareketten bağımsız) formlara bağımlı hâzır/mevcut objelerden yola çıkılarak *akinēton* tümellere, tümevarım aracılığıyla nasıl erişildiği açıklığa kavuşturuldu. Tümevarımın tümellerle ilişkisi gösterilerek, zamandan bağımsız akledilirlerin yalnızca düşünüldüğünde zamanla ilişkilerine başvurulmadığı, daha üretilme aşamalarında bile, duyu aracılığıyla zamansal bir şekilde burada hâzır olarak karşılaşılan objelerden yine zamansal bir süreçle üretildikleri vurgulandı. Böylece, zamansız ve ebedi tümellerin, tümevarımın başında hâzır/mevcut objelerde (bütünlüklerini sağlayan ve onları cisimsel süreklilikten ayırtıran olarak), sonucunda da akılda bulunmalarına rağmen sürecin kendisinin tamamen hareketle, dolayısıyla zamanla içe içe olduğu açıkça görüldü (4. Bölüm). Maddi olanlardan müstakil akıldaki tümellerin zamanla ilişkisi bu şekilde anlaşıldıktan sonra bu tümellerin tanımları zamanla kayıtlı olup olmadıklarına göre incelendi. Bu tasniften hareketle fiziğin objelerinin zamanla kayıtlı olduğu sonucuna varılırken matematik ve teolojinin objelerinin zamandan bağımsız olduğu tespit edildi. (5. Bölüm).

Nihai olarak ortaya çıkmaları ile tanımları bakımından zamanla ilişkileri tartışılmış şekilde akledilirler ve zamansal süreklilik kavramına ulaşıldı. Son bölümde de Aristoteles'in hafızada bulunan hayallere başvurulmaksızın akledilirlerin düşünülmemeyeceği fikri tartışıldı. Tanımları bakımından zamanla kayıtlı olan fizik objeler zaten maddi bir yana sahip oldukları için onlara hayallerinin altlık olarak eşlik ettikleri tespit edildi. Teolojinin ve matematiğin zamandan bağımsız olan ve maddi olmayan objelerinin ise düşünülmesinin ancak düşünülme zamanının bir kılınması ile gerçekleştirilebileceği sonucuna varıldı. Böylece zamandan bile bağımsız olanların düşünülmesinde zamanın sürekliliğinin oynadığı rol açıklığa kavuşturularak Aristoteles'te düşünce ve zamanın zorunlu ilişkisi süreklilik kavramı aracılığıyla ortaya konuldu (6. Bölüm).

Zamandan bağımsız objelerin bile düşünülmesinin ancak hayaller vasıtasıyla zamansal sürekliliğin sağlanması sayesinde gerçekleştirilebilecek bir faaliyet olarak ele alan Aristoteles'in, bu yaklaşımıyla hem Yunan düşüncesinde hem de alman idealizmi, fenomenoloji, hermeneutik ve varoluşçuluk gibi çağdaş akımlarda birçok felsefe geleneğini etkileyecek bir atılımda bulunduğu söylenebilir. Aristoteles'in - Platon'un aksine- düşünme faaliyetinin zamansız gerçekleştirilemeyeceğini vurgulaması, felsefe tarihinde birçok ekolün peşine düştüğü önemli bir araştırma yolunu başlatmıştır.¹¹⁷

¹¹⁷ Makaleyi dikkatlice okuyup önemli dönüşlerde bulunan Furkan Yazıcı, Hakan Yücefer, Metin Demir, Recep Demir ve Sedat Genç'er'e şükran borçluyum. Ayrıca değerli raporları için hakemlere ve tashih için *Posseible Felsefe Dergisi*'nin editörlerine teşekkür etmek isterim.

Kaynakça

- Aristote. 1966. *De La Génération Et De La Corruption*. Ed. Charles Mugler ve Guillaume Budé. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristotle. 2000. *Petits Traités D'histoire Naturelle*. Çev. Pierre-Marie Morel. Paris: Flammarion.
- Aristoteles. 1997. *Gökyüzü Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles. 2001. *Fizik*, Çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY.
- Aristoteles. 2015. *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. İstanbul: YKY.
- Aristoteles. 2019. *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. 2022. *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*. Çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristotle, 1908. *De memoria et reminiscencia. Parva naturalia*. Ed. W. D. Ross ve J. A. Smith, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle, 1950. *Physica*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1957. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics : A Revised Text with Introduction and Commentary*. Çev. W. D. Ross Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1975. *Aristotle's Metaphysics : A Revised Text*. Çev. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 2016. *Metaphysics*. Çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Annas, Julia. 1975. "Aristotle, Number and Time". *Philosophical Quarterly* 25 (99): 97-113. <https://doi.org/10.2307/2217626>.
- Burnet, John. 1900. *Platonis Opera*. vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Burnyeat, Myles. 1992. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)". *Essays on Aristotle's de Anima*, editör Martha C. Nussbaum ve Amelie Oksenberg Rorty, 15-26. Clarendon Press.
- — —. 1993. "Aristote Voit du Rouge Et Entend Un ? Do ? : Combien Se Passe-T-Il de Choses ? Remarques Sur ? de Anima ?, II, 7-8". *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 183 (2): 263-80.
- Caston, Victor. 2004. "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception". *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes From the Work of Richard Sorabji*, editör Ricardo Salles, 245-320. Oxford University Press.
- — —. 2020. "Aristotle on the Transmission of Information: Receiving Form Without the Matter". https://doi.org/10.1007/978-3-030-56946-4_2.
- Coope, Ursula. 2004. *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*, Oxford: Aristotle Studies Series.
- Diels Hermann and Walther Kranz. 1951. *Die Fragmente Der Vorsokratiker Griechisch Und Deutsch* 6. Verb. Aufl ed. Berlin: Weidmann.
- Everson, Stephen. 1999. *Aristotle on Perception*. Clarendon Press.
- Gregoric, Pavel. 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford University Press.
- Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon (LSJ)
- McKirahan, Richard D. 2017. *Principles and Proofs : Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400887163>.

- Mediae Latinitatis Lexicon Minus, edited by: J.F. Niermeyer and C. van de Kieft.
Revised by J.W.J. Burgers.
- Mignucci, Mario. 1975. *L'argomentazione Dimostrativa in Aristotele : Commento Agli Analitici Secondi*. Padova: Antenore.
- Moreau, Joseph. 1969. "L'espace et le temps selon Aristote". *Revista Portuguesa de Filosofia* 25 (1): 97-98.
- Ross, G. R. T. 1906. *De Sensu and de Memoria: Text and Translation with Introduction and Commentary*. New York: Cambridge University Press.
- Sattler, Barbara M. 2019. "Time and Space in Plato's Parmenides". *Études Platoniciennes*, 15 (Mayıs). <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1717>.
- . 2020. *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*. Cambridge University Press.
- Sorabji, Richard. 1972. *Aristotle on Memory*. Duckworth.
- . 1974. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy* 49 (187): 63-89. <https://doi.org/10.1017/s0031819100047884>.
- Şemseddin Sâmî. 1901. *Kamus-i Türkî*. İstanbul: İkdâm.
- Themistius. 1996. *On Aristotle's On the Soul*. Çev. Robert B. Todd. Ithaca: Cornell University Press.