



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'NİN TABİAT FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ashimzhan RUZİYEV

BURSA-2020



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ'NİN TABİAT FELSEFESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ashimzhan RUZİYEV

Orcid: 0000-0002-3190-0939

**Danışman:
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI**

BURSA-2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 21/07/2020

Tez Başlığı / Konusu: "FÂRÂBÎ'NİN TABİAT FELSEFESİ"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 104 sayfalık kısmına ilişkin, 21/07/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

21/07/2020

Adı Soyadı: Ashimzhan RUZİYEV
Öğrenci No: 701721004
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Programı: Tezli Yüksek Lisans
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
21/07/2020

*Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum 'Fârâbî'nin Tabiat Felsefesi' başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve imza

21.07.2020



Adı Soyadı : Ashimzhan Ruziyev

Öğrenci No : 701721004

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Tezli Yüksek Lisans

Statüsü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı: Ashimzhan RUZİYEV
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : x+104
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

FÂRÂBÎ'NİN TABİAT FELSEFESİ

Tabiat kavramı felsefe tarihinde önemli konulardan biridir. Nitekim günümüze kadar tartışıla gelen Tanrı-evren ilişkisi, oluş-bozuluş, değişim, varlıkların bilinip bilinemeyeceği, tabii âlemin ve içinde bulunan varlıkların gerçekliği, amacı, konumları ve bunun gibi birçok husus tabiat alanıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu anlamda Fârâbî daha çok mantık ve siyaset alanlarıyla ilgili düşünceleriyle, kuramlarıyla ön plana çıkmış olsa da, varlık ve bilgi alanlarında da, önemli bir konumdadır. Bundan dolayı bu çalışma Fârâbî'nin felsefesindeki sorun ve soruları tabiat felsefesi çerçevesinde nasıl analiz ettiğini, ne şekilde çözüme kavuşturduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Çalışmada ilk olarak Aristoteles'in Fizik kitabı çerçevesinde tabiat felsefesinin değerlendirilmesi yapılacaktır. İkinci olarak ise Fârâbî'nin el-Medînetül-Fazila ve es-Siyasetü'l-Medeniyye eserleri kapsamında tabii varlıklar ve tabii oluşumun en son varlığı olarak insan incelenecektir. Sonuç olarak Fârâbî'nin nasıl bir tabiat felsefesi ortaya koyduğu hakkında genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler;

Fârâbî, Tabiat, Felsefe, Tanrı, Sudûr, Ay-Altı âlem, Madde-Suret, İnsan

ABSTRACT

Name and Surname : Ashimzhan RUZİYEV
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religijs
Branch : İslamic Philosophy
Main Department : Master's Degree
Page Number : x+104
Degreeof Date :
Supervisor : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

FARABI'S NATURALISTIC PHILOSOPHY

The concept of nature is one of the important subject in the history of philosophy. In fact till now the continuation of God-universe relationship's, occurrence-disruption's, change's discussion, discussion about the knowable or the unknowable of the unseen, discussion about the natural world's reality and its components' reality, it's purpose, it's situation and many other issues are directly linked to the natural field. Even though Farabi is well-known for his thoughts and theories in the logic and political field he is also has an important figure in matter of asset and knowledge. Therefore this study aims to reveal how Fârâbî analyzes and resolved the problems and questions in his philosophy of nature. In this work natural philosophy shall be firstly analyzed through Aristotle's Physics book. Secondly within the scope of Fârâbî's al-Madinatul Fadhilah and al-Siyasatul Madaniyyah works natural world's component with its formation and finally human being shall be discussed. This work shall be end with a general conclusion which will show the method by which Farabi had revealed and developed the natural philosophy.

Key Words

Farabi, Nature, Philosophy, God, Sudur, Moon-six World, material-image, human being.

ÖNSÖZ

Fârâbî'nin meşşai geleneğin kurucusu ve ilk temsilcisi olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. O, kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak kendisine özgü ve sistematik biçimde felsefi düşüncelerini kültür havzasının da izlerini taşıyacak şekilde temellendirmiştir. Filozof fizik, metafizik alanlarını birbirleriyle ilişkilendirerek sistematik bir şekilde ele almıştır. Zira İslam geleneğinde iddia edilen Tanrı'nın yaratma, irade ve kudret sıfatları ile tabii âleme sürekli müdahale eden varlık tasavvuru yerine kendisine özgü katkıları ile Tanrı'nın yüceliğini, kudretini inkâr etmemekle beraber tabii âlemi kendi içerisinde, yani tabii âlemin sınırları içerisinde açıklamaya çalışır. Fârâbî'nin tabiat anlayışında Platon ve Aristoteles'in etkileri mevcut olmakla birlikte o, ne salt maddeyi ne de salt formu temele almaktadır. Aksine filozof her ikisini de esas olarak tabii varlık alanını temellendirmeye çalışır.

Bu bağlamda çalışmanın esas hedefi; genel olarak tabii varlıkların oluşumunu, mahiyetlerini, özelde ise insanın mahiyetinin ne olduğunu, yine bu çerçevede insanın tabii âlemde hangi konuma sahip olduğu ve kendi özünü gerçekleştirme bağlamında nasıl bir varlık olduğunun tespit edilmesidir. Nitekim Fârâbî, mutluluğa ulaşmayı esas alan felsefi tasavvura sahiptir. Mutluluğu elde etmenin ilk aşaması da insanın bulunduğu tabii âlemde nazari ve ameli olarak varlık alanlarına ilişkin akıl yürütmesi ile mümkün olacaktır. Bu bağlamda çalışma, Fârâbî'nin tabiat felsefesini incelerken esas olarak el-Medinetü'l-Fazila ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye eserlerinden yola çıkılarak ortaya konulacaktır.

Tez çalışması sürecinde maddi ve manevi her türlü bilgi, birikim ve desteğini esirgemeyen, üzerimde büyük emeği olan, çalışmanın konusunun belirlenmesinde kıymetli tavsiyelerde bulunan, derslerinden, sohbetlerinden, yazılarından, müstefit olduğum kıymetli tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya ve bu süreçte vaktini ve yardımlarını esirgemeyen, tezin son şeklini almasında katkılarıyla, değerli görüş ve tavsiyelerde bulunan, ana dilimin Türkçe olmaması hasebiyle tez yazma sürecinde karşılaştığım sorun ve sorulara sabırla cevap veren Dr. Seda ENSARİOĞLU ve Tuğsat GÜZELOĞLU hocalarıma içten şükranlarımı sunuyorum.

Ashimzhan RUZİYEV Bursa-2020

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL RAPORU	iii
YEMİN METNİ	ivv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. HAYATI VE ESERLERİ	1
2. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE METODU	3
3. İHSÂU'1-ULUM ÇERÇEVESİNDE TABİAT İLMİ.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA ARİSTOTELES'İN TABİAT FELSEFESİ

1. TABİATIN TANIMI VE VARLIĞI HAKKINDA	12
2. METODU	14
3. KONUSU	15
4. DİĞER İLİMLER İLE BAĞLANTISI	17
5. TABİİ VARLIKLARIN İLKELERİ.....	19
5.1. Maddi Neden	22
5.2. Formel Neden	23
5.3. Fail Neden	24
5.4. Ereksel Neden.....	25
6. NEDENLER BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN NEDENSELLİK, RASTLANTI VE TALİH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	26
7. HAREKET	29
7.1. Hareketin Tanımı:.....	29
7.2. Hareketin Varlığı Hakkında:	29
7.3. Devinim Çeşitleri.....	30
7.4. Tabii Hareket Ve Zorunlu Hareket Üzerine	31
7.5. Hareket Ve İlk Hareket Ettirici Hakkında	32
8. SONSUZLUK ÜZERİNE	32
9. HAREKET AÇISINDAN YER	36

9.1. Yer'in Tanımı:	36
9.2. Yer'in Varlığı/Mahiyeti Hakkında:	37
9.3. Yer-Hareket İlişkisi:	39
9.4. Boşluk Hakkında	40
10. ARİSTOTELES'TE ZAMAN KURAMI	42
10.1. Zamanın Tanımı	42
10.2. Zamanın Varlığı/Mahiyeti Hakkında	43
10.3. Zaman-Hareket İlişkisi	45
10.4. Zamanı Oluşturan An'lar Üzerine	46

İKİNCİ BÖLÜM

EL MEDİNETÜ'L FÂZILA İLE ES-SİYÂSETÜ'L

MEDENİYYE'DE TABİÎ VARLIKLAR

1. AY ÜSTÜ ÂLEM.	49
1.1. Varlıkların İlk Sebepden Taşması (Sudûr) Nazariyesi, Mükemmellikten Eksikliğe Doğru Hiyerarşi	49
1.2. İlk Sebep/es-Sebebü'l Evvel'in Varlığı (Özellikleri/Nitelikleri) Hakkında.....	52
1.3. İkinci Akıllar/Sebepler (Es-Sevanî), Mahiyeti ve İşlevi Hakkında.....	61
1.4. Semavi Cisimlerin Özellikleri ve Onların Tabii Âleme Etkileri	64
1.5. Var Olanların Meydana Gelmesi ve İnsanın Mutluluğu/Bilgiyi Elde Etme Hususunda Faal Aklın Rolü.....	72
2. AY ALTI ÂLEM.....	74
2.1. Tabii Varlıkların Ortaya Çıkışı: Eksiklikten Mükemmelliğe Doğru Hiyerarşik Düzen Hakkında	74
2.2. Mümkün Varlık	76
2.3. İlk/Müşterek Madde/Heyûlâ.....	76
2.4. Madde Ve Sûret Hakkında	77
2.5. Dört Unsur	81
2.6. Madenler.....	83
2.7. Bitki	83
2.8. Hayvan.....	84
2.9. İnsan ve Nefsin Yetileri Hakkında	85
2.9.1. Beslenme Yetisi	89
2.9.2. Duyu Gücü Hakkında	90
2.9.3. Tahayyül Gücü Hakkında	91
2.9.4. Akletme Yetisi	93
2.9.5. İrade Sahibi Varlığı Olarak İnsanın Arzu Gücü Hakkında	96
SONUÇ	98
KAYNAKÇA.....	100

KISALTMALAR

Adı geçen eser;	a.g.e.
Adı geçen makale;	a.g.m.
Baskı;	b.
Bakınız;	bkz.
Cilt;	C.
Çeviren;	ev.
Diyanet İslam Ansiklopedisi;	DİA
Editör;	ed.
İslam Araştırmaları Merkezi;	İSAM
Milattan Önce ;	M.Ö
Sayfa;	s.
Sayfalar Arası	ss.
Sayı;	S.
Türkiye Diyanet Vakfı;	T.D.V.
Tarih yok;	t.y
Yayımları;	yay.
Yayım yeri yok;	y.y.
Yayımcı yok;	y.y.

GİRİŞ

1. HAYATI VE ESERLERİ

Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan Uzluğ el-Fârâbî, Batıda Alfarabius ve Avenassar adıyla bilinmektedir. Filozof 259/870 yılında günümüzde Kazakistan'ın güneyinde şuan ki ismi Otrar, eski adı Faraba olan bölgenin Vesic kasabasında dünyaya gelmiştir. Ailesi ile ilgili bilgiler çok az olmakla birlikte kaynaklarda babasının komutan olduğu ve kendisinin soylu bir ailenin ferdi olduğu yer almaktadır. Filozofun Türk olup olmadığı tartışmalı olsa da, dünyaya geldiği bölge ve kendi isminde yer alan İbn Tarhan faktörünün yanı sıra filozofun özel olarak Türk kültürüne ait giyim kuşama önem verdiği dair kaynaklarda delillerin gösterilmesi onun Türk olduğu tezini güçlendirmektedir.¹

Fârâbî temel ilimleri tahsil ettikten sonra bulunduğu bölgede ilmî açıdan tatmin olmayınca doğduğu Vesic kasabasını kendisini geliştirmek amacıyla terk eder. Bu durum yaşandığında filozof, bazı kaynaklara göre genç iken, bazılarında ise kırk yaş civarındadır. Ne var ki sayısal olarak hangi yaşta göç ettiğini belirsiz olduğunu ifade etmemiz gerekir. Ancak ilgili eserlerde müellifler Fârâbî'nin göç ettiği esnada olgunluk yaşında olduğu konusunda hem fikirdirler.² Filozofun ilmî hicreti, dönemin en önemli ilim merkezlerine doğru yola çıkmasıyla başlamıştır. O, ilk önce İran'a gidip Farsça tahsil etmiştir. Belli bir zaman sonra müderrislerinin tavsiyeleri üzerine Buhara'ya yerleşmiştir. Bu şehirde Fârâbî'nin önde gelen hocalardan ağırlıklı olarak fıkıh alanına ilişkin ilim tahsil ettiği aktarılır. Daha sonra filozof Bağdat, Şam, Harran, Halep gibi Abbasilerin hâkimiyeti altında olan şehirlere gidip eğitimine devam eder. Bazı

¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 2.b., İstanbul: İSAM yay., 2017, s.23., İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, 1.b, İstanbul: Eksen Matbaacılık, 2000,s.13., Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, 2. b.. Büyüyenay, 2017, s.7., Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4.b, Ankara, İsam yay. 2017, s.146., Şenol Korkut, Fârâbî "Aristo'nun doğu ve yanlış görüşleri" ve "büyük musiki kitabı" eserlerinde Onun Et Tarhan'ı olarak ismi geçtiği ifade edilir. s.126., Bununla Beraber Mevlut Uyanık Fârâbî'nin ilimlerin sayımı kitabında El-Fârâbî Et-Türki olarak ismini verir.

² Şenol Korkut, "Meşşâi Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker yay. 2012, s.124.

müellifler Fârâbî'nin Abbasi hilafetinin başkenti olan Bağdat'a geldiği zaman Arapça bilmediğini iddia etmektedirler. Ancak onun başkente gelir gelmez dil ilimlerine ayrı bir önem verdiği ve kısa zamanda Arap dilini öğrendiği bilinmektedir.³ Bu noktada Fârâbî'nin kaç dile hâkim olduğu konusu da ihtilâfıdır. Ancak doğduğu ve eğitim aldığı bölgeler göz önünde bulundurulduğunda onun Türkçe, Arapça ve Farsça dillerine, bunların yanında felsefe ile ilgili olması bakımından Süryanice ve Yunanca dillerine hâkim olduğu iddia edilebilir. Yine bahsi geçen konuya dair bazı kaynaklarda filozofun hayatının sonunda yetmiş yakın dil bildiğine dair görüşlerin gerçekliği yansıtmadığı ve Fârâbî'yi yüceltme gayesiyle yapıldığı ifade edilebilir.⁴

Fârâbî, döneminde ilimlerin merkezi konumunda olan Bağdat'ta hem dini hem de akli ilimleri tahsil etme fırsatını bulmuş ve böyle bir ilim cennetinden tam anlamıyla istifade etmiştir. Zira filozof dil ilminden başlayıp mantık, matematik, metafizik, siyâset ve psikoloji gibi bütün alanlarda zamanının önde gelen hocalarından dersler almış ve aynı zamanda bu alanlarla ilgili eserlerinin birçoğunu Bağdat'ta geçirdiği dönemde telif etmiştir.⁵ Fârâbî ilk olarak ve diğer ilimlere nispeten daha yoğun bir biçimde mantık ilmi ile uğraşmıştır. Zira Bağdat şehrinde İbn Hallikan'dan (ö.681/1282) gelen bilgilere göre Fârâbî, sıkı birer Aristoteles takipçisi olarak meşhur olan Ebu'l Bişr Matta bin Yunus (ö.328/940), Ebu Bekir İbnü's Serrac (316/929), Yuhanna bin Haylan isimleriyle bilinen filozoflardan ders almıştır.⁶ Nitekim Fârâbî'nin bu filozoflardan Aristoteles öğrenmesi, İslam geleneğine Aristoteles'çi mantığın dâhil edilmesi, burhan metodunun merkeze konulması ve Fârâbî'ye muallim-sânî unvanının verilmesiyle sonuçlanacaktır.

Fârâbî, Bağdat'ta yirmi yıl kaldıktan sonra yaşanan siyasi ve mezhebi kargaşalar nedeniyle bulunduğu bölgeyi terk eder. Onun yolculuğu önce Halep şehri istikametine doğru olacaktır. Bu şehirde Fârâbî'nin, Hamdanî emirî Seyfu'd-Devle'nin (ö.356/967) daveti üzerine Şama gittiği bilinmektedir. Hayatının sonuna kadar bu beldede münzevi

³ Aydın, a.g.e., ss.23-45

⁴ Aydın, *Fârâbî*, s.25; İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.22., Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1.b., TDV yay. 1997, s.174.

⁵ Aydın, a.g.e., s.25.

⁶ Aydın, a.g.e., s.25-26., İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.19., Aydın, s.146., Agın Hayrulloviç Kasımzhanov, *Ebu Nasr el Fârâbî Filozofiya*, 1.b., Moskova, Mısl, yay. 1982 ss.11-15., Şenol Korkut, *İbn Hallikan Fârâbî 'den üç yüz yıl sonra yaşamıştır. Ancak yazar bunun Fârâbî yaşadığı dönemde ileri gelen bilim adamları birbirleri ile buluşturmak amacı ile uydurulmuş bir bilgi olduğunu ifade eder.* s.125.

bir hayat sürdüğü ise bilinen bir gerçektir. Bunun bir ispatı olarak şunu söyleyebiliriz ki Fârâbî hiç evlenmemiş ve çocuk sahibi olmamıştır.

Filozofun vefatıyla ilgili birbirinden farklı birkaç iddia mevcuttur: Bunların birinde Şam'a olan hicretinin ardından vefatından kısa bir süre önce Mısır'a gittiği orada bir yıl kaldıktan sonra tekrar Şam'a dönüş esnasında eşkıyalar tarafından katledildiği bilgisi yer almaktadır. Ancak genel kanaate göre Recep ayının Cuma gününde, Şam beldesinde, (339-950) seksen yaşına geldiğinde Tanrı'nın takdiri ile ruhu maddeden arınmış, dünyevi hayatı sona ermiştir.⁷

Klasik kaynaklarda Fârâbî'nin yüze yakın eser kaleme aldığına dair bilgiler yer almaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı; mantık, metafizik, siyaset, ahlak ve fizik alanlarıyla ilgili olmuştur. Filozofun eserlerinden günümüze ulaşanların sayısı bazı kaynaklarda elli dört, bazı kaynaklarda ise kırk üç olarak belirtilmiştir. Onlardan on sekiz tanesi mantıkla ilgili olup üçü matematik, altısı fizik, on dokuz tanesi yöntem ve metafizik, sekiz tanesi de ahlak ve siyaset hakkındadır.⁸

Filozofun başlıca eserleri, makaleleri tertibiyle şunlardır; 1) *el-Medinetü'l-Fazila* 2) *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* 3) *Fususü'l-Medeni* 4) *Risale fi'l-Akl* 5) *İhsâu'l-Ulûm* 6) *Uyunu'l-Mesail* 7) *Tahsilü's-Sa'âde* 8) *et-Tenbih 'âlâ Sebili's-Sa'âde* 9) *Riasle fi ma'ani'l-Akl* 10) *Risale fi'l-Huruf* 11) *et-Ta'lika* 12) *Kitabu'l-Mille* 13) *Fususü'l-Hikem* 14) *el-Cem' beyne Re'yeyi'l Hâkimeyn* 15) *Risale fimâ Yenbagî en Yukaddem kable Te'allümi'l Felsefe* 16) *İsbatü'l-Mufarakat*.⁹

2. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE METODU

Felsefe tarihinde doğayı anlama, tabii varlıkların konumlarının ve ilkelerinin ne olduğunu çözümlene çabasının Thales'ten (m.ö.546) itibaren başladığı söylenebilir. Ancak Aristoteles bir sistem filozofu olarak tabiat felsefesine dair daha detaylı ve tutarlı görüşler ortaya koymuş ve bu alanla ilgili eserler kaleme almıştır. Bu anlamda Yunan felsefesinin İslam dünyasına transferi ile tabiat alanı önemini yitirmemiştir. İslam

⁷ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.22., Aydın, a.g.e., s.147., Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik yay. 2003, ss.107-108., Mahmut Kaya "Fârâbî" *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA) İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.12. 1995, ss.146-147.

⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.8., Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe metinleri*, s.108., Korkut, a.g.e., s.127.

⁹ Fârâbî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, *Fârâbî*, ss.31-38., Korkut, "Meşşâi Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî" s.127.

dünyasının en önemli filozoflarından olan Fârâbî, felsefi düşünce sistemini ileride daha geniş bir şekilde ele alacağımız üzere; Tanrı, tabiat ve insan alanlarıyla ilgili konuları esas alarak temellendirecektir. Bu nedenle çalışmamızın esas konusu; Fârâbî'nin felsefi sisteminde tabii alanın; ne ve hangi konuma sahip olduğunu, mahiyetinin ne olduğunu, bu tür varlıkların nasıl meydana geldiğini, yine bu varlıkların her birinin konumunu ve tabii âlemde gerçekleştirdikleri fonksiyonları çerçevesinde mahiyetlerini saptamaktır. Bu sebeple biz Fârâbî'nin tabiat anlayışını temellendirirken tabiat alanını metafizik alan ve insani alanla ilişkilendirerek ortaya koyacağız.

Bu nedenle tezin konusu filozofun tabiat düşüncesiyle ilgili olan görüşlerini esas alarak tabii oluşum çerçevesinde Tanrı'dan başlayıp kuvve olarak bulunan maddeye kadar süregelen varlıklarla ilgili tespitlerde bulunmayı hedeflemektedir. Çalışma konusunun Fârâbî'nin tabiat felsefesi olarak seçilmesinin ana sebebi; felsefe branşında en temel ve en önemli konulardan biri olmasına rağmen günümüze kadar bu konuda doğrudan bir çalışmanın, eserin ve tezin bulunmamasıdır. Bu husus tabiat alanına ilgi ve çalışma isteğini daha da arttırmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada imkân dâhilinde Fârâbî'nin tabiat felsefesi ile ilgili düşüncelerine paralel olarak tabiat alanının önemi de vurgulanmaya çalışılmaktadır. Zira daha sonra göreceğimiz üzere Fârâbî'nin mutluluk olarak ifade ettiği en son gaye, insanın her şeyden önce tabii alanla olan ilişkisi sonucunda elde edilmektedir. Nitekim insan varlığı baştan yetkinliğe sahip olmayıp, bu yetkinliğini ilk önce tabii âlemde sağlayacaktır. O halde insan her şeyden önce tabiat alanıyla ilişkin araştırma yapmakla yükümlü olacaktır.

Çalışmanın giriş bölümünde esas olarak filozofun İhsâ'u-l-Ulûm eseriyle ilgili genel bir değerlendirme yapılmaktadır. Takiben mezkûr eserinde tabiat felsefesinin konumunu ve konu ettiği varlıkların ne olduğunu, bunun yanında dil, mantık, matematik, metafizik ve siyaset ilimleriyle ilişkisinin özet mahiyetinde hangi bağlamda şekillendiğini göstermek amaçlanır. Giriş bölümünde, tezin asıl konusu gereği doğa biliminin diğer bilimler arasında yerinin ne olduğunu saptamak amacıyla İhsâ'da-ki ilimleri incelenmiş ve sonraki bölümlerin daha iyi anlaşılabilir olması için bir nevi zemin hazırlanmıştır.

Birinci bölüm: Fârâbî'nin tabiat görüşlerinin daha iyi anlaşılabilir olması için yine hazırlık niteliğindedir. Nitekim Fârâbî'nin tabiat felsefesi konusunu ele almadan

önce Aristoteles'in tabiat felsefesi hakkındaki görüşlerini incelemek gerekli görülmektedir. Zira Fârâbî'nin hemen hemen bütün konularda, özellikle ay altı olarak ifade ettiğimiz tabii varlıklarla ilgili açıklamalarında Aristoteles'le hem fikir olduğu, bu bağlamda Aristoteles'in takipçisi ve yorumcusu olduğu bilinmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin genel olarak felsefi sistemini ortaya koyarken Aristoteles'in görüşlerine bağlı kaldığı bilinen bir gerçektir. Özellikle doğa felsefesini temellendirirken Fârâbî, ilk muallim olarak nitelendirdiği Aristoteles'in görüşlerini dikkate almıştır. Bu sebeple Fârâbî'nin doğa felsefesini daha iyi kavrayabilmemiz için kaçınılmaz olarak önce kendisine ilham kaynağı olan ve esas olarak onun çizdiği sınırlar içerisinde felsefe sistemini ortaya koymaya çalıştığı Aristoteles'in tabiat hakkındaki düşüncelerinden ana hatları ile bahsetmekte yarar vardır. Bu nedenle bu bölüm Aristoteles'in esas olarak *Fizik* eserine bağlı kalarak sınırlı ölçüde onun tabiat anlayışının ne olduğu, varlığı, tanımı, önemi ve diğer ilimlerle bağlantısının ne olduğunu tespit etmeye çalışılacaktır. Daha sonra tabii varlıkların ilkelerinin ne olduğu, tabii var olanların madde, suret, fail ve gaye nedenlerini ve tabii varlık olmaları hasebiyle kendileriyle kaim oldukları hareket, mekân, zaman konuları ana hatları ile açıklanacaktır.

İkinci bölümde Fârâbî'nin tabiatla ilgili görüşlerini incelerken onun önemli ve kapsamlı eserleri olan *el-Medinetü'l-Fazıla* ile *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* temel alınmakta ve diğer eserlerinin de ilgili bölümleri göz önünde bulundurularak ilk önce tabii varlıkların İlk Sebep'ten maddeye kadar olan oluşum süreci incelemektedir. Zira tabii varlıklar ay altı âleme nispet edilse de ortaya çıkmaları ve oluşumları açısından sudûr nazariyesi ile doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple bölümü ay üstü âlem ve ay altı âlem olarak ikili ayrıma tâbi tutarak alt başlıklarda incelemek Fârâbî'nin geleneğine bağlı kalmak ve konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi için uygun görülmektedir. Bölümün birinci kısmında ilk olarak Fârâbî'nin sudûr nazariyesinden kısaca bahsederek varlıkların Tanrı'dan nasıl meydana geldiklerine ve bu varlıkların tabii âleme nasıl ve hangi açıdan etki ettiklerine dair açıklamalar bulunmaktadır. Bu bağlamda İlk Sebep ve ikinci akıllardan kısa bir şekilde bahsedildikten sonra gök cisimlerin ve Faal Aklın tabii var olanları ne anlamda var ettikleri ve onlara nasıl etki ettikleri üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümün diğer yarısında, Fârâbî'ye göre mümkün varlıkların ne olduğu, ay altı âlemi oluşturan tabii varlıkların ilkeleri ve oluşumu bağlamında ilk/ortak

maddeden insana kadar olan sürecinin nasıl şekillendiği, bunların hangi unsurların birleşiminden meydana geldiği ve özlerinin ne olduğunun izahı hedeflemektedir. Yine bu bölümde tabii varlıkların özelliklerinin, birbirlerinden ayrılan noktaların ve her birinin tabii âlemden konumunun ne olduğu ve ne için var olduklarını Fârâbî'nin teleolojik tutumu çerçevesinde temellendirilmeye çalışılacaktır. Yine bu varlıkların var olmaları bakımından varlığını nasıl sürdürdüğü açıklanacaktır. Daha sonra insanın hiyerarşik düzen içerisinde hangi konuma sahip olduğu ve var oluş gayesinin ne olduğu hakkında bahsedilecektir. İnsanın ortaya çıkışı bağlamında; nefis ve nefsin yetileri açıklanırken bu yetiler, Fârâbî'nin eserlerinde yer alan ilgili bölümlerdeki akışa uygun olarak esas konumuz olan tabiat felsefesine ilişkin yönleriyle ele alınmıştır. Bununla beraber çalışmamın hacminin gereğinden fazla uzamaması için ifade ettiğim alanlar *el-Medinetül'-Fazila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserlerinin müsaade ettiği çerçevede tabiat teorisiyle ilişkilendirerek sınırlandırılacaktır.

Görüldüğü üzere tez giriş, iki ana başlık ve sonuçtan oluşmaktadır. Tezdeki her başlık ve alt başlıklar Fârâbî'nin tasnifine uygun olarak ve konunun daha iyi anlaşılabilir hale gelmesini esas alarak sıralanmıştır. Zira tabiat alanını metafizik ve siyaset ilimlerinden bağımsız olarak incelemek imkânsızdır. Tam tersine tabiat felsefesi diğer ilimlerle bağlantılı olduğunda ve aralarında ilişki kurulduğunda ancak daha açık ve anlaşılabilir hale gelecektir. Çünkü tabiat felsefesi varlıkların metafizik alanıyla ilişki kurduğunda onların nasıl ve ne şekilde meydana geldiği belirlenmiş olacaktır. Bu nedenle araştırmamızın esas konusu tabiat felsefesi ile ilgili olmakla birlikte, ilk olarak konunun arka planı incelenecektir. Zira daha önce ifade ettiğimiz üzere Fârâbî'nin tabiat görüşünün daha anlaşılabilir hale gelmesi için etkilendiği kişilerin ve faktörlerin hakkında bahsetmek kaçınılmaz bir durumdur. Bu nedenle ilk bölümde Aristoteles'in tabiat anlayışını sınırlı bir biçimde ele alacağız.

Daha sonra Fârâbî'nin *el-Medinetü'l-Fazila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* kitaplarındaki hiyerarşik sıralamayı göz önünde bulundurularak varlıklar analiz edilecektir. Bu süreçte filozofun kullandığı kavramlara ve verdiği misallere bağlı olarak *el-Medinetü'l-Fazila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserini tahlil ederken tezin ana konusu olan tabiat felsefesi bağlamında konunun dağılmaması kaygısı güdülerek sınırlı tutulmaya çalışılacaktır. Bununla beraber tezde ele alınan tüm konularda imkân

ölçüsünde analiz etmeksizin salt aktarım yapmaktan kaçınılacaktır. Çalışma esas itibariyle filozofun doğrudan kendisine ait olan eserlere ve tez danışmanım sayın Prof. Dr. Yaşar Aydınli'nin ele aldığı tercümele ve kitaplarındaki bilgilere dayanmaktadır. Bunun dışında tezdaki diğer kaynaklar ikincil kaynaklar olup çoğunlukla Türkçe, Arapça, Rusça kaleme alınan kitaplar ve makalelerden oluşmaktadır.

3. İHSÂU'U-ULUM ÇERÇEVESİNDE TABİAT İLMİ

Fârâbî'nin ilimlerin sayımı eserine dair söz etmeden önce genel olarak ilimler tasnifinin tarihsel arka planını analiz etmek konunun sağlıklı anlaşılması ve bu bağlamda Fârâbî'yi bu eseri ele almaya sevk eden nedenlerin tespit edilmesi açısından önem arz etmektedir. Bilindiği üzere İslam ilimleri, Hz. Muhammed (a.s) vefat ettikten sonra hukukla, itikatla ve siyasetle ilişkin sorunlara/problemlere ve bunun gibi çok çeşitli ihtiyaçlara binaen müslümanların yeni olaylar karşısında vahyi yahut nassı yorumlama sonucunda ortaya çıkmıştır.¹⁰ Nitekim yorum dediğimiz şey esas olarak bireyin sübjektif görüşünden müteşekkildir. Bu nedenle insanın sorunları anlama ve yorumlama faaliyeti farklı görüşlerin ve ekollerin oluşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda disiplinlerin sistemli olarak oluşması Emevî döneminin sonunda başlayarak 750 de Abbasilerin hilafete gelmesiyle ve özellikle Bağdat şehrinin kurulmasıyla (762) gerçekleşmiştir. Felsefe ilimlerinin yaklaşık iki yüz yıl süren tercüme yoluyla müslümanlar arasında yayılması, tanınması yahut meşruiyet kazanması daha da hızlanmış olup sistematik bir şekilde İslam dünyasına yunan külliyatı aktarılmıştır. Bu zaman zarfı içerisinde ilimlerin tasnifi geleneği de Yunancadan, Süryaniceden felsefi metinlerin Arapçaya tercüme edilmesiyle başlamıştır.¹¹ Zira felsefi metinler bilimler sistemi hazır olarak ve sınırları belli bir şekilde İslam dünyasına intikal etmiştir. Nitekim aklî ilimler miladî beşinci-altıncı yüzyılda dolayısıyla İslam dininin tezahüründen çok önce ortaya çıkmış ve sistemleştirilmiş olarak bulunmaktaydı.

Aklî ilimler İslam dünyasına intikal ederken genellikle teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmaktaydı. Teorik ve pratik ayrımının temel mantığı var olanların özleriyle ilgili bir tasniftir. Nitekim biz tabii âlemde varlıklarını beş duyu ile algıladığımız tabii

¹⁰ Ömer Türker "İslam düşüncesinde İlimler Tasnifi" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, C.III, S.22, 2011, ss.535-536.

¹¹ Hidayet Peker "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XVIII, S.1, 2008, s.320., Ömer Türker "İslam düşüncesinde İlimler Tasnifi" s.539.

cisimlerin var olduğunun, bunun yanında tabii varlıklarla iç içe olan ancak akılda soyut olarak bulanabilen varlıkların olduğunun idrakine varıyoruz. Bunların ilki fizik, ikincisi matematik alanlarına tekabül etmektedir. Bununla beraber varlığı tamamen maddeden soyut olarak bulunan varlıkların var olduğuna aklen ulaştığımız varlık alanı da vardır ki bu da metafiziktir. Bu anlamda teorik alan, insanın iradesi ve eylemi sonucu var olmayan varlıklar alanıdır. Bunun yanında insanın eylemi sonucunda var olan ahlak, ev yönetimi ve siyaset alanına da rastlıyoruz. Bunlar ise felsefenin pratik alanına tekabül etmektedirler. Dolayısıyla bütün bunların her biri bir varlık alanı üzerinde durur. Aralarındaki fark ise bahsettiğimiz üzere var olanların mahiyetleriyle ilgilidir. Nitekim var olanların da aralarında belli mertebeler vardır. Kiminin varlığı daha üst konumda iken kiminin varlığı da başka bir varlığa muhtaç olup alt dereceye sahiptir.¹²

Fârâbî İhsâu'l-Ulum adlı kitabında Yunan geleneğine bağlı kalarak ilimleri nazari ve ameli alanlarıyla ilişkilendirerek açıklamalar yapmasının yanı sıra kendisine özgü bir şekilde tasnif ederek detaylandırır. Filozof bu eserinde bilimleri beş gruba ayırır bunlar sırası ile dil (ilmu-lisan), mantık (aletü'n-nazar), matematik (ilm-ta'alim), fizik-metafizik (ilmu't-tabii ve ilmu-ilahi) ve siyaset (ilmu'l-medeni) çatısı altında fıkıh ve kalam olarak sınıflandırılır.¹³ Fârâbî'nin bu tasnifi ontolojik gerçekliği de

¹² Emrullah Yüksel “İhvanu's-Safa'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7, 1986, s.149., Hüseyin Atay “Bazı İslam Filozofları ve düşünörlere göre ilimlerin sayımı” İslam İlimler Enstitüsü (*Ankara İlahiyat Fakültesi*) S.4, 1980 s.6.

¹³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, çev. Ahmet Arslan l.b., Ankara Vadi yay. 1999. Dil ilminin ilk sırada yer almasının nedeni; bütün ilimlerin dile dayanmasıdır. Zira tabiat ilminde varlıklar üzerindeki bilgi edinme işlemi ilk olarak dil aracılığıyla isimlendirme ve kavranmasıyla başlamaktadır. Nitekim düşünce dil ile ifade edilmektedir. Bu nedenle her şeyden önce dilin kurallarının/kanunlarının bilinmesi gerekmektedir. Zira dil olmadan, kelimelerin, lafızların, cümlelerin kuralları bilinmeden insanın bilgileri etmesi mümkün değildir. Fârâbî mantık ilmini dil ilmine benzetir ve şöyle der: “Bu sanat nahiv sanatına benzer. Çünkü mantık sanatının akıl ve akılsallara olan nispeti nahiv sanatının dile ve sözlere olan nispeti gibidir. Nahiv ilminin sözlerle ilgili olarak bize verdiği bütün kanunların benzerlerini mantık ilmide akılsallar ile ilgili olarak bize verir.” Zira dil ve mantık ilminin amacı aynıdır; ikisi de insanın doğru bilgilere ulaşabilmesi için doğru ve yanlış ayırt etmesi için kuralları temin eder. Fârâbî'nin felsefe sisteminde teorik ilimlerin ilk basamağında matematik ilmi yer almaktadır. Fârâbî'nin felsefe sisteminin matematik ile başladığını görüyoruz. Bunun nedeni insanın doğrudan metafizik alandan başlamasının mümkün olmaması, fizik alanının da sürekli değişken ve oluş bozulmuş tabii olmasından dolayı insanın kesin sonuçlara ulaşamamasıdır. Araştırma alanına Fârâbî, kanıtlaması daha kolay olan matematik ilmi ile başlar. Tabii dünyadaki varlıklar mutlak somut; metafizik varlıklar ise mutlak soyut olduğu için bu alana geçebilmemiz ve bu alan hakkında fikir edinmemiz imkânsız görölmektedir. Dolayısıyla bir yönüyle soyut bir yönüyle de somut alan var olduğundan bizim tabii dünyada elde ettiğimiz bilgileri metafiziğe taşıyabilmemiz için matematik ara basamak niteliğindedir. Zira bir insan, kare, şekiller hatta Fârâbî'nin doğuştan olarak nitelendirdiği insanlar tarafından sorgusuz kabul edilen ortak akılsallar-bütün parçadan büyüktür, iki çift, üç tek rakamdır örnekleri gibi- tabii dünyada ki varlıkların algılanması ile anlam kazanmaktadır. Bu nedenle matematik, fizik dünyasındaki nesnelere ile iç içedir. Çünkü matematik soyutlamamızın bir ürünüdür.

taşımaktadır. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz üzere gerçeklik teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Bu bağlamda fizik, metafizik, matematik alanları nazari/teorik alana tekabül eder. Pratik alanın kapsamı içerisinde ise; ilmî medenî ve bu ilim çerçevesinde fıkıh ve kelim ilimleri değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Fârâbî'nin bu eserinde iki önemli hususa rastlıyoruz. Birincisi, ilimler ile onların metot ve gayeleri arasındaki bağlantıdır. Bu eser araştırmacının kesin bilgiye ulaşma/tahsili esnasında nereden ve nasıl başlayacağına ve ilgili ilim hakkında araştırma yaparken hangi ilkelere bağlı kalması gerektiğine dair ilkeler yahut bilgiler vermektedir. Yine bu eser araştırmacıya o ilim hakkında bilgi sahibi olduktan sonra ne tür ve hangi sonuçlara ulaşabileceğine, nasıl istifade edebileceğine, ilimler arasında hangisinin ne açıdan üstün olduğuna dolayısıyla ilimler arasında bir nevi kıyasa başvurarak ilimlerin aslında ne için ve ne amaçla öğrenileceğine dair yol gösterici niteliktedir.¹⁴ Zira eserinin giriş kısmında kitabın asıl amacıyla ilgili şu ibare yer almaktadır; “İnsan, eğer ilimlerden birini öğrenmek isterse bu kitaptakileri kullanır. Böylece neye giriştiğini ve neyi araştırdığını, yani o araştırmadan ne fayda bulacağını anlar. Bunlarla nasıl bir fazilete ulaşmak istediği hususunda bu kitaptan istifade eder. Yine bu kitapta sunulan ilimlerden hangisini öne alacağını, aldanarak ve körü körüne değil bilerek ve görerek belirler.”¹⁵

İkincisi, Fârâbî'nin eseri, yaşadığı dönemde ilmî disiplinlerin artması neticesinde ilimler arasındaki hiyerarşiyi ortaya koymak yahut ilimleri dinî ilimlerle felsefî ilimler arasında derecelendirmeye tabii tutmak, dini ilimlerle akli ilimler arasındaki ilişkiyi

O, insanın vehim gücüyle gerçekleşen bir şey olduğu için, fizikî varlıklardan ayrı bilfiil gerçekliği yoktur. Bunun aksine metafizik varlıklar bizim maddeden soyutlayarak vehim gücüyle var ettiğimiz varlıklar değildir. Onlar özü itibarı ile maddeden bağımsız varlıklardır. Fıkıh, kelim alanları ile ilgili Fârâbî'nin İslam geleneğine mensup olması, yaşadığı dönemde de İslam kültürünün egemen olması ve zamanında ki sorunlar ile ilgilenmiş olmasından dolayı böyle bir tasnifi uygun görmesi muhtemeldir. Buraya kadar sıralanan ilimler teorik alan ile ilgili olan ilimlerdi. İnsanın pratik hayatın nasıl ve ne şekilde şekillenmesi gerektiğine dair ilkeleri medenî ilim verecektir. Bu nedenle daha önce ifade ettiğimiz üzere insanın tabii dünya da ki hayatı, yapıp etmesi öte hayatta mutluluk veya şevket konumunu belirleyecektir. Zira felsefe de teorik alan ve pratik alan olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Ne var ki pratik alan teorik alana hizmet etmek için var olmasına rağmen teoriye dahil olan ilimler pratiğin sayesinde anlamlı olacaktır.

¹⁴ Hüseyin Atay “Bazı İslam Filozofları ve düşünürlerle göre ilimlerin sayımı” s.6., Ömer Türker “İslam düşüncesinde İlimler Tasnifi” s.541., Eyüp Şahin “Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü” *Diyanet İlmî Dergi*, C.LII S.1, 2016, s.153.

¹⁵ Fârâbî, *İhsâ.*, s.78.

temellendirmek amacıyla kaleme aldığını ifade edebiliriz.¹⁶ Yine eserin giriş bölümündeki şu pasajına burada değinmemiz yerinde olacaktır; “İnsan, bu kitap sayesinde, ilimler arasında bir mukayese yapabilir. Böylece bu ilimlerden hangisinin en faziletli, en faydalı, en güçlü ve en güvenilir/tutarlı olduğunu ve yine bu ilimlerden hangisinin en zayıf, en kırılgan ve en yetersiz olduğunu da bilir.”¹⁷ Dolayısıyla Fârâbî'nin İhsâ'daki ilimlerin sıralanması gelişi güzel bir sıralama değil, aksine konu ve amacına göre tasnif edilmiştir.¹⁸ Bu nedenle ilimler arasında sıralama/hiyerarşi dikkat edilmesi gereken bir husustur. Filozofun ilk sırada dil ilmine daha sonra mantık ve diğer ilimlere yer vermesi bunun yanında kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak fıkıh ve kelamı medeni ilim çerçevesinde konu etmesi onun felsefi düşüncesini yansıtmaktadır. Bu nedenle eser filozofun felsefi düşüncesinin kavranması için önem taşımaktadır. Zira her şeyi, mutluluğu merkeze alıp temellendirdiği gibi ilimlerin tasnifini bir nevi mutluluk çerçevesinde değerlendirmektedir. Çünkü mutluluğa dil, mantık, fizik-metafizik ile başlayıp medeni ilimlerle ulaşılabilmektedir. Nitekim Fârâbî'de toplumun kurulmasının gayesi de bireyin mutluluğa ulaşmasıdır.

Konu ile ilgili olarak belirtmek gerekir ki Fârâbî ilimlerin sınıflandırılmasında felsefe ilmini ayrı bir başlık altında incelememektedir. Bunun nedeni Fârâbî'nin mezkûr ilimlerin hepsinin felsefe tarafından ihata edildiğini, bu nedenle felsefenin adeta diğer ilimlere çatı niteliğinde olup onun ayrıca ifade edilmesini gereksiz görmüş olmasıdır.¹⁹ Bununla beraber filozof hadis ve tefsir ilimlerini bağımsız bir disiplin, müstakil bir ilim alanı olarak görmez.

İlimler tasnifinde; matematik ilminden sonra dördüncü grupta en az yer işgal eden metafizik ilmiyle birlikte tabiat ilmi yer almaktadır. Tabiat ilmi cisimleri ve o cisimlerin arazlarını araştırma konusu eder. Bununla beraber tabiat ilmi belli bir ölçüde cisimlerin madde, suret, fail ve gaye nedenlerini incelemektedir. Fârâbî cisimleri sınavi ve tabii olarak ikiye ayırmaktadır. Bunların birincisi insan ürünü olan balta kılıç ve benzeri şeylerdir, ikincisi insan ürünü olmayan maden, bitki ve hayvan gibi tabii

¹⁶ Emrullah Yüksel “İhvanu's-Safa'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması”, 2002, s.150., Cevher Şulul “İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği” *Harran Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6. 2000, s.83., Ömer Türker “İslam düşüncesinde İlimler Tasnifi” s.539.

¹⁷ Fârâbî, *İhsâ*, s.78.

¹⁸ Hidayet Peker “İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi” s.321.

¹⁹ Korkut, a.g.e., s.129.

varlıklardır. Fârâbî sınaî olan cisimlerde dört nedenin tespit edilmesinin daha kolay olduğunu savunur. Çünkü tabii cisimlerde madde ve suret duyularla algılanmaz. İşte bu sebeple tabii cisimlerde nedenleri bilmek daha zordur.²⁰

“Tabii cisimlerin bazıları basit, bazıları bileşiktir.”²¹ Basit cisimler kendileri dışındaki cisimlerden meydana gelmemeleri bakımından basittir, yani unsurlardır. Zira bu unsurlar diğer cisimlerin kendilerinden meydana gelmeleri bakımından onlar için kaynaklık teşkil etmektedirler. Bileşik cisimler de bu dört unsurdan hareketle meydana gelen maden, bitki ve hayvan gibi varlıklardır.

Daha sonra Fârâbî tabii bilimin kapsamıyla ilgili Aristoteles’in fizik hakkında yazdığı sekiz eserinden bahseder. Burada kısaca ifade etmek gerekirse tabiat ilmi ifade ettiğimiz üzere tabii varlıkların ortak ilkelerini, mevcut olup olmadıklarını ve onların oluş bozuluşlarını, basit cisimlerin ilkelerini, ardından bu basit cisimlerden hareketle meydana gelen bileşik varlıkları; madenler, bitkiler ve hayvanlar kategorisine dâhil olan cisimleri kapsamı içine alır.²²

²⁰ Fârâbî, *İhsâ*, ss.146-148.

²¹ Fârâbî, *İhsâ*, s.150.

²² Fârâbî, *İhsâ*, s.154., Hüseyin Atay “Bazı İslam Filozofları ve düşünörlere göre ilimlerin sayımı” s.11.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA ARİSTOTELES'İN TABİAT FELSEFESİ

1. TABİATIN TANIMI VE VARLIĞI HAKKINDA

Aristoteles'in tabiat felsefesine geçmeden önce, doğa kavramı, üzerinde duralım. Doğa kavramı; Grekçede 'Phsyke' Arapçada 'Tabiat' Türkçede ise, 'Doğa' olarak ifade edilmektedir. Doğa kavramına farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Doğa; zaman ve mekân içinde bulunan, şeylerin oluşturduğu sistem, tabii dünyamızda var olan şeylerin kaynağı veya temel ilkesi, insanın iradesine bağlı olmaksızın yani insanın ürünü olmayan varlıklar, kendisinden oluşan her şeyin bir amacı, gaye doğrultusunda olan teleolojik sistemin bütünü gibi anlamlar taşımaktadır.²³

Aristoteles "Kimi var olanlar doğal, kimi var olanlar ise başka bir nedenlere bağlı."²⁴ der. Filozofun bu ifadesinden hareketle, ilk olarak; doğal varlıkların var olmaları bakımından herhangi bir şüpheye mahal bırakmadığını,²⁵ ikinci olarak ise ontolojik bakımından tabii varlıklar ve suni varlıklar olarak ikili ayırımı tabii tuttuğunu görüyoruz.

Aristoteles'in doğa hakkındaki tanımı; "Doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına ilineksel olmayan bir anlamda bulunur."²⁶ şeklindedir. Tanımından hareketle filozof doğanın tözsel anlamda bulunduğunu, yani herhangi bir taşıyıcıda örneğin ağaç, taş gibi şeylerde bulunan töz, yani surete tekabül ettiğini ifade edebiliriz. Bu anlamda doğa dediğimiz şey, doğa ürünü olan ve onu kendisinde gerçek/tözsel olarak kendi nedenini kendisinde taşıyan olarak tanımlanabilir.

²³ Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 1.b., İstanbul, Paradigma yay. 1999, ss.154-155.

²⁴ Aristoteles *Fizik*, çev. Saffet Babür, 2.b., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014, s.49.

²⁵ Aristoteles doğanın varlığını kanıtlamanın gereksiz olduğunu hatta onun var olduğunu ispatlamaya kalkışmanın lüzumsuz ve gülünç olduğunu ifade eder. Oluş ve bozuluş, değişim dünyasında bunu destekleyecek pek çok açık nesnelere var olduğunu ve bu anlamda açık olan şeyi açıklığa kavuşturmak ispatlamak saçmadır. Ama hareketin ne olduğunu mahiyetini ortaya koyabilmenin basit olmadığını söyler işte tam olarak bu sebeple doğa felsefesinin araştırılması ve onun ehemmiyetinin büyük olduğu vurgulanmış olacaktır.

²⁶ Aristoteles a.g.e., s.51.

Doğanın tanımını yaptıktan sonra, Aristoteles doğaya göre ifadesinin tanımını yapar. Aristoteles buna alev örneğini verir. Ona göre alevin yükselmesi doğa olmayıp onun doğaya göre böyle olduğunu ifade eder. Doğaya göre demesinin sebebi onun nedeninin başka bir şeyde olmasıdır. Ateşin doğası yanmaktır; ancak, onun yükselmesi ise, ateşin özüne gitme çabasıdır, bunu Aristoteles *Fizik* eserinin sonunda, her şeyin bir gaye doğrultusunda var olduğunu, ‘mükemmelliğe erişme’ olarak izah edecektir.

Yine Aristoteles'in bu tanımından anlaşılan, bütün tabii nesnelere kendilerinin içinde ilkeler ve nedenler olduğudur. Bu ilkeler ve nedenler Aristoteles'in ilineksel olmayan diyerek vurgu yaptığına göre, ilkeler ve nedenler geçek/zati ve ilineksel/arazi olarak ikiye ayrılmaktadır. Doğa dediğimiz şeyin, gerçek ilke ve neden olarak anlaşılması gerekmektedir. Kendisinde bulunduğu ibaresinden anlaşılması gereken şey de, Aristoteles'e göre ilkeler ve nedenler nesnelere içinde bulunup onun dışında olmamalarıdır. Burada, Aristoteles'in tözsel olan taşıyıcı ile beraber bulunması gerektiğini ifade etmesi, onun Platon'cu idealer tezine karşı çıkmasındandır. Ona göre doğa taşıyıcı olmadan var olamaz, ama aynı zamanda ondan ayrı bir şeydir. Çünkü ona göre madde hiçbir şekilde töz konumunda olamaz. Bu bağlamda Aristoteles doğayı hem maddi²⁷ olarak tanımlayan, hem de onu idealer ile sınırlandıranlara hak vermektedir. Ancak Aristoteles doğa hakkında ne salt madde ne de maddeden tamamen bağımsız olduğunu belirtir. Nitekim felsefe tarihine Thales döneminden itibaren bakacak olursak Sokrates'e (ö.399) kadar felsefe doğaya odaklı olmuştur. Platon doğa ile ilgilenmiş olsa da, onu metafiziğin bir anahtarı olarak kullanmıştır. Aristoteles ise, bunun tersine gerçekliği idealerde değil, fizik alanına indirgemiş ve bağımsız bir alan kurmaya teşebbüs etmiştir.

Bununla beraber yine tanımından hareketle Aristoteles'e göre doğa sadece hareketin değil, durağanlığın da ilkesi olarak görülmektedir. Zira biz doğal cisimlerin bazılarının hareket ettiğini bazılarının da hareket etmediğini açıkça müşahade ediyoruz.²⁸ Ancak burada belirtmemiz gereken husus Aristoteles, mutlak anlamda durağanlığın var olduğunu kabul etmez, ona göre durağanlık “kendinde devinim için

²⁷ Aristoteles sedir örneğini vermektedir ona göre maddi olanı doğa olarak kabul edenlerde pek haksız sayılmazlar. Zira yine sedir çürüdüğü zaman tahta olarak kalmaktadır.

²⁸ Aristoteles a.g.e., s.11.

olan nesnenin devinimsizliğidir.”²⁹ Hareket etme potansiyele sahip olan varlığın hareket etmemesidir veya hareketin yoksunluğudur.³⁰

2. METODU

Aristoteles *Fizik* kitabının ilk cümlesinde, bilimin ön kabulü olarak ifade edebileceğimiz doğa hakkında, şu ifadeye yer vermektedir “Doğa biliminde de ilk olarak ilkeler üzerine belirleme yapmaya çalışmak gerekiyor.”³¹ Demek ki varlıklarla ilgili bilgi sahibi olmadan önce, o veya bu varlığı oluşturan ilkeleri ve nedenleri hakkında bilgi sahibi olmamız gerekmektedir. O halde, şeyleri oluşturan ilkelere nasıl ve hangi metotla ulaşmamız gerekir, bunu bilmemiz lazım. Aristoteles’in *Fizik* kitabında yöneme ilişkin şu pasajı yer alır; “Yolumuz da elbette bizce daha bilinir, daha açık olanlardan, doğa açısından daha yalın, daha bilinir olanlara doğru. Nitekim bizce bilinir olanlarla mutlak anlamda bilinir olanlar aynı değil. Bunun için bu biçimde doğa açısından yalın olmayan, bizim için açık olan nesnelere doğa açısından daha yalın ve bilinir nesnelere doğru yol almak zorunlu. Ne ki bizim için ilk anlamda açık ve seçik şeyler bileşik yapıda olanlar; daha sonra bunlar ayırılarak öğeler ve ilkeler biliniyor. Bunun için tümel olanlardan tekil olanlara gitmek gerekiyor, çünkü duyum açısından ‘bütün’ daha bilinir bir şey, tümel de bir ‘bütün’ nitekim tümel pek çok nesneyi parça olarak kapsar. Adlardan kavrama gidiş de aynı bu biçimde söz konusu olur; çünkü adlar bir bütünü belirsizce imler: Söz gelişi ‘çember’ adı. Çemberin tanımı ise onu tek tek parçalarına bakarak ayırmakla yapılır. Çocuklar da ilkin bütün erkeklere ‘baba’, bütün kadınlara da ‘ana’ derler, sonradan onları ayırırlar.”³²

Aristoteles'in bilgi anlayışı da bu şekilde temellendirilmektedir. Zira filozofa göre bilgi, önce algı ile başlar. Ona göre biz bir şeyi duyumsadığımız zaman, o şey hakkında bilgi sahibi oluruz. Ondan sonra, duyum ile bilgisini elde ettiğimiz şeyi hafızaya aktarıyoruz. Hafıza/saklama melekesi olmasaydı, bizim herhangi bir şey hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için o şeyi tekrar tekrar yönelmemiz, tanımlamamız gerekirdi.

²⁹ Aristoteles, a.g.e., s.101.

³⁰ Ross Aristoteles doğayı açıklarken hareketsiz, durağanlık kavramının üzerinde pek fazla durmadığını ifade eder. Zira Aristoteles felsefe sisteminde boşluk kabul edilmemektedir.

³¹ Aristoteles a.g.e., s.9., Macit Fahri, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 6.b., İstanbul, Şa-to yay. 2004, s.32.

³² Aristoteles a.g.e., s.9. Bu anlamda Aristoteles genelden özele gitme metodunu benimser. Zira ifade ettiği gibi bütün/tümel özelden daha bilinir olandır.

Durum böyleyken, bilginin oluşması mümkün olmayacaktır. Bu sebeple duyumla elde edilen şeyin zihne kaydedilme aşamasından sonra tecrübe gelmektedir. Ancak tecrübe ile oluşan bilgiye felsefe bakımından kesinlik atfedilmez ve felsefî açıdan böyle bir bilginin bu haliyle bir değeri yoktur. Çünkü tecrübe ile edilen bilgi türünde, nedenleri bilme eylemi yoktur. Oysa daha önce ifade ettiğimiz üzere, kesin bilgi ancak nedenleri bilmek ile oluşturulan bilgi türüdür. Bu da burhan yani kesin öncüllerden/ilkelerden hareketle sonuçlara ulaşılan metot olarak ifade edilebilir. Demek ki önce şeyin ilkeleri elde edilmesi daha sonra ilkelerden hareketle o şeyin kendisine ulaştığımızda bilinir olandan bilinmeyene ulaşılmış oluruz.

Filozofa göre bilgi süreci neden sorusuyla başlatılan varlıkların asıl nedenlerini bulan, daha sonra bu nedenler sayesinde yeni bilgi üreten, dolayısıyla külli/tümel bilgileri oluşturan bilgi ancak değer ve kesinlik atfedilebilmektedir. Netice itibariyle Aristoteles'e göre bilgi, duyumla başlayan genelleme/tümel ile biten dört aşamasından sonra gerçekleşmektedir.

3. KONUSU

Aristoteles ilimleri, kendisi için isteyen, insanın yapıp etmesine, iradesine bağlı olmayan teorik alan; bilgiyi bir eylem rehberi olarak isteyen, dolayısıyla insan iradesine, tasarrufuna bağlı pratik alan ve bilgiyi yararlı veya güzel şeyler yapmak, kullanmak için isteyen bilimler olarak üç kısma ayırır.³³

Mutlak anlamda hakikati araştırma konusu eden alan, metafizik alandır. Diğer bütün ilimler, belli bir konu üzerinde işlev görür.³⁴ Zira bilimleri birbirlerinden ayıran şey, onların konularıdır.³⁵ Örneğin dil ilminin konusu lafızlar, matematik ilminin konusu fizik ilminin konusu gibi nesnelere, ancak matematik ilmi nesnelere

³³ Ross, a.g.e., s.83.

³⁴ T.G. Romyansea, "Aristotel-Drevnegreçeskiy Filozof i Uçeny-ensiklopedist" *İstoriya Filosofii*, ed. A.A. Grisasonov, Minsk, İnterpresservis yay. 2002, ss.54-56.

³⁵ Biz belli bir varlığa ilişkin araştırma yaptığımızda ilk önce onun ilkeleri üzerinde dururuz. Bunun nedeni de doğa bilimin tikel ilimlerden sayılmasındadır. Çünkü bu bilim metafizik ilminin kendisine postulat olarak verdiği genel ilkeler (bütün bilimler için geçerli olan olumlama ya da olumsuzlama ilkesi) üzerinde araştırma sistemini inşa eder. Bu ilkelerden hareketle varlığa ilişkin muhakeme de bulunur buna da burhan metodu denilir. Bu sebeple biz kesin olarak bilenen (bütün parçadan büyüktür) öncülerden hareketle önermelere yeni bilgilere yani bilinenden bilinmeye ulaşılmış oluruz buna tümevarım denilmektedir. Doğa bilimin tikel ilimlerden sayılması onun varlıklarla ilgili belli bir özelliği veya niteliğini konu etmesinden kaynaklanmaktadır. Tabii varlıkların hareket etme özelliğinin araştırılması gibi.

soyutlayarak gerçekleşir, siyaset alanın konusu da toplumdur. Burada belirtmemiz gerekir ki Aristoteles'e göre bilimlerin bizzatı var olanları konu edinip arazi/ilineksel olan şeyleri araştırır. Genel olarak ilme konu olan şeyler, zati olmaları zorunlu ise, önemi bakımından metafizikten ilminden sonra doğa ilmi geliyorsa, elbette doğa felsefesinin konu ettiği şeyler de zati olmaları gerekir. Nitekim ilineksel olarak var olanlar hakkında kesin bir biçimde hükümde bulunmak/burhan metodunu uygulamak mümkün değildir. Bu nedenle arazi/ilineksel olan şeyler akıl tarafından bilinmesi mümkün olmadığı için bilimin konusu olmaz.

Aristoteles “var olanın bir ve devinimsiz olup olmadığını araştırmak doğa üzerine bir araştırma değil”³⁶ der. Zira daha önce belirttiğimiz üzere doğa araştırmacı hareketi ve çokluğu araştırma konusu edecektir. Durağanlığı, sukutu ve sabitliği inceleme konusu olarak esas alan metafizik ilmine karşılık fizik ilmi, tam tersine değişmeyi ve hareketi konu edinir. Aristoteles “Fizik de diğer bilimler gibi belli bir varlık cinsi ile (yani hareket ve sükûnetin ilkesini kendisinde taşıyan cevherle) ilgili olduğuna göre, onun ne pratik ne de üretken (meydana getirici) bilim olmadığı açıktır.”³⁷ Aristoteles'in bu pasajından anlaşılacağı üzere fizik ilmi, var olanların mutlak anlamda var olduklarını araştırır, bunu metafizik alanı yapar. Ancak fizik alanı, tabii âlemdeki var olanları hareket etmeleri bağlamında incelemektedir. Aristoteles doğayı incelerken varlıkların ilkelerini incelememiz gerektiğini ifade etmişti. Bu anlamda fiziğin konusu hareket ve değişme ise, doğayı inceleyen filozofun varlıkların kendilerinde bulunan hareket ve değişme ilkelerini de araştırması gerekmektedir.

Bilindiği üzere, Aristoteles Platon'la idealar konusunda aynı görüşü sergilememektedir. Zira Platon değişmez, hareketsiz, tinsel varlık alanıyla ilgilenmesine karşılık Aristoteles doğa bilimcisi olarak, tabii dünyayı esas alarak değişen oluş-bozulmuş varlık alanıyla ilgilenmiştir. Bu bağlamda Aristoteles'in hareket noktası olarak nitelendirebileceğimiz oluş ve bozulmuş tâbi varlıkları incelerken, onlar hakkında doğru bilgi edinebilmemiz için, onların asıl nedenleri, kendilerinin içinde bulunduğu yer, hareket ve zaman hakkında bilgi edinmemiz zorunlu görülmektedir. Nitekim bunlar hakkında yeterli bir şekilde bilgi edinemezsek, tabii varlıklar hakkında kesin bilgiye ulaşmamız mümkün olmayacaktır.

³⁶ Aristoteles, a.g.e., s.11.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul, Sosyal yay. 2010, ss.293-296.

Sonuç olarak; Aristoteles bilimler konusunda tümel ve tikel ayırımını yapmaktadır. Buna göre doğa felsefesi tikel ilimlerdenidir. Konusu da on kategoriye³⁸ giren varlıkları incelemektedir. Buna ilave olarak, doğa araştırmacısının, ilkeleri bilmesi zorunlu ise, telosu da bilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, doğayı araştıran kişinin ‘neden’ sorusuna da cevap araması zorunludur.³⁹ Zira nedenselliği/amacı çıkartmamız durumunda, bu tamamen metafiziğin alanının inkârı olacaktır. Bu da, Aristoteles'in epistemoloji anlayışına uymamaktadır. Çünkü şeylerin amacını yahut amaçlılığını kabul ettiğimiz zaman ancak onun bir yaptırıcısı, İlk Sebebi/Hareket ettiricisi ve kendisine ulaşması için gayesi olacaktır. Çünkü potansiyelden/kuvveden bilfiil olana çıkartan bir güçten bahsediliyorsa, böyle bir güç bu tür etkinlikte bulunuyorsa, o zaman belli bir gayenin olması gerekir, doğa araştırmacısının da, gayelerin ne olduğu hakkında da bilgi edinmesi zorunlu görülmektedir. Aristoteles, siyaseti, etiği, fiziği teleoloji çerçevesinde anlatır. Zira en son amaç, en iyi olandı. Bunu daha sonra Fârâbî düşüncesinde gerçek veya en son mutluluk kavramı çerçevesinde göreceğiz.

4. DİĞER İLİMLER İLE BAĞLANTISI

Aristoteles fizik alanının önemini, onun metafizik alanı ile kıyas ederek şöyle der: “Eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka tözler var olmasaydı, fizik ilk bilim olurdu. Fakat bir töz varsa, bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin İlk Felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, tümel olması gerekiyor.”⁴⁰ Tabii varlıkları inceleyen alanın fizik olarak isimlendirilmesinin nedeni Aristoteles takipçisi Rodoslu Andronikos'un (ö.1185) Aristoteles'in felsefe sistemine uygun olarak ilimlerini tasnif ederken, tabiatı inceleyen alanı ‘ta physika’ olarak ve ondan sonra gelen ilme de ‘ta meta ta physika’ yani fizikten sonra gelen alana metafizik olarak isimlendirilmiş olmasıdır. Aristoteles'in günümüze ulaşan bilgilere göre kendisinin fizik kavramı veya ona tekabül eden kavram kullanmadığı aktarılmaktadır.⁴¹

Bütün ilimler varlıkla ilgilenir ancak metafizik dışında ki ilimler varlıkların belli bir niteliğini belli bir cinsini araştırırlar. Bu sebeple bu ilimler metafizik ilmene nispeten

³⁸ On kategori; cevher, nicelik, görelilik, nitelik, etki, edilgi, durum, zaman, mekan ve sahip olma.

³⁹ Aristoteles, a.g.e., s.59. Oysa günümüzde fizik alanı ruh/suret, teleoloji çıkartılmış olup, sadece nesne alanı ile sınırlandırılmaktadır.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s.297.

⁴¹ V.F. Asmus, *Aristoteles Soçinenie*, Moskova: Misl yay. 1976, ss. 5-6., P.P. Gaydenko, *Nauçnaya rasianolnost i filosofsiy razum*, Moskova: Progres Tradisiya yay, 2003, ss.41-44.

daha alt konumunda olup tikel ilimlerinden sayılır. Teorik biliminde yer alan tabiat ilminin konusu olan varlıklar, bağımsız varlığa sahip ancak değişmez olmayan varlıkları yani kendisinde hareket veya durağanlık olan, oluş ve yok oluş, hareket eden, devingen olan varlıkların tözlerini incelediğini daha önce ifade etmiştik. “Yalnız o hareketi kabul eden varlıklarla ve çoğunlukla maddeden ayrı bulunamayan formel tözlerle ilgili bir **teoretik** bilim olacaktır. Özün ve tanımın varlık tarzını gözden kaybetmemiz gerekir, çünkü aksi takdirde her araştırma, boş olacaktır. Bu söylediklerimizden Fiziğin teoretik bir bilim olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.”⁴² Fizik alanının teorik bilimler arasında yer almasının nedeni tabii dünyayı oluşturan varlıkların, akıl tarafından algılanabilmesidir. Çünkü varlıkları oluşturan şeyin kendisi bir akıldır. Bu nedenle fizik teorik bilimlere dâhil edilmiştir.

“Matematik de **teoretik** bir bilimdir. Ancak onun uğraştığı varlıkların hareketsiz ve (maddeden) bağımsız şeyler olup olmadıkları şimdilik açık değildir. Bununla birlikte matematiğin bazı dallarının hareketsiz ve (maddeden) bağımsız şeyler olarak bu varlıkları ele alıp incelediği açıktır. Ancak eğer ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız bir şey varsa, bu şeyin bilgisinin **teoretik** bir bilime ait olacağı açıktır.”⁴³

Doğa felsefesinin matematik ilminden farkı, fizik ilminin doğrudan nesne ile ilgilenirken, matematik alanının ilgilendiği şeylerin nesnelere bulunmamasıdır. Çünkü genişlik, darlık, hızlılık, yavaşlık dediğimiz şeylerin, somut nesnelere yoktur. Oysa fizik ilminde yine Aristoteles'in çokça örnek verdiği bronz heykel gibi, şeylerin nesnelere bulunmaktadır. Bu anlamda fizik alanının duyularla incelenmesine karşılık matematik, akli düzeyde soyutlayarak çalışır. Filozofa göre bazı nesnelere vardır ki, soyutlanmasında herhangi bir sakınca yoktur, ama bununla beraber soyutlanması mümkün olmayan nesnelere vardır. İdealar tezini savunanlar, nesnelere hepsini soyutlamaya kalkıştıkları için hataya düştüklerini ifade eder.⁴⁴ Tabiat felsefesi ile diğer doğa bilimleri arasındaki fark da, tabiat felsefesinin konu ettiği cisimlerin genel ilkelerini ve nedenlerini

⁴² Aristoteles, *Metafizik* s.293-296.

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, ss.293-296.

⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, s.57.

araştırmayı esas almasıyla, diğer doğa bilimlerden farklı veya daha üstün olmasıdır, denilebilir.⁴⁵

Sonuç olarak Aristoteles teorik ilimleri üçe ayırır. Filozofun ilimleri üçlü tasnife tabii tutması ilimlerin konularına bağlı olarak sıraladığını dolayısıyla varlıkların mutlak ve genel ilkelerini araştırması bakımından en üstünde teoloji olarak ifade ettiğimiz metafizik alanı vardır. O hem bağımsız hem de hareketsiz varlıkları araştırır veya konu eder. Varlığın belli bir yönü veya belli bir özelliğiyle ilgilenmesinden dolayı düzenin en alt kısmında matematik ilmi yer alır. Çünkü matematikçiler nesnelere soyutlayarak, varlığın kendisinden özünden de uzaklaşır, bir başka neden Aristoteles'in matematik alanını fizik alanından alt konumda olarak tasnif etmesi, Platon'un matematik ilmine verdiği önem, gerçekliği idealara matematiğe indirgemesinden kaynaklandığı muhtemeldir. Buna karşılık fizik alanı harekete tabii olan varlıkları inceleme konusu olarak esas olsa da, var olanların nedenlerini/ilkelerini tözlerini araştırmaktadır. Varlıkların tözlerini araştırması bakımından matematikten daha üstün, ancak değişime tabii olduklarından dolayı metafiziğin bir alt konumundadır.

5. TABİİ VARLIKLARIN İLKELERİ

Aristoteles'in tabiat felsefesinden söz ederken esas kaynak olarak onun *Fizik* kitabına başvuracağız. Filozof hem bu eserinin hem de metafizik eserinin hemen başlangıç kısmında bilmenin ilkeleri bilmekle özdeş olduğunu, insanında tabiatı gereği bilmeye yönelmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü insanı insan yapan onun bilmeye yönelik tutumudur.⁴⁶ Filozofa göre biz eşyanın ilkelerini, nedenlerini bildiğimiz ve kavradığımız zaman onu tam anlamıyla bilmiş oluruz.⁴⁷

Filozofa göre madem her araştırmada şeylerin ilkelerini araştırmamız gerekiyor, o zaman neden ve ilke kavramlarına ne tür anlam yüklediği sayısının ne kadar olduğu, özetle ilkenin ve nedenlerin ne olduğu hakkında bahsetmemiz gerekir. Aristoteles daha önce değindiğimiz üzere, ilkeler hakkında da kendisinden önce gelen filozofların

⁴⁵ Doğa Felsefesi tabii varlıklardaki hareket konu eder. Diğer doğa bilimleri ise tabii varlıkların tikel durumlarını inceler. İşte bu sebeple doğa felsefesi doğa bilimlerden daha üst konumdadır.

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s.13.

⁴⁷ Aristoteles'e göre bu anlamda bilmek ile kavramak aynı şeydir, zira bilmek tümelleri bilmeyi kapsadığı için kavramakla özdeşleştirilebilir.

görüşlerini ortaya koyarak onların konuyla ilgili görüşlerini tahlil ederek, tam bir cevap veremediklerini ifade ederek, kendi tezini ortaya koymaktadır.⁴⁸

Aristoteles neden kavramının birkaç anlamda kullanıldığını ifade eder. Bunlardan bazıları; “neden kavramı ilkin bir şeyin kendisinden varlığa geldiği ve varlığa gelen şeyde oluşturucu olarak bulunan şeye neden adı verilir.”⁴⁹ Örnek olarak heykelin bronzdan oluşmasında, heykelin nedeni; madde olarak bronzdur. Nitekim heykel ondan yani maddeden oluşmuştur.⁵⁰ İkinci anlamı ise; hareketin ve durağanlığın kaynağı olarak nedendir. Aristoteles’e göre; neden kavramının başka bir anlamı ise, değişimin veya geçişin kendisinden alındığı şeydir.⁵¹

Gaye de neden anlamlarının arasında sayılmaktadır. Örneğin spor yapmanın veya gezintinin nedeni sağlık olabilir. Sağlıkın nedeni de spor ve gezintiye çıkmaktır. Görüldüğü üzere, bir nesnenin birden çok ilineksel anlamda birçok neden olması söz konusudur. Bundan dolayı Aristoteles nedenleri ayrıma tabii tutar. Örneğin yine daha önce geçtiği gibi, heykel bronzdan oluşmuştur, bu bağlamda heykelin maddesi bronz diyebiliriz. Bununla beraber o heykeli yapan da onun nedeni sayılır, ancak bu iki neden arasında fark vardır. Şimdilik bununla yetinelim, daha sonra hareket konusunu analize ederken, daha detaylı bir şekilde söz edeceğiz.

İlke kavramının anlamı; bir şeyin kendisinden meydana geldiği kaynak, yine bir şeyin en son nedeni anlamlarına gelmektedir. Konu ile ilgili olarak, ilke ile ilk kavramları arasında bir bağ olduğunu görmekteyiz. Bu anlamda ilk, kendisinden önce hiçbir şey olmayandır, en son olan varlıkların varlık payını alma konusunda esas olan ilktir. Aristoteles’in hareket konusunda hareket etmeyen bir İlk Hareket ettiriciden söz eder. Zira hareket eden varlıkların bir hareket ettiricisi olması gerekir.⁵² Çünkü Aristoteles'e göre her devinen nesnenin bir devindirici olması gerekir ki bunun sonsuza kadar gitmesi kabul edilemez hareket etmeyen bir hareket ettirici ile son bulması

⁴⁸ E.F. Latvinova, *Aristotel ego jizn, Nauçnaya i filosoşskaya deyetelnost* Moskova, Direkt Media yay. 2014, s.18. Zira Francis Bacon’a göre Aristoteles çoğunlukla kendisinden önce gelenlerin konu ile ilgili yanlış delilleri ileri sürdüklerini, bu bağlamda Aristoteles’in daha çok, önce gelen filozoflara eleştirel biçimde yaklaştığını ifade eder.

⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., ss.59-61.

⁵⁰ Gaydenko, a.g.e., s.57.

⁵¹ Aristoteles, a.g.e., ss.58-63.

⁵² Gaydenko a.g.e., s.68. “Değişim ve hareketi buna sonsuz hareket de değişim dahil, açıklamak için kendisinde potansiyelli taşımayan her zaman faal durumda olan maddi olmayan zira böyle bir varlık ne oluşur ne de değişir, buda İlk Hareket ettirici olandır” der.

gerekir.⁵³ O halde Aristoteles'e göre İlk Hareket ettirici, şeylerin nedeni ve varlıkları meydana getiren anlamlarına gelmektedir.⁵⁴ Nitekim her devinen nesnenin bir devindiricisi olacaktır.

Filozofa göre varlıkların ilkelerinin, öncekilerin söylediği gibi, bir veya sonsuz olması mümkün değildir. Nitekim karşıtlar bir değildir, bu anlamda ilke bir olamaz. Sonsuz da değildir aksi takdirde akıl tarafından bilenemez olurdu.⁵⁵ Bununla birlikte Aristoteles ilkenin bir veya sonsuz olması doğa araştırması alanının konusu olmadığını, onu daha önce değindiğimiz üzere, metafizik kısmı konu etmesi gerektiğini ifade eder.⁵⁶

Aristoteles görüldüğü üzere felsefe anlayışını ve varlıkların nedenleri konusunda kendisinin iyi bildiği Empodekles'in (ö. 435) felsefe düşüncesinden hareketle kendi düşüncesinin esaslarını temellendirmeye çalışır.⁵⁷ Özetle ifade etmek gerekirse heykelin bronzu onun maddi nedenini, biçimini oluşturan neden biçimsel neden, heykeli yapan fail neden, her şey bir amaç ve gaye doğrultusunda yapıldığı için en son neden ereksel nedendir. Neden kavramı bir şeyi meydana getirme konusunda yeterliliği ifade eder. Aristoteles bu dört nedenden neden kavramına karşılık gelen sadece fail ve ereksel nedenlerin olduğunu ifade eder. Ancak filozofa göre bu nedenlerden hiçbiri kendi başlarına bir şeyi meydana getirme konusunda yeterli değildir. Bunun için her bir neden kendisinin üzerine düşen fonksiyonunu gerçekleştirmek ile yükümlüdür. Zira bu nedenlerden olan maddi neden ile suri neden olmasaydı tabii cisimlerin meydana gelmesi imkânsız olurdu. Tabii cisimlerde belli bir gaye doğrultusunda fail tarafından meydana getirilmektedir.⁵⁸

Aristoteles daha önce belirttiğimiz gibi Fârâbî'nin de benimseyeceği görüşe göre varlıkların asıl anlamda dört nedeni olduğunu ifade eder. Bunlar sırasıyla maddi neden, formel neden, fail neden ve gaî nedenlerdir. Bununla beraber Aristoteles nedenleri yine tarzları bakımından birbirlerinden ayırır, bunlar yakın ve uzak, kuvve-fiil, tümel-tikel,

⁵³ Asmus a.g.e., ss.23-24.

⁵⁴ İgor A. Lanstvey, Konstantin S. Khroutski, "Novaya fizika İ filozofiya Aristotelya," *Yaroslav Mudryi Üniversite Dergisi*, 2017, ss.548-554.

⁵⁵ Aristoteles a.g.e., ss.31-33.

⁵⁶ Nitekim Filozofa göre bir bilimin ilkeleri o bilimin içinde belirlenmez, o bilime postulatlar verilir onun üzerinde araştırma yapılır, bu nedenle Aristoteles devinim konusunu metafizik alanın tartıştığını ifade eder.

⁵⁷ Asmus a.g.e., ss.26-27.

⁵⁸ Ross, a.g.e., s.95.

zati-arazi nedenler şeklindedir.⁵⁹ Yine Aristoteles'in örneğinden hareketle mimar bir binanın inşa edilmesinde neden olarak sayılır. O mimarın eğitimi ise inşa edilen binanın uzak nedeni; eğitim mimarın mimar olmasının yakın nedenidir, çünkü mimar vasfı eğitim ile kazanılır.⁶⁰

Görüldüğü üzere filozofa göre nedenler birçok anlamda kullanılmaktadır. Daha önce nedenlerin bir ve sonsuz olmadığını aksi takdirde bilenemeyeceğini ifade etmiştik.⁶¹ Şimdi dört nedeni ayrı ayrı analiz etmekte yarar vardır.

5.1. Maddi Neden

Sözlükte madde, tabii varlıkların kendisinde meydana geldiği ruhsal olmayan töz olarak ifade edilir. Madde kavramına, filozoflar kendi felsefi düşünceleri ve sistemleri ile çelişmeyecek şekilde anlam yüklemişlerdir. Örnek olarak bazıları maddeyi atomcu anlayış çerçevesinde değerlendirmeye çalışmışlardır. Materyalistler maddeden başka tözün olmadığını savunmuş varlığın tek maddeden oluştuğunu savunan tinsel gerçekliği inkâr ederek maddeyi gerçeklik ile özdeş olarak görmüşlerdir. İdealistler ise bunun tam tersi maddenin hiçbir gerçekliğinin olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁶²

Aristoteles'e göre madde tamamen belirsiz bir şey olup forma görelidir. Madde daha sonra kendisi forma bürünecek yani o potansiyele sahip olan; ancak, halen formdan yoksun kalandır⁶³ ve bu nedenle belirsiz olarak tarif eder. Zira Yunancada 'khaos' form almamış maddenin hali olarak tercüme edilmektedir.⁶⁴ Bu nedenle, maddenin kendi başına varlığı söz konusu değildir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi nedenler de kendi başlarına varlığı meydana getirmek için yeterli değildir. Tabii dünyamızdaki cisimler, madde ve sûretten oluşmaktadırlar. Nasıl ki madde sûretten bağımsız varlığını sürdüremez ise; sûretin de maddeden bağımsız gerçekliliği yoktur.⁶⁵ Aristoteles idealer felsefesinin temsilcisi Platon'un, gerçekliği sûrete indirgemesini

⁵⁹ Muhittin Macit, *İbn Sina Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekindeki Yeri*, 2.b, İstanbul: Litera yay. 2006, ss.115-117.

⁶⁰ Aristoteles a.g.e., s.65.

⁶¹ Aristoteles a.g.e., s.63.

⁶² Materyalist düşüncenin temsilcileri: Empedokles, Anaxgoras, Leukippos, Demokritos. Gerçekliği idealerle sınırlandıranlar ise: Platon'un yanında Berkeley de sayılabilir.

⁶³ Asmus, a.g.e., ss.12-13.

⁶⁴ Lantsev, a.g.m., s.24.

⁶⁵ Aristoteles'e göre maddeden bağımsız olarak Tanrı Kozmik Akıllar ve İnsan türü varlığını sürdürebilir. Bunların dışında bütün varlıklar madde ve sûretten oluşmaktadır.

eleştirerek, maddenin de gerçek payına sahip olduğunu savunur. Böylelikle o, salt idealizme de materyalizme de karşı çıkararak, madde ile sûret arasında zorunlu bir bağ olduğunu belirtir.⁶⁶ Platon'un felsefesinde varlıkların hakikati idealar, maddî varlıklardan ayırık olup, değişmeyen yok olmayan idealar âlemine nispet edilir. Bu nedenle, Platon gerçekliği idealarla sınırlandırarak kendi felsefe sistemini ortaya koymuştu. Aristoteles buna karşı çıkararak, varlıkların gerçeklerini o varlıkların kendi içinde olduğunu düşünür. Aristoteles, Platon'un idealarını bu anlamda eleştirir. Yoksa Aristoteles'in ideaları tümüyle inkâr ettiğini elimize ulaşan belgelerden hiçbiri göstermez.⁶⁷

Konu ile ilgili olarak, Aristoteles maddeyi belirsiz olarak tarif ederken, onun potansiyel olarak var olmaya yatkın olduğu, dolayısıyla maddeden söz ederken ondan mutlak yokluğun anlaşılmasında gerektiğine ifade etmek gerekir. Nitekim filozof yoksunluk ile maddeyi kıyaslarken maddenin bir nevi töze yakın olduğunu, maddenin bir imkân olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü madde ne tümüyle var, ne de tümüyle yok, ikisinin arasında bir şey olarak tarif edilmektedir.⁶⁸ Oysa yoksunluk kendi içinde yokluğu taşıyan olarak nitelendirilmektedir.

5.2. Formel Neden

Sûretin sözlük anlamı; bir şeyin biçimi, şekli, benzeridir. Felsefe terminolojisinde sûret kavramı; bir şeyin mahiyeti, o şeyi o şey yapan şey, öz gibi anlamlara gelmektedir. Tabii cisimler madde ile sûretten oluşmaktadır. Madde, sûrete büründükten sonra ancak anlam kazanmaktaydı.⁶⁹ Aristoteles nedenler hakkında görüşünü ortaya koyarken bu dört neden arasında hangisinin ontolojik bakımından diğerlerine nispeten daha önce ve daha üstün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Aristoteles esas olarak; madde ile formun olduğunu ifade eder. Zira varlıkların mahiyeti sorulduğu zaman madde ile sûrete atıf yapılarak cevap verilmektedir. Bu ikisi arasında tercih yapılacaksa şüphesiz sûrî neden maddî nedenden daha üstündür. Çünkü “Amaç

⁶⁶ Aydınli, a.g.e., ss.94-95.

⁶⁷ Latvinova, a.g.e., ss.27-29.

⁶⁸ Gaydenko, a.g.e., s.62.

⁶⁹ Asmus, a.g.e., s.13.

ise biçim (morphe) öteki şeyler amaç için, amaçtan ötürü: öyleyse biçim (morphe) nedenidir, hem de ‘ereksel neden.’⁷⁰

Bu bağlamda sûretin maddeye nispeten öncelliği yahut üstünlüğü söz konusu. Çünkü varlıkların ilk yetkinliği sûrettir. Burada ‘sûret’ yetkinliği temsil eder, derken şunu belirtmemiz gerekir ki Aristoteles salt formun, sadece Tanrı olduğunu ifade eder. Bu bağlamda varlıkların sûreti ilk sebep, maddesi ise ikinci sebep olarak ifade edilebilir. Madde ile sûret arasında zıtlık söz konusu da değildir. Belli bir konumda madde sayılan şey, bir alt konuma göre sûret teşkil eder. Örneğin; meşe, ağaca nispeten sûret, masaya nispeten madde sayılır. Oluş ve bozuluşta mutlak anlamda yoktan oluş anlamında değildir. Form ezeli ve ebedi olandır, yok olması veya oluşması mümkün olmayıp, oluşan ve bozulan varlıklar form ile oluşan şeylerdir. Yoksa form hiçbir şekilde oluş bozuluşa tabii değildir, salt madde için aynı şey geçerlidir.⁷¹

5.3. Fail Neden

Daha önce ifade ettiğimiz gibi ilk madde dışında⁷² kendisinde tabii varlıkların oluşturduğu dünya, madde ile sûretten oluşmaktadır. Ancak bu tabii varlıklardan ayrı olmayan, hareket ve değişim, oluş ve bozuluşu açıklamak için madde ile sûret nedenleri yeterli olmamaktadır.⁷³ Bu nedenle madde ile sûrete ek olarak fail ve gaye nedenlerden de bahsetmemiz gerekir. Bir şeyi meydana getirme, oluşturma, biçim kazandırma konusunda olan nedene ‘etkin’ veya ‘fail’ neden denir. Örneğin heykeli meydana getirme konusunda heykeltıraş, hastanın sağlığa kavuşmasında doktor, fail neden olarak görülebilir. Aristoteles nedenler konusundan bahsederken onun felsefi sisteminde teleolojik anlayışa sahip olduğu, bu bağlamda ay-altı âlemdeki varlıkların kendilerini bilfiil hale gelmeleri için, madde ile sûretin yanında fail olarak yani etken olarak ifade edebileceğimiz bir unsura ihtiyaç vardır. Buna da nedenler bağlamında fail neden denmektedir.

⁷⁰ Aristoteles, a.g.e., s.87.

⁷¹ Asmus, a.g.e., s.29. Gaydenko, a.g.e., s.47. Aristoteles’çi E. Rolf formun ezeli ebedi olarak nitelendirilmesinin anlamını sadece tabii varlıkların oluşması gibi yani madde ile formdan oluşu gibi olmadığını belirtmektedir.

⁷² Asmus, a.g.e., s.18.

⁷³ Asmus, a.g.e., s.19.

5.4. Ereksel Neden

Var olanların hepsinde bir amaç veya gaye olması gerekmektedir. Yine verdiğimiz örnekten hareketle, doktorun hastayı tedavi etmesinin gayesi onun sağlığa kavuşmasıdır. Aristoteles ereksel neden hakkında *Fizik* kitabında şöyle der: “İmdi böyle şeylerin ya rastlantısal olarak ya da bir şey için olduğu düşünülüyorsa öte yandan bunların rastlantısal olarak da kural dışı olarak da olmaları olanaklı değilse, ‘bir şey gereğidir. Öyleyse doğa gereği oluşan ve var olan nesnelere bir ereksel neden ‘bir ne için ‘ereksel neden’ vardır.”⁷⁴ Bu bağlamda varlıklar hakkında bilgi edindiğiniz zaman onlar hakkında ne için veya neden sorularına yanıt aranması gerekmektedir.

Ereksel neden ile formel neden arasında benzerlik veya bir bağ söz konusudur. Her şey, doğaya göre hareket ediyorsa ve daha önce ifade ettiğimiz üzere, sûrî nedenin tanımını bir şeyin mahiyeti o şeyi yapan şey, öz olarak tanımlanıyorsa, varlıkların nedenleri olan sûret ile ereksel neden arasında zorunlu bir ilişki olduğu açıktır. Biz, insan tanımlarken düşünce sahibi varlık olarak tanımlarız. Bu tanım da, onun formuna göre tanım olur. İnsanın doğası veya gayesi, onun düşünmesidir. Böylelikle insanın doğası olarak ifade edilen sureti gayesi ile tam anlamıyla uyumaktadır.

Sonuç olarak Aristoteles'in dört nedeninden her birinin kendine özgün görevi vardır. Her birisi birbirine fonksiyonları gerçekleştirme bakımından benzese de, farklıdır. Bununla birlikte, bu nedenler birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisindedir. Örneğin; gaye nedenin nedeni fail nedendir. Çünkü fail neden olmaz ise, gayeyi gerçekleştirme imkânsız olurdu. Aynı şekilde, fail nedenin de nedeni gaye nedendir. Zira gaye neden olmasaydı failin fiili ne için, hangi amaç doğrultusunda yapacağı belirsiz kalırdı. Bundan dolayı nedenler arasında karşılıklı ilişki söz konusudur.

Buraya kadar Aristoteles'in ilineksel olmayan kendi ifadesi ile her zaman veya çoğu kez kriterlerine uygun olan gerçek nedenlerden bahsettik. Aristoteles bunlara ek olarak, tabii âlemde bazı şeylerin akla aykırı olması sebebiyle rastlantı ve talih teorisini geliştirir. Bu nedenle bir sonra ki konumuzda rastlantı ve talihin ne olduğu, nedenler bağlamında hangi konumda olduğunu inceleyeceğiz.

⁷⁴ Aristoteles, a.g.e., s.85.

6. NEDENLER BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN NEDENSELLİK, RASTLANTI VE TALİH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Aristoteles, daha önce bütün konularda yaptığı gibi, kendisinden önce gelen filozofların konuyla ilgili ne söylediklerini özetleyerek, onların hangi anlamda nedenler olarak saydıklarını, nerede ve ne için hataya düştüklerini belirterek konuyu açıklamaya çalışır.⁷⁵

Filozof kendisinden önce gelenlerin bu konuda görüşlerini analiz ederken, üç gruba ayırır. Onlardan birincisi rastlantı ve talihin var olmadığını savunanlardır.⁷⁶ Aristoteles'e göre bu görüşü savunanlar yanılmaktadırlar. Zira tabii dünyamızda inkâr edilmeyecek derecede rastlantı ve talih sonucu olayların meydana geldiği gerçektir. İkincisi ise bütün olayları talih ve rastlantıya bağlı kılanlardır ki, onlar da hataya düşmüşlerdir. Nitekim bu durumda tabii âlemde bir düzenin var olduğunu kabul etmek, dolayısıyla varlıklar üzerinde kesin bir muhakemede bulunmak imkânsız olurdu. Aristoteles'in ifade ettiği üçüncü grup ise; rastlantı ve talihi kabul eden, ancak akıl tarafından bunların bilinemeyeceğini savunanlardır. Bu görüşe göre rastlantı ve talihin her ikisi de ilineksel anlamda şeylerin nedenleri olduğu için belirsizdir.⁷⁷ Bizim bu konuda doğru sonuçlara ulaşabilmemiz için tabii dünyamızdaki varlıkları ve bunların asıl nedenlerini varlıklar arasında ne tür ilişki olduğunu, bu ilişkinin zorunlu bir ilişki mi, yoksa sadece ilineksel anlamda bir nedensellik bağı mı olduğunu araştırmamız gerekmektedir. Aristoteles'e göre kendisinden önce gelen filozofların yanlış düşmesinin temel nedeni onların yine varlığı yanlış anlamalarıdır. 'Varlık' ve 'her şey' denildiği zaman amaçladıkları şeyde yanlış düştiklerini cevher-araz ayırımını tam anlamıyla kavrayamadıklarını ifade eder.

Bu sebeple, nedenler bağlamında Aristoteles rastlantı ve talih konusunun üzerinde durur. Filozof bunların nedenler arasında sayılıp sayılmayacağından, onların gerçek anlamda var olup olmadığından ilişkin söz eder. İlk olarak Aristoteles'e göre talih ve rastlantının var olduğunu söylememiz gerekir. Nitekim tabii dünyada nesnel

⁷⁵ Rastlantının neden olup olmadığı hakkında Platon diyalogunda değinmiştir. Kendisinden önce gelenlerin hangi tarzda nedenler sayıldığı olarak ifade etmesi filozofun, onların bu iddialarında haksız olmadıklarına da görmüş olmasıdır.

⁷⁶ Burada kastedilen Platon ve onun tezini devam savunanlardır. Zira onun da felsefe sistemi bir gaye gütmektedir. Bu nedenle rastlantı ve talih kabul edilmemektedir.

⁷⁷ Aristoteles, a.g.e., s.71.

arasında bazı olaylara ilişkinin deneyimlediğimiz kadarı ile rastlantı veya talihe bağlı şekilde gerçekleştiğini, bunun da açık bir şekilde var olduğunu görülmektedir. Zira tabii varlıkların dünyasında gerçekleşen olaylar arasında nedensellik ile açıklanamayan olaylara şahit oluyoruz.

Aristoteles olayları nesnelere arasındaki ilişkiyi zorunlu ilkesine bağlı olan ‘her zaman’ ve ‘çoğu kez’ olur der. Bunların dışında istisnai durumlarda olanları rastlantı ve talihe bağlı olarak açıklanabileceğini ifade eder. Daha önce nedenler hakkında bahsederken onların dışında ilineksel anlamda birçok nedenin olabileceğini söylemiştik. İlineksel nedenler ise belirsizdir. Daha anlaşılabilir olması için, Aristoteles’in örneğinin üzerinde duralım. Rastlantı ve talihle ilgili filozofa göre bir kişinin bilmediği yere gitmesi, orada borçluyla karşılaşması, onun borçluyla karşılaşmasını önceden gaye olarak edinmemesi, bu durumda iki kişi arasındaki karşılaşma rastgele olmuştur. Nitekim o kişinin o yere ne ‘her zaman’ ne de ‘çoğu kez’ oraya gittiği için karşılaşmıştır. O yere giden adamın birçok nedeni olabilir. Borçluyla karşılaşmak için gitmemiştir. Aksi olsaydı, onun oraya gitmesi belirli bir neden için gitmiş olurdu böylelikle adamın alacağı olan kişiyle karşılaşması rastlantı veya talihe bağlı olmazdı. Çünkü bu ikisi de nedenlerin belirsiz olmasını gerektirir. Nedenlerin belirsiz olması, rastlantı ve talihte nedenin olmadığı anlamına gelmemektedir, çünkü “Hem düşünce tarafından hem de doğa tarafından yapılmış olan her şey 'bir şey için' (bir amaç)dir.”⁷⁸ Bundan dolayı Aristoteles’e göre rastlantı ve talihe bağlı bazı durumlarda da nedenin var olduğunu inkâr etmememiz gerekmektedir.⁷⁹

Aristoteles'in dört nedenini sıralarken rastlantı ve talihe yer vermemiştir. Filozofa göre; bu bağlamda rastlantı ve talih gerçek/özsel nedenlerinden sayılmayıp, ancak ilineksel anlamda neden olarak sayılabilir. Çünkü Aristoteles'in ontolojisi teleoloji üzerine inşa ediliyordu. Oysa rastlantı ve talih gerçek nedenlerden sayılmamasının sebebi de; onlarda belirli bir şekilde gaye ve amacın olmamasındandır. Onlarda gaye vardır, ancak belirsizdir, bu durumda da onların bilinmesi zor görülmektedir. Filozofa göre; rastlantı ve talih, gördüğümüz bazı olaylar arasında neden olarak zannedebileceğimiz tesadüfi rastlantıya bağlı olup, arazi yani gerçek nedenler arasında sayılmamaktadır. Aristoteles *Fizik* eserinin ilk kısmında varlıkları cevher ve araz olarak

⁷⁸ Aristoteles, a.g.e., s.71.

⁷⁹ Macit, a.g.e., s.150.

ikiye ayırmıştı. Bundan hareketle; zati nedenlerin yanında ilineksel anlamda nedenleri de kabul etmek doğaldır. Bu sebeple Aristoteles rastlantı ve talihi ilineksel nedenler arasında değerlendirecektir. Nitekim bu şekilde gerçekleşen olaylara, yani; rastlantı ve talih ürünü olan olayları Aristoteles akla aykırı olarak izafe eder. Çünkü akıl ‘her zaman’ ve ‘çoğu kez’ olanları konu eder.⁸⁰ Burada değinmemiz gereken önemli nokta sudûr; Aristoteles bilimin konu ettiği şeyleri de ‘her zaman’ veya ‘çoğu kez’ diyerek sınırlandırmakta ve ancak bu ikisinin tümelleri, yasaları vardır. Çünkü akıl tümellerle ilgilenmektedir, işte tam bu nedenle Aristoteles rastlantı ve talihin akla aykırı olduğu söyler.⁸¹

Filozof daha sonra rastlantı ile talihin arasındaki benzerliği, ikisinin de ilineksel nedenlerden olmasına bağlar. Ancak bununla beraber onların arasında ayırımı yapar. Ona göre rastlantı talihe nispeten daha geniştir. Rastlantının kapsamını sınırlandıran hiçbir şey yoktur. Oysa talihte bir tercih ve eylem zorunludur. Bu anlamda talih; cansız varlıklar, hayvanlar, çocuklar için söz konusu değildir.⁸² Buna örnek olarak bir atın başka bir yere gidip kurtulması talih sonucu olmayıp rastlantı eseridir. Çünkü burada bir amaca yönelik tercihi eylem yoktur.⁸³

Konuyla ilgili olarak nedenleri özsel ve arazi olarak ayırdıktan sonra, tabii dünyamızdaki olaylar arasında vuku bulan ilişki bağlamında zorunluluktan da bahsetmemiz gerekmektedir. Tabii nesnelere “zorunluluk maddede vardır. Amaç ise kavrama/morphe’ye tabiidir.”⁸⁴ Aristoteles’in örneğinden hareketle, açıklamaya çalışalım; testereyi testere yapan şey, onun biçimi, dolayısıyla amacıdır. Ama bununla beraber, testere eğer demirden olmaz ise onun amacının da gerçekleşmesi, varlık sebebini bilfiil hale getirmesi mümkün olmayacaktır. Aristoteles kendisinden önce gelenlere şüphe ile bakmıştır ve tam olarak hangisine özsel diyeceği hakkında zihnin karmaşıklığı yaşamıştır. Zira Aristoteles maddi olanı arazi olarak nitelendirmemektedir. Bu nedenle daha sonra filozof biçime/forma tözselliği nispet etmiş olsa da, maddi tarafı

⁸⁰ Aristoteles, a.g.e., s.75.

⁸¹ Aristoteles’in ontolojisinde zorunluluk ve teleoloji kriterlerini olduğunu söyleyebiliriz, bunlar olmaz ise bilginin olması mümkün olmayacaktır. Burada da (rastlantı ve talih konusunda) bir zorunluluktan bahsedemeyeceğimiz için akla aykırı olarak nitelendirir. Akledilir olanlarda bir yasa bir zorunluluk olması gerekmektedir, bunlar olmaz ise aklın konusu olması da mümkün değildir.

⁸² Macit, a.g.e., s152.

⁸³ Aristoteles, a.g.e., ss.78-79.

⁸⁴ Aristoteles, a.g.e., s.89.

olmaksızın bir anlam taşımadığını, amacını da gerçekleştiremeyeceğini inkâr etmemektedir.

7. HAREKET

7.1. Hareketin Tanımı:

Hareket kavramının tanımı genel anlamda; cisimlerin bir yerden başka bir yere hareketi şeklindedir. Fizik dünyasındaki varlıklar değişime tabii oldukları için, bu değişimi ifade etmek amacıyla, kullanılan kavram da harekettir.⁸⁵ Daha önce ifade ettiğimiz gibi tabii varlıklar baştan mükemmelliğe sahip olmayıp, bilkuvve, mümkün varlıklar türünden olup, bu varlıklarda eksik olandan mükemmel olana bir gidiş söz konusuydu. Aristoteles esas olarak, hareketi sadece bir yerden bir yere intikal olarak değil, daha geniş anlamda varlıkların kuvve halinden fiil haline geçiş yani oluş-bozuluş, nicelik olarak artma-azalma, değişme ve yer değiştirme olarak tarif eder.⁸⁶

7.2. Hareketin Varlığı Hakkında:

Aristoteles'e göre hareketin gerçekliği hakkında bir tartışma söz konusu değildir. Nitekim ona göre, fizik dünyasında oluşan varlıkların hepsinin bir hareket, değişim içerisinde olduğunu, bu nedenle hareketin varlığını kanıtlamanın gereksiz hatta gülünç olduğunu ve hareketi inkâr etmenin tabiatı/doğayı inkâr etmekle aynı şey olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁷

Aristoteles hareketin önemine dair *Fizik* kitabında: “Madem doğa bir hareket ve değişme ilkesi ve madem araştırmamız doğa üzerine hareket ne bunu gözden kaçırmamız gerekiyor, çünkü hareket bilinmediğinde doğa da bilenemez”⁸⁸ ibaresi yer alır.

O halde hareketin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Zira doğanın tanımını yaparken daha önce belirttiğimiz üzere, hareketi doğanın ilkesi olarak ifade ediliyordu. Bundan dolayı, tabii cisimlerin doğalarını araştırırken hareketin ne olduğunu, hangi özelliklere sahip olduğunu, hareketin çeşitleri hakkında söz etmek gerekir. Çünkü Aristoteles'in de vurguladığı gibi hareketi incelemek tabiatı incelemek ile özdeştir.

⁸⁵ V. Zaharov, *ot Aristotel'ya do Enşteyna*, Moskova: Binom yay. 2009 s.20.

⁸⁶ Gaydenko, a.g.e., ss.92-94.

⁸⁷ Gaydenko, a.g.e., ss.90-91., Zaharov, a.g.e., s.20.

⁸⁸ Aristoteles, a.g.e., s.93.

Hatırlayacak olursak Aristoteles *Fizik* kitabında doğayı tanımlarken ‘doğa’ kendisinde bulunduğu şeyde, ilineksel anlamda olmayıp, gerçek anlamda onun hareketinin ve sükûnetinin ilkesi ve nedenidir, diyordu. Aristoteles'in doğayı araştırırken hareket konusuna önem vermesinin ve diğer konulara nispeten hareket konusuna ayrı bir önem vermesinin bundan dolayı olması muhtemeldir.

Söylediklerimizden hareketle Aristoteles hareketin varlığıyla ilgili herhangi bir şüphesinin olmadığını; ancak onun cisimlerden ayrı olarak varlığı gözlemlendiği için belirlenmesinin de kolay olmadığını söylemektedir. Bunun başka sebebi de devininim/hareketin belirsiz olmasıdır. İlk olarak, hareket ve sükûnet varlığın özünden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla varlığın içinde hareketin olması yahut olmaması da mümkündür. Yine Aristoteles'in buna örneklerinden biri şu şekildedir: Bronz, bronz olduğu için hareket etmez. Bronz kendisinde kuvve halinde hareket etme potansiyeline sahip olduğu için hareket eder. Bu nedenle, hareket vardır, ancak onun varlığı töz/cevher gibi olmayıp potansiyel halde vardır.⁸⁹ Bu sebeple potansiyel olarak bulunan varlığın ne olduğunu ortaya koymak güçtür.

7.3. Devininim Çeşitleri

Aristoteles'e göre dört tür devininim vardır. Bunlar sırayla; cevher, niteliksel, niceliksel ve yer bakımından devininim türleridir.⁹⁰

Cevher olarak devininim, bir şeyin özülle ilgilidir. Yani bir şeyin var olması veya yok olması bu tür devininimle ilgilidir. Bir nesnenin nitelik değiştirme potansiyele sahip olması, daha sonra edilgen hale geldiği zaman, o nesnenin niteliği değiştirmesine, daha sonra gerçekleşmesine/tamamlanmasına⁹¹ ‘nitelik değiştirme’ adı verilmektedir. Örneğin; bir şeyin ateş etkisi altında kaldığı zaman onun yanması yahut ermesi veya bir şeyin soğuşun etki altında kalması, sönmesi yahut donmasına biz nitelik değişme adını verebiliriz. Nicelik bakımından değişme bir şeyin azalması veya çoğalmasıyla ilgilidir. Yere göre devininim de hareket adını alır.

⁸⁹ Aristoteles, a.g.e., ss.99-101.

⁹⁰ Aristoteles, a.g.e., s.105.

⁹¹ Aristoteles, a.g.e., s.105. Burada tamamlanması veya gerçekleşmesi demesinin nedeni ancak bu şartla mümkün olduğu, yani o nesne etkinlikten önce bizim o nesne hakkında bilgimizin olmadığını ve bu nedenle onun gerçekleşmesinden sonra ancak bilgi sahibi olabileceğimiz için bu iki kavramı kullanmış olması muhtemeldir.

Aristoteles yere göre olan devinimi, diğer devinimlerden daha üstün tutar. Çünkü değişim ve oluşum; bir şeyin başka bir şey ile temasından sonra gerçekleşir. Bu temasın vuku bulması gerekir ki yakınlaşma yahut etkinleşme olsun yerden ayrı değildir. Yer kategorisi, oluş ve bozuluşun gerçekleşebilmesi için zorunlu görülmektedir. Aristoteles *Fizik* kitabında “Madem tözde, görelilikte, etkinlikte ve edilginlikte hareket yok, nitelikte, nicelikte ve yerde hareket olması kalıyor geriye: çünkü bunların hepsinde karşı olum var. İmdi nitelikte hareket nitelik değiştirme olsun, ona ortak ad olarak verilmiş olan ad bu, Nitelikten kastettiğim ki bir şey değil (çünkü ayırıcı özellik de bir nitelik) ona göre etkilendiği ya da etkilenmediği söylenen etkilenim. Nicelikteki hareketinde genel bir adı yok, her bir durumda büyüme ile eksilme ‘tam büyüklüğe doğru’ olan büyüme, ‘tam büyüklükten’ olan ise eksilme. Hem genel hem de özel yere göre olan hareket ise adsız, ama gerçi asıl anlamda yalnızca yer değiştirirken kendilerinde durma olanağı taşımayan nesnelere ve yer açısından kendi kendilerine devinmeyen nesnelere yer değiştirdiği söylenirse de, genel olarak ‘yer değiştirme’ adını verelim”⁹² der. Aristoteles’in bu pasajından anlaşılan, gerçek anlamda üç tür hareketin var olduğudur. Bunlar daha önceden belirttiğimiz üzere nitelik, nicelik ve yer değiştirme hareketleridir. Nitekim Aristoteles’in hareketi bu üç kategori ile sınırlandırması demek diğer kategorilerde hareketin bulunmaması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda hareket söz konusu olduğunda hareketin türlerini ele almak konuyu daha anlaşılabilir kılacaktır.

7.4. Tabii Hareket Ve Zorunlu Hareket Üzerine

Gözlemlediğimiz tabii dünyada iki çeşit hareket türü vardır. Bunlardan birincisi, doğal harekettir. İkincisi ise harici güç ile doğanın hareketine aykırı olarak ifade edilen zorunlu hareket türüdür. Harici bir güç ile nesneye yapılan harekete, ‘zorunlu hareket’ denir. Bu gücün ortadan kalkmasıyla birlikte, nesnenin kendi doğasına göre harekette, devinimde bulunmasına ‘doğal hareket’ denir. Aristoteles’e göre zorunlu olan devinim, bu anlamda nesnelere doğalarına aykırı yapılan hareket türüdür. Bundan dolayı, doğal hareket türü zorunlu olandan önce gelmektedir. Nitekim öyle bir tür hareket vardır ki ona aykırı bir hareket türü gerçekleşebilir.

⁹² Aristoteles, a.g.e., s.229.

7.5. Hareket Ve İlk Hareket Ettirici Hakkında

Hareket ile hareket ettirici arasında muhakkak bir zorunlu ilişki söz konusu olduğunu bilinen gerçektir. Aristoteles'e göre her şey bir devinim içinde olduğundan, o onları postulat olarak kabul etmekteydi. Şimdi her şey bir harekette ise, hareketin kaynağının ne olduğu hakkında bilgi edinmemiz gerekir. Hareketin kaynağı sorulduğu zaman, hareketle beraber, ayrılması mümkün olmayan zaman, yer, töz, nesne gibi tabii âlemde ki her şeyin de bir anlamda kaynağı sorulmuş olur.⁹³

Aristoteles hareket konusuna değinirken, hareket ettiriciden bahseder. Onun bu görüşünden yola çıkarak, hareketli olan nesnelere hareket ettirebilir olmaları, onların hareket ettiren ya da hareket ettirici tarafından hareket ettirildiğini ifade eder. Aristoteles'in Hareket Ettiricisi tam anlamıyla İslam dinindeki Allah tasavvuruna karşılık gelmese de, aşkın, üstün varlık fikrine tekabül ettiğini ifade edebiliriz. Nitekim filozofa hareket kuvve halinden fiil haline geçiş olarak tanımlanıyordu. Bu da eksiklikten yetkinliğe geçiştir. Bu nedenle Aristoteles hareket etmeyen hareket ettirici bir varlığın olduğunu savunur. Konu ile ilgili olarak filozof hareket etmeyi canlı varlıklara özgü kılmaktadır. Onun dışındaki cansız varlıklarda ise; hareketler, hareket ettiriciye bağlıdır. Nitekim cansız varlıklardaki hareket canlı varlıklarda olduğu gibi olsaydı, hafif nesnenin yukarı doğru hareket ettiği gibi aşağıya doğru da hareket edebilmesi gerekirdi. Çünkü eğer, hareket etme kendisinden kaynaklanıyorsa, tek bir yöne hareket ile sınırlı olmaması gerekirdi. Bununla beraber yine hareketi kendilerinden kaynaklı şeyler var olduğu sürece hareket halinde bulunması gerekirdi. Ancak biz tabii dünyamızda hareketin kendilerinden kaynaklanmadığı varlıkları görmekteyiz.⁹⁴

8. SONSUZLUK ÜZERİNE

Daha sonra Aristoteles doğa üzerinde araştırma yapan her kimsenin, sonsuzluk üzerinde de çalışma yapması gerektiğini söyler. İlk olarak; filozof bütün konularda yaptığı gibi, sonsuzluğun varlığıyla ilgili bir belirginliğe ulaşılması gerektiğini, onun ne anlamda var olduğunu, ne anlamda olmadığını doğa bilimci tarafından araştırılması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle öncelikle sonsuzluğun var olup olmadığını ortaya

⁹³ Aristoteles, a.g.e., s.339.

⁹⁴ Macit, a.g.e., s.196.

koymak gerekir.⁹⁵ Zira ister Aristoteles'ten önce ister sonra olsun, dar anlamda bütün doğa filozofları, genel anlamda felsefe ile ilgisi olan düşünürler, sonsuzluk konusu hakkında mutlaka kendi düşüncelerini dile getirmişlerdir.

Sonsuzluğun mahiyetiyle ilgili olarak, Aristoteles onun varlığı ve yokluğu hakkında bahsetmenin güç olduğunu ifade etmektedir. Yine, sonsuzluğu ilişkisinde Aristoteles bilfiil-bilkuvve ayırımına başvuracaktır. Bu anlamda sonsuzluk hakkında doğru tespitte bulunmak için o fiilen varlığa mı sahip yoksa sadece bilkuve olarak mı var, bunu açıklığa kavuşturmamız gerekir. Sonsuzluğun mahiyetine geçmeden önce Aristoteles'te 'sonsuzluğun' hangi anlamlara geldiğine bakmamız gerekir. Sonsuzluk hakkında tanımlardan birisi de şu şekildedir: "Doğal olarak baştan-sonra gidilecek bir şey olmadığı için baştan-sona gidilmeyen şeye 'sonsuz' denir."⁹⁶

Aristoteles sonsuzluk fikrinin insanda oluşmasının sebepleri olduğunu söyler. Bunlardan birkaç tanesi şu şekildedir: Sonsuzluk fikri insanlarda zaman sebebiyle oluşmuştur. Zira zaman sonsuzdur. İkinci sebep ise; sürekli bölünme teorisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü biz sınırsız olarak şeyleri bölebiliyoruz; bu da sonsuza kadar gitmektedir. Sınırlı olanın bir sonu olmasından hareketle, eğer bir nesne bir sınır olsa o zaman sonsuzluğu/teselsüle yol açacaktır. Bundan sonsuzluk fikri oluşmuş olması sebeplerden bir tanesidir. Bir başka sebebi ise; Aristoteles'e göre de en önemli sebebi düşüncelerimizde herhangi sınırın olmamasından kaynaklanmaktadır.⁹⁷

Nitekim filozofların birçoğuna göre bütün nesnelere oluşumunun bir başlangıç ilke olduğuna ve ondan varlıkların oluştuğuna dair bir anlayış ve çaba içerisinde olmuşlardır. Filozofların büyük kısmı, bu ilkenin ne olduğu hakkında farklı görüşler sergilemişlerdir. Bazıları ona su, hava, ateş, toprak demişlerdir. Thales'ten itibaren bütün filozoflar, bu ilk 'ilke'nin mahiyetini ortaya koymak için gayret etmişlerdir. Bu sebeple 'ilke'nin mahiyetini ortaya koyarken onun sonsuz olup olmadığını hangi anlamda sonsuz hangi anlamda sonsuz olmadığını ortaya koymak gerekir.

Aristoteles, sonsuzluk hakkında ki düşüncelerini ilk olarak Platon'un bu konu hakkında ki görüşlerini eleştirerek temellendirmeye çalışır. Platon ve onu takip edenler,

⁹⁵ Aristoteles, a.g.e., s.107.

⁹⁶ Aristoteles, a.g.e., s.111.

⁹⁷ Gaydenko a.g.e., s.100., Aristoteles a.g.e., ss.109-111.

sonsuzluğu hiçbir şeyin bir ilineği yahut bir özelliği olarak kabul etmeyip, onu kendi başına var olan olarak kabul ederler. Aristoteles buna karşı çıkar, bununla beraber sonsuzluğun olmadığını ortaya koymanın kolay olmadığını ifade eder.⁹⁸ Kolay olmaması sonsuzluğun belirsiz olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun sebebi de sonsuzluğun duyulardan ayrı başına varlığa sahip olmaması ve bu anlamda sonsuzluğun herhangi bir şekilde fiil halinde bulunamamasıdır. Bilfiil halinde olan nesnelere de sonsuz olması imkânsızdır. Çünkü sonsuzluk bilfiil halinde kendisini madde içerisinde göstermesi zorunlu olacaktır. Bunun da kabul edilemez olduğu açıktır. Çünkü madde nicelikle ifade edilmesine rağmen, nicelikte büyüklük söz konusu olacaktır. Bu da sonsuzun sonsuz olmasına aykırıdır. Zira büyüklük dediğimiz şey başlangıcı ve sonu belirli olan şey, bu nedenle maddeden oluşan varlıklar sonsuz olamaz; bu da sonsuzun bilfiil olamayacağı anlamına gelmektedir.⁹⁹

Aristoteles ‘sonsuzluğu’ ilke olarak kabul edenlerin yanıldığını ifade etmektedir. Sonsuz ilke olarak kabul edilseydi, ilke onun sınırı olurdu bu da onun sonsuz olmasına ters düşmüş olurdu.¹⁰⁰ Sonsuzun ilke olamamasının nedenini, Aristoteles’in yaptığı ilke’nin tanımında rahatlıkla görebiliriz. Çünkü filozofa göre ‘ilke’nin sınırlı olması ve bilinmesi şarttır. Aksi takdirde Aristoteles’in defalarca vurguladığı varlıkların ilkelerini dolayısıyla varlıkların kendileri hakkında da akıl yürütmemiz mümkün olamayacaktı. Çünkü sonsuz dediğimiz şey niceliksel olarak sınırsız, nitelik olarak ta belirsiz olması gerekecektir. İşte bu anlamda sonsuzun bir ilke olması mümkün değildir.¹⁰¹

Yine bu bağlamda madde ve suretten oluşan cisimlerde sonsuzun olması mümkün değildir. Zira madde ve suretten oluşan her şeyde bir gaye vardır. Bunu Aristoteles’in “her duyulur cisim ya ağır ya da hafif ise; ağırsa doğa gereği merkeze doğru hafifse yukarı”¹⁰² ifadesiyle destekleyebiliriz. Bundan dolayı cisimlerin kendilerinde tarafından ulaşılması gereken belli bir gaye varsa aşağı-yukarı gibi mekânları belli ise bunlarda sonsuzluğun olmasının mümkün olmadığı açıktır.

⁹⁸ Aristoteles a.g.e., s.111

⁹⁹ Aristoteles, a.g.e., s.113.

¹⁰⁰ Aristoteles, a.g.e., s.109.

¹⁰¹ Aristoteles, a.g.e., s.23., Çünkü bilmek, nedenleri bilmek ise, bu anlamda sonsuz, belirsiz olduğu için ve yine onun bilenemeyeceğine göre o ilke olamayacaktır.

¹⁰² Aristoteles, a.g.e., s.121.

Buraya kadar sonsuzluğun ilke, töz, öge olmadığına dair delilleri sunduk. Bunların dışında sonsuzluğun ilinek olarak var olması seçeneği kalıyor. Ancak ‘sonsuzluk’ ilinek de değildir. Çünkü biz sonsuzluğu ilinek olarak kabul etseydik, sonsuzluğun bir şeye ilineksel olarak yüklenmesi yahut ilişmesi gerekecekti ve o şeyin, ilineksel anlamda sonsuz olması zorunlu olacaktı. Ancak biz bu anlamda tözün sonsuz bir şey olduğunu görmemekteyiz. Bu nedenle, biz sonsuzu ilinek olarak kabul edeceksek onun şeylerin ögesi olması mümkün değildir.¹⁰³

Sonuç olarak bilkuvve olarak sonsuzdan bahsedebiliriz. Biz sayıları aklen sonsuza kadar götürebiliriz; ancak biz gerçek anlamda sonsuzdan kendi başına var olan bir varlık olarak söz edemeyiz. Zira, sayıyı birden başlatarak aklen sonsuza gidebiliriz. Ama sayının sonsuzun karşıtı olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü sayı dizgesi birden başlamaktadır. Dolayısıyla, belirli olan şeyden nasıl olurda sonsuza varıyoruz. Zaten biz tanımı sınırlandırma olarak kabul ediyorsak, nasıl olur da sonsuz sınırsız olan şeyi sınırlandırmış oluyoruz; bunun içinde ‘bir’i tanımlayıp fiilî anlamda sonsuza gidemeyiz.¹⁰⁴

Aristoteles için sonsuzluğun ne anlamda olamayacağına daha doğrusu onun fiilen varlığa sahip olmadığına dair argümanlarımızı ifade ettik. Bunun yanında sonsuzluk olmazsa birçok problem ortaya çıkacaktır. Örneğin zamanın bir başlangıcı ve sonu olacağı meselesi ortaya çıkacaktır ki Aristoteles bunu kabul etmeyecektir. Nitekim daha önce insanda sonsuzluk fikrinin zaman, sayı, bölünme teorilerinden kaynaklandığını söylemiştik. Bu nedenle sonsuzu tümüyle inkâr etmemiz mümkün değildir. Çünkü o, bir anlamda var, bir anlamda yoktur. Hangi anlamda olmadığını yeterince ifade ettiğimizi düşünüyoruz. Şimdi Aristoteles'e göre, sonsuzluk bilkuvve olarak vardır. Ama onun bilkuvve olarak var olması, bir şey bilkuvve olarak vardı daha sonra o bilfiil hale geldi anlamında bir halden diğer hale geçiş, değildir. Aristoteles'in örneğinden hareketle açıklayacak olursak, bronz vardı, onda heykel olmak bilkuvve olarak vardır. O bronzdan fazlalık yok olunca, belli bir şekil verildiğinde bilfiil heykel oldu gibi anlaşılması gerektiğini söyler. Bu anlamda sonsuzluk bilkuvve olarak vardır, onun bilfiil olması

¹⁰³ Aristoteles, a.g.e., s.113.

¹⁰⁴ Bu husus mantıkta ki çelişmezlik ilkesine de aykırıdır, örneğin biz ‘a’dan hareketle ‘z’ye ulaşırsak, ulaştığımız şey ‘a’ ya uygun olmak zorundadır. Şayet uygunluk taşııyorsa bu çelişki olur, aynı şekilde belirli/tanımlanmış olan birden sonsuza ulaşırsak, ancak sonsuz bire aykırıdır, bu nedenle Aristoteles'e göre böyle bir varsayım mantık açısından yanlıştır.

zorunlu değildir. Çünkü filozofa göre ‘var’ çok anlamda kullanıldığına göre; bir şeye var dediğimiz zaman hem olanak halinde olan şeyin, hem bilfiil olan şeyin kastedildiğini söylemektedir.¹⁰⁵

9. HAREKET AÇISINDAN YER

Hareket konusunu inceleyen araştırmacı zorunlu olarak zaman ve yer konusunu inceler. “Doğa bilimci ‘sonsuz’ üzerine olduğu gibi aynı biçimde ‘yer’ üzerine de bilgi edinmeli.”¹⁰⁶ Çünkü hareket önce ve sonra olarak bölünür. Öncelik ve sonralık ise zaman ve yer üzerinde gerçekleşir. Bu bağlamda araştırmacının bu konulara ek olarak yer ile birlikte boşluk konusu hakkında da bilgi edinmesi gerekir. Çünkü fizik dünyasını oluşturan cisimsel varlıklar, bunlardan bağımsız olmayıp, hareket de cisimlerde veya onlarla birlikte bulunur.¹⁰⁷ Bu sebeple Aristoteles ontolojisini, fizik dünyayı esas alarak kuruyorsa ve oluş ile bozuluş yerde olduğuna göre fiziğin esas konusu olan hareket de yere göre oluyorsa, doğa bilimcisinin yeri incelememesi mümkün değildir.

9.1. Yer’in Tanımı:

Aristoteles Platon’dan farklı olarak ‘chora’ anlamın gelen, mekân kavramının yerine Yunancada ‘topos’¹⁰⁸ anlamına tekabül eden, yer kavramını tercih eder. Aristoteles, cisimlerden bağımsız yerin bulunmadığına dair şöyle bir tanım yapar: “Kapsayan, kuşatan cismin, kuşatılan cisimle bittiği sınırı”¹⁰⁹ der. Bu tanımdan yola

¹⁰⁵ Aristoteles, a.g.e., s.123., Yine burada Aristoteles olimpiyatlar var dediğimiz zaman, olimpiyat oyunların bilfiil gerçekleştiği anlaşılabilir, hem de olimpiyat oyunlarının var denildiğinde olanak halinde var olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla sonsuzluğa var dememizde herhangi bir sorun olmamaktadır, sonsuzluk var ama bilkuvve olarak var.

¹⁰⁶ Aristoteles, a.g.e., s.135.

¹⁰⁷ Macit, a.g.e., s.182.

¹⁰⁸ Aristoteles a.g.e., s.141. Yer için Topos kavramını tercih eder, ortak yer Topos koinos, özel yer için idios topos kavramlarını kullanır. Yer ile mekân kavramları eş anlamlı kullanılsa da bazılarının göre mekan uzay alanını kapsayan, bir anlamda boşluğunda içine olan kavram olarak tarif ederler. Yine Rus filozofları da prostranstvo yani mekan anlamına gelen kavramın yerine ‘mesto’ yani yer kavramını özellikle kullanmışlardır. Örneğin Arap dilinde Müslümanlar şu veya bu yeri fethettiler denilir, bunun tam tersi yani mekânı fethetti şeklinde kurulan cümle doğru kabul edilmemektedir. Bundan yola çıkarak Aristoteles yeri belli bir cisim ile anlaşılacağı zira yer cismin sınırı olarak tanımlanıyordu, mekân kavramı yerine yer ‘topos’ kavramını tercih etmesi felsefe sistemini yansıtmaktadır. Oysa ki Aristoteles’in hocası Platon’un mekân kavramını kullandığından haberi olmaması mümkün değildir. Ancak konu ile ilgili olarak ifade etmemiz gereken husus Arap dilinin teşekkül ettiği dönemde mekan ve yer arasında tartışma olmamıştır. Bu bağlamda bu iki kavram arasında sözlük olarak hiç biri farkı yoktur, ancak Arap dil geleneğinde ıstılahta tartışma olmaz diye kural mevcuttur. Bu nedenle kavram olarak ayırımı söz konusu olsa da sözlük açısından fark görülmemektedir.

¹⁰⁹ Aristoteles, a.g.e., s.153.

çıkarak cisimlerin, yerle bitişik olduğu ve cisimden ayrı bir şey olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹¹⁰ Ancak burada açıklanması güç olan husus, yerin cisimden ayrı olması, bununla beraber, yerin cismin sınırı olmasından dolayı, cisimden ayrı olarak var olmamasından kaynaklanmaktadır. Demek yerin varlığı cisimlerden bağımsız olmayıp, cisimle beraber bulunduğu için cismin sınırı olarak tanımlanır.

9.2. Yer'in Varlığı/Mahiyeti Hakkında:

Kendisinden önce gelen filozofların yer ile ilgili teorilerinin yeterince açıklayıcı olmadığını ifade eden Aristoteles, madde anlayışında olduğu gibi, Platon'dan farklı olarak yer hakkında da kendi felsefi düşüncesini temellendirmeye çalışır. Ona göre yer, madde gibi her şeyden yoksun sayılmayıp, belli bir potansiyele sahip olarak varlığını sürdürür. Bunun en önemli sebebi fizik dünyamızda, tabii varlıkların hepsinin bir yerde olması ve bununla beraber, en önemlisi daha önce ifade ettiğimiz gibi, hareketin de yere göre olmasıdır. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi, engel olmadıkça her şey, yerin belli bir yönüne hareket etmektedir.¹¹¹

Niceliksel-niteliksel değişim ve oluş-bozuluş, yer kategorisinde gerçekleşmektedir. Çünkü diğerlerine nazaran yerde veya yersel olarak gerçekleşen hareket türü ezeli olup inkıta'ya uğramaz. Zira yer dediğimiz şey, kendisinden veya kendisine doğru hareket edilen, şeklinde tarif edilir. Cismi saran şey ise cisim değiştiğinde 'yerde mi cisme göre değişir' sorusu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte her var olan, bir yerde ise, yerde var olanlardan ise yerin de bir yeri olması gerekecektir, bu da sonsuza kadar gidecektir. Zira bütün nesnelere engel olunmadıkça, doğalarına göre hareket ederler. Bazıları yukarı bazıları aşağı doğru yönelir. Bu hareketlerin yerle ilgili olduğu açıktır. Böylelikle, yerin varlığı da kanıtlanmış olacaktır. Konu ile ilgili olarak Aristoteles'in üzerinde durduğu esas konu devinim konusudur. Bundan dolayı filozof eğer hareket yere göre olmasaydı, yer hakkında bilgi edinmemize gerek kalmayacağını ifade eder.¹¹²

¹¹⁰ Gaydenko, a.g.e., s.105.

¹¹¹ Gaydenko, a.g.e., s.107., Platon maddeyi her şeyden yoksun olarak kabul ederken Aristo maddeyi bir imkan taşıyan şey olarak görmekte. Gaydenko, Platon'un yer konusunda da aynı fikirde olduğunu Aristo bunun aksine yere mutlak anlamda yoksunluk izafe etmemektedir

¹¹² Aristoteles a.g.e., s.137., Yerin türleri olan yukarı-aşağı diye ifade ettiğimiz yönler yerin belli bir yönü ile alakalıdır. Burada, filozof yukarı-aşağı sağ-sol yönleri bizimkinden farklı olup, durumdan duruma

Aristoteles yerin varlığını hareket çerçevesinde kanıtladıktan sonra, onun mahiyetinin ne olduğunu açıklamaktadır. Nitekim Aristoteles *Fizik* eserinde şöyle der: “Bu doğrudur, fakat yer varsa onun ne olduğu, acaba cisimsel bir büyüklük mü yoksa başka bir varlık mı olduğu sorunu var, yani ilkin onun cismini incelemek gerekiyor. Şimdi onun üç boyutu var: Her cismin onlarla sınırlanmış çizdiği uzunluk genişlik derinliğe sahiptir ama aynı yerde iki cismin olmayacağı için yer cisim değildir.”¹¹³

Bu tanımda yerin cisim olmadığı açıktır. Filozofa göre cisim dediğimiz, şeyin üç boyutlu olması gerekir. Oysa iki cismin aynı anda, aynı yerde bulunması mümkün değildir. “Yer ise içinde oluşan ve değişen her şeyden değişik bir şey olarak görünüyor.”¹¹⁴ Bu anlamda yer ne biçim ne de maddedir. Çünkü bu ikisi birbirinden bağımsız değildir. Yer ise ayrı bir varlık konusu olarak incelenmektedir. Örnek olarak; Aristoteles kap örneğini verir.¹¹⁵ Nitekim o taşınabilir yerdir, misal olarak; suyu taşıyan kap, suyun hiçbir şeyi değildir.¹¹⁶ Çünkü suyun yerine başka bir cisim o kapı işgal ettiğinde, kap aynı kalıyor. Bundan dolayı; yer, o nesnenin hiçbir şeyi değildir. Eğer yer suyun hiçbir şeyi değilse o zaman ondan ayrı bir şey olması gerekir.¹¹⁷ Bununla ilgili başka bir örnek vermek gerekirse; cisim, bir yerden başka bir yere hareket etmesi ve bu anlamda yerin cisim olmadığına kanıt olarak gösterebilir. Zira cisim hareket intikal ederken, yer sabit kalmaktadır. Bu anlamda daha önceki tanımda olduğu gibi, yer nesneyi/cismi kuşatan/saran şeydir. Bu sebeple o kendisinde bulunan cisim ile aynı şey değildir. O halde cisimlerin yerden ve tam tersi yerin de cisimden ayrı bir şey olduğunu rahatlıkla görebiliriz.¹¹⁸

Buraya kadar yerin ne olmadığı hakkında konuştuk. Şimdi, Aristoteles’e göre yer nedir onu açıklamamız gerekmektedir. Yerin cisimlerin mutlak anlamda var olmaları için bir kaynak teşkil etmediği; ancak, bütün cisimlere dayanak olduğunu

göre değişmediğini ifade eder. Zira bizim için aşağı olan şey, bir başkası için üst konumda olabilmektedir

¹¹³ Aristoteles, a.g.e., s.208.

¹¹⁴ Aristoteles, a.g.e., s.135.

¹¹⁵ Gaydenko, a.g.e., s.109., Aristoteles’in cisme ilk saran denmesinin nedeni şöyledir, yine kap örneğinden hareket edecek olursak, su, kap içindedir dolayısıyla o onun saran sınırıdır, su nerde denildiği zaman evde olarak verilen cevap bir açıdan doğru olsa da aslında doğru değildir. Çünkü o suyu kapsayan ilk sınırı değildir.

¹¹⁶ Gaydenko, a.g.e., s.104.

¹¹⁷ Aristoteles, a.g.e., s.143.

¹¹⁸ Bu anlamda cismin ilkeleri göz önünde bulundurulursa iki cismin aynı anda aynı yerde bulunması mümkün değildir.

söyleyebiliriz. “Yer dört unsurdan biri olması gerekiyor: Ya biçim, ya madde, ya da sınırlar arasındaki bir ara nesne ya da kapsanan cismin büyüklüğü dışında herhangi bir aralık yok ise sınırların kendisi”¹¹⁹ der. Daha önce bu seçeneklerden olan, madde ve biçim hakkında bunların yer için söz konusu olamayacağına değinmiştik. Ona göre ara nesne de değildir. Aksi takdirde, yerin de yeri olacaktır. Bu sonsuza dek devam edecektir, bu nedenle yer cismin sınıridir.¹²⁰ Onun sınırı olduğu için yerin ancak, cisimlerle birlikte var olduğunu, cisimden bağımsız yerin olmadığını söyleyebiliriz. Bunlar tıpkı hareket, zaman, madde ile suret konusunda olduğu gibi, birbirlerinden bağımsız değildir. Cisimden söz edecek olursak, yer hakkında söz etmemiz gerekir. Bundan şu sonuçta çıkarılabilir eğer, cisimden ayrı yerden söz etmek mümkün değil ise, boşluğun da var olmadığı açıktır.

9.3. Yer-Hareket İlişkisi:

Yer meselesi tabii âlemdeki hareket konusuyla da ilişkilendirilebilir. Ay üstü âlemindeki hareket türü bizim fizik dünyamızdaki hareketten farklı olup mükemmelliği ifade eden başlangıcı ve sonu olmayan dairesel hareket türüne sahiptir. Cisminden ayrı olarak yerin var olmadığına ilişkin Aristoteles’in evrendeki bütün varlıklara yer izafe etmesi örnek olarak verilebilir. Çünkü evrenin kendisine bir yer nispet etmemektedir tabii âlem dışında cisimlerden bahsedilemeyeceğine göre yerden de bahsetmek imkânsızdır. Bundan dolayı evreni yere nispet etmemesinin sebebi ay üstü âlemindeki hareketin dairesel olmasındandır. Dolayısıyla devrî hareket türünde bir yerden başka yere hareket yani başlangıç ve son olamayacağı için Aristoteles’in evrene yer izafe etmemesi muhtemeldir. Nitekim dairesel olmayan harekette başlangıç ve bitiş olacaktır. Çünkü a başlangıç noktası olsa b bitiş noktası olsa, bitişten sonra yine a olana ondan yine b olana hareket eder ve böylece bu sonsuza dek gidebilir. Ancak yine başlangıç ve bitiş söz konusu olacağından, dairesel hareketin üstün olduğunu; bununla beraber, dairesel hareketin diğer bir üstünlüğü ise onun dairesel olması bakımından aynı kalması onun üstünlüğüne delalettir.

¹¹⁹ Aristoteles a.g.e., s.151.

¹²⁰ Bu anlamda yer kendisinde bulunan cismin sınırı seçeneği kalıyor.

9.4. Boşluk Hakkında

Aristoteles yer konusu inceledikten sonra *Fizik* kitabının dördüncü bölümünde, sistematik bir şekilde boşluğun var olup olmadığını savunanlardan söz edecektir. Boşluk, var olması mümkün olmayan şey anlamına gelir. Zıttı da, ‘mâla’ olarak tarif edilmektedir. Felsefe alanında bu kavram farklı anlamlar içermektedir. Boşluğun var olduğunu savunanlar, hâlâ cismi kuşatmayan, cismi içinde bulundurmeyen yer türüne denilmiştir.

Nitekim boşluğun var olduğunu savunanlar onun bir tür yer olduğunu söylemektedir. Onlar kendisinin içinde herhangi bir cisim madde bulundurmeyen yere boş demektedir. Aksi durumda, yani içinde herhangi bir cisim var ise, o yere doluluk izafe ederler, der. Bu bağlamda, onlara göre; cisimden bağımsız yerin varlığını savundukları için, cismi kuşatmayan yer türüne boşluk izafe ederler.

Buna ilave olarak boşluğun var olduğunu savunanların temel kanıtından söz edecektir. Onlara göre başta bu görüşü temsil eden Pisagorcular (M.Ö. 495) ve onu takip edenler, boşluğun olmaması, hareketin, devinimin de mümkün olamayacağını, dolayısıyla varlıkların oluşması; kısaca, oluş ve bozuluşun olamayacağını söylerler.¹²¹ Bununla birlikte bu tür görüşü savunanlar, filozofa göre her var olanın cisim olduğuna inandıkları için bu görüşü benimsemişlerdir.¹²² İkincisi ise Aristoteles bu görüşün ilkinden daha tutarlı olduğunu ifade etmesiyle birlikte, cisimlerin arasında herhangi bir boşluk olmadan da devinimin gerçekleşebileceğini savunur. Hatta filozof, ilginç bir şekilde bunun tam tersi olduğunu söyler. Yani boşluk olsaydı, hareketin deviniminin olamayacağını¹²³ ifade ederek, hareketin gerçekleşebilmesi için boşluğun olmamasını şart koşmaktadır. Örneğin bir cisim bir yerden başka bir yere hareket etikten sonra onun eski yerini hemen başka bir şey işgal eder. Aristoteles’in boşluğun var olmadığına dair bir diğer kanıtı da onun doğal hareket anlayış çerçevesinde olacaktır. Ona göre; hareketin hızı nesnelere göre değişir. Bu değişiklik ortamın seyrekliğine, o nesnenin ağırlığına veya hafifliğine göre de değişebilir.

¹²¹ İlhan Kutluer, “Hâlâ” TDV Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.15, 1997. ss.221-225.

¹²² Aristoteles, a.g.e., s.161.

¹²³ Gaydenko, a.g.e., s.108.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, bütün nesnelere, harici bir müdahale olmadıkça, doğalarına göre hareket edecekti. Bu anlamda, ateş yukarı toprak ise, aşağı doğru hareket etmesi, boşluğun bunlar arasında neden olarak sayılmaması bunu göstermektedir. Bazıları da, yer konusunda olduğu gibi, boşluk hakkında da, onun cisimlerin maddesi olduğunu ileri sürerler. Filozofa göre bunlar da yanılmaktadırlar. Zira maddenin, cisimden ayrı olması mümkün değildir. Boşluk ise ayrı bir varlık olarak incelenmektedir. Çünkü boşluk gerçek anlamda var olsaydı, onun cisimden bağımsız varlığa sahip olması gerekirdi.¹²⁴ Aristoteles'e göre; hem cisimlerden ayrı boşluğun olmadığını savunur, hem de cisimlerin içinde de boşluğun olmadığını savunur.¹²⁵ Bu bağlamda; yer doluluk boşluk hepsi aynı olup, ontolojik varlık olmaları bakımından, var olmaları açısından aynı şey değildir.¹²⁶

Sonuç olarak söylemek gerekirse; Aristoteles'in yer hakkında öne sürdüğü delilleri, boşluk hakkında da geçerlidir. Madem yer, cismi saran bir şey ise, onun sınırı ondan bağımsız değildir. Bu da boşluğun var olmadığını desteklemektedir. Zira yer bahsinde biz onu cisimden ayrı bir şey olarak kabul etmekle birlikte, onu cismin sınırı olarak tanımlıyorduk. Bu nedenle, yerin ayrı bir varlığı olmadığı için, boşluğun da var olmadığı anlamına gelmektedir. Konu ile ilgili olarak; Aristoteles, âlemin ötesinde herhangi bir cismani varlığın olmamasından dolayı, âlemin dışında herhangi bir yer dolayısıyla, boşluğun varlığını kabul etmez. Filozofun boşluğu kabul etmemesi, maddenin ezeli olmasıyla ve varlıkların hiçten meydana gelmediği konusuyula ilişkilidir. Zira Aristoteles, evrenin ezeli olduğunu ifade eder. Ona göre eğer biz hareketin belli bir zamanda başladığını kabul edersek, zorunlu olarak şu iki seçeneği kabul etmemiz gerekir. Madde ile sûretin ilk hareket başlamadan önce var olduğunu, ya da madde ile sûretin var olmadığını kabul etmek zorundayız. Şayet ilk hareket gerçekleştiği zaman, madde ile sûretin olmadığını söylersek, o zaman bu ikisinin var olduğunu, dolayısıyla ezeli ve ebedi olmadığını söylememiz gerekecektir. Nitekim hareketsiz oluşum söz konusu değildir. Burada şöyle bir anlamsız varsayım çıkmaktadır. Eğer madde ile sûret ilk hareketten önce var ise, madde ile sûret neden varlığını fiili anlamda sürdürmedi. Bu çelişkiyi Aristoteles; ancak hareketi ezeli olarak kabul ettiği takdirde, çözülebileceğini

¹²⁴ Ross, a.g.e., s.109.

¹²⁵ Ross, a.g.e., s.111.

¹²⁶ Ross, a.g.e., s.109.

savunarak, hareketin ve evrenin ezeli olmasını, İlk Hareket ettiricinin ezeli ebedi olmasıyla ilişkilendirir.¹²⁷

10. ARİSTOTELES'TE ZAMAN KURAMI

Aristoteles; yer ve boşluk konularını inceledikten sonra, zaman bahsine geçer. Onun daha önce ifade ettiği üzere, tabii varlıklar, hareketten, yerden, zamandan ayrı yahut bağımsız varlıklar olmadıkları ve bu varlıklar zaman, mekân, hareket ile insan tarafından algılandığı için, doğa üzerinde araştırma yapan kimsenin zaman hakkında da bilgi edinmesi gerekir.¹²⁸ Nitekim hatırlayacak olursak Aristoteles, varlıkları ya kuvve halinde ya da fiil halinde bir ayırma tabii tutmaktaydı. Bir halden diğer hale devinim olup, bu da yere göre ve zamanın içinde olacaktır. Bu bağlamda; kuvve ve fiili olan haller, yine zaman ile ilgili kavramlardır. Zira zaman olmadan değişiminde farkına varamayız.¹²⁹ Doğa devinim ve değişmeyi kendisine ilke ediyorsa, bunu ancak zamanı analize ederek doğru bir şekilde anlayabiliriz.¹³⁰

10.1. Zamanın Tanımı

Aristoteles zamanın tanımını şu şekilde verir: “Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre hareketin sayısı.”¹³¹ Bu bağlamda; tanımdan yola çıkarak, hareket ve değişim ile zaman arasında zorunlu bir ilişki olduğunu, dolayısıyla onun, zaman kuramını da, hareket konusuyla ilişkilendirerek temellendirmeye çalıştığını görüyoruz. Bu nedenle, esas konumuz olan zaman ile hareket bir anlamda aynı, bir anlamda farklıdır. Zamanın hareketin konumuna göre ne olup olmadığını iyi belirlemek gerekiyor. Aristoteles’te hareket ile zaman arasındaki ayırımı, onların ne anlamda aynı alındıkları ne anlamda farklı incelendiğinin iyi bir şekilde belirlenmesi, zamanın doğru kavranabilmesi için zorunludur.

¹²⁷ Asmus, a.g.e., s.22.

¹²⁸ Efim Şmukler, “K Postejeniyu ponyatie Vremya” y.y. y.y. t.y, ss.4-7.

¹²⁹ Viktor Borisoviç Kudrin, “Vremya Aristotelya: Kak vozmojno giletiçeskaya matematika”, y.y. 2016, ss.98-100.

¹³⁰ A.S. Muhin, “Kategorii prostranstvo i vremeni v filosofii antiçnosti srednih vekov i vozrojenie”, *A.İ. Gersena Üniversitesi Dergisi*, 2007, ss.77-79.

¹³¹ M.A. Çernuhin, “Kategorii prostranstvo i vremeni v İstorii filosofii i kulturi”, *Tyumensk Üniversitesi Dergisi*, 2013 S.10 ss.29-32.

10.2. Zamanın Varlığı/Mahiyeti Hakkında

Günlük hayatımızda, çevremizde olup biten her şeyin, zamanın içinde gerçekleşmesinden dolayı basit bir şekilde zamanın var olduğundan şüphe etmemekteyiz. Ancak zaman konusu ilk çağdan günümüze kadar mahiyeti ve onun tam anlamıyla ne olduğu itibarıyla, en tartışılan ve belirsiz kalan bir konu olmuştur. Birçok düşünür/filozof, kendilerinden zaman hakkında sorulduğunda, doğru ve tam cevap verebilecek kadar bilemediklerini itiraf etmişlerdir. Bu nedenle zamanın hiçbir şekilde aynı kalmadığı ve sürekli değişim içerisinde olduğu için onun mahiyetinin ne olduğu hakkında kesin bir şey söylemek kolay görülmemektedir.

Aristoteles zamanın varlığını ve mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymanın oldukça zor olduğunu ifade ederek, zamanın varlığını kabul etmeyenlerin görüşlerinden biri olan, zamanın sadece vehim melekesi olduğunu, bizim şeyleri algılayabilmemiz için kategori olması dolayısıyla, dış dünya da zamanın gerçek anlamda var olmadığını savunanların görüşlerinin mantıken güçlü olduğunu söyler.¹³² Nitekim zaman konusunu incelediğimizde onun her zaman aynı kalmadığını, sürekli bir değişim içerisinde olduğunu görüyoruz. Aristoteles'in zamanla ilgili olan önce ve sonra ifadelerine bakacak olursak "Önce vardı şimdiye göre yoktur; sonra aynı şekilde var olacaktır; ancak şimdiye göre henüz yoktur."¹³³ şeklindedir. Dolayısıyla bu parçalardan oluşan zamanı, Aristoteles'in kaygan olarak nitelendirmesinin nedeni de, onun tam anlamıyla varlığını ortaya koymak güç olduğundan, gerçek anlamda fiilen onu oluşturan bir şey olmamasıdır.¹³⁴

Zamanın ya bölünebilir, ya da bölünemez olması gerekiyor. Zaman, bölünemez değildir. Çünkü zaman, dün, bugün, yarın, aylar, yıllar ve asırlar olarak ayrılıyor. Bölünebilirde değildir. Çünkü bölünen fiilen varlığa sahip değildir. Bütünün yani zamanın da bir bütün olarak fiilen var olması mümkün değildir. Nitekim, o zaman bugün ile yarının hiçbir ayrımı kalmaz. Bu bağlamda, onlara göre zamanın var olması mümkün değildir. Çünkü var olmayanlardan nasıl varlık oluşabilir. Zamanı bütün olarak alırsak onu oluşturan geçmiş ve gelecek gibi parçaları fiilen olarak var olmadıklarında, zamanın da var olmaması gerekir. Bu bakımdan, Aristoteles zamanın parçalarının,

¹³² Macit, a.g.e., s.292.

¹³³ Aristoteles, a.g.e., s.172.

¹³⁴ O.M. Muhitdinov, "Uçenie Aristotelya o vremeni i sovremennaya istoriya filosofii," y.y. 2010 ss.1-3.

nesnelerin, parçalarıyla aynı olmadığını söylemektedir. Örneğin kalemin bir parçasını ayırırsak, o kalem olduğu sürece parçası da olacaktır. Ancak zaman dediğimiz şeyin, parçaları olan, geçmiş ve gelecek parçaları yok olmuşsa, diğeri olacaksa, var olmayanlardan nasıl bir bütün olarak zaman var olsun. Zamanın mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymak bu sebeple güçtür, çünkü onu oluşturan hiçbir parçası fiilen var değildir.

Zamanı oluşturan geçmiş ve gelecek parçaları fiilen var değilseler geriye ‘şimdi’ kalıyor, Ancak filozofa göre şimdi zamanın parçası değildir. Çünkü parça dediğimiz şey, bütünü oluşturan şeyler olarak tanımlamaktadır. Oysa zaman anlardan oluşan bir bütün olarak görülmemektedir.¹³⁵ An bir sınırdır, zamanın bir parçası değildir. “An” iki yokluk arasında bir çizgidir. Bu nedenle, biz zamanı andan üreteceğiz. Zira iki yokluktan ifade ettiğimiz gibi varlığı ortaya koymak mümkün değildir. Bu anlamda, geçmişi ve geleceği belirleyen, şimdiki ‘an’dır ve o bir sınır anlamında vardır.

Aristoteles, zamanın var olmadığını savunanların görüşlerini incelediğinde, onlara haklılık payı vermiş olsa da, ona göre; zamanın varlığı gerçektir. Biz hareketin varlığını kabul edeceksek, zamanın da gerçekliği kabul etmemiz gerekmektedir.¹³⁶ Filozofa göre zaman ile hareket arasında zorunlu bir bağ vardır. Eğer zaman olmaz ise, değişim de olamayacaktır. “Oysa zaman hem her yerde, hem de her nesne de aynı biçimde”¹³⁷Aristoteles'e göre tıpkı yer ve hareket konusunda olduğu gibi, zaman tarafından sarılan nesne, zaman içinde olur.¹³⁸ Bu nedenle zaman varlık olarak vardır. Ancak hangi tür varlığa sahip fiilî mi kuvve halinde mi, bunu incelemek gerekiyor. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre daha önce belirttiğimiz üzere, zamanın varlığı gerçektir, bununla beraber yine Aristoteles'in tanımından hareket edecek olursak, hareketin sayımıdır.

¹³⁵ Aristoteles, a.g.e., s.185.

¹³⁶ İbn Sina zamanın ispatı konusunda hareket ile ilişkisine başvurur, zamanın sadece vehim melekesine olmadığına dair, zamanın dış dünyada gerçekliği olduğu çünkü aksi takdirde varlıkların hareketinde yavaş ile hızlı arasında ayırımın anlamı kalmayıp onların arasında bir ölçü olmayacaktı. Bu nedenle zamanın dış dünyada varlığı şüphesizdir.

¹³⁷ Aristoteles, a.g.e., s.187.

¹³⁸ Aristoteles, a.g.e., s.201.

10.3. Zaman-Hareket İlişkisi

Zaman ve hareket arasında zorunlu bir bağ olduğu açıktır. Bu anlamda, harekete nispeten zamanın konumu nedir, bilmemiz gerekir. Aralarındaki zorunlu bağıntı da, zamanın devinimin ölçüsü olmasındandır. Ancak zamanın varlığı, hareketin varlığına nispeten bir alt seviyededir. Dolayısıyla zaman, hareket yahut devinim demek değildir. Çünkü zaman dediğimiz şey, tanımında ifade edildiği üzere her yerde ve her nesne için aynı, tek olmasına karşılık birçok hareket olduğu bilinir. Çünkü harekette değişim vardır. Zaman ile hareket arasında bir başka farkı hakkında Aristoteles *Fizik* kitabında şöyle der: “Değişim her nesnenin içinde veya o nesnenin yerindedir, oysa buna karşı zaman ise her yerde ve her nesne için aynıdır.”¹³⁹ Zaman, hareketin sayımı olması bakımından kısa ile uzun olarak nitelendirilir. Buna karşılık; hareket, çabuk ya da yavaş olarak nitelendirilmektedir. Bir başka farkı; iki hareket aynı anda olabiliyorken, iki zamanın aynı anda olması mümkün değildir.

Ancak bununla beraber zaman hareketten/devinimden de bağımsız değildir. Çünkü biz hareket yani bir değişim olduğunda, zamanın var olduğunu görüyoruz.¹⁴⁰ Değişim olmasaydı, zamanı da idrak etmemiz mümkün olmayacaktır. Aristoteles zaman ile değişim arasında ki bağlantıyı vurgulamak amacıyla İslam dünyasında ‘Ashâbi-Kehf’e tekabül eden, “Sardinyalı Uyuyanlar” örneğini verir. “İmdi biz devinim ile zamanı aynı anda algılıyoruz.”¹⁴¹ Bu durumda, bizim zaman ile devinim arasında öncelliği aramamız gerekmektedir. Çünkü zaman oluş bozuluş ile aynı anda başlamaktadır.¹⁴² Zaman ile hareket arasındaki zorunluluk insan tarafından duyularla hissedilmese de, insan ruhu bir şey hakkında düşündüğü zaman önce ve sonra söz konusu olacaktır. Biz ‘sonra’ olan nesnelere idrak ettiğimiz zaman, önce ve sonrayı algılamış oluyoruz. Bu nedenle biz ‘an’ı devinimle anlıyoruz ve devinim de bir nesne ile bağlı olduğu için an’da nesneye bağlı olmak durumundadır.

Netice olarak zaman, harekete; hareket, cisme bağlıdır ve bunlar yani hareket, cisim ve mekân aynı anda olması gerekir ve bunlar birbirlerinden bağımsız olmadıkları

¹³⁹ Aristoteles, a.g.e., s.187.

¹⁴⁰ İ.A. Karpenko, “Problema İnterpetasii ponyatie vremeni v Nekotorah Konsepsiyah Sovremennoy Fiziki”, *Felsefe Dergisi*, C.24 S.3, 2015, ss.25-30.

¹⁴¹ Aristoteles, a.g.e., s.189.

¹⁴² Mehmet Dağ, “İslam felsefesinde Aristocu zaman görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XIX, 1971 ss.101-102.

için aralarında zorunlu bir ilişki vardır. Dolayısıyla, zaman-cisim-yer dediğimiz şeyler, harekete bağlıdırlar ve ancak o olduğu zaman, anlam kazanmaktadırlar. İşte bu nedenle; Aristoteles zaman “önce ile sonraya göre devinim sayısı.”¹⁴³ der. Nasıl ki; sayılarda az ve çok kriterlerini kullanıyorsak, alan için santimetre, metre gibi kavramlardan bahsediyorsak, hareketin hızlı ve yavaş ölçüsü de zaman göredir. Nitekim biz hızlı veya yavaş, hareket etti dediğimiz zaman, zorunlu olarak zamanı işin içine katıyoruz.

Ancak zaman, hareket ile bir bütün olarak ele alındığı için, zaman hareket gibi sonsuzdur. Nitekim zaman, sürekli değişen, aynı kalmayan an’lardan teşekkül eden şey olarak tanımlanmıştır. Aristoteles bir önceki tanımda anlaşıldığı üzere zamanı hareketin sayısı olarak tanımlar. Bunun nedeni önce ve sonranın zamana göre olmasıdır. Şimdi önce ve sonranın sınırı olarak ifade ettiğimiz an’dan bahsedelim. Zira Aristoteles *Fizik* kitabında an’ın zamanla hemen hemen özdeş olduğunu, ‘an’ olmaz ise, zamanında olamayacağını savunur.

10.4. Zamanı Oluşturan An’lar Üzerine

Zaman; ‘an’ ile anlaşılabilir. Çünkü ‘an’ bu bağlamda zamanı oluşturan, öncenin bitmesi, sonranın başlangıç sınırı olarak tarif edilir. Yer değiştiren nesne, yer değiştirmenin kendisi, yer değiştiren nesnenin ölçüsü an’dır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, ‘an’ nesne ile bağlantı içerisindedir ve yer değiştirme olgusunun kendisi de zamandır.¹⁴⁴ Bu anlamda zaman, an’a bağlıdır. Çünkü nesne ile ‘an’ ilişki içerisindedir. Devinim içinde aynı şey söz konusudur; devinen nesne olmaz ise devinme hakkında bahsetmenin bir anlamı yoktur.

Daha önce zaman konusuna değindiğimizde; zamanı sürekli değişen, hiçbir durumda aynı kalmayan şey olarak tanımlamıştık. Bu bağlamda; ‘an’ zamandan ayrı olmaz. Bunun için, zaman karşısında anın konumu nedir o da zaman gibi sürekli değişen bir şey midir, yoksa aynı mı kalır, sorularını araştırmamız gerekir. ‘An’ların bu bağlamda; sürekliliği imkânsız olarak görülmemektedir. Nitekim önceden var değildir ve gelecek için de söz konusu değildir. O, ‘an’ olması bakımından ortadan kalkmak zorundadır. Yine filozofun belirttiği üzere an’ların kendileri içinde ortadan kalkması söz

¹⁴³ Aristoteles, a.g.e., s.191.

¹⁴⁴ Aristoteles, a.g.e., s.195.

konusu değildir, yani bir an başka bir an için ortadan kalkmaz.¹⁴⁵ Aristoteles daha önce ifade ettiğimiz üzere, ‘an’ı önce ve sonranın sınırı olarak tanımlar. Bu nedenle ‘an’ bir sınırdır. Bir öncekinin başlangıcı, bir sonrakinin ise bitiştir ve bu ikisi arasında bir nevi bağ niteliğindedir. Bununla birlikte Aristoteles an’ın fiilen var olmadığını savunmaktadır, ‘an’ filozofa göre; olanak halindedir. ‘An’ bir sınırdır, şayet ‘an’ fiilen var olsaydı, zamanın sürekliliğinden bahsetmemiz mümkün olmayacaktı. An, önce ve sonrayı ayırma konusunda sürekli değişen, bağlama konusunda ise aynıdır.

Dolayısıyla ‘an’ bir kuvve halinde vardır; an, sınırdır. Ancak bu, önce ile sonranın birleştiricisi olarak algılanması gerekmektedir. Konu ile ilgili olarak Aristoteles hareketin sonsuz olduğu gibi, zamanın da sonsuz olduğu tezini savunmaktadır. Ancak zamanın sonsuz olması, İlk Hareket Ettiriciden ontolojik bakımından önce olduğu anlamına gelmemektedir.

¹⁴⁵ Aristoteles, a.g.e., s.185.

İKİNCİ BÖLÜM

EL-MEDİNETÜ'L FÂZILA İLE ES-SİYÂSETÜ'L MEDENİYYE'DE TABİÎ VARLIKLAR

Aristoteles'in tabiat anlayışını ana hatlarıyla açıkladıktan sonra esas konumuz olan Fârâbî'nin tabiat felsefesi anlayışına geçebiliriz. Bu bölümde biz gücümüz ölçüsünde Fârâbî'nin tabiat anlayışını ortaya koyarken, filozofun önemli eserlerinden olan *el-Medînetü'l-Fazila*¹⁴⁶ ve bununla birlikte *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*¹⁴⁷ olarak bilinen eserlere bağlı kalarak ortaya koymaya çalışacağız.

Fârâbî'nin bu iki eseri muhteva açısından hemen hemen aynı meseleleri konu edinmektedir. Hatta bazı kaynaklarda bu iki eserin konuları, kullandığı örnekler, metotları ve içeriklerin aynı olmasından dolayı aslında aynı esere tekabül ettiğini ve sadece isim farklılığından dolayı günümüze iki ayrı eser olarak ulaştığını savunanlar da olmuştur.¹⁴⁸ Ancak biz genel kanaate tabii olarak bu iki eseri birbirinden ayrı, müstakil eserler olarak ele alacağız. Her iki eser esas olarak üç ana konudan oluşur ve bunların ilk bölümünde Tanrı-evren ilişkisi, metafizik konulara yer verilirken, ikinci bölümünde ise tabiatla ilgili bahisler, üçüncü bölümü insanın irade varlığı ve bu yetiye sahip olduğu neticesinde insanların inşa ettiği toplum/siyaset konusu incelenir, *el-Medînetü'l-Fazila* eseri *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserinden daha kapsamlı ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserine göre halk arasında daha bilinir olduğu gerçektir. Ancak burada bizim *el-Medînetü'l-Fazila* ile *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserleri arasında karşılaştırma yapmak gibi bir amacımız yoktur. Biz bu iki eseri göz önünde bulundurarak Fârâbî'de tabii varlıkların meydana gelişini ve onların konumlarının ne olduğunu, nasıl ve ne tür varlıklar olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁴⁶ Tam adı; Mebâdî'î ârâ'î ehli'l-Medîneti'l-fazila, olan bu eser kaynaklarda belirtildiğine göre Fârâbî Bağdat'ta 942. yılında yazmaya başladığı bir senelik bir çalışmadan sonra Buveyhilerin daveti üzerine Şama gitmiş ve eseri orda tamamlamıştır.

¹⁴⁷ Diğer adı da Mebâdîü'l-mevcudat olarak isimlendirilir, varlıkların ilkeleri olarak tercüme edilir, bu bağlamda el-Medîne ile ifade ettiğimiz üzere hemen hemen aynıdır. Belirtilmelidir ki Fârâbî'nin felsefe sistemini, düşüncesini anlamak için bu iki eser önem teşkil etmektedir.

¹⁴⁸ T.K. İbragim, N.V. Efremova, "Soverşenyı Grad" *Musulmanskaya Filozofiya*, ed. T.E. Petrova, R.R. Zamaletdinov, M.M. Muhametşin Kazan, Dum Rt yay. 2009, s.106.

Bu iki eserin hemen başında Fârâbî, İlk Sebep'ten başlayarak ve sonra ötesine geçildiğinde var olması mümkün olmayan madde ve bu iki şey arasında bulunan varlıklarla ilgili mertebeleri ve bunların özelliklerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla İslam dünyasında önemli konulardan biri olan Tanrı-evren ilişkisinin, varlıkların meydana gelmesinin ve tabii varlıkların oluşumunun sudûr nazariyesi çerçevesinde izaha kavuşturulması *el-Medinetü'l-Fazıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserlerinde temellendirilmektedir.

1. AY ÜSTÜ ÂLEM.

1.1. Varlıkların İlk Sebep'ten Taşması (Sudûr) Nazariyesi, Mükemmellikten Eksikliğe Doğru Hiyerarşi

Sudûr s-d-r kökünden türeyen (İngilizce karşılığı; procession, emanation-emanate) sözlük anlamı taşmak, meydana çıkmak, fışkırmak bir yerden ayrılmak ve bir şeyin bir şeyden zorunlu olarak meydana çıkması/gelmesi anlamlarına gelmektedir. İslam filozoflarının terminolojisinde sudûr kavramı; varlığı zorunlu ve yetkin olan İlk Sebep'ten belli bir düzen içerisinde zorunlu olarak varlıkların meydana gelmesini açıklamak için kullanılan bir kavramdır.¹⁴⁹

Günümüzde en çok konuşulan ve tartışılan konulardan biri de, Tanrı-evren ilişkisi ve buna bağlı olarak birlik-çokluk problemi, Tanrı'nın sıfatlarının işlevleri ve bu bağlamda kader, insanın iradesi, insanın hürriyeti, kötülük, oluş-bozuluş ve en önemlisi Tanrı'nın tabii dünyaya ne tür etkisi olduğu gibi konular hakkında olmuştur. Bu meseleleri İslam'ın ilkeleri doğrultusunda çözüme kavuşturmaya çalışan ilk müslüman filozof Fârâbî'dir.¹⁵⁰ İlk Sebep'in/Tanrı'nın sıfatlarından söz etmeden önce Fârâbî'nin sudûr nazariyesinden bahsetmek gerekecektir. Zira filozof, Tanrı'nın niteliklerinden bahsederken kozmolojik süreci sistemine uygun bir biçimde izah

¹⁴⁹ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.16., Hüseyin Atay, "Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi", *Diyanet İlmî Dergisi*, C.XVI, S.3 1977 s.144., Mahmut Kaya, "Sudûr" *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA) İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C.37 s.467.

¹⁵⁰ Şenol Korkut, "İslam Felsefesinde Bilgi ve Mantık" (Plotinus ve Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi), *İslam Felsefesinin Sorunları*, 1.b, Ankara, Elis yay. 2003, ss.257-258., Mustafa Yıldırım, "Plotinus Ve Fârâbî'de Sudûr" *Felsefe Dünyası*, S.11, 1994, ss.48-50., M. Yusuf Hüseyin, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir" çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, S.33, 2001, ss.91-92., Fârâbî'den önce gelen Kindi yoktan-yaratmayı kabul ettiği için sudûr nazariyesi onda yoktur. Bununla beraber Fârâbî'nin teolojiye ilişkin hayrul mahz eserini Aristoteles'e yanlışlıkla nispet etmesi nedeniyle Fârâbî'nin sudûrcu olduğunu savunan görüş yanılmaktadır. Zira Fârâbî Aristoteles'le ilişkin eserlerinde sudûrdan bahsetmez. Dolayısıyla Fârâbî Aristoteles'in sudûrcu olmadığı farkındadır.

etmektedir. Bu sebeple filozofun sıfatlar hakkındaki yorumunun hareket noktasının ne olduğu bilinirse Fârâbî'nin İlk Sebeb'in nitelikleri ve özelliklerine dair fikirleri daha iyi anlaşılır.

Bilindiği üzere İslam filozofları, İslam geleneğinde olan kalam ekolünün öne sürdüğü yaratan-yaratılan yani hudus, tasavvuf ekolünün öne sürdüğü Tanrı'nın tecellisi olarak ifade edilen zuhur doktrinlerinin yerine Tanrı'dan zorunlu olarak varlıkların ortaya çıkmasını açıklayan sudûr/feyz nazariyesini benimsemişlerdir. Görüldüğü üzere bütün ekollerde iki varlık alanının varlığıyla ilgili farklılık yahut tartışma söz konusu değildir.¹⁵¹ Zira hepsi yetkin ve mükemmel dolayısıyla maddi olmayan varlık alanının ve bunun karşısında noksan, eksik, maddi varlıklar alanı olduğunu kabul etmektedirler. Farklılık gayri maddi alandan maddi alanının ortaya çıkması ve bu iki varlık arasındaki ilişki etrafında olmuştur. Zira felsefenin en temel ve en çok önem arz eden problemi varlığın var olması bakımından ne olduğudur. Bunun yanı sıra bu varlıkların nasıl meydana geldiğine ilişkin birçok tezler/doktrinler ortaya konulmuştur.¹⁵²

Bu anlamda sudûr nazariyesi Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin ne olduğunu, varlıkların nasıl meydana geldiğini ve mahiyetinin ne olduğunu ortaya koyan felsefi teorilerden biridir. Genel olarak meşşai filozoflar (Fârâbî ve İbn Sina) daha önce ifade ettiğimiz üzere İslam geleneğinde kabul edilen; yoktan yaratma ve bu sebeple Tanrı'nın mutlak irade sahibi, her şeye her zaman müdahale eden varlık tasavvurunun birçok problemleri meydana getirdiği gerekçesiyle Yunan filozoflarından mülhem kozmik sistemlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Meşşai Filozoflar Tanrı-evren ilişkisi açıklamalarında Aristoteles'in hareket doktrini, gaye ve kuvve-fiil ilkelerini, Plotinus'un (203-269) bir¹⁵³ ilkesini Batlamyusun devri hareket düşüncesini benimseyerek sudûr

¹⁵¹ Mehmet Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı Ve Nitelikleri," *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3 S.6, 2017, ss.113-114.

¹⁵² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Şamil Öcal-Hasan Tuncay Başoğlu, C.3, 1.b., Yıldızlar matbaacılık, 2007, s.16., İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sina'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi", *İslami Araştırmaları*, C.XIV S.1, 2001, ss.175-177.

¹⁵³ Yıldırım, a.g.m., ss.46-48., Plotinus'a göre Bir olanın ne olduğu hakkında konuşmak imkânsızdır. Zira filozofa göre Bir, akıl ve ruh değildir. O bütün varlıkların, zamanın, mekânın ötesinde olan bir varlıktır. Dolayısıyla tanımlanması mümkün değildir. Çünkü insanların, tanım olarak ifade ettikleri şeyler belli bir ilişki sonucunda meydana geldiği için, bu ifadeler ve tanımlar bütün bu varlıkların ötesinde olan varlığa izafe etmek mümkün olmadığını iddia eder.

nazariyesini temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁵⁴ Daha önce değindiğimiz gibi Fârâbî salt Aristoteles’çi değildir. Aynı şekilde onun kozmoloji anlayışı Plotinus’un anlayışından mülhem olsa da önemli farklılıklara sahiptir. Bilindiği üzere Plotinus’un hareket noktası ilk olanın bir olması ve onun sonsuz ilkesinden hareketle varlıkların sudûr etmesiydi. Oysa Fârâbî’de İlk Sebep’ten varlıkların taşması İlk Sebep’in kendisini düşünmesi sonucunda gerçekleşmektedir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Fatma Aygün, “İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem (Birlik-Çokluk) İlişisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr” *Kelam Araştırmaları Dergisi* (Kader) C.XVI, S.1, 2018, ss.167-168., İbrahim Maraş “Fârâbî’de Hudus Kavramı” *Dini Araştırmalar*, C.XI, S.31 2008 C.11, 2008, ss.131-132. Fârâbî felsefe metinlerinde hudus kavramına yer vermektedir. Ancak kelamcılardan farklı olarak filozof hudus kavramının Allah’ın belli bir zaman içinde yaratmadığı daha sonra yarattığı anlamında olmayıp, hadis-muhdis kavramlarının Allah’ın özü itibarıyla var olanlardan önce olduğu anlamında olduğunu ifade etmektedir. Nitekim filozof *Fususü’l-Hikem* eserinin 81 sayfasında şu ibaresi yer almaktadır: Allahu Teâlâ’nın iradesi ve bir şeyin varlığa gelişi ile birlikte gerçekleşir. O şeyin varlığa gelişi zaman bakımından Allah’ın iradesinden sonra değildir. Ancak o şey, Allah iradesinden zati bakımından sonra varlığa gelmiştir. Görüldüğü üzere Fârâbî hudus kavramını Vacibu’l-Vucut ile mümkün varlıklar arasında ki oluşum süreci zaman dışında tutup İlk Sebep’in varlığının zorunlu olduğu özüne vurgu yaptığını görmekteyiz. Nitekim zaman dediğimiz şey Fârâbî’nin sisteminde feleklerin etkileri sonucunda var olmuştur. Konu ile ilgili olarak Hüseyin Atay Fârâbî’nin halk kavramını da kullandığı, ancak yoktan-yaratma anlamında olmayıp bir şeyden bir şey yapma yani var olan ancak kuvve halinde olan varlığı bilfiil statüsünü kazandırma anlamında kullandığı ifade etmektedir.

¹⁵⁵ Korkut, a.g.e., s.271., Yıldırım, a.g.m., s.50., Sunar, a.g.e., ss.97-99., Plotinus İlk Sebep’in düşünmesinin onun bir olmasına aykırı olduğunu ileri sürmektedir. Filozof, düşünmeyi özne-nesne ilişkisi olarak gördüğü için İlk Sebep’in düşünmesi kendisinde çokluğu ortaya çıkaracağından bir olma özelliğine ters olduğunu ifade etmektedir. Yine aynı şekilde ona herhangi bir nitelik, sıfat izafe etmek onu sınırlandırdığı ve bir olma ilkesine aykırı olduğu için onun sıfatları ve nitelikleri yoktur. Plotinus Bir olanın her şeyin kaynağı olduğunu ifade eder, güzellik aklın kaynağıdır ancak kendisi hiçbir şekilde özünde akli ve güzelliği barındırmaz. Oysa Aristoteles bu anlamda Fârâbî’ye daha yakındır. Zira o düşünmeyi Tanrı’ya intisap etmede herhangi bir sorun görmez. Ancak Aristoteles’te madde ile salt form Tanrı olarak ifade ettiğimiz iki varlık tamamen birbirinden bağımsız iken, Fârâbî’de madde kendi varlığını dolaylı olarak İlk Sebep’ten almaktadır. İlk Sebep’in evrenle ilişkisi bağlamında Aristoteles’e göre salt form mekanik olarak evrenle ilişkisini sürdürmekte, Fârâbî’ye göre ise İlk Sebep düşünce sahibi olmasından dolayı evreni de bilinçli olarak idare etmektedir. Bir başka fark Aristoteles salt formu tümel akıl olarak ele alırken, Fârâbî’de tümel akıl, İlk Sebep’ten sudûr eden ilk akıldır. Aristoteles salt formun maddi olanla ilişkisinde aralarında varlıkların olmadığını ifade ederken, Fârâbî’de bilindiği üzere kozmik akıllar ve gök cisimleri bulunmaktadır. Plotinus evren anlayışını ise en üst konumda olan Bir, daha sonra sırasıyla Akıl, Külli Nefs ve en aşağıda madde olmak üzere dörtlü tasnife tabii tutmaktadır. Fârâbî ise gördüğü üzere maddenin gök cisimi ve Faal Aklın iş birliği ile gök cisimlerinin belli hareketleri sonucunda var olduğunu söylemektedir. Bu nedenle Fârâbî’nin mutlak taklitçi olmadığını, kendine özgün felsefe anlayışını ortaya koymaya çalıştığını ve bu çabası neticesinde başarılı olduğunu görmekteyiz. Zira o, ister İslam dünyasına mensup olsun ister batılı olsun kendisinden sonra gelen filozoflar üzerinde etkili olmuş ve bir anlamda onların hareket sınırlarını belirlemiştir. Bu da Fârâbî’nin felsefe dünyasında öneminin büyük olduğuna ve salt taklitçi olmadığına dair en büyük ispattır.

1.2. İlk Sebeb/Es-Sebebü'l Evvel'in Varlığı (Özellikleri/Nitelikleri)

Hakkında

Şimdi sudûr nazariyyesinde ilk sırayı işgal eden Fârâbî'nin deyişiyile İlk Sebeb'in varlığı ve onun niteliklerinden bahsedeceğiz. Daha sonra tabii varlıkların oluşumu bakımından İlk Sebeb'ten çıkan kozmik akılların, gök cisimlerinin ve ay üstü âlemin, en sonunda Faal Akılla birlikte tabii âleme ait varlıkların meydana gelmesinde ne tür etki ettiklerine değineceğiz.

Hemen belirtmek gerekir ki Fârâbî Tanrı'nın varlığı üzerinde pek fazla durmaz. Zira Tanrı, varlığı apaçık olan, kendisinin ispatlanmasına ihtiyaç duyulmayan varlıktır. Filozof Tanrı'nın varlığından ziyade onun daha çok aşkın/yetkin varlık olması konusu üzerinde durur. Nitekim Fârâbî insanın doğrudan Tanrı'nın varlığının ne olduğunu bilemeyeceğini dile getirirken, o Tanrı'nın kendisine özgün olan nitelikleri yahut sıfatları aracılığıyla, bizim aşkın varlıkla ilgili belli bir düşünce sahibi olabileceğimizi savunmaktadır.¹⁵⁶

Bu nedenle o *el-Medînetül'-Fazila* eserinin hemen başlangıcında Tanrı'nın sıfatları ve niteliklerinden bahsedecektir. Bununla beraber Fârâbî, bizim İlk Sebeb'in ne olduğunu tam anlamı ile bilemeyeceğimizi, kavrayamayacağımız ifade eder. Çünkü Tanrı ile insan arasında birtakım ortak niteliklerin olsa da bu ortaklığın sadece isim benzerliğinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Zira düşüncelerimiz, kullandığımız kavramlar etrafında olup, eşyayı isimlendirmemiz belli bir süreç içerisinde, belli bir şeyi idrak etmemiz sonucunda oluşur. Oysa İlk Sebeb'in bütün varlıklardan aşkın olmasından dolayı O'nun ne olduğu tam olarak bilinemeyecektir. Bunun nedeni de Fârâbî'nin söylediği gibi İlk Sebeb'in kendisinden kaynaklı bir şey değildir. O'nu kavrayamayışımızın asıl nedeni bizim maddi olanla bağımızdır. Zira maddi olmayan, saf akıl olan İlk Sebeb'in varlığını kavramakta insan zihni yeterince yetkin ve güçlü değildir.¹⁵⁷ “O'nu tasavvur etmek bizim için zordur. O'nu gerçekte olduğu üzere

¹⁵⁶ Kaya, “Fârâbî” s.149., Hasan Ocak, “Fârâbî Felsefesinde Bazı İlâhi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.X S.19, 2011, ss.116-117.

¹⁵⁷ Aydın, *Fârâbî*, ss.77-79.

akletme hususunda yetersiz/zayıf kalırız. Çünkü onun sonsuz yetkinliği bizi aciz bırakır ve O’nu tam olarak tasavvur etmeye güç yetiremeyiz.”¹⁵⁸

Bununla beraber Fârâbî’nin İslam dinine mensup olmasından dolayı İlk Sebeb’in varlığının tamamen bilenemeyeceğini kabul etmemektedir. Fârâbî İlk Sebeb’in bilinmesi mümkün varlık olarak tanımlayıp, bunun da daha önce değindiğimiz üzere Tanrı’nın sıfatları aracılığıyla olması gerektiğini ifade etmesiyle birlikte rasyonalizm ilkelerine bağlı kalarak İslam dinin ilkeleriyle çelişmeyecek şekilde sudûr nazariyesi altında, tevhit ve tenzih çerçevesinde sıfatlarının/niteliklerinin ne olduğuna dair konuya geçer. Nitekim filozof devamlı olarak Tanrı’ya nisbet ettiğimiz isimlerin O’nun özüne uygun olması gerektiğini, dolayısıyla bu sıfatların tabiat varlığı olan insanların sıfatlarıyla isim olarak benzese de ontolojik olarak İlk Sebeb’in sıfatlarının her anlamda yetkin olduğunu vurgular ve İlk Sebeb’in selbi sıfatlarından bahsetmeyi daha makbul görür.¹⁵⁹ Böyle bir tutumun içerisinde olmasının sebebi İlk Sebeb’in tamamen bilinmesi mümkün olmayan statüsünden çıkartıp, insanlar tarafından bilenebileceğini ifade etmektir. Bununla beraber Tanrı’nın niteliklerinden bahsederken O’nun varlığı ve niteliklerinin bizim varlığımızla ve niteliklerimizle aynı olmadığını, mahiyetinin ne olduğunun tam anlamıyla algılanamayacağını söylemekte ve O’nunla ilgili nasıl konuşmamız gerektiği konusunda bizi devamlı uyarmakta ve bize yol göstermektedir.¹⁶⁰

Fârâbî cisimleri oluşturma ve var etme bakımından varlıkları mevcudatın ilkeleri açısından altı gruba ayırır. Bunlar sırası ile İlk Sebep/es-Sebebü’l-Evvel (el mertebu’l-ula) İkinci sebepler/esbabü’s-sevânî ve (el-mertebetü’s-sâlise) Faal-Akıl/el-Aklü’l-Faâl. Daha sonra nefis, sûret, en son mertebede madde bulunmaktadır. Bütün varlıklar uzak yakın neden olsun, var olmaları bu altı ilkeye borçludur.¹⁶¹ Bilindiği üzere Fârâbî varlıkları zorunlu ve mümkün varlıklar olmak üzere ikili ayrıma tabii tutmaktaydı. Bu anlamda İlk Sebep zorunlu varlık olup onun dışındaki varlıkların hepsi mümkün

¹⁵⁸ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s.62.

¹⁵⁹ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., ss.148-149.

¹⁶⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3.b., İstanbul, İz yay. 2011, s s.34., Ömer Bozkurt, “Günümüz Örnekliliği Açısından Fârâbî’nin Vizyonu”, *Diyanet İlmî Dergi*, C.LII, S.1, 2016, ss.113-114., Ömer Faruk Erdoğan, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatları Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C.LII, S.1, 2016, ss.225-228., Sunar, a.g.e., s.57., İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sina’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi” *İslami Araştırmalar*, C.XIV, 2001, ss.176-177., Cavit Sunar *İslam Felsefesi Dersleri* A.Ü.İ.F. yay. 1967, s.71.

¹⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.31. (Bundan sonra esas olarak Prof. Dr. Yaşar Aydın Hocanın henüz yayımlanmamış es-Siyâse tercümesinden istifade edilecektir.), M. Yusuf Hüseyin a.g.m., s.92.

varlıklardır. Zira Fârâbî'nin İlk Sebeb'in niteliklerinden bahsederken devamlı olarak onun diğer varlıklara nispeten üstün, yetkin, yegâne ve zorunlu varlık olarak onun dışındaki varlıkların noksan, var olmaması mümkün varlıklar olarak tasvir edildiği görülmektedir.¹⁶²

Fârâbî bu tasnifteki isimlendirmeden hareketle ilk mertebede yer alan ve ilk sebep olarak nitelendirilen varlığın sayıca fazla olmasının mümkün olmayıp o varlığın özü bakımından tek ve bir olmasını zorunlu görür. Zira göreceğimiz üzere Fârâbî, ilk, bir ve tek kavramlarına sık sık başvurmaktadır.¹⁶³ Nitekim Filozof hiçbir şeye muhtaç olmayan, devamlı olarak fiil halinde olan, hiçbir eksiklik/noksanlık alameti taşımayan, diğer bütün varlıkların İlk Sebeb'i olan, dolayısıyla kendisinden önce başka bir varlığın olmadığı yüce varlık Tanrı'dan bahsetmektedir.¹⁶⁴ Onun dışındaki varlıkların ise sayıca bir/vahid ve tek/ferd olması yine zorunlu olarak mümkün değildir. Aksi takdirde ilk Sebep ile diğer varlıklar arasında bir ayırımın anlamı olmayacaktır. Faal akıl ise bu anlamda cevher bakımından tektir/birdir, ancak insanların kendi mertebesine/es-Sa'edetü'l-Kusva'ya ulaşabilme bakımından sayıca çoktur.¹⁶⁵ Nefislerde semavi nefisler, insanî nefisler ve bitkisel nefisler olarak sayıca çoktur, sûret ve madde de daha önce ifade ettiğimiz üzere çoktur. Zira kendilerinden oluşan cisimsel varlıklar tabii dünyada sayıları çoktur.

Fârâbî, Plotinus gibi Tanrı/İlk Sebep hakkında açıklamalarını yaparken o daha çok tenzih güdüsünü esas alarak İlk Sebeb'in ne olmadığı konusu üzerinde duracaktır. Fârâbî'nin bu tutumu İlk Sebeb'in evren ile ilişkisi ve bütün konularda kendisini gösterecektir. O bütün varlıkların kendisinden taşmasını tevhid ve tenzih ilkelerine bağlı kalarak temellendirmeye çalışır. Çünkü Tanrı'nın kendisinin var olabilmesi için başka bir şeye muhtaç olmama ilkesi onun ne olmadığını bize gösterir. Zira özellikle metafiziksel bir varlık hakkında onun ne olduğunu ortaya koymaktansa onun ne

¹⁶² Buradaki zorunluluk mu'tezile düşüncesinde Allah iyi olanı yaratmak zorunda gibi anlaşılması gerekmektedir. Zira Fârâbî'nin zorunlu kavramına yüklediği anlamlardan biri; onun varlığıyla ilgili yani yokluğu mümkün olmayan zorunlu varlık olarak anlaşılması gerekmektedir.

¹⁶³ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.30., Aydın, *Fârâbî*, s.7.

¹⁶⁴ Fârâbî, *el-Medine*, ss.48-50; Münteha Beki, "El-Fârâbî'de Tanrı Ve Nihailik" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (AÜİFD) C.LIX S.1, 2018, s.255.

¹⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.32.

olmadığını ortaya koymak daha kolay görünmektedir.¹⁶⁶ Bu nedenle filozof *el-Medinetü'l-Fazıla* isimli eserinde ilk olarak İlk Sebeb'in isminden de anlaşıldığı üzere var olanların nedeni olduğunu ve akıl olduğunu anlatacak, onun ne olmadığından yola çıkarak daha sonra ne olduğu hakkında açıklamalar yapacaktır.

Fârâbî, İlk Sebeb'e mahsus olan özelliklerin onun dışında bütün varlıklarda bulunmasının mümkün olmadığını ifade eder. "O noksanlık türlerin tamamından uzaktır. Onun dışındaki her şey ise, bir olsun birden çok olsun, noksanlık türlerinden bir şeyi kendinde bulundurmadan hali değildir."¹⁶⁷ Burada filozof keskin biçimde ontolojik bakımdan İlk Sebeb'i diğer varlıklardan ayıran hususları dile getirmektedir.

Fârâbî, İlk Sebeb'in nasıl bir varlık olarak anlaşılması gerektiğine dair görüşlerini ortaya koyduktan sonra onu sadece her şeyden üstün ve bütün eksiklerden uzak bir varlık olarak tanımlamayıp onu mevcudatın kaynağı olarak ta tarif eder.¹⁶⁸ İlk Sebeb "kendine özgü varlığıyla var olduğunda, bunu, zorunlu olarak, varlığı insan iradesi ve ihtiyarına bağlı olmayan ve varlıkta gerçekleştiği şekliyle bir kısmı duyumla gözlemlenen bir kısmı ise burhan yoluyla bilinen diğer mevcutların O'ndan varlığa gelmesi izledi."¹⁶⁹ Bu açıklamada ilk olarak İlk Sebeb'in kendisine has bir varlığı olduğu dolayısıyla ondan başka hiçbir varlıkta bunun bulunmadığı ve onun bu özelliği sonucunda diğer varlıkların meydana geldiği ifade edilmiştir. Böylece varlıklara varlık payını verme sadece İlk Sebeb'e ait olmaktadır. Göze çarpan ikinci husus ise İlk Sebeb'ten varlıkların meydana gelmesi konusunda Fârâbî zorunlu kavramını kullanmaktadır.¹⁷⁰ Fârâbî'nin İlk Sebeb hakkında zorunlu olarak varlıkların kendisinden

¹⁶⁶ Aydın, *Fârâbî*, s.73., Erdoğan, a.g.m., ss.239-240., Genel olarak filozoflar Tanrı konusunu ele alırken tenzih etme yolunu tercih etmişlerdir. İslam dünyasında özellikle sudûr nazariyesinde etki eden Plotinus, Tanrı hakkında daha önce ifade ettiğimiz üzere sadece bir diyebileceğini onun dışında Tanrı hakkında konuşma hakkımızın olmadığını ifade eder. Fârâbî de İlk Sebeb'in mahiyetinin ne olduğunu bilenemeyeceğini zira mahiyet dediğimiz şey bizim varlıkları tanımını yaparak ulaştığımız şeydir. Örneğin biz insanı varlığını diğer varlıklara nispet ederek ona kendisine has olan başka varlıklarda bulunmayan özelliği ile Düşünen varlık olarak tanımını yaparak mahiyetine yani insanı insan yapan şeye ulaşırız. Bu anlamda Tanrı hakkında tanım yapmamızın nedeni onun bizim varlık türünden olmamasından ki biz ona diğer varlıklara nispet edip ayıklayarak ona tanım verelim.

¹⁶⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.44.

¹⁶⁸ Fârâbî'nin varlıkların kendisinden sudûr ettiği dolayısıyla İlk Sebeb'i Aristoteles'in İlk Sebeb fikrinden ayrılmaktadır. Zira Aristoteles ve genel olarak Yunan filozofları İlk Sebeb'in sadece bir hareket ettirici varlık diğer varlıklar tarafından kendisi gaye edinen varlık olarak tanımlamaktaydı.

¹⁶⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.70.

¹⁷⁰ Yıldırım, a.g.m., ss.49-50., Zahirî ilmini temsil edenlerin en çok eleştirildiği noktalardan biride zorunluluğun aşkın olan İlk Sebeb'in varlığına bağdaştırılmasının kabul edilemez olduğudur. Oysa zorunluluktan kasıt bizim tabii dünyamızda olduğu gibi birisi tarafından baskı altında yapılan bir

meydana çıktığı görüşünden anlaşılması gereken O'nun aciz yahut sınırlı bir varlık olduğu değil, tam tersine mükemmel/yetkin bir varlık olduğudur. Şayet ondan varlıklar zorunlu olarak meydana gelmeseydi, onda bunun engelleyecek bir şeyin olduğu anlamına gelecektir ki, bu da yine onun mükemmel olması ile çelişen bir şeydir. Aynı şekilde ondan varlıkların ihtiyari olarak meydana geldiği iddia edilseydi, onun eksik varlık olması gerekirdi. Zira bu anlamda onun kendisinde olmayan bir şeyi elde etmek için varlıkları meydana getirdiği anlam çıkardı. Bir başka husus İlk Sebep'ten varlıkların zorunlu olarak çıkması onun rızası ve bilgisi dışında değildir. Zira onun kendini düşünmesi sonucunda varlıklar ondan çıkmıştır. Kendisini bilmesi bütün varlıkları bilmesi anlamına gelmektedir.¹⁷¹

Fârâbî'nin açıklamasındaki bir sonra ki mesele varlıkların mahiyetlerinin ne türden olduğu hakkındadır. Yine ontolojik bakımından varlığa varlık verme, var etme açısından kendisine özel olan yani insanın iradesinin tercihi sonucunda var olanlar gibi olmadığını bu tür varlıkları sadece onun var edebileceğini vurgular. Bunun ikinci anlamı ise ondan yani İlk Sebep'ten varlığa gelen varlıklara varlık verme de veya herhangi bir şekilde işin içine insanın karışamayacağıdır. Şimdi konumuzla ilgili olarak İlk Sebep'in birkaç sıfatı hakkında kısaca bahsedelim

İlk Sebep basittir, birdir. Şayet İlk Sebep basit olmayıp parçalar içermiş olsaydı ondan çokluğun çıkabileceği varsayılabilirdi.¹⁷² Basit olmasının bir diğer gerekçesi ise basit olanın zıddının mürekkep olmasıdır. Oysa İlk Sebep birdir, şayet biz O'nu oluşturan bir takım parçaların olduğunu söylersek bu, hem O'nun özüne aykırı olur, hem de O'nun ilk ve bir olma ilkelerine ters düşer. Bundan dolayı o parçalardan oluşan mürekkep bir yapıya sahip değildir, basittir. Aynı şekilde “Ne O'ndan daha önce bulunan bir varlığın olması, ne de O'nun varlık derecesi ile aynı derecede olup O'nun

eylem olmayıp onun için zorunlu bilgi açıdan kendi kendisi düşünmesi sonucunda ondan zorunlu olarak varlıklar ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle Tanrı istemiyordu isteği dışında olsa da varlıklar zorunlu mu çıkacak eleştirisi de mantıklı değildir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi bilgisinden kaynaklanan şeydir ondan bildiği taakkul ettiği varlıklar ortaya çıkacaktır. Konu ile ilgili olarak Fârâbî'ye göre düşünmek ile yaratmak eşit anlamda kullanıldığını ifade edebiliriz. Bazı filozoflar zorunlu olarak varlıkların oluşmadığını Allah'ın irade düşünce sahibi olmasından dolayı bütün varlıklar irade sonucunda var ettiğini zorunlu kavramının yerine rahmet kavramını tercih etmektedirler. Yine bazı düşünürler İlk Sebep'in irade sahibi olmasına ilişkin Fârâbî'nin Uyunu'l-Mesail eserinin 58 sayfasında “O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan Çıkıp (sudûr) tabii kurallara göre meydana gelmiş değildir.” pasajını delil göstermektedirler.

¹⁷¹ Sunar, a.g.e., s.60., Maraş a.g.m., s.132.

¹⁷² Erdoğan a.g.m., ss.232-233., Karakuş a.g.m., s.121.

kuşatmadığı bir varlığın olması mümkündür.”¹⁷³ İlk Sebeb’in her şeyi kuşattığı ifadesinden ondan önce/akdem olan hiçbir varlığın olmadığıdır. Bütün varlıkların onun altında olduğu, her şeyin ontik açıdan kendisinden sonra meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu öncelik ve sonralık ontolojik bakımdan İlk Sebeb’in kendisinden önce herhangi bir varlığın olmadığını, aksi takdirde onun İlk olmasının mümkün olmayacağını açıklamaktadır.¹⁷⁴ Zira Fârâbî bir şeyin bir şeyden önce olmasının beş anlamda olduğunu ifade eder bunlar; “Ya zaman bakımından ya tabiat bakımından ya sıra/mertebe bakımından ya fazilet, şeref ve kemal bakımından ya da şeyin varlığının sebebi olmak bakımından.”¹⁷⁵

Bununla birlikte onun varlığının başka bir varlık tarafından verilmediği de anlaşılmalıdır. Bu sonuç itibarı ile ona ilişkin kendisi gibi başka bir varlığın olmadığı ve kendi türünde tek olduğu tezi güçlendirmektedir. Zira İlk Sebeb’ten çıkan varlıklar kendilerinden önce gelen İlk Sebeb’ten dolayı varlıklarını sürdürmektedirler.¹⁷⁶

İlk Sebeb’in (bi-hi) onunla, (an-hu) ondan, (lâ-hu) onun için, ona gibi nedenlerinin olması da söz konusu değildir.¹⁷⁷ Aksi takdirde İlk Sebeb’in bir nedeni olacaktır, bu sonsuza kadar gidecektir. Bu hem mantık kurallarına hem de İlk Sebeb’in ilk olma özelliğine aykırı düşecektir. Nitekim filozof soyut varlıklar hakkında bahsederken onların kendileri arasında belli bir mertebeye sahip olduğunu ifade ederek nedensiz varlığın sadece tek olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla O, her şeyin sebebi olan ancak kendisinin sebebi olmayan varlıktır.¹⁷⁸ Fârâbî şöyle der: “O öyle bir mevcuttur ki Onun varlığının kendisi ile kendisinden ve kendisi için var olduğu bir sebebi yoktur.”¹⁷⁹ Zira onun var olabilmesi için bir nedene ihtiyacı yoktur. Çünkü neden var olandan önce gelir örneğin; çocuğun nedeni onun anne ve babasıdır, gaye konusu da

¹⁷³ Fârâbî, *es-Siyâse*, ss.42-43.

¹⁷⁴ Aydın, *Fârâbî*, s.75.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Mantiğa Giriş Risaleleri*, çev. Yaşar Aydın, 1.b, İstanbul, Litera yay. 2018 s.40.

¹⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.43.

¹⁷⁷ T.K. İbragim, N.V. Efremova, “Soverşeny Grad” s.110.

¹⁷⁸ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* s.32., Erdoğan, a.g.m., s.231., Fârâbî, “Uyunü’l-mesail” (Felsefenin Temel Meseleleri), *İslam Filozoflarından Felsefe metinleri*, ed. Mahmut Kaya, İstanbul, 2003 s.118., İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.124., Karakuş a.g.m., ss.123-124., Fârâbî “Soyut Varlıkların İspatı” çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.I, S.1, 1986, ss.9-12.

¹⁷⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.46. Burada Fârâbî İlk Sebeb’in sebebi olmaz derken Aristoteles’in tabii varlıklar için geçerli olan dört neden teorisi anlaşılır, yani madde, sûret, fail ve gaye nedenlerinin hepsi tanrının ilk ve yetkin olma ilkleriyle çelişecektir.

aynı mantık ile işlenmektedir. Nitekim gaye dediğimiz şey bizim kendisine ulaşabilmemiz için ortaya konulan bir şeydir, bunun da Tanrı için söz konusu olması mümkün değildir.¹⁸⁰ Aksi takdirde Tanrı'nın kendisine ulaşması gerektiği bir şey olup, bu onda var olmayan bir şeye ulaşmak anlamına geleceği için onun mükemmellik ve kendi kendine yeterli olması ilkeleri ile açık bir şekilde çeliştiğini gösterecektir.¹⁸¹

Fârâbî, varlıkları altı mertebeye ayırırken ay üstü âlemi oluşturan varlıklarla ilgili şöyle der; “Onların üçü, ne cisimdir, ne de cisimdedir.”¹⁸² Bundan dolayı o madde ve sûret de değildir. İlk Sebep ve ay üstü âlemi oluşturan varlıkların hiçbiri maddî değildirler ve madde de bulunmazlar. Bundan hareketle onlar maddeye muhtaç değildirler. Daha önce Aristoteles'in tabiat felsefesini ele alırken madde ile sûretin birbirinden ayrı bulunmalarının sadece düşüncemizde olabileceğini, dış dünyamızda daha doğrusu tabii varlıkların oluşturduğu ortamda onların yani madde ve sûretin birbirinden bağımsız bir şekilde bulunamayacağını ifade etmiştik. Bu Fârâbî felsefesinde de aynı şekilde kabul edilir “Zira sûret ancak bir madde de var olur onun bir sûreti olsaydı onun zâtı madde ve sûretten oluşmuş olurdu”¹⁸³ Yine Aristoteles'in tesiriyle madde, Fârâbî'nin düşüncesinde de eksikliğin sembolüdür. Bu nedenle onun herhangi bir şekilde İlk Sebep'e ilişmesi onun yetkin olması hasebi ile imkânsızdır. Bununla birlikte o madde ile sûretten oluşmuş olsaydı, İlk Sebep mürekkep yani parçalardan oluşan bir varlık olmuş olacaktı ki bu da yine Tanrı'nın basit olmasıyla çelişeceği için kabul etmemiz mümkün değildir.

Fârâbî'nin Tanrı hakkında onun ne olmadığına dair görüşlerinden bir başkası ise onun zıttının olmamasıdır. Fârâbî bu durumu: “Bir birine karşıt/müanid olan yani bir araya geldiklerinde her biri diğerini ortadan kaldırıp fesada uğratma özelliğinde olan ve her biri diğerinin bulunduğu yerde bu diğerinin yokluğuna dayalı olarak var olma ve ilkinin var olduğu şeyde diğerinin var olmasıyla yok olma özelliğine/doğasına sahip olan her şey birbirinin zıddı olur.”¹⁸⁴ şeklinde ifade eder. Bu nedenle zıtlığın Tanrı için mümkün olmadığını birkaç açıdan ifade edebiliriz. İlk olarak zıtlık İlk Sebep'in bir olma ilkesiyle çelişmektedir. İkincisi ise zıtlığın tanımdan anlaşıldığı üzere zıtlıklar

¹⁸⁰ Aydın, *Fârâbî*, s.75., İbrahim Hakkı Aydın a.g.e., s.165.

¹⁸¹ Kendi kendine yeterli ilkesi İhlas Suresinde ‘Samed’ kavramı ile paralel düşünülebilir.

¹⁸² Fârâbî, *es-Siyâse*, s.31.

¹⁸³ Fârâbî, *el-Medine*, s.46., Fârâbî “Uyunü'l-mesail” s.119., Fârâbî, “Soyut Varlıkların İspatı”, s.10.

¹⁸⁴ Fârâbî, *el-Medine*, s.50., İbrahim Hakkı Aydın a.g.e., s.151., Maraş a.g.m., ss.131-132.

birbirini yok etmektedirler; örneğin aydınlık varsa karanlık yoktur. Eğer biz zıtlığı kabul edersek bu İlk Sebeb'in başka bir şey tarafından yok edilebileceği anlamına gelecektir. Bu da kendi varlığını kendinden alan İlk Sebeb'in sürekli, sonsuz ve baki olan şeklindeki özellikleri ile çelişeceği için O'nun zıddının olduğunu kabul edemeyiz.¹⁸⁵ O'nun zıddının olmaması ondan başka varlıkların hiçbirinin O'nun sahip olduğu niteliklere sahip olmadığı, O'ndan başka ezeli ve ebedi varlığın olmadığı anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde O'nun niceliği de söz konusu değildir. Zira O'nun büyüklüğü ve küçüklüğünden bahsedilemez. Nitekim büyüklük ve küçüklük bu ikisi cismin kriterleridir. İlk Sebeb cismani bir varlık olmadığı için onun niceliği yoktur. Bu nedenle İlk Sebeb'e cisimle ilgili nerde ne zaman ve ne kadar gibi sorular sorulması gerekmediği gibi, cinsi faslı benzeri olmadığı için ne tanımlanması ne de tam anlamıyla algılanması mümkündür.¹⁸⁶

Bir başka açıdan İlk Sebeb'in kendi varlığını kendisinden alması, varlığının başka varlıklardan kaynaklanmaması, bu anlamda onun bölünemez olması onun, ilk ve bir olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁷ “Bir'in hamledildiği anlamlardan biri de 'bölünmeyendir. Belli bir yönden bölünmeyen her şey, bölünemez olduğu bu yön bakımından birdir. Eğer o fiil yönünden bölünemez ise bu yönden birdir, niteliği yönünden bölünemez ise, niteliği yönünden birdir. Cevheri bakımından bölünmeyen de cevheri bakımından birdir.”¹⁸⁸ ifadesinden yola çıkılarak İlk Sebeb'in en önemli özelliklerinden birinin de O'nun kendi türünde her açıdan bir olduğu söylenebilir.

Fârâbî'nin tabiat anlayışında tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi varlıkları kuvve ve fiil halinde ikili ayırma tabii tutarak felsefi düşüncesini sergilemiş olduğu bilinen gerçektir.¹⁸⁹ Bundan dolayı Fârâbî, İlk Sebeb'in herhangi bir şekilde maddi olması veya

¹⁸⁵ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay. 1974, s.48., T.K. İbragim, N.V. Efremova, “Soverşenyı Grad” s.114.

¹⁸⁶ Aydın, *Fârâbî* s.75., Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, s.57., Sunar a.g.e., s.10., Kemal Sözen, “Fârâbî Ontolojisinde Tanrı'nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslam Düşüncesindeki Etkileri,” *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, 2007, ss.467-476., Fârâbî fususu'l-Hikem eserinin ilgili bölümünde had/tanın cins ve fasıldan hareketle yapılacağı ifade edilir. Örneğin İnsan düşünen canlıdır dediğimiz zaman hayvan/canlı olması onun cinsi faslı ise insanın düşünmesidir. Bu nedenle İlk Sebeb için had/tanın yapmak mümkün değildir.

¹⁸⁷ Maraş, a.g.m., s.133.

¹⁸⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.54., Karakuş a.g.m., ss.120-121.

¹⁸⁹ Aydın, *Fârâbî*, s.73.

madde içinde yer almasının mümkün olmamasından dolayı onun bilfiil akıl olması gerektiğini ifade eder. İnsan da akıl sahibi bir varlıktır. Ancak İlk Sebeb'in akıl olmasından farklı olarak insanın aklı, madde içindedir. Bu nedenle onun aklı bilfiil olmayıp kuvve halindedir. Tanrı hem madde içinde olmadığından hem de kendi kendisine yeterli olduğundan hareketle, O, kendisini akleder böylece O, hem akıldır hem akledilendir. O'nun bir başka varlık tarafından akledilmesine ihtiyacı da yoktur. Bu bağlamda "O kendi zatını akletmek sûreti ile bir akıl ve akleden olur."¹⁹⁰ Bunun aksine insanlarda akıl bilkuvve/potansiyel olarak mevcuttur, bilfiil hale gelebilmesi için belli aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Oysa ay üstü varlıklar için zaman kategorisi bulunmadığından onların aklı bilfiil haldedir.¹⁹¹

Daha sonra Fârâbî, İlk Sebeb'in saf akıl (aklı-mahz) âlim/bilge olmasını aynı şekilde açıklamaya çalışmaktadır. O, Plotinus'un düşünme eylemini özne-nesne ilişkisi olarak görmemektedir. Bu nedenle ona göre düşünme onun özünde çokluk meydana getirmez. İlk Sebeb'in akıl, âkil ve mâkul olması zatındadır, dolayısıyla onu, tek öz olarak görür. Çünkü yine bütün niteliklerinde olduğu gibi Tanrı'nın ilim sahibi olmak için başka bir varlığa muhtaç değildir. Aynı şekilde onun diğer varlıkları bilir olması ona herhangi bir üstünlük kazandırmaz. İlk Sebeb'in zorunlu varlık olmasından hareketle onun düşünmesinde bizim düşünmemiz gibi kuvveden fiile bir geçiş yoktur. Zira o her zaman bilfiil haldedir. O kendisini düşündüğü zaman her şeyi bilir, kendisini düşünmekle en mükemmel, en yüce var olanı düşünmüş olur ve her şey onun kendisini düşünmesi sonucunda var olmuştur.¹⁹²

Fârâbî, İlk Sebeb'in şeref, sevinç, haz, ululuk gibi vasıflara sahip olduğunu söyler, ancak burada da tenzih yönünü belirtir. Daha önce Tanrı'nın âdil olması konusunda olduğu gibi o'nun sevinç ve şerefenin bizim elde ettiğimiz sevinç ve şeref gibi olmadığını bunların baştan itibaren O'nun zatında var olduğunu ifade ederek doğru anlaşılması için Tanrı'nın her açıdan mükemmel olduğunu bir daha vurgular.¹⁹³ Fârâbî Tanrı'nın tavsif edilmesi gereken özelliklerini sayarken bu özelliklerin Tanrı dışında

¹⁹⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.56.

¹⁹¹ T.K. İbragim, N.V. Efremova, "Soverşeny Grad" s.116., Aydınli, *Fârabi*, s.76.

¹⁹² İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefe Tarihi*, 2.b., İstanbul, Ötuken yayınları s.176., Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.51. Şenol Korkut, a.g.e., s.268. Sunar, a.g.e., s.106. Ocak, a.g.m., ss.120-121.

¹⁹³ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., ss.165-166., T.K. İbragim, N.V. Efremova, "Soverşeny Grad" ss.118-119.

mevcutlardaki karşılığı arasında mukayese yapar. Örneğin Tanrı'nın sıfatlarını açıklarken Tanrı'nın âdil olmasının insanların adil olması ile aynı olmadığını. Zira bir insanın âdil olabilmesinin ancak belli bir ilişki sonrası olacağını belirtir. Yani insanlar için bu vasıflar ilinekseldir baştan itibaren verilmiş bir şey değildir. İnsanın çabasına bağlı sonradan kazanılan şeydir.¹⁹⁴ Oysa Tanrı kendi zatı itibarı ile âdildir, aksi takdirde Tanrı'nın belli bir ilişki sonrası adil olması yani onun önceden âdil olmayıp sonradan kazanılan bir şey olması Tanrı için söz konusu değildir. İşte bu nedenle hem öte dünya hem de bizim tabii dünyamızdaki varlıkları ontolojik bakımından ayırt etmemiz ve her biri hakkında doğru sonuca ulaşabilmemiz için önem arz etmektedir.¹⁹⁵

Sudûr nazariyesindeki hiyerarşi yetkin-noksan, birlik-çokluk, kuvve-fiil, bölünemeyen-bölünebilir olan, madde-form sonlu-sonsuz düalistesi söz konusu olduğu için bu mukayese zorunlu görünmektedir. Fârâbî'nin felsefe sistemini bu ikili ayırım üzerinden temellendirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu sebeple Fârâbî Aristoteles'te olduğu gibi insanın önce tabii varlıkları konu edinip onların nedenlerini araştırarak kesin bilgiye ulaşabileceğini ifade eder. Çünkü ifade ettiğimiz yetkin olanı tam anlamı ile kavrayabilmek için insanın öncelikle noksanın ne olduğunun bilmesi gerekmektedir, bölünemeyen de aynı şekilde bölünebilir olanı algıladıktan sonra tam anlamıyla kavranabilmektedir.

1.3. İkinci Akıllar/Sebepler (Es-Sevanî), Mahiyeti ve İşlevi Hakkında

Fârâbî'nin sudûr nazariyesini benimsemesinin bir başka sebebi de onun tenzih anlayışına uygun olmasıdır. Zira onun İlk Sebeb'in varlığına hâlel getirmemek için varlık düşüncesini her alanda bu çerçevede inşa ettiği görülmektedir. İlk Sebeb ile maddi olanın arasına akıllar ve gök cisimleri türünden varlıkları dâhil etmesinde Tanrı'nın maddi olan ile doğrudan ilişkisi olmadığını temellendirmek amacı güttüğünü söyleyebiliriz.

Şimdi sıra ile ifade etmemiz gerekirse, İlk olanın düşünmesi sonucunda O'ndan diğer varlıklar meydana gelir. Ondan sudûr eden varlıklar İlk Sebeb'e yakınlık derecesine göre cevherleri ve halleri gereği belli bir düzen içerisinde sıra alırlar. İlk Sebeb'e en yakın olan varlık diğerlerine göre daha üst konumda olur. "Bu düzen varlık

¹⁹⁴ Aydınlı, *Fârâbî*, s.78.

¹⁹⁵ Fârâbî, a.g.e., ss.71-72.

bakımından en yetkin olandan başlar, sonra onu ondan biraz daha eksik olan izler ve sonra, bunun ardından, noksandan daha noksana ilerlemek sûretiyle, ötesine geçildiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçmiş olunacağı varlığa ulaşmaya kadar devam eder.”¹⁹⁶ Ondan uzak olan bir alt konumda olup, biraz daha az yetkinliğe sahip olur. İlk Sebep ile ondan sudûr eden varlıklar arasında varlık sayısı ne kadar çok olursa o varlık o kadar daha eksik olur. Çünkü o İlk Sebep’ten varlıkların araya girmesi nispetinde uzak kalır ve o kadar da eksik olur. Nitekim varlıkların gittikçe yetkinliklerini kaybetmesi sudûr nazariyesinin zorunlu bir parçadır.¹⁹⁷

İlk Sebep mükemmel varlık olduğu için zorunlu olarak herhangi bir şekilde maddi olması söz konusu olmadığından, ona en yakın olan akıl da maddi değildir. Sudûr eden ilk akıl İlk Sebep gibi birdir, basittir. İlk Sebep’ten varlığa gelen varlık da maddi ve madde içinde olmadığı için o bir akıldır/gayr-i cismanidir. Zira akla engel olan şeyler içinde en başta madde gelmektedir. Bununla beraber sudûr eden ilk aklın İlk Sebep’ten ontik bakımdan ayrımının olması gerekmektedir. Aksi takdirde onunla İlk olan arasında hiçbir fark kalmayacaktır. Bu nedenle özleri bakımdan akıllar varlıklarını başka bir varlıktan almaları ve kendilerini hem de İlk Olan Tanrı’yı düşünür olmaları nedeniyle onlar, İlk gibi değildirler. İlk Sebep’ten çıkan akıl, akıl olması itibarı ile “O kendini akleder ve İlk’i akleder. Onun kendi zatından aklettiği şey, zatının dışında bir şey değildir.”¹⁹⁸ Demek ki akılların bu anlamda iki yönü vardır. Bu sebeple onların kendilerinde İlk Sebep’e nispeten adeta çokluk içerdiğini ifade edebiliriz.¹⁹⁹ Nitekim Fârâbî ikinci akılların mahiyetiyle ilgili şu ibaresi yer alır; “Sanki onun zatının fazileti, belli bir çokluğun yardımlaşması olmaksızın tamamlanmaz. Bundan dolayı, şeyin kendisiyle cevherleştiği şeydeki çokluk, bu şeyin varlığında bir noksanlık olur.”²⁰⁰ Nitekim ikisi arasında temel fark İlk Sebep’in zorunlu olması ondan sonra gelen varlıkların ise mümkün varlıklar kategorisine dâhil olmasıdır. Zira O, (İlk Sebep) kendisinden başka bir şeyi taakkul etmeksizin kendisini düşünür.²⁰¹

¹⁹⁶ Fârâbî, *el-Medine*, s.74.

¹⁹⁷ Aydın, *Fârâbî*, s.87.

¹⁹⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.80.

¹⁹⁹ Fârâbî “Uyunü’l-Mesail”, s.120., Aydın, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sina’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”, s.177.

²⁰⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.40.

²⁰¹ Mümkün var olma veya var olmama arasında bir şeydir, buna karşılık yokluk (âdem) var olması mümkün olan şeyin var olmamasıdır. Konu ile ilgili olarak mümteni hiçbir şekilde var olması

Yine o akıl İlk Sebeb’i ve kendi zatını düşünmesi sonucunda ondan yine zorunlu olarak ikinci akıl ortaya çıkar. Bu akıl, ilk olanı ve kendini düşünmesi sonucunda ondan bir akıl daha çıkar. Ondan çıkan üçüncü akıl da ne maddîdir, ne de madde olan bir şey ile herhangi bir ilişki içerisindedir. Akıllar İlk Sebeb’i düşündükten sonra kendi zatlarını aklederler. Bunun sonucunda ise gök cisimleri ortaya çıkar.²⁰² Örneğin ilk gök cismini ilk akıl, ay küresini ise onuncu akıl meydana getirir, konuyla ilgili olarak bu anlamda ikinci akılların varlığa gelmeleri bakımından en yakın sebebi İlk Sebeb/Tanrı iken, gök cisimlerinin varlığa gelmelerinin yakın sebebi de ikinci akıllardır. Burada ifade etmemiz gereken husus mezkûr akıllara baştan itibaren mükemmellik verilmiştir. Bundan dolayı onlarda herhangi bir şekilde potansiyel/eksiklik olarak bir şey bulunmaz.²⁰³ Nitekim onların tabii varlıklara nispeten mükemmel/yetkin olmaları baştan itibaren verilmiş olup kesbi değildir.²⁰⁴ Onlar her açıdan yetkin yani bilfiil varlığa sahiptirler. Bu nedenle onların kendisine yönelmesi gereken bir gayesi olmadığı için onlarda hareket söz konusu değildir. Zira hareket bir eksikliğin, yetersizliğin, kuvvelîğin sembolüdür. Ancak bu akıllar “kendi zatını akletmek sûretiyle mükemmel varlığa ulaşma hususunda kendine yeterli değildir.”²⁰⁵

Kozmik akıllar da hem ilki hem de kendilerini akletmek sûretiyle bir başka akıl ve küreleri meydana getirirler. “İkinciler’in sayısı, semavî cisimlerin sayısı kadardır.”²⁰⁶ Bir akıl kendisinden sonra başka bir akılı ortaya çıkarttırır, bu böylece devam eder en son on birinci akıl ve ay küresi meydana gelir. On birinci akıl ile birlikte mükemmelliğin sembolü olan dairevi harekette bulunan semavi cisimler sonlanırken ay küresinden sonra da bizim müşahede ettiğimiz noksan ve maddi varlıkların oluşturduğu dünya başlar.²⁰⁷ Ay-Üstü âlem oluşturan on akıl ve dokuz gök cismi sırayla ilk gök/el

mümkün olmayan şeye denir. Madde ve suretten oluşan varlıklar mümkün kategorisindedir. Zira onların var olması veya var olmaması da mümkündür. Tanrı dışında ki bütün varlıklar mümkün olan varlıklardır ister bilfiil ister bilkuvve olsun.

²⁰² Aydınli, *Fârâbî*, s.89., bkz *Fârâbî 'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.63.

²⁰³ Aydınli, *Fârâbî 'de Tanrı-İnsan İlişkisi* s.62.

²⁰⁴ Atay, “Fârâbî'nin yaratılış nazariyesi”, s.145., Yazar yaratılmış bütün varlıklar imkândan yaratıldığından mümkün varlıklardandır. Ancak ay üstü varlıkların imkânları kendileriyle beraber var olduklarından onlar için bilkuvvelik söz konusu olmamıştır. Oysa ay altı alemdeki tabii varlıkların imkânları kendilerinden önce geldiği için onlar noksan kuvve değişmeyi barındıran varlık türündendir.

²⁰⁵ Fârâbî, *el-Medine*, s.96.

²⁰⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.32.

²⁰⁷ Fârâbî, *el-Medine*, ss.83-84., Erdoğan, a.g.m., s.233.

felekü'l-Aksa cismi, sabit yıldızlar, Zühâ, Müşterî, Merih, Güneş, Venüs, Ütarid ve en son olarak da Ay küresi var oluncaya kadar devam eder.²⁰⁸

1.4. Semavi Cisimlerin Özellikleri ve Onların Tabii Âleme Etkileri

Fârâbî, cisimleri yine altı gruba ayırmaktadır; bunlar sırayla kendi varlık paylarına göre belli bir düzen içerisinde yer alır. İlk olarak semavi cisimler, daha sonra ise ay altı dünyasına ait olan cisimler gelmektedir. Bunlar içinde düşünen canlı olarak bulunan tek tür insandır, düşünmeyen canlılar ise hayvanlar, bitkiler, madenler ve dört unsurdur.²⁰⁹

Gök cisimleri, cisim olmaları bakımından iki şeyden oluşur; bunlar nefis ve konu olarak ifade edilen maddedir. “Onlar da sûretleri taşımak için vazedilmiş olan maddelere benzeyen konulara/dayanaklara ve kendileri için sûretler konumunda olup onlarla cevherleştikleri başka şeylere sahiptir.”²¹⁰ Dolayısıyla bir anlamda gök cisimlerinin madde ve suretten var olmalarının onların eksikliklerinin bir tezahürü olduğunu söyleyebiliriz.²¹¹ Gök cisimlerinde madde söz konusu olduğu için onlar, salt form olan ikinci akıllardan ayrılmaktadır. Bu nedenle gök cisimlerinin kozmik akıllardan farkı, akıl olmayan maddeyi akleden olarak burada ortaya çıkmış olur. “Semavi cisimlerin cevherleri, cevher olmaları bakımından birçok şeylere bölünür. Onlar, bilfiil cevherleştikleri şeyin belli bir konuya ihtiyaç duyması sebebiyle, mevcutların mertebeleri ile ilgili noksanlık mertebelerinin ilkinde bulunurlar.”²¹² Bunun belirtisi olarak gök cisimleri kendi başlarına başka varlıkları meydana getirmeye kadir değildirler. Zira onlar akıllara nispeten tam anlamıyla bilfiil olmamışlardır. Ancak onların bilfiil olmayışlarının tabii âlemdeki bilkuvve-bilfiil gibi anlaşılması ve mukayese edilmemesi gerekmektedir. Zira Fârâbî hemen sonrasında gök cisimlerinin her açıdan nitelik, nicelik, akletmeleri bakımından mükemmel olduklarını bize aktarmaktadır.²¹³ “Bu cevherlere de varlıklarının çoğu tam olarak verilmiş ve geriye onlara baştan bir defada verilme özelliğine sahip olmayan fakat onlarda gelecekte

²⁰⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.82., İbrahim Hakkı Aydın a.g.e., ss.172-173.

²⁰⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.31.

²¹⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.102.

²¹¹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.65.

²¹² Fârâbî, *es-Siyâse*, s.53.

²¹³ Fârâbî, *el-Medine*, s.102.

tedricen ve sürekli olarak var olma özelliğine sahip olan az bir şey kalmıştır.”²¹⁴ Bu nedenle onlar için tabii âlemdeki gibi bir yetkinleşme gayesi yoktur.

Gök cisimlerinin maddeleri yetkinlik ilkesine uygun olarak bütün eksikliklerden uzak olarak tasarlanmıştır. Nitekim onların maddeleri kendilerine özel olduklarından esir (aithera) maddesi olarak tarif edilmiştir.²¹⁵ Bu sebeple gök cisimlerinin oluşturan maddeler yahut dayanaklar kendilerinde yokluk taşımadıklarından dolayı suretlerinin akletmelerine engel değildir. Nitekim Fârâbî'nin onların dayanakları maddelere benzeyen ifadesi gök cisimlerinin maddelerinin farklı olduğuna dikkat çekmektedir.²¹⁶ Aynı şekilde Fârâbî semavi cisimlerin sûret tanımını yaparken benzer kavramını kullanır ki, bu da bizim tabii dünyadaki sûret anlamında olmadığı göstergesidir. Zira gök cisimlerine kendi varlıklarına özgün olan suretler verilir, karşıt suretleri almaları mümkün değildir. Ay altı âlemdeki varlıkların zıt suretleri kabul etmesi gök cisimleri için söz konusu değildir. Semavi cisimlerin suretlerinin bizim dünyamızdaki varlıkların sûretlerinden bir başka farkı onların sûretlerinde zıtlığın olmamasıdır, örneğin bir madde bir sûreti aldığı zaman onu bırakıp başka bir sûreti de alabilir. Ancak ay üstü âlemdeki gök cisimleri ise sûreti alırlar ve bu bağlamda onların mükemmelliği onlara baştan itibaren verildiği için gök cisimleri kendilerine verilen sûret ile varlıklarını sürdürürler. Bu sebeple onların sûretlerinde zıtlık da olmaz.²¹⁷ Nitekim oluş ve bozuluş dediğimiz şey ay altı âlemindeki varlıklar için geçerli olup, gök cisimlerinin böyle bir sürece tabii olmaları söz konusu olmadığından onların zıt suretleri kabul etmeleri de mümkün olmayıp kendilerine verilen suretleri değiştirmezler.

Aynı şekilde onların bizzat makul olmaları ve bizzat makul olanları akletmelerinden dolayı onlarda bizim yetilerimiz olan duyum ve tahayyül yetileri mevcut değildir. Zira bu yetiler makul olmayı makul olma derecesine çıkarmak için

²¹⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.54.

²¹⁵ İlhan Kutluer “Felek” TDV Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, *TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, C.12 1995, ss.303-306., “Esir” Değişime, dönüşüme ve oluş bozuluşa tabii olmayan madde olarak tanımlanmaktadır.

²¹⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* s.69., Fârâbî, *es-Siyâse* s.45., Marquet Yves, “Fârâbî'de İniş ve Yükseliş: İkiye ayrılan Bir Bağlantı Zinciri” çev. Kenan Gürsoy, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, S.1 1985-1990, ss.204-205., Tabii dünyadaki varlıklar için kullanılan sûret kavramı sadece isim ortaklığından kaynaklandığını, zira sûretler arasında farklılıkların olduğunu en aşağıda dört unsurun sûretleri ifade etmektedir. Bu hiyerarşi aynı şekilde devam etmektedir tabii dünyada en üstün sûret doğal olarak İnsana ait olan sûrettir diğerleri ona nispeten sıra ile alt derecededir

²¹⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.102.

tabii varlığa sahip olan insana yardımcı niteliktedirler. Gök cisimlerinde böyle bir süreç söz konusu olmadığından onlarda bu güçlerin bulunması anlamsız olur. Bu nedenle onlarda sadece akletme gücü var olur ve onların daha önce ifade ettiğimiz üzere maddeleri kendilerine özel olup akletmelerine engel olmadığından onlar kendi zatlarını hem kendilerini meydana getiren ikinci akılları ve İlk Sebeb'i bilfiil olarak taakkul eder.²¹⁸

Ancak yine de madde gibi akıl olmayan bir unsurdan oluşmuş olmaları, onların İlk Sebep ve ikinci akıllardan farklı olduğunu ve bu yönden tabii varlıklarla ortak özellik taşıdığını ifade eder.²¹⁹ Gök cismin bu yönüyle Fârâbî insana benzetir, zira insanında özü akıldır ancak sadece akıldan oluşan bir varlık değildir, insan bedeninin onun maddi cihetini oluşturmasından dolayı insan gök cismine benzetilmiştir. Ancak belirtelim ki bu sadece bir benzetmeden ibarettir. Nitekim bizim özümüz ve düşünme özelliğimiz olan akıl madde de yani bedende olduğu için ve baştan makul olmayanı şeyleri akletmemizden dolayı biz insanı fiil halinde sürekli akleden olarak tanımlayamayız. Zira bunun için akledenin ve akledilenin herhangi bir engeli olmaması gerekirdi.

Semavi cisimler bilme konusunda İlk Sebeb'i düşünürler ve bu cisimler kendisini oluşturan akılları ve buna ilave olarak kendilerini bilirler. Böylece semavi cisimlerde düşünme işlevi üçe yükselmesi kozmik akıllara nazaran düşünme eylemi bir nevi çokluğun oluşmasına yol açacaktır. Zira düşünmedeki üçlük çokluğu dolayısıyla akıllara nispeten eksikliği simgelemiş olacaktır.²²⁰ Bu anlamda gök cisimleri bilme eylemini üç ile sınırlandırmış durumdadır. Zira filozofa göre yine onların yetkin olmaları sebebi ile kendilerinden alt mertebede bulunan tabii/maddi varlıkları bilmeleri mümkün değildir. Fârâbî gök cisimlerinin mertebeleri bakımından tabii varlıklardan üstün olmalarından dolayı tabii varlıkların gök cisimleri tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını ifade eder.²²¹ Onlar kendilerinden daha üst konumda olan varlığı

²¹⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, ss.54-56

²¹⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.102.

²²⁰ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.34., Fârâbî İlk Sebep'ten bahsederken onun basit olduğunu, herhangi bir şekilde kendisinde çokluğu içermediğini, (çünkü bu durumda onun parçalardan oluştuğunu söylemek, onun kendisini oluşturması için parçalara ihtiyacı olduğu anlamına gelecektir) zira basitliğin yetkinlik/mükemmellik anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bunun aksine çokluk: eksikliği/noksanlığı gerektirecektir.

²²¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.34.

yani İlk Sebeb’i bilirler; zira İlk Sebep ifade ettiğimiz üzere kendisinden başkasını düşünmez, ancak kendi özünü düşünür. Nitekim o bütün varlıklardan daha üst konumdadır. İkinci akıllar ve gök cisimlerinde de durum böyledir. Onların kendi altlarındaki varlıkları düşünerek yetkinleşmesi mümkün değildir. Zira kendi altlarındaki varlıklar kendilerinden daha eksik olan varlıklardır. Bu nedenle onlar kendilerinden daha üstün daha mükemmel varlığı düşünmekle/bilmekle yetkinleşebilirler.

Bir başka benzerlik noktası olarak semavi cisimlerin kendilerine özel olarak akıllar tarafından oluşturulan nefisleri vardır. Semavi cisimler kendilerinde oluşturulan nefisler sayesinde “Semavi cisimler ve onlardan dolayı devri hareket ederler.”²²² Nitekim gök cisimleri bir şeyi meydana getirebilmek için ek bir şeye ihtiyaç duyarlar. Bu da onlarda artık eksikliğin zuhur ettiği anlamına gelmektedir. Gök cisimleri bu eksikliği gidermek için hareket ederler ve bu hareketin türü de dairevi bir şekildedir. Onların bu hareketlerinin nedeni ikinci akıllara benzemeyi yani yetkinleşmeyi gaye edinmeleridir.²²³

Fârâbî, semavi cisimleri dokuz mertebeye ayırır. Onların kendileri aralarında bir hiyerarşi söz konusudur. Ona göre İlk Sebep’ten çıkan varlıkların hepsinin kendilerine özel olarak verilen varlıkları vardır “her biri, varlığı ve mertebesi bakımından tek/münferit olup, kendi dışında başka bir şeyin onunla aynı varlığa sahip olması mümkün değildir.”²²⁴ Aksi takdirde Fârâbî’nin iddia ettiği gibi o varlığın diğer bir varlık ile ayrı olmasını sağlayan bir özelliği olmaz ise onunla arasında hem mertebesi açısından hem de varlık bakımından farkı kalmayacaktır. “Mevcut çok sayıdadır ve çok olmakla birlikte onlar farklı üstünlük derecelerine sahiptir.”²²⁵ Onlardan ilki en yetkin dairevi hareket türüne sahip tek bir cismi kuşatır. Onların hepsi küre şeklinde olduğu için ilk gök cismi hepsini içine alan dairevi bir küreyi sahiptir ve diğer bütün semavi

²²² Fârâbî, *es-Siyâse*, s.34.

²²³ Aydınlı, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* s.66., Sunar a.g.e., s.108., Gök cisimlerinin tözleri bakımdan zıtlık yok, sadece farklılık vardır, zira bir zıtlık söz konusu olunca eksikliğin söz konusudur. Fârâbî onlarda bir anlamda bilkuvvelîğin olduğunu ancak bizim tabii dünyamızdaki bilkuvvelikten ayrı olduğunu, bu ikisi arasında kesin bir biçimde karıştırmamız gerektiğini vurgu yapar. Nitekim Fârâbî’nin onlarla ilgili onlara varlık tam anlamı verilmiştir ancak ikinci akıllara nispeten ayrımı ve dolayısıyla eksikliği için ‘pek az şey geriye bırakılmıştır ve en iyiye yakın varlıkları, ilk başta kendilerine verilmiştir.’ ifadesi bu hususu desteklemektedir.

²²⁴ Fârâbî, *el-Medine*, s.96.

²²⁵ Fârâbî, a.g.e., s.74.

cisimleri kendisinin içine alır.²²⁶ İlk gök cisminin özelliği onun hızlı dairevi bir harekete sahip olması ve tek bir cismi içine almasıdır. İkincisinin özelliği ise “tek bir cisim olup hareketleri vardır ve onların tamamı bu iki harekette ortaktırlar.”²²⁷ Bunlardan sonra üçüncüden dokuzuncu olan ay feleğine kadar her birinde birer cisim yani birer tane gezegen vardır. Onların kendilerine özel ve kendilerinden önce olan semavi cisimlerle ortak olan çok sayıda hareketleri vardır. Ancak her bir kürede bulunan cismin hareketleri örneğin hızlı veya yavaş olsun birbirlerine göre olmayıp kendi türlerine has olduğunu ifade eder.

Semavi cisimlerinin bu hareketleri tabii dünyadaki varlıklara etki etmektedir. İşte bu etkilerin tabii varlıkların oluşumunda ne tür rol aldıklarından bahsetmek gerekir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere tabii varlıklar baştan itibaren mükemmelliğe sahip olmadıkları için onarda yetkinlik bilkuvve olarak bulunur, bilkuvve olanın da kendi kendiliğinden bilfiil hale gelmesinin mümkün olmayacağı ilkesinden hareketle dışardan hareket ettirici güce ihtiyaç duyarlar. Bu varlıklar gök cisimleri ve Faal Akıldır. “Semâvî cisimlerden ve onların hareketlerinin farklılığından ilk olarak unsurlar, sonra taş cisimleri, sonra bitki, sonra akletmeyen hayvan sonra akleden hayvan meydana gelir.”²²⁸ Fârâbî’ye göre yukarda saydığımız semavi cisimlerin, kendileri arasında bulunan ortak tabiattan önce ilk madde daha sonra dört unsur ortaya çıkacaktır. Bundan yola çıkarak tabii varlıkların meydana gelmesini Fârâbî gök cisimlerinin hareketine bağlamaktadır. Gök cisimleri birbirleri arasında yakınlaşma uzaklaşma sonucunda tabii varlıkların oluşmasına neden olduğu gibi, ay altı âlemdeki varlıkların bu tür hareketleri sonucunda diğer varlıklarda meydana çıkmış olur.²²⁹

Gök cisimlerinin her birinin kendilerine özgü olan özellikleri vardır. Semavi cisimler de “farklı türleri olan bir ve aynı cinse sahiptir.”²³⁰ Hepsinin türü kendisine ait olduğu için onlar türünde en mükemmel olandır. Bu özelliklerin hepsinin birbirinden farklı olması tabii dünyadaki cisimlerin farklı olarak ortaya çıkmasını sağlar. Göksel cisimlerin birbirlerinin farklılığını Fârâbî zıtlık olarak ifade eder. Filozof tabii âlemdeki

²²⁶ Fârâbî, a.g.e., s.100.

²²⁷ Fârâbî, a.g.e., s.100., Aydın, *Fârâbî*, s.90.

²²⁸ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.62., Fârâbî, “Uyunü’l-Mesail” s.121.

²²⁹ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* ss.66-67., Sunar a.g.e., s.106.

²³⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.100., Örneğin Güneşin türün bir tanesidir, zira güneş iki veya üç tane değildir. Diğer gezegenlerde aynı şekilde türün tek temsilcilerdir.

bütün varlıkların oluşumunu, değişimini ve zıtlıkların meydana gelmesini gök cisimleriyle ve Faal Akla başvurarak şu şekilde izah etmektedir:

“Onların (semavi cisimlerin) hepsinin sahip olduğu ortak tabiattan, altlarında bulunan her şey için ortak olan ilk maddenin varlığı; onların cevherlerinin farklı olmasından, farklı cevherlere sahip birçok cismin varlığı onların nispetlerinin ve izafetlerinin zıtlığından birbirine zıt olan suretin varlığın kendilerine ilişen nispetlerin zıtların değişmesi ve birbirinin ardından gelmesinden, zıt sûretlerin ilk madde üzerinde değişmesi ve birbirini izlemesi onların (semavi cisimlerin) içindeki bir cisimler topluluğundan, bir ve aynı şeye karşı bir ve aynı vakitte birbirine zıt nispetlerin ve birbirine karşı/müteânid izafetlerin hasıl olmasından, birbirine zıt suretlere sahip olan şeylerin birbirleriyle karışması/ihtilat ve imtizaci lüzûmen meydana gelir. Bu mühtelif imtizaç sınıflarından da pek çok cisim türü meydana gelir.”²³¹

Bu nedenle ona göre tabii dünyadaki varlıkların suretlerinin farklı olması kozmik cisimlerin zıtlıklarından kaynaklanmaktadır. İlk maddenin zıt suretleri kabul etme yatkınlığı gök cisimleri tarafından verilmektedir. Fârâbî gök cisimlerinin kendi cevherlerinde zıtlıkların olmadığını, aksi takdirde onların tabii âlemdeki varlıklarla bir farkı kalmayacağını ifade eder. Bu anlamda onların zıtlıkları birbirlerine nispetle olur.²³² Bu da tabii âlemdeki konumlara göre değişmektedir. İşte gök cisimlerinin kendileri aralarında olan zıtlıklar sonucunda onların ortaya çıkardığı ilk maddede zıtlıklar meydana gelir. Binaenaleyh tabii dünyadaki zıtlıkların var olmasının sebebi gök cisimlerinin aralarındaki zıtlıkların varlığıdır. Tabii varlıkların doğrudan İlk Sebep'ten veya ikinci akıllardan meydana gelmiş olsalardı tabii varlıkların oluş ve bozuluşa tabii olmamaları gerekirdi. Zira tabii âlemdeki varlıkların sürekli değişen, aynı kalmayan varlıklar olmasından dolayı onların doğrudan akıl veya akıllar ile ilişki halinde değildirlere. Nitekim onlar kendilerinde zıtlık bulundurmadıkları için zıtlık içeren tabii varlıklarla ilişki halinde olmaları da imkânsızdır. Ancak gök cisimlerinin tabii varlıklara etki etmesi zorunlu değildir. Bu etkinin tabii varlıklarda zuhur etmemesinin nedenini Fârâbî yine gök cisimlerinin mükemmel olma ilkesi bağlamında izah edecektir. Fârâbî konu ile ilgili birkaç neden sayacaktır: Ona göre etkilenmeme gök cisimlerinden kaynaklanmayıp etkiyi kabul eden varlıkların halen o etkiyi kabul etme istidadında

²³¹ Fârâbî, *el-Medine*, s.112.

²³² Fârâbî, a.g.e, s.112., Aydınli, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* s.67.

olmamaları nedeniyle olabilmektedir. Diğer sebebi de başka bir gök cisminin etkisinin gerçekleşmesinden etkilenen varlığın etkiye muğlak olmasından dolayı gök cisim bir etken olarak her anlamda her zaman fiil halinde değildir.²³³

Fârâbî, Faal Aklın yanında tabii âlemdeki varlıkların bilfiil hale gelmeleri için gök cisimlerinin de belli oranda etki etmeleri gerektiğini ifade eder. Faal Aklın yanında etki etme bağlamında gök cisimlerine ihtiyaç duyulmasının nedeninin Faal Aklın kapsamının daha sınırlı olması ve onun daha çok akli olanı bilfiil hale getirmede harici bir etki gücü olması nedeniyledir. Gök cisimleri bu bağlamda tabii varlıkların yetkinleşmesine kuvveden fiil haline geçmeleri bağlamında etki etmektedir. Fârâbî, gök cisimleri ile Faal akıl arasına sınır koymaktadır. Zira filozofa göre gök cisimleri bütün varlıkların yetkinleşmesine, Faal Akıl ise sadece insanın yetkinleşmesine, doğrudan insanın bilfiil hale gelmesine ve insana ilk akılsalları elde etme hususunda yardımcı konumunda olacaktır. “Faal Akl’ın fiili, akleden hayvanla ilgilenmek ve onun, insanın ulaşabileceği yetkinlik mertebelerinin en yükseğine, yani en son mutluluğa ulaşmasını talep etmektir ki bu, insanın Faal Aklın mertebesine gelmesidir.”²³⁴ Bunun yanında gök cisimlerinin etki alanının daha geniş olduğuna rastlıyoruz. Zira Fârâbî ilk maddenin varlığının gök cisimleri tarafından verildiği hakkında şöyle der; “Semâvî cismin cevheri, tabiatı ve fiili, kendisinden ilk olarak ilk maddenin varlığının lüzûmen meydana gelmesidir. Sonra, bunun ardından o, ilk maddeye, tabiatı, imkânı ve istidadı çerçevesinde alabileceği sûretlerin, nasıl olursa olsun, hepsini verir.”²³⁵

Fârâbî’ye göre ilk madde varlık verildiği yani bilkuvve olduğu halden bilfiil hale geldikten sonra da bu varlığı devam ettirme konusunda kendi başına yeterli değildir. “Sonra; fiilde bulunma veya varlıklarını koruma hususunda söz konusu türlerin her birinde var kılınan bu güçler onlar için yeterli olmaz; [bunun için] semâvî cisimlerin kendi hareket sınıflarıyla -bir değişim ve bir art arda geliş sırasına göre- onların bazısına karşı bazısına yardım etmesi ve bazısının bazısına yönelik fiilini engellemesi de [gerekir].”²³⁶ Bu sebeple tabii varlıklar için harici güç olarak sadece Faal Aklın yeterli olmadığını onların varlıklarını koruyabilmeleri ve devam ettirebilmeleri için gök

²³³ Fârâbî, *es-Siyâse*, ss.64-65.

²³⁴ Fârâbî, a.g.e., s.62.

²³⁵ Fârâbî, a.g.e., s.55.

²³⁶ Fârâbî, a.g.e., ss.62-63.

cisimlerinin de yardımlarına muhtaç olduklarını görüyoruz.²³⁷ Gök cisimlerinin tabii varlıklara etki etmesi doğrudan veya diğer tabii varlıklar sayesinde gerçekleşmektedir. Doğrudan etki etmesi tabii varlıklara kendilerinde bilkuvveden bilfiil hale gelme veya bu varlıkların kendilerinin devam ettirebilme gücü verilir, dolaylı etkide ise tabii varlıkların bazısına bilfiil hale gelme gücü verilir, mezkûr varlıklar kendisine verilen güç sayesinde diğer varlıkları bilfiil hale getirir. “Aynı şekilde, onun maddeyi hareket ettirmesi bu tertip üzere üç ve daha fazla şeyin aracılığıyla da olabilir.”²³⁸

Gök cisimlerinin tabii dünyaya saydığımız etkilerinin yanında Fârâbî felsefe sisteminde büyük önem işgal eden siyaset; gök cisimlerinin insanlar tarafından kurulan toplumların ortaya çıkmasında ne tür etki ettikleri olduğu hakkında olacaktır. Fârâbî toplumların şehirlerin birbirlerinden farklı olmasının üç nedeninin olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisinin tabii nedenden, ikincisinin tabii karakterden, üçüncüsünün ise insanların dillerinin farklı olmasından kaynaklandığını söyler. Tabii nedenden kasıt belli bir toplumun coğrafi olarak karşısında ki gök cisminin parçalarının farklı olmasıdır. Nitekim Fârâbî coğrafi açıdan insanların, hayvanların, bitkilerin farklılıklarını sabit yıldızlara yakın ya da uzak olarak bulunan göksel cisimlerin farklılıkları ile açıklamaya çalışır.²³⁹

Bir başka husus Fârâbî’ye göre mutluluğun bizzat kendisi iyidir, ona ulaşmak için yapılan her şey meşru ve doğrudur. Ona ulaşmada engel teşkil eden her şey kötü ve yanlış olarak nitelendirilir. Ancak ona ulaşmada yararlı olan veya engel teşkil eden şeyler, ya tabii olarak ya da gayri tabii olarak insanların iradeleri sonucunda olurlar. Bu nedenle tabiiilikte gök cisimlerin şeylere verilmesi olarak tanımlanması yanlış olmayacaktır. Gök cisimlerinin mutluluğun elde edilmesinde şeylere tabii olarak engelleyici unsur vermesi doğru görülmemektedir. Zira o zaman gök cisimlerinin Faal Akla yardım eden değil, tam tersine engel olan varlıklar olarak tanımlanması gerekecektir. Ancak Fârâbî’de gök cisimleri varlıklara tabiatlarını verdiklerinde mutluluğa yardımcı olmak veya engel olmak gibi amacı gözetmezler. Zira onlar varlığı kabul etme potansiyeline sahip olan her şeye yardım/etki etmektedirler.²⁴⁰ Bu sebeple

²³⁷ Aydın, *Fârâbî*, ss.91-92.

²³⁸ Fârâbî, a.g.e., s.60.

²³⁹ Fârâbî, a.g.e. çev. Mehmet Aydın, s.83.

²⁴⁰ Fârâbî, a.g.e. çev. Mehmet Aydın, s.85.

tabii âlemde olan bazı şeylerin mutluluğa uygun bazıları da engel durumunda olduğu belirtilir.

1.5. Var Olanların Meydana Gelmesi ve İnsanın Mutluluğu/Bilgiyi Elde Etme Hususunda Faal Aklın Rolü

Faal Aklın tabii varlıklara etkisini açıklamadan önce onun mahiyetinin ne olduğunun üzerinde durmak gerekir. Filozofa göre hiyerarşik düzen içerisinde yer alan dokuzuncu akıl İlki ve kendisini düşünmesi sonucunda Faal Akıl ortaya çıkacaktır. Bu akılların oluşumu onuncu akla dinî terminoloji ile hazreti Cebrail/Ruhu'l Emin/Levh-i Mahfuz/Ruhu'l Kudus'a kadar devam eder. Faal Akıl ay üstü alanındaki bütün varlıkların sahip olduğu özelliklere sahiptir. "Faal Akl'ın zatı da birdir, fakat onun mertebesi, akleden hayvandan kurtulan ve mutluluğu elde eden şeyi de bulundurur. Faal Akıl hakkında, onun "emin ruh" ve "kutsi ruh" olduğu söylenmelidir; o, bu iki ismin benzerleriyle de isimlendirilir. Onun mertebesi ise, "melekût" ve bunun benzeri olan isimlerle isimlendirilir."²⁴¹ Dolayısıyla o ne maddidir ne de maddedir ve o bilfiil varlığa sahiptir. Ancak onu ay üstü âlemdeki diğer varlıklardan ayıran özelliği onun tabii âleme en yakın olmasıdır. Bu sebeple tabii âlemdeki bütün var olanların sebebi Faal Akıldır. Ancak yine belirtmemiz gerekir ki nihai olarak varlıkların sebebi İlk Sebep'tir. Çünkü Tanrı tabii âlemi var etme konusunda müdahale etmeyen bir varlık olarak görmemiştir. Zira Tanrı sudûr yoluyla tabii dünyamızdaki nizamı ve uyumu sağlayan İlk Sebep'tir çünkü o aynı zaman el-Müdebbir olandır.²⁴²

Faal Akıl, İlk Sebep'i, ikinciler olarak ifade ettiğimiz akılları taakkul eder, bunun yanında da Faal Akıl "O, zâtları bakımından makul olmayan şeyleri de makul kılar."²⁴³ Tabii varlıkların maddede ve maddi olmalarından dolayı onların özleri bizzat ma'kul olmaları mümkün değildir. Çünkü bunun gerçekleşebilmesi için maddenin ortadan kalkması gerekmektedir. İşte tam bu nedenden dolayı Faal Akıl sayesinde özü itibarı ile akledilir olmayanlar akledilir kılınmaktadır. Zira insan varlığı kendisini bilfiil akıl derecesine çıkartabilecek bir güce sahip değildir. Bu nedenle tabii varlıklarla ilişki

²⁴¹ Fârâbî, a.g.e., s.32.

²⁴² Ocak, a.g.m., ss.142-143.

²⁴³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.34.

içerisine girebilecek potansiyeli aktüel hale getirilecek olan harici bir güce ihtiyaç duyar ki o da Faal Akıl'dır.²⁴⁴

Belirtmemiz gerekir ki Faal Aklın ay altı âlemde tabii varlıklarla yani maddi olanlarla ilişki içerisinde olması onun mezkûr varlıkların İlk Sebeb'i anlamına gelmemektedir. Çünkü filozofun tanımından hareketle Faal Aklın üzerine düşen işlev maddi varlıkların bilkuvveden bilfiil hale gelebilmeleri için yardımcı olmaktır. Bu anlamda hem maddi ilişki içerisinde olması hem de kendi işlevinin aktif hale gelmesi için tabii varlıklara ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple onun İlk Sebeb gibi olması söz konusu değildir.²⁴⁵ Çünkü İlk Sebeb'ten başka bütün varlıklarda özleri itibariyle bir eksiklik söz konusudur.

Faal Aklın, gök cisimlerine nispeten fonksiyonu daha sınırlı olup onun üzerine düşen esas vazife, entelektüel anlamda kendisine ulaşmak isteyen varlıklara yardımcı olmaktır. Nitekim Filozofun Faal Akla ilişkin şu ibaresi bulunmaktadır; "Faal Akl'ın fiili, akleden hayvanla ilgilenmek ve onun, insanın ulaşabileceği yetkinlik mertebelerinin en yükseğine, yani en son mutluluğa ulaşmasını talep etmektir."²⁴⁶ Bununla beraber Faal Akı varlıkların sadece entelektüel gelişimiyle sınırlandırmamak gerekir, zira o aynı zamanda varlıkların suretleri vermektedir.²⁴⁷

Tabii dünyadaki varlıkların hepsi bir sûret ve maddeden oluşuyorsa ve her şeyin bir gayesi varsa insanın gayesi de onun sûreti olan türsel yetkinliği onu diğer varlıklardan ayırt eden sadece kendi türüne has olan akıl/düşünme özelliğidir. İşte insan düşünme özelliğini tam anlamı ile gerçekleştirdiği zaman Faal Aklın seviyesine ulaşabilmektedir.²⁴⁸ İnsan bu seviyeye ulaştığı zaman Fârâbî'nin en yüce mutluluk olarak tarif ettiği şeye ulaşmış olur. Ay üstü âlemi oluşturan varlıkların herhangi bir şekilde tabii âlemdeki maddede bulunmaları ve maddi olmamalarından dolayı, insanın

²⁴⁴ Aydınlı, *Fârâbî*, s.91., Fârâbî es-Siyâse eserinde bilkuvvelîğin insanların yetisinde nasıl bir konumda olduğunu açıklayarak şöyle der: Görmeden ve görülenlerin resimleri kendisinde ortaya çıkmadan önce göz, hayâl edilenlerin resimleri kendisinde meydana gelmeden önce hayal gücü, düşünürlerin resimleri kendisinde meydana gelip sûretler oluşmadan önce düşünme gücü ancak bir yakınlıktır. Bunların hepsi insanda bilkuvve olarak bilginin durumunu anlatılır.

²⁴⁵ Bozkurt, a.g.m, s.112.

²⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.32.

²⁴⁷ Rıza Tevfik Kalyoncu "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, C.13, S.26 s.9 2018, ss.61-78.

²⁴⁸ Fârâbî *el-Medinetü'l-Fazila* eserinde insanın Faal Akıl aşâğısında bulunduğu, *es-Siyâse* eserinde ise Faal Akıl ile ortak mertebeye sahip olabileceğini ifade eder

Faal Akla ulaşmak için ona benzemesi gerekir demektir. Bu bağlamda kendisinin altında bulunan maddi şeylerden arınarak ve onlara ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebilmesi gerekmektedir. Burada belirtmemiz gereken husus Fârâbî maddeyi salt kötü olarak görmez ondan tam anlamı ile arınmak tabii dünyada mümkün olmadığından insanın mutluluğa ulaşabilmek için ona çeki düzen vermesi gerekir. Zira en yüce mutluluk insanın bu dünyada ki yaşam biçimi ile kazanılabilmektedir.²⁴⁹ Bu nedenle Fârâbî *el-Medinetü'l-Fazila ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserlerinde insanın nasıl bir hayat sürmesi gerektiği ve hangi ilkelere bağlı olması gerektiği ile ilgili bilgi vermektedir

2. AY ALTI ÂLEM

2.1. Tabii Varlıkların Ortaya Çıkışı: Eksiklikten Mükemmelliğe Doğru Hiyerarşik Düzen Hakkında

Ay altı âlemi oluşturan varlıklar kendilerine mükemmellik baştan itibaren verilmeyip, kendileriyle cevherleştikleri şey bilkuvve olarak bulunur. Bu sebeple bu tür varlıkların kuvveden fiil haline geçiş dolayısıyla hareket, oluş-bozuluş söz konusu olacaktır. Bununla beraber tabii varlıklar maddi ve madde içinde bulduklarından dolayı burada mükemmelden noksana olan gidişin tam tersi olarak noksandan mükemmel olana doğru bir hareket söz konusu olacaktır. Zira Fârâbî bu yetkinleşme ile ilgili şöyle der: “Saydığımız bu mevcutlar, kendi cevherlerinde en üstün yetkinliklerine baştan itibaren sahip olan mevcutlardır ve bu ikisiyle bunların varlığı son bulur. Onlardan sonra gelenlerin tabiatlarında, cevherlerinde ki en üstün yetkinliklerinin baştan itibaren kendilerine verme özelliği yoktur. Fakat onların özelliği/doğası başlangıçta en eksik varlıklarına sahip olmaktır. Onlar bu noktadan başlar ve onların her bir türlü kendi cevheri bakımından ve sonra diğer arazları/nitelikleri bakımından en son yetkinliğine ulaşmaya kadar aşama aşama yükselir.”²⁵⁰

Bundan sonra Fârâbî'nin tasnifinde “cisimdedir ama zâtları cisimde değildir”²⁵¹ olarak tarif ettiği varlıklardan söz edeceğiz. İlk Sebep, İkinciler ve Faal Aklın açıklanmasından sonra Fârâbî'nin varlıkların ilkeleri bağlamındaki altılık tasnifinde

²⁴⁹ Aydınli, *Fârâbî*, s.92.

²⁵⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.86.

²⁵¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.31.

Nefs gelmektedir. “Nefs mertebesindeki ilkeler çoktur.”²⁵² Nefisler ilk olarak İlk Sebep’ten sudûr eden akılların kendilerini düşünme neticesinde semavi cisimlerin nefisleri olarak ortaya çıkarlar. Daha sonra insanların nefisleri meydana çıkar, düşünmeyen canlıların da nefisleri vardır bunlar hayvanlar ve bitkilerdir. Bilindiği üzere Fârâbî’nin *el-Medinetü’l-Fazila* ve *es-Siyâsetül-Medeniyye* eserlerinde nefsin mahiyetinin ne olduğuna dair açıklamaları bulunmamaktadır. Nitekim filozof ifade ettiğimiz üzere nefislerin sayıca fazla olduğunu söyler ve bunu da cisimlerin fazla olmasıyla ilişkilendirir, daha sonra bu nefislerin cisimlerde ne tür yetiler olarak var olduğuna dair konular üzerinde durur. Nefislerle ilgili burada bu kadar bilgi ile yetinelim, daha sonra tabii varlıkların tür bakımından her birini tek tek ele aldığımızda onların yetilerinden detaylı olarak açıklama yapılması konunun anlaşılması açısından daha uygun görülmektedir.

Fârâbî, tabii dünyadaki varlıkları üç kısma ayırır. Onlardan ilki tabii olan varlıklar, ikincisi irade sahibi olan varlıklar, üçüncü kategorideki varlıklar ise; hem tabii olan hem de irade sahibi olan varlıklardır.²⁵³ Tabii varlıklar örneğin taş, ağaç, demir ve bunun gibi diğer varlıklardır. İrade sahibi olan varlık ise insan varlığıdır. Fârâbî’ye göre tabii varlıkların önceliğinin nedeni irade varlığı bir şey yapmak istediğinde, örneğin ev veya heykel yapmak istediğinde, önce tabii olan taş mermer veya ağaç gibi varlıkların olması lazım olur ki irade varlığı onların üzerinde işlevde bulunur. Bundan dolayı yukarıda ifade ettiğimiz gök cisimlerinin etkilerinin sonucunda ilk önce tabii varlıklar Fârâbî’nin ifadesi ile ortak/müşterek madde daha sonra dört unsur meydana gelir. Bunlar ateş, toprak, hava ve sudûr. “Onlarla aynı cinsten olup onlara yakın olan buharlar ve bulut rüzgâr gibi bunların sınıfları arasında yer alanlarla havada ortaya çıkan diğer şeyler ve yine onlarla aynı cinsten olup yerin çevresinde, altında, suda ve ateşte bulunan şeyler ortaya çıkar.”²⁵⁴ Daha sonra sırasıyla en noksan olandan daha yetkine olana doğru hiyerarşik düzene uygun olarak madenî şeyler, bitki, hayvan ve en sonunda suretlerin sureti olarak ifade edilen düşünen, akıl sahibi bir varlık olarak insan ortaya çıkar.²⁵⁵

²⁵² Fârâbî, a.g.e, s.39.

²⁵³ Fârâbî, *el-Medine*, s.86.

²⁵⁴ Fârâbî, a.g.e., s.114.

²⁵⁵ Fârâbî, a.g.e., ss.87-88.

2.2. Mümkün Varlık

Ay altı âlemindeki varlıkların “onlar varlık bakımından noksanlığın en son noktasındadır”²⁵⁶ Nitekim tabii varlıklara yetkinlik ne tam olarak ne de tama yakın olarak verilmiştir, onlar tam anlamıyla bilkuvve halindedirler.

Mümkün varlığıyla ilişkin “Mümkün mevcutlar sonraya kalan, yani varlık bakımından en eksik olan mevcutlardır ve onlar bir varlığın ve bir-olmayanın bir karışımıdır. Şöyle ki, ‘var-olmaması-mümkün olmayan’ şey ile ‘var-olması mümkün olmayan’ şey bu ikisi birbirinden son derece uzak olan iki uçtur ve aralarında bu iki uçtan her birinin çelişğinin/nakizinin tasdik edildiği bir şey vardır ki, o da ‘var-olması-mümkün-olan’ şey ve ‘var olmaması mümkün olan’ şeydir. İşte bu, bir varlığın ve bir var-olmayanın bir karışımıdır.”²⁵⁷ tanımını yer alır. Dolayısıyla mümkün varlık dediğimiz şey aslında var olması zorunlu olan varlık ile var olmaması zorunlu olan varlık arasında bulunan varlık türüdür. Bu sebeple bu varlıklar ne İlk Sebep gibi zorunlu varlık ne de mümteni varlık. Yokluk ise var olması mümkün olan şeyin var olmamasıdır. Buna adem denilmiştir. Mümteni ise var olması hiçbir şekilde mümkün olmayan demektir.

Fârâbî bütün var olanların kendileri aralarında belli bir mertebelere sahip olduğunu ifade etmekteydi. Mümkün varlıklar arasında da belli bir dereceler vardır, bazıları diğerlerine göre daha üstün bazıları da daha alt konumundadır. Mümkün varlıkların en alt konumda ilk madde yer almaktadır.

2.3. İlk/Müşterek Madde/Heyûlâ

Fârâbî her sahada yaptığı gibi mümkün varlıkları da kendi içerisinde belli bir hiyerarşik sınıflamaya tabii tutar; mümkün varlıkların en alt düzeyinde “belli bir şey olarak var olması ve bu şey olarak var olmaması mümkün olan şeydir ki, bu maddedir.”²⁵⁸ Nitekim madde dediğimiz şeyi bir şeyi kabul etmeye kabil olan unsur şeklinde tanımlamıştık. Bu bağlamda ilk maddenin tam anlamı ile bir varlığı yoktur, zira o potansiyel olarak varlığı/sureti almaya yatkın halde bulunur.

²⁵⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.54.

²⁵⁷ Fârâbî, a.g.e., s.56.

²⁵⁸ Fârâbî, a.g.e., s.58.

İlk madde “Cümle semavi cismin kendisinde ortak olduğu güçten, semânın altındaki şeylerin tamamı için ortak olan ilk maddenin varlığı lüzûmen meydana gelir; kendileri ile farklılaştığı şeylerden de, ilk maddede birçok farklı sûretin varlığı lüzûmen meydana gelir.”²⁵⁹ Bu bağlamda formsuz madde ki ilk madde diğer adıyla heyûlâ bir imkân halidir. Bu ortak madde dört unsurdan daha altı konumda, ama onların varlığı için bir zemin niteliğindedir. Zira o imkân var olmasaydı varlığın da meydana gelmesi söz konusu olmayacaktır. Nitekim madde “Belli bir şey olarak var olması ve bu şey olarak var olmaması mümkün olan şeydir ki, bu maddedir.”²⁶⁰ Madde bu sebeple, ilk madde kendisine suret verilmemesinden hareketle sadece belirsiz bir varlık olarak tanımlanabilir. Hiyerarşik düzenin en alt kısmında yer alması onun belirsiz olup herhangi bir şekilde surete bürünmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Fârâbî'nin ilk madde için kullandığı “iki zıttan hiçbirleriyle belirli bir varlığa sahip olmayan şeydir ki, bu ilk maddedir.”²⁶¹ ifadesi, ilk madde şayet zıtlıklardan biriye bulunursa o ilk madde olmaktan çıkar cismanî bir varlığa dönüşmüş olur anlamına gelmektedir. Burada belirtmemiz gereken husus imkân mutlak yokluk olarak anlaşılması gerekir, isminden anlaşılacağı üzere imkân belli bir varlığı alma/kabil anlamına gelmektedir. Nitekim ortak madde tabiatı gereği kuvve halinden fiil haline geçmek ister. Bu da ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bağ niteliğinde olan Faal Akıl ve gök cisimlerinin ilişkileri ve hareketleri sonucunda tabii âlemde ilk olarak suretler ortaya çıkacaktır. Bu imkândan yani ilk maddenin ifade ettiğimiz suretlerin kendisine verilmesi neticesinde bir yetkinleşme söz konusu olur ve bu karışımı neticesinde dört unsur meydana gelecektir.²⁶²

2.4. Madde Ve Sûret Hakkında

Filozof atomculardan farklı olarak nesnelere, tabii dünyada var olan şeylerin madde ile suretin birleşmesi sonucunda var olduğu görüşündedir. Yine madde ile suret birbirinden farklı olsa da *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde aralarındaki ilişkinin zorunluluğu açısından onların konumunun ne olduğunu hangisinin ne açıdan ve nasıl bir

²⁵⁹ Fârâbî, a.g.e., s.55.

²⁶⁰ Fârâbî, a.g.e., s.58

²⁶¹ Fârâbî, a.g.e., s.59., Cavit Sunar, *İslam Felsefesi dersleri*, s.68.

²⁶² Atay, Fârâbî'nin Yaratılış Nazariyesi, s.145., İbrahim Hakkı Aydın *Fârâbî'de Metafizik Düşüncesi*, s.180., Fârâbî'ye göre yaratılma imkândan yaratılmıştır. Mümkün varlıkların en alt seviyesinde olan ilk madde ve mümkün varlıklar kategorisinde en üst dereceye sahip olan İnsan arasında ki varlıklara Fârâbî 'el -Mutavasitat' der.

üstünlüğe sahip olduğunu aynı başlık altında incelemektedir. Daha sonra bu ikisinin birleşmesi sonucunda ne tür varlıkların meydana geldiğine dair meselelere de soru işareti koyarak konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyar.

Fârâbî'nin madde hakkındaki görüşleri Aristoteles ile hemen hemen aynıdır. Ay altı âlemdeki varlıkların hepsi madde ile sûretten oluştuğu için bu iki unsur olmadan tabii dünyadaki varlıkların hiçbirinin olamayacağını ifade eder. “Kendi zatında var olması ve var olmaması mümkün olan şeydir ki, bu, madde ile suretten mürekkep olan şeydir.”²⁶³ Bu ikisini aynı başlık altında incelememizin bir başka nedeni onların birbirinden bağımsız olarak tabii dünyada var olamayacağını, tabii varlıkların ancak onlar sayesinde var olabileceğini açıklamaktır. Bununla beraber konumuzu madde ile sûret şeklinde ikili olarak tasnif etmemizin sebebi konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlamaktır.

Bilindiği üzere Fârâbî maddeyi sureti kabul etmeye hazır olarak bulunan bir güç olarak görür. Nitekim ona göre madde başka bir şey için var kılınan “kendinden dolayı sahip olduğu bir varlığı yoktur. Fârâbî’ye göre “Sûretin varlığı/kıvâmı madde iledir ve madde sûretleri taşımak için bir konudur/dayanaktır. Çünkü sûretlerin varlığı kendi zâtları ile değildir; onlar bir konuda vücut bulmuş olmaya muhtaçtır ve onların konusu da maddedir. Maddenin varlığı ise, yalnızca sûretlerden dolaydır.”²⁶⁴ Buna göre madde, sûret için vardır. Madde salt yoksunluk olmayıp var olma yani sûreti kabul etme noktasında, kuvve halinde olan şekilde tanımlanmaktaydı. Bu bağlamda sûretin aksine madde pasif halde olan sûret için vardır. Demek o ki cisimleri oluşturan bu iki parçadan madde cismin bilkuvve olma yönünü, suret ise cismin bilfiil olmasını oluşturur. Örneğin masanın tahtadan oluşması onun maddesini, şekli ise suretini sembolize eder. Ancak masanın maddesi sureti kazandıktan sonra maddesi konumunda olur. Zira madde sureti kazanmadan önce belirsizdir. Madde bu anlamda suret için vardır, aksi takdirde madde ilk madde haline döner ve bilkuvve olarak var olur, bu anlamda suret ise onun belirginliğe ulaştırır unsurudur. “Bu nedenle kendinden dolayı var kılındığı bu şey var

²⁶³ Fârâbî, a.g.e., s.58.

²⁶⁴ Fârâbî, a.g.e., s.36.

olmasaydı, o da var olmazdı. O halde, söz konusu suretlerden biri var olmamış olsaydı, o da var olmazdı.”²⁶⁵ ifadesi yer alır.

Bu sebeple filozof tabii dünyada sûretin maddesiz varlığı gerçekleşmeyeceği için onların beraber ele alındığında ancak anlam kazanacağını savunur. Çünkü suretin de maddeye büründükten sonra bir şeyin sureti, masanın masalığı hakkında söz edilebilir. Bu bağlamda maddenin de sûrete nispeten üstün olan yönlerinden bahsedebiliriz, örneğin maddenin bir konuya muhtaç olmamasıdır, oysa sûret bir konuma muhtaç idi. Maddenin sûretten bir başka üstünlüğü onun bir karşıtı, zıttı ve yokluğu olmamasıdır. “Bu cisimlerin sûretleri birbirine zıttır ve onlardan her birinin var olması da var olmaması da mümkündür.”²⁶⁶ Belli bir maddeye sûret verilmiş ise aynı anda ona başka bir sûret verilemez, örneğin maddeye dört ayaklı masa sûreti verilmiş ise ona sandalye sûreti verilemez. Bunlar birbirine zıttırlar, ötekinin olabilmesi için ilkin ortadan kaldırılması gerekecektir. Zira madde bir belirsizliktir, bu bağlamda maddenin özelliklerinden biri de birden fazla zıt sûretleri kabul etme potansiyeline sahip olmasıdır. Aksi takdirde maddenin belirli olduğunu varsayarsak o zaman maddenin belirli sûretleri kabul etmesi zorunlu olacaktır. Oysa bunun böyle olmadığından daha önce bahsetmiştik. Bir başka özellik ise sûretlerin kendi aralarında zıtlığın olması onların yokluğunu da akla getirir. Zira karşıtlık bunu gerektirir.²⁶⁷ Daha sonra filozof sûretlerin bir yandan arazlara benzediğini ifade eder. Nitekim sûretler arazlar gibi bir konuya muhtaçtırlar.²⁶⁸ Ancak diğer yandan madde sûret ilişkisi böyle değildir. Çünkü madde sûret için var olmuştur, sûretin kendisini taşıyabilecek konum için var edilmemiştir. “Onun bir suret olmaksızın, kendi başına bir varlığı da yoktur. Madde ile suretin her biri “tabiat” diye isimlendirilir; ancak onların bu isme daha layık olanı, sûrettir.”²⁶⁹ Nitekim cismani varlıklarda suret olduğu zaman ancak gaye söz konu olabilir. Sureti barındırmayan madde kendisine ulaşması gereken bir amacı olmaz bu anlamda gayenin olabilmesi için suretin bulunması gerekmektedir. Burada belirtmek gerekir insan dışın maden bitki gibi cismani varlıklarda suret gayeyi kendisinde

²⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.59.

²⁶⁶ Fârâbî, *el-Medine*, s.92.

²⁶⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, ss.59-60.

²⁶⁸ Örneğin bir renk araz konumundadır, o renk kendisini taşıyabilecek bir şeye muhtaçtır. Bu sebeple madde sûret ilişkisinde, sûret merkez konumda olup madde onun için var edilmiştir.

²⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, ss.36-37

içermektedir, dolayısıyla bu tür varlıkların dışardan amaca ulaşılması için harici güç bulunmamaktadır.²⁷⁰

Tabii varlıkların meydana gelmesinden sonra bu tür varlıkların kendilerini korumaları ve varlıklarını devam ettirebilmeleri için kendileri dışında harici bir güç ihtiyacı duymaktadırlar. Bu sebeple tabii varlıkların, varlıklarını devam ettirmeleri Fârâbî'nin ifadesi ile tedbirin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğinden bahsetmek gerekir. Fârâbî, tabii varlıkların ortaya çıkışını gök cisimlere bağlı olarak açıkladığı gibi bu varlıkların devamını muhafaza etmelerini yine gök cisimlerin hareketleri çerçevesinde değerlendirmektedir. Filozof *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserinde bu sürecin nasıl gerçekleştiğini şöyle ifade eder; “Semavi cisimlerin kendi hareket sınıflarıyla bir değişim ve bir art arda geliş sırasına göre onların bazısına karşı bazısına yardım etmesi ve bazısının bazısına yönelik fiilini engellemesi de gerekir. Öyle ki onlar belli bir vakitte zıddına karşı buna yardım ederse, başka bir vakitte de onu engeller ve ona karşı zıddına yardım eder.”²⁷¹

Daha önce ifade ettiğimiz üzere tabii dünyadaki varlıklar madde ve suretten teşekkül ettiği için, bu bağlamda sûretler tabii dünyada zıt olarak meydana gelir. Maddeler de belli bir sûrete ve onun zıttına sahip olma potansiyelinde olduğu için Fârâbî onların her ikisinin hem madde hem de sûret bakımından liyakate sahip olduğunu ifade eder. “Sûreti bakımından hak ettiği şey, sahip olduğu varlık üzere kalmasıdır. Maddesi bakımından hak ettiği şey ise, sahip olduğu varlığa zıt olan başka bir varlıkla var olmasıdır.”²⁷² Ancak aynı anda maddenin iki zıt sûrete bürünmesi mümkün değildir. Bir şey kalem veya masa olarak var ise onun başka bir sûreti aynı anda kabul etmesi mümkün değildir, o sadece belli bir sûretin ortadan kalkmasından sonra ona zıt olan sûreti kabul edebilecektir. O da yok olduğunda başka bir sûreti kabul edecek ve bu böylece Fârâbî'nin söyleşiyle sonsuza kadar gidecektir. Bu adaletin zorunlu tecellisi olarak madde belli bir sûret ile sonsuza kadar var olamaz. Zira böyle olsaydı adalet ilkesine ters olurdu, bu sebeple tabii varlıkların birey olarak sürekli bir şekilde varlıklarını devam ettirmeleri mümkün değildir. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre madde-sûret ilişkisinin ezeli olduğunu ifade edebiliriz. Filozof bunu kozmolojik adalet

²⁷⁰ Fârâbî, *el-Medine*, s.154.

²⁷¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.62.

²⁷² Fârâbî, *el-Medine*, s.121.

kavramıyla ilişkilendirmektedir, yani bir maddede iki sûretin bulunmasının mümkün olmamasını maddenin sûretleri sırayla almasını ve sûretin de iki maddeye sahip olamayacağı için onların sırayla birbirleri ile ilişkide bulunmalarını adalet ilkesi ile ilişkilendirmektedir.

2.5. Dört Unsur

Filozofun ay altı varlıklar hiyerarşisine dair açıklamaları ilk maddenin bir üst konumunda olan dört unsur hakkında olacaktır. Hatırlayacak olursak ilk madde suretleri kabul etmeye kabil durumundaydı. İşte ilk maddenin zıt suretleri kabul etmesi sonucunda dört unsur/anasiri erbaa/ustukussât meydana gelir. Fârâbî'ye göre bu dört unsur tür bakımından bir olup en alt dereye ait olan sûretlere sahip, aynı maddede bulunurlar. “Çünkü ateş için madde olan şeyin aynıyla hava ve diğer unsurlar için madde yapılması/kılınması mümkündür.”²⁷³ Bu bağlamda dört unsurun “unsurların maddelerinin maddeleri yoktur.”²⁷⁴ Aksi takdirde unsurların maddesi olacak o maddenin de maddesi olacak olup bunun sonsuza kadar gitmesi gerekirdi, bu da imkânsızdır. Şimdi dört unsurun karşımdan meydana gelen nitelikler sıcaklık (ateş) soğukluk (su) sertlik (toprak) hava gibi çıkan niteliklerdir. Onlardan çıkan bu niteliklerin birbirleriyle karışım etkileşim sonucunda madde ile suretten oluşan varlıklarda bu karışım etkileşime nispeten farklılık kazanmış olur.²⁷⁵ Ancak ateş hava toprak su suretler birbirlerine zıt oldukları için maddenin onları aynı anda kabil etmesi imkânsızdır. “Bunlar belli sûretler vasıtasıyla bir mevcut olarak ortaya çıktığında, sûretlerin onlarda hâsıl olmasıyla mütekebil başka varlıkların/mevcutların var olma imkânı onlarda hâsıl olur ve böylece başka sûretler için madde olurlar. Öyle ki, bu sûretler de onlarda hâsıl olunca, bu ikinci sûretler sebebiyle onlarda yine birtakım başka zıt sûretler vasıtasıyla birtakım başka mütekebil varlıkların/mevcutların var olma imkânı ortaya çıkar ve bunlar da böylece başka sûretler için madde olurlar.”²⁷⁶ Bu nedenle dört unsur suret kazanınca kendisinden sonra gelen varlıkların meydana gelmesi için zemin hazırlamış ve madde konumunda olur. Bu dört unsurun karışım ve (mizâç) etkileşimi

²⁷³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.38.

²⁷⁴ Fârâbî, *el-Medine*, s.92.

²⁷⁵ Fârâbî “Uyunü'l-Mesail” s.124., Cisimlerde dört unsurun karışımından farklılık arz eder, ancak farklılık maddede olur suret değişmez ve aynı kalır.

²⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.58.

sonucunda ise cisimlerin (maden, bitki, hayvan ve insanların) sûretleri meydana çıkacaktır.²⁷⁷

Fârâbî, ifade ettiğimiz dört unsurun kendilerinde etkiyi kabul etme ve etki etme glerine sahip olduğunu söyler. Etkiyi kabul etmelerinden kasıt onların gök cisim ve Faal Akıl tarafından kendilerine etki bulunmasına açık oldukları anlaşılır. İlk olarak ay üstü leminin varlıkları bu varlıklara etki ettikten sonra bu varlıklar birbirlerine etkide bulunacaklardır. İŞte bu etkilenme sonucunda “semavi cisimler onlara etki eder ve onların bazıısı da bazıısına etkide bulunur. Sonuçta söz konusu fiillerin/etkilerin bu yönlerden bir araya gelmesiyle farklı ve birbirine zıt olmayan ve farklı ve birbirine zıt olan birçok karışım ve imtizaç ortaya çıkacaktır.”²⁷⁸

Cismani varlıkların ortaya çıkmasıyla onlar da unsurlar gibi etkileme ve etkilenme glerine sahip olup, birbirleri arasında etkide bulunurlar, kendilerinin ondan çıktığı unsurlar ile etkileşim içerisine girerler, bunun sonucunda ondan daha karmaŐık cismani varlıklar ortaya çıkacaktır.²⁷⁹ Etkileyenlerin sayısı fazla olunca karışım da doğal olarak fazla olacaktır. Nitekim Fârâbî’nin *el-Medinetü’l-Fazila* eserinde bu konunun sonrasında yer alan bölümde anlatıldığı üzere bu süreç ilk olarak basitten başlayıp daha sonra karmaŐık hale gelir. Ancak bu sürecin de sonsuza kadar gitmesi mantık kuralları bağlamında kabul edilir bir Şey olmadığından dolayı bu karışımın en son noktası olacaktır. Örneğin ilk olarak unsurlara en yakın olan ve daha az karmaŐık olan madenler daha sonra kendisinden önceki varlığa gelen unsurlara biraz daha uzak ve biraz daha fazla karışım içeren bitkiler sonra aynı Şekilde hayvanlar gelir. Görüldüğü üzere ay üstü âlemindeki nüzul tamamlanmıŐ olup ay altı alemindeki varlıkların hiyerarŐisi yükseliŐe doğru düzen alacaktır. Bu sebeple ilk maddeden başlayan süreç en eksik olup ondan sonra varlıkların terkibi artmasıyla onların mükemmellikleri de artmıŐ olur. Bu düzen bu Şekilde insan oluŐuncaya kadar devam edecektir. Zira tabii dünyada en düŐük ve en alt seviyeden yetkinleŐmeye doğru bir hareket söz konusudur.

GrlĞ üzere bu etkileşim ilk olarak unsurlar ile gök cisimleri arasında baŐlamıŐ iken daha sonra bu etkileŐimde bulunanlarının sayısının artmasıyla daha çok karışım içeren varlıklar meydana gelecektir. “Bazı cisimler ilk karışımından, bazıları

²⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.45.

²⁷⁸ Fârâbî, *el-Medine*, s.114.

²⁷⁹ Fârâbî, a.g.e., s.116.

ikinci karışımdan, bazıları üçüncü karışımdan ve bazıları da en son karışımdan ortaya çıkar. Buna göre madeni cisimler unsurlara daha yakın olan ve daha az terkibe sahip olan ve unsurlardan uzaklığı derece bakımından en az olan bir karışımla ortaya çıkar. Bitkiler, onlardan daha çok terkibe sahip olan ve unsurlardan daha fazla derecede uzak olan bir karışımla ortaya çıkar. Akletmeyen hayvan, bitkiden daha çok terkibe sahip olan bir karışımla ortaya çıkar. En son karışımdan ise sadece insan ortaya çıkar.”²⁸⁰

2.6. Madenler

Fârâbî'nin hiyerarşik sisteminde unsurlardan sonra madeni cisimler ortaya çıkacaktır. Madeni cisimlerin, gök cisimlerinin ve kendisinden önce gelen karışımların sonucunda meydana geldiğini ifade eder. Dolayısıyla madeni cisimler dört unsura ve ilk maddeye yakın olduğu için onların cisimleri daha az karışıma sahip olur ve kendisinden sonra gelen varlığın daha fazla karışıma sahip olmasından dolayı bir alt konumda yer alır. Karışım sonucunda ve ilk maddeye yakın olarak var olanların içinde daha az zıtlıkların olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu çeşit varlıklar birbirlerine ortadan kaldırma/yok etme konusunda az karışıma sahip oldukları için ortadan kaldırmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyarlar. “Taş ve kum gibi, kendi dışındaki bir tarafından ortadan kaldırılan cisimler, hiçbir zaman kendi kendilerine çözülmezler/dağılmazlar.”²⁸¹

2.7. Bitki

Madeni cisimlerden sonra gelen varlıklar bitkilerdir. Tabii olarak bitkilerin madeni cisimlere nispeten daha çok karışıma sahip olmalarından dolayı karışım da tekamüle işaret ettiği için bitkilerin suretleri madeni cisimlerin suretlerinden daha üst konumda olacaktır. Madeni cisimler ise onlara nispeten maddî konum haline dönüşecektir. Ancak bitki ve ondan sonra gelen varlıkların kendilerine has olan özellikleri bir anlamda onların zaafiyeti olarak kabul edilir. Nitekim bitkinin varlığını bireysel olarak devam ettirmesi mümkün değildir. Onun, yeri gelince kendisinin yerine başka bir bitkinin gelmesiyle kendi varlığı ortadan kalkmış olur. Bu anlamda bitkinin

²⁸⁰ Fârâbî, a.g.e., s.116., Ancak bu evrim teorisi ile bağdaşmadığını ifade etmemiz gerekir. Zira Fârâbî'ye ve diğer meşşâi filozoflara göre türler arasında geçiş asla söz konusu değildir. Bunu Fârâbî'nin mezkûr teorisinde de görmekteyiz, nitekim o bu dört unsurdan meydana gelen varlıkların hepsini birbirinden ayrı tutmaktadır. Bitkinin en son türü var olur, ondan sonra yeni bir tür meydana gelecektir ki burada bitkiden hayvan türüne geçiş söz konusu olmayacaktır.

²⁸¹ Fârâbî, *el-Medine*, ss.116, 124.

devamlılığı bireysel olmayıp, bitki, türü bakımından devam edecektir. Dolayısıyla tabii varlıkların sürekliliği birey olarak değil, tür olarak gerçekleşecektir. Örneğin Ammar insan türünün bireyi olarak varlığını sonsuza dek devam ettiremeyecektir. Ancak insan türü sonsuza dek kalabilecektir. Nitekim tabii dünyadaki varlıkların bireysellik, başka bir bireyin hakkını kendisinde taşımak anlamına gelmektedir. Bunun sebebi Fârâbî'ye göre zıt suretlerinden kaynaklanmaktadır. Her bir suretin maddede olma hakkı olduğu için adalet gereği olarak bir suret belli bir zaman maddede olur, suret ortadan kalktıktan sonra onun yerine başka suret gelir, bu böylece devam eder. Bireysel varlıklar arasındaki bu dönüşüm yine ikiye ayrılmaktadır, bazı bireyseller vardır ki madeni cisimler gibi onların dönüşümü harici bir unsurun etkisiyle gerçekleşir. Madeni cisimler haricindeki diğer varlıkların bitki hayvan insan gibi varlıklarda dönüşüm harici güce ihtiyaç duyulmaksızın çözülme/dağılma kendi içinde gerçekleşir.²⁸²

Bu tür var olanlarda irade yoktur, zira irade dediğimiz şeyin canlı varlıklara mahsus olup, cansız varlıklarda bulunması söz konusu değildir. Bitkilerin üç kuvvesi vardır. Bunlardan birincisi beslenme kuvvesi, zira bu kuvve bütün tabii varlıklarda ortak kuvve olarak bulunur. Bu yeti var olanın devamını ve onun yok olmamasını sağlamak için zorunlu olarak bulunan yetidir. İkinci kuvve ise bu varlığın büyümesini sağlayan kuvve yani 'el-kuvve münemmiye' olarak ifade edilir. Üçüncüsü bitkinin kendisinden bir başka varlığı meydana getiren kuvvedir, buna 'kuvve-i müvellide' denir.²⁸³

2.8. Hayvan

Hiyerarşik düzenin bir sonraki aşamasında bitkilerinin ruhundan daha üstün ruh barındıran hayvan türü ortaya çıkacaktır.²⁸⁴ Hayvan varlığı bitkide bulunan bütün kuvvelere aynı şekilde sahiptir. Buna ilave olarak hayvan ruhunun "muharrike, müdrike, vehmiye ve hatırlama-hafıza kuvveleri olarak dört temel kuvvesi vardır."²⁸⁵ Saydığımız kuvvelerin ilki olan muharrike sayesinde bu varlıklar hareket eder. İdrak kuvveti vasıtasıyla varlıklar beş duyu ile elde ettiği şeyleri idrak eder. Vehim kuvvesi ile ilgili

²⁸² Fârâbî, *el-Medine*, s.122.,

²⁸³ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.208.

²⁸⁴ Hayvan türü bitkiden hiyerarşik düzende bir üst konumda yer alır. Bu nedenle hayvan konumu gereği kendisinden bir alt konumda olan bitki için madde olamaz. Ancak hizmet bakımından bir alt üst konumda olan bir alt konumdaki varlığı yardım edebilir. Örneğin yılanın diğer hayvanları öldürmesi, bitkilerin ve madenlerin su, hava, toprağın ortaya çıkmasında yardım etmesi örnek olarak verilebilir.

²⁸⁵ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.209.

bir koyunun kurdu hiçbir zaman görmemiş olsa da ondan kaçma, korkma gibi tutumunun onun bu kuvve sayesinde gerçekleştiği örneği verilir.²⁸⁶ En son olarak hatırlama ve hafıza kuvveleri ortaya çıkacaktır. Bunlar daha önce kuvveler sayesinde elde edilen şeylerin kendilerinde saklanmasını sağlar.

Hayvanlar tıpkı düşünen varlıklar gibi duyumla elde edilen verileri saklar, yine bunları birbirleri ile ayrıştırma ve birleştirme işlevini yapar sonra verilerle ilgili olarak onların hangisinin faydalı hangisinin zararlı olduğunu bilme gücüne de sahiptirler. Zira gayri-natik varlıklarda bu kuvveler olmasaydı onların kendi hayatlarını sürdürmeleri mümkün olmazdı.

Buraya kadar görüldüğü üzere tabii varlıkların oluşumunda noksandan yetkinliğe doğru bir hiyerarşi söz konusudur ve ifade ettiğimiz üzere ilk maddeye yakın olan varlık eksik, ondan daha uzak konumunda olan varlık ise daha fazla yetkinliğe sahip olup kendisinden bir alt konumda bulunması nedeniyle asla onun maddesi olamayacaktır. Ancak Fârâbî, varlıkların devamı veya tedbirini varlıkların birbirleri yardımı bağlamında izah eder. Bir üst konumda bulunan varlığın örneğin hayvan türünden bir varlığın kendisinden alt konumda olan varlığa alet veya hizmetçi imkânsız değildir. Nitekim filozofa göre bazı hayvanlar kendilerinden alt konumda bulunan varlıklara alet veya hizmet etmek için var kılınmıştır. İnsanın da aynı şekilde kendisinin aşağıda bulunan varlığa hizmet ettiği görülmektedir. Ancak insanın bu tür etkinliklerde bulunması tabiatı gereği değildir. İnsan bunu iradesi sonucunda yapar, Fârâbî insanın bu tür hizmetini ilineksel kavramıyla açıklar. Çünkü ona göre insanın “Hiçbir ferdi kendi türünün dışında başka bir türe hizmet etmez. Dahası o, sayesinde kendi türünden başkasına yardım edeceği bir şeye sahip değildir ve onun başka bir türün aleti olacak bir şeyi de kesinlikle yoktur.”²⁸⁷

2.9. İnsan ve Nefsin Yetileri Hakkında

Ay üstü âlemin sıradüzeninin tersine tabii âlemde eksiklikten yetkinliğe doğru kademeli bir düzen söz konusudur. Ay altı âlemde varlıkların madde ile suretin birleşmesi sonucunda var olduğu ve genel olarak oluşumun bu ikisiyle başladığı bilinen

²⁸⁶ İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s.211.

²⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.69.

bir gerçektir.²⁸⁸ İnsanın oluşum sürecinde en üst mertebede olmasından, öte yandan kendisinden daha üstün/yetkin bir varlık bulunmamasından ve buna binaen insan türünün başka bir varlığın maddesi olmamasından dolayı ilk madde ile başlayan tabii oluşum süreci insanla nihayete ermektedir. Zira kozmolojik hiyerarşik yapıya göre bir alt konumda olan varlık üst konumdaki varlık için maddî bir zemin teşkil etmekte, üst konumdaki varlık ise kendisinden bir alt seviyede olan varlığın sureti olacaktır. Bu anlamda tabii dünyada insanın en son varlık olarak karşımıza çıkması, onun suretinden daha üstün bir suretin olmamasından dolayıdır. Zira onun sureti, suretlerinin suretidir.²⁸⁹

İnsanın mahiyetini/özünü doğru bir şekilde tespit edebilmemiz için onun mezkûr hiyerarşik düzende varlıklar arasında hangi konumda olduğunu, onu diğer varlıklardan ayıran dolayısıyla sadece kendi türüne verilen özelliklerinin/yetilerinin ne olduğunu ve insanın doğasını kavrayabilmemiz için bu özelliklerin ne için verildiğini iyi belirlememiz gerekir.²⁹⁰ Bu nedenle Fârâbî, insanı diğer varlıklarla mukayese ederek onun diğer varlıklara nispeten değer, şeref ve yetkinlik konusunda ve tabii dünyadaki mevcudatın hiyerarşik sırasında, en üst kademedede olduğuna dair “O kendi sûretiyle olması yönünden, ne madde ne de âletidir ve yardımcı olma yoluyla asla başka varlık için tür değildir.”²⁹¹ ifadesini kullanır. Çünkü Tanrı’dan maddeye kadar azalan yahut saflığını kaybeden akılsal unsur tabii âlemde en belirgin bir şekilde insanda ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki tabii âlemdeki hiyerarşik düzende insanın en üstün varlık statüsünde yer almasının temel ölçütü onun akıl sahibi olmasıdır. Zira insan akli bir güce sahip olduğu için herhangi bir şekilde başka bir varlığın maddesi olmamaktadır. Çünkü o “mümkün varlıkların en şerefliisidir.”²⁹²

Fârâbî’nin sisteminde var olanların ilkeleri bağlamında İlk Sebep, kozmik akıllar ve Faal Akıldan sonra nefis yer almaktaydı. Sözlükte nefis; ruh, hayat, canlılığın/hayatın ilkesi, öz gibi olumlu tanımlarının yanında kötülük, kötülüğü emreden, günah gibi olumsuz anlamlara da gelmektedir.²⁹³ Fârâbî’nin nefis konusuna ilişkin müstakil eserler

²⁸⁸ Sunar, *İslam’da felsefe ve Fârâbî*, s.62.

²⁸⁹ Aydın, *Fârâbî*, ss.101-102., Şenol Korkut, “Meşşâi Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî” ss.144-145.

²⁹⁰ Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, 3. b. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yay. 2018, s.12.

²⁹¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, çev. Mehmet Aydın. s.73.

²⁹² Fârâbî, *es-Siyâse*, s.67.

²⁹³ Ömer Türker, “Nefis” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2006, C.32 ss.529-531. Aydın, *Fârâbî*, s.103.

kaleme almadığı bilinmektedir. Ancak *el-Medînetül'-Fazıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* gibi eserlerinde nefsin tanımını üzerinde pek fazla durmamakla birlikte nefsin yetileri/güçleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Bilinen o ki, Fârâbî nefisle ilgili Aristoteles'in düşüncelerini benimsemiş, bununla birlikte insan nefsinin Faal Akıl ile ittisali hususunda da yeni Platoncuların görüşlerini benimseyerek Aristoteles'in nefis kuramıyla uzlaştırma çabası içerisinde olmuştur.²⁹⁴

Fârâbî'ye göre iki tür nefis vardır, bunların birincisi daha önce dile getirdiğimiz üzere ay üstü âlemdeki feleklerin nefisleri, ikincisi ise ay altı âlemdeki varlıklara ait olan nefislerdir. İnsanın hiyerarşik düzende suret bağlamında ilk yetkinlik olarak onun suret tarafını temsil eden nefis/ruh²⁹⁵ ortaya çıkar. Fârâbî genel olarak nefsi bedenden bağımsız bulunan bir cevher olarak tasvir eder. İnsanın bedeninin de bir cevher, ruhunun da bir cevher olduğunu, bu iki cevherin birbirine nispetinin hakiki olmayıp izafi olduğunu belirtir.

İnsanın bedeni ruhun yetkinliği içindir. Ruh-beden ilişkisi de daha önce dile getirdiğimiz üzere madde-suret konusunda olduğu gibidir. Dolayısıyla suretin maddeye nispeten üstünlüğü olduğu gibi, insanın bu ikili kompozisyonunda üst konumda olan onun ruh cihetidir. “Bedenin varlığının kemalini ruh, ruhun varlığının kemalini de akıl sağlar.”²⁹⁶ Çünkü insan esas olarak nefis sayesinde kuvveden fiile hale gelir. Dolayısıyla insan bu güç sayesinde gayesini elde eder.²⁹⁷ Nitekim biz insan dediğimiz zaman onun var oluş amacına uygun olarak, onun türsel ayrımını esas alarak ruhunu/nefsini kastederiz. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki insanın oluşumu tam anlamıyla diğer tabii varlıkların madde ve suret oluşumu gibi değildir. Madde ile suret birbirinden

²⁹⁴ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği” *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, 2004-2005, s.153., Roger Arnaldez “Fârâbî’nin Felsefe Sisteminde Nefs ve Alem” çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, 1978, ss.349-350. Filozof et-ta’likatın ilgili bölümünde “nefsin mahiyetini bilemiyoruz” ifadesi yer alır. İbrahim Hakkı Aydın Fârâbî’nin bu ifadesi Aristoteles Platon, Plotinus’un ruh anlayışından farklı olduğunu ve kendine özgü ruh anlayışı temellendirdiğini ifade eder. bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, ss.201-205.

²⁹⁵ İrfan Görkaş “Fârâbî’nin İnsan Tasavvuru” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.XIX, S.50, 2013, s.295. İslam filozofları genel olarak ruh ve nefis arasında herhangi bir anlam farklılığının olmadığını savunurlar.

²⁹⁶ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, s.64., Yaşar Aydın, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış” *Bilimnâme*, C.II, S.4 2004, ss.5-6., Görkaş, a.g.m., ss.289-303.

²⁹⁷ Aydın, *Fârâbî*, ss.103-104., İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, ss.204-207.

bağımsız olarak bulunamaz iken, insanın sureti/nefsi bedenden ayrı olarak varlığını sürdürebilmektedir.²⁹⁸

Bununla beraber Fârâbî'nin düşünce sisteminde insanın nefsi bedenle mürekkep olduğundan, insan sadece nefsanî yönden tasvir edilmemektedir. Zira insan nefsinin yetkinliği bir aşamaya kadar bedenî yetkinliğiyle doğrudan ilgilidir. Bu nedenle filozof insanın varlığının sadece suret/nefis boyutundan bahsetmemektedir, o insanı, her iki cihetini göz önünde bulundurarak bir bütün olarak ele almaktadır. Nitekim daha sonra göreceğimiz üzere nefsin yetileri sıralamasında nefsin ilk yetisi olarak bedenle ilgili olan kuvve yani beslenme kuvvesi ortaya çıkmaktadır. Bu demektir ki insanın tanrısal yönünü oluşturan nefis, yetilerini işlevsel hale getirebilmesi ve insanın amacına ulaşabilmesi için bedene ihtiyaç duymakta, beden olmadığı zaman beslenme, duyu, tahayyül ve arzu kuvvelerinin de bir anlamı kalmamaktadır. Çünkü bu yetiler doğrudan bedenle kaimdir. Tam bu sebeple insan varlığının doğru anlaşılabilmesi için onun hem maddî hem surî cihetini ihmal etmemek gerekmektedir. Nitekim bazı yetiler/güçler insanın kendisine özel olarak sudûr etmektedir.²⁹⁹ Çünkü insanın diğer tabii varlıklardan üstünlüğü sadece akletme özelliği olmayıp, aynı zamanda o, kendisinden önce gelen varlıkların sahip olduğu tabii özelliklerin tümünü kendisinde barındırmaktadır. Zira üst konumda olan varlık kendisinden alt konumda olan varlığının bütün nefsanî yetilerine sahip iken, alt konumda yer alan varlık kendisinden üst konumda olan varlığın yetilerinin tümüne sahip değildir.³⁰⁰ Sonuç itibarıyla insan hem düşünebilmesi hem de tabii varlık olması bakımından bütün diğer varlıklardan daha üstün ve yetkin yapıya sahiptir.³⁰¹

Bu sebeple bir sonraki başlığımız insanın nefsi yetileri hakkında olacaktır. Çünkü insanın diğer varlıklarla ortak ve farklı kılan özellikleri bu yetilerle ilişkilidir.

²⁹⁸ Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu" s.161., Fârâbî'ye göre Tanrı, Kozmik Akıların ve insan varlığının bedenden ayrı olarak sureti gerçekliği söz konusudur. Bunlar dışındaki varlıkların maddeden ayrı suretleri yoktur. Ancak burada yine belirtmek gerekir ki ruhun sadece akli olan kısmı bedenden ayrı olarak varlığını sürdürebilir, oysa diğer kuvveler doğrudan bedenle ilişki içerisinde olduğundan beden yok olduğunda onlarda doğal olarak yok olacaktır.

²⁹⁹ Sunar, a.g.e s.64., İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.201; Kemal Sözen "Fârâbî'de Akıl ve aklın önemi" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5,1998, s.67.

³⁰⁰ Aydın, *Fârâbî*, ss.101-102., Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, ss.79-80.

³⁰¹ Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu" s.160., Aydın, *Fârâbî*, ss.102, 115.

“Düşünen canlının nefsi; düşünme, arzu etme, hayâl ve duyum güçlerinden oluşur.”³⁰² İnsanlarda bulunan nefis yetileri bütün fertlerde bulunmaktadır. Bu nedenle fertler arasında yetiler cihetinden herhangi bir üstünlük söz konusu değildir. Dolayısıyla erkek yahut kadın olsun yapılarıyla ilgili herhangi bir farklılık mevcut değildir. İnsanların birbirinden farklılıkları yahut bazılarının bazılarına göre üstünlüğü veya daha alt konumda yer almalarının birinci nedeni onların mezkûr kuvveleri/yetileri tam anlamıyla veya doğru kullanmalarıyla ilgilidir, Fârâbî buna *itidal* demektedir. İkincisi ise insanların farklılığı çevresel etkilerden kaynaklanmaktadır, örneğin bir insanın doğru bilgilere ulaşması hususunda bulunduğu ortam/çevre önem arz etmektedir. Nitekim daha sonra Fârâbî insanın bulunduğu çevrenin onun mutluluğu elde etmesi konusundaki önemine dair toplumları erdemli, fasık, cahil ve sapkın olarak dörtlü tasnife tabii tutarak temellendirecektir.

2.9.1. Beslenme Yetisi

Fârâbî bilindiği üzere madde ile suret arasında zorunlu bir bağ olduğunu ifade ederek maddeden bağımsız suretin, suretten de bağımsız maddenin varlığa gelmesinin mümkün olmayacağını ifade etmekteydi. Aynı şekilde insan varlığının bedenî ve ruhî olarak iki unsurdan meydana gelmesi ve tabiattaki kademeli var olma süreci insan için de geçerlidir. Bu nedenle onda ilk önce beslenme yetisi (el-kuvve el-gâziye) ortaya çıkacaktır.³⁰³ Çünkü bütün diğer canlı varlıklarda olduğu gibi insanın da var olması ve varlığını sürdürebilmesi için ilk olarak beslenme gücü tezahür edecektir. Belirtmek gerekir ki insanın beslenme yetisi kendisinden önce gelen tabii varlıklarda bulunmasından dolayı insanın bu yetisi hayati önem taşımakla beraber, insan türüne has bir yeti değildir. Bu ve bunun gibi insanın diğer varlıklarla ortak olarak taşıdığı yetiler sadece aynı cinsten olmaları bakımından özellik olarak ifade edilebilir.³⁰⁴ İnsandaki bu temel kuvvelerden sonra da ancak kendi türüne ait olan akletme gücü ortaya çıkmaktadır.³⁰⁵

³⁰² Fârâbî, *es-Siyâse*, s.39., Fârâbî nefis ile ilgili herhangi bir şekilde tanım yapmaz o sadece nefsin gök cisimler tarafından oluşturduğunu ve ruhun yetileri hakkında bahseder ayrıca filozof nefsi bir nevi suret olarak görüp onun maddeden/insanın bedeninden bağımsız olarak incelemeyeceğini ifade eder.

³⁰³ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s.208.

³⁰⁴ Aydın, *Fârâbî*, s.117.

³⁰⁵ Aydın, *Fârâbî*, ss.104-105., Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin Toplum ya da Devlet Görüşü” *Divan; Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.XIC, S.27, 2009, s.125. Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu”, ss.162-163.

Fârâbî'ye göre insanda bulunan her bir gücün kendileri arasında belli bir hiyerarşik derecesi vardır. “Beslenme gücü bir yönetici güce ve onun yardımcıları ve hizmetçileri olan birtakım güçlere sahiptir.”³⁰⁶ Dolayısıyla beslenme gücünün yardımcıları ve hizmetçileri yönetici güce yardım ve hizmet ettiklerinde ve yönetici gücün gayesini kendilerine gaye ettiklerinde ancak değer ve anlam kazanmaktadırlar.

Nitekim Fârâbî'nin daha sonraki görüşü, insanın anatomisi ile ilgilidir. Burada da filozofun hiyerarşik ve teleolojik tutumu karşımıza çıkacaktır. Varlıkların yapısındaki mertebeli yapı insandaki yetiler için de söz konusu olacaktır. Fârâbî'ye göre bazı organlar birbirleri arasında eşit olmayıp, bir kısmı diğerlerine göre daha değerli ve daha üst bir seviyede bulunmaktadır. Buna bağlı olarak diğer organlar daha üstte bulunana hizmet etmek için var olmaktadır. İlk yeti olarak meydana gelen beslenme yetisi kendisinden sonra gelen bir üst durumda bulunan duyu yetisinin maddesi olur. Bu anlamda duyu yetisi de beslenme yetisinin sureti olur. Bu düzen akla kadar bir sonraki yetiler için aynı şekilde geçerli olur. Zira akıl son yeti olup kendisinden sonra bir yeti söz konusu olmadığı için o hiçbir yetinin maddesi olamaz “O kendinden önceki bütün sûretlerin suretidir.”³⁰⁷

İnsan bedeninin merkezinde kalp vardır, o yöneticidir, amirdir, diğer bütün mide karaciğer varlıklar ona hizmet eder. Aynı zaman onlar da kendilerinin alt konumda var olanlar için amir sayılırlar. Böylelikle alt konumdakiler de hizmetçi olmuş olur ve bu süreç böylece devam eder. Bu anlamda beslenme kuvvesindeki yönetici güç kalpte bulunurken onun hizmetçi güçleri ise bedenin bütününe yayılırlar.

2.9.2. Duyu Gücü Hakkında

Beslenme kuvvesinden sonra insanın bilgiyi (mahsusat) elde etmesi bakımından, yetkinleşmesinin ilk kademesi olarak duyu gücü ortaya çıkmaktadır. İnsanda ilk olarak dokunma ve sırasıyla tatma, koklama, duyma, görme olarak bilinen beş duyu ile elde edilen verileri kendisinde toplayan duyu gücü (el-kuvve el-hasse)/ortak duyu (hisse müşterek) oluşmaktadır.³⁰⁸ Nitekim biz nesnelere her şeyden önce beş duyu ile algılarız. Zira insanın tabii bir varlık olarak ortaya çıkması ve somuttan soyuta ulaşması bunu gerektirmektedir.

³⁰⁶ Fârâbî, *el-Medine*, s.134.

³⁰⁷ Fârâbî, a.g.e., s.140.

³⁰⁸ Aydın, *Fârâbî*, s.105., İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.210.

Fârâbî'nin beş duyu ile ilgili sıralamayı zorunluluğu esas alarak tasnif ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda ilk olarak dokunma yetisinin ortaya çıkması, onun hayati olmasına ve diğer duylara nispeten insan varlığının dokunma yetisine daha çok muhtaç olmasına binaendir. Beş duyunun her biri kendisine özel olan varlığıyla işlev görür. Çünkü onların her birinin kendilerine özel olan idrak alanı ve her bir gücün kendisine ait işlevi vardır. Bazı şeyler görme, bazıları dokunma ve bazı başka şeyler tatma ile idrak edilmektedir. Nitekim bu duyuların var oluşu da onların her birinin ifade ettiğimiz üzere müstakil alanlarının olmasındandır.

Duyu gücünün de aynı şekilde yardımcıları ve hizmetçileri vardır. “Onun yardımcıları, herkesin bilindiği, iki göz, iki kulak ve diğerlerine dağılmış olarak bulunan beş duyudur.”³⁰⁹ Yönetici güç duyularla elde edilen bilgileri kendisinde toplar ve onun da yeri kalptir.

2.9.3. Tahayyül Gücü Hakkında

Duyu yetisinden sonra sıra, Fârâbî'nin felsefesi sisteminde önemli yer işgal eden tahayyül (el-kuvve el-mütehayyile) gücüne gelmektedir. Bu gücün diğer organları dağılmış yardımcıları bulunmamaktadır. “O tektir ve o da yine kalpte bulunur.”³¹⁰

Duyu gücünün nesnelere algılamasından sonra insanda nesnelere ortadan kalkmalarına rağmen onlardan elde ettiği izlenimlerini kendisinde muhafaza etme yetisi oluşacaktır ki buna mütehayyile denilmektedir. İnsanın bu yetisi izlenimleri kendisinde muhafaza ettikten sonra elde ettiği verileri birleştirir ve ayırır. Bu birleştirmeler doğru olabilecekleri gibi yanlışta olabilmektedir. “Duyudan ayrılmalarından sonra duyulurların resimlerini koruyan, uykuda ve uyanıklıkta, bazısı doğru bazısı yanlış birtakım birleştirme ve ayırmalarla onların bazısını bazısıyla birleştiren ve bazısını bazısından ayıran güç mütehayyiledir. Bunun yanında o, faydalı olan, ve zararlı olan, haz veren, eziyet veren fiillerin ve huyların idrakine sahiptir; fakat güzel olanı ve çirkin olanın değil.”³¹¹

³⁰⁹ Fârâbî, a.g.e., s.134.

³¹⁰ Fârâbî, a.g.e., s.136.

³¹¹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.34.

Bu yetinin daha önce ifade ettiğimiz üzere duyumlardan gelen şeyleri birleştirmek-ayrıştırmak ve muhafaza etmek gibi özellikleri vardır.³¹² Bunun yanında tahayyül yetisinin sadece kendisine ait olan üçüncü özelliği vardır ki bu taklit/muhâka'dır. Beş duylardan aldığı şeyleri muhafaza ettikten sonra o verileri aynı zamanda başka şeyler ile taklit eder. Aynı şekilde beslenme gücünü, arzu gücünü ve makulleri de taklit edebilir. Örneğin dış dünyada karşılığı bulunmayan soyut bir varlığı duyu aracılığıyla elde ettiği şeyler ile somutlaştırabilir.³¹³ Dolayısıyla tahayyül gücünün birleştirme ve ayrıştırması da bu anlamda bir nevi taklittir. Nitekim dış dünyadan duyular aracılığıyla elde ettiği şeylerden yeni formlar üretir. Yeni formları üretmesi noktasında insanın mizacı hangi yönden baskın ise tahayyül gücünde o yön daha da belirginleşir. Örneğin bir insanın mizacında korkaklık baskın ise mütehayyile gücü korkmayla ilgili temsilleri üretir.³¹⁴

Tahayyül yetisi elde ettiği şeyleri iki şekilde kabul eder; onları ya olduğu gibi alır ya da duysal veriler ile taklit eder. Duysal verilerle taklit etmesi duyularla tahayyül yetisinin temsil edebilmesidir. Doğrudan kabul edemediği şey akledilir olan şeylerdir “makulleri makuller olarak kabul edemediği için”³¹⁵ onları aracılığıyla ancak taklit eder, dolayısıyla mana veya anlam tahayyülde somut bir şekilde var olur. Mütehayyile gücü anlamı taklit ederken buna genel olarak insanın yapısı etki etmektedir. Aynı zamanda insanın mizacı hangi yönden baskın ise makulü de ona göre taklit eder, buna ilave olarak insanın içerisinde bulunduğu ortam da insanın makulü duyulur olana çevirmesinde etkili etmektedir.

Taklit etme özelliği akılsal olanları taklit ettiğinde, onları en uygun şekilde taklit eder örneğin; İlk Sebep ve ondan meydana gelen maddi olmayan varlıklar yani akıllar buna gök cisimleri de dâhildir tabii dünyada duyu aracılığıyla elde edilen şeylerden en güzel, en mükemmel olanlar ile mukayese edilerek taklit edilir. Akılsal kategoride olup ancak eksik olan akılsal varlıkları ise aynı şekilde duyu ile elde edilen ancak hiyerarşi düzene göre eksik olan, noksan duysallar ile kıyas eder. Bu anlamda mütehayyile gücü varlıkları mertebelerine göre taklit eder. Aynı şekilde nasıl ki mütehayyile gücü akıl

³¹² Fârâbî, a.g.e., s.40.

³¹³ Fârâbî, *el-Medine*, s.173.

³¹⁴ Fârâbî, a.g.e., s.172.

³¹⁵ Fârâbî, a.g.e., s.174.

gücü ile ilişki içerisinde ise Faal Akıl ile de belli bir ilişki söz konusu olacaktır. Mütehayyile gücü Faal Akıl tarafından ameli kısım ile ilgili verileri yahut makulleri ya olduğu gibi alır ya da duyularla taklit ederek işlevde bulunur.³¹⁶

2.9.4. Akletme Yetisi

Fârâbî'nin yetiler sıralamasının en üst kısmında akletme yetisi (kuvvetü'n-natika/nefs-i amile/kuvve-i-müfekkire) bulunmaktadır. Zira insan varlığını diğer tabii varlıklardan ayıran ve sadece kendi türüne ait olan özelliği akletme yetisidir. Aynı şekilde fizik alanı da insanın varlığı ve konumu gereği siyasi ve ahlaki kuramların geliştirilmesi ve en önemlisi onun metafizik âleme yükselmesinde temel faktör olarak onun akli varlık olması üzerine inşa edilmektedir.³¹⁷ “Sonra, bunun ardından insanda kendisi ile makulleri akletme imkânı bulunduğu, kendisi sayesinde güzel ve çirkin temyiz ettiği kendisi sayesinde sanatları ve ilimleri elde ettiği akletme/natika gücü ortaya çıkar. Bu güce de, yine insanın aklettiği şeye yönelik bir arzu bitişir.”³¹⁸

Fârâbî'nin akıl bahsi ile ilgili doğrudan *Risâle fi'l-Akl*³¹⁹ isimli eseri mevcuttur. Ancak filozof hemen hemen diğer eserlerinin tümünde örneğin *el-Medinetü'l-Fazila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* de akıl bahsini geniş bir şekilde ele almıştır. Zira akıl konusunun önemi bu gücün sadece insan türüne ait olması ve ancak bu türsel güç sayesinde insanın amacına ulaşmasıdır. Nitekim Tanrı'dan uzaklaştıkça saflığı kaybeden akli unsur ay altı âlem ile ay üstü âlem arasında deyim yerindeyse köprü niteliğinde olan insan türüne özel ortaya çıkmaktadır. Zira Filozof aklın mahiyeti ile ilgili *Makalâtü'r-Rafîa Fii Usûli İlmi't-tabîa* adlı eserinde akıl Tanrı tarafından insanın içine yerleştirilmiş latif cevher olarak nitelendirilmektedir.³²⁰ Dolayısıyla akıl insanda bulunan latif bir cevherdir, bu sebeple o ruh ve nefisten ayrı ve daha üst bir konumdadır. Daha önce dile getirdiğimiz üzere insan madde ve suret birleşiminden oluşan bir varlık

³¹⁶ Fârâbî, a.g.e., s.176.

³¹⁷ Kalyoncu, a.g.m., s.66., Sözen, a.g.m., s.65., Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA) İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM),1989, C.2 s.239.

³¹⁸ Fârâbî, a.g.e., s.134., Aydınlı “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu” s.163.

³¹⁹ Fârâbî'nin bu eseri esas olarak aklın Faal Akılla ilişkisi bu bağlamda aklın soyutlama sürecini ele almaktadır. Yine bu eserde Fârâbî Aristoteles'e bağlı kalarak yeni Platoncu çerçevesinde temellendirmektedir.

³²⁰ Eyüp Şahin “Fârâbî'de Bazı Temel kavramlar üzerine”, *Felsefe Dünyası*, S.48, 2008, s.137., Görkaş a.g.m., s.293., Fârâbî'nin bu tanımı aklın nefisten farklı ve ayrı bir meleke olarak tarif edilmektedir. Zira cevher olarak nispet ediliyorsa onun nefsin bir yetisi olması mümkün değildir. Fârâbî'nin refia eserinde aklın ruh ve nefisten üstün olmasını nur kavramı çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira Tanrı'dan ilk çıkan akıldır, yani insanın içinde bulunan nur/akıl tanrısal olandan menşe etmektedir.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bedensel kısmı tabii âlemdeki varlıkların karışımından hareketle ortaya çıkarken, onun sureti/akli kısmı ay üstü âleme ait olan Faal Akıldan feyzen zuhur etmektedir. O halde insanı insan yapan onun doğasına has bir güç olan akıldır ve bu güç sayesinde insan makulleri bilfiil hale dönüştürmekte, böylelikle bir anlamda kendi doğasına/özüne/amacına, maddi olandan arınarak tanrısal olana doğru yetkinleşebilmektedir.³²¹ Bilhassa özellik/hassa dediğimiz şey sadece bir türe ait olan, o türü diğerlerinden bu özellik sayesinde farklı kılan ve varlığın kendi doğasına ulaşmasında etkili olan şeye denilmektedir.³²²

Filozofun akıl nazariyesi bütün alanlarda önem arz eden mutluluk teorisi çerçevesinde değerlendirilebilir. Zira bilgi ile mutluluk arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur. Mutluluğa akli açıdan yetkinleşme süreci sonucunda ulaşılabilecektir. O halde insan varlığının mutlu olabilmesi için eşyanın yani var olanların var olmaları bakımından bilgisinin elde edilmesi gerekmektedir. Çünkü insan bedeninin ilk yetkinliği nefis, nefsin de ilk yetkinliği daha önce ifade ettiğimiz üzere ilk akılsallardır. Bu ilk akılsallarda insanın mutluluğa ulaşması için verilmiştir. Bu nedenle insan mutluluğa akletme ve belli fiillerle ulaşabilmektedir. Nitekim filozofun bilgi ile saadet arasında zorunlu bir ilişki olduğuna dair şöyle bir pasajı bulunmaktadır; “İnsan mutluluğu, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayâl güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen her şey bütünüyle iyi olur.”³²³

Dolayısıyla insanın mutluluğa ulaşabilmesi için tabiatı gereği iki şey yapması zorunlu görülmektedir. Bunlardan birincisi insanın akletme kuvvesi ile ilgili öğrenmesi/bilmesi, ikincisi ise insanın öğrendiği/bildiği şeyleri uygulamasıdır. Birincisine teori/nazari felsefe (aklü’l-ilimi/aklü’n-nazari), ikincisine de pratik/ameli

³²¹ Aydınli “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu” s.164., Sözen, a.g.m., s. 73., Aydınli, *Fârâbî*, s.108.

³²² Kamil Kömürcü “Fârâbî’de Beş tümel kavram” *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.9, 2019, s.268.

³²³ Fârâbî, *es-Siyâse*, çev. Mehmet Aydın. s.86., Aydınli, *Fârâbî*, s.116.

felsefe denilmektedir. Çünkü insanın madde ve surî ciheti olduğu gibi aklın da iki yönü vardır. Bunlardan dış dünyaya ilişkin yönüne pratik akıl denmektedir. Kendisi sayesinde eşyanın kesin bilgisini elde edildiği yön ise aklın nazari kısmıdır.³²⁴

İnsanın akli nefsi diğer nefislerden farklı olarak bedeninin ortadan kalkmasıyla yok olmaz, oysa insan dışındaki varlıkların bedenleri kalktıklarında nefisleri de yok olmaktadır. Zira insan varlığının en yüce gayesi olan mutluluğun elde edilmesi de insanın düşünmesi sonucunda ve mutluluğu bedenden ayrıldıktan sonra tam anlamıyla erişilmektedir.³²⁵ Aynı zamanda insan akli güç sayesinde eşya hakkında hüküm verir ve arzu gücüne emir veren de yine akıl ilkesidir. Bu güç sayesinde insan bilgi elde eder ve medeniyetler kurar.

Bu yeti kendisinden önce gelen bütün yetilerin amiri durumundadır ve bütün yetiler ona hizmet etmek için var olmuşlardır. Nitekim bu yeti sayesinde; “İnsan, ilimleri ve sanatları akletme gücüyle elde eder; fiillerin ve huyların/ahlak güzel olan ile çirkin olanını temyiz eder; yapılması ve yapılmaması gerekeni onunla karşılaştırır; bunların yanında, faydalıyı, zararlıyı, haz verici olanı ve eziyet verici olanı onunla idrak eder. Akletme kısmen teorik, kısmen pratiktir. Pratik olanının bir kısmı beceriye ilişkindir, bir kısmı ise düşünüp taşınmaya ilişkindir. İnsan, teorik olanla, bir insan tarafından yapılma özelliğine asla sahip olmayan şeyin bilgisini elde eder; pratik olanla ise, insan kendi iradesi ile yapma özelliği bulunan şeyi bilir/tanır. Onun, beceriye ilişkin olanıyla sanatlar ve zanaatlar elde edilir; düşünüp taşınmaya ilişkin olanıyla ise yapılması veya yapılmaması gereken her bir şey hakkında fikir ve düşünüp taşınma meydana gelir.”³²⁶

Aklında aynı şekilde yardımcıları hizmetçileri bulunmamaktadır. “Akletme/natika gücünün kendi türünden diğer organlara dağılmış ne yardımcıları ne de hizmetçileri vardır.”³²⁷ Akıl kendisinden önce gelen bütün yetilerde bulunan yönetici kuvvelere yöneticilik yapar. Fârâbî *el-Medinetü'l-Fazila* kitabının ilgili bölümlerinde beslenme, duyum ve mütehayyile yetilerinin kalpte bulunduğunu ifade ederken, akıl yetisi ile ilgili onun nerde bulunduğu dair açıklamada bulunmaz. O sadece aklın

³²⁴ Görkaş a.g.m., s.295, 298., Aydınlı, *Fârâbî*, s.109.

³²⁵ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de metafizik düşünce* s.212.

³²⁶ Fârâbî, *es-Siyâse*, s.34., Aydınlı, *Fârâbî*, s.108.

³²⁷ Fârâbî, *el-Medine*, s.136.

bütün diğer kuvvelerin yöneticisi olduğunu ifade eder. Aklın diğer organlar ile ilişkisi vardır, ancak o kendisi bir organ değildir. Zira akıl, insanın özünü oluşturan şey olduğu için bedene bağlı değildir, çünkü beden yok olacağından akıl bedeninin bir parçası olmaması gerekir, aksi takdirde nihai mutluluk hakkında bahsetmemizin anlamı olmayacaktır.

2.9.5. İrade Sahibi Varlığı Olarak İnsanın Arzu Gücü Hakkında

Fârâbî, arzu (el-kuvve el-nüzuiyye) gücünü bağımsız bir güç olarak tanımlar. Nitekim insandaki arzu gücü beslenme, hayal, akletme yetileri ile sıkı bir ilişki içerisindedir. “Arzu gücü ile insanın şeyi istemesi veya ondan kaçması, ona iştihak duyması veya onu kerih görmesi, onu tercih etmesi veya ondan sakınması suretiyle insanî yönelim meydana gelir. Nefret ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, korku ve güven, kin ve hoşnutluk, katılık ve acıma ve nefse âriz olan diğer şeyler onunla meydana gelir.”³²⁸ Bu nedenle arzu gücü ortadan kalkarsa insandaki bütün bu yetiler işlevlerini yerine getiremez hale gelir. Bununla beraber Fârâbî’nin arzu gücü “Bunların hepsi arzu gücüyle ilişkilidir.”³²⁹ ibaresinden anlaşılması gereken arzu gücünün nefsin diğer bütün yetileri ile beraber kaim olduğudur. Zira arzu gücü insanın belli bir şeye yönelmesi veya ondan kaçınmasını sağlar. Bu da duyu, tahayyül ve akıl yetilerinin hepsi için geçerlidir.³³⁰ Zira insan bilmek veya bilmemek hususunda kendisi karar vermektedir. Bu bağlamda insanın doğası onun akıl sahibi olmasıdır ve insan, gayesi olan mutluluk insanın bu özelliği ile ulaşacaktır. Bu da Aristoteles’te olduğu gibi var olanların nedenlerini bilmek ile mümkün olacaktır. Bu nedenle Fârâbî’nin kriterine göre şeylerin bilgisine sahip olunması gerekir ki mutluluk ancak onun ne olduğunu ve ona ulaşmanın yollarının hem teorik hem pratik bakımdan bilinmesiyle söz konusu olacaktır.³³¹

Bununla birlikte Fârâbî’nin arzu yetisini diğer yetilerden ayrı bir güç olarak tasvir etmesinin sebebi kuvvelerin her zaman nesnelere ilişkin arzu içerisinde olmamalarından kaynaklanmaktadır. Örneğin; insanın hiçbir engeli olmadığı halde onun iştahı kaybolması gibi. Nefsani güçlerin irade kuvvesiyle zorunlu bir ilişki vardır, ancak

³²⁸ Fârâbî, es-Siyâse, s.34. Fârâbî, Fârâbî’nin İki Eseri (Siyâset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme), çev. Hanifi Özcan, 3.b, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yay. İstanbul, 2017, s.52.

³²⁹ Fârâbî, *el-Medine*, s.166

³³⁰ Aydınlı “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu” s.163.

³³¹ Aydınlı, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, s.6.

bu kuvvelerin irade yetisiyle her zaman ilişki içerisinde anlamında değildir. Bu nedenle de arzu gücü diğer nefsanî güçlerinden ayrı bir güç olarak tasvir edilir.

Arzu gücünün de hizmetçileri vardır. “İradenin kendisi vasıtasıyla meydana geldiği güç budur. Çünkü irade, ya duyum ya tahayyül veya akletme gücüyle idrak edileni elde etmeye veya onu terk etmeye yönelik bir arzu ve onun alınmamasının veya terk edilmesinin gerekliliği hususunda bir hükümdür.”³³² Fârâbî'nin bu tanımından hareketle irade hem arzu olarak hem de bir nevi yargı ve hüküm verme fonksiyonu içeren bir bütünlük olarak tanımlanabilir.

Fârâbî'nin insan tasavvuruyla ilgili konularda görülmektedir ki, insan ruh ve bedenden oluşmasına rağmen tabii âlemde akli yetkinleşmesi yeterli değildir. Bunun yanında insanın bedensel olarak yetkinleşmesi de şarttır. Zira insanın ruhunun ölümsüz mertebeye gelebilmesi için hem akli hem bedeni olarak yetkinleşmesi gerekmektedir. Nitekim insan mutluluğun ne olduğunu bildiği halde yapması gereken şeyleri yapmayarak hem bu hayatta hem uhrevî hayatta mutlu olmayacaktır. Bununla birlikte Fârâbî'nin felsefe sisteminde ruhun bedenden daha değerli olduğunu, zira insanın ilk yetkinliğinin ruhtur. Çünkü insan varlığının beslenme, duyu, tahayyül ve arzu yetilerinin diğer varlıklarla ortak olduğunu, hayvanlardan ayrılan özelliğinin ise akıl olduğunu ve ancak bu özellik sayesinde tam olarak mutlu olabildiği izah edilmektedir.

³³² Fârâbî, *el-Medine*, s.136.

SONUÇ

Fârâbî'nin tabiat felsefesini araştırdığımız çalışmamızda tabii varlıkların oluşumu ve oluşumun kendisiyle sona erdiği insanın ve bunlar arasında bulunan varlıkların özlerinin nasıl meydana geldiğini ve hangi unsurlardan oluştuğuna dair sorularına *el-Medinetü'l-Fazilatü'l-Fazila* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* eserleri üzerinden yanıt bulmaya çalıştık.

Felsefe tarihi boyunca tabiat konusu çok tartışılmış, bazen tabiatın varlığı tümüyle inkâr edilmiş, bazen de hakikat tabiat alanına hapsedilmiştir. Aristoteles'in *Fizik* kitabı göz önüne alındığında onun kendisinden önce gelen filozoflarından farklı olarak fizik alanına atfettiği önemli misyon Fârâbî'nin de tabiatı temellendirme noktasında başvurduğu önemli bir kaynak niteliğindedir. Bu sebeple ilk olarak çalışmamızda tabiat felsefesinin önemini, konumunu, diğer ilimlerle sıkı bir ilişki içinde olduğu gösterilmiştir. Var olanların ilkeleri bağlamında madde, suret, fail ve gaye şeklinde dört nedenin her biri ayrı ayrı analiz edilmiştir. Bununla beraber Fârâbî'nin de hem fikir olduğu cismin kendileriyle kaim olduğu hareket, zaman, mekân ilkelerinin cisimden başka ve ayrı bir şey olmadığı sonucuna varılmıştır.

Fârâbî'nin, Tanrı'nın tabii varlıkların oluşumunda doğrudan bir etkisi olmadığı vurgusundan hareketle tabii varlıkların, gök cisimlerinin hareketleri, birbirleriyle ilişkileri, yine birbirlerine nispeten zıtlıklarından dolayı tabii varlıklara etki etmektedirler. Bu bağlamda tabii varlıkların ay altı âlemde farklılıklarının, zıtlıklarının gök cisimlerine bağlı olduğu sonucuna varılmıştır. Zira filozof tabii varlıkların oluşumu hakkında açıklamalarında etki-edilgen, kuvve-fiil, zıtlık, unsur, madde-suret kavramlarını esas alarak temellendirmektedir.

Kuşkusuz Fârâbî mantık ve siyaset kuramlarıyla ön plana çıkmıştır, fakat filozofun felsefi sisteminin sadece bu iki alandan oluştuğunu iddia etmek yanlıştır. Zira insanın mutluluğa ulaşabilmesi var olanların tümünün bilgisine vakıf olduğunda mümkün olmaktadır. Zira mutluluğa tabii varlıkların bilgisini elde etmeden ulaşılması mümkün değildir. Bunun en bariz örneği Fârâbî'nin mutluluğu elde etmek için *İhsa* eserinde ilimleri beş ana grupta tasnif etmesidir. Bu bağlamda tabiat felsefesi bütünün koparılmaz bir parçasıdır. Çünkü dil, mantık, matematik, metafizik ve siyaset alanları

doğrudan tabiat alanıyla ilişkilidir. Nitekim Fârâbî tabii varlıkların kendi içinde açıklanabileceğini kabul etmekle beraber diğer tabiat felsefeciler gibi hakikati tabiat alanına tümüyle indirgemez.

Bu bağlamda şunu ifade etmek mümkündür; genel olarak İslam filozoflarında, özelde Fârâbî’de metafizik söz konusu olduğunda Yeni Platoncu etki ağırlıklı olarak kendisini gösterse de Fârâbî, tabiat görüşünü bütün diğer filozoflar gibi Aristoteles’in çizdiği sınırlar içerisinde sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Zira meşşai ekolünü temsil eden filozofların metafizik alanıyla ilişkin görüşleri esas olarak Yeni Platoncu yorumlardan hareketle ele alınırken tabii alanla ilgili geliştirilen kuramlar Aristoteles’ten mülhem ortaya konulmuştur.

Sonuç olarak Fârâbî kendisinden önce gelen doğa filozofları gibi değildir. Zira o hakikati ne tümüyle tabii âleme indirger ne de ondan tamamen bağımsız olarak ele alır. Filozof her ikisinin kendi düzleminde hakikate sahip olduğunu, dolayısıyla bu iki alan arasında birini tercih, diğerini inkâr etmek değil, tam tersine ancak birbirleriyle ilişkilendirildiğinde anlam kazanılacağını savunmaktadır. Bundan dolayı tabiat felsefesi daha önce ifade ettiğimiz üzere dilden siyasete kadar bütün disiplinlerle doğrudan ilgili olmasından dolayı önemlidir. Fakat buna rağmen Fârâbî’nin tabiat felsefesi ile ilgili bir çalışma henüz bulunmamaktadır. Oysa daha önce ilgili bahiste ele aldığımız üzere, tabiat felsefesi Fârâbî’nin merkezi kavramı olanı “mutluluk” kuramının doğru anlaşılması için araştırılması zorunlu bir alandır. Bu nedenle bu mütevazi çalışmanın Fârâbî’nin tabiat felsefesinin araştırılmasında ve daha nitelikli çalışmaların ortaya konmasında katkısı olacağını umuyorum.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 2.b., İstanbul, Yapı Kredi yay. 2014.
- _____, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul, Sosyal yay. 2010.
- AYDINLI Yaşar, *Fârâbî*, 2. b., İstanbul: İsam yay. 2017.
- _____, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3.b., İstanbul, İz yay. 2011.
- _____, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış” *Bilimnâme*, C.II S.4 2004. ss.5-16
- _____, “Fârâbî ve Bağdat Meşşai Okulu” *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4.b., Ankara, İsam yay. 2017.
- AYDIN İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, 1.b., İstanbul, Eksen Matbaacılık. 2000.
- _____, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sina’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirilmesi”, *İslami Araştırmaları*, C.XIV S.1, 2001. ss.171-181
- AYGÜN Fatma, “İslam Düşüncesinde Tanrı- Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr” *Kelam Araştırmaları Dergisi* (Kader) S.1, 2018. ss.157-187
- ATAY Hüseyin, “Bazı İslam Filozofları ve düşünörlere göre ilimlerin sayımı” *İslam İlimler Enstitüsü Dergisi* (Ankara İlahiyat Fakültesi) S.4, 1980. ss.1-41
- _____, “Fârâbî’nin Yaratılış Nazariyesi” *Diyanet İlmî Dergisi*, C.XVI, S.3 1977. ss.142-147.
- _____, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, 1.b., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay. 1974.
- ASMUS Valentin Ferdinandoviç, *Aristoteles Soçinenie*, 1.b., Moskova: Mısl yay. 1976.
- ARNALDEZ Roger, “Fârâbî’nin Felsefe Sisteminde Nefs ve Alem” çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XXIII, 1978. ss.349-358
- Bayraktar Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1.b., TDV yay. 1997..
- BEKİ Münteha, “El-Fârâbî’de Tanrı Ve Nihailik” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (AÜİFD) C.LIX S.1. 2018. ss.251-274

- BOZKURT Ömer, “Günümüz Örnekligi Açısından Fârâbî'nin Vizyonu”, *Diyanet İlmî Dergi*, C.LII S.1, 2016. ss.101-124
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe sözlüğü*, 1.b., İstanbul, Paradigma yay. 1999.
- ÇERNUHİN Mihail Aleksandaroviç, “Kategorii prostranstvo i vremeni v İstorii filosofii i kulturi”, *Tyumensk Üniversitesi Dergisi*, S.10, 2013. ss.29-36.
- DAĞ Mehmet, “İslam felsefesinde Aristocu zaman görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XIX, 1973. ss.97-116.
- ERDOĞAN Ömer Faruk, “Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatları Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C.LII, S.1, 2016. ss.225-246
- FÂRÂBÎ, *İhsâu'l-Ulum*, çev. Ahmet Arslan 1.b., Ankara Vadi yay. 1999.
- _____, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, 2.b., İstanbul, Büyüyenay yay, 2017.
- _____, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Yaşar Aydın, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- _____, *Mantiğa giriş risaleleri*, çev. Yaşar Aydın, 1.b., İstanbul, Litera yay. 2018.
- _____, “Uyunü'l-mesail” (Felsefenin Temel Meseleleri), *İslam filozoflarından Felsefe metinleri*, ed. Mahmut Kaya, 1.b., İstanbul, Klasik yay. 2003.
- _____, “Soyut Varlıkların İspatı” çev. Hüseyin Aydın, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 1986. ss.9-12
- _____, *Tahsilü's-Saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yay. 2018.
- _____, *Fârâbî'nin İki Eseri (Siyâset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme)*, çev. Hanifi Özcan, 3.b., İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı yay. 2017.
- _____, “Risale Fi me'anil'l-akl” (Aklın Anlamları), *İslam filozoflarından Felsefe metinleri*, ed. Mahmut Kaya, 1.b., İstanbul, Klasik yay. 2003.
- FAHRİ Macit, *İslam felsefe tarihi*, çev. Kasım Turhan, 6.b., İstanbul, şa-to yay. 2004.
- GAYDENKO Piama Pavlovna, *Nauçnaya rasianolnost i filosofsiy razum*, Moskova, Progres Tradisiya yay, 2003.
- GÖRKAŞ İrfan, “Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.XIX, S.50, 2013. ss.289-303

- HÜSEYİN M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip” çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, S.33, 2001. ss.91-100.
- HÜSEYİN NASR Seyyid, *İslam Felsefe Tarihi*, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, C.3, 1.b., Yıldızlar Matbaacılık, 2007.
- HAYRİ BOLAY Süleyman, “Akıl” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.2. 1989. ss.238-242
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *İslam Felsefe Tarihi*, 2.b., İstanbul, Ötuken yay. 2012.
- İBRAGİM T.K, EFREMOVA N.V, “Soversheniy Grad” *Musulmanskaya Filozofiya*, ed. T.E. Petrova, R.R. Zamaletdinov, R.M. Muhametşin, Kazan, Dum Rt yay. 2009.
- KASIMZHANOV Agın Hayrulloviç, *Ebu Nasr el Fârâbî Filozofiya*, Moskova, Mısl, yay, 1982.
- KAYA Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 1.b., İstanbul, Klasik yay. 2003.
- _____, “Fârâbî” *TDV Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, *TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, C.12, 1995. ss.145-162
- _____, “Sudûr” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.37, 2009, ss.467-468
- KARPENKO İvan Aleksandoroviç, “Problema İnterpetasii ponyatie vremeni v Nekotorah Konsepsiyah Sovremennoy Fiziki”, *Felsefe Dergisi*, C.24, S.3, 2015. ss.24-43
- KARAKUŞ Mehmet, “Fârâbî Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı Ve Nitelikleri,” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.3 S.6, 2017. ss.109-134
- KALYONCU Riza Tevfik, “Fârâbî’nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, C.13, S.26, 2018. ss.61-78
- KORKUT Şenol, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.b., Ankara: Grafiker yay. 2012.
- _____, “İslam Felsefesinde Bilgi ve Mantık” (Plotinus ve Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi), *İslam Felsefesinin Sorunları*, 1.b, Ankara, Elis yay. 2003
- KUTLUER İlhan, “Hâlâ” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.15, 1997. ss.221-225
- _____, “Felek” *TDV Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, *TDV İslam Araştırmaları*

Merkezi (İSAM), C.12 1995. ss.303-306

KÖMÜRCÜ Kamil, “Fârâbî’de Beş tümel kavram” *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.9, 2019. ss.261-273

KUDRİN Viktor Borisoviç, “Vremya Aristotelya: Kak vozmojno giletiçeskaya matematika”, y.y. 2016, ss.93-103

LATVİNOVA Elizaveta Federovna, *Aristotel ego jizn, Nauçnaya i filosofskaya deyetelnost’*, Moskova, Direkt Mediar yay, 2014.

LANSTVEY İgor Aveonoroviç, KHROUTSKİ Konstantin Stanslavoviç, “Novaya fizika İ filosofiya Aristotelya,” *Yaroslav Mudryi Üniversite Dergisi*, 2013 ss.536-584.

MACİT Muhittin, *İbn Sina Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, 2.b, İstanbul: Litera yay. 2006.

MARAŞ İbrahim, “Fârâbî’de Hudus Kavramı” *Dini Araştırmalar*, C.XI, S.31 2008. ss.125-136

MUHİN Andrey Sergeeviç., “Kategorii prostranstvo i vremeni v filosofii antiçnosti srednih vekov i vozrojdenie”, *Tyümen Üniversitesi Dergisi*, S.10 2013. ss.29-36

MUHİTDİNOV Oleg Muhtaroviç, “Uçenie Aristotelya o vremeni i sovremennaya istoriya filosofii,” y.y. 2010 ss.1-6

OCAK Hasan, “Fârâbî Felsefesinde Bazı İlahi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.X S.19, 2011. Ss.115-145.

PEKER Hidayet, “İbn Hazm’ın İlimler Tasnifi” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XVIII S.1, 2008. ss.319-329

ROSS W.D, *Aristoteles*, 1.b., İstanbul, Kabalcı yay. 2017.

RUMYANSEVA Tatyana Gerardanovna, “Aristotel-Drevnegreçeskiy Filozof i Uçeny-ensiklopedist” *İstoriya Filosofii*, ed. A.A. Grisasonov, 2.b., Minsk, İnterpesservis yay. 2002.

SUNAR Cavit, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, 1.b., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay. 1972.

_____, *İslam Felsefesi Dersleri* Ankara 1.b., Ankara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay. 1967.

- SÖZEN Kemal, “Fârâbî Ontolojisinde Tanrı’nın Niteliklerine İlişkin Yaklaşımların Türk-İslam Düşüncesindeki Etkileri,” *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, 2007. ss.467-476.
- _____, “Fârâbî’de Akıl ve aklın önemi” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5, 1998. ss.65-80
- ŞAHİN Eyüp “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü” *Diyanet İlmî Dergi*, C.LII S.1, 2016. ss.151-166.
- _____, “Fârâbî’de Bazı Temel kavramlar üzerine”, *Felsefe Dünyası*, S.48, 2008. ss.136-145.
- ŞULUL Cevher “İslam Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6 2000. ss.83-93.
- ŞMUKLER Efim, “K Postejeniyu ponyatie Vremya” y.y. y.y. t.y,
- TÜRKER Ömer “İslam düşüncesinde İlimler Tasnifi” *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, C.III. S.22, 2011. ss.533-556
- _____, “Nefis” *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)* İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), C.32. 2006. ss.529-531.
- UYSAI Enver, “Kindi ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği” *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, C.XIII. S.2, 2004-2005. ss.155-164.
- UMUT Hatice, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin Toplum ya da Devlet Görüşü” *Divan; Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.XIV, S.27, 2009. ss.119-144.
- YVES Marquet, “Fârâbî’de İniş ve Yükseliş: İkiye ayrılan Bir Bağlantı Zinciri” çev. Kenan Gürsoy, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, S.1, 1985-1990. ss.203-211.
- YÜKSEI Emrullah “İhvanu’s-Safa’ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.7, 1986. ss.149-152.
- YILDIRIM Mustafa, “Plotinos Ve Fârâbî’de Sudûr” *Felsefe Dünyası*, S.11, 1994. ss.43-51
- ZAHAROV Vladimir, *Ot Aristotel’ya do Enşteyna*, Moskova: Binom yay. 2009.