

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**İBN RÜŞD'ÜN İBN SİNA'YI
ELEŞTİRİSİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

OYA ŞİMŞEK

**DANIŞMAN
Prof. Dr. YAŞAR AYDINLI**

BURSA 2007

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı'nda 700521006 numaralı Oya ŞİMŞEK'in hazırladığı “**İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi**” konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, **03.11.2007.** günü **10,30 -12,00** saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı

Üye (Tez Danışmanı)

Üye

Üye

Üye

Ana Bilim Dalı Başkanı

...../...../ 20.....

Enstitü Müdürü

ÖZET

Yazar	: Oya Şimşek
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: vii + 141
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Yaşar Aydınlı

İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi

Bu çalışmanın amacı İbn Rüşd'ün Metafizik alanında yazdığı Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa adlı eserinde İbn Sina'ya yöneltmiş olduğu tenkitleri ortaya koymaktır.

Tezin araştırma aşamasında İbn Rüşd ve felsefi sistemi, Aristoteles ve Metafizik düşüncesi, İbn Sina ve felsefi sistemi incelenmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen bilgiler doğrultusunda İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiri konuları belirlenmiştir. Belirlenen konularda Aristoteles'in felsefi düşünce sistemi temel alınarak İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelik eleştirilerinin doğruluk veya yanlışlık payı değerlendirilecektir.

Çalışma iki bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm Aristoteles ve felsefesini tanımaya yönelik olup, ikinci bölümde eleştiri konuları başlıklar halinde verilmiştir. İkinci bölüm on eleştiri başlığından oluşmaktadır. Çalışma sonundaki değerlendirme kısmında eleştirilerin mahiyetleri irdelenip, filozofların farklı bakış açılarının felsefi sistemlerini ne kadar etkilediği ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Metafizik	Varlık	Felsefi sistem	Mahiyet
Töz	Oluş	Neden	Form

ABSTRACT

Yazar : Oya Şimşek
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : vii + 141
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Yaşar Aydınlı

The Criticism of İbn Rüşd to İbn Sina

The aim of this study is to indicate the criticism that Ibn Rusd directed to Ibn Sina in his work " Tefsiru Ma Ba'de't- Tabia" , which is a work in the field of metaphysics.

During the research of the thesis, Ibn Rusd and his philosophic system, Aristoteles and his ideas in metaphysics, Ibn Sina and his philosophic system are examined. According to the information acquired at the end of the research, the subjects of the criticism which Ibn Rusd directed to Ibn Sina are determined. Aristoteles' philosophic thinking system will be accepted as a base and the correctness of the criticism directed to Ibn Sina by Ibn Rusd will be evaluated.

This study is composed of two parts. The first part aims to learn about Aristoteles and his philosophy and in the second part, the subjects of the criticism are presented as titles. The second part contains ten titles of criticism. In the last evaluation part, the characteristics of the criticism will be examined and how different philosophic views affect philosophic systems will be clear.

Key Words

Metaphysics	Existence	Philosophical System	True Nature
Base	Being	Causal	Form

ÖNSÖZ

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığımız bu çalışmada üç filozofun yani Aristoteles, İbn Sina, İbn Rüşd'ün birbirlerinden devraldıkları fikirlerle nasıl bir etkileşimde buldukları görülecektir.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölümde Aristoteles ve Aristoteles sonrası (Aristotelesçilik) ele alınıp, Aristoteles'in fikirlerinin İslam dünyasına geçiş döneminden söz edilerek kendilerini Meşşailik yolunda görenler ve İslam dünyasına daha yakın olması itibariyle Yeni-Platonculuk'un İslam filozoflarına olan etkisi ele alınacaktır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde İbn Rüşd'ün Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa adlı eseri temel alınarak İbn Sina'ya yöneltilen eleştiriler yer almaktadır. İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler konu başlıkları ile verilip, Aristoteles'in Metafizik adlı eserinden de alıntılar yapılacaktır. Böylece çalışmamızdaki amacımızın kapsamı ortaya çıkacak, şimdiye kadar metafizik alanında İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelik eleştirilerinde gün ışığına çıkmamış veya üzerinde pek durulmamış olan eleştirileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu araştırmada ulaşılmak istenen:

- 1- İbn Rüşd 'ün Tefsir adlı eserinde İbn Sina'ya yönelik eleştirilerini ortaya çıkarmak.
- 2- Yöneltilen eleştirilerde Aristoteles'in felsefesi temel alınarak İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği tenkitleri doğruluk veya yanlışlık payını ortaya koyabilmektir.

Nihayet ulaşılan tüm kanaatler ve çözümlenmeler ise sonuç bölümünde toplanarak değerlendirilecektir.

Öncelikle felsefe ile tanışmamı sağlayan ve bu çalışmamın başında beri her aşamasında bana yol gösteren değerli hocam ve de tez danışmanım Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya minnet duygularımı ve kendinden öğrendiğim her şey için en içten teşekkürlerimi sunarım. Daha sonra çalışmam sırasında Arapça metinlerle daha korkusuz karşılaşmamı sağlayan ve çalışmam boyunca desteğini esirgemeyen değerli M. Naim BOZ Hocam'a ayrıca anlayışları ve moral desteği ile yanımda olan sevgili eşim ve kız kardeşime sevgi ve teşekkürlerimi sunarım.

Oya ŞİMŞEK

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	vii

I. BÖLÜM

ARİSTOTELES VE ARİSTOTELESÇİLİK

I. Aristoteles'i Tanımak	4
A-Mantık-İdea –Bilgi-Doğa Öğretisi	7
B-Aristoteles'in Hedefi-Gerçekliğin Doğası.....	8
II-ARİSTOTELESÇİ VE PLÂTONCU YORUMLAR.....	10
A-Aristotelesçilik.....	10
B-Müslüman Aristocular: Meşşaiyye	13
C-Yeni Platonculuk	14
III. MÜSLÜMAN YENİ PLATONCULAR	16
A-İbn Sina (370/980–428/1037)	16
1. Varlık Teorisi.....	19
2. Madde ve Form:	20
3.Varlığın Zihinsel Durumu:	21
4.Akıl Teorisi:	22
5.Tanrı-Âlem İlişkisi.....	23
6.Doğu Ve Batıdaki Etkisi	24
B-İbn Rüşd (520/1126–595/1198)	25
1.Aristocu Olarak İbn Rüşd	29
2.Temel Eserleri.....	30
3. Etkileri.....	31
C.Aristotelesçi Felsefî Düşünce.....	33
1-İbn Rüşd'te Bilgi ve Türleri	34
2-Akıl Bilgisi	36

3-Sebeplilik	38
D-Tanrı-Alem İlişkisi	40
1.Aristotelesçi Köken	40
2.İbn Rüşd'ün Âlem Anlayışı	41
E-Felsefe ve Din	43
F-Varlık Bilgisi	43

II. BÖLÜM

İBN RÜŞ'ÜN İBN SİNA'YI ELEŞTİRDİĞİ TEMEL KONULAR

I-YÖNTEME İLİŞKİN DÜŞÜNCELER	45
II- VARLIK MAHİYET İLİŞKİSİ	53
III-DOĞA ÜZERİNE	59
IV. VARLIK SORUNU: VARLIĞA İLİŞKİN KAVRAMLAR	65
V. OLUŞUN ANALİZİ	79
VI. BİR'İN ANLAMLARI-BİR'LE ÖLÇME	90
VII. BİR'İN DOĞASI	97
VIII. FARKLI TÖZ TÜRLERİ	102
IX. NEDENSELLİK (FAİL NEDEN-İLK SEBEP)	112
X. İLK HAREKET ETTİRTİCİ	125
SONUÇ	135
BİBLİYOGRAFYA	138
ÖZGEÇMİŞ	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.

GİRİŞ

Felsefe tarihinde sistemleştirilmiş felsefesiyle 'mantığın kurucusu' ve 'ilk muallim' gibi büyük unvanların sahibi olan Aristoteles'in İslam felsefesine etkisi çok büyüktür. Kindi ile başlayan felsefi düşünce sistemi Fârâbi, İbn Sina, İbn Rüşd ile devam etmiştir. İbn Rüşd'e kadar olan filozoflar Aristoteles ve Yeni- Platonculuk'tan aldıkları temel düşünceleri geliştirmiş, farklı bakış açılarını yakalama imkânını bulmuşlardır. İbn Rüşd diğerlerinden farklı olarak felsefi sistemini Aristoteles'in fikirlerini şerh etmek üzerine kurmuştur. Aristotelesçiliği sorgulayan İbn Rüşd, Aristoteles düşüncelerinin dışına çıkan veya fikirlerine farklı yönlerden bakan filozofları Aristocu olarak görmemiş ve onları Aristoculuk adına eleştirmiştir.

İbn Rüşd bu eleştirilerine çeşitli eserlerinde yer vermiştir. Bu çalışmanın ana kaynağı olan ve araştırmamızın çerçevesini oluşturan eseri *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa*'dır. İbn Rüşd'ün şerhleri Küçük Şerh'ler (câmiler), Orta Şerh'ler (telhisler), ve Büyük Şerh'ler olarak sınıflandırılmaktadır. Büyük şerhler Aristoteles metinlerinin lâfzen yorumlanması şeklinde kaleme alınmıştır.

İbn Rüşd'ün bu çalışmada incelenen *Tefsiru Mâ ba'de't-tabîa* adlı şerhinin belli bir metot izlenerek oluşturulduğunu görmekteyiz. İbn Rüşd bu dört ciltlik eserinde metafizik konularını düzenli bir şekilde ele almış ve yorumlamalarını da bu düzen çerçevesinde yapmıştır. IV. Cilt fihrist olarak hazırlandığı için burada söz edilmeyecektir.

I.Cilt'te ele alınan konular:

- a) Felsefe hakkında genel düşünceler
- b) Yönteme ilişkin düşünceler
- c) Metafiziğin ana problemleri
- d) Metafizik: Varlık olmak bakımından varlığın bilimi
- e) Töz, aksiyom ve çelişkisizlik ilkesinin incelenmesidir.

Bu eserin ilk cildi Metafiziğe giriş niteliğindedir. Birinci ciltte İbn Rüşd, Aristoteles'in 'geçmişe şükran borçluyuz' sözü üzerinde durmakta ve Aristoteles'in

Metafizikle ilgili düşüncelerinin arka planına değinmektedir. İbn Rüşd Aristoteles öncesi ve çağdaşı olan diğer düşünürlerin fikirlerinden de bahsetmektedir ki bunlar; Demokritos, Eflatun, Anaksagoras, İtalya Okulu, Empedokles ve Parmenides'tir.

Birinci ciltte İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri şunlardır:

- 1- Yönteme ilişkin düşünceler (s.44-49)
- 2- Varlık-Mahiyet ilişkisi (s.310-316)

II. Cilt'te ele alınan konular:

- a) İlke, Neden,
- b) Doğa,
- c) Zorunlu kavramı,
- d) Varlık (öncelik-sonralık),
- e) Bir kavramı,
- f) Nicelik-nitelik,
- g) Tam-mükemmel
- h) Zıtlar-karşıtlar
- i) Farklı-benzer
- j) Parça-bütün
- k) İlinek
- l) Cins konularıdır.

Metafiziğin kullandığı kavramlar ele alındıktan sonra II. cildin ortalarına doğru ele alınan konular ise şunlardır:

- m)Varlığın anlamları ve ilineksel anlamda varlık
- n) Varlığın ilk kategorisi: Töz
- p) Oluşun analizi
- r) Formun kısımları
- s) Duyusal tözler
- ş) Kuvve ve fiil ayrımı

II. cilt; konularından da anlaşıldığı gibi varlık ve kapsadığı alanları içine almaktadır. İbn Rüşd I. Ciltte daha çok Aristoteles'in düşüncelerinin doğru bir şekilde anlaşılmasına dikkat ederken, II. Ciltte Aristoteles'in fikirlerini yorumlamakla birlikte kendisine göre bu düşünce çizgisinden çıkan kişileri eleştirmiştir. İbn Rüşd bu eserinde tenkitlerini iki yerde Fârâbi'ye yöneltirken diğer on tenkidini İbn Sina'ya yöneltmiştir.

II. Ciltte İbn Sina'ya yöneltilen eleştiriler şunlardır:

- 1) Doğa konusu (s. 505–515)
- 2) Varlığa ilişkin kavramlar (s. 556–563)
- 3) Oluşun analizi (s.878–886)

III. Ciltte ele alınan konular şunlardır:

- | | |
|---|--|
| a) Bir'in anlamları-bir'le ölçme | f) Tanrısal aklın mahiyeti |
| b) Birlik ve çokluk, Türemiş anlamlar | g) Gök kürelerinin akılları |
| c) İlk felsefenin konusunun belirlenmesi | h) Platon'un idea öğretisinin eleştirel şekilde ele alınması |
| d) Hareket ve hareketin analizi | i) Matematiksel varlıklar |
| e) İlk hareket ettiricinin (Tanrı) doğası | j) Platon'un sayılar öğretisi yer almaktadır. |

III. Ciltte görüldüğü üzere İlk felsefe, Tanrı ve ilahi akıl konuları üzerinde durulmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Rüşd *Tefsiru Mâ ba'de't-tabîa* adlı eserini yazarken bir metodoloji kullanmıştır:

- I. Ciltte Aristoteles felsefesinin arka planı ve Aristoteles zamanındaki diğer düşünürler içindeki yeri, ayrıca Metafiziğin ne olduğu konusu işlenmiştir.
- II. Ciltte Metafiziğin ilkeleri ve varlık konusu,
- III. Ciltte ise Metafiziğin zirvesi olan Tanrı, Gök küreleri ve ilahi akıllar yer almaktadır.

I. BÖLÜM

ARİSTOTELES VE ARİSTOTELESÇİLİK

I. Aristoteles'i Tanımak

Aristoteles bizim ait olduğumuz Doğu İslam dünyasında en iyi bilinen, hakkında en çok konuşulan ve yazılan filozoflardan birisi, belki de birincisidir. Ortaçağ İslam düşünce dünyasının-özellikle felsefi düşünce dünyasının- kendisinden en çok beslendiği bir filozof olduğunda ise hiç kuşku yoktur. Ortaçağda Müslümanlar Aristoteles'i ilk muallim adıyla adlandırmışlardır. Aristoteles kendisinden önceki filozofların daha önce yapmadığı bir şekilde sistemli çalışmış ve onlarda bulunduğu eksiklikleri gidermeye çalışmıştır. Aristoteles'ten sonraki filozoflar da Aristoteles'in düşüncelerinden yola çıkıp kendilerine göre eksik buldukları yönlere müdahalede bulunmuşlardır. Bundan dolayı da Aristoteles'i felsefenin gelişmesinin temel taşı diye adlandırmak doğru olacaktır.

Aristoteles Platon kırk üç yaşındayken ve Sokrates'in ölümünden on beş yıl sonra, M.Ö. 384'te, babasının Makedonya kralına hekimlik ettiği Trakya'daki Stageira'da doğdu. Aristoteles, on yedi yaşına geldiğinde herhangi bir parlak taşralı genç gibi, eğitimini zaten ayrıcalıklı bir kurum olan Platon'un Sicilya'da politik denemelerle uğraştığı zamanlarda Akademia'ya geldi ve orada hemen hemen yirmi yıl boyunca kaldı¹. Aristoteles'i Akademi'ye çeken şeyin felsefi hayata karşı duyduğu bir eğilim olduğunu düşünmemiz gerekmez. O yalnızca Yunanistan'ın sunabileceği en iyi eğitimi almaktaydı. Okula katılmaktaki amacı ne olursa olsun Platon'un felsefesinde hayatının ana etkisini bulduğu açıktır. Bununla beraber bu kadar güçlü bir beynin Platon'un bütün öğretilerini sorgulamadan kabul etmesi olanaksızdı². Önemli noktalarda ciddi görüş ayrılıkları oluşmaya başlamıştı. Aristo sonraları Platon'un öğretilerinden uzaklaşıp birçok noktada onunla ters düştüğü söylenebilecek bir felsefi sistem kurmuş olsa da, bir filozof olarak Platon ile kurduğu bağ, Aristoteles'in üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu ters düşme en belirgin olarak

¹ Jones, W.T, Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I, Paradigma yay., İst. 2006, s. 317

² Ross, David, Aristoteles, Kabalcı yay., çev A. Arslan ve heyet, İst. 2002, s. 16

idealar teorisinde kendini göstermektedir. Platon bir anlamda ideaları gözetirken, Aristo mevcut belirli olgulara yönelmektedir.

Platon'un ölümünden sonra Aristoteles, hiç kuşkusuz, Platon'un yerine geçen ve teorileri kendisinininkinden esaslı bir biçimde ayrılan Speusippos'a boyun eğmeyecek kadar bağımsız bir mizaca sahip olması nedeniyle Atina'yı terk etti. Bununla beraber Akademia'dan ayrılışı, okulun bünyesinde herhangi bir çatlak oluşturmadı. Ksenokrates'le birlikte prens Hermias'ın Platoncu Erastos ve Koriskos'a başısladığı Troas'daki Assos'da Akademia'nın bir kolunu kurarak burada üç yıl ders verdi. Aristoteles ertesı yıl Makedonya kralı Philip tarafından oğlu İskender'in eğitimine nezaret etmek üzere Pella'ya davet edildi. Aristoteles, İskender'in eğitimine nezaretini onun Asya seferine kadar sürdürdü. İskender'in ölümüyle beraber Aristoteles'e dinsizlik suçlamasında bulunuldu. Sonra Aristoteles Kalkhis'e çekildi, burada birkaç yıl yaşadı ve mide rahatsızlığından kurtulamayarak 62 yaşında hayata gözlerini yumdu (MÖ. 322)³.

Aristoteles hayatının sadece harici şartlarındaki değişmelerle değil, fakat kendine özgü felsefesi nihai olgunluğa erişinceye kadar felsefi görüşlerindeki değişikliklerle de belirlenmiş olan üç dönemini birbirinden ayırmaya muvaffak olmuştur. Bu dönemler:

- 1) Akademia'ya devam ettiği Platonik dönem,
- 2) Assos, Mitylne ve daha sonra Makedonya sarayında bağımsız öğretimini sürdürdüğü geçiş dönemi,
- 3) Lykeion'un başkanı olarak Atina'daki ikinci kalış dönemi⁴.

Aristoteles'in inceleyeceğimiz Metafizik adlı eserinin ilk temelleri ve Platon ile fikirlerini ayırmaya başlaması geçiş döneminde gerçekleşmiştir (347-335).

Tarihsel olarak ifade etmek gerekirse Aristoteles Platon vasıtasıyla Sokrates'in ikinci kuşak talebesidir. Fakat Sokrates-Platon-Aristoteles zinciri arasındaki ilişki söz gelimi, Zenon-Klianthes-Khryssippos silsilesi arasındakinden esaslı bir biçimde farklıdır. Bu sonraki örnekte okulun kurucusunun öğretileri pek

³ Bkz. Zeller, Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, İz Yay., İst. 2001, s. 201, 202,

⁴ Age., s. 203

önemli olmayan birkaç değişiklikle birlikte takipçilerde de görülür. Halbuki ilk durumda üç orijinal deha ile karşı karşıyayızdır ve bunların her birisi kendi felsefesini oluşturduğundan, hocadan devralınanlar öğrencinin kendi yaratıcı fikirleriyle gölgelenmiştir. Söz konusu karşıtlık Aristoteles ve Platon arasında en belirgin haliyle aşıkardır bir tarafta Pythagorasçılarının tesiriyle mistisizme eğilimli, şair yaratılışlı, hayal gücü zengin, spekülatif bir dimağ, bir Atinalı; diğer yanda deneysel verilere güvenen mutedil bir mizaca sahip bir Stagiroslu, güçlü bir bilim örgütleyicisi. Dolayısıyla Aristoteles Platon'dan ayrılmakla birlikte onunla ve Sokrates'le birlikte, tikelden genele çıkarmaksızın, yani kavramların teşekkülünden bağımsız olarak bilmenin imkanından şüphe eder, ancak yine de Platonik felsefenin temel fikri –duyu dünyasından ayrı ve kendisinde tek hakiki gerçekleri barındıran bir idealer dünyası inancı- ile bağıni bütünüyle koparır, bu Platonik düalizmdir. Platon duyumsal dünyaya gerçeklik atfetmemiştir oysa Aristoteles'e göre bu gerçek araştırma objesidir. Çok daha yüksek bir değer izafe ettiği duyumsal algıyla birlikte kavramsal düşünce bu dünya hakkında bilgi edinebileceğimiz yegâne araçtır. Düşüncesi analitik, kalkış noktası en son kökenine varmaya çalıştığı verili gerçektir. Dolayısıyla Platon'dan form kavramını almakla birlikte, onu oldukça farklı bir biçimde kullanmıştır: Ona göre form, şeylerde içkindir, onlarda kendisini dışa vuran ve onlara biçimlerini kazandıran nedendir. Aynı zamanda hem kavram hem şey, hem gerçek hem de ideal nedendir. Haddizatında felsefesi tıpkı Sokrates ve Platonunki gibi kavramsal bir bilim olmayı amaçlar; tikel, genel kavramlara kadar geri götürmeli ve bu kavramlardan dedüksiyonla (talil) açıklanmalıdır. Aristoteles bu yöntemi hem diyalektik –indüktif (istikraî, tümevarımsal) yönü, hem de lojik- en yüksek mükemmeliyetine ulaştırmıştır. Aristo formları kendi başlarına ve şeylerden ayrı olarak değil, tikel şeylerin içsel doğası olarak düşünölebilen şeyler olduğunu belirtmiştir. Filozof, bu ideal felsefeyi kendinden öncekilerin, belki Demokritos dışında hiçbirinde bulamayacağımız türden en kapsamlı deneysel bilginin zorunluluğunu sarih ve kati bir tahakkukuyla birleştirmiştir.

Sadece bir araştırmacı değil, aynı zamanda birinci sınıf bir gözlemciydi. Bilhassa önceki filozofların eserleri hakkında, tarihsel bilgisinin genişliği ve çeşitliliği, doğal dünya hakkındaki bilgisinin kapsamıyla ve bu sahada elde ettiği başarıların hiç kuşkusuz modern yöntemlerin ve araçların yardımıyla ulaşılan sonuçlarla kıyaslanamaz nitelikte ise de, eğildiği konuların künhüne nüfuz eden araştırmalarının boyutlarıyla eşitti. Dolayısıyla düşüncesinin analitik karakterine karşın, sistem tabiri ona henüz yabancı olmakla birlikte araştırmalarının evrenselliği

nedeniyle Aristoteles, bir "sistem filozofu" olarak görülmektedir. Felsefesinin tam haliyle, bir sistem olarak düşünülmedikçe, bütünlüğü içerisinde ortaya konulması neredeyse imkânsızdır. Bununla beraber eserlerinin muhtevasına göre Aristoteles'in kendi fikirlerine felsefesinin bölümlerini uygulamak güçtür. Üç bilim ayırmıştır: teorik, pratik ve poetik. Bundan başka ilki kendi içinde fizik, matematik ve teoloji de denilen "ilk felsefe"ye ayrılır; pratik felsefe ise, her ne kadar bütününe politik ismini verse de, iki başlık altında toplanır: Ahlak ve siyaset⁵. Aristoteles'in felsefesinin bazı bölümlerine, ikinci bölümde kendi kaynaklarından alıntı yapılarak değinilecektir. Yalnız yapılan alıntıların Aristoteles felsefesinin temelini anlamaya tam olarak yetmeyeceği ve dolayısıyla da İbn Rüşd'ün düşünce sistemi ve İbn Sina'nın bu sistemin ne kadar içerisinde veya dışarısında olduğu konusunu belirleyebilmek için bu bölümde Aristoteles'in felsefesini oluşturan düşüncelerini özetlemeye çalışacağız.

A-Mantık - İdea - Bilgi - Doğa Öğretisi

Aristoteles bilimin ne olduğu ve bilimin yapısı üzerinde kendinden önce Sofistler ile Sokrates zamanında yapılan çalışmaları bir sistem halinde işleyip geliştirmiştir. Bundan dolayı ona "mantığın kurucusu" denir.

Aristoteles mantığına bakıldığında önceliğin yöntem sorunu olduğu görülmektedir. Mantık, bilimsel bilgiye ulaşılan yolu göstermektedir. Bundan dolayı Aristoteles mantığa "Organon" yani bilimsel çalışmanın aleti adını vermiştir.

Aristoteles mantığı, Platon'un idealarından temelini almıştır. Platon gibi Aristoteles için de gerçek varlık tümel olandır. Aristoteles'in Platon'dan bu temelden sonra ayrıldığı görülmektedir. Aristoteles'e göre Platon idea felsefesiyle tümel ile tekil arasında bir bağ kuramamıştır. İdea dünyasıyla ile fenomenler dünyası birbirinden farklı iki dünyadır. Platon'daki bu iki ayrı dünya (idealar dünyası-duyu dünyası) Aristoteles tarafından kabul edilmemiştir. Aristoteles için idealar dünyası duyu dünyasının içindedir. İdea, tümel gerçek varlıktır ve oluşum nedenidir. Dolayısıyla algılanan tek tek şeyler tümele dayanarak kavranmalı veya açıklanmalıdır. Bilimin görevi kavram olarak bilinmiş olan tümelden tekilin nasıl sonuç olarak çıktığını göstermektedir. Ayrıca tümel bilimsel tanıtılmanın da temelidir. Çünkü bilginin amacı tümeli kavramaktır.

⁵ Bkz. age., s. 211-213

Platon ve Aristoteles'in idea felsefesine göre farklılıklarını özetlemek gerekirse; Platon için tümel yani idea, bilginin amacıdır ve tekil, aracılığıyla tümelin bilindiği şeydir. Tümel son konudur. Tekil tümelden aldığı pay ölçüsünde doğru kabul edilir. Aristoteles'e göre bunun tersine tekil tümelin aracılığıyla bilinir. Asıl gerçek nesnelere dünyasıdır. Platon'da ise gerçek idealar dünyasıdır.

Aristoteles için her oluş bir maddenin form kazanmasıdır. Tamamıyla formsuz olan salt ya da "ilk madde", yalnız bir olanaktır, gerçek değildir. Herhangi bir yerde bir form olmadan var kabul edilmez.

Aristoteles'in doğa öğretisi onun metafiziğine dayanır. Madde kendiliğinden hareket edemez. Bu nedenle kendisini harekete geçirecek bir ilk hareket ettiriciye gereksinim vardır. Bunun için hareket kavramı anlaşılmalı isteniyorsa formlar dizisinden (hareket nedenleri zincirinde) kendisi salt form olan, hareket etmeyen fakat bütün hareketlerin ilk nedeni olan bir ilkeyi kabul etmek gerekir. Bu ilkeye de Aristoteles "ilk hareket ettirici" demektedir. Bunun kendisi hareketsizdir. Mekanik bir neden değil, ereksel bir nedendir⁶.

B-Aristoteles'in Hedefi-Gerçekliğin Doğası

Aristoteles'in hedefi, Platon'unkiyle ve onların felsefi öncellerinin tümününkiyle aynıydı. O gerçek olan şeyi keşfetmek istiyordu. Thales ve öteki Miletoslular ve daha sonra da Atomcular bunu maddi evrende bulmaya girişmişlerdi. "Su-hava-sınırsız-tohumlar-atomlar" gibi çeşitli şekillerde tanımlanan madde bu okulun düşünürleri tarafından tek gerçek şey olarak öne sürülmüştü. Fakat Thales'ten yüz yıl kadar bir zaman sonra, bu maddeci cevabın başarısızlığı kanıtlanmıştı. Maddeciler ahlaki ve dinsel bir yaratık olarak insan doğasına ilişkin tam uygun bir açıklama vermemişlerdi. Değer maddi değildir ve bundan dolayı bu düşünürlerin tek başına maddi dünyasında değere yer yoktu.

Platon gerçekliği maddi olmayan bir formlar dünyasına yerleştirmeye çalışmıştı. Fakat maddecilerin yanıtı gibi bu da fazlasıyla tek yanlıydı; tam da karşıt yönde olmakla birlikte onların yanıtı gibi aşırı basitti. Platon, formların şeylerden ayrı olduklarını olumladığı için, değerleri duyu algısı dünyasıyla bağıntılıyamamıştı.

⁶Bkz. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 2002, s. 69-77

Aristoteles'in bakış noktasından bu kusurluydu. O hem değerlerin hem de duyu nesnelere gerçek olmasını mümkün kılan bir gerçeklik teorisi kurmak istiyordu. Platon, formu gerçeklikle eşitlemek eğilimindeydi; Aristoteles, formun gerçek olanla birebir çakıştığını reddetti⁷. Aristoteles doyurucu bir gerçeklik açıklamasının değişme probleminin çözümüyle gerçekleşeceğini gördü.

Aristocu anlayışın yaptığı bu ayırım gerçeklik-potansiyalite ayrımıyla yakından ilişkilidir: Çam ağacının tohumu şu an için burada (gerçekten) bir tohumdur. Ancak bünyesinde ağaç olmak için potansiyalite vardır. Ağacın büyümesi esnasında tohumun içindeki bu potansiyalite gerçekleşmiş olur. Aristo bu biyolojik durumu her şeye genelleştirerek uygular. Her belirli şey gerçeklik ve potansiyalitenin gerilimli bir karışımdır ve potansiyelliklerini gerçekleştirmeye meyillidirler. Aristo öyleyse değişime yönelik olarak Milet filozoflarının ve atomcuların yaptığı gibi mekanik değil de biyolojik bir açıklama yapar. Aristo'ya göre değişim potansiyalitenin gerçekleşmesidir. Böylece değişim kavramıyla bağlantılı olarak problemleri gayri-varlık (varlık olmayan) kavramından sakınmış olur. Değişim var olanla olmayan arasındaki salınım değildir. Yaradılış bir şeyin hiçlikten vücut bulması değildir. Gerçeklik ve potansiyalite arasındaki etkileşime ilişkin bu teoriden yola çıkarak diyebiliriz ki; Aristo'ya göre gerçek olan Platon'daki gibi gerçek olan gerçekte bahsedilmiş olanla aynı değildir. Aristo'ya göre gerçek olan gerçekleşmek için mücadele edendir. Buradaki istisna potansiyalitesi olmadan gerçek olan bu nedenle gerçekleşme dürtüsü olmayan saf gerçekliktir⁸.

⁷Bkz. Jones, W.T, Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I, Paradigma yay., İst. 2006, s. 320-321

⁸ Skirbekk, Gunnar, Antik Yunan'dan Modern Felsefe Döneme Felsefe Tarihi, Üniversite Kitabevi, s. 102

II-ARİSTOTELESÇİ VE PLATONCU YORUMLAR

A-Aristotelesçilik

Stageirali filozof Aristoteles'in etkileri onun ölümünden günümüze kadar tarihsel bir süreklilik içinde zaman zaman artarak ve zaman zaman da azalarak devam etmiştir. Onun çalışmaları antik dünyanın en büyük ansiklopedisini oluşturur. Bazılarına göre Aristoteles, batı uygarlığının atlasıdır. Bu ifade Aristoteles'in batı kültüründeki belirleyici etkisini ifade etmesi bakımından doğru, ancak onun batılı – olmayan dünya üzerindeki etkisini ve önemini içermemesi bakımından eksiktir.

Aristoteles'in binlerce sayfalık çalışmalarından günümüze kadar gelebilenleriyle bile ciltler oluşmaktadır. Onun mantıktan fiziğe, metafizikten biyolojiye ve ahlaktan politikaya kadar düşünsel ve bilimsel alanı kapsayan hemen her konudaki çalışmaları 17. yy. a kadar etkisini ve belirleyiciliğini devam ettirmiştir.

Aristoteles'in bilim ve felsefeye ilişkin düşünceleri birbirinden farklı birçok yaklaşımlara götürmüştür. Onun çalışmaları dünden bu güne kadar yeniden ve yeniden yorumlanarak farklı bakış açılarının temellendirilmesinde esas alınmıştır. Aristoteles'in bizzat felsefi terminolojiyi belirlediği açıkça ortadadır: Örneğin önerme, töz, öz, ilinek, analitik, kategori, cins, tür, enerji, metafizik ve erek gibi. Bütün bu terimler Aristoteles'ten alınmıştır ve hatta onlar arasında bazıları bizzat Aristoteles'in kendisi tarafından bulunmuştur. Günümüzde etik, zihin felsefesi, politika felsefesi ve metafizik üzerine çalışan birçok filozof kuramlarını şu ya da bu bakımdan esas olarak Aristoteles'e dayandırmaktadır. Diğer bazıları ise kendi yaklaşımlarında Aristoteles'in metafizik, etik ve doğa felsefesiyle ilgili olan düşüncelerini reddederek ama yine de Aristoteles'ten başlayarak oluşturmaya çalışmışlardır. Fakat belirtmelidir ki, bu yalnızca 20. yüzyıla özgü bir durum değildir. Söz konusu olan şey Aristoteles'in ölümünden itibaren Batılı ve Batılı olmayan bilim ve felsefenin tümü için geçerlidir. Bu nedenledir ki, Aristotelesçilik tarihsel olarak kendi içinde birçok gelişme ve aşamayı içerir.

Aristoteles tarafından Atina'da M.Ö. 335 yılında kurulan Lyceum'un üyeleri Peripatetikler/Meşşailer olarak anılırlar. Aristoteles'in iki öğrencisi Ereuslu Theophrastos ve Rodoslu Eudamos kendilerini hocalarının düşüncelerini geliştirmeye ve devam ettirmeye adanmışlardır. Lyceum, onlarla birlikte bilimsel ve felsefi çalışmaların

merkezi olmayı sürdürdü. Bu dönemde Lyceum'da iki bin öğrenci bulunmaktaydı. Kısa sürede Lyceum'da birbirinden farklı düşünceler ve tartışmalar kendisini gösterdi. M.Ö 3. yy. da diğer okullar ortaya çıktı. Bunlar arasında Epikürosçular, Stoacılar ve Septikler felsefenin merkezinde yer tutmaya başladılar. Her ne kadar onlar Aristoteles'in düşüncelerini bütünüyle reddetmeseler de felsefeyi esas olarak pratik bir etkinlik diye gördüler. Bu gelişmelerle bağlantılı olarak Lyceum bilim ve felsefenin merkezi olma konumunu kaybetti. Aslında bu dönemde felsefe bir çöküş dönemine girmişti. M.Ö. 1. yüzyılın ortalarına veya sonlarına doğru hiç kimse Aristoteles'in yapmış olduğu gibi bir oluşumu gerçekleştiremedi. Nihayet M.Ö 1. yüzyılda Rodoslu Antronikos Aristoteles'in yapıtlarını bir araya getirerek onları konularına göre sınıflandırdı ve yayınladı. Antronikos'un çalışmaları Aristoteles'in felsefesine karşı büyük bir ilginin canlanmasına neden oldu. Helenistik döneminin son yüzyılında Aristoteles'in metinleri üzerinde birçok yorumlar gerçekleştirilmişti. Özellikle M.S. 2. ve 3. yüzyıllarda Aristoteles'in yapıtları bilginlerin son derecede özenli ve dikkatli çalışmalarına konu oldu. Onlar daha çok mantığa, fiziğe ve metafiziğe ilişkin konular üzerinde yoğunlaştılar. En önemli Aristoteles yorumcularının başında ise M.Ö 198 ve 211 yıllarında felsefe üzerine Atina'da dersler veren Alexander Aphrodisias/İskender Afrodisi gelir. Onun yorumlamalarının ve açıklamalarının çok açık olması kendisinin ikinci Aristoteles olarak çağırılmasına neden olmuştur.

İskender Afrodisi'den sonra Peripatetik Okul gittikçe Yeni-Platoncu felsefenin etkisine maruz kalmıştır. Son derece yaygın ve etkin bir zemin bulan Aristotelesçi akış süreç içerisinde Plâtoncu felsefenin yeni bir formu olan Yeni Platonculuk ile bir bakıma kontrol altına alınmıştır. Bu neden antik dünyanın son Aristoteles yorumcularının neredeyse hepsinin Yeni Plâtoncu olduğunu da açıklar. Onlar arasında en önde gelenler ise Porphyrios, Philoponus ve Simplicios'tur.

Yeni Platoncu Aristoteles yorumcuları yalnızca Aristoteles'in felsefesini Platoncu öğretisi ile uzlaştırmayı denemekle kalmamış bizzat Aristoteles'in görüşlerini eleştiriye de yönelmişlerdir. Peripatetik felsefe 529 yılına kadar etkili olmaya devam etmiştir. Ancak Aristotelesçiliğin ilk Rönesans'ı olarak da nitelenebilecek bir dönem Atina Okulu'nun Justinianus tarafından kapatılmasıyla etkisini yitirip sönmeye yüz tuttu. Aslında Atina'daki felsefe okulunun kapatılmasıyla yalnızca Aristotelesçilik değil, felsefe de çökmeye başlamıştır. Fakat bütün bunlara karşın İstanbul'da Aristoteles çalışmaları daha bir süre varlığını devam ettirdi.

Özetle M.Ö. 322 yılını izleyen dönemde Aristoteles üzerine yapılan çalışmalarda içsel bir bütünlüğün olduğu söylenemez. M.Ö. 1. yüzyılda Andronikos'la canlanan Aristoteles'in düşüncelerini özellikle M.S. 4. yy.dan sonra yeni Platonculuk içinde erimeye başladığı söylenebilir ancak hemen belirtilmelidir ki Aristotelesçi felsefe hiçbir zaman yeni ırmaklara dönüşmekten kesilmedi.

Antik dönemi izleyen süreçte Aristotelesçi felsefe Süryaniler aracılığıyla İslam dünyasında kendine yol buldu ve oradan da Latin Batı'ya ulaştı. 12. yüzyıldan itibaren Aristotelesçi felsefe Batı Avrupa'nın düşünsel dünyasını belirlemiştir. Aristoteles'in düşünceleri üniversitelerin müfredatında merkezi bir yere ve öneme sahip oldu. Rönesans Aristotelesçiliği oldukça kompleks ve çoğu zaman yanlış değerlendirmelerin eşlik ettiği bir çok eksikliği taşımaktadır. Fakat bu noktada şu kadarı söylenebilir: Aristotelesçilik birbirinden ayrı ve hatta birbirine karşıt iki ayrı yol izledi. Birincisi; geleneğin devamı olarak da tanımlanabilecek olan akademi merkezli Skolastizim oldu. İkisi ise Aristoteles'i savunmak ve onun düşüncelerini korumakla kendini sınırlamayan hümanist Aristotelesçilik oldu. Latin Batı uzun yıllar Aristotelesçiliğin etkisi altında donuklaşırken hümanist Aristotelesçilik İslam dünyasında altın çağını yaşadı. Eğer Aristotelesçi düşüncesinin yeniden doğuşlarından söz edilecekse onun İslam dünyasındaki doğuşunun öyküsü bilinmek durumundadır; çünkü o, batıda yüzyıllar boyunca süren ve karanlığın savaşımında hiç kuşkusuz birincisinin yöneldiği asıl kaynak olmuştur.

Aristotelesçilik İslam felsefesinde son derece ayırt edilebilen bir öneme ve etkiye sahip olmuştur. Fakat hemen belirtilmelidir ki İslam filozoflarının Aristoteles'in düşünceleriyle karşılaşmaları Yeni Plâtoncu yorumlar üzerinden olmuştur. Bu nedenle onların Aristoteles yorumları da hiçbir zaman Yeni Plâtoncu felsefe dolayımından bağımsız bir biçimde kendini gösterememiştir. Yeni Plâtoncu öğretinin İslam filozofları üzerinde mutlak etkisi başka bir nedene de bağlanabilir. Aristoteles'in metafizik anlayışı İslam'ın monoteist anlayışına pek de uygun değildir. Bu bakımdan Plotinos'un metafiziği Aristoteles'in felsefesinin İslam öğretisiyle uygun ve uyumlu bir biçimde yorumlanması için vazgeçilmez bir öneme sahip olmuştur. Aristoteles'in düşüncelerini Yeni Platonculuk ile uzlaştırma eğilimi Aristoteles'in Teolojisi/Esûlucya adı ile bilinen çalışma ile sağlanmak istenmiştir. Oysa bu çalışma Plotinos'un Enneadlar'ından alınmış bölümlerle bir Hıristiyan rahip tarafından Süryanice olarak derlenmiştir. Söz konusu çalışma monoteist bir ruha sahipti ve bu da yaratma, yaratım düşüncesini Aristoteles'e atfetmeye oldukça

yardım etti. İslam dünyasındaki Aristotelesçilik, Aristoteles'e tümüyle yabancı olan yaratma kavramını Aristoteles'e atfederek zaten Aristoteles'ten oldukça uzaklaşmıştı. Çünkü Aristoteles ne Yahudi, ne Hıristiyan ve ne de Müslüman'dı⁹.

B-Müslüman Aristocular: Meşşaiyye

Meşşaiyye (Meşşailik) kelime anlamı bakımından "yürüyücülük" olarak adlandırılır. Bir ıstılah olarak, genelde Aristo felsefesinin benimsenmesi, özelde "İslam Aristoculuğu" şeklinde ifade edilir. Aristo felsefesini benimseyen ve onun yolunda giden İslam filozoflarına da "Meşşaiyyün" denir. Meşşaiyyün, kelime anlamı olarak "yürüyenler/gezinenler" demektir. Bilindiği gibi, Aristo derslerini talebelerine onların önünde yürüyerek verirdi. Bunun için Batı'da onun talebelerine "yürüyenler" veya "yürüyücüler" anlamına gelen "Peripataticiens" denmektedir. Bu ekole İslam dünyasında, genelde; Kindî, Farabi, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi büyük filozoflar dahil edilir.

Bu ekole dâhil edilen filozoflar üzerine ve genelde İslam felsefesine Aristo'nun tesiri ne kadar büyük olursa olsun onlardan hiçbirisi, kelimenin tam manasıyla Aristocu sayılamazlar. Çünkü hiçbirisi tamamen her konuda onu takip etmemişlerdir. Yeri gelince Aristo'dan esinlendikleri gibi, Eflatun'dan ve Yeni Platonculuktan esinlenmişlerdir. Özellikle onlarda mantık sahasında Aristoculuk daha fazla baskınsa da, metafizik, siyaset ve ahlak sahaslarında daha çok Platonculuk ve Yeni Platonculuk ağır basar. Dolayısıyla onların felsefeleri eklektik bir felsefedir. Bunun için Kindî, Fârâbi ve İbn Sina'yı tam manasıyla Aristocu görmek yanlıştır. Hatta Fârâbi'nin kendisi, yanlış kaynaklara dayanarak doktrinal yanlışlıkları yaparak da olsa, Aristo ve Platon'un felsefelerini birleştirmeyi denemiştir.

İbn Rüşd'e gelince durum biraz değişir. Eğer İslam felsefesinde gerçek bir manada Aristocu düşünür varsa o da İbn Rüşd'tür. İbn Rüşd'ün özellikle Fârâbi ve İbn Sina'yı Aristo'nun felsefesini bozmak Platon ve Yeni Plâtonculukla karıştırmakla suçlaması kendisinin ne kadar Aristocu olduğuna bir delildir. İbn Rüşd bundan dolayı onları gerçek Aristocu saymamıştır.

O halde İslam düşünce tarihinde Meşşailik ile ilgili, Aristo'nun İslam filozoflarına etkisi veya İslam filozoflarının bazı meseleleri Aristo tarzında ele

⁹ Bkz. Felsefe Ansiklopedisi I, Ed., Ahmet Cevzici, Etik Yay., İst. Kasım 2003, s. 588-591

almaları kastedilebilir. Mesela İbn Sina her ne kadar başta ruh ve beden tarifinde Aristo tanımlarına benzer bir tanım yaparsa da bu terimlerin kozmolojide ve yaratılış veya en azından oluş doktrinindeki manasını ve fonksiyonlarında Aristo'dan sadece bazı noktalarda ayılmaz, tamamen zıt bir tez savunur. Aristo, her şeyi, maddeyi esas alarak maddenin ruhlaşması olarak açıklarken; İbn Sina ruhu esas alır ve her şeyin, ruhun derece derece maddeleşmesi olarak kabul eder ve açıklar. Eğer İslam da zorlamayla bir Meşşailik'ten bahsedilecekse bu sadece yukarıda da söylediğimiz gibi İbn Rüşçülük olabilir¹⁰.

C-Yeni Platonculuk

Antik çağ sonlarında felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki olan Yeni Platonculuğun kendisinden sonraki gelişme üzerine büyük etkisi olacaktır. Çünkü bu çığır, Batı ve Doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından biridir ve Renaissance ötelere kadar Platon felsefesi daha çok Yeni Platonculuk kılığında ele alınacaktır. Bu çığırın kurucusu Plotinos'tur (203-270) . Plotinos felsefesini Platon'a dayanarak açıklamaya büyük değer verir; kendi düşüncelerini hep Platon'un yapıtlarındaki bir yere dayatarak yorumlamayı dener; ayrıntılarında bile Platon'un bir öğrencisi olduğu inancındadır. Platon felsefesine bu çok sıkı bağlılığından, başlattığı çığır da Yeni Platonculuk adını almıştır. Ama Plotinos'un öğretilerinde Aristoteles ve Stoa'nın da etkileri vardır. Plotinos Doğu ve Hint bilgeliklerine de büyük bir ilgi duymuştur; bunları yerlerinde öğrenmek için yolculuklara da çıkmıştır. Buralardan etkiler aldı mı, pek belli değildir.

Aristoteles'in metafiziğini, Platoncu geleneğe dayalı bir akli teolojiyle taçlandırma projesi genç Yeni Platoncu felsefe modelinin, mantıktan teolojiye kadarki konuları kapsayan sistematik bir disiplin olarak kabulünden ibarettir. Yeni Platoncu akli teolojisinin Aristoteles'e atfedilmesi, kaynağının Plotinos sonrası Platonculukta bulunmaktadır ve İskenderiyeli şarihler, bir, akıl ve nefis gibi temel Yeni Platoncu ilkelerden vazgeçmeksizin Aristoteles'e öncelik vermişlerdir. Bu sebeple antik felsefesi düşüncesindeki kökleri dikkate alınmadan felsefe hakkıyla anlaşılabilir. Bu sebeple Yeni Platonculuğun belli başlı düşüncelerinden burada söz edilecektir.

¹⁰ Bkz., Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ank:1988,s. Bkz., s.117- 119

Plotinos'un öğretisinin baş özelliği her türlü materializme tam bir kesinlik ve tutarlılıkla karşı çıkmasıdır. Bu felsefeye göre asıl gerçek, nesnelere kendisi, şu varlıkta etkiyen her şey cisimsel değildir, salt tinsel niteliktedir. Cisimler dünyası, o görünmeyen tinsel dünyadan üzerine bir parıltı vurursa ancak değer kazanır güzel olur. Bu felsefenin ana düşüncesi budur. Plotinos'un özgün bir başarısı olan estetiğin çıkış noktası da bu anlayıştır. Bir cisim, diyor Plotinos, "güzel" iken "çirkin" olabilir demek cisim özce güzel değildir, "güzelliği" cisim kendi dışından edinir; ancak "güzellik" ten pay alırsa "güzel" olabilir; maddeye giren tinsel varlık, başka bir deyişle: onu biçimlendiren idea cismi "güzel" yapar. İdea'sının ereğine uyan bir "birlik" olursa cisim "güzel" olur. Bir şeyi güzel ya da çirkin nedir? Güzel duygusunun temeli, ruhun güzel'i görünce onunla kendisi arasında bir yakınlığın, bir uyumun olduğunu yaşamasıdır. Bir cismi yabancı ve aykırı bulursak ona "çirkin" deriz. Demek objeyi güzel yapan, ruh ile içten bir yakınlığı olması bu yakınlığın sezilmesi ve bundan dolayı sevinçtir.

Buradan Plotinos'un, felsefesinde çok önemli bir yeri olan ruh öğretisine geçelim. Plotinos'a göre, ruh ile bedenden (cisimden) oluşmuş insanda ruh bedeni bir araç olarak kullanır. Beden (cisim) bileşik bir nesnedir. Ruh ise bileşik olamaz, ruh bölünemez bir birliktir. Plotinos'a göre ruh, Aristoteles'in anladığı gibi, entelekhēia da –bedenin formu, ne olacağının ereği- değildir. Çünkü böyle olsaydı ruh, bir bedende bulunuşu yüzünden var olurdu. Oysa ruh bedenle birleşmeden önce de vardı. Gerçekte durum tam tersine: ruh olmasaydı cisimler dünyasında etkiyen bir ilke de olmazdı; cisim de olmazdı bu yüzden. Çünkü her cisim belli biçim almış olan bir birliktir. Bu biçimi kazandıran "nedenlerin" olması gerekir. Bu canlı güçler de ruhi nitelikte olmalıdırlar. İşte ruh cismi (maddeyi) örgütleyen güçtür, nedendir. Ama Plotinos için kendiliğinden varlığı, birliği, değeri olmanın ruh son basamağı değildir. Çünkü tek tek ruhlar yanında bir de evren ruhu vardır. Tek tek ruhlar gerçi evren ruhundan çıkmışlardır ama onun bölmeleri değildirler; çünkü ruhun her iki çeşidi de bölünmez birliklerdir. Böyle olmakla birlikte ruhlar yine de bir bütün'de, evren ruhundadırlar, burada birbirine bağlıdırlar; kendisinde türemiş oldukları evren ruhu çerçevesinde özdeşirler.

Plotinos'un birtakım "var oluş çeşitleri" ayırt etmekte oldukları görünüyor. Bunlarda aşağıdan yukarıya doğru: cisim, ruh, nous ve bütün bunların kendisinde türediği (ilk neden). Bir'den öteki varlık çeşitlerinin aşamalarının çıkması neden gerekli? Plotinos'a göre şundan gereklidir: Varlığın özünde bir şey yapmak, bir iş

görmek, etkin olmak eğilimi var. Her var olanda kendini yaymak kendi dışına taşıp akmak eğilimi bulunmaktadır. Ruh'ta cismi canlandırma, nous'ta ideaları düşünme, Bir'de bütün varlıkları yaratma eğilim ve etkinlikleri var. Ancak; Bir ile yarattıkları aynı şey değiller; bu sonuncular Onun yansımaları, görünümüleridir. Bir'in (tanrılığın) etkileyişini anlatmak için Plotinos güneş benzetmesini kullanır. Bir'i sıcaklık ve ışık yayan Güneş'e benzetir. Her etkin olma, bir "ışırma"dır. Bütün var olanlar da "gerçek varlığı" (Bir'in) ışımasından türemişlerdir¹¹.

III. MÜSLÜMAN YENİ PLATONCULAR

A-İbn Sina (370/980–428/1037)

İbn Sina'nın düşüncelerinin kaynakları, gelişimi ve etkisi hakkında konuşmak, aslında iki bin yıldan uzun bir tarihe sahip olan felsefe faaliyetinden bahsetmekle eşdeğerdir. İbn Sina'nın kaynakları M.Ö. 4. yüzyılda Aristoteles'le başlamakta ve antik dönemdeki hem Meşşai hem Yeni Platoncu Yunanca Aristoteles şarihlerini ihtiva etmektedir. İbn Sina'dan önce felsefe (Arapça Aristotelesçi ve Yeni Platoncu felsefe) ve kelim (doktrinal İslam Teolojisi), aralarında iyi bir karşılıklı görüş alışverişi olsa da birbirinden ayrılırlardı. İbn Sina sonrasında ise bu iki alan birbirine kaynaşmış ve İbn Sina sonrası kelim İbn Sina'nın metafiziğiyle İslam öğretisini sentezinden meydana gelen gerçek anlamda bir İslam felsefesi olarak ortaya çıkmıştır.

Batıda isminin Latinceleştirilmiş şekli olan Avicenna diye bilinen Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sina, 980 tarihinden önce, şimdi Özbekistan sınırları içindeki Buhara şehrinin yakınlarında bulunana Efşene isimli bir köyde dünyaya geldi. İbn Sina'nın babası aslen Belh şehrinden (şimdi Afganistan'daki Mezar-ı Şerif şehrinin yanında) gelmişti ve kuzeydoğu İran'a ve Maveraunnehir'in bazı bölümlerine 10. yüzyılın son diliminde hükmeden Samaniler ailesinin bir şehzadesi olan Nuh b. Mansur'un iktidarı zamanında Buhara'ya taşınmıştı. İbn Sina'nın babası hanımıyla birlikte yaşadığı ve İbn Sina ile küçük erkek kardeşinin doğduğu Efsene isimli küçük köyün yakınlarında yer alan Harmeyzen isimli bir köye idareci olarak atanmıştı. Aile, İbn Sina henüz küçük bir çocukken büyük şehir konumundaki Buhara'ya taşınmışlar

¹¹ Bkz., Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İst. 2002, s. 117–120; ayrıca bkz., Adamson, Adamson-Taylor, Richard, İslam Felsefesine Giriş, Küre Yay., 2007, s. 27

ve İbn Sina burada iki farklı hocadan Kuran ve Arap Edebiyatı dersleri almış; bu dersler sırasında, daha on yaşındayken gelecek on yıllar ve sonrasında çalışmalarının temel özelliğini oluşturacak olan entelektüel bağımsızlığını sergilemiştir¹².

İbn Sina'nın kendi bağımsız entelektüel erişkinliğine alçak gönüllülük göstermeksizin işaret etmesi dikkate değer. On yaşlarında "Kuran öğrenimini (hafızlığı) ve Arap edebiyatını (edeb) büyük bir kısmını tamamladım. Öyle ki halk benim bu erişkinliğime hayret ediyordu" diye haber veriyordu. Bir müddet sonra hocası el-Natılî artık onunla mantık sanatında yarışamamış bu yüzden Hüseyin kendi başının çaresine bakmak zorunda kalmıştır. Tamamen kendi başına mantıktan fizik, metafizik ve tıbbı döndü ve tıpta öyle bir mevkiye ulaştı ki, on altı yaşında iken birçok kıdemli hekimin danışmanı haline geldi. On sekiz yaşındayken mantık, fizik ve matematiğe bütünüyle vakıf olmuştu, öyle ki metafizik hariç öğrenilecek hiçbir şey kalmamıştı. Aristo'nun metafiziğini kırk defa okumasına rağmen yazarın maksadını bir türlü kavrayamamıştı. Tesadüfen, Farabi'nin "Aristo Metafiziğinin Maksatları" adlı eserini gördü ve böylece Aristo'nun maksadını anlayabildi¹³.

Ne var ki İbn Sina felsefe metin ve şerhlerini alıp oturduğunda yaptığı iş için "okuma" kelimesini kullanmak bir parça yanlış yönlendirici olacaktır. Çoğumuzdan farklı olarak İbn Sina son derece etkin bir okuma usulüne sahipti. Notlar almanın yanı sıra bir felsefi eserde ileri sürülen bütün delilleri, onları oluşturan önermelere indiriyor ve ardından bu önermeleri, sonuçları geçerli olacak şekilde -en azından yazarın delilinin inandırıcı olduğu durumlarda- doğru kıyas düzenine sokuyordu. Bir başka ifadeyle İbn Sina, Aristotelesçi metinleri sadece okuyup onlardan notlar almamış, onları aynı zamanda tahlil de etmiştir. Bu süreçte O, kendisi için her ne zaman belirli bir delilin yapısını hatırlatma gereksinimini duysa, dönüp bakabileceği çok sayıda dosya hazırlamıştır.

İbn Sina yoğun olduğu kadar geniş bir alanda okumalarına devam etti. Bir tabip olarak yeteneği babasının işvereni şehzade Nuh b. Mansur'un yörüngesine girmesini sağladı. Nuh b. Mansur farklı alanlarda çok geniş bilgiye sahip olan bu gencin kendi hizmetinde bulunması karşılığında Buhara'daki Samanilerin

¹² Adamson-Taylor, age., s. 105

¹³ Fahri , Macit, İslam Felsefesine Giriş, Çev., Kasım Turhan, Birleşik Yay., İst. 2000, s. 171-172

kütüphanesinde araştırma yapmasına izin verdi. Bu kütüphanede İbn Sina çok geniş ve değerli bir literatürle karşılaştı. Kütüphanenin her bir odası farklı bir araştırma alanına tahsis edilmişti. İbn Sina'nın belirttiğine göre o, bu kütüphanede antik yazarlara ait (El-evail) ne daha önce gördüğü ne de daha sonra görebileceği eserleri okudu, bu eserlerdeki yararlı şeyleri özümsemi ve böylece sekiz yıl önce başladığı kendi kendini eğitim sürecini de tamamlamış oldu¹⁴:

Pek çok odası olan bir binaya alındım. Her odada birbiri üstüne sıralanmış kitap sandıkları vardı. Odalardan birisinde Arap dili ve şiirine, bir diğerinde Fıkha dair kitaplar bulunuyordu. Bu şekilde her bir odada bir ilimle ilgili kitaplar mevcuttu. Eskilerin yazdığı kitapların katalogunu inceledim ve ihtiyacım olan kitapları istedim. İsimleri pek çok kişi tarafından bilinmeyen benim de ne daha önce gördüğüm ne de daha sonra göreceğim kitaplarla karşılaştım. Bu kitapları okudum onların öğretilerini iyice öğrendim ve herkesin, sahip olduğu ilimdeki derecesini anladım. On sekiz yaşına ulaştığımda tüm bu felsefi ilimlere dair çalışmamı tamamladım. O dönemdeki bilgiyi hafızamda tutuşum daha iyiydi. Bugün ise bilgiyi kavrayışım daha yetkin, yoksa bilgi aynı bilgidir. Bana sonradan yeni bir şey gelmiş de değildir¹⁵.

İbn Sina ilmini nasıl tamamladığını bu cümlelerle anlatmıştır. İbn Sina'nın aldığı iyi eğitimi ileride ona klasik eserlerden esinlenip orijinal fikirlere ulaşabilme imkânını vermiştir. Yeni felsefi sistem kurmasını ve İslam'la olan ilgisini bu bölümde tartışacağız. Bu kısımda esas olarak İbn Sina'nın Yunan felsefi doktrinleri ile ilgili yorumu üzerinde durulacağı gibi onun Yunan ve İslam filozofları arasında dayandığı kişileri açıklama gereği duyulmamaktadır. Onun felsefi öğretisinin unsurları açıkça Yunan kaynaklıdır ve yazılarında Yunan felsefesine ait belli başlı ifadeler örneğin Farabi'nin eserlerinde de değişik izleri mevcuttur; yalnız bizim buradaki amacımız İbn Sina'nın öğretisini dile getirmektir ve İbn Rüşd'ün eleştirdiği konuları ele aldığımız ikinci bölümle de bağlantılı şekilde onun felsefi sistemini bütünüyle ele alarak tahlil edip Aristoculuktan ve Yeni Platonculuktan esinlendiği kısımları gün ışığına çıkarmaktır.

Bir bütün olarak ele alındığında İbn Sina felsefesi, kendi şahsiyetinin tartışma götürmez etkisini taşıyan ona ait bir sistemdir. Ana görüşlerini çeşitli eserlerde defalarca tekrar ifade etmesi ve farklı eserlerinde kendi görüşlerine sık sık atıflarda bulunması, bunların değişik kaynaklardan alınıp bir araya getirilmiş görüşler olmadığı ve sistemli bir düşüncenin ürünü olduğunun en açık ispatıdır.

¹⁴ Adamson-Taylor, age., s. 108

¹⁵ Gutas, Dimitri, İbn Sina'nın Mirası, Der., M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İst. 2004, s. 32

İbn Sina düşüncesinin en başta gelen özelliği, kavramları son derece itinalı bir yöntemle tahlil ederek ve ayırarak tanımlar yapmasıdır. Bu da onun öne sürdüğü delillere fevkalade bir incelik getirir. Kullandığı yöntem onun felsefi muhakemelerine, günümüz anlayışına pek de zevkli gelmeyecek katı bir ilmi kapalılık ve müphemlik verir. Ama şu da şüphe götürmez bir gerçektir ki, filozofumuzun hemen bütün orijinal görüşlerini bu yöntem doğurmuştur. Bu İbn Sina'ya en genel ve temel ilkesine, yani "her açık ve seçik kavrama mutlaka bir gerçek ayırım tekabül etmelidir" şeklindeki daha sonraları Descartes'ın da kendi ruh-beden ikiliği tezini dayandırdığı ilkeyi ifade etme imkânını vermiştir. Bu tahlil ilkesinin İbn Sina sistemindeki verimliliği ve ehemmiyeti gerçekten hayret vericidir; o, bunu tekrar tekrar ve her vesileyle ruh-beden ayrılığı ile ilgili delilinde küllüleriyle ilgili anlayışında, mahiyet ve varlık nazariyesi v.s içinde dile getirir. Bu ilkenin örnekleri: "doğrulan ve kabul edilen şey doğrulanmayan veya kabul edilmemiş olandan farklıdır" ve "tek bir kavramsal (daha doğrusu özel) bir nesne, farklı yönlerden ele alındığı durumlar hariç, aynı anda hem bilinebilir, hem de bilinemez (durumda) olamaz." Bu bölüm büyük ölçüde bu kavramlarla ve doktrinlerle ilgili olacaktır. Bunlar sadece büyük bir önemi olan ve İbn Sina'nın felsefi sisteminin hususiyetini sergileyen şeyler olarak kalmaz, aynı zamanda hem etkili olmuşlardır hem de en ince ayrıntısına kadar filozofun kendisi bunları orijinal olarak geliştirmiştir¹⁶.

1. Varlık Teorisi

Fârâbi gibi İbn Sina'da varlık teorisini sudûra dayandırır. Zorunlu varlık olan Tanrı'dan sudur eden ilk akıl ve diğer akıllar hiyerarşisi ay altı âleme kadar sürer. Ay altı âlemi idare eden ve İslam filozoflarının Cebraîl dediği onuncu akıla ulaşıncaya kadar devam eder. Ona bu ismin verilmesi dünyadaki maddeye şekil vermesidir ve İbn Sina felsefesinde de ona Vahibu-s Suver denmektedir.

Yeni Platoncu sudûr teorisinden ilham alarak Mutlak Varlık'tan sudûr yoluyla gayri maddî akılların çıkarılmasıyla Aristo tarafından formüle edilen Bir olan Tanrı'dan âleme, yani çokluğa hiçbir geçit olmadığı şeklindeki eli kolu bağlı ve savunulamaz bir Tanrı anlayışının eksiklikleri giderilmek istenmiştir. Müslüman

¹⁶ Fazlur Rahman "İbn Sina", Şerif, M.M, İslam Düşüncesi Tarihi, II, Ed., Mustafa Armağan, İst. 1990, s. 100

filozoflara göre, Tanrı kendisiyle kaim olmasına ve yaratılmışlar âleminin üstünde olmasına rağmen yine de Tanrı'nın zorunluluğu ve mutlak ezeliliği ile tam bir imkân olan âlem arasında bir bağ vardır. Ayrıca bu teori, İslam'ın melekler hakkındaki inancına da oldukça uygun düşer. İslam filozoflarının Yunan felsefi geleneğini yeniden ele alarak sadece rasyonel bir sistem kurma peşinde olmadıkları, bunun yanında aynı zamanda İslam geleneği ile uyuşacak bir akli sistem aradıklarını göstermek için ilk fırsattır bu¹⁷. İbn Sina'nın Aristo'dan ayrıldığı en önemli konu da budur.

İbn Sina'ya göre Tanrı basit, mahiyeti ile ayrı bir varlığa sahip olmayıp mahiyetiyle özdeştir. Fakat bu başka hiçbir varlıkta böyle değildir. Çünkü diğer varlıklarda mahiyetle varlık ayrıdır. Ayrıca Tanrı'nın varlığı zorunlu olup diğer şeylerin varlığı ancak mümkün olmaktadır. O halde Tanrı'nın varlığını ispat için ilk sebep teorisine dayanan bir kozmolojik delil getirmek lüzumsuz olacaktır. Bununla birlikte İbn Sina dört başı mamur bir ontolojik delil kurmayı denemiştir. Burada sebep ve onun eseri, tıpkı öncül ve sonuç görevini yüklenmektedir. Varsayılan bir sonuçtan hareketle geriye doğru sebebe gitmek yerine tıpkı İbn Rüşd'ün yaptığı gibi, ileriye doğru hareketle, kesin bir öncülden sonuca ulaşırız. Aslında İbn Sina'ya göre Tanrı akli bir zarurete göre yaratır. Ayrıca bu akli zarurete dayanarak yaratma Tanrı'dan gelir. İbn Sina bütün olaylar hakkındaki ilahi ön bilgiyi açıklar. Âlem ona göre, bir bütün olarak mümkün idi, fakat Tanrı sayesinde zorunlu hale geldi; bu zorunluluk da özetle belirtecek olursak İbn Sina'nın varlık ilkesidir¹⁸.

2. Madde ve Form:

Aristo'ya göre bir şeyin formu o şeyin mahiyetinin toplamı demektir ve onun tarifini oluşturan genellenebilir niteliklerdir; bir şeyin maddesi ise bu nitelikleri – yani formu- potansiyel olarak kabullenebilecek olan ve kendisiyle formun ferdi bir varlık kazandığı şey demektir. Aristo'nun buradaki suret düşüncesinde İbn Sina'ya göre çıkılmaz birkaç nokta vardır. İlk olarak madde Aristo'ya göre suretiyle var olabilen bir şeydir yalnız düşünülmesi gereken bir diğer husus da formla var olabilen madde de form da soyut bir kavramdır; bu yüzden soyut olan bir şeyden soyut olan diğer şeyin birleşmesiyle madde nasıl varlığa gelecektir?

¹⁷ Age., s. 101

¹⁸ Bkz. Age., s. 102

İbn Sina bunun için yalnız form ve maddeden hareketle somut bir varlığa asla gidilemeyeceği, fakat ancak öze ait ve araz olan niteliklerden başlanabileceği görüşünü benimsemektedir. İbn Sina'ya göre gerek form gerekse maddenin dayanağı faal akıldır. İbn Sina'nın faal akıla yüklediği fonksiyonlar onun Aristo'dan ayrıldığını göstermektedir. Tabii ki dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da, İbn Sina'nın bu görüşünü Aristo'nun düşüncelerini temel alarak yapılandırmasıdır. Yeni Platonculuk çizgisini takip eden İbn Sina'nın bu çizgiyi seçmesinin nedeni Aristo felsefi sisteminde fazla yer verilmemiş olan Tanrı ve yaratma konularının Yeni Platonculukta derinliğine işlenebilmiş olmasıdır.

3.Varlığın Zihinsel Durumu:

Bizim var olmayan şeylerden bahsedebilmemizin nedeni onları zihinsel olarak düşünebilmemizdir. İbn Sina'ya göre mahiyetler Tanrı'nın zihninde (ve faal akılların zihninde) onların harici dünyada tek tek varlıklar tarafından temsil edilmelerinden önce mevcutturlar ve mahiyetler bizim zihnimizde bu ferdi varlıklardan sonra yer alırlar. Fakat mahiyetin bu iki varlık seviyesi birbirinden oldukça farklıdır. Bunlar sadece birinin yaratıcı, diğerinin taklidi olması manasında farklı şeylerdir. Gerçek bir varlık olarak mahiyet ne külli ne de cüz'idir, ama sırf bir mahiyettir. Bu itibarla İbn Sina'ya göre mahiyete yüklenen veya mahiyette bulunan küllilik ve cüziliğin her ikisi de "arazlar"dır. Onun hakkında küllilik yalnızca bizim zihnimizde oluşur ve İbn Sina küllilere tam manasıyla fonksiyonel açıdan bakmaktadır, zihnimiz küllileri veya genel kavramları soyutlayarak bunlar sayesinde bir gruba giren nesnelere için bunlara tekabül eden zihni şemalar kurarak sonsuz değişimler dünyasını özet olarak ve ilmen görür. Harici dünyada mahiyetler mevcut değildir, yalnız bir çeşit mecazi anlamda mevcutturlar, yani bazı nesnelere kendilerinin özdeş sayılmalarını mümkün kılarlar. Burada iki hususa dikkat edilmelidir: Birincisi, varlık, var olan nesnelere ilave bir şey değildir-bu saçma olurdu- fakat mahiyete (öze) eklenen yeni bir şeydir. Bundan dolayı İbn Sina'ya göre, varlık öze izafe edildiği takdirde burada varlık "bir şeydir" demek olur ve bundan dolayı bu tür ifadelerden hiçbir şey öğrenemeyiz". Fakat varlık hakkındaki ifadeler bilgi verici ve işe yarar şeylerdir, zira bunlar öze yeni bir şey eklemektedir. İkinci olarak şuna dikkat etmeliyiz; her ne kadar İbn Sina muhtelif yerlerde maddeden, formların veya özlerin çokluğunun ilkesi olarak söz etse de, hiçbir zaman madde ferdi varlıkların ilkesi değildir. Ferdi

varlıkların yegane ilkesi Tanrı'dır. O, varlık verendir; madde ise çokluğa ait nitelikleri harici olarak temin ettiğinden varlığın ana sebebidir¹⁹.

4.Akıl Teorisi:

İbn Sina'nın kendi orijinalliğini kattığı teorilerinden birisi de akıl hakkındaki görüşleridir. İbn Sina akıl teorisinde kendinden önceki Fârâbi ve Afrodisiaslı İskender'in insan aklının gelişimi konusundaki görüşlerini kendi görüşleri içine almıştır. Bu konuda İbn Sina'nın Aristoculuğa ne kadar bağlı kaldığı görüşleri açıklandıktan sonra kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Teori, kısaca, insandaki potansiyel akıl ile insanın dışındaki faal akıl arasında bir ayırım yapılması ve bunlardan birincisi ile diğerinin gelişimi arasındaki iletişimidir. Faal akıl insani akla rehberlik yaparak onu olgunlaştırır. Buradaki esas problem, insan bilgisinin menşei ile ilgilidir ve bu insan akılı hazır hale geldiğinde ona bilgi aktaran insan-üstü aşkın bir akıl varsayılarak açıklanmaktadır. İskender ve Fârâbi'nin belki de Aristo'nun aksine İbn Sina insandaki potansiyel akılı, bölünmez, gayri maddi ve fertten ferde değişmesine rağmen yok olmayacak bir şey olarak kabul eder. Fârâbi için bu önemlidir çünkü Fârâbi, akıl yönünden faal akla ulaşmış kişilerin ölümsüz olması ve diğerleri öldükten sonra yok olup gittikleri halde, İbn Sina bütün insanların ruhlarının ölümsüzlüğü fikrine taraftardır. İbn Sina bunu da formların bölünemeyeceği dolayısıyla herhangi bir maddi organa yerleşemeyeceği fikrini temel yaparak kabul etmiştir.

İbn Sina'nın akıl teorisindeki en orijinal yönü, onun aklın çalışma tarzı ve bilginin kazanılma şekli hakkındaki izahlarında yatar. Fârâbi'nin de kabul ettiği Peripatik doktrinine göre aklî faaliyetin nesnesi olan külliler, duyu tecrübelerinden soyutlandığı halde İbn Sina'ya göre bu doğrudan faal akıldan çıkar. Meşşai geleneği algı tecrübesinden doğan küllinin tarifini şöyle yapar: Evvela, birbirine benzer birçok ferdi algılarız; bunlar hafızada biriktirilir ve bu sürekli devam eden işlemde sonra faal akıl ışığı bunlar üstünde "parlar", böylece bütün fertlerde ortak olan temel özellik bunlardan doğar. Küllilerin tecrübe örneklerinin zihninde sunduklarından daha fazla bir şey olduğunu söylemekte, ama küllilerin her nasılsa bu örneklerde mevcut olduğunu kabul etmektedir. İbn Sina'ya göre külliler duyulardan elde edilen tasavvurlardan doğmaz, çünkü onlarda mevcut değildir. Bundan başka, İbn Sina'ya göre mahiyet gerçekten bir külli değildir. O sadece bizim zihnimizde iken öyleymiş

¹⁹ Bkz.Age., s. 104-105

gibi davranır. Ayrıca cüzilerden oluşan örneklerin hiçbir miktarı sonsuz örneklere uygulanabilir olan külli özleri meydana getirmeye fiilen yetmeyecektir. Bu sebeple İbn Sina, zihnin vazifesinin duyu tecrübelerinin cüzileri üzerinde düşünüp fikir yürütmek olduğunu belirtir. Bu çaba zihni, aracısız bir sezgi fiiliyle (külli) özleri faal akılda idrak etmeye hazırlar. İbn Sina'ya göre sıradan bir insanın zihni, faal akıldan gelen seri halindeki fikirlerin üzerine aksettiği bir ayna gibidir. Bu hakikat bir kez elde edildiğinde, o zihninden çıkıp gittiği için, onun hatırlanması, her defasında yeniden öğrenilmesi anlamına gelmez. Onu ilk defa elde ettiğimizde faal akılla temas kurarak bir yetenek kazanırız ve hatırlatma esnasında sadece bu marifet veya yeteneği kullanırız. Ayna benzetmesine devam eden İbn Sina, bilgi kazanılmadan önce ayna paslı idi, yeniden düşündüğümüzde ayna cilalanır ve geriye sadece güneşe döndürmek (yani faal akla çevirmek) kalır, böylece de ışığı yansıtma hazır hale gelebilir demektir²⁰.

5.Tanrı-Âlem İlişkisi

İbn Sina'nın zorunlu varlık olan Tanrısı, mahiyeti ile özdeştir. Sadece onun ayrı bir mahiyeti yoktur ve bundan dolayı o basit bir varlıktır. İbn Sina Tanrı-âlem ilişkisi konusunda tam olarak doyurucu açıklamalarda bulunmamış ve bu ilişki İslam felsefesinde çözüm yolları aramaya başlamıştır. Aristo'nun Tanrısı, ne yaratmasının ne de bilgisinin objesidir. Ona göre Tanrı kendisini düşünmekle saadet içinde yaşamaktadır ve âlemin ona duyduğu hayranlık ve ona benzeme isteği ile bir düzen oluşturulmuştur.

İslam felsefesi ise çözüm yolunu Yeni Platonculuğun ışığında bulmuştur. Buna göre; Tanrı kendini bilmekle aynı zamanda her şeyin özünü bilmektedir Aristo'dan farklı olarak İslam Felsefesinin Tanrısı âlemlerle sıcak ilişkileri olan bir varlıktır. Bu ilişki İbn Sina ile bir sistem haline getirilmiş ve belli bir hiyerarşik düzen haline Tanrı-âlem ilişkisi kurulmuştur. İbn Sina ayrıca Tanrının ilim, yaratma, kudret, irade vb. sıfatlarının Tanrının varlığıyla özdeş olduğunu savunur. Tanrı tamamen maddeden uzak salt ruh ve özne ve nesnenin aynı olduğu saf bir akıldır.

Aynı şekilde İbn Rüşd'ün eleştireceği ve İbn Sina'nın Aristo'dan ayrıldığı noktalardan birisi olan Tanrı'nın yaratıcı faaliyetinin ve âlemin ondan sudur etmesi; Tanrı'nın kendi tabiatını düşünmesiyle meydana gelmekte olduğundan Tanrı; akli bir

²⁰ Age., Bkz. s. 115-116

zorunluluk özelliği taşımaktadır. İbn Sina ilahi faaliyeti ışığın güneşten doğrudan çıkmasına benzetmektedir.

6.Doğu Ve Batıdaki Etkisi

İbn Sina düşüncesinin etkileri çok büyük olmuştur. Gerçekten, doğuda İbn Sina felsefi sistemi çağımıza kadar İslam felsefe geleneğini hâkimiyeti altın almış ve günümüz üniversitelerinde eğitim görenler tarafından onun yerine Batılı düşünürler getirinceye kadar da böyle sürmüştür. Ortaçağ İslam felsefe geleneğinin en son büyük felsefi ismi İbn Rüşd, düşüncelerini sistemli olarak ifade etmemiş ve Aristo'nun eserleri üzerine şerhler yazmayı tercih etmiştir. Göz kamaştırıcı ilmiliği ve zekâ inceliği göstermesi dolayısıyla bu şerhler Ortaçağ Batı dünyası (Aristo'yu ilk defa onunla tanıdılar) üzerinde fevkalade etkili olmuştur, fakat doğu İslam dünyasında sadece etkisiz kalmayıp aynı zamanda bu eserlerin çoğunun orijinal Arapçaları dahi kaybolmuştur. Onun nispeten etkisiz kalışı, elbette eserlerinin tahrip olmasıyla alakalıdır. Geriye kalan eserler için söylenecek şey ise daha sonraki felsefi çalışmaların ya İbn Sina'nın eserlerine şerh yazmak veya onlara reddiye yazmaktan ibaret olmasıdır²¹.

İbn Sina doğuda ve batıda etkisi çok büyük olmuş akılcı bir filozoftur. Dinle felsefeyi uzlaştırmayı çalışmış, ruhun manevi bir cevher olduğunu anlatmış, müspet bilimlerde deneyler yapmış, ahlak ve eğitim felsefesi üzerinde durmuştur. Özellikle nedenselliği kabul ederek olaylar arasında neden-sonuç bağına aramıştır. Akla ve bilime önem vermiştir. Ayrıca İbn Sina akılcı ve deneyci bir düşünür olmakla beraber inanç sorunlarına da önem vermiştir. Tanrı'nın varlığı, Peygamber'in gerçekliği ve ölümden sonra ruhsal hayatın devam etmesi konusunda görüşleri vardır. Latinceye çevrilen el-Kanun fi't-Tıb, Kitab eş-Şifa, Kitab en-Necat ve Kitap en-Nefs gibi eserleriyle Batı âlemini etkilemiştir. Özellikle onun St. Thomas ve Albertus Magnus'u etkilediği bilinmektedir. Ayrıca Aksam el-Ulum el-Akliye, el-İşarat ve't-Tenbihat, et-Tabiiyyat Min Uyun el-Hikme de onun önemli kitaplarındandır ve 17.yüzyıla kadar Batı üniversitelerinde başvuru kaynağı olmuştur.

İbn Sina'nın tesiri Batı'ya meşhur St. Thomas Aquinas'ın hocası olan Albertus Magnus zamanında nüfuzetmeye başladı. Aquinas'ın metafiziği (ilahiyat anlayışı)

²¹ Bkz.Age., s. 123

onun İbn Sina'ya borçlu olduğu şeyler anlaşılmadan manasız kalır. Aquinas'ın daha sonra yazdığı ve en büyük eserleri, örneğin Summa Theologica ve Summa Contra Gentiles gibi eserlerinde dahi İbn Sina'nın tesirini görmekte kimse güçlük çekmez. Fakat başlangıçta, bu Hıristiyan Aziz'in fikri tekâmül devresinde İslam filozofunun etkisi büyüktür, mesela De Ente et Essentia (Varlık ve Mahiyet) gibi gerçekten Aquinas; "metafiziğinin temeli olan bir eserde, onu hemen hemen her sayfada zikreder. Şüphesiz İbn Sina Aquinas ve başkaları tarafından sık sık tenkide uğramıştır, ama bu eleştirilerin miktarı bile onun Batı'da ne derecede itibarı olduğunu gösterir. Fakat İbn Sina'nın etkisi yalnızca Aquinas ya da aslında sadece Dominiken Tarikatı ile ve hatta sırf Batı'nın resmi ilahiyatçıları ile sınırlı kalmamıştır. Robert Grosseteste ve Roger Bacon gibi ortaçağ filozof ve bilim adamlarının durumu da aynıdır. Son dönem Ortaçağın en iyi Aristo şerhçileri olan Duns Scotus ve Count Zaberalla da İbn Sina'nın hala devam eden etkisine şahitlik eder²². "

B-İbn Rüşd (520/1126–595/1198)

XI. yüzyılın başlarında İbn Sina, İslam dünyasının doğu kesiminde Grek felsefesinin sembolü olmuştu. Gazali'nin Yeni Platonculuğa hücumu, felsefenin bütün davasını tehlikeye soktu; ancak İbn Sina'dan sonra felsefeye karşı kelamdaki gelişmeler, İslam'ın hayat görüşüne yeni bir boyut vermiş olan entelektüel ruhun sürekliliğini gösterdi. En çok zararlı çıkan bütün meselenin ismi üzerinde yoğunlaştığı Aristo oldu. Tekrar tekrar söylenildiği üzere O, Plotinos'la karıştırıldı, Platon'la uzlaştırıldı. Hermes'in öğrencisi olduğu ilan edildi hatta hürmete layık tektanrıca bile olarak selamlandı. O'nun gerçek öğretisinin, hakikatte XII. Yüzyılın son parçasına kadar sır olarak kalması şaşırtıcı değildir ki bu asır; İslam'ın ilk ve son büyük Aristocusu olan, geç ortaçağ Latin yazarlarınca Averroes olarak bilinen İbn Rüşd'ün felsefe sahnesinde görünmesine tanık oldu²³.

Tam adı, künyesi ve nisbesi Ebu'l-velid Muhammed b.Ahmed b.Muhammed b.Ahmed b.Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan filozof İbn Rüşd, Murabıtlar ve Muvahhidler dönemi ilim, idare ve siyaset çevrelerinde şöhret ve nüfuz sahibi seçkin bir ailenin çocuğu olarak, dedesinin vefatından bir veya birkaç ay önce 1126

²² Age., s. 124

²³ Fahri, age., s. 338

(h.520) yılında Kurtuba'da doğdu. Kendisiyle aynı isim, künye ve nisbeye sahip olan dedesiyle karıştırılmaması için İbn Rüşd el-Hafid şeklinde anılır. Yine bu gerekçeyle daha çok "el-Ced", bazen de "el-Ekber" veya "el-Fakih" sıfatlarıyla birlikte anılan dedesi, Maliki fıkhında otorite sayılan, rivayetten çok dirayet ve yorum yeteneği ile dikkat çeken ünlü bir hukukçu olmakla birlikte; aynı zamanda eğitim ve öğretim faaliyetinde bulunmak ve öğrenciler yetiştirmek suretiyle dönemin ilim hayatına da katkıda bulunan büyük bir ilim adamıdır. Dede İbn Rüşd gibi torun İbn Rüşd de (ö.1167) iyi bir hukukçuydu²⁴. Bu dindar sülale, ona İslami araştırmalarda yüksek bir seviyeye ulaşma fırsatı verdi. Bir âlimden aldığı derslerle Kur'an, tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatına dair bütün ilimleri öğrenen İbn Rüşd, babasından da Malikilerin kitabı Muvatta'yı okuyarak ezberledi. Ayrıca matematik, fizik, astronomi, mantık, felsefe ve tıp gibi sahalarda ilmi araştırmalarını sürdürdü. Bu sahalardaki hocaları pek tanınmış değildi; ancak Kurtuba, felsefî araştırmaların merkezi olarak ünlüydü; İşbiliye (Sevilla) ise sanat faaliyetleriyle tanınmaktaydı. El-Mansur İbn Abd el-Mümin'in sarayında bulunuyorlarken tabip İbn Zuhr ile kendisi arasında geçen bir muhaverede İbn Rüşd, kendi doğum yerindeki ilmi atmosferden gururla söz ederek şöyle demişti: "Eğer İşbiliye'de bir bilgin ölürse kitapları satılmak üzere Kurtuba'ya gönderilir; eğer Kurtuba'da bir müzisyen ölürse müzik aletleri İşbiliye'ye gönderilir"²⁵. Nitekim Kurtuba bu dönemde Dimaşk (Şam), Bağdat, Kahire ve Doğu'daki diğer Müslüman şehirleriyle rekabet etmekteydi.

İbn Rüşd Mağrib'in büyük filozofu olan İbn Tufeyl'in öğrencisi oldu. İbn Tufeyl ile İbn Rüşd arasında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisinden söz edilemese bile, birazdan görüleceği üzere İbn Tufeyl'in ona, kendisini hükümdara takdim edecek kadar güvenmesi, bu iki düşünürün böyle bir güvenin oluşmasına yetecek yoğunlukta felsefî içerikli sohbet ve tartışmalar yaptıkları, bunun da en azından yaş ve tecrübe itibarıyla İbn Tufeyl'in onun hocası sayılmasını gerektirdiği düşünülebilir.

Özellikle aklî ilimlere karşı büyük ilgi duyan ve bu alanda hayli bilgi sahibi olduğu anlaşılan Ebu Ya'kub Yusuf b. Abdülmü'min bir yandan kurduğu kütüphane için kitap toplarken bir yandan da dönemin seçkin ilim adamlarını Merakeş'e davet ediyordu. Gerçek anlamda bir ilim ve felsefe dostu olan emir, ulemaya idari görevler vermekteydi ki İbn Tufeyl de bunlardan biridir. Felsefeye karşı duyduğu büyük

²⁴ Bkz., Sarıoğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik yay., Ocak 2003, s. 15-16

²⁵ El-Makkari, Nefh et-Tıb, (nakleden, M.M Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi II, s. 164)

ilgiyle Aristo'nun eserlerini okumak isteyen hükümdar, bu kitapları anlamakta zorlanmış ve İbn Tufeyl'den açıklamalar yapmasını istemişti. O, yaşının ilerlemiş olması ve idari görevlerinin elvermeyeceği gerekçesiyle bu zor işin üstesinden gelemeyeceğini, ancak kabiliyetli ve birikim itibarıyla bunu gerçekleştirebilecek birinin bulunduğunu söyleyerek İbn Rüşd'ü hükümdara takdim eder. Öğrencisi Ebu Bekir Bündud b. Yahya el-Kutubi'nin bildirdiğine göre bu olayı İbn Rüşd şöyle anlatmıştır:

Emirü'l-müminin Ebu Ya'kub'un huzuruna girdiğimde onu Ebu Bekr İbn Tufeyl ile baş başa buldum. İbn Tufeyl, layık olmadığım şekilde benden ve ailemden övgüyle söz etmeğe başladı. Emir bana dönerek adımı, babamın adını ve soyumu sorduktan sonra dedi ki: Filozofların semanın ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusundaki görüşleri nedir? Biraz korktuğum biraz da utandığım için, birtakım bahaneler ileri sürerek felsefeyle uğraşmadığımı söylemeye çalışıyordum zira İbn Tufeyl'in onunla anlaştığı konuyu bilmiyordum. Emirü'l-müminin benim bu tavrımı endişe ve hayâdan kaynaklandığını anlamış olmalı ki İbn Tufeyl'e dönerek bana sorduğu mesele üzerine konuşmaya başladı. Aristo, Eflatun ve başka filozofların görüşlerinden söz ediyor ve Müslümanların bunlara karşı ileri sürdükleri delilleri naklediyordu. Onun, kendini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin birikime sahip olduğunu gördüm. O, beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli giyecekler ve binek verilmesini emretti²⁶.

Böylece felsefi çalışmalarında emirin teşvik ve desteğini de alan İbn Rüşd, 1169 senesinde İşbiliye kadılığına atanır ve ardından kısa bir süre sonra Kurtuba başkadılığına getirilir. On yılı aşkın bir süre devam eden kadılık hayatı boyunca İbn Rüşd, bir yandan da Aristo'nun eserleri üzerindeki çalışmalarını sürdürüyordu. 1182'deki yaşlandığı gerekçesiyle İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliği görevine getirilmesi sebebiyle Merakeş'e gitti. Ebu Ya'kub Yusuf'un ölümünden (1184) sonra onun yerine geçen oğlu Ebu Yusuf Ya'kub b. Yusuf el-Mansur da babası gibi, gerek İbn Tufeyl'e gerekse İbn Rüşd'e büyük değer vermiştir. Emir in filozofumuza gösterdiği bu yakın alaka ve hürmetin, 1194 senesinde hala sürmekte olduğunu görüyoruz. Ne var ki bu tarihten sonra İbn Rüşd ile el-Mansur'un arasının açıldığı ve bu yüzden filozofun, Kurtuba'ya 73 km. mesafedeki Elisane'de mecburi ikamete tabi tutulduğu kaynaklarda belirtilmekte ve bu gelişmenin sebebi olarak farklı olaylardan söz edilmektedir²⁷.

Bu zorunlu ikamet in açık ve gizli sebepleri bulunduğunu, fakat gizli sebebin daha ağır bastığını belirten Merakuşi'ye göre gerçek sebep, Aristo'nun Kitabı'l-

²⁶ Merakuşi, el-Mu'cib, s. 242-243 (nakleden, Sarioğlu, Hüseyin, Age., s. 19)

²⁷ Sarioğlu, H., age., s. 20

Hayevan adlı eserine yazdığı şerhte zürafanın özellikleri, hangi bölgelerde yaşadığı vs. gibi konulardan bahsedilirken, İbn Rüşd'ün "ve kad ra'eytüha 'inde meliki'l-berber..." (ben onu Berber melikinın yanında gördüm..) şeklinde bir ifade kullanması, el-Mansur'un da bunu kendisine karşı yapılmış bir saygısızlık olarak değerlendirmesidir. Ne var ki filozof, kendisinin kullandığı "kara ve denizlerin hükümdarı" anlamına gelen "melikü'l-berreyn" ifadesinin, istinsah hatası sonucunda "meliki'l-berber" şeklini aldığını söyleyerek özür dilemişse de bu etkili olmamıştır. Zorunlu ikametın sebebi olarak İbn Ebu Usaybia, Kadi Ebu Mervan el-Baci'den şöyle bir olay nakleder: VIII. Alfonso ile yapılacak olan savaşa katılmak üzere Kurtuba'da bulunduğu sırada el-Mansur, İbn Rüşd'e damadı olan Ebu Muhammed Abdülvahid'den daha fazla itibar ve ilgi gösterdiğini, ayrıca aralarındaki yakınlığın filozofun el-Mansur'a "kardeşim, dinle!" diyebileceği ölçüye vardığını görenlerin, kendisini tebrik etmeleri üzerine İbn Rüşd bu ilgi ve iltifatı önemsemez bir tavır takınmış; muhaliflerinin durumdan haberdar etmeleri üzerine Ebu Yusuf Ya'kub onun sürgün edilmesine karar vermiştir. Bu bağlamda Merakuşî'nin kaydettiği bir başka olay ise filozofun Aristo'nun eserleri üzerine yazdığı şerhlerden birinde Venüs'ün (Zühre) tanrı olduğunu söylediği, bunun da ulemayı ve emiri kızdırmış olduğu; hatta bu yüzden hem İbn Rüşd'ün hem de felsefeyle ilgilenen başkalarının bundan men edildiği, ayrıca tıp, matematik ve vakitlerin belirlenmesiyle ilgili kısmı dışında astronomiyle ilgili bütün eserlerin imhasının istenildiği iddiasıdır. Bütün bu olaylar bir yana, öteden beri özellikle fukaha arasında süregelen felsefe karşıtı tutumun, İbn Rüşd'ün ömrünün son yıllarında sıkıntılı günler geçirmesine sebep olduğu ihtimali de dikkate alınmalıdır. Nitekim o, hayatı boyunca kendisini en çok üzen olayın, Kurtuba'da, yanında oğlu bulunduğu halde ikinci namazı için gittiği mescitten zındıklık ve kâfirlikle itham edilerek dışarı atılması olduğunu söylemektedir. Ne var ki filozofumuz bundan sonra fazla yaşamamış, Emir Yakub b. Yusuf'un ölümünden bir ay önce, 10 Aralık 1198 günü Merakeş'te vefat etmiştir. Önce burada defnedilen cenazesi daha sonra doğup büyüdüğü, yetiştiği, kadı ve kadı'l-kudât olarak hizmet verdiği, kaleme aldığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla düşünce, ilim ve kültür hayatına önemli katkılar sağladığı ve bu arada birtakım sıkıntılara uğradığı Kurtuba'ya nakledilerek, dedesinin ve basının mezarlarının da bulunduğu İbn Abbas Mezarlığı'ndaki aile kabristanında toprağa verilmiştir²⁸.

²⁸ Age., s. 21-22

1.Aristocu Olarak İbn Rüşd

İbn Rüşd İslam filozofları arasında Aristo'nun düşüncelerine en sadık olan filozoftur. Neredeyse ona hayrandır. Aristo'nun Tabiiyyat adlı eserini şerh ederken önsözünde şunları yazmıştı:

Bu eserin müellifi Aristo'dur. Yunanlıların en akıllısı ve hikmeti en iyi bileni odur. Mantık, tabiiyyat ve maverau't-tabia ilimlerinin kurucusu ve tamamlayıcısıdır. Kurucusudur dedim çünkü ondan evvel bu ilimlere dair ortaya konulan kitapların tümü, onun eserlerinin yanında bahsedilmeye bile değmez. Tamamlayıcısıdır dedim çünkü ondan sonra bugüne kadar yaşayan filozofların hepsi, yani bin beş yüz yıllık bir süre içinde, onun ortaya koyduklarının üstüne bir şey ilave edemedikleri gibi onda herhangi bir hata da bulamamışlardır. Şu halde bir insanda bu kadar ilmin toplanmış olması hayret edilecek acayip ve garip bir şeydir. Artık bu ona beşeri değil, ilahi bir melek (veya melik) isminin verilmesini gerektirmektedir. (O, bir beşer değil, ilahi bir melektir.) İşte bunun için eskiler ona "ilahi Aristo" ismini vermişlerdir."

Allah'a çok-çok hamd olsun ki bu zat için kemal takdir etmiş hiçbir zaman hiçbir kimsenin ulaşamadığı bir dereceye onu koymuş, Allah, Kuran'da "de ki, fazl ve ihsan Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir" mealindeki ayet ile belki de ona işaret etmiştir.

Aristo'nun burhanı apaçık bir gerçektir. Onun için şunu söylememiz mümkündür: İlahi inayet, öğrenilmesi imkân dâhilinde olan her şeyi öğretmesi için onu bize göndermiştir²⁹.

İşte İbn Rüşd görüldüğü üzere Aristo'ya bu kadar hayranlık duyan bir filozoftur. Teferruat sayılacak bazı hususlarda ona karşı çıksa da yine de onu her görüşünde takip etmiştir. İbn Rüşd'e göre Aristo filozofların peşinden koştukları hikmete ulaşmış bir insandır. Aristo'nun vardığı tümel hususlar konusunda İbn Rüşd bunların insan doğasının hiç değişmeyen yasaları olduğunu ve hiçbir zaman değişmeden kabullenileceğini belirtmektedir. İnsan aklının en yüksek ulaşabildiği noktasına ulaşmış olan Aristo İbn Rüşd için neredeyse bize Tanrı'nın bir hediyesidir. İbn Rüşd'e göre vahyin getirdiği hakikat ile Aristo'nun felsefesi arasında da tam bir uyum vardır. Hiçbir şekilde çatışma, çelişme, zıtlasma ve birbirine karşı olma hali mevcut değildir. Bütün mesele bunun yorumunu yapabilmektir. İbn Rüşd burada Aristo'yu eleştirenler için onu tam olarak anlayamadıklarını belirtmiştir ve bu konuda Gazali, Fârâbi, İbn Sina gibi felsefi sistemlerini Aristo düşünce sisteminden yararlanarak kuran büyük filozofları eleştirmiştir. Doğal olarak bu eleştiri yağmurundan kelimelerde nasiplerini almışlardır.

²⁹ İbn Rüşd, Felsefe-Din İlişkileri, Önsöz ve çeviri, Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 1985, s. 26

2.Temel Eserleri

İbn Rüşd'ün kaleme aldığı zengin külliyata gelince, bu konu birçok araştırmacı tarafından ayrıntılı bir şekilde incelenmiş olmakla birlikte, burada bu eserlere kısaca yer verilecektir. Öncelikle şu ilmi eserlerinden özet halinde söz edilebilir:

1-Tutarsızlığın Tutarsızlığı

2-Faslu'l-Makal

3-Fizik Külliyatı

Fizik: Özeti es Semaü't-Tabii adını alan asıl fizik konularını inceleyen bu eserin Latincesi kaybolmuştur. Telhisü Kitabü's Sema't-tabii adındaki orta şerhi ise Jacob Mantine tarafından Latinceye çevrilmiştir. Fizik külliyatını oluşturan eserleri şunlardır:

-Kitabu's-Sema'i-Tabii (554-1159)

-Telhisu Kitabi's-Semai'tabii (565-1170)

- *Şerhu Kitabi's-Semai't-Tabii*
- *Kitabü's-Sema Ve'l-Alem*
- *Kitabü'l-Kevn Ve'l-Fesad*
- *Telhisu Kitabi'l-Kevn Ve'l-Fesad*
- *Kitabü'l Âsari'l-Ulviyye*
- *Makale Fi'l-Büzur Ve'z-Zer*
- *Mes'ele Fi's-Sema Ve'l-Alem*
- *Kitabü'l-Hayevan*
- *Cevami'u'l-Hiss Ve'l-Mahsus*
- *El-Muhtasar Fi'n-Nefs*
- *Telhisu Kitabi'n-Nefs*
- *Şerhu Kitabi'n-Nefs*
- *Telhisu Risaleti'l-İttisal Li-İbn Bacce*

4-Metafizik Külliyyatı

Metafizikle İlgili Eserleri Şunlardır:

— *Cevami'ü Maba'de't-Tabia*

- *Telhisu Maba'de't-Tabia*
- *Tefsiru Maba'de't-Tabia*
- *Tehafütü Tahafüti'l-Felasife*
- *El-Keşf'an Menahici'l-Edille Ve Aka'idi'l-Mille*
- *Faslu'l-Makal*
- *Makle Fi'l-İlmi'l-İlahi*
- *Telhisu İlahiyat Li-Nikulavus*

3. Etkileri

İbn Rüşd'ün felsefi eserleri, hacim açısından mantık, fizik, psikoloji ve diğer alanlara dair belirli meselelerde yazdığı kısa risalelerden, Aristoteles külliyyatının temel eserleri üzerine kaleme aldığı üç tür şerhe kadar farklılık arz etmektedir. Genellikle erken döneme ait olduğu düşünülen kısa şerhleri Aristotelesçi öğretilerin daha çok Yunanca şerh geleneğindeki şarihlerin açıklamalarındaki tartışmalara dayanarak yapılmış son derece güzel izahlarını içermektedirler. Orta şerhler daha ziyade Aristotelesçi metnin daha açık ve basit bir dille yeniden ifadesi şeklinde bir yapıya sahiptirler ve bundan dolayı muhtemelen Hamisi Ebu Ya'kub Yusuf'un isteği üzerine, Aristoteles'in eserlerini anlamasına yardım etmesi amacıyla kaleme alındıkları düşünülmektedir. Geç uzun şerhler Aristoteles'in metninin tamamını içermekte olup bu metinler peşlerinde ayrıntılı şerhlerin geldiği bölümlere ayrılmıştır. Uzun şerhlerin genellikle İbn Rüşd'ün en olgun görüşlerini içerdiği kabul edilmektedir. Bunlardan ilki "ikinci analitikler" üzerine uzun şerhtir. Onu sırasıyla De Anima, Fizik, De Caelo ve Metafizik üzerine daha da uzun şerhler takip etmektedir. Daha sonra ele alınacağı üzere İbn Rüşd'ün kendisi hakikatin tam anlamıyla bizatihi idrakinin ikna veya diyalektik metotlar yoluyla arazi olarak değil; "ispata dair kitapları", yani felsefe eserleri ve özellikle özünde felsefi ispatlardan müteşekkil olduğunu kabul ettiği Aristoteles üzerine yazdığı şerhleri sayesinde mümkün olduğunu düşünmektedir. İbraniceye tercüme edilmeleri yoluyla İbn Rüşd'ün

çalışmaları ortaçağ Yahudi felsefi düşüncesinin gelişiminde son derece hayati bir etkiye sahip olmuştur. Tercüme edilen eserler arasında Kesin Risale, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, Fizik, De Caelo, De Anima ve metafizik üzerine kısa ve uzun şerh ile İkinci analitikler ve fizik Üzerine Uzun şerhler bulunmaktadır³⁰.

İbn Rüşd'ün felsefi eserleri Doğu'nun büyük filozoflarınıninkine kadar hacimli ve çeşitli idi. İki belirgin özellik O'nun eserlerini, İslam dünyasında ancak O'nun iki dengi olan, Doğu'nun iki üstadı, Fârâbi ve İbn Sina'ninkilerden ayırmaktaydı. Aristo metinlerini tefsir etmede gösterdiği dikkat ve felsefe-din münasebetiyle ilgili ebedi meseleyi kucaklamasındaki şuurculuk, ayrıca O'ndan başka hiçbir filozofun yapmadığı kadılık görevi yahut fıkha dair sistemli eserler telif etmesi, üçüncü bir özellik olarak zikredilmelidir. Bu türden ona atfedilen en az iki eserden biri olan Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Mukdesid bugün hala elimizdedir.

Tefsir metodunu İbn Rüşd'ün başlattığı şeklindeki yaygın görüşün artık terk edilmesiyle beraber, O'nun St. Thomas Aquinas'dan önce, bu metodu kullanan en büyük Ortaçağ filozofu olduğundan asla şüphe yoktur. Bu metodun Kur'an tefsiri metoduyla açık bir benzerliği vardır ayrıca Aristo üzerine mantıkla ilgili şerhlerinde Fârâbi tarafından sık sık ve bir dereceye kadar da kayıp Kitab el-İnsaf adlı eserinde İbn Sina tarafından kullanılmıştır.

İbn Rüşd, Aristo'nun eserleri üzerine genel olarak büyük, orta ve küçük diye bilinen üç tip tefsir yazmıştır. Pek az istisna ile O'nun Aristo'nun bütün eserleri, Platon'un Cumhuriyet'i ve Porphyrius'un İsağoci'si üzerine şerhler yazdığı doğru ise de, bunlardan, üzerine büyük, orta ve küçük şerhler yazılan yalnızca Aristo'nun Physics , Metaphysics, De Anima, De Caelo ve Analytica Posteriora (ikinci Analitikler)'sıdır. Büyük ve orta şerhleri ayırt etmek her zaman kolay değildir. Öte yandan telhisler, Themistius'un, Galen'in ve Aphrodisias'lı Alexander'in daha önceki Yunanca şerhlerine benzeyen daha kısa özetleridir.

Bugüne kadar ortaçağ felsefe tarihçileri, İbn Rüşd'ün Aristo felsefesinin tefsirine büyük katkısı üzerinde yoğunlaştılar. Ancak İbn Rüşd'ün, İslam'ın felsefi düşünce tarihindeki yeri temelinden farklıdır. Bu yaklaşımdan kaynaklanan bakış açısındaki hata talihsizlik olmuştur. Çünkü bu, bir yandan İbn Rüşd'ün Müslüman Siger de Baraband gibi resmi kilise otoritesine karşı bir tür Latin muhalefet lideri

³⁰ Peter-Taylor, age., s. 200

olarak diğer yandan İspanya Yahudileri arasında ve Güney Fransa'da yeni bir fikir dalgasının lideri olarak tanınmasına yol açmıştır.

İbn Rüşd XII. Yüzyılın sonlarına doğru Aristoculuğun Avrupa'da canlanmasıyla birlikte o kısa zamanda Yahudi ve Hıristiyanlar arasında şüphe götürmez bir lider olarak kabul edildi. Musa b. Meymun ve öğrencisi Yusuf b. Yehuda tarafında ona duyulan büyük saygı O'nun önde gelen bir Aristo müfessiri olarak Yahudiler arasında şöhretini sağlamlaştırdı. Yahudi safhası İbn Rüşd'ün batıya doğru hicretinde ancak ilk safha idi. Yahudilerle Hıristiyanlar arasında kültürel bağların yakınlığı ve Batı Avrupa'da İbranice'nin oldukça yaygın olarak biliniyor olması sebebiyle Roger Bacon ve Raymond Martin (öl.1284'den sonra) 'in durumlarında görüldüğü gibi, genellikle İbranice yoluyla Arapça felsefi eserleri Latinceye tercüme edilmesi 13. yüzyılın başlarında yüksekçe bir seviyeye ulaşmıştı.

Daha sonra İbn Rüşd'ün şerhlerinin, Batı Avrupa'nın Aristotelyen mirasının bir cüzü olduğu söylenilebilir. Ancak İbn Rüşd'ün İslam âleminde hemen hemen hiçbir öğrencisi ya da halefi olmamıştır. Hatta O'nun münekkitleri bile zikre şayan değildir. Ne var ki O'nun Batı'daki takipçileri ve münekkitleri parlak bir galaksi teşkil ederler: Maimonides, Siger de Barabant, Moses ben Tibbon, Levi ben Gerson, Albert the Great, St. Thomas Aquinas³¹.

C.Aristotelesçi Felsefî Düşünce

Aristoteles hakkında İbn Rüşd şunları yazmıştır: "İnanıyorum ki, bu adam, tabiaten bir model ve tabiatın son insan mükemmelliğini göstermek için bulduğu bir örnekti." O, delilleri "Birinci Analitikler" üzerine orta şerhte ileri sürdüğü kıyas şekillerine çevirmeye çalışırken Aristoteles'in rehberliğini takip etmeye çalışmıştır. Buna göre bütün konuşma ve söylemler, eleştirel tahlil için kıyaslara indirgenmelidir, zira "ispatın üzerine dayandığı gerçekliğin tabiatı" hakikat ve onun kendi içinde tutarlılığıdır. Fizik ve metafiziğe dair geç dönem eserlerinde dâhiyane Aristotelesçi prensiplere dönüş çabası artan bir şekilde barizken, İbn Rüşd yıllar boyunca bugün Aristoteles çalışan filozofların yaptığı gibi Yunanca şerh geleneğine mensup İskender, Themistius ve diğerlerinin tercüme edilen eserlerini yardımcı

³¹ Bkz., Fahri, age., s. 339-342

olarak kullanmak suretiyle Aristoteles'in eserlerindeki metinlere ve meselelere dair tutarlı bir yorum ortaya koyabilmekle uğraşmış durmuştur³².

İbn Rüşd'ün bu kadar Aristoteles ve düşünceleriyle uğraştığını belirtip sonra da onun kendine özgün bir felsefi düşünce sisteminin olduğunu söylemek imkânsız gibidir. Yalnız İslami kökenli meselelerde İbn Rüşd Aristo'da bulunmayan bu konuları onun açtığı pencereden bakıp kendi fikirlerini belirtmiştir. İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya olan eleştirilerinin ele alınacağı ikinci bölümde sadece İbn Sina'yı eleştirdiği konulardaki görüşlerine yer verilmiştir ve bunun İbn Rüşd'ün dünyasını tam olarak anlamamamıza neden olduğu için burada İbn Rüşd'ün Aristo'nun savunuculuğunu yaptığı ve yapmadığı diğer görüşlerine de yer verilecektir.

1-İbn Rüşd'te Bilgi ve Türleri

Felsefede "epistemoloji" terimiyle ifade edilen bu problem; "suje-obje" ilişkisi olup, felsefi düşüncenin ortaya çıkışından beri "nefis" ve "akıl" gibi psikolojik meselelerle bir arada tartışılmıştır. Bu sorunun felsefe tarihinde sürekli yer almasının sebebini Aristoteles'in Metafizika'nın birinci kitabına başlarken "... Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler..." demesiyle tam olarak açıklamış olmaktadır. Bilgiyi elde etmenin yolu, bütün İslam felsefesi boyunca tartışılmış başlıca problemlerden biridir; bu durum, onun insanın kendisiyle birleştiği daha yüksek bir prensip olan "faal akıl" ile ilgisi yüzündendir.

Bilgi; ilkeler ve sebeplerin araştırılması ve ilk sebeplerin bilgisine ulaşmaktır. İnsan akıllı bilgi edinme sürecinde sebepleri araştırmaya yönelik olduğu ölçüde sıradan deneyin şartlarından kurtulup, pragmatik kaygılardan arınır ve uzak sebeplere doğru ilerledikçe, ilk sebepler ve ilk ilkelere yaklaşır. Bu durumda aşağıdan yukarıya doğru aklın etkinliğinin çeşitli fonksiyonları arasındaki hiyerarşiyi meydana getiren şey, felsefenin en temel sorusu olan "niçin"e cevap teşkil eden ve gitgide artan bilgidir. İşte insan ilk sebep olan Tanrı bilgisine ancak bu bilme aşamalarının en üstüne çıktığı zaman yaklaşır; zira Aristoteles, Tanrı bilimini bilim sınıflandırmasının en üzerine koymaktadır³³. Aristoteles için: "bir şeyi bilmek için onun sebeplerini bilmek gerekir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles'te sebepler; maddi sebep, suri sebep, fail sebep ve gaye sebep olmak üzere dörde ayrılır. İbn Rüşd'de

³² Peter-Adamson-Taylor, age., s. 209

³³ Bkz. Küken, Gülnihal, İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması, Alfa Basım, 1996, s. 98

bu dört sebebi aynen kabul eder. Bunlardan en önemlisi bir şeyin yokluktan varlığa çıkmasını sağlayan; yani şekilsiz maddeye form vermek suretiyle gaye sebebi gerçekleştiren fail sebeptir. Dolayısıyla madde, form ve gaye sebep, fail sebebe bağımlıyken fail sebep bağımsızdır. Yalnız burada İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirmesine de neden olan bir isim benzerliği vardır. Duyulur âlemde görülen güçleri sınırlı failer ile her şeyin sebebi olan ilk fail arasında ortak bir isme sahip olmaktan başka bir benzerlik yoktur. Zira ilk akıl adını alan ilk fail, sahih fiildir, sebeptir ve etkin bir bilgidir. Dolayısıyla O'nun bilgisi insanın bilgisiyle karşılaştırılmaz. İşte "bilgeliği sevmek" anlamına gelen felsefenin amacı da aklın gereği olarak sebepler zincirinin sonunda yer alan ilk failin bilgisine ulaşmaya çalışmaktır. İnsan ancak ilk fail olan Allah'ın bilgi, irade ve hikmet sahibi, âlemin ise O'nun bu bilgi ve hikmetinin bir tezahürü olduğunu kavrayınca son gaye olan Allah'ın bilgisine ulaşma imkanına kavuşur. İlk fail olan Allah'ın bilgisi mükemmeldir ve bu mükemmel bilginin tezahürü olan her şeyi bilir bizim bilgimiz ise eksik olup bilinenden sonra gelmektedir³⁴."

İlk bilinenler ise duyulur dünyadan edindiğimiz bilgilerdir. İnsan duyuları vasıtasıyla, duyulur dünyadan hareketle kademeler halinde bilgi edinmeye başlar. Doğru bilgi varolana uygun olan bilgidir ve bizim duygularımıza konu olan var olanlar ise dış dünyadaki duyulur şeylerdir. Bilinenin maddede bulunması, bilginin ise maddede bulunmaması dışında bilgiyle bilinen arasında hiçbir ayrılık yoktur. İnsana ait bilgilerin hepsi varolana ilişkindir. Bilgi edinmede öncelikli duyular ve daha sonra akıl yol gösterir³⁵.

Duyu bilgisi: Duyu algısına konu teşkil ederek bilgi edinme açısından obje durumunda duyulur nesnelere, bir cevher ile farklı kategoriler teşkil eden birçok arazlardan oluşur. İnsanın duyulur şeylerin bu çeşitli özelliklerini algılayabilmek yani bilgi edinmek için beş duyusu ve bunların yeti durumundaki beş organı bulunmaktadır. Bilgi edinmede ilk basamağı teşkil eden duyu güçleri kişiden kişiye farklı özellikler gösterirler. Mesela sağlıklı kişilerdeki görme yetisi, hastalıklı

³⁴ Bkz. İbn Rüşd, , Tehafüt et-Tehafüt, c. II, Kırkambar yay, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yay. İst. 1998, s. 94-99

³⁵ Age., s. 241

olanların görme yetisinden, gençlerin görme yetisi de yaşlıların görme yetisinden daha güçlüdür.

Duyuların bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi onların, suretlerin cisimlerden soyutlanmasında ilk basamağı teşkil etmelerinden ileri gelmektedir. İbn Rüşd'e göre duyulur nesnelere varlık bakımından bir takım dereceleri vardır. Dolayısıyla bir alt derecedeki nesneye ait bilgi, bir üst derecedekinden daha az soyuttur. Mesela renkleri ele alırsak rengin varlık bakımından birbirinden üstün birtakım derecelerinin bulunduğu görülür, onun en düşük derecesi cisimdeki varlığıdır. Rengin bundan daha üstün varlığı ise gözde bulunan varlığıdır; çünkü bu varlık kendi özünü kavrayan rengin varlığıdır. İlk maddedeki varlığı ise cansız bir varlık olup kendi özünü kavrayamaz. Rengin hayal gücünde de bir varlığı bulunmaktadır. Ve bu varlık onun görme gücündeki varlığından daha üstündür. Yine açıkça bilindiği üzere, onun anımsama yetisinde hayal gücünde olduğundan daha üstün bir varlığı bulunmaktadır. Ayrıca onun akılda bütün bu varlıklardan daha üstün olan bir varlığı vardır ve inanç sayesinde kabul edildiği üzere, onun İlk Bilgi'nin özünde bütün varlıklarda daha üstün bir varlığı bulunmaktadır ve bu varlık kendisinden daha üstününün bulunması mümkün olmayan bir varlıktır³⁶.

Ortak duyu: el-Hissu'l-müşterek denilen ortak duyu beş duyunun sağladığı veriler üzerinde hüküm verir ve bu beş duyu tarafından algılanan bir nesnenin bütün niteliklerini bir arada değerlendirerek zihninde, nesnenin dış dünyadaki konumuna uygun olan imajını sağlar.

Hayal gücü: İbn Rüşd'e göre hayal gücünün objeleri maddeye bağımlı kavram ve suretlerdir.

2-Akıl Bilgisi

Biri genel olan canlılık ikincisi ise özel olan akıllılık olmak üzere iki nitelikten olan insan, tikelleri/cüz'ileri (ferdileri) duyularıyla kavrayarak tümelleri/küllileri akılla idrak eder. Akıl faaliyetleri, külli kavramlara ve öze ulaşmaya çalışmaktır.

İbn Rüşd, akıllı nazari ve ameli olmak üzere iki kısımda incelemiştir. Her insanda ortaklaşa bulunan ameli (pratik) akıl, insanın varlığı için zorunlu ve faydalı sanatların kaynağıdır. Bu akıl duyu ve hayal gücüne dayalı olarak hükümde

³⁶ Age., 121

bulduğundan bu hükümler, duyu idrakleri ve hayeller oluşunca oluşmakta ve bozulunca bozulmaktadır. İnsan, ameli akli sayesinde bir toplumda yaşamak, faziletli olmak ve cesaret göstermek gibi ahlaki (etik) eylemlerde bulunur. Nazari akli ile de zorunlu kavramları idrak eder ve teorik ilimleri öğrenir.

İbn Rüşd'e göre aklın fonksiyonunu yerine getirebilmesi için akledilirlerin var olması gerekmektedir; zira o, sadece var olanla irtibat kurabilir, var olmayanla değil. Demek oluyor ki filozofumuz, Platon'a ait olan küllinin nefsin dışındaki bir realitesinin bulunduğu şeklindeki görüşü kabul etmeyerek idealizm doktrinini reddeder ve üstadı Aristoteles'i takip ederek küllinin varlığının madde ve suretten oluşan teker teker cüz'ilere bağlı olduğunu savunur. İşte akıl soyutlama (tecrid) sayesinde bu suretleri maddesinde ayırır. Buradan çıkan sonuca göre akledilirler, kendileri de cüz'ilere bağımlı olan hayallere dayanmaları bakımından kısmen maddi sayılabilirler. Yalnız maddi akıl cismani bir akıl değil sadece akledilirleri idrake istidatlı potansiyel bir güç olması bakımından kuvve halindedir. Akli kuvve halinden fiil haline getiren şey ise filozofumuza göre hayali suretlerdir (yarı soyut kavramlardır). İnsan bilgi konusunda yetkinleştiği ölçüde fa'al akıl mertebesine yaklaşır. Mademki akıl akledilirlerden ibarettir, bu durumda aklın akledirlere ulaşması, onlarla "bir olma" veya birleşmesi'dir. Her yaratılmış şeyi bilme derecesine erişmek yetkinlik ve kemale ermek demektir. Faal akıl ilahi bir varlık olmadığı ve bazı Yeni Plâtoncuların iddia ettiklerinin aksine ruhlarımızı aydınlatmadığı için ittisal, sufilerin yoluna benzeyen bir şey de değildir. İttisal, aklın epistemolojik bir zeminde işleyişidir ve mümkün akılla külli formların kavranışı üzerine temellendirmiştir. Bu külli formların hissedilir fertlerin dışında fiilen hiçbir varlıkları mevcut değildir³⁷.

Aklın işleyişi şunun gibidir: akıl vardır, bir idrak eden şahıs vardır ve akletmenin nesnesi olan ve akılla idrak edilen akledilirler vardır. Akledilirlerin var olması gerekir, aksi takdirde aklın idrak edecek hiçbir şeyi olmazdı. Çünkü o, yalnızca varolanla irtibat kurabilir, olmayanla değil. Bizim bilgimiz varlıkların tesiri sonucudur. Şimdi, bu akledilirler, yani külliler ya Platon'un iddia ettiği gibi neftse bulunmamakta yahut da nefsin dışındaki realitede bulunmaktadır. İbn Rüşd, Aristo'yu izleyerek idealizm doktrinini reddeder. Netice itibariyle külliler realitede bulunmaktadır ve onların varlıkları madde ve suretten oluşan cüz'ilerle ilgilidir.

³⁷ Bkz. Küken,Gülnihâl, Age., s. 104

Tecrid amelesi sayesinde akıl, bu suretleri maddesinden soyar, soyutlar. Bundan çıkan sonuca göre, akledilirler kısmen maddi, kısmen gayri maddidir. Kendileri de cüz'ilere dayalı olan hayallere dayanmaları bakımından maddidirler. Maddi aklın, cismani olduğu düşünülmemelidir. O yalnızca bir kuvve halidir ve akledilirleri idrake istidatlı bir potansiyel güç. Aklı kuvveden fiil haline getiren şey, faal akıldır. Bu akıl, mümkün akıldan daha üst ve şerefli bir mertebede yer alır. Bu akıl, bizler tarafından idrak edilsin edilmesin daima faaliyet halinde varlığını sürdürür. Bu faal akıl, bütün bakış açılarından akledilirlerle bir ve aynıdır. İnsan hayatı boyunca geliştikçe faal akla ulaşabilir. Aklın akledilirlerden başka bir şey olmadığı gösterildiğine göre, aklın akledilenlere ulaşma fiiline "bir olma" veya "birleşme" denecektir. İbn Rüşd'e göre faal akıl ilahi bir varlık olmadığı ve bazı Yeni Platoncuların iddia ettiğinin hilafına ruhlarımızı aydınlatmadığı için ittisal, sufürin yoluna benzeyen bir şey değildir. İttisal, aklın epistemolojik bir zeminde işleyişidir ve mümkün akılla külli formların kavranışı üzerine temellenmiştir. Bu külli formların hissedilir fertlerin dışında fiilen hiçbir varlıkları mevcut değildir. İbn Rüşd Latinceye tercüme edildiğinde bazı görüşleri kabul, bazıları reddedildi. Onun etkisiyle gelişen akım, Latin İbn Rüşdçülüğü adını alır. Bu akım, Aristo felsefesinin İbn Rüşdçü yorumu, İbn Rüşd'ün felsefe ve teoloji arasına koyduğu ayırım, onu ampirik akılcılığı ve daha özel planda onun akıl teorisi demektir³⁸.

3-Sebeplilik

İbn Rüşd'ün bilgi teorisinde sebeplilik çok önemli bir yer tutar. Sonradan var olan varlıkların; etkin (fail), madde, suret ve amaç (gaye) olmak üzere dört nedeni olduğu kendiliğinden bilinen bir şeydir. Akıl varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka bir şey değildir işte bu özelliğiyle akıl diğer kavrama yetilerinden ayrılır. O halde; "... sebepleri reddeden kimse akıllı reddetmiş olur..". zaten mantıkta bize sebeplerin ve sonuçların bulunduğu ve bu sonuçları veya eserleri bilmenin, ancak onların sebeplerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu sebepleri inkâr etmek bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; zira bu durumda gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şey bulunamaz ve bulunsa bile böyle bir şey sanıya (zan) dayalı olur; ayrıca onun kanıtı ve tanımı bulunmayacağı gibi kanıtları oluşturan öze ilişkin yüklem kategorileri (sınıfları) ortadan kalkar. İşte bu yüzden İbn Rüşd sebeplilikle açıklanmayan "sözde ilimler" olarak reddettiği

³⁸ Bkz. Şerif, M.M, age., s. 177

olarak büyü, simya, astroloji gibi ilimleri tabii ilimlerden saymaz. Ona göre tılsım sanatı, beyhudedir. Astroloji; âlemde olacak şeyleri önceden bilmek iddiasında olup yıldız falcılığı ve kehanet türündendir³⁹.

Bütün bunlardan sonra kısaca söylememiz gerekirse İbn Rüşd sebeplilik ilişkisi demek olan illiyet prensibine tamamen inanır ve bu dünyadaki her şeyin sebep-sonuç ilişkisi şeklinde anlaşılabilir mükemmel bir nizama göre meydana geldiği fikrini savunur. Nesnelere dünyasının sürekliliği ve illiyet kanunu filozofun üstadı Aristoteles'ten gelen metafizik görüşlerinin bir sonucudur ve bu görüşler bir cevher ile dört sebep teorisi. Düşünürün göre eşyanın sürekliliği bir şeyin özüne ulaşmamızı, tanımını yapmamızı ve ona bir isim verebilmemizi sağlar.

İbn Rüşd'e göre her şeyden üstün olarak ilmi düşünceyi sağlamlaştırmak ve doğru bilgi için bir temel bulmak gerekmektedir. Bu temel ise ontoloji yani varlık bilgisidir. Varlık dünyasında duyularımız ile kavradığımız bazı gerçekler vardır ve olaylar arasında bir sebep sonuç ilişkisinin bulunduğunu kabul etmek zorundayız. Bu prensip doğrultusunda filozofa göre Allah hiçbir şeyi değiştirmez ve ezeli bir sebepten doğan varlıklar zorunlu olarak bu ezeli bilgiye bağlıdır. Öyleyse bu ezeli bilgi ile varlıkları tanzim eden kanunlar aynı şeylerdir. İnsan aklı, bilgi edinmek için eşyanın kanununa nüfus edebilmelidir. İlim külliler üzerine kurulmuştur. Ancak külli, çokluğun birliğe (vahdet) yüklenmesidir. Tek tek varlıklara verilen bu birlikten onların varlıkları ortaya çıkar ve bütün bu birlikler tıpkı tek tek sıcak olan varlıklarda bulunan sıcaklığın, ateş olan ilk sıcak şeyden meydana gelmesi ve ilk sıcaklığa doğru yükselmesi gibi ilk birliğe yükselir. Böylece duyularla algılanan varlıkla akılla kavranan varlık birleştirilmiş olur ve biz âlemin bir olduğuna ve onun Bir'in eseri olduğunu, bu Bir'in bir bakımdan birliğin bir bakımdan da çokluğun sebebi olduğunu anlayabiliyoruz. Varlık dünyasında çokluk olmasaydı ilim de olmazdı. Akıl küllileri cüz'i suretlerden soyutladığı için onların prensibi sayılır. Onları bir şeyden soyutladığı için de küllilerin bu şeyden mevcut olmaları gerekir; ancak bu mevcudiyet fiil halinde olmayıp kuvve halindedir. Küllileri teşkil eden türler cüz'i (ferdi) gerçeğin içerisinde bulunurlar. İbn Rüşd türleri ve dolayısıyla külliyi sadece soyut kavramlar olarak kabul eden Platon'dan bu noktada tamamıyla ayrılmakta ve külli suretin, cevherin varlığını ispat ettiğini söyleyen üstadı Aristoteles'in yolunda

³⁹ Bkz. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 284

gitmektedir. Görüldüğü üzere İbn Rüşd âlemdeki bütün hadiseleri tesadüfün kör güçlerine bağlayan materyalistlerin iddialarını anlamsız buluyor ve âlemde müşahede ettiğimiz nizamın güzelliğinden dolayı determinizmi kabul ediyor. Ona göre tesadüfen mevcut olan bir şey çok az zaruridir. Bizim bilgimiz varlıkların tesiri sonucudur; çünkü akıl sadece varolanla irtibat kurabilir, dolayısıyla akledilirlerin var olmaları gerekir, aksi takdirde aklın idrak edecek hiçbir şeyi olmazdı. Buradan çıkan sonuca göre bilgi edinme işleminde akıl sahibi olan, idrak eden bir kimse ile akletmenin nesnesi olan ve akılla idrak edilen akledilirlerin bulunması gerekir⁴⁰.

D-Tanrı-Âlem İlişkisi

1.Aristotelesçi Köken

Aristoteles felsefesinde âlem, Tanrı kadar ezeldir. Dolayısıyla maddi kâinatta görülen ve hareketin ölçüsü sayılan zaman da ezeldir. Aristoteles ilkenin ezeli olması düşüncesinden hareketle Presokratik felsefede fizik dünyadaki zıtlıkların birer ilke olduğu fikrini reddeder. Ona göre varlığın ilkesi üçtür: madde, suret ve yokluk (formdan yoksun olmak). Bu üç ilkeden varlık ve yokluk iki zıt olup bunların hiçbir zıtlı ile ilgisi olmayan bir dayanağa ihtiyaçları vardır. Aristoteles'e göre bu dayanak bir imkân halinde ve henüz form kazanmamış olan ilk maddedir. Dolayısıyla varlık maddede gerçekleşen formdan ibarettir. İlk madde demek olan heyula/hyle, belirsiz ve güç halinde bir varlık olarak kabul edilir. Bir başka deyişle o, varlığın meydana gelmesi için bir imkân durumundadır. Âlemde şekilsiz bir maddenin bilfiil bulunması mümkün olmadığına göre heyula belirsiz ve güç halinde bir varlık olarak kabul edilir. Bir başka deyişle o, varlığın meydana gelmesi için bir imkân durumundadır. Âlemde şekilsiz bir maddenin bilfiil bulunması mümkün olmadığına göre heyula ancak bir şekle, bir surete bürünerek varlık sahnesine çıkar. Aristoteles felsefesinde temel ilke olan suret, fiil durumundadır. Madde ise ikinci derecede bir ilke sayılır. Şu var ki kâinatta şekilsiz madde ve maddesiz şekil bulunmadığı için bu iki madde arasında herhangi bir zıtlık söz konusu olmayıp bunlar birbirini tamamlamaktadır.

Varlığın ilkesini madde ve suret olarak iki ezeli prensip halinde ortaya koyduktan sonra Aristoteles varlık arasındaki ilişkiyi temellendirmek üzere hareket kavramından yola çıkar. Ona göre âlemde hareket (her türlü değişim ve

⁴⁰ Age., s. 106-108

başkalaşım) zorunlu olarak vardır ve bu hareket sonsuzdur. Yani hareketin başlangıcı ve sonu yoktur. Şu halde her hareket edeni hareket ettiren bir sebebin bulunması mantıki bir zorunluluktur. Şu var ki hareket edenle hareket ettiren arasında aracı durumunda olan bir takım mutavassıtlar bulunabilir. Bu mutavassıtlar zincirinin sonsuza kadar devam etmesi imkânsızdır yani kendisi hareket etmeyen bir "ilk muharrik"te bunun son bulması gerekir. İlk muharrikin kendisi hareket etmiş olsa, bu hareket ya dıştan veya kendi içinden bir etki sonucu olmalıdır. Birinci durum hareket ettirenler zincirinin sonuna kadar sürüp gitmesini gerektireceği için mümkün değildir. İkinci durumda ise hareket ettiren ile hareket edenin aynı şey olması gerekir ki bu bizi bazı mantıki çıkmazlara sürükler. Bunun için Aristoteles ilk muharrik diye nitelediği Tanrı'nın böyle vasıflardan uzak olması gerektiğini söyler. Ona göre madde ve hareket ezeli ve sonsuz olduğu için ilk muharrikin de sonsuz olması gerekir. Yine hareket kavramından kalkan Aristoteles hareketin sonsuz olmasının onun kesintisiz ve sürekli olmasını gerektireceğini yani onun bir ve bütün olmasının icap ettiğini savunur. Hareket bir olduğuna göre ilk muharrikinde bir olması mantıki bir zorunluluktur.

Problemi bu şekilde ortaya koyduktan sonra ister istemez Aristoteles felsefesinde Tanrı-evren ilişkisinin nasıl gerçekleştiği sorusu ortaya çıkar. Bir başka söyleyişle kendisi hareket etmeyen ilk muharrik varlığa nasıl hareket verebiliyor? Burada hemen belirtelim ki Aristoteles'in Tanrısı varlıkla ilişkisi bakımından pasif bir Tanrı'dır. O, varlığı hiç tanımamıştır, daha doğrusu aşkın olan Tanrı'nın varlığa yönelmesi ve onu bilmesi bir eksikliktir. Zira sürekli değişen varlık için akıldaki bilginin de değişmesi gerekir. Oysaki Tanrı bilgisinde değişkenliğin olduğunu söylemek Tanrı'nın yetkinliği ile bağdaşmaz. Bu ilişkiyi Aristoteles, sevgi kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre Tanrı âlemi değil, âlem Tanrı'yı tanımış O'na yaklaşmak ve O'na benzemek için hareket etmeye, yani daha mükemmele doğru gitmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu harekette Tanrı'nın aktif olarak hiçbir etkisi söz konusu değildir.

2.İbn Rüşd'ün Âlem Anlayışı

İbn Rüşd bu problemi bağımsız olarak değil Gazali'ye anti tez olarak ortaya koymaktadır. İbn Rüşd Aristoteles felsefesiyle tanıştıktan sonra antik Yunan düşüncesiyle İslam düşüncesini ortak bir payda da temellendirmeye çalışmıştır. İbn Rüşd genellikle âlem problemini "imkân", "irade", "fiil", "hareket" ve "zaman" bağlamında ele alıp tartışmaktadır.

İmkân: Problemin temelinde âlemin yoktan mı veya temel sayılan bir ilk prensipten mi meydana geldiği tartışması yatmaktadır. Gazali'ye göre âlem ezeli bir imkândan değil yoktan yaratılmıştır. Buna karşı İbn Rüşd ise herhangi bir varlığın fiil halinden veya yaratılmışlığından söz etmek gerektiğinde ondan önce bir imkânın varlığını kabul etmenin mantıki bir zorunluluk olduğunu öne sürer. Ona göre: "yokluğun kendisi varlığı dönüşemeyeceği ve varlığın kendisinde yokluğa dönüşemeyeceği için, bunları kabul eden kendilerinden başka bir üçüncü şeyin bulunması zorunludur"⁴¹ işte bu üçüncü şey ezeli imkân halindeki heyuladır.

İrade: İbn Rüşd kelamcılarının âlemin sonradan yaratılmış olması düşüncesine karşı çıkararak eğer bu böyle olsaydı Allah'ın bu âlemi yaratmadan önceki iradesi ile yarattığı andaki iradesi arasında bir fark olması gerekeceğini öne sürer. Bu da Allah'ın zatında bir değişikliğe sebep olur. Bu yüzden İbn Rüşd âlemin yaratılmışlığını ezeli bir yaratma şeklinde yorumlamıştır.

Fiil: İbn Rüşd âlemin ezeliğini kanıtlamak üzere problemi bir de fiil-fail ilişkisi çerçevesinde ele alır. Ona göre Allah'ın zatının ezeli olmasının O'nun fiili olan âleminde ezeli olması gerektirdiğini söyler. Konuya farklı açıdan yaklaşan İbn Rüşd'e göre Allah'ın zatı gibi fiilinin de en üstün ve en mükemmel olması gerekir dolayısıyla Allah'ın bir fiili olan âlemin ezeli olması, onun sonradan yaratılmasından daha üstündür. Mükemmelin fiili de mükemmel olacağına göre Allah'a sınırlı, sonlu bir yaratmayı isnat etmek bir eksikliklerdir. İbn Rüşd ayrıca illet malul arasında ontolojik olarak bir öncelik ve sonralığın bulunması açısından âlemin ezelde yaratılmış olduğunu da kabul eder.

İbn Rüşd Tanrı-Evren ilişkisini yorumlarken sürekli ve her an yeniden yaratma düşüncesini hipotezinin hareket noktası olarak kabul etmektedir. O yaratma fikrini şu şekilde izah eder: Fail iki sınıftan oluşmaktadır; bunlardan birincisi, fiilin iliştiği eserde fiilin var oluşu; bir yapının var olmasıyla artık yapı ustasına gereksinim bulunmadığı gibi bir eserin de var oluşu tamamlanınca artık bir faille gereksinimi kalmaz. İkinci fail sınıfı ise, kendisinden esere ilişik olan yalnızca bir fiilin çıktığı ve bu eserde ancak fiilin kendisine ilişmesiyle var olduğu fail sınıfıdır. Bu failin özelliği fiilin o eserin varlığıyla birlikte bulunmasıdır. Başka bir deyişle bu fiil yok olunca eseri de yok olur; bu fiil var olunca eseri de var olur, yani

⁴¹ Age., s. 57

her ikisi sürekli olarak birlikte bulunur. Bu, fail olma yönünden, birincisinden daha üstün ve fail olmaya daha layıktır; çünkü o, eserini var eder ve onu korur öteki fail ise eserini var eder fakat var ettikten sonra onu korumak için başka bir faile gerek duyar. Harekete ve varlıkları ancak harekette söz konusu olan nesnelere oranla hareket ettirmenin durumu işte böyledir. Filozoflar, hareketin failin bir fiili olduğuna ve âlemin varlığının da ancak hareketle tamamlandığına inandıkları için şöyle derler: Hareketin faili âlemin de failidir. Eğer onun fiili bir an için hareketten yoksun kalsaydı âlem yok olurdu...⁴²

Görülmektedir ki İbn Rüşd bu konuda Aristoteles'ten ziyade Kur'an'dan esinlenmiştir. Çünkü Aristoteles'in Tanrı'sının âlemlerle ilişkisi olmayan bir Tanrı olmasına karşı İbn Rüşd'ün Tanrısı âlemde sürekli bir yaratma halindedir.

E-Felsefe ve Din

Felsefenin en önemli düşünürü sayılan Aristoteles'in en samimi takipçisi olan İbn Rüşd'ün felsefe ve din problemine getirdiği çözüm önemlidir. Tabii ki bu uzlaştırma çabalarında Gazali'nin filozoflara yönelttiği suçlamaların da etkisi büyüktür.

İbn Rüşd işe "dinin gerektirdiği işlere karar verirken düşünürüz veya bir olayın iyiliği ve kötülüğü üzerinde düşünmekteyiz bunun için de felsefenin görevi de bizi varlıklar üzerinde düşündürüp, onları Allah'ı bilmeye götürecektir" şeklinde değerlendirmek olduğu için din bir noktada bize felsefe yapmamızı emretmektedir" demekle başlar. İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin amaçları aynıdır, her ikisi de insanları doğru bilgiye yönlendirerek doğru eyleme ulaştırmaktadır.

F-Varlık Bilgisi

İslam felsefesinde varlık problemine iki tip bakış açısı görülmektedir. Birincisi; Aristo'nun düşüncesi olan mantıki olarak varlık metafiziği, diğeri de Plotinus'un Aristo'ya atfedilen Enneadlar'daki Bir'in metafiziğidir. Bu iki sistem içinde sıkışan Tanrı; Kuran'da belirtilen, görünen dünyada kullanılan ile Plotinus'un Bir kavramının içinde eritilmiştir. Burada Bir'e giden yol daha çok tasavvufi iken, varlığa gideni daha mantıkidir. İbn Sina ise olaya yeni bir bakış açısı katmış olup zorunlu varlık ile mümkün varlık kavramlarını tartışmanın içine kazandırmıştır.

⁴² Age., s. 139

Tartışma gitgide varlık ve birlik konusu üzerinde yoğunlaştı ve İbn Rüşd Aristo'nun orijinal metinlerine dönüp kendini Yeni-Platonculuk'tan kurtardı.

İbn Rüşd, metafiziği varlık bilgisi olarak tanımlamaktadır. O, metafizik için; "çeşitli varlıklar arasındaki ilişkiyi, varoluş sebeplerinin ilk sebebe olan hiyerarşik nispetleri bakımından inceleyen bir ilimdir⁴³" demiştir. Varlık bilgisi İbn Rüşd'e göre doğa bilimleriyle bilinmektedir. Dolayısıyla varlık bilimi için tabiat âlimine ihtiyaç vardır. Bu konuda da İbn Sina ile çatışan İbn Rüşd, O'nu bu konuda da ikinci bölümde ele alınacağı üzere eleştirmiştir.

Varlık bilgisi, onun sebep ve prensiplerinin açığa çıkarılmasıdır. Doğru bilgi, varlıkla uygunluk taşıyan bilgidir. Bu yüzden İbn Rüşd'e göre dış dünya bizim bilgilerimizin temelini oluşturmaktadır. Varlıkla var oluş bir ve aynı şeydir. Tıpkı varlık ve bir olma arasındaki ilişki gibi. Varlığın kriteri gerek kuvve, gerekse fiil halinde olsun onun reel anlamda var oluşudur.

⁴³ Telhis, s. 34

II. BÖLÜM

İBN RÜŞ'ÜN İBN SİNA'YI ELEŞTİRDİĞİ TEMEL KONULAR⁴⁴

I-YÖNTEME İLİŞKİN DÜŞÜNCELER

Kindi'den itibaren ilk İslam filozofları felsefenin ya da felsefi bilginin yöntemi ve kriteri üzerinde önemle durmuşlar, eşyanın hakikatinin bilgisi olarak tanımladıkları felsefeyi "burhan"a dayalı bir sistem olarak ele almışlardır. İslam

⁴⁴ Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa

(Aşağıda hangi ciltte hangi eleştirilerin bulunduğu başlıklar halinde sırasıyla verilmiştir. Ayrıca İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metafizik adlı eserini şerh etmesiyle oluşan bu dört ciltlik eserde İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Aristoteles'in hangi düşüncesine olan uzaklığı dolayısıyla eleştirdiğini belirlemek için; eleştirilerin Aristoteles'in eserinde hangi sayfalara karşılık geldiği de verilmiştir.)

I. CİLT

- 1) *Yönteme ilişkin düşünceler* (Doğa bilimleri ile matematik bilimi birbirinden farklıdır). Tefsir: s.44-49; Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan ,995a
- 2) *Varlık-mahiyet ilişkisi* (Varlık ve mahiyetin aynı olup olmadığı sorunu). Tefsir: s. 310-316; Aristoteles, *Metafizik*, 1003b

II. CİLT

- 1) *Doğa* (Doğa ilmi ve metafizik ilminin ele aldığı konuların farklılıkları). Tefsir: s.505-515; Aristoteles, *Metafizik*, 1014b
- 2) *Varlığa ilişkin kavramlar* (Hüviyetin anlamı ve kökeni mahiyet ve varlık kavramları yerine kullanılabilme olanağı). Tefsir: s. 556-563; Aristoteles, *Metafizik*, 1015b
- 3) *Oluşun Analizi* (Madde ve suret, yoktan yaratma doktrini) Tefsir: s. 878-886, Aristoteles, *Metafizik*,1032b

III. CİLT

- 1) *Bir ve anlamları* (Bir ve mahiyetin aynı olup olmadığı konusu ve bir'in ölçü kabul edilmesi. Tefsir: s.1264-1269; Aristoteles, *Metafizik*, 1052b
- 2) *Bir'in doğası* (Bir'in sayı ve cevher konuları). Tefsir: s. 1278-1283; Aristoteles, *Metafizik*, s. 1053b
- 3) *Farklı Töz türleri* (Maddenin varlığının metafizikte ispat edilmesi problemi). Tefsir: s. 1420-1428; Aristoteles, *Metafizik*, 1069b
- 4) *Nedensellik* (Fail neden-İlk sebep ayırımı). Tefsir: s.1490-1505; Aristoteles, *Metafizik*, 1071b
- 5) *İlk hareket ettiricinin doğası*. Tefsir: s.1626-1639; Aristoteles, *Metafizik*, 1072a

felsefe geleneği içerisinde burhan teorisini ilk defa olarak bütün metodolojik ve epistemolojik muhtevasıyla ortaya koymayı başaran Fârâbi, kesin bilgiye ulaşmanın yolunun (cedeli, hatabi, şî'ri, mugaliti gibi) bir kıyas türü olan, bununla beraber hakikate yalnız kendisiyle ulaşılabilen burhandan geçtiğini söylemektedir. "Felsefe" olarak da adlandırdığı burhani kıyas yöntemini O, bir şeyin kesin bilgisinin ortaya çıkarılması suretiyle gerçeğin öğretilmesi ve açıklanmasının amaçlandığı bir teknik olarak tanımlamaktadır. Yine o felsefe ilimleri yakini bilgiye dayalı ilimler olduğunu ve sürekli bir biçimde problemlerini ele alırken burhana dayandıklarını söylemekte ve daha yaygın olarak bilinen şekliyle burhana, "zaruri yakin" ile bilinen öncüllerde elde edilen kıyas olarak tanımlamaktadır. Bilginin (el-ilmül-müktesep) belli bir yol ve yöntem ile elde edebileceğini kaydeden İbn Sina ise, bu yol ve yöntemin doğru kıyası oluşturan yakini kıyas, yani burhan olduğunu kaydetmektedir. O halde bilgiye ulaşmada öncelikle burhan yönteminin bilinmesi gerekmektedir. Bu da kesin bilginin elde edilmesinde mantık disiplini tanımayı gerekli kılmaktadır. Zira İbn Sina'ya göre mantık; kendisiyle sahih kıyasın (burhan) bilindiği gibi teorik bir sanattır. Burhanı "kesin sonuç vermesi için yakiniyyattan (yakini/kesin öncüllerden) oluşturulan kıyas" olarak tanımlayan İbn Sina, yakiniyyatın ise evveliyat, tecrübiyat, mütevatirat ve mahsusat türünden olabileceğini meşurat, makbulat ve maznunat türünden olmasının söz konusu edilemeyeceğini kaydetmektedir. O halde kesin bilgiye ulaştırılan burhani kıyasın elde edilebilmesi öncelikle bu kıyası oluşturan öncül ve önermelerin kesin olmasını zorunlu kılmaktadır. Aksi halde cedeli, hatabi, gibi zan ve gerçek olmayanı ifade eden kıyas türlerinden söz edilmiş olunacaktır⁴⁵.

İbn Rüşd 'e gelince O da, Farabi ve İbn Sina'nın dediklerine benzer biçimde eşyanın hakikatının sadece en mükemmel yöntem olan burhan ile bilinebileceğini kaydetmekte ve varlıklar hakkındaki kesin bilginin ancak burhani kıyasla elde edilebileceğini belirtmektedir. Bununla beraber o, kendinden önceki bu filozofları, özellikle de İbn Sina'yı doğruluğunu kabul ettiği bu yöntemi gereği gibi benimsemediği ve ona dayanmadığı gerekçesiyle keskin bir biçimde tenkit etmektedir. İbn Sina'yı bu konuda yanıltmıştır, vehmetmiştir gibi burhani metoda aykırı bir tutum içerisine giren kimseler için kullanılabilecek ifadelerle eleştiren İbn Rüşd onun kelamcılarının yöntemini kullandığını söylemektedir.

⁴⁵ Alper, Ömer Mahir, "İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi", Divan, 2001/1, s. 151

Burhani yönteme dayalı görüşlerin önceki (kudema) filozofların ve özellikle de Aristoteles'in felsefe konusunda yazdığı kitaplarda olduğunu söyleyen İbn Rüşd, bu yönteme dayalı görüşlerin İbn Sina ve diğer Müslüman filozofların felsefe konusunda yazdığı kitaplarda bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre bu ilimle (felsefe) ilgili olarak bu filozofların ortaya koydukları, zanna dayalı görüşler kategorisine dâhildir. Zira onların kullandıkları öncüller genel öncüller olup, özel değildir. Bir başka ifade ile söylemek gerekirse onların kullandığı öncüller, araştırılan konunun tabiatı dışında kalan öncüllerden ibarettir⁴⁶.

İbn Rüşd; İbn Sina'nın yönteminin Aristoteles'in yönteminden farklı olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd'e göre bu farklılık şöyledir: İbn Sina ve Aristoteles'in Bilgiyi elde etme yöntemleri; biri, genel şeylerin bilgisinden diğeri ise tikel şeylerin bilgisinden hakiki bilgiye ulaşabilmeyi kabul eder ve bu iki yöntemden İbn Sina'nın yöntemi yanlıştır. İbn Rüşd İbn Sina'yı burhani kıyas yöntemini kullanmamaktan dolayı şiddetle eleştirmiş ve böylece onu bu ideal yöntemin kemâl seviyesini temsil eden Aristoteles'in çizgisinden uzaklaşmakla suçlamaktadır. O nedenle İbn Rüşd'e göre hakikate ve kesin bilgiye ulaşmak isteyen kimse, zanna dayalı görüşlerden oluşan İbn Sina'nın eserlerine değil, burhana dayanan görüşlerin yer aldığı Aristoteles'e dönmelidir.

İbn Sina'nın bilgiyi elde etme yolunda kullandığı metodun Aristoteles felsefesine göre yanlış olup olmadığını ve mantığın kurucusu adını almış Aristoteles'in yönteminden ne kadar farklılık gösterdiğini, İbn Rüşd'ün bu konuda ne kadar doğru bir kanıda bulunup eleştirilerindeki haklılık payını öğrenmek için, bu yöntemin tarihi arka planının araştırılması gerekmektedir.

Epistemolojik olarak Arap aklının temelinde bilgiyi elde etme yolu tek bir esasa dayanmaktadır. Düşünüş biçimi olarak "kıyasû'l-gâib ale's-şahid" diye isimlendirdikleri temele dayanırlar. Yani "bilinmeyenin bilinene kıyası" denilen bu yöntem, tüm düşünüş biçimleri tarafından kullanılmıştır. Ortada "şahid" olan; "kesin bilinen" vardır ve bilinmeyen "gaib" (belirsiz şey) bu şahidin (belirlenmişin) üzerine kıyas edilerek onun gibi varsayılmaktadır. "Gaib" burada "gelecek"tir. Kullanılan bu "gaibin şahide kıyası" yöntemi bilimsel bir yol olarak kabul edilmiştir. Sonunda bu

⁴⁶ Alper, age., s. 152

yöntem Arap aklının epistemolojik üretimde üzerine dayandığı tek “aklı eylem” haline gelmiştir⁴⁷.

Gaibin şahide kıyas edilişi; ya bir tikelin tikele kıyası gibi yahut bir tümelin tikele kıyası gibidir ki her ikisi de eksik bir tümevarım yöntemidir. Bir tümevarım yönteminin bilimsel bir yöntem olarak kullanılabilmesi için, araştırmacının onu sağlam temellere dayandırması ve tam anlamıyla sebeplendirmesi gerekmektedir. Günümüz mantıkçılarının söylediği şey budur. Orta çağlarda İslam bilginleri de buna dikkat etmiş nahivciler bu tümevarımsal akıl yürütmeyi kendi vazettikleri bir prensip üzerine inşa etmişlerdir. Bu prensip şudur: “Arabın dili hiç değişmeyen yeknesak bir kural üzere kuruludur; dile hafif ve kolay gelen söyleyiş esastır. Aynı şekilde usul-u fıkıh bilginleri kıyaslarını genel bir usul kaidesine dayandırmışlardır: “Şer’i hüküm tümüyle; maslahatın celbi, mazarratın defi esasına (faydalı olanın yapılması, zararlı olanın uzaklaştırılması) dayanmaktadır. Kalam ulemasının bu yöntemi tek bir ilkeye dayandıramayısları; gaibe kıyastan muhtemel şeyleri içinde barındıran bir şahide yönelmelerine yol açmıştır. Örnek olarak “evrenin sonradanlığı” hususunda Eşarilerin vardıkları sonuç verilebilir. Onlara göre evren cisimlerden ibarettir, cisimlerde bölünmeyen cevherlerden. Bu cevherler kendi başlarına var olmadıklarından hadislerdir. Eşarilere göre buraya kadar olan kısım şahiddir, yani duyu organlarının gösterdiği şeydir. Sonrada cevherler hadistir, dolayısıyla cisimler hadistir ve âlemin tümü hadistir sonucuna ulaşmışlardır. Gaib olan külli evren hakkında vardıkları sonuç buna örnektir⁴⁸.

İbn Sina, Gazali ve diğer İslam bilginlerinin ortak olarak kullandığı bu yöntemi şiddetle eleştiren İbn Rüşd; onların burhani yöntemden uzaklaşarak bu hakikat dışı görüşleri benimsemelerinin nedenini kesin öncüllerden hareket etmemelerine bağlamakta ve bunun da mutlak âlemlerle mukayyed âlem, şahadet âlemiyle gayb âlemi arasında benzerlik kurmaktan kaynaklandığını belirtmektedir. Burada kelimelerin yöntemiyle ilgili olarak söylenenlerin yani onların görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında benzerlik kurarak bir alanla ilgili elde ettikleri hükmü diğer alanlara uygulamalarından kaynaklanan yöntem hatalarının İbn Sina için de söylenmiş olduğudur. Bu yöntem de asıl itibariyle farklı tabiatlara sahip oldukları durumlarda bile görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında benzerlik

⁴⁷ Bkz. El-Cabiri, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Kitabevi, İst. 2000, s. 20–21

⁴⁸ Bkz. El-Cabiri, age., s. 250–251

kurarak, bir alan hakkında ortaya konulan hükmü diğer alana taşımaktan ibarettir. Örnek vermek gerekirse; "birden ancak bir çıkar" anlayışı konusunda Fârâbi ve İbn Sina'yı görünmeyen âlemdeki faili görünen âlemdeki fail gibi düşünmelerinden dolayı açıkça tenkit etmektedir⁴⁹.

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, İslam bilginleri için gelenek halini almış ve kelamcılar tarafından "istidlal" olarak isimlendirilmiş bu yöntemi "burhan"a dayanmadığı için reddetmiştir. Doğal olarak şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır ki, o da İbn Rüşd'ün "burhani" yöntem adını verdiği yöntem, diğer İslam felsefesi bilginlerinin kullandığı yöntemden tamamen farklıdır. Bu da demektir ki İslam filozoflarının kullandığı bu yöntem İbn Rüşd'ün eleştirdiği bir yöntem olduğuna göre Aristo'nun istidlalinden de farklıdır.

İbn Rüşd'e göre bu istidlaldeki zayıflık; birbirinden tamamen ayrı olan iki evreni birleştirmesidir; tabiat evreni ile tabiat öncesi evren, gayb evreni ile şahadet evreni. Oysa İbn Rüşd'e göre bu istidlal; ancak şahid ile gaibin doğası aynı olduğunda işe yaramaktadır. Ona göre gayb âlemi mutlak bir evrendir. Oysa şahadet âlemi kaydı ve sınırı olan bir âlemdir. Bu yüzden birinin diğerine kıyası, doğru değildir.

İbn Rüşd'ün temel görevi gayb âlemi ile şahadet âlemini birbirinden tamamen ayırmaktı. Bunun temelinde din ile felsefeyi birbiriyle uzlaştırmaya çalışan İslam filozofları ile İbn Rüşd arasındaki büyük ayırım yatmaktaydı. Akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışan İslam filozofları ve kelamcılara göre bir dayanak noktası vardı bu da Kur'an-ı-Kerim'di. Onlara göre elde edilecek yeni bir sonuç yoktu ve felsefeyi kullanarak orta bir karara varmayı hedeflemekteydiler. Oysaki Aristoteles'in en büyük savunucusu olan İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin dayandığı ayrı ayrı temeller vardır. Din vardır ve doğrudur, felsefe vardır ve doğrudur. İbn Rüşd bunları birleştirerek orta bir temele ulaşmak istemiyordu onun için Aristoteles'in amacı gibi yeni sonuçlara ulaşmak önemliydi.

İbn Rüşd'e göre din ve felsefenin hiçbir probleminde gaibin şahide kıyası doğru değildi. Dolayısıyla İbn Rüşd din meselelerinin felsefeye, felsefe meselelerinin de dine sokulması çabalarından doğan hataya da dikkat çekiyordu; çünkü böyle bir sokuşturma operasyonu, İbn Rüşd'e göre iki taraftan birinin kurban edilışı

⁴⁹ Bkz. Alper, agm., s. 154

gerçekleşmeksizin mümkün olmayacaktı. Ya dinin asılları ve temel prensipleri feda edilecek yahut felsefenin asılları ve temel ilkeleri çığnenecekti. Mesela dinin temel problem ve mevzularını, felsefeye ait mevzular aracılığıyla anlamaya çalışmak veya tartışmaya açmak doğru değildir. Aynı şekilde felsefenin yargılarını-meselelerini dini meseleler aracılığıyla tartışmak da meşru değildir. Doğruyu bu ikisinin kendi sınırları içinde aramak gerekmektedir⁵⁰.

İbn Rüşd bu konuyu *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa* adlı eserinde ele alırken bu yöntem yanlışlığını kullananları mantık ilmine saygısızlıkla suçlamıştır. İbn Rüşd, insanların ilim öğrenirken yaşadığı çevrenin etkisinde kaldığını ve bu etkinin bazen o kişiye ilim öğrenmede en büyük engel teşkil ettiğini söylemiştir. Özellikle rivayet (sözlü) olan ilimlerde alışkanlıklar ve yetiştirme tarzı ilim öğrenmede büyük engel teşkil edebilmektedir. İbn Rüşd; Eşari ilmindeki yanlışların İbn Sina tarafından kabul edilmesinin sebebi olarak İbn Sina'nın Eşari ilminin düşüncelerini alışkanlık haline getirmesi olduğunu ileri sürmektedir. Mesela yokluktan bir şeyin var olmasının imkânsızlığı gibi düşünceleri İbn Sina, Eşari ilmini kabul etme alışkanlığı dolayısıyla benimsemiş ve yanlışla düşmüştür. İbn Sina, Eşari ilminin kabul ettiği gibi insanın topraktan meydana gelmesi gibi farenin de gelebilmesi mümkündür diyerek ilk oluşum konusunda da diğer birçok hatası gibi yanlışla düşmüştür. İbn Rüşd, İbn Sina gibi düşünenlerin, hayali güçlerinin fikri güçlerinden daha üstün olduğu için, hayale dayalı olmadıkça burhani delilleri onaylayamadıklarını söylemektedir: "Onların, ne doluluğu ne de boşluğu ya da bu âlemin dışında bir zaman olduğunu onaylamaya güçleri yetmemektedir. Yani onlar bir zaman ve mekânda olmadan varlıkları onaylayamamaktadırlar. İbn Sina'nın felsefesine dayananların çoğunun karşısına bu sorun çıkmıştır⁵¹."

İbn Rüşd'e göre İbn Sina ve taraftarlarının yanlışlığa düşme sebepleri 1- yaratılıştan 2- mantık eksikliğinden ve 3- alışkanlıkları dolayısıyladır. Bununla ilgili olarak Faslu'l-makal adlı eserinde:

Burhandan başka bir şeyle bilinmeyen hususlara gelince, ya (kabiliyetleri) yaratılışları yönünden veya (yaşama tarzları) adetleri cihetinden veyahut da ilim tahsil etme vasıta ve imkanına yol bulamayan (ve ondan anlamayan) kullarına Hak Teala, bu gibi şeyler için örnek ve benzer şeyleri misal getirerek kendilerini

⁵⁰ El-Cabiri, age., s. 276

⁵¹ İbn Rüşd, *Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa*, Beyrut 1986, nşr. S.J. Maurice Bouyges, I, s. 45-47

bu misal ve meselleri tasdik etmeye davet etmek suretiyle onlara lütufta bulunmuştur⁵².

İbn Rüşd, İbn Sina'nın kullandığı yöntemin yanlışlığında ikinci olarak şuna dikkat çekmektedir: İbn Rüşd'e göre felsefe ve dinin ayrı ayrı ele alınması gerektiği daha önce belirtilmişti. Bunun temellendirmelerinden biri de İbn Rüşd'e göre Aristoteles geleneğinde mantık ilminde genelin öne çıkmasıdır. İbn Rüşd bunu şu şekilde ifade etmektedir:

"İnsanın her sanatta profesyonel olması mümkün değildir. Ancak o sanattaki genel ve özeli öğrenmesi istisnadır. Aristo; sanatın özeline öğrenilmesini, ondan yararlanılmasını tavsiye etti fakat insanların çoğu bu konuda yanlışa düşüyor. İnsanların birçoğunun yanlışa düştüğü nokta; insanların yararlandığı ilmin öğrenilmesini mantık sanatıyla birlikte örnek vermeleridir. Bu şekilde bu iki ilimden hiç birini elde edemezler⁵³." İbn Rüşd burada; bir ilmi bilmek ve ondan yararlanmak için onu çok iyi bilmek gerektiğini söylemektedir. İbn Rüşd'e göre Aristoteles'te olduğu gibi, bir ilimdeki yöntemin bilgisi, o ilmin kendisinin bilgisinden önce gelmektedir. Buna; "gemiyi kurtaranın çok iyi denizciliği bilmesi gerektiği ve hastayı iyileştirenin tıbbı öğrenmesi gerektiğini örnek olarak vermiştir. Eğer insanların çoğunda olduğu gibi kişi bir ilmin derinliğine inmeden ondan yararlanmak isterse yanlışa düşer ve bundan uzak durması gerekmektedir". İbn Rüşd ishal fazlası olan bir kişinin sahte bir doktora gidip (burada sahte doktor kendi ilim sahasını iyi bilmeyendir) şikâyetini bildirmesini, sahte doktorun kitaplarını hastanın şikâyeti üzere karıştırırken hastanın ölmesini bu konuya örnek olarak vermiştir⁵⁴.

İbn Rüşd'ün düşüncelerini belirttikten sonra İbn Sina açısından bakıldığında, İbn Sina felsefi yöntemi konusunda *Fizik*'te şunları söylemektedir:

İlkeleri olan şeylerin bilgisini elde etme yöntemi, öğretim ve öğrenim tarzı olarak bizim nezdimizde daha açık olan verilerden doğa nezdinde daha açık ve daha bilinir olanlara doğru gitmemizi gerektirmektedir. Bunu diğer bir ifadeyle şu şekilde ortaya koymamız mümkündür: Biz zihinsel yatkınlık olarak, bildiğimiz verilerden hareketle bilmediklerimize ulaşmalıyız, yani daha az olan bilgimizden hareket ederek bilgimizi çoğaltmalıyız. Bilgimizin çoğaltılması niceliksel bir artış ifade etmenin ötesinde nitelik olarak gerçeğe uygun daha tam bilgi olması yönünden niteliksel bir artışı ifade etmektedir. Bu demektir ki doğa bilimi, ilkeleri olan doğal şeylerin her bir parçasının ilkesini, hem varlığını kanıtlayarak hem de mahiyetini inceleyerek ele alırken belli bir yöntem takip etmektedir. Bununla

⁵² İbn Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri*, s. 137

⁵³ İbn Rüşd, *Tefsir*, I, 48

⁵⁴ İbn Rüşd, *age.*, I, 49

birlikte bütün doğal şeyler için ortak olan ilkelerin varlığının kanıtlanmasını ve mahiyetlerinin incelenmesini daha üst bir disipline yani metafiziğe bırakmalıdır. Böylelikle metafizikte kanıtlanan bu ilkelerin varlığını postulat olarak kabul eden doğa bilimcisi, doğal şeylerin tümü için genel olan bu ilkelere ilave olarak, ilgili varlık alanındaki cins ve türlerin ve bütün bunların yanında yine bu doğal şeylerin tümü için genel olan zati arazlar hakkında akli öğrenim ve öğretimin gerçekleştirilmesinde, daha genel olandan başlayıp daha özel olana doğru gitmek şeklinde bir yöntem izleyecektir⁵⁵.”

İbn Sina, kullandığı yöntemin gerekliliklerini açıkladıktan sonra, kendisine yöneltilecek olan tikellerden genele ulaşma konusundaki İbn Rüşd'ün eleştirilerini hissetmiş gibi bu yöntemin çıkmazlarını *Fizik*'te şu şekilde açıklamıştır:

Biz ilkeleri olan şeyleri ilkeleriyle, parçaları olan şeyleri parçalarıyla, bileşikleri yalınlarıyla biliyor isek bu genel ve bileşik olan durumlar, bizim nezdimizde daha bilinirdir. Zira biz, örneğin doğadaki, diğer bir deyişle nesnel varlık alanındaki bileşik genel şeyleri, bunların ilkeleri olan basit ve yalın parçalardan daha iyi biliriz. Bu durumda daha çok bildiğimiz bu bileşiklerin bilgisinden zihinsel çıkarımlarımızla daha az bildiğimiz parçaların bilgisine ulaşırız. Oysaki gerçekte bileşiğin bilgisi ancak ve ancak onu oluşturan parçaların bilgisiyle de elde edilir. Peki, bu durumda ortada birbirine karşılıklı olarak gerekli kılınan iki bilgi türünü içeren bir açmaz söz konusu olmaz mı? Yani bir tarafta bileşiğin bilgisini yalınların bilgisiyle elde ederken, diğer taraftan bizce daha çok bilinen bileşiğin bilgisiyle yalınların bilgisine ulaşmış olmuyor muyuz? Elbette söz konusu süreç böyle işlemektedir, ancak görünürdeki bu açmazın altında yatan neden şudur: Yalının bilgisini önceleyen bileşiğin bilgisi, parçaların bilgisiyle meydana gelen bilgiden başkadır. Zira ilki bütünün ve duyularla görülenin eksik bilgisidir. Bir başka ifadeyle, genele dair duyusal ilk algıların oluşturduğu bilgidir. Yalınlarla yani parçalarla olan bilgi ise tam olan akli bilgidir. Dolayısıyla kaba ve eksik bilginin tam ve gerçek bilgiden önce olması olağan bir durumdur ve biz öncelikli olan eksik bilgiden hareket ederek daha tam bilgiye ulaşırız⁵⁶.

İbn Sina'ya göre bilgiyi elde etme yolunu özetlersek; insan akli ilk olarak genel ve tümel anlamı idrak eder, sonra ayrıntılı olana, yani bilgiye ulaşır. Bu nedenledir ki, bütün insanların şeyleri genel bir tarzda bilmekte oldukları görülmektedir. İbn Sina'ya göre bilme, ilk önce dış dünyada olan algılarımızdan başlamaktadır ve bu duyularla tikellerle tümeller yakalanır. İşte insan buradan sonra düşünme aşamasına geçmekte ve bu tümelleri kavramak için ona ulaştıran cinsleri ve daha sonra türleri bilmekte olup, daha doğrusu ayrıntılara inip bilme işlemini tamamlamış olur. Bu bilme yönteminde "düşünen insan" çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü bilgiyi elde etme süreçleri bakımından kişiler arası farklılıklar bulunabilmektedir. İbn Sina'ya göre bilginin elde edilmesi süreçlerinde bütün insanlar genel ve cinse dair doğaların bilgisini edinmede ortak gibidirler. Ancak bir kısmı türsellersi bilmekte ve bütün detaylarını irdelemekle diğerlerinden ayrışır. Bir kısmı da sadece cinse dair olanları

⁵⁵ İbn Sina, *Fizik*, I, 5, çev., M. Macit-F. Özpilavcı, Litera Yay., İst. 2004

⁵⁶ İbn Sina, *Fizik*, I, 6

bilebilmektedir. Buna göre insanlar, ilk eksik duyuşal bilgiler bakımından ortak olsalar bile, genellerden tikellere inmede kullandıkları düşünme safhalarında farklılık göstermektedirler. İbn Sina'nın yönteminin ana noktası bilinenden başlamaktır ve son olarak diyebiliriz ki İbn Sina'ya göre "burhani yöntem" bizim aklımızda daha bilinir olandan evrende daha bilinir olana doğru götürüdür.

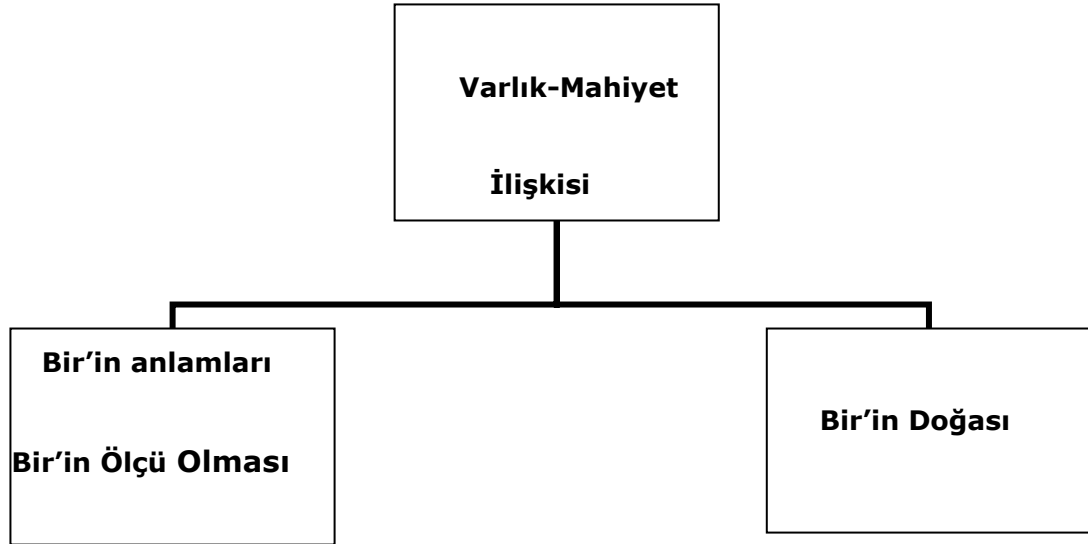
II- VARLIK MAHİYET İLİŞKİSİ

Varlık mahiyet ilişkisi, Aristoteles'ten itibaren felsefî bir mesele olarak tartışılmaya başlanmış, özellikle de Ortaçağ İslam ve Hıristiyan felsefelerinde temel problemlerden biri halini almıştır. Bu bağlamda varlık ve mahiyetin aynı şeyler mi, yoksa birbirinden farklı şeyler mi olduğu sorusu; içinde pek çok problemi barındıran bir soru olarak felsefe tarihi boyunca tartışmaların ana noktasını oluşturmuştur. Bilindiği gibi nesnelere, zihindeki tümel kavramlarına "mahiyet"; bu kavramların dış dünyada (zihin dışında) varlık kazanmalarına "hakikat" ve "inniyet"; varlık alanına çıkarak gerçeklik kazanan nesnelere sahip oldukları özellikler sonucu tek tek varlıkları göstermelerine de "hüviyet" denilmektedir. Bu üç kavram ileride karşımıza çıkacak olan problemlerin temel taşları olacaktır. "Varlık problemi" olarak genel biçimde adlandırdığımız bu konu; içinde barındırdığı birçok problemle beraber, ele alacağımız filozofların (Aristoteles-İbn Rüşd-İbn Sina) metafizik alanında en çok tartıştıkları konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özet olarak "varlık problemi" kavramının içinde barındırdığı problemler şunlardır:

- 1- Varlık- mahiyet ilişkisi (Varlıkla mahiyetin aynı/bir olup olmadığı ve Varlık- mahiyetin birbirine araz olarak konumları)
- 2- "Bir" teriminin metafizikteki anlamları ve kullanıldığı alanlar
- 3- Varlık-hüviyet-inniyet kavramlarının birbirleriyle ilişkileri
- 4- "Bir" teriminin varlığa araz olup olmaması
- 5- Varlığın zihinsel durumu

Varlık-mahiyet ilişkisi konusu; içinde barındırdığı Bir'in anlamları ve Bir'in ölçü olarak alınması ile birlikte Bir'in doğası konularıyla bu bölümde ele alınacaktır. Bunun nedeni; varlık ve bir konuları ile tekrar edilmek istenmeyen "varlığın tanımı-

bir'in tanımı", bu iki konuyla beraber bir bütünlük oluşturacak, konunun bölünmesine ve tanımların tekrarına bu şekilde gerek kalmayacaktır.



Varlık konusunu ele almak, varlık teriminin hangi anlamlara geldiğini bilmekle başlamaktadır. Aristoteles'in varlık hakkındaki tanımı İslam filozoflarına temel teşkil ettiğinden dolayı doğal olarak varlık problemine giriş, Aristoteles'te varlığın anlamının tanımıyla yapılacaktır. Varlık ve mahiyetin aynı ve tek bir şey olduğunu düşünen Aristoteles'e göre:

'Varlık' birçok anlama gelmektedir. Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir. Bu basit bir eşseslilik değildir; nasıl ki birinin sağlığını koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun bir belirtisi olması nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli "sağlık" lı şeyler, "sağlık"la ilgili iseler; yine nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın "tıbbi" sözcüğü bütün bu anlamlarında "tıp"la ilgili ise ve bunlara benzer başka örneklerde verebilirsek, aynı şekilde "varlık" sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından başka bazılarının ise tözün belirlemeleri olmalarından dolayı "var" oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya varolmayışı veya tözün nitelikleri olmamaları veya ister tözün, ister tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkâr edilişleri olmaları anlamında "var" oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta varolmayan olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz. Ve nasıl ki "sağlık"la ilgili şeyleri sele alan ancak tek bir bilim varsa aynı şey benzeri bütün diğer durumlar içinde geçerlidir. Çünkü sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilimin alanına ait değildir; bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir

bilimin alanına aittir. Çünkü bu şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler. O halde varlık olmak bakımından bütün varlıkların incelenmesinin de tek bir bilim alanına ait olacağı açıktır. Ancak özel konusu daima birincil olan bütün diğer şeylerin kendisine bağımlı oldukları ve adlarını kendisinden aldıkları şeydir. Şimdi eğer bu şey tözse filozofun tözlerin ilke ve nedenlerini kavraması gerekecektir.

Nasıl ki varlık cinsi ile ilgili tek bir algı varsa aynı şekilde onun için tek bir bilim vardır. Örneğim bütün telaffuz edilen sesleri tek bir bilim, gramer bilimi inceler. Bundan dolayı varlık olmak bakımından varlığın bütün türlerini incelemek, cins bakımından tek olan bir bilimin görevidir. Onun çeşitli türlerini incelemek de bu bilimin özel kısımlarının görevidir.

Şimdi Varlık ve Birlik, aynı tanık tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeydirler. Çünkü bir insan ve insan aynı şeydirler. "varolan insan" ve "insan" aynı şeydirler. Sadece "o bir insandır" demek yerine kelimeyi iki defa tekrarlayarak "o varolan bir insandır" desek, farklı bir şeyi ifade etmiş olmayız.(...) O halde bütün bu durumlarda sözü edilen eklemenin aynı şeyi ifade ettiği ve Birlik'in varlığın dışında hiçbir şey olmadığı açıkça görülmektedir. Sonra her varlığın tözü ilineksel anlamda bir değildir aynı şekilde o, kendi özü gereği varolan bir şeydir⁵⁷.

Varlık ve mahiyetin bir ve tek olduğunu kabul eden Aristoteles'i takip eden İbn Rüşd "bir ve mahiyet tek bir karakterdir. O halde birin mahiyeti tek bir şey olmasıdır. Bu ikisinin arasında bir ayırım yoktur. Teke bakış açısı varolana bakış açısıyla aynıdır. Varolan her şey tektir tek olan her şey de varolandır. Aristoteles tek ve mahiyet konusunda bir farkın olmadığını söylemiştir ve onun bu sözle kastı şudur; varlık ve bir'in tek bir ilimle incelenmesi gerekir ve bunlar tek bir karakterdirler. Varoluş ve bozuluş arasında hiçbir fark yoktur"⁵⁸ demektedir ve bu konuda farklı düşünen İbn Sina'yı eleştirmiştir.

İbn Rüşd İbn Sina'nın varlık ve mahiyetin farklı şeyler olduğunu varlığın mahiyete sonradan katılan bir şey olduğunu ve varolan şeylerin (mevcut) özlerinde varlığın varolmadığını savunduğu için İbn Sina'nın bu konuda büyük bir yanılığa düştüğünü belirtmiş, onun Eşari kelimcilerinden etkilendiğini söylemiştir. İbn Rüşd'e göre İbn Sina'nın varlık ve bir'i bir şeyin zatına sonradan katılan bir sıfat olarak görmesi o şeyin zatiyla varolmayıp kendisi üzerine bir araz ya da sıfatın (varlık sıfatı) gelmesi ile mevcut olduğunu düşünmesi sebebiyledir. Bunu Tefsir'de şu şekilde açıklamıştır:

⁵⁷ Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay.,II. Basım,1996, (1003 b)

⁵⁸ İbn Rüşd, Tefsiru Mâ Ba'de't-Tabîa (Beyrut 1986) th. S.J. Maurice Bouyges, I. , 311

İbn Sina tek ve varlık olanı bir şeyin zatından artan bir sıfat olarak zannediyor. İbn Sina'nın bu hatayı yapması gerçekten şaşırtıcıdır. O, ilahi ilimleri sözleriyle birleştiren Eşari kelamcılardandır. Onlara göre manevi ve nefsi sıfatlar vardır ve bir ve varlık nitelenene döner. Bunlar bizzat zata delalet etmektedirler, fazlalık olan sıfatlardan değildir. Beyaz ve siyahtaki durum gibi. İbn Sina kendi mezhebi için bir gerekçe gösterdi o da şudur; şayet tek ve varolan ikisi tek bir manaya delalet etseydi bizim varolan tekdir sözümüz boşa çıkardı ve anlamsız olurdu. İbn Sina demiştir ki; bizim söylediğimiz gibi varolan varolandır tek de tekdir. Tek bir şey dediğimizde bu sözümüz hem varolandır hem de tekdir ve anlam bakımından tek de olduğu gibi tek bir yönden tek bir anlama gelmektedir. İbn Sina'nın dediği gibi farklı yönlerden zatın kendisine delalet edenler, delaletler yönünden farklılık göstermemiştir. Zaid olan manalara delalet ederse onun dediği gibi olabilir. Eğer İbn Sina, tek bir şeye delalet edeni fiili olarak artan sıfatlar olarak varolana ekliyorsa yanlışla düşmüştür. Aslında bu adam birçok konuda yanlışla düşmüştür. Bunlar:

- 1- Tek olan ismi ortak (müştak) isim olarak kabul etmiştir. Bu isimler araz ve cevherlere delalet ederler.
- 2- Bir (tek) in bölünmeyen bir manaya delalet ettiğini sanmasıdır.
- 3- Bir'i makulattan bir makul olarak kabul etmesidir. İbn Sina 'ya göre bu öyle Bir'ki sayıların başlangıcıdır. Sayı da arazlardandır."⁵⁹

İbn Rüşd, İbn Sina'nın Bir'i artan bir şey olarak kabul etmesine karşılık yine Tefsir'de şu karşılığı vermiştir: "Buradaki artan bir; tek şeye delalet eder. Bir, mahiyetin dışında hiç bir şeye delalet etmez. Yani artılar üzerine koyduğumuz artılar tekdir. Bir; tek şey, bizzat kendisi varolandır. "Bu insandır" "tek bir insandır" sözümüz ile varoluş ve bozuluş açısından değildir. Bu iki anlamda birdir. Bizim "bu bir insandır" sözümüz "tek bir insana" delalet eder. Rahatlıkla böyle diyebiliriz. Bunlardan biri örneğin "bu insandır" söylediğinde iki anlam açısından hiçbir fark yoktur ancak "insan" dediğimizde "bir insan" da dediğimizde ikisi de tek bir insana delalet eder. Ayrıca "tek"e delalet eden kendi niteliğindeki şeye delalet eder, artan bir şeye değil. Aynı zamanda şeylerdeki cevherlerin hepsi birdir arızî çeşitleri yoktur. Aynı şekilde zaid olan şeye de tek denilmez. Şeylerdeki cevher tekdir, ona artı olan bir şey fazlalık değildir. Böylelikle kendi zatında şey tekse bunu da İbn Sina'nın savunduğu gibi şeylerde bir şey zatında ve cevherinde tek olmaz. Bilakis kendi cevherlerinde artan bir şey olur. O şey ki onunla tek olan şeydir. Her tek/bir'in onunla olan cevheri onu var eden mahiyeti vardır. Tekin sureti mahiyetin suretinin sayılarına göredir. Varolan lafzı birçok türde kullanılır. Ancak, örneğin "ayn" isminin altın, yırtıcı hayvan, küçük nehir ve bu gibi şeyler için kullanılması gibi ismin iştiraki türünden kullanılmaz. Ve yine o, canlı ve insan örneğinde olduğu gibi tevatü yoluyla da kullanılmaz. Mevcud ismi bir şeye nispet edilen şeyler için

⁵⁹ age. I, 314

kullanılan isimler türündendir ki, mantık ilminde öne alma ve sona bırakma yoluyla kullanılan isimler şeklinde tarif edilmiştir. Çünkü bunlar mütevatir ve müşterek isimler arasında orta bir yerdedir. Tıpkı dokuz kategorinin, gerçek varolandaki yani cevherdeki varlıkları bakımından varlığa farklı yönlerden nispet edilmesinde olduğu gibi iyileştirici şeyler iyi olmaya farklı yönlerden nispet edilince bu tür isimlerde varolan farklılık yönlerini tarif etmeğe başladı ki varolan isminin cevherdeki ve diğer kategorilerdeki buna benzer durumu tarif edilmiş olsun. (Bu bağlamda daha sonra verilen örnekteki nispetin, yani iyileştirici şeylerin iyi olmaya nispetinin farklı şekilleri açıklanır ve sonra araz kategorilerinin cevhere nispetinin nasıl bir nispet olduğu ve bunların tek bir ilim tarafından incelenmesi gerektiği ortaya konur.)

Tekin delalet ettiği şekiller varolan mahiyetin delalet ettiği karakter ve şekillerinin sayısıyla aynıdır. Bunlar on makuldür. Bir tek ilimin bunlara bakması söz konusu olduğunda bütün bu şekillerin hepsine bakmak gerekmektedir. Tabii ki bu tek ilim ortak olanlara benzerliklere, uygunluk, farklılık, eşit olanlar ve olmayanlar ve zıtları inceler⁶⁰.”

Tefsir’de bu şekilde açıklanan varlık-mahiyet ilişkisi konusunda filozofların birbirlerinden ayrıldıkları nokta; aynı kavramlar üzerine yükledikleri farklı anlamlardadır. Aristoteles’i izleyerek “varlık ve bir” ayniyetini benimseyen İbn Rüşd’e göre İbn Sina; “bir”in iki manasını, yani sayısal ve ontolojik manalarını birbirine karıştırmıştır.

Aristoteles’e göre varlık ve bir müradif olduğu için, İbn Sina bundan varlığın araz olduğu neticesini çıkarır, oysa tek doğru netice hakiki tasavvur olunan varlığın (yani kavramsal varlık) yahut sayısal bir’in araz olduğudur. “Araz” kelimesinin İbn Sina tarafından algılanışında; bir varlığın Tanrıyla olan özel ve kendine özgü münasebetini gösteren manası dışında, “araz”ın bir başka felsefi anlamı vardır. Somut bir varlığın özü veya hususi formuyla olan ilişkisi hakkında da İbn Sina araz terimini kullanır. Şimdi, eğer iki kavram açıkça birbirinden tefrik edilebiliyorsa, bunlar mutlaka iki ayrı ontolojik varlığa işaret ediyor demektir. Yukarıda da söylediğimiz gibi ayrıca, ne zaman ki, bu tür iki kavram bir şeyde birleşirse İbn Sina bunların karşılık ilişkilerini arazi olarak niteler, yani bunlar, ayrı ayrı var olmaları

⁶⁰ Age.315-316

gerektiği halde tesadüfen bir araya gelmişlerdir. Mahiyet ve varlık, küllilik ve mahiyet arasındaki durum böyledir.

İbn Rüşd ise, Tefsir'de Aristoteles'in verdiği örnekleri açıkladıktan sonra araz'ı şu şekilde açıklamaktadır: "Araz ismi başka bir şekilde kullanılır ki bu tabiatı ile bir şeye yüklenilen her şeydir. Ancak bu yüklendiği şey için cevher değildir. Örneğin üçgen hakkında 'açıları iki dik açıya eşittir' sözümüz gibi⁶¹." Açıkça görüldüğü gibi İbn Rüşd bu kavramı sadece tabiatla ilgili bir şey olarak algılamış, İbn Sina'nın araz'ı varlığın mahiyeti ile bir olmaması konusunu bunun için anlayamamış ve doğal olarak da eleştirmeye başlamıştır. İbn Rüşd, düşüncesinin doğruluğunu ispatlamak için diğer eserlerinde de bu kavramdan bahsetmiştir. Örneğin Telhis'te Araz ile ilgili şu cümleler geçmektedir:

"Arazi olarak varolan ise müfred varlıklarda tasavvur edilemez. Zira bir şeyin zatının ve mahiyetinin arazi olması mümkün değildir. Arazi olarak varolmak ancak varolanların birbirlerine nispeti sırasında tasavvur edilebilir. İki varolanı kıyasladığımız zaman ve bu karşılaştırma birinin, diğerinin mahiyetinde olmasını gerekli kıldığı zaman, -örneğin daire için merkezin varlığı ve iki dik açının üçgenin açılarının toplamına eşit oluşu gibi-, veya bu karşılaştırma ve her birinin diğerinin mahiyetinde olmasını gerekli kıldığı zaman,-örneğin baba ve oğul gibi- bunların ikisi için de 'bizatihi mevcuttur' denilir. Eğer bu mukayesede biri diğerinin mahiyetinde bulunmaz ya da her ikisi de bir diğerinin mahiyetinde bulunmazsa buna arazi olarak mevcut denilir. Örneğin 'inşaat ustası ud çalar' ve 'doktor beyazdır' dememiz gibi⁶².

Bu konuya İbn Sina açısından bakıldığında ise burada iki hususa dikkat edilmelidir. Birincisi, varlık, varolan nesnelere ilave bir şey değildir, fakat mahiyete (öze) eklenen yeni bir şeydir. Bunun nedeni ise şudur, İster var olsun, ister var olmasın her şey aslında hakkında hükümler öne sürdüğümüz birer kavramdır. Gerçekten, hakkında konuşabildiğimize göre yokluk bile "bir şey"dir. Fakat müspet manada ferdi bir varlık sırf "bir şey" olmaktan daha fazla bir şeydir. "Bir şey" ile varlık arasındaki ayırımın üzerinde İbn Sina, Metafizik I,5'de durmuştur. Bundan dolayı İbn Sina'ya göre, varlık öze izade edildiği takdirde burada varlık "bir şey"dir demek olur ve bundan dolayı bu tür ifadelerden hiçbir şey öğrenemeyiz. Fakat varlık hakkındaki ifadeler bilgi verici ve işe yarar şeylerdir, zira bunlar öze yeni bir şey ekliyor. İkinci olarak şuna dikkat etmeliyiz. Her ne kadar İbn Sina muhtelif yerlerde maddeden, formların veya özlerin çokluğunun ilkesi olarak söz etse de, hiçbir zaman madde ferdi varlıkların ilkesi değildir. Ferdi varlığın yegane ilkesi

⁶¹ Tefsir II., 695,696

⁶² İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, Çev: Muhittin Macit, Litera Yay.,s.9

Tanrı'dır: Varlık verendir; madde ise çokluğa ait nitelikleri harici olarak temin ettiğinden varlığın arazi sebebidir⁶³.

Burada konuyu birkaç maddede özetlersek:

- 1) Aristoteles mahiyet ve varlık ayırımından tamamen uzak olup, bu hususta onun zihninde bir kavram bulunmamaktadır. İbn Rüşd, şerhleri ile bunu desteklemektedir.
- 2) İbn Rüşd, 'varlığı' bir şeyin mahiyeti ve inniyeti ile aynı görmektedir. İbn Rüşd bu konuda Aristoteles'in de aynı fikirde olduğunu belirtmektedir.
- 3) İbn Rüşd, İbn Sina'nın 'varlığın mahiyetten ayrı ve onun üzerine artık olduğunu söylediğini iddia etmektedir. Bu hususta Aristoteles'in ifadesinin dışına çıkıp yeni bir delil ortaya koymamaktadır.
- 4) İbn Sina 'var'a araz demekle İbn Rüşd tarafından eleştirilirken, İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı aslında tam olarak anlamadığı ortaya çıkmaktadır. Bunun nedeni İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı sadece Aristoteles'in kategorileri açısından değerlendirmesidir.

Sonuç olarak denilebilir ki İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı mahiyet-varlık ilişkisi konusundaki eleştirileri ortak olarak kullanılan kavramlara farklı anlamlar yüklenmesiyle alakalıdır. İbn Rüşd'ün Aristoteles'e koşulsuz bağımlılığı, İbn Sina'nın araz kavramını ontolojik anlamda kullanması ve bu kullanımın Aristoteles'in mantıktaki kategorilerine uymamasından kaynaklanan bir farklılığın ortaya çıkmasından doğan bir eleştiri konusudur.

III-DOĞA ÜZERİNE

İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı tenkit ettiği konulardan birisi de tabiat (doğa) konusudur. Aristoteles ve şarihi İbn Rüşd bu konuyu çok geniş biçimde ele almışlardır. Bunun nedeni; Aristoteles'in de izah ettiği gibi bu ismin anlam genişlemesine uğramasından dolayı içinde barındırdığı kavram fazlalığıdır. İbn Rüşd kendi felsefi geleneğini bozmaksızın doğa konusunda da Aristoteles'in

⁶³ Bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sina", Şerif, M.M, İslam Düşüncesi Tarihi II, Edt: Mustafa Armağan, İst:1990, s. 200

düşüncelerinin dışına çıkmamıştır. Kendini bir Aristoteles yorumcusu olarak gören İbn Sina'ya göre ise doğa felsefesi, diğer bir anlamda doğa bilimi; esas itibariyle bu varlık alanındaki felsefi açıklama modellerinin bir yorumu ve açıklamasıdır. Aristoteles'in varlığın doğasını kavramsal bir yaklaşımla açıklayan felsefi sistemi, kendinden sonraki felsefi ve bilimsel düşünme tarzını belirlemiş ve tüm düşünce tarihinin en etkili felsefi modeli olarak kabul edilmiştir.

Aristoteles'in doğa felsefesine geçmeden önce onun doğa bilimiyle ilgili görüşlerinin arka planını oluşturan dönemlerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Milattan önce 5. ve 6. yy.da "algılanabilen doğal dünyanın ne"liğine dair felsefi tartışmaların doğal ve varoluşsal 'ilk ilke'yi açıklama çabalarını içerdiği bilinmektedir. Bu dönemlerde filozofların, varlığı ilk unsurlardaki niteliklerin değişimleriyle açıklayan teorileri kabul ettikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle ilk doğa felsefecileri doğal varlıkların mutlaka bir ilk şeyden ve bir nedenden meydana geleceğini öngörmüş ve temel nesnelere ile temel niteliklerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Doğa filozoflarının ilki kabul edilen Thales, suyu "arkhe" yani varlığın temel ilkesi olarak kabul etmiştir. Ondan sonra gelen Anaksimandros ise "apeiron" denilen ve varolan şeylerin ilk ilkesi olarak kabul edilen belirsiz ve sınırsız ilke karşımıza çıkmaktadır. Anaksimandros'un öğrencisi olan Anaksimenes ise nesnelere temel doğasının, yine belirsiz ve sınırsız hava olarak vaz etmiştir. Anaksimenes'in havayı hem varlığın temel doğası hem de varlığın kendisinden kaynaklandığı bir arkhe şeklinde açıkladığı felsefe tarihinde doğal dünyada gözlemlenen genelde değişim özelde hareketin açıklanmasına ilişkin önemli bir nokta olarak görülmektedir. İlkçağ felsefecilerinin merkezi tartışma konusu olan 'varlıkta gözlemlenen başkalaşımın ilkesi'ne dair açıklamalar, Milet Okulu'nun bu son temsilcisinden sonra yine Batı Anadolu'da bulunana Efes'e yani Efesli Herakleitos'a geçmektedir. Herakleitos Miletli filozofların tekil nesnelere oluşan doğa anlayışlarını daha da genişleterek varlığın ve evrenin sürekli değişen bir yapıda olduğunu kabul etmiştir. Ona göre başkalaşım, bütün varoluş için en temel ilkedir. Ve hiçbir şey değişim ve başkalaşıma karşı duramaz. Söz konusu filozofun, 'varlığın dinginliği ve sürekliliği değişimde bulunur' şeklindeki anlayışı yine onun binyıllardır süregelen ve kendisinden sonra felsefe tarihinin tartışmalarını da belirleyen 'aynı nehre iki kez girilemez' deyişini ortaya çıkarmıştır. Herakleitos'tan itibaren artık 'birbirlerine değişen niteliklerin, sürekli başkalaşan nesnelere dünyasını oluşturduğu' şeklindeki doğal nesnelere dünyası algısının yerini, ancak akılla kavranabilir bir değişmez varlık alanı olarak kabul edilen Parmenidesçi mukabil felsefi tasarımın

aldığı söylenebilir. Parmenides'e göre doğal dünyada görünürde algılanan başkalaşım, bir aldanmadan ibarettir ve gerçekte varolan varolmuştur ve yok olamaz. Parmenides ve Elea Okulu sonrasında varlığa dair en temel oluş açıklamalarının modeline göre, varlıkta en temelde değişmezlik söz konusuysen, görünürdeki başkalaşımın da bir tür gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Empedokles'e göre algıda görülen değişimlerle ortadan kalkmayan temel öğelerin birbirleriyle arışım yoluyla oluşturduğu bileşimler görünür varlık dünyasını kurmaktadır ve bu bileşimlerin oluşması hareketle gerçekleşmektedir⁶⁴. İşte bu değişik yaklaşımlarda sözü edilen unsur ve ilkelerin, Aristoteles'in doğa felsefesine bir arka plan oluşturduğunu söyleyebiliriz. Doğa felsefesiyle ilgili temellerin Aristoteles'ten önce daha 5. yüzyılda atıldığını görmekteyiz. Bundan dolayı Aristoteles diğer felsefi konulardan farklı olarak üzerinde çok durulmuş olan birikimli bir konuyu sistemleştirmiştir. Aristoteles'e kadar olan dönemde görüldüğü gibi doğa konusu hakkında birçok değişik fikir beyan edilmiş ve bu görüşlerin birbirleriyle bir uyum gösterdikleri de görülmemiştir. Bunun için Aristoteles kendisine kadar süregelen birikimlerin temel noktalarını alarak ama onlara bağlı kalmayarak kendine özgü bir doğa felsefesi oluşturmuştur.

Doğa nedir? Doğa biliminin konusu nedir?

Aristoteles'e göre "Doğa" şu anlamlara gelmektedir:

- 1) Büyüyen şeylerin meydana gelişi.
- 2) Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öğe.
- 3) Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi. Bir varlığın kendisinden başka bir varlıkla teması ve doğal birleşmesi yoluyla veya embriyonlarda olduğu gibi onunla organik olarak yapışık bir halde bulunması sonucunda kazandığı büyümeye denir ve bu da doğal büyümedir. Doğal birleşme temastan farklıdır; çünkü bu durumda temasın kendisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Oysa doğal birleşmede her iki varlıkta bir ve aynı olan bir şey vardır ki bu şey, basit bir temas yerine gerçek bir kaynaşmayı meydana getirir ve varlıkları,

⁶⁴ Bkz. Macit, Muhittin, İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri, Litera Yay., İst.2006, s. 16-18

nitelik bakımından olmamakla birlikte, nicelik ve süreklilik bakımından tek bir şey kılar.

4) Doğa aynı zamanda, herhangi bir yapma nesnenin kendisinden yapıldığı veya kendisinden çıktığı ilk madde anlamına gelir. Bu ilk madde, formdan yoksun olan ve kendisini kuvve durumundan çıkaracak bir değişmeye uğrama gücüne sahip olmayan bir şeydir. Örneğin tuncun, heykelin ve tunçtan yapılan şeylerin; tahtanın, tahtadan yapılan şeylerin vb. doğası olduğu söylenir. Çünkü bu öğelerden hareketle yapılan her varlıkta, ilk madde varlığını sürdürür. Doğal şeylerin öğelerinin de – bu öğeler olarak ister ateş, ister toprak, ister hava, ister su, ister başka herhangi bir benzeri ilke, ister bu öğelerden bir kaç veya nihayet ister onların tümü kabul edilsin- bu anlamda onların doğaları oldukları söylenir.

5) Doğa ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir. Doğanın başlangıçta bulunan bileşim olduğunu ileri sürenlerin veya Empedokles gibi: *"Hiçbir varlığın bir doğası yoktur. Varolan sadece karışım ve karışanların ayrılmasıdır. Doğa, insanlar tarafından verilen bir addan başka bir şey değildir"* diyenlerin ona verdikleri anlam budur. Bundan dolayı, doğal bir tarzda varolan veya varlığa gelen her şeyin, kendisinde oluş ve varlığın doğal ilkesini taşıdığı halde, bir form veya yapıya sahip olmadığı sürece, henüz doğası olmadığını söyleriz. Ve sadece ilk madde, doğa değildir (o, iki bakımdan ilktir: Ya nesnenin kendisiyle ilgili olarak veya mutlak anlamda. Örneğin tunçtan yapılan nesnelere tunç, bu nesnelere ilgili olarak ilktir. Mutlak anlamda ilk olana gelince o, bütün eriyen cisimlerin sudan meydana geldiklerini kabul edilmesi durumunda, hiç şüphesiz sudur), form veya töz de doğadır. Çünkü o oluşun ereğidir.

6) "Doğa" kelimesi, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir "doğa" olarak adlandırılmıştır. Çünkü bir şeyin doğası, bir tür tözdür.⁶⁵

Aristoteles'e göre doğa bir noktada duyulur olandır. İnsanların algı yoluyla farkına vardığı tözlerden ibarettir. "Doğa" özet olarak hareketlerin ilkesini taşıyan varlıkların tözüdür. Oluş ve büyüme süreçlerinin "doğa" diye adlandırılmasının nedeni de bu süreçlerin ondan çıkmalarıdır. Doğal varlıkların kendilerinde taşıdıkları

⁶⁵ Aristoteles, Metafizik, 1014 b-1015 a

bu hareket ilkesi, onlarda ya bilkuvve veya bilfiil durumundadır. Bir noktada Aristo'ya göre "doğa" kelimesi hem form hem de madde anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd Aristoteles'in saydığı bu doğa tanımlarını teker teker ele alıp açıklamıştır. İbn Rüşd bu konuda, "Tabiat (doğa) ismi; sebepler üzerine söylenen her şeydir. Bu ilimle uğraşan kişinin bu illetleri araştırması ve bu tabiat ismine en layık olanı tarif etmesi gerekmektedir. Tabiat ismi bu yönüyle tabiatı inceleyen insanın da kullandığı isimden daha genel bir manaya delalet eder. Bu ilimle uğraşan kişi ayrıca tabiatın varlığını inkâr edenle de konuşan ve bunun sebeplerini araştıran kişidir" demektedir⁶⁶.

İbn Rüşd'e göre de tabiat (doğa) tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi varolmayandan bir şeyi ortaya çıkaran, geliştiren, inşa edendir. Buna, meyvelerin ve ekinlerin oluşumlarının kendi zatından çıkmalarını örnek vermektedir. Burada "ortaya çıkma" kavramı için İbn Rüşd "nücum" kelimesini kullanmıştır ve Arap lügatinde "nücum" kelimesinin yıldız anlamına gelmekte olduğunu belirtmiştir. Örnek; "otun yıldızlanması, ortaya çıkmasıdır. İşte bundan dolayı Araplar otları yıldız diye isimlendirmişlerdir. Denilir ki; yıldızlara yıldız denmesinin sebebi yokken varolmaları, görünmeleridir. Bunun için de yokken ortaya çıkan ve görünen her şeye de tabiat denmektedir. Aynı şekilde bir şeyin bir şeye teması sonucunda ortaya çıkan şeye de tabiat denmiştir. Örnek; bir kaynaşma veya temas sonucu ortaya çıkan tohumlar gibi⁶⁷."

İbn Rüşd bundan sonra temas ve kaynaşmanın farkını ortaya koyar. Temas, bir şeye dokunmaksızın oluşabilen şeydir. Kaynaşma ise tek bir şeyden oluşur. Kendisiyle kaynaşan şeyle tek olur. Kaynaştırmalar keyfiyet açısından tek değildir ancak iletişim açısından tektir. İbn Rüşd yine tabiatla ilgili olarak tabii olan, bir şeyin oluşumu ve hüviyeti, kuvvetinde değişkenlik olmayandır, demiştir. Mesela bakır heykelin tabiatıdır. "Bir şeyin, unsuru, ana maddesi orjinalini değiştirmeden ondan bir şey oluşturmasıdır. Örneğin kendisinden heykel oluşturulan bakır gibi. Bakırdan heykel oluşturulduğunda bakır yine bakırdır. Bütün heyulani şeylerin her birisinde bu kusursuzluk vardır. Bu açıdan şeylerin tabiatındaki ana unsur tabiatın oluşumudur. Bazıları bu unsurlara hava, su, ateş, toprak, demişlerdir. Bunların bir

⁶⁶ İbn Rüşd, Tefsir, II, 508

⁶⁷ İbn Rüşd, age., II, 508

kısmı bu unsurların hepsini onaylamışlardır, bir kısmı da bazılarını kabul etmişlerdir. Bunun için tabiat ismi orijinal şeylerin tabiatındaki bu ana unsurlardan oluşur.”⁶⁸

İbn Rüşd bu görüşün maddecilerin görüşü olduğunu ve ilk filozofların eşyanın tabiatında bu unsurların olduğuna inandıklarını söyler. Aslında İbn Rüşd’e göre bu ana unsur suretin dışında bir şey değildir. Evdeki konum gibi. Yani evin kerpiçten ve taştan oluşmasıdır. Yahut Empedokles’in dediği gibi “karışım ve karıştırılmış şeylerdeki karışım oluşmuş şeylerin tabiatıdır.” Oluşan şeylerin sureti ve cevheri karışım ve değişimdir. Gerçek karışım İbn Rüşd’e göre oluşumdur ve İbn Rüşd insanların bu şeylere göre tabiatı isimlendirdiklerini belirtmektedir. Böylece bütün karakterler ya bir şeyden oluşmuştur ya da kendisinden oluşan bir şeyden oluşturulmuştur. Bir şeyin sureti yoksa onun tabiatı da yoktur. Tabiat suretin ismine denir. Yapay olarak yapılan şeylerin hiçbirine ona şekil verilmeden isim verilmez, o yapılmıştır denilemez⁶⁹.

“Tabiat hayvan ve hayvanın organlarından biri gibidir. Muhakkak ki tabii şeylerin olgunlaşması bu iki tabiattan birisidir. Suret ve madde hayvan ve hayvanların organları gibidir.”⁷⁰ İbn-i Rüşd’ün bundan kastı bu ikisinin de şekilden oluşmasıdır. İbn Rüşd suretin tabiat olduğunu söylediği gibi tabiatın aynı zamanda cevher olduğunu da söylemektedir. Bunu söylemesinin nedeni de diğer cevherlerin yüceltilmesi içindir. Tabiat gerçek anlamda eşyanın cevheridir ve her yönüyle hareketin başlangıcıdır.

Özet olarak İbn Rüşd’e göre tabiat ismi; bütün suret ve madde sınıfları, bunların cevherleri ve zorunlu değişimleri için kullanılır.

İbn Rüşd tabiat kavramını bu şekilde açıklarken İbn Sina’yı tabiatın varlığını delillere dayandırdığı için tenkit eder. İbn Rüşd, Aristoculuk adına İbn Sina’nın, maddenin varlığının fizikten ziyade metafizikte ispat edilir olduğu iddiasına ve tabiatın varlığının apaçık olmadığı, bilakis delile ihtiyaç duyduğu şeklindeki benzer iddiasına da itiraz eder.

⁶⁸ İbn Rüşd, age., II, 509, 510, 511

⁶⁹ İbn Rüşd, age., II, 512

⁷⁰ İbn Rüşd, age., II, 513

İbn Sina tabiatla ilgili müzarekesinde "değişmeye maruz kaldıkları için cisimler" olarak ifade ettiği tabiat ilminin konusunu araştırmakla başlar. Her ne kadar onun konusunun varlığı fizik tarafından ortaya atılsa da, dayandığı ilkelerin ispatı da daha yüksek bir ilme, yani bu ilkelerin kendisinden aksiyomatik olarak alındığı metafiziğe yahut külli bir ilme bırakılır; çünkü hususi ilimlerde onların dayandığı postuluların⁷¹ ispat edilmesi zorunlu değildir⁷².

İbn Sina'ya göre her cisim madde ve formdan (suret) oluşur. Madde cismin aslını; form da niteliğini, niceliğini, yerini, nedenini gösterir. Madde ve form ayırımı yalnızca zihinsel olup gerçekte maddesiz form, formsuz madde bulunmaz. Her doğal cismin doğal bir yeri vardır. Evren birdir; yaratıcı hareket de birdir ve daireseldir. Cisimlerden hiçbiri kendiliğinden hareketli ya da durağan olamaz. Bunların başlıca nedenleri doğal güç, nefis (ruh) gücü ve gökkürenin (felek) gücüdür. Kısaca İbn Sina doğa bilimini kuramsal bir çalışma olarak görür ve konularını cisimlerin hareket ve durağanlığıyla sınırlar.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; doğa kelimesi; Aristoteles'te ve İbn Rüşd'te aşkın bir ilke olarak değil "doğal cisimlerin" doğaları için ortak bir terim olarak kullanılmasına karşılık İbn Sina'da bu kavram daha çok ontolojik anlam kazanmıştır. Bunun sonucunda ortaya çıkan tenkitler ortak bir kavramın farklı kategorilerde kullanılmasıdır.

IV. VARLIK SORUNU: VARLIĞA İLİŞKİN KAVRAMLAR (hüviyet-mahiyet ilişkisi)

Genel anlamda felsefeyi özel olarak da metafiziği, varlık hakkında genel bir teori olarak algılayan ve onun asıl amacını da insanın Yaratıcıyı bilmesini sağlamak şeklinde değerlendiren İbn Rüşd'ün düşünce sisteminin temel konusu, tabiatıyla "varlık sorunu" dur. Aslında felsefenin en temel sorunlarından, bunların ayrıntılarına varıncaya dek hemen her konunun, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olan "varlık" la doğrudan yahut dolaylı ilişki ve bağlantısının bulunduğu bir gerçektir. Bir başka söyleyişle, herhangi bir şeyin varlığı, o şey hakkında verilebilecek her türlü

⁷¹ Postüla: Belli bir disiplinin temel ilkeleri. Bkz. Ahmet Arslan, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma yay. s. 277

⁷² Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 179

hükümden öncedir ve ilk önce kavranır. Bu yüzden ki doğrudan doğruya varlığın veya var olmanın ne olduğu yolundaki soru, bir bakıma düşünce tarihi boyunca filozofları uğraştıran "varlık sorunu"nun, bir bakıma da bu sorunun çözümüne yönelik arayışların çıkış noktasını oluşturmuştur.

Özellikle İslam düşüncesi ve düşünürleri açısından bakıldığında, "varlık sorunu"na ilişkin farklı görüş ve yaklaşımların en azından bir kısmının, terminoloji yetersizliğinden kaynaklanmış olduğu söylenebilir. Nitekim gerek İslam dünyasında ortaya çıkan düşünce hareketleri açısından büyük önem taşıyan tercüme faaliyetleri esnasında mütercimlerin, gerekse daha sonra felsefe yapan düşünürleri meşgul eden ve zorlayan terminoloji yetersizliği, İbn Rüşd'ün de dikkat çektiği bir husustur⁷³.

İbn Rüşd; metafizikte kullandığı terminolojisini açıkladığı Tefsir'de, Aristoteles'in "varlık" kavramını açıkladıktan sonra İbn Sina'yı "varlık sorunu"nda tenkit etmiştir. İbn Sina'nın "mahiyetin mantıken varlıktan önce geldiği ve mevcut olsun veya olmasın mahiyetin objesinden bağımsız olarak tanımlanabileceğine" inandığı için eleştirmiştir. Lakin bu farazyeye göre, ancak fiilen mevcut olan bir varlığın mahiyeti, tecrid amelesiyle kavranabilir yahut tanımlanabilmektedir⁷⁴. İbn Rüşd'e göre, İbn Sina, varlığın iki manasını; gerçek (ontolojik) ve kavramsal (zihni) manasını karıştırdığı için bu hatayı yapmıştır. Sonuncu manasıyla varlık, mücerret olarak tasavvur edilebilir yahut tanımlanabilir; fakat birincisi tasavvur olunamaz ve tarif edilemezdir.

İbn Rüşd'teki varlık kavramını ortaya koymadan önce Aristoteles'in varlık sorununu açıklamak gerekmektedir. Aristoteles'e göre Varlık; 1) ilineksel anlamda 2)veya özleri gereği var oldukları söylenen şeydir.

1) Örneğin "adil adam, müzisyendir" veya "insan, müzisyendir" veya "müzisyen, insandır" dediğimizde, ilineksel anlamda varlık söz konusudur. Hemen hemen aynı şekilde müzisyenin bina yaptığını söylemek, mimarın ilineksel olarak müzisyen veya müzisyenin ilineksel olarak mimar olduğunu söylemektir. Çünkü "bu, şudur" sözü, "bu"nun "şu"nun ilineği olduğu anlamına gelir. Yukarıda belirttiğimiz durumlarla ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Örneğin "insan, müzisyendir" ve

⁷³Sarıoğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, s. 151-152

⁷⁴Fahri, age., s. 358

"müzisyen, bir insandır" veya "beyaz olan müzisyendir" veya "müzisyen, beyaz olandır" ifadelerinde son ikisi, her iki niteliğin var olan aynı öznenin ilinekleri olduğu anlamına gelir. "Müzisyen, bir insandır" önermesi ise, "müzisyen" in bir insanın ilineği olduğunu ifade eder. O halde bir şeyin ilineksel anlamda var olduğu söylendiğinde bu, ya her iki ilineğin var olan bir aynı özneye ait olmalarından veya nihayet aslında bir yüklemi olduğu şey kendisine bir ilinek olarak ait olan bir öznenin var olmasından dolayıdır.

2) Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır. Çünkü Varlık' in anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır. Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği bazıları yeri, bazıları zamanı ifade eder. Çünkü "insan, sağlıklıdır" la "insan sağlıklı bir durumda bulunuyor" veya "insan, gezen ve kesendir" le "insan, gezer ve keser" ifadeleri (ve benzerleri) arasında hiçbir fark yoktur.

3) Sonra varlık ve "dır", bir önermenin doğru olduğu, var olmama onun doğru olmadığı anlamına gelir. Bu hem tasdik, hem de inkâr için söz konusudur. Örneğin "Sokrates, müzisyendir" önermesi, bunun doğru olduğu anlamına gelir. "Sokrates, beyaz-değildir" de bunun doğru olduğu anlamına gelir. "Karenin köşegeni, kenarı ile ölçülebilir değildir" önermesi ise onun öyle olduğunu söylemenin yanlış olduğu anlamına gelir.

4) Sonra "varlık" ve "var olan", sözünü ettiğimiz çeşitli varlıkların bazen bilkuvve, bazen bilfiil oldukları anlamına gelir. Çünkü gerek bilkuvve göreni, gerekse bilfiil göreni "gören"; gerek bilgisini bilfiil hale geçirmek imkânına sahip olanı, gerekse bilfiil bilgiye sahip olanı "bilen"; gerek şu anda bilfiil hareketsiz olanı, gerekse hareketsiz olabileni "hareketsiz olan" diye adlandırırız. Tözlerle ilgili olarak da aynı şey söz konusudur⁷⁵.

Aristoteles görüldüğü üzere varlığın dört anlama geleceğini anlatmaktadır. Aslında bunlar varlığın bölümleri veya kısımları sayılamaz ancak varlığın sınıflanması olarak kabul edilebilir. Aristo'nun üzerinde durduğu varlık türlerini kısaca sıralamak gerekirse:

1- Araz halindeki varlık

⁷⁵ bkz. Aristoteles, Metafizik, 1017b

- 2- Gerçek varlık
- 3- Kategorilerdeki varlık
- 4- Fiil ve kuvve halindeki varlık halinde dört kategori karşımıza çıkmaktadır⁷⁶.

Aristoteles, felsefesinde varlık kavramını fiziki dünyadaki varlıklara nispeten incelemiştir, metafiziki anlamda bir varlık kavramı onda söz konusu değildir. İbn Sina ise varlık kavramını, metafizik alanında daha çok ele almış ve birçok manaya karşılık gelen "varlık" terimini bu alanda üç sahaya ayırmıştır.

- 1- Mutlak varlık
- 2- Zihinde varlık
- 3- Dış dünyada varlık.

İbn Rüşd'ün varlık felsefesini incelemeye başladığımızda ise onun "mevcud" (varolan, varlık) kavramından ne anladığının ve bu terimle ifade etmek istediği şeyin ne olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd Tefsir'inde Aristoteles'in varlık kavramını anlatırken varlık kavramını "hüviyye" olarak ele almıştır ve "mevcud" kelimesiyle "hüviyye" kelimesinin tek bir manaya delalet ettiğini belirtmiştir. Zannedildiği gibi "hüviyye" kelimesinin araza delalet etmediğini söyleyerek varlık konusunu açıklamaya başlamıştır.

İbn Rüşd'e göre varlık; "kategorilerin teşkil ettiği bütün şeylerdir. Söylenenlerin cinsine göredir veya cinsine delalet eden bütün sözlerdir. Çünkü söylenenlerin sayısı kadar mahiyet (varlık) vardır. Ne kadar kategori varsa o kadar da mahiyet (varlık) vardır. Bunların bir kısmı keyfiyete, bir kısmı kemiyete, bir kısmı oluşuma, bir kısmı edilgene bir kısmı zamana ve bir kısmı mekâna delalet etmektedir. Yani hüviyetin ismi söylenenlerin lafızlarının delalet ettiği her şeydir⁷⁷."

Hüviyet: Bir şeyin hüviyeti, özü, kendisi, aynısı, onun birliği, kendisine ait varlığı demektir. Bundan dolayı "o" (hüve) dendiği zaman, onun hüviyetine, özel varlığına, hiç kimsenin ortak olmadığı kimliğine delalet eder. Hüviyet Arapça üçüncü şahıs zamiri olan "o" hüve'den türemiştir. Bu zamir; ayniyete, özdeşliğe delalet

⁷⁶ Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Yay.,Ank. 1983, s. 36

⁷⁷ İbn Rüşd, Tefsir, II, 556

eder. Bu zamir "hüve" Arapçada konu ile yüklemi birbirine bağlayan bir edattır. Sami dillerinde, Arapça da onlardan biridir, cümleler iki kısma ayrılır. Fiil bulunan cümleler: Bunlar fiil ve failden oluşurlar. Bir de isim cümleleri sadece isim ve sıfattan meydana gelir. Diğer dillerde fiil ve faili birbirine bağlayan edatlar vardır. Arapçada ise bu yardımcı fiil yoktur. Bunun için konu ile yüklemi birbirine "hüve" zamiri bağlamaktadır. Fakat normal olarak bilindiği için "hüve"yi çoğu defa söylemezler. Pekiştirme kastettikleri zaman söylerler ve bu "hüve" mevcut manasını ifade eder⁷⁸. İbn Rüşd bu konuyu ayrıntılı biçimde ele almıştır.

İbn Rüşd burada bu kelimenin etimolojisini, halk dilinde kullanımını felsefe metinlerini aktaran mütercimlerin felsefe terminolojisinde kullanırken ona ne gibi anlam yüklediklerini ve bu anlam farklılıklarını anlatmıştır. Çünkü hüviyet ismi felsefe alanında kendini göstermeye başlarken bazı anlam eklemelerine ve değişmelerine maruz kalmıştır. Hüviyet ismi bir terim halini almış bulunup şekil (form) , öz, mahiyet, varlık manalarına gelmektedir.

İbn Rüşd'e göre hüviyete şekil ismini bir kısım mütercimler mecbur kalmalarından dolayı vermişlerdir. İbn Rüşd bunun hakkında; "hüviyet ismi ribat (bağlantı kurma) isminden türemiştir demektedir. Buradaki ribat, Araplar'a göre yüklemde cevherinde konuya bağlanması anlamındadır. Ribat Arapların sözlerinde bir harftir Zeyd'in bir insan mı yoksa canlı mı olduğunu gösteren söz gibidir. Zeyd kelimesinde ne kastedildiği size bağlıdır çünkü söylenen bir söze göre de insan bir canlıdır, ama bize göre Zeyd bir insandır. Bu harfi bu nitelikte bulunca Arabın isimden isim türetme âdeti üzere bu lafız ondan türetmişlerdir. Zira harften isim türemez. Bunun sonucunda bu lafız şeyin zatının delalet ettiği şeye delalet etti. Dediğimiz gibi bazı mütercimler, bu lafzın tercümede Yunan dilinde kullanılan lafzın delalet ettiği şeye delaletinin Arap dilindeki "varolan" (mevcud) lafzının karşılığı olduğunu düşündükleri için buna mecbur kaldılar. Hatta o manaya bu lafzın varolan lafzından daha çok delalet ettiğini düşündüler⁷⁹." İbn Rüşd'ün burada anlatmak istediği ; "hüve" bir bağ edatıdır. Bağ denmesinin sebebi; yüklemle özneyi birbirine bağlamasıdır. Bazı mütercimler Yunancanın karşılığında "mevcud" ismini kullanmaları gerekirken, mevcud kelimesi yerine "hüve"yi kullandılar. Mevcud ismi türemiş olduğu için asıl varlığa, cevhere, öze, zata delalet etmesinden çok, araza,

⁷⁸ Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Yay.,Ank. 1983, s. 27

⁷⁹ İbn Rüşd, Tefsir, II, 558

oluşa ve olaya delalet edeceğini düşündüler. Bunun önüne geçmek için sırf zata, zata, cevhere, öze delalet eden "hüve" kelimesini kullanarak "Zeyd'un hüve heyevan" "Zeyd hayvandır" dediler ve "hüve" den "hüviyeti" türettiler. Aslında bu kelime daha önce Arapçada yoktu⁸⁰.

İbn Rüşd bu açıklamayla beraber bu kelimenin "mevcud" kelimesinden daha çok şeye delalet ettiğini söyler. İbn Rüşd'e göre mevcud ismi de türetilmiş bir kelimedir ve böyle olduğu için felsefe alanında kullanılmasının bir takım karışıklık, zorluk ve tartışmalara zemin hazırladığını belirtir. Bu kelime de halkın günlük konuşma dilinde "yitik bulundu" (vücidet ed-dalletü) cümlesinde olduğu gibi, "yüklem"i olduğu "konu" ya açıklık getirmekten ziyade, onun durumunu belirtmek üzere kullanıldığını söyler. Sözelimi "insan vardır" önermesinde konu olan "insan", zaten bir "varolan"dır; dolayısıyla da "vardır" yüklemi konuya bilinenin ötesinde farklı bir anlam getirmektedir. Arapça'da, filozofların cevher-araz, kuvve-fiil gibi kavramlar bağlamında inceledikleri "varlık" kavramını tam olarak ifade edecek bir kelime olmadığından, mütercimler bu ihtiyacı gidermek üzere kök anlamı kastedilmemek ve bir araza işaret etmemek kaydıyla, "mevcud" kelimesini kullanmak durumunda kalmışlardır. Böylece konuşma dilindekinden farklı bir anlamı, yani bir şeyin "öz"ünü (zat) ifade etmek amacıyla bir teknik terim olarak bu kelime felsefeye nakledilmiştir. Ne var ki türetilmiş bir kelime olması yüzünden "mevcud" teriminin felsefede yine bir şeyin "öz"üne değil, onda bulunan bir "araz"a delalet ettiği sanılmış, bu da bir takım tartışma ve görüş ayrılıklarına yol açmıştır⁸¹.

İbn Rüşd bir şey'in "öz"ünü (zat) ifade etmek üzere, eşanlımlı saydığı bu iki terimden "mevcud"u tercih etmiş ve daha çok bu terimi kullanmıştır. Bununla birlikte filozofumuza göre "hüviyet" ve "zat"ın yanı sıra "şey" ve "bir" de "mevcud"un eşanlımlısı olan terimlerdir.

İbn Rüşd bu iki kelimenin türemiş bir görüntü verseler de yine de türemiş bir manada anlamamak gerektiğini söylemiştir. Bütün bu delaletlerden her birisi bizzat hüviyete delalet eder ve bu da tektir. O halde "insan sağlıklıdır" veya "insan sağlıklıdır" sözlerinin arasında bir ayırım yoktur. Bu dokuz arazın isimlerinden her

⁸⁰ Ayrıca bkz. Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, s. 27

⁸¹ Sarioğlu, Hüseyin, s. 152

biri bu araza olan işaretleriyle beraber tek bir kategoriye olan delaletiyle aynıdır ve bu makul cevherdir.

“İnsan sağlıklıdır” veya “insan sağlıktadır” arasında keyfiyet açısından bir fark yoktur. Her ne kadar bu deyim Arap âdetinde yaygın olmasa da. Arap, “Zeyd beyazlıktadır” veya “kırmızılıktadır” demez. Yani türemiş isimler konum olarak cevhere anlam bakımından müştak bir söze delalet etmez. Cevher ve konum yönüyle “Zeyd beyazdır” dediğimiz gibi ondaki beyazlık İbn Sina’nın zannettiği gibi bir araza delalet etmez⁸².

İbn Rüşd burada, normalde Arapların kullanmadığı dil yapısının tercümeler dolayısıyla kullanılmak zorunda kalındığını vurgulamaktadır. Verilen örnekte olduğu gibi “Zeyd beyazlıktadır” veya “kırmızılıktadır” cümleleri İbn Rüşd’e göre Zeyd’e bir şey eklememiş veya ondan bir şey eksiltmemiştir. Buradaki Zeyd’in beyaz oluşundaki beyazlık İbn Sina’ya göre beyaz sıfatından dolayı Zeyd’e eklenmiş bir arazdır. İbn Rüşd’e göre ise de Zeyd’in canlı bir varlık olmasını nasıl Zeyd’den ayıramayacağımız gibi beyazlığını da ondan ayıramayacağımızdan, beyazlık onunla özdeştir. İşte problem burada başlamaktadır.

İbn Sina’nın varlık anlayışına gelince “kuşkusuz varlık, şey ve zorunlu, nefiste anlamları apriori olarak şekillenen şeylerdir⁸³.” İbn Sina’ya göre varlık 1- sadece apriori olan şeylerden 2- bir illetle meydana gelen şeylerden oluşmuştur. İbn Sina’ya göre varlık; nefiste varlık sahibi olan anlamlardan –bu anlamlar dış dünyada bulunmasa bile- olabilir. Bir şey hakkındaki düşüncemiz o şeyin varlığını görmeden önce zihnimizde yer almaktadır. İbn Sina’ya göre mahiyet kavramı; mantıkta o nedir? Veya nedir o? Sorusunun cevabına karşılık gelendir. Mahiyet zihni bir kavram olup her nesnenin bir mahiyeti vardır. Aklık, karalık, renk, insanlık, mantıkça cins, tür, fasıl, bunların kendileri olarak ne iseler o olmaları yönünden mahiyet sahibidirler. Mahiyetleri, hakikatleri ne ise o olduklarıdır. Mantıkça zihni bir kavramın cüzleri mantıkça,cins ve fasıl (ayrık)dır. Bunlara mahiyeti teşkil eden sebepler denir. Burada İbn Sina’nın mahiyet anlayışının varlık anlayışına paralel olduğu görülmektedir.

Mahiyet: Bu kelimenin aslı iki kelimedenden meydana gelmiştir. Arapçada tek kök halinde bulunmamaktadır ve tek köke de irca edilmesi pek uzak bir ihtimaldir. “Ma” kelimesi; Arapçada birçok manasından sadece Mantık ilmine intikal eden soru

⁸² İbn Rüşd, Tefsir, II, 559

⁸³ İbn Sina, Metafizik, I, 68, çev., E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yay., İst. 2004

edatı olmasıdır. Soru olarak anlamı "ne?" dir. Bir de üçüncü şahıs zamiri olan erkek için "hüve" ve dişi için "hiye" vardır. Bunlardan biri yerine göre kullanılırsa "ma hüve" veya "ma hiye" terkibi ortaya çıkar ki her ikisinin Türkçesi "nedir o?" veya "o nedir?"dir. Mantıkta bu soru bir şeyin hakikatini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur. Verilen cevap da soruya tam uygunluğu halinde, o şeyin hakikatini, özünü gösterir. İşte bu soru cümlesini yani "ma hiye" veya "ma hüve" Arapçada birleştirilerek tek bir isim haline getirdiklerinde suni mastar denilen bir isim türü meydana gelir ve böylece "mahiyet" kelimesi türetilmiş olur⁸⁴.

İbn Sina'da varlık-mahiyet ayırımından önce mahiyetin anlamının İbn Sina tarafından nasıl ele alındığını görmeliyiz. Bunun için varlık gibi üç sahada mantıkta, felsefede ve mutlak olarak İbn Sina 'ya göre nesnelere mahiyetleri üç şekilde ele alınabilmektedir:

1) Nesnenin kendisine, mahiyetine bakarak ki buna mutlak mahiyet diyelim. O, buna zihne, dış dünyaya ve onlardaki özelliklere nispet edilmeyen mahiyet olarak mahiyet, der. Bunu zihin ve zihin dışı bir niteliği yoktur. Zihin, mahiyetin bir mekânı, bulunduğu yer değil, sadece algılayan bir alet, vasıta. Mahiyet, varlıktan ayrı olarak düşünüldüğü zaman, bu anlamdaki mahiyet anlaşılır. Ancak, bu hiçbir şekilde vasıflanamaz, ona bir şey ve varlık isnat edilemez.

2) Mahiyet, zihinde bulunduğu göre anlaşılmasında zihin, mahiyetin bir yeri ve mekânı olarak kabul edilir. Buna göre mahiyet, bir tür varlıkla nitelenmiş olur. Aslında nitelenebilmesi, ona zihinde bir türlü varlık vermekle gerçekleşir. Ve bu durumda aldığı nitelikler de ancak zihinle ilgili olabilir. Mantıkçıların, her hangi bir şey zihnen kavranılmadığı takdirde ona, bir hüküm verilemez ve ondan bahsedilemez demeleri ile anlatmak istedikleri bu tür varlıktır. Zihindeki mahiyet, mantıkça cins, tür, fasıl gibi vasıflarla nitelenebilir.

3) Dış dünyada (ayan) mahiyetinin bulunması dışına taşan varlık yönünden mahiyet olur ki bu, bir şeyin hüviyeti, hakikati anlamını verir. Genellikle, sözlük anlamında veya halk dilinde bu şeyin mahiyeti nedir? Dendiği zaman, bu tür

⁸⁴ Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, s. 25

mahiyet anlaşılır. Bunu halk sorduğu zaman bu şey neyin nesidir, onun başkasından ayrılan özelliğinin ne olduğunu ve onu nasıl tanıyabileceğini öğrenmek ister⁸⁵.

Her şeyin bir mahiyetinin olması iki şekilde olur. Biri, dış dünyada gerçekleşen bir şeyin mahiyeti olarak anlaşılır. Diğeri de zihinde var olan bir şeyin mahiyeti olarak kabul edilir. Ancak ister dış dünyada ve ister zihinde olan bir şeyi mahiyeti olsun, her ikisinde de mahiyeti meydana getiren yapıcı unsurların beraber bulunması şarttır. Mahiyet bu üç türlü anlamdan hangisi olursa olsun, ona mahiyet dedikçe, daima zihin işleminde kalacaktır. Bu da onun dış dünyada fert ve cüzi bir varlıktan yoksun olması anlamını taşıyacaktır. Ve var olup (dış dünyada) olmadığı ayrıca söz konusu olacaktır.

İbn Sina bu konuda şu örneği vermiştir: "Zihni bir nesne –mesela atlık- "zihindeki bir varlık" (mevcud fi'z-zihn) iken somut bir nesne –mesela ahırdaki bu at- (somut) tekiller arasında bir varlıktır (mevcud fi'l-a'yân). Kısacası İbn Sina, bir bakıma erken dönem mütekellimûnun benimsemekte direndiği zihni nesnelere varlığını kabul etmiştir. İbn Sina'nın kullandığı mahiyet kavramı, Organon' u oluşturan farklı mantık metinlerinin Arapça tercümelerinden gelmektedir ki, bu metinlerde, layığıyla yapılan tanımın, bir şeyin mahiyetine işaret ettiği kabul edilmektedir. Ayrıca İbn Sina'nın Şifa İsağûcî 1,2.'deki pasajında mahiyetin üç vechesi olduğunu belirtilir: Somut, zihin dışı varlık olarak; zihni varlık olarak ve ne somut ne de zihni varoluşla ilişkisi olmayan üçüncü bir vecheye. Buna göre her varolan aynı zamanda bir mahiyet olacak, fakat her mahiyet bir varlık olamayacaktır⁸⁶."

İbn Sina'nın üzerinde durduğu ve İbn Rüşd tarafından da eleştiriye tutulduğu "zihindeki varlık" konusunda İbn Sina'nın düşüncelerine daha ayrıntılı yer vermek gerekmektedir. İbn Sina'da zihindeki varlık mantıki varlık demektir. Aslında zihindeki varlık kavramını ikiye ayırmak daha doğru olacaktır. Dış dünyadaki varlıkları ve manalarını algılamaya el-ma'kulat-ı ûla, objeleri dışarıda bulunmayan kavramları algılamaya da el-ma'kulat-saniye denilir. Birinci derecedeki algılar mesela bir masanın, ağacın algılanması ve anlaşılmasıdır. Bunlar gibi adları

⁸⁵ Atay, Hüseyin, "Mahiyet ve Varlık Ayrımı", Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri, Başbakanlık Basımevi, Ankara:1984, s. 149; Ayrıca bkz. Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma (doçentlik Tezi), Ankara Üniv. Basımevi, 1974, s. 17

⁸⁶ bkz. Adamson-Taylor, İslam Felsefesine Giriş, s. 121-122

söylediğimiz zaman anladığımız mana ve algıladığımız şey birinci derecedeki algılar olup mantık bakımından varlık değildir. Çünkü bunların gösterdiği şeyler dışarıda vardır. Ama ikinci derecedeki anlam ve kavramlar dışarıda bulunmaz. Bunlar; tümeller, cins, fasıl, genel kavramlardır. İbn Sina'ya göre zihindeki varlık deyince bu iki tür zihni varlık anlaşılmaktadır⁸⁷. Verdiği misaller de bu ikisini kapsamaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirmesinin nedeni de İbn Rüşd'ün bu ayrımı anlamamasındandır.

İbn Sina'ya göre mahiyet bu üç türlü anlamdan hangisi olursa olsun biz ona mahiyet dedikçe, daima zihin işleminde kalacaktır. Onun dış dünyada var olup olmadığı İbn Sina'ya göre ek bir konudur. Bundan dolayıdır ki İbn Sina felsefesinde varlık mahiyetten ayrı bir kavram olarak ele alınır ve mahiyetin varlıktan zihni bir önceliği söz konusudur. Buradaki zorluk şuradan meydana gelmektedir. İbn Sina'ya kadar olan dönemde bir şeye zihnen varlık vermedikçe onu kavramak ve anlamak imkânsızdır. Bundan dolayı mahiyeti kavramak için ona bir suret vermek gerekmektedir. Böyle olduğu durumda mahiyeti varlıktan ayırmak imkânsız bulunmaktadır. Çünkü mahiyeti asarlarken zihnimizde eğer ona bir şekil veriyorsak ve onu şekilsiz hiçbir şekilde düşünemiyorsak onun varlıkla eş zamanlı ve varlıktan ayrı düşünülemez olması gereklidir. İşte İbn Rüşd'ün geldiği ve ileriye bir adım dahi gitmediği nokta burasıdır. Yalnız İbn Sina'nın burada fark attığı bir konu vardır: Eğer bir şeyden söz ettiğimizde onu ilk önce zihnimizden bir süreçten geçirdiğimize göre de o şeyin mahiyetinin ilk önce zihnimizde yer etmesi gerekmektedir. Bu yüzden de bir şeyi düşündüğümüzdeki zihni önceliğimiz o varlığın mahiyetinin varlıktan bağımsız ve zihinsel önceliğini bize göstermektedir.

Buradaki varlıktan masat, zihin dışındaki varlıktır. Öyle ise İbn Sina'ya göre biz mahiyeti varlıktan ayrı düşünebiliyoruz. Bu İbn Sina'ya göre iki sahada mümkün olmaktadır. Biri, mutlaklık, yani zihin ve dış dünya söz konusu olmadan, mahiyeti kendinse göre düşündüğümüz sahadır. Burada mahiyet hiçbir nitelikle nitelenmeyen, mahiyet olarak söz konusu edilmesidir. Bu anda mahiyet varlıktan açık ve seçik olarak ayırt edilebilir. İkincisi de zihin içi varlığıdır. Burada da, mahiyetin dış dünyada varlığı hesaba katılmadan mahiyet, mahiyet olarak varlıktan

⁸⁷ bkz. Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, s. 45

ayrı olarak düşünülebilir, kendisinden bahsedilebilir ve bu anda da varlıkla bir ilişkisi olmayabilir.

Diğer taraftan mahiyetin varlıktan önceliği konusunda: Maddenin varlığı, ma'lulun illete bağlı olduğu şekilde, surete bağlıdır. Bu yüzden eğer suret yok olursa, birincisi de ortadan kalkar. Bundan şu çıkar ki, suretin maddeye nispetle kesin ontolojik önceliği vardır; çünkü gerçekten madde müşahhas varlığı bakımından surete bağlı ve ondan ayrılamazken, suret gayri maddi cevherlerde olduğu gibi, maddeden ayrı olabilir⁸⁸.

İbn Rüşd İbn Sina'nın bu görüşlerine karşı çıkararak; "Zeyd beyazdır" sözünde olduğu gibi beyaz lafzı ilk olarak "araz" sonra yükleme işaret etmektedir. İbn Sina'nın zannettiği gibi ilk önce yükleme sonra da araza delalet etmemektedir. Ayrıca araz İbn Rüşd'e göre konuyla bir olduğu için de İbn Sina burada ikinci kez yanılmıştır. İbn Rüşd beyazın ilk delaleti cisimdir demektedir. Yani Zeyd'in cismi, teni beyazdır. Eğer İbn Sina'nın dediği gibi ilk önce araza delalet etmiş olsaydı "beyaz" bir cisim olacaktı ve bu şekilde "beyaz tenin teni" olurdu bu da sonsuza kadar sürecekti⁸⁹.

İbn Sina mevcut ve Bir'in şeyin zatına eklenmiş bir manaya delalet ettikleri görüşündedir. Şöyle ki o şeyin bizatihi var olduğu ve dahası mesela, bir şey için "o beyazdır" sözüümüzde olduğu gibi, kendisine eklenmiş bir nitelikte var olduğunu düşünmemektedir. Ona göre bir ve mevcut şeydeki araza delalet eder. Ona sorulması gereken şey şudur; birin kendisiyle bir olduğu, mevcudun da kendisiyle var olduğu bu nitelik veya araz, kendisine eklenen bir anlam ile mi yoksa zati ile mi Bir ve Mevcud olmuştur? Eğer kendisine eklenen bir anlam ile derse bu sonsuz tekrara yol açar. Eğer "zati ile" derse zati ile varolan bir şeyi kabul etmiş olur. Bu adam iki hususta yanlış düşmüştür. Birincisi onun, niceliğin ilkesi olan Birin, mevcut ismine müradif olan bir olduğuna inanması ve arazlarda sayılan birin, bütün kategorilerin bir olduğuna delalet eden bir olduğunu zannetmesidir. İkincisi ise, cinse delalet eden mevcut ismi ile doğruya delalet eden mevcut ismini karıştırmasıdır. Hâlbuki Doğru'ya delalet eden mevcut ismi araz iken cinse delalet eden mevcut ismi on kategoriden her birine Hüviyye isminin kullanıldığı şekle uygun olarak delalet eder. Aristoteles, bir ve mevcut isimlerinin delalet ettiği şeylerin bütün yönlerden bir olmasını kastetmemiştir. O bu isimlerin konu bakımından aynı anlama delalet ettiğini fakat başka yönden farklı olduklarını kastetmiştir. Bu nedenle İbn Sina yanılmış ve "eğer Bir ve Mevcud ismi bir şeyin eşanlamlısı isimleri olsalardı şeyin bir olması doğru olmazdı" demiştir⁹⁰.

⁸⁸ Fahri ,age., s. 192

⁸⁹ bkz. İbn Rüşd, Tefsir, II, 559

⁹⁰ İbn Rüşd, Tefsir, III, 1279-1282

İbn Rüşd kendi düşüncesi delillendirmeye devam etmektedir: İbn Sina'nın tekrar ettiği gibi mevcut kavramı nesnedeki araza da delalet ederse bu durum da iki ihtimal söz konusu olur: "Ya bu araz ikinci akledilirlerdendir ya da birinci akledilirlerden. Eğer birinci akledilirlerden olursa zorunlu olarak dokuz kategoriden birisi olur. Bu durumda mevcut ismi cevhere ve diğer araz kategorilerine sadece bu kategorinin onlara arız olması bakımından verilir. Veya bu durumda on kategorinin müşterek olduğu tek bir araz cinsi varolmuş olur ki bütün bu ihtimallerin hepsi muhaldir ve saçmadır. Buna binaen varlık isminin on kategorinin tek tek her bir ferdi için "o nedir?" in cevabı olması doğru değildir ve bütün bunlar kendiliğinden açık olan şeylerdir. Eğer mevcut kavramının delalet ettiği araz, varlığı sadece zihinde bulunan ikincil akledilirlerden (makullerden) olursa bu imkânsız değildir. Zira mevcut isminin saydığımız kullanıldığı manalardan biri olan bu mana "Sadık"la eş anlamlıdır. Ancak bu mana ve zatlara teker teker (münferit) delalet eden mana birbirinden oldukça farklıdır. Ve bütün bunlar basit bir düşünme ile apaçık ortaya çıkar. Ne var ki bunlar bu adamın çoğu zaman kendiliğinden uydurduğu şeylerdendir⁹¹."

İbn Rüşd konuyu Tehafüt'te şu şekilde ele almıştır: Filozofların töz ve ilintiye kuvve ve fiile ayırmış oldukları bu kavrama işaret eden bir sözcük, başka bir deyişle bir ilk örnek olarak kullanabilecekleri bir sözcük bulamadıkları için onlardan bazıları kök anlamı anlaşılmamak ve dolayısıyla bir ilintiye işaret etmemek kaydıyla onu "varlık" (mevcud) deyimiyile ifade etmişlerdir. Dolayısıyla "öz" sözcüğüyle aynı anlamı ifade eden bu kavram dille ilgili bir sözcük olmayıp, teknik bir terimdir. Bazıları da burada ortaya çıkan güçlükten dolayı, Yunan dilinde/ yüklemle konu ile bağlantısını gösteren zamirden türetmek suretiyle ifade edilmeye çalışılan kavramı bu anlama delalet eden bir kavramla açıklamak istemişlerdir; çünkü bu dile göre, bu sözcük bu anlama en yakın olanıdır. Böylece "mevcud" deyimini yerine "hüviyet" (kimlik) deyimini kullanılmış; ancak Arap dilinde bulunmayan böyle bir sözcüğün türetilmiş olması bu sözcüğün kullanılmasını zorlaştırmıştır. İşte bundan dolayıdır ki, öteki zümre (*burada Gazali'ye ve İbn Sina'ya atıf vardır*), "mevcud" kavramı mahiyet kavramından farklı bir şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla varlığı bilinmeyen bir kimse pekâlâ mahiyeti bilebilir. İşte bu kavram bileşik bir nesnede zorunlu olarak mahiyetten başkadır. Basit nesnede ise, bu kavram çeviricilerin "mevcud"

⁹¹ İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, çev, Muhittin Macit, Litera Yay, s. 9,10

sözcüğüyle ifade ettikleri kavramdan farklı olarak, mahiyetle aynıdır; çünkü bu, mahiyetin kendisidir. Söz gelişi eğer biz, "varlık kısmen töz, kısmen de ilintidir" dersek, "mevcud" sözcüğünde çeviricilerin ifade etmek istedikleri anlamı anlamak gerekir ki, bu da çeşitli nesnelere öncelik ve sonralık dolayısıyla verilen bir anlamdır. Buna karşılık eğer biz, "öz vardır" dersek, bundan da doğru sözünden anlaşılacak şeyin anlaşılması gerekir⁹². Kısaca İbn Rüşd'e göre "mevcud" tan yalnızca öze delalet eden şeyin anlaşılması gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre nelerin "mevcud" (varolan) sayıldığı ya da bu terimin yerine göre hangi anlamlarda kullanıldığı hususuna gelince, bunları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz.

- 1- Salt paylaşım ve tam örtüşme kastedilmeksizin sıra düzeni ve uygunluk açısından, on kategorinin her biri için "mevcud" ismi kullanılabilir.
- 2- "Tabiat var mıdır?", "Boşluk var mıdır?" ifadelerinde yer alan "var" kavramı gibi, bir şeyin zihin dışındaki varolma/mevcud olma durumunun zihindeki kavramı da "mevcud" diye isimlendirilir.
- 3- Zatı tasavvur edilsin veya edilmesin, zihin dışında bir mahiyeti ve zatı bulunan şeylerin mahiyetine de "mevcud" denilir.
- 4- Zihinde "konu" ile "yüklem"i birbirine "ilişik" de bir tür "mevcud" sayılır.
- 5- Ayrıca aralarındaki bağıntı olumlu veya olumsuz, doğru veya yanlış olsun konu ile yüklem arasındaki "ilişki" yi gösteren "edat"a da "mevcud" denilir.
- 6- Söz gelimi daire-merkez, üçgen-açı, baba-oğul gibi biri diğerini gerektiren iki kavram yahut varolan arasındaki ilişki, "araz olarak mevcud" (dolaylı varolan, el-mevcud bi'l-araz) şeklinde değerlendirilir. Fakat bir şeyin "zat" ve "mahiyet" i araz sayılamayacağı için, hiçbir "tekil varolan"ın (el-mevcudü'l-müfret) bu anlamda mevcud olduğu söylenemez⁹³.

İbn Rüşd, yerine göre bütün bu anlamları ifade ettiğini belirtmekle birlikte "mevcud"un, öncelikle zihin dışında özün dışında mahiyeti bulunan her şey (öz anlamında varolan), ikinci olarak da bir şeyin zihin dışındaki "varolma/mevcud

⁹² İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, II, 571

⁹³ Sarioğlu, age.,s. 154

olma" durumunun zihindeki kavramı (doğru anlamında varolan) olmak üzere iki temel anlamı bulunduğunu; yani "mevcud" terimiyle ifade edilebilen her şeyin bir bakıma bu iki temel anlamdan birine dâhil edilebileceğini belirtmiştir.

Özet olarak "Mevcut" kavramı değişik şekillerde kullanılır. Bunlardan biri on kategoriden her biri için kullanılmasıdır ki bu tertip ve nispet/uygunluk (tenasüp) açısından kullanılan isimler türündendir. Yoksa salt iştirak ve tevatü yolu ile kullanılanlardan değil. Mevcud kavramı diğer bir anlamda "sadık/doğru" anlamına gelir. Sadık zihinde, zihin dışında bulunduğu şekliyle bulunan şeydir. Örneğin "tabiat mevcut mudur?" boşluk mevcut mudur? Sözlerindeki gibi. Yine bir başka kullanımı ise mahiyeti olan ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında zatı olan şeyler için olan kullanımdır. Mevcud isminin on kategori için kullanılması şu iki manada olur: Birincisi, nefsin dışında zatların bulunması, ikincisi ise bu zatların tasavvuruna delalet etmesi bakımındandır. Bu nedenle mevcut kelimesi yalnızca bu iki manaya yani "sadık" ve "zihin dışında mevcut olan" anlamlarına gelmektedir⁹⁴. Buna göre en genel cins olarak öncelikle cevheri gösteren "öz anlamında varolan", cins teşkil etmeyen "doğru anlamında varolan" a nispetle ontolojik bir önceliğe sahiptir.

İbn Rüşd "varlık" kavramını izah edildiği üzere kendi felsefi sisteminde ontolojik ve kavramsal olarak ele almıştır. İbn Rüşd'e göre mahiyet varlıktan ayrılmaz bir bütündür ve İbn Sina'nın iddia ettiği gibi herhangi bir önceliği ve bağımsızlığı söz konusu değildir. Aristoteles'i varlık konusunda da takip eden İbn Rüşd Aristoteles'in Metafizik'inde (VII. Kitap, I. Bölüm) yer alan "Varlığın incelenmesi, önce tözün incelenmesidir" sözüyle İbn Sina'nın mahiyetin varlıktan önceliği konusunda bir noktada uyuşurken varlığın cins olup olmadığı ve mahiyetin varlık olmaksızın apriori olarak ta bilinebileceği konusunda aralarındaki farkı tamamen açmışlardır. Bu konuda İbn Rüşd'ün varlık için kullanılan lafızların terminolojik açıdan açıklamasını yapması ve yanlış anlaşılmalara bu konu temelli olduğunu söylemesi kendisinin iddialarını sağlam delillere dayandırdığını da iddia etmesine sebep olmaktadır. İbn Rüşd İbn Sina'yı varlığın arazı gerektirmesi görüşünü, mantık açısından değerlendirdiği için tenkit etmektedir. İbn Rüşd'ün tenkidini iki sebebe dayandırmak mümkündür. Aristoteles'te bulunmayan bu varlık-mahiyet ayırımı görüşünün (yalnız bu ayırım konusu görüşünün var olduğu Ross

⁹⁴Macit, Muhittin, İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Ens., İst.2002 ,s. 162 (Basılmamış Doktora Tezi)

tarafından kabul edilmektedir) İbn Rüşd'ün bir noktada Aristoteles'in Don Kişot'luğunu yapmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles onun için bir doğruluk ölçüğü olduğu için bakış açısı ne olursa olsun onun fikrine uymayanlar yanlışın içindedirler. İkinci olarak ortaya atılan sebep ise İbn Rüşd'ün Eşari kelamcılarına karşı olmasından dolayı İbn Sina'yı tenkit etmesidir ki burada şu görülmektedir. Varlık-mahiyet ayırımı konusunda İbn Sina'nın Eşari kelamcılarının düşünceleriyle pek paralellik gösterdiği de söylenemez.

V. OLUŞUN ANALİZİ

İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Tehafüt ve Tefsir'de eleştirdiği konulardan birisi de metafiziğin köşe taşı teşkil eden "oluş" konusudur. Bu kavram çerçevesinde; "ilk madde ve suret" "suretin meydana gelişi" , "yoktan yaratma doktrini", "kendiliğinden meydana gelme", "farklı kategoriler bakımından meydana gelme" ve "bunların faili" konuları ele alınmaktadır.

Burada doğal olarak Aristoteles'in oluşun analizi konusundaki görüşlerine öncelikle yer vermemiz gerekmektedir. Aristoteles'in ana amacı, üç ana üretim tarzının –doğal, sanata dayanan ve kendiliğinden- her birinde, benzer koşulların bulunduğunu göstermektir. Bu üç oluş tarzını Aristoteles şu şekilde açıklamaktadır:

1) Bu bağlamda Aristoteles doğadan, her türlü canlı varlığın içinde bulunan değişimi başlatma ve türünü yenileme gücünü anlatmaktadır. Bütün diğer varlığa gelişlerde olduğu gibi doğal varlığa gelişte de "varlığa gelen her şey", bir etken aracılığıyla, bir şeyden varlığa gelir ve bir şey olarak varlığa gelir. Yani doğal varlığa geliş meydana gelen varlığın sahip olması gereken türsel forma daha önceden sahip olan bir birey, yani baba, eril öge, bu türsel formun taşıyıcısı olma gücüne sahip bir madde, yani anne, dişi öge tarafından sağlanan madde, aynı türden forma sahip olan yeni bir şey gerektirir.

Aristoteles bu konuda Fizik'te; "Kimi varolanlar doğal, kimi varolanlar ise başka nedenlere bağlı. Doğal olanlar: hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler, yani toprak, ateş, hava, su (bunların ve bu gibi nesnelere doğa gereği var olduğunu söylüyoruz); bütün bunlar varlıkları doğaya bağlı olmayan nesnelere farklı görünüyor. Nitekim her biri kendi içinde bir devinim ve durağanlık ilkesi taşıyor; kimi yer açısından, kimi büyüme, eksilme açısından kimi de nitelik

açısından. Oysa bir sedir, bir giysi ya da bu gibi bir başka cins nesne rastgele böyle bir kategoriye konduğu için ve bir sanata bağlı olduğu için kendi içinde hiçbir doğal değişme gücü taşımaz, Ama bunlar ilineksel anlamda, varlıklarını taştan, topraktan ya da bunların karışımından aldıklarından, ancak bu ölçüde böyle bir güç taşırlar. (...) Öteki yapılan-yaratılan nesnelere her birinde de bu böyle, çünkü bunların hiçbiri kendi içinde yapma-yaratma ilkesi taşımaz: kimi, söz gelişi bir ev ya da el emeği üretilen bir başka şey başka nesnelere, dışardan alır bu ilkeyi; kimi ise kendi içinde taşır ama "kendi başına" değil, yani kimi nesnelere ilineksel anlamda kendileri için neden olabilir. Demek ki doğa, işte bu söylediğimiz. Bu tür bir ilke taşıyan her nesnenin bir doğası vardır. Çünkü hepsi bir taşıyıcıdır, doğa da her zaman bir taşıyıcı içinde bulunur. Hem bunlar "doğaya göre" olan nesnelere hem de bunlar da "kendi başına" bulunan özellikler, söz gelişi alev için yükselmek; nitekim alevin yükselmesi bir doğa değil, bir doğası da yok ama "doğa gereği", "doğaya göre". (...) İmdi bir tarzda doğadan kastedilen şu: Kendilerinde devinim ve değişme ilkesi olan nesnelere her birinin ilk taşıyıcı maddesi. Bir başka tarzda da şu: Şekil ve kavrama karşılık gelen biçim. Öte yandan doğa "oluş" anlamında alınır bu doğaya yönelik yoldur. Demek ki şekil bir doğadır⁹⁵."

2) Sanatsal üretimde formun önceden varlığı daha az açıktır. Üremenin edimsel bir baba gerektirmesine karşılık bir evin yapımı, edimsel bir evin varlığını öngerektirmez. Bununla birlikte bir anlamda önceden varolan bir ev, yani ev yapanın zihninde tasarlamış olduğu biçimde evin formu vardır.

3) Kendiliğinden üretim iki çeşittir; bunlardan biri doğayı, diğeri sanatı taklit eder. Uzman olmayan bir kişi, bilimsel kurallara uygun olarak bir hekimin önereceği bir tedavinin aynısını rastlantı sonucu başlatabilir. Daha yüksek türden canlı varlıklarda cinsel birleşmeyi gerektiren üreme, aşağı cinsten canlılarda kendiliğinden olur (en azından Aristoteles buna inanmaktadır). Aristoteles her iki durumda da, yani gerek doğal, gerekse sanatsal üretimde ürünün bir kısmının önce varolması gerektiğini göstermeye çalışır⁹⁶.

Aristoteles'in oluşun bu üç formunda özellikle vurgulamak istediği nokta, hiçbir varoluşun yoktan varolamayacağı, nedeni bir başka şeyin etkisi olduğu

⁹⁵ Aristoteles, Fizik, Çev: Saffet Babür, YKY. Yay., İst. 2005, s. 49-55

⁹⁶ Ross, David, Aristoteles, çev., A. Arslan ve heyet, Kabalcı Yay., İst. 2002, s. 204

varoluş türlerinde dahi varolanın içinde barındırdığı kuvvenin onun oluşumunun temeli olduğu yargısıdır. Tabi Aristoteles herhangi bir varoluş türünde varolanın içinde bulundurduğu bu kuvvenin de kaynağı konusunda tam olarak bize ışık tutmamıştır.

Aristoteles suretin verilışı konusunda kendi felsefesinde yeni bir çizgi yakalamıştır. Çünkü Eflatun'un felsefesinden ayrıldığı en önemli noktalardan biri olan madde ve suret konusunda Aristoteles idealar teorisine karşı kendine özgü bir tarz ortaya koymaktadır. Eflatun'un ideler teorisine karşı olan mücadelesine rağmen Aristo, bu teorinin temel düşüncelerini kurtararak "ilk felsefe"sine almak ihtiyacını duymaktadır. Bu amaçla, o zamandan beri felsefede yerleşmiş olan iki kavramı ortaya koyar: Suret (ki Eflatun'un kullandığı "eidos" kelimesiyle ifade olunduğu gibi, şekil anlamına gelen "morfe" ile de karşılır) ve madde (Hyle, İslam felsefesinde 'heyula', bizzat Aristo tarafından bulunmuş bir kavramdır). Madde, şekilsiz, sabit tözdür, temelde olan odur; suret onun şekil almasıdır. Örneğin tunç ve mermer, maddededir, ev onların suretidir; insanda beden maddedir, hayat ve ruh onun suretidir. Asla suretsiz bir madde varolamaz, fakat buna karşılık bağımsız bir suret ilkesi vardır. O da eşyada kalıcı olan nitelik (mahiyet), salt kavramdır. Bununla birlikte suretsiz bütünüyle belirlenmemiş madde, bir ilk veya nihai madde -hiç olmazsa- düşünülebilir. Aristo algılanabilir, duyulur maddeyi özellikle düşünülebilir maddeden ayırıyor. Böylece filozofun kaçınmak istediği 'madde olmayan' arka kapıdan tekrar içeri sokuluyor. Suret unsurunu oluşturan, sabit matematiksel veya fiziksel belirlenimler değildir, aksine madde ile suret arasında zıtlık tamamen değişkendir, akışkan ve dalgalıdır. Birine oranla madde olan, diğerine oranla suret olabilir; böylece kereste, ağaç kütüğüne oranla suret, yapılmış eve oranla maddedir. Ruh, bedene oranla surettir, "suretin sureti" olan akla oranla maddedir. Kısacası Aristo'nun felsefesinde madde kavramı, belirlenme ve niteliklerden yoksun soyut bir temel madde tasavvuru haline, yani sırf imkâna dönüşürken, suret de gerçekleşme, fiilileşme, ya da gerçek fiili varlık anlamına yükselir. O halde madde, "özellikle imkân üzere olan bir şey"dir. Örneğin tohumda ağaç, çocukta gizlenmiş insan gibi, ancak suretle gerçekleşir. Böylece madde, yetkin değildir, suret onun

yetkinliğe ermesidir. Salt suret ancak ilahi ruhtur.”⁹⁷ Aristo’ya göre salt ilahi olan ruhtan başka maddeye yetkinlik veren bir başka illet yoktur.

Bu konudaki problem; İbn Rüşd’ün Vahibü’s-süver kavramı merkezde olmak üzere şeylerin suretlerinin vasıtasız olarak mufarık ilkelerden sudur etmesi konusunda açık bir şekilde Aristoteles’in görüşünü ortaya koyması ve buna karşıt görüşleri eleştirmesidir.

“İbn Rüşd Tefsir’inde Aristo’nun mühim bir pasajında âlemin menşesine dair çeşitli nazariyeler ele alır. Birincisi İslam ve Hıristiyan ilahiyatçılarının ileri sürdüğü yoktan yaratma doktrinidir ki, buna göre yüce fail, fiilini icra etmesi için önceden herhangi bir madde olmaksızın “ıcat” fiiliyle heyeti umumiyetiyle âlemi yaratır. Bu görüşe göre imkân yalnız failde bulunur. Bu nazariyenin antitezi kümûn nazariyesidir ki, ona göre fail sadece mefulde gizli, bilkuvve olanı açığa çıkarır. Bu, bir şey olmayandan bir şey meydana gelmez ve fiilin vuku bulacağı bir mevzu yahut taşıyıcı olmaksızın varlığa gelmek mümkün değildir, görüşüdür. İbn Rüşd, İbn Sina gibi bazıları “Vahibu’s-Suver” yahut Faal Akl’ın maddi varlıklara suretler verdiği kani oldu, demektedir. Üçüncü görüş Aristo’nundur ki, İbn Rüşd “biz onu en az muğlâk ve varlığın tabiatına en uygun bulduk” diye belirtmektedir. Bu nazariyeye göre fail yoktan herhangi bir şey meydana getirmez, fakat sadece suret ile maddeyi bir araya getirir yahut daha doğru deyişle, maddede kuvve halinde olanı fiil haline çıkarır.”⁹⁸

Fizikte değişmenin ilkesi olarak kabul edilen madde ve suret, metafizikte varlık olması bakımından varlığın ilkesi sayılmaktadır. Öncelikle belirtilmelidir ki İbn Rüşd felsefesinde madde, madde olması bakımından oluşmamıştır; çünkü ona göre mutlak yokluk mevcut değildir ve her oluş, bir şeyden oluş şeklinde gerçekleşir. Maddenin oluş ve bozuluşundan söz edilseydi, oluşun mutlak anlamda varolmayan bir şeyden, bozuluşun da yine mutlak anlamda varolmayan bir şeye doğru olması gerekirdi ki, bu mümkün değildir. Maddenin oluşması ancak onun suretle birleşmesi, meydana getirilmesi de yine onun suretle birleştirilmesi demektir. Buna göre ezelde fiil halinde varolmamakla birlikte kuvve halinde ve bir imkân olarak mevcut bulunan

⁹⁷ Vorlander, Karl, Felsefe Tarihi, çev., M. İzzet-O. Saadeddin, sadeleştiren, Y. Kanar, İz Yay.,İst. 2004,s. 147

⁹⁸ Fahri,age., s. 354

ilk madde, henüz suretten yoksun olması itibariyle basittir, dolayısıyla tarif edilemez; ancak anoloji yoluyla anlatılabilir⁹⁹.

Varlığın oluşumunda ikinci ilke sayılan surete gelince, o da ilk madde gibi, oluşmuş bir şey değildir. İlk maddenin edilgin olmasına karşılık, suret, etkin bir ilke olarak kuvve halindeki maddenin fiil alanına çıkmasını ve bir mahiyet kazanmasını sağlar. Mutlak madde gibi basit olması itibariyle mutlak suretin de bir tanımı yoktur. Şu var ki fiil halinde ve etkin olması sebebiyle suret, kuvve halindeki maddeye göre daha önde gelen bir ilke sayılmaktadır. Varolanların duyulur ve edilgin oluşunun sebebinin madde, akledilir ve etkin oluşunun sebebinin ise suret olduğunu belirten İbn Rüşd, ayrıca sayısal çokluğun maddeden, birlik ve bütünlüğün de suretten ileri geldiğini söylemektedir¹⁰⁰.

İbn Rüşd Tefsir'inde bu konuyu ayrıntılarıyla ele almıştır. "Kendiliğinden oluşmuş her şeyde ölçü mahiyetleridir. Oluşumlarda aynıdır. Oluşan işler aynı anda mahiyetlerinden meydana gelmektedir. İsterse bu sanat olsun isterse doğa olsun aynı yolla oluşumları gerçekleşir. Kendi tabiatından meydana gelen şeyle sanatla meydana gelen şey aynıdır. Örneğin ziraat meslekten doğar. Ziraat kuvvetle oluşan ve mesleğe benzeyen bir fiildir. Yani elde edilen ürünün mahiyetidir. Bunda güçle oluşan bir güç vardır. Oluşan suret ziraattaki güçtür. Üretimin şeklide ustadaki güce bağlıdır. Ziraatten olan ile ziraat arasında bir isim benzerliği vardır. Ziraatten oluşandan kasıt isimdeki ortaklıktır. Mana ise herhangi bir şekliyle ziraatten oluşandır. Aynı şekilde çocuk ve doğum arasındaki ilişkide bunun gibidir¹⁰¹."

İbn Rüşd varlıkları kendi cinsinden üreyenler ve kendi cinsi dışından üreyenler diye ayırmıştır. Kendi cinsinin dışında üreyen hayvanlarda kendi unsurlarında bir kuvve olmayıp normal doğumun dışındakileri ve tohumla yeşeren üremeleri kastettiği gibi bu türe de arizi oluş (doğum) demektedir. Buradaki oluşum kuvvet konumunda ya kendi cinsinden ya da çeşidinden olanın fiiliyle olmaktadır. Ve bunlar kuvveden fiile çıkmaktadırlar. Şekil bakımından kendi cinsinden olmayan bir ekinden oluşan oluşumlar için İbn Rüşd burada cevherler ve suretler için oluşumun

⁹⁹ Sarioğlu, age., s. 169

¹⁰⁰ Bkz., Sarioğlu, Age., s. 169

¹⁰¹ İbn Rüşd, Tefsir, II, 878

gerektiği olduğu tahmin edilebilir demekte ve bu hayvanlar konusunun Aristo'ya karşı Eflatunun en fazla ihtiyaç duyduğu konunun, bu olduğunu belirtmiştir.

Bu oluşumların devamında İbn Rüşd; "Kâinattaki farklı şekiller onun zenginliği olarak algılanmamalıdır. Çünkü oluşum (kâinat) sayı bakımından üzerinde ortak olunan şeylerin farklı şekillerinden oluřmaktadır¹⁰²." İbn Rüşd'e göre işte şüpheler burada başlamaktadır. İbn Rüşd'e göre şüphelerin başlangıç noktası kuvveden fiile çıkan, kendi ekilmeden kendi cinsinin dışında oluşum gösteren bitki ve hayvanlar konusunda bunlara şekil veren başka bir cevher veya şekillerin olması gerektiğinin zannedilmesidir. Bu defa da İbn Rüşd bu konunun Eflatun'un Aristo'ya karşı en güçlü delili olduğunu belirtir. Buna göre varolanın içinde olan varlığın şekil bakımından cevherin karışmış işlerde şeklin karışımı ilk oluşumdan ve dört unsurdan bir fazlalık olarak olur. Örneğin ateşteki değişim (canlılık), yerdeki ağırlık gibi. Özellikle nefisler şekildeki oluşumdan bir fazlalıktır. Bu fazlalık eşyada varolan keyfiyetin üzerindeki fazlalık gibidir. Bu fazlalık kendi zatındandır başka kaynaktan oluşması doğması mümkün değildir. Bir oluşum olmadan kâinatın oluşması mümkün değildir. Dıştan bir etken olmadan yani şahıslardan bir şahsın etkisi haricinde oluşması da mümkün değildir. Bu çeşit kendi cinsindedir farklı bir şekilden olması mümkün değildir. Fakat remeyen şeylerin şekilleri kendi cinslerinin dışında oluşurlar. Burada ona şekil veren bazı şekillerin olması gerekir. Bu remeyenler dışındakileri kapsamaz. Aynı şekilde tohumda bir canlılık yoktur ondaki canlılık gle olur. Gle olan her şeyin fiile ihtiyaı vardır. Tohumlardaki fiilden dolayı canlılık olur. Bu canlılık için bu tohumun kendi karakterindedir diye iddia edilemez. Ancak nefislerin, mizacın kendisi olduğunu savunanlar istisnadır. Bu görüş Aristo felsefesine karşı Faal Akıl olarak isimlendirdikleri görüştür."¹⁰³

İbn Rüşd İbn Sina'yı bütün şekillerin faal akıldan geldiğine inanmasından ve buna "şeklin verilmesi" diye isimlendirip inandığından dolayı tenkit etmiştir. İbn Rüşd bu konuda nefis kendisinde bütün şekillerin bulunduğu şey olmayıp, hissedilen ve konuşulanlardır diye açıklamalarına başlamış buradaki neftsen kastının farklı şekiller olduğunu belirtmiştir. Aristoteles ve onu takip eden İbn Rüşd'e göre maddi şeyler maddi şeylerden doğarlar. Tıpkı tohumun tohumdan oluşan şeylere şekil vermesi gibi. Ancak burada İbn Rüşd'ün ayırdığı bir konu gök cisimleridir. Gök

¹⁰² İbn Rüşd, Tefsir II, 882

¹⁰³ İbn Rüşd, Tefsir II, 883

cisimlerinin meydana gelmesinde ilahi bir güç rol almaktadır. İlahi güç olarak tasvir edilen, cismani anlam taşımayan akla benzeyen bir güçtür. İbn Rüşd bunu insan ve hayvan bedeninde bulunan tabii güçten ayırmış bu ameli aklın fiilinin etkenidir demiştir¹⁰⁴. Tabii ki bu güç İbn Rüşd'e göre sınırlı bir duruma, özel bir konuma etken olmakta, şeklin gücü gibi bir duruma etki etmemektedir. Sonuç olarak bu kendiliğinden bir şekil veya şekil vermek değil ancak kendinde enerjiyle oluşan bir fiildir. Nefisteki hararet, içsel güdünün harareti gibi kendine has olan bir şeydir. Semavi cisimlerdeki nefislerin kuşatımına benzemektedir. İbn Rüşd Aristo'nun bu gücün işini büyütmekte olduğunu nedeninin ise bu gücü tabiata değil ilahi bir başlangıca dayandırdığını söylemektedir. Bu konuda söylenen bu gücün kendi zatında bir şeyden ayrı olmasına rağmen akıllı olmasının doğru olmadığını söylemekte bu konuda Aristo'dan şu delili öne sürmektedir:

Şekil kendi zatından oluşamaz. Şayet bu doğru olsaydı kâinat dayanaksız bir unsur olurdu. Böyle olduğunda oluşum da şekil olurdu. Bu şekilde oluşan şey unsuru harekete geçiren şeydir ve güçten fiile çıkarılan şeyi kabul eder. Unsur hareket ise, ya bir keyfiyetin konumunda ya da bir cevherin gücü için zorunludur. Cevherin gücü faal olan bir keyfiyetin cisminin failidir. Şayet oluşum bir suretin konusu ise; o zaman da suretin oluşumu olmaz. Konu ve sureti fiili olarak iki olurdu ki bu da imkânsızdır. Bunun için şekilsiz bir konu bulunmamaktadır. Ancak ismin iştirakiyle söylenilebilir. Oluşum suretin konusudur. Suretsiz bir oluşum düşünülemez. Şekil; fiilin failiyle bağlı olmayan bir şekil düşünülürken ancak bir yönüyle şekle bağlı olsun ve failiyle bağlı olmayan şekilsiz bir konuyu oluşumu mümkün değildir. Öyle ki fiilin faili sadece şekle bağlı kalmaz ve şekilsiz bir konuya da bağlı kalmaz. Şu söylenebilir ki fiilin faili konuyla bağlantılıdır ve şekle olan bağlılık yönüyle konuya da bağlı olur. Tek bir meful tek oluşumdan oluşur. Muhakkak ki oluşum tek bir fiile bağlı kalmaz ancak tek olan fiilin failine bağlı kalır¹⁰⁵.

İbn Rüşd Aristo'nun bu delilini ve gerçeği Farabi'nin ve İbn Sina'nın anlayamadıklarına şaşılmasına gerektiğini bu iki filozofun kitaplarından anlaşılının onların Platon'un görüşüne yöneldiklerini ve bu yüzden Aristo'ya şüpheli bir tavırla yaklaştıklarını belirtmektedir. Ayrıca İbn Rüşd kelamcılarında onların şüpheye düşüp anlayamadıklarından, bu konuya inandıklarını söylemektedir. İbn Rüşd eleştirdiği noktaları şu şekilde açıklamaktadır; "yani bütün şeylerdeki fail (etken) tektir. Bu da bir kısmının bir kısmına tesir etmeden olmasıdır. Fakat onlar; bir kısmının bir kısmını yaratması gerektiğini sebeplerdeki geçişlerinden dolayı rivayet ettiler. Ve bu sonsuza kadar böyle devam edecektir. Ayrıca buradan cisimsiz bir faili de kanıtladılar. Burada cisim olmayan görülse bile ona tek bir yönle ulaşılamaz.

¹⁰⁴ Bkz., İbn Rüşd, age., II, 884

¹⁰⁵ İbn Rüşd, Tefsir, II, 885

Değişken olmayan başka bir cisminde aracılığı olmadan unsuru değiştirmek mümkün değildir. Değişken olmayan sadece gök cisimleridir. Bunun için madde ile karışmış şekil hakkında farklı düşüncelerin olması çok uzak değildir¹⁰⁶.”

“Samimi bir Aristocu olan İbn Rüşd’e göre fiil halinde ve etkin bir ilke olmakla suret, kuvve halindeki ilk madde ile birleşmeden önce reel bir varlığa sahip değildir. Başka bir deyişle ilk maddeyi suretsiz düşünmek mümkün olmadığı gibi, sureti de maddesiz düşünmek mümkün değildir. Buna göre madde ile suretin gerçek anlamda varolabilmeleri, ancak birleşmelerine bağlıdır. Bu ise üçüncü bir ilkeyi yani onların birleşmesini sağlayacak olan failin varlığını zorunlu kılmaktadır. Zira madde ve suretten her biri kendi kendisinin ve de hiçbir diğ erinin varlık sebebi değildir. Bunlar olsa olsa birbirini gerektiren ve tamamlayan şeyler olarak düşünülebilir. Madde ile suretin gerçek anlamda varolmalarını sağlayan “birleşme” de kendi kendisinin sebebi olmayacağına göre geriye, bu birleşmenin daima fiil halinde bulunan mutlak bir fail tarafından gerçekleştirilmesi ş ıkkı kalmaktadır ki, düşünürümüze göre, bu mutlak fail de İlk İlke yani Tanrı’dır.”¹⁰⁷

İbn Rüşd Aristo'nun da kabul ettiği gibi her şeyin en son bir gaye sebebe dayandığını ve bunun da her şeyin ilk ilkesi olan Tanrı olduğunu söylemektedir. Tanrı'nın varoluş konusundaki eylemini çok açık belirtmemekte ve İbn Sina'nın inandığı gibi varolanların oluşları konusunda Tanrı'dan sonra gelen bir aklın (özünü Tanrıdan almakta fakat ondan farklı) birinci derecede rol aldığına inanmamakta bu konuda İbn Sina'yı yoktan varoluş konusunda da kelamcılarının inandıkları noktaları eleştirmiştir.

İbn Sina için fail kendisinden ayrı varlık lütfeden ve sadece hareketin ilkesi olmayan bir sebebi kasteder. Metafizikçiler fail ile tabiatçı filozofların yaptığı gibi sadece hareketin ilkesini değil, bunun yanında varlığın ilkesini ve âlemin yaratıcısı gibi varlık bahşeden şeyi de kastetmektedirler. İbn Sina insanların gerçek failer olarak kabul ettiklerinin –mesela evi inşa eden kimse, çocuk açısından baba ve yanmaya göre ateş- ne sonuçlarının devamının ne de kendi varlıklarının sebebi olduklarını açıklamaktadır. Onlar sadece arazî veya sonucun varlığını önceleyen destekleyici sebeplerdir ve sonsuz bir dizi oluşturabilirler. Gerçek failer aşkın ve

¹⁰⁶ İbn Rüşd, age., II, 886

¹⁰⁷ Sanoğlu, age., s. 170

gayri maddi sebeplerdir, sayıca sonludur ve sonuçlarıyla eşzamanlı olup ay-altı âlemde suretler verici faal akıl aracılığıyla etkide bulunmaktadır. Hakiki fail zaman açısından öncelenmese de mahiyetçe her zaman sonucunu önceler, çünkü İbn Sina'ya göre yaratma var oluş öncesi bir maddeyi gerektirmeyen ezeli bir süreçtir. Arazî fail ise sonucunu zaman olarak önceler ve fiilde bulunmak için maddeye muhtaçtır. Gerçek fail her daim sonucunun ötekisindeyken, arazî fail sonucuyla aynı türden olabilir. Çocuğun varlığı için araçsal bir sebep olan baba da bir insandır, fakat çocuğun tam olarak varlığı, onuncu saf akıl olan faal (fail) akıl tarafından bahşedilen bir suret yoluyla gelmektedir. Böylece kâinat, ilk'ten doğrudan çıkan ilk akıl dışındaki diğer bütün akıllar gibi sudur sayesinde ilk'ten dolaylı ancak zorunlu bir şekilde kaynaklanmaktadır¹⁰⁸.

İbn Sina ve İbn Rüşd'ün karşılaştırmalı düşünce analizlerine geçmeden önce İbn Sina'nın fail nedenini daha iyi anlamak için Fizik kitabının ilk bölümüne bakmak gerekmektedir. İbn Sina fail nedenin açıklamasını şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Doğal durumlarda fail neden bazen diğeri olması yönünden kendinden başka, diğeriindeki hareketin ilkesi için kullanılır. Biz burada, hareketle, maddedeki tüm kuvveden fiile çıkışları kastediyoruz. Bu ilke, başkasını bir halden diğeriine dönüştürmenin ve onu kuvveden fiile hareket ettirmenin sebebi olan ilkedir. Yine doktor kendini tedavi ettiği zaman da başkası olması bakımından başkasındaki hareketin ilkesidir. Zira o hastayı hareket ettirirken (iyileştirirken) hasta olması yönünden hasta, doktordan başka biridir. O ancak kendisi olması yönünden yani doktor olması yönünden tedavi eder. Onun tedavi görmesi, tedaviyi kabul etmesi ve tedaviyle hareket etmesi onun doktor olması yönünden değildir. Aksine hasta olması yönündendir¹⁰⁹.

Buna göre doğal düzlemde fail neden, ötekinde hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkaran nedendir. Hareketin ilkesi ise ya hazırlayıcı ya da tamamlayıcı olur ki bunlardan hazırlayıcı olan, tıpkı nutfeyi (sperma) hazırlayıcı dönüşümlerde hareket ettiren neden gibi, maddeyi uygun hale getiren ilkedir. Tamamlayıcı ilke ise İbn Sina'nın sisteminde sureti veren ilkedir ki bu ilke doğal türlerin kurucu suretlerini veren, doğal nesnelere dışında bulunan bir ilke gibidir. İbn Sina bu düşünceleriyle doğal düzlemdeki fail neden ile en genel anlamda oluşturucu ilke olması bakımından fail ilkeyi birbirinden ayırtmaktadır. Zaten onun fail nedeni bir takım ayrımlarla tasnif etmesi Aristoteles'in metninde geçen ifadelerinin çok geniş bir şekilde yorumlanması anlamına gelmektedir ki bu

¹⁰⁸ Adamson-Taylor, age, s. 372-373

¹⁰⁹ İbn Sina, Fizik, I, 59-60

yorumlama bizlere şöyle bir fail nedenler şeması sunmaktadır: Fail neden en önce ve en genel anlamda kuvveden fiile çıkaran hareket ilkesi olarak kabul edilmektedir. Hareketin ilkesi olan bu fail neden kendi içinde ikiye ayrılmaktadır ki birincisi hazırlayıcı olan fail ilkedir, ikincisi ise tamamlayıcı fail ilkedir. Burada hazırlayıcı ilke spermi harekete geçiren baba konumdaki fail ilkedir. Zaten Aristoteles'in metninde geçen "değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı; söz gelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun" ifadesinin yorumlanması da bu şekilde yapılmaktadır. Ancak kuvveden fiile hareket ettirici ilke tamamlayıcı ilkedir ki İbn Sina'ya göre bu suret veren ve doğal türlerin kurucu suretlerini sunana ilkesidir. Metinden anlaşıldığı gibi tamamlayıcı fail neden "doğal şeylerin dışında" bir ilke olarak kabul edilmeli ve fakat doğa bilimcisi tarafından doğa felsefesinde varlığı kanıtlanmaya çalışılmamalıdır. Zira bu kanıtlama metafiziğin görevidir¹¹⁰.

Sonuç olarak oluş-yaratma-yoktan yaratma-kendiliğinden meydana gelme doktrinlerinin geçtiği incelediğimiz bu konuda İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirdiği nokta 'İlk Hareket Ettirici' konusunda yönelttiği eleştirilerle aynıdır. Oluş konusu, kendisini diğer problemlere taban yapmış bir konu olduğundan konunun açılımının bu düzeyde olması yeterlidir. İbn Rüşd'ün Tefsir'de yaratma-oluş problemi çerçevesinde İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri birkaç maddede toplayabiliriz:

1) İbn Rüşd'e göre maddedeki suretin verilmesi-oluşumu maddedeki bilkuvve durumun ilk hareket ettirici tarafından bilfiil yapılmasıyla gerçekleşir. İbn Sina'ya göre ise maddelerde bilkuvvelik vardır yalnız bunları bilfiil hale geçiren ilk akıl olan Tanrı'dan sudur yoluyla çıkan Faal Akıl'dır.

2) İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in ifadelerinde olduğu gibi ilk Sebep Haricindeki (onun ilahi gücü) tüm madde içeren şeyler sadece kendi cinslerine etki edebilmektedirler tıpkı tohumun yine bir tohumdan meydana gelmesi gibi. Burada birbirlerini izleyen bir etkileşimden oluşum (sudur) meydana gelmemektedir sadece her cins kendi cinsine gebedir. Bundan dolayıdır ki İbn Rüşd İbn Sina'yı mufarik bir cevherin bütün kendi dışındaki diğer cevherleri etkileyerek oluşum meydana gelir şeklindeki düşüncesinden dolayı tenkit etmektedir.

Bu konu İbn Rüşd'ün samimi bir Aristocu olduğunu bize bir kez daha göstermektedir. Burada anlatılması gereken bir diğer konu ise İbn Sina'nın

¹¹⁰ bkz. Macit, Muhittin, İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri, s. 123

metafizik alanındaki görüşlerinin, Aristoteles'in görüşleriyle en fazla farklılık gösterdiği yaratma-oluş probleminin perde arkasıdır. Aristoteles, oluş ve yok oluş konusunda iki eski görüş olduğunu kabul eder. Birciler ve çokçulardır. Birciler bu süreçleri tek bir tözün niteliksel değişimine indirgemekle yetinmiş, çokçular ise onları niteliksel değişimden farklı kabul etmekle yetinmiş, fakat oluşu farklı temel cisimlerin bir toplam oluşturacak şekilde bir araya gelmesi, yok oluşu da onların ayrışması olarak açıklamışlardır¹¹¹. Aristoteles oluş konusunda bazı güçlüklerin olduğuna dikkati çeker. Bunlar; bir tözün yeni bir niteliğinin varlığa gelişi ve ikinci olarak da bir tözün kendisinin varlığa gelişidir. Bu soru Aristoteles düşünceleri çerçevesinde cevaplanması güç bir sorudur: Töz nasıl varlığa gelebilir? Görünüşe bakılırsa o, yalnızca potansiyel olarak tözden gelmek zorundadır. İmdi eğer biz bu potansiyel tözün edimsel olarak hiçbir niteliğe sahip olmadığını varsayarsak. 'hiçten hiç çıkar' ilkesini unutarak tamamen ayrı ve oldukça belirlenimsiz bir varlığın var olduğunu varsayıyoruz demektir. Oysa onun tözsel olmayan niteliklere edimsel olarak sahip olduğunu varsayarsak, niteliklerin tözden ayrı olabilecekleri şeklinde olanaksız bir varsayım öne sürmüş oluruz¹¹². İşte Aristoteles bu problemlerin çözümünü için Fizik adlı eserinde 'etkili neden' kavramını ortaya çıkarmıştır. O, ilk hareket ettiriciydi. Onun kaynağı ve ondaki tözün niceliği konusunda Aristoteles pek fazla düşünmemiştir. Ayrıca âlemdeki tözlerin var olması ve yokolmasını da şu şekilde çözümlenmeye çalışmıştır. Bir tözün yok olması diğerinin varlığa gelmesi ya da birinin varlığa gelmesi diğerinin yok olmasıdır. Aynı şekilde, oluş-yokoluşun ve onun sürekliliğinin maddesel nedeni, önce birinci ve daha sonra da diğer tözsel formu üstlenen maddedir. Örneğin ateşin topraktan meydana gelmesi mutlak anlamda bir oluşturma ve ancak koşullu olarak ona yok oluş denebilir, çünkü sıcak, soğuk neyin yoksunluğuysa onun formudur. Bu, Aristoteles'in Eflatun'dan ayrıldığı en önemli noktalardan birisidir. Aristoteles'in maddeye bu kadar görev yüklemesi kendi felsefesi içerisinde çelişki yaratmamak içindir.

İbn Rüşd, Aristoteles'in düşüncelerini oluşturan bu problemleri bilmekte ve bu problemler karşısında kendi döneminin kelamcıları ve filozoflarının düşüncelerini değil Aristoteles'in düşüncelerini yorumlayarak kendi felsefi çizgisini oluşturmuştur. Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de görünen âlem ile görünmeyen âlem arasında

¹¹¹ Bkz., Ross, David, Aristoteles, s. 123

¹¹² Ross, age., s. 124

büyük bir fark vardır bu sebeple biz gördüğümüz âlemi bilebiliriz. Aristoteles ilk sebep/İlk Hareket Ettirici olarak ilahi bir gücü kabul etmiş olmasına rağmen Aristoteles'te Tanrı metafizik sisteminde olması gereken bir olgu olup herhangi bir ontolojik varlığa sahip değildir. İbn Sina ile de bu yüzden çelişen İbn Rüşd burada, içinde bulunduğu inanç birikimini felsefi çizgisine aktarmış olabilseydi bu farklılığın boyutu bu kadar olmayabilirdi. Kısacası İbn Rüşd felsefesinde âlemin dayanması gerekli olan ilk sebep haricindeki bir başka görünmeyen cevherin âleme etki etmesine yer yoktur, özellikle de gücünü ilk sebepten almışsa.

VI. BİR'İN ANLAMLARI-BİR'LE ÖLÇME

"Varlık-mahiyet ilişkisi " konusunda değinilen "bir" teriminin hangi anlamlara geldiği, metafizikteki karşılığının ne olduğu ve önemi bu bölümde izah edilecektir ve geniş bir biçimde açıklanması gayesiyle de diğer konulardan alıntılar yapılarak ele alınacaktır. İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı varlık ve mahiyeti bir kabul etmemesi sebebiyle eleştirmesi, varlığın birliği konusunda da kendini göstermiştir. İbn Sina'nın bir ve mahiyeti farklı şeyler olarak kabul edip, 'bir'in mahiyetin varlığına sonradan eklenen bir araz olduğu hakkındaki görüşü İbn Rüşd tarafından kabul görmemiştir. Buradaki sorunun temel unsurunu oluşturan "bir ve anlamları", görüleceği üzere konuya farklı bakış açılarıyla bakılması nedeniyle yeni bir boyut kazanmıştır.

Kelimeler birden fazla anlamlara gelebilmektedirler. Aristoteles'e göre "bir" kavramı, varlık konusunda olduğu gibi, birçok anlama gelir. Kelime birden fazla anlamda kullanılmakla birlikte ilineksel anlamda değil, birincil ve asli anlamda 'bir' olarak adlandırılan şeyleri, genel olarak dört ana başlık altında inceleyebiliriz:

1) "Önce ister genel olarak sürekli olan, ister özellikle ne bir temas, ne bir dış bağın ürünü olmayıp doğal olarak sürekli olan, şeylerin birliği vardır. Sürekli varlıklar içinde de hareketi daha bölünmez ve daha basit olan, daha fazla birdir ve önce gelir.

2) Bundan başka bir bütün olan ve bir biçim ve forma sahip bulunan şeyler, birdirler ve hatta yüksek anlamda birdirler; özellikle de bütün, doğa bakımından bir bütünse ve bir yapıştırıcı, bir çivi, bir bağla bağlanan şeylerde olduğu gibi zorlama sonucunda meydana gelen bir bütün değilse veya başka deyişle eğer bütün, sürekliliğin nedenini bizzat kendisinde taşımaktaysa. Şimdi hareketi yer ve zaman

bakımından bir ve bölünmez olan bir şey, bu anlamda birdir. Bunun sonucu açıkça şudur ki; eğer doğası gereği bir hareket ilkesine, yani birinci türden hareketin (yer değiştirme hareketinin) birinci türden hareket (dairese hareket) ilkesine sahip olan bir şey varsa bu şey bir olan bütün büyüklüklerin ilkidir. O halde bazı şeyler bu anlamda, yani sürekli veya bütün olmak anlamlarında birdirler. Bu anlamda "bir" olan başka bazı şeyler de, kavramı bir olan şeylerdir. Düşünceleri "bir" olan şeyler, yani düşünceleri bölünmez olan şeyler, bu tür şeylerdir ve eğer bir şey, tür veya sayı bakımından bölünemezse, o şey düşünce bakımından bölünemezdir.

3) Sayı bakımından bölünemez olan bireydir.

4) Tür bakımından bölünemez olan ise bilgi ve bilim bakımından bölünemez olandır; öyle ki, tözlerin bir olmasının nedeni olan şey birincil anlamda bir olmak zorundadır. İşte Bir'in farklı anlamları bunlardır: Yani doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel. Bütün bu varlıkların birliğini teşkil eden şey, bazıları ile ilgili olan hareketin, diğerleri ile ilgili olarak düşüncenin veya kavramın bölünmezliği¹¹³."

Aristoteles Bir'in anlamlarını sıraladıktan sonra Bir'in anlamları içinde en çok üzerinde durduğu konu olan "bir" in bölünmezliğini ele alır ve buradan "bir" in en küçük ölçüt olarak alınması gerektiğine karar verir. Bu konuyu Metafizik'te şu şekilde açıklamıştır:

Bir'in özü, bölünmez olma, doğası gereği belli ve özel bir şey olma ve yer veya form veya düşünce bakımından bağımsız olma veya bir bütün veya bir bölünmez olma veya nihayet ve özellikle her türün ilk ölçüsü olma, daha da özellikle niceliğin ölçüsü olmalıdır; çünkü diğer kategorilere o bundan yayılmıştır. Çünkü ölçü, niceliğin kendisiyle bilindiği şeydir. Nicelik ise nicelik olarak Bir'le veya bir sayı ile bilinir ve her sayı Bir'le bilinir; dolayısıyla nicelik olmak bakımından her nicelik Bir'le bilinir ve niceliklerin ilk olarak kendisiyle bilindikleri şey, Bir'in kendisidir ve dolayısıyla Bir, sayı olmak bakımından sayının ilkesidir. Diğer kategorilerde de ölçü adını, her birinin kendisiyle ilk olarak bilindiği şeye verilmesinin ve her bir farklı varlık türünün ölçüsünün de bir birim olmasının-uzunluk birimi, genişlik birimi, derinlik birimi, ağırlık birimi, hız birimi- nedeni de budur. O halde bütün bu durumlarda bir ve bölünmez bir şey olan ölçü ve ilke vardır. Çünkü doğruların ölçümünde bile bir ayak uzunluğunu bölünmez bir şey olarak göz önüne alırız. Zira her yerde ölçü olarak aradığımız, bölünmez ve bir olan bir şeydir. Şimdi kendisine bir şey eklemek veya kendisinden bir şey çıkarmanın mümkün olmadığı düşünülmesi durumunda, ölçü tamdır. Çünkü sayıda bir birim, her bakımdan bölünmez bir şey olarak vaz edilir. (...) İster sıvılar, ister katılar, ister ağırlık veya büyüklükler söz konusu olsunlar, kendisinden herhangi bir şey çıkarılmasının duyular tarafından fark edilmesi

¹¹³ Aristoteles, Metafizik, 1052a

mümkün olmayacak ilk şey, daima ölçü olarak alınır ve bu ölçü vasıtasıyla bilindiğinde söz konusu nicelik bilinmiş sayılır. Ölçü daima ölçülen şeyle aynı cinstendir: Büyüklüklerse büyüklükle, daha özel olarak uzunluk uzunlukla, genişlik genişlikle, sesler sesle, ağırlık ağırlıkla, birimler birimle ölçülürler. Demek ki konuyu böyle anlamak ve sayıların ölçüsünün bir sayı olduğunu söylemek gerekir. Duyumun ve bilimin de aynı şekilde şeylerin ölçüsü olduğunu söyleriz; bunun nedeni biraz önceki neden, yani bir şeyi bizim bunların sayesinde bilmemizdir. Aslında bilim ve algı diğer şeyleri ölçmekten ziyade, kendileri ölçülen şeylerdir. Onların durumu gerçekte bizim bir başkası tarafından ölçülmemize benzer. Boyumuzun ne olduğunu biliriz; çünkü biri kaç kulaç olduğumuzu anlamak üzere birçok kez üzerimize kulaç ölçüsünü uygulamıştır. O halde anlaşılıyor ki kelime anlamında bir veya birim, bir ölçüdür. Özellikle de niceliğin, daha sonra ise niteliğin ölçüsüdür. Bundan ötürü 'Bir' gerek mutlak anlamda, gerekse bir olmak bakımından bölünmezdir¹¹⁴.

Aristoteles'in "bir" kavramını açıkladıktan sonra şarihi İbn Rüşd'ün felsefesindeki "bir" kavramını açıklamak gerekmektedir. İbn Rüşd'e göre;

Bir, şeyin zâtı ve mahiyeti ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu sebeple sayısal bir olması bakımından "bir", bölünmesi mümkün olmayan şeye delalet eder. Tıpkı "bir insan", "bir at" dediğimiz zamanda olduğu gibi. Bu anlama yakın olarak birden çok şeyin karışmasıyla ortaya çıkan karışıma da "bir" denir. Sirke ve balın karışımından meydana gelen sirkeli bal gibi. Bu anlam bizim muttasıl olana bir lafzını kullandığımızdaki birliğe benzememektedir. Zira muttasıl olan sirkeli balın durumunda olduğunun aksine tabiatı itibarıyla sayılı cüzlerine bölünemez. Keza muttasıl hacimlerin soyutlanması onların cevherlerinin dışında olan bir durumdur. Karışan şeylerin karıştığı şeyden ayrışıp bağımsızlaşması ise böyle değildir. Yine bu şekildeki karışım birden fazla birin birleşerek oluşturduğu mürekkep şeyler sınıfına da girmez. Çünkü mürekkep olan şeyde birleşen cüzler bilfiil olarak mevcuttur. Ancak balın içinde, sirkeli balın cüzleri mevcut değildir. Açık ki "bir" lafzı ile şahıs olarak bir kastedildiğinde, bu işaret edilen söz konusu şahsın zât ve mahiyet olarak soyutlanmasına delalet eder. Yoksa zâtının dışında olan bir şeyden soyutlanmasına değil. Karşımızda duran su için sayı bakımından birdir şeklindeki sözümüz bunun bir örneğidir. Zira böyle bir durumdaki ayrışma sadece sudaki arazdır. Bu nedenle su ayrışıp bağımsızlaşması sırasında aynıyla baki kalmaz. Yine burada suyun diğer sulardan ayrışması cevherinde bir değişme olmaksızın konu üzerinde peş peşe varlığa gelme şeklindeki arazların meydana getirdiği bir şey de değildir.

Bundan dolayıdır ki İbn Sina sayısal "bir" in ancak cevherdeki araza delalet edeceğini ve şeyin cevherine delaletinin mümkün olmadığını zannetmiştir. Onun iddiasına göre; sayısal "bir" in araz ve cevhere delalet etmesi kabul edilirse, sayının cevherlerden ve arazlardan meydana gelmesi ve nicelik kategorisine dâhil olmaması gerekir ki bu muhaldir. İbn Sina şöyle diyerek iddiasını devam ettirmiştir: Keza sayısal birin yalnızca cevhere delalet ettiğini farz ettiğimizde başka bir muhal daha lazım gelir ki bu da cevherlerin arazlara ilişmesidir. Şayet böyle olmasa, söz konusu araza sayısal olarak nasıl bir denebilir. İbn Sina'nın burada düştüğü hata, konuyu cumhurun/avamın kastettiği anlamlarla ele almasıdır. O şeylerin ayrışıp müstakil bir birlik haline gelmesini, müstakil hale gelmiş her şey için araz zannetmiştir.¹¹⁵

¹¹⁴ Aristoteles, Metafizik, 1052b

¹¹⁵ İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 20.

İbn Rüşd, İbn Sina'yı, bir terimini sadece sayısal bir karakterde ele almasından ve somut bir nitelik olarak değerlendirmesinden dolayı eleştirmektedir. Varlık-mahiyet ilişkisi konusunda da belirttiğimiz gibi İbn Rüşd, İbn Sina'nın araz kavramını ontolojik anlamda ele aldığını anlayamamış ve eleştirmiştir. İbn Rüşd bu defa da İbn Sina'nın bir terimini sadece somut bir gerçeklik olarak kabul ettiğini düşünüp, İbn Sina'nın bir terimiyle neyi kastettiğini tam olarak anlayamamıştır ve yanlışla düşenin İbn Sina olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd İbn Sina'yı yanlış anlamıştır veya anlayamamıştır diye yapılan yorumların çıkış noktası; İbn Rüşd'ün eserlerinde İbn Sina'nın düşüncelerini kendi cümleleriyle açıklamış olmasıdır. Bu şekilde İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı nasıl anladığını görebilmekteyiz. Örnek olarak İbn Rüşd Tefsir adlı eserinde İbn Sina'nın düşüncelerini kendi cümleleriyle açıklayıp onu şu şekilde tenkit eder:

İbn Sina, mevcut ve bir'in şeyin zatına eklenmiş bir manaya delalet ettiği görüşündedir. Şöyle ki o şeyin bizatihi var olduğunu ve dahası mesela, bir şey için "o beyazdır" sözümüzde olduğu gibi, kendisine eklenmiş bir nitelikte var olduğunu düşünmemektedir. Ona göre bir ve mevcut şeydeki araza delalet eder. Ona sorulması gereken şudur; birin kendisiyle bir olduğu, mevcudun da kendisiyle var olduğu bu nitelik veya araz, kendisine eklenen bir anlam ile mi yoksa zati ile mi Bir ve mevcut olmuştur? Eğer kendisine eklenen bir anlam ile derse bu sonsuz tekrara yol açar. Eğer "zati ile" derse zati ile varolan bir şey kabul etmiş olur. Bu adam iki hususta yanlışla düşmüştür: Birincisi, onun niceliğin ilkesi olan birin, mevcut ismine müradif olan bir olduğuna inanması ve arazlardan sayılan birin, bütün kategorilerin bir olduğuna delalet eden bir olduğunu zannetmesidir. İkincisi ise, cinse delalet eden mevcud ismi ile doğruya delalet eden mevcud ismini karıştırmıştır. Halbuki doğruya delalet eden mevcud ismi araz iken cinse delalet eden mevcud ismi on kategoriden olup, her birine Hüviyye isminin kullanıldığı şekle uygun olarak delalet eder. Aristoteles, Bir ve Mevcud isimlerinin delalet ettiği şeylerin bütün yönlerden bir olmasını kastetmemiştir. O, bu isimlerin konu bakımından aynı anlama delalet ettiğini fakat başka yönden farklı olduklarını kastetmiştir. Bu nedenle İbn Sina, yanlış ve "eğer Bir ve Mevcud ismi eş anlamlı isimler olsalardı şeyin bir olması doğru olmazdı" demiştir¹¹⁶.

Bir kavramının arazi kullanımı ile ilgili olarak yine Tefsir'de: " Arazi olarak kullanılan bire gelince, örneğin bir insan hem sandalcı hem de müzisyen olursa sandalcı ve müzisyen biaynihi birdir deriz. Bu ikisinin bir olduğunu arazi olarak söyleriz. Bunun gibi "Bir" kavramı daha özel bir arazla kayıtlanmış cins içinde kullanılır. Mesela "bu müzisyen insandır" ve insan ve müzisyen insan biaynihi bir şeydir sözlerinde olduğu gibi¹¹⁷."

¹¹⁶ İbn Rüşd, Tefsir, III, 1279–1282

¹¹⁷ İbn Rüşd, Tefsir, II, 524, 525

İbn Sina tarafından "bir" kavramı şu şekilde açıklanmıştır: "Bir kelimesi, her birinde kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamada birleşen anlamlara eşit-dereceli olarak söylenir. Fakat bu anlam, onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur. Bu henüz, arazi olarak birdir. Arazi olarak bir, diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazi bir yüklemidir. Mesela Zeyd ve Abdullah'ın birdir, Zeyd ve doktor birdir sözümüzde olduğu gibi. Ya da bir konudaki iki yüklemidirler. Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey, doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar ve tuğla birdir, yani beyazlıkta, ifademizde olduğu gibi, tek arazi yüklemde iki konudur. Çünkü her ikisine bir araz yüklem olmuştur¹¹⁸." İbn Sina görüldüğü üzere bir terimini sayı bakımından değerlendirmekte ve varlığa yüklem olarak eklemiştir. Birlik ve çokluk konusu incelerken İbn Sina: "şimdi de şöyle deriz: Birlik ya arazlara veya cevherlere yüklem olur. Birlik arazlara yüklem olursa, cevher olamaz ve bunda bir kuşku yoktur. Cevherlere de yüklem olduğunda ise, kesinlikle bir fasıl veya cins gibi yüklem olmaz. Çünkü birliğin herhangi bir cevherin mahiyetinin var kılınmasına bir katkısı bulunmaz. Aksine o, cevherin gereği olan bir şeydir. O halde birliğin cevherin mahiyetine yüklem yapılması, cins ve fasılın yüklem olması gibi değil, bilakis arazidir. Bu durumda bir, cevherdir birlik ise arazdan ibaret bir anlamdır. Çünkü beş tümelden birisi olan arazın, eğer onun araz olması bu anlamda ise, cevher olması da mümkündür¹¹⁹" demiştir.

Görüldüğü üzere filozofların her ikisinde de "bir" kavramının kullandığı yerler çok farklılık göstermemektedir. Yalnız iki filozofun Aristoteles'in "bir" tanımlarını kendilerine temel olarak almış olmalarına rağmen, aynı tanımlardan farklı çıkarımlarda bulunmuşlardır. Örneğin bir kavramının varlığa öncelik ve sonralık kattığını kabul etmelerine karşın İbn Rüşd'e göre bu, varlığın ferdileşmesini sağlarken, İbn Sina'ya göre ise öncelik ve sonralık varlığa sonradan eklenen bir şeydir. Ayrıca bir'i yüklem olarak kabul edip varlıktan ayrı ve varlığa araz olarak düşünmesiyle de İbn Sina, İbn Rüşd'den bir kez daha ayrılmaktadır. Diğer bir konu "bir" in ölçüt olarak kabul edilmesinde, İbn Sina ve İbn Rüşd kendi düşüncelerinden vazgeçmemektedirler. İbn Sina'ya göre ölçütler araz olarak kabul edildiğinden dolayı yine "bir" kavramı varlıktan ayrı bir yerde durmaktadır. İbn Rüşd de kendi

¹¹⁸ İbn Sina, Metafizik, I, 86

¹¹⁹ İbn Sina, age, I, 94

çizgisinin dışına çıkmamış, bölünmeyen en küçük birim, ölçüt olarak kabul edildiğinden buradaki "bir"i sayısal niteliğiyle olarak kabul etmeyip varlığı anlamlandıran ve mahiyetinden ayrı olmayan bir kavram olarak kabul etmiştir. Bir'in ölçüt olarak alınması konusundaki problemin ana nedeni; Aristoteles'in "her şeyin ilk ilkesi onun ölçütüdür ve bize varlık hakkında bilgi veren şey ilk ilkeleridir" düşüncesidir. İbn Sina buradaki ölçüt kavramını kabul etmektedir fakat bu noktada yine farklılığını ortaya koyup ölçüt kavramını da varlığa araz olarak katmıştır.

Bir'in ölçüt olması hakkında İbn Rüşd : " `Bir'in tanımı sayı olması değil sayının ilkesi olmasıdır. "İlk ölçüt ilkedir" sözü şu anlama gelir; "bir" sayının ilkesi olduğu için ve şeyler de öncelikle ve zati olarak kendindeki bölünmeyen ilk şey ile yani kendi bileşenleri ile ölçülüp değerlendirildiği için, her miktarda kendini mahiyetinin ilki ve ilkesi kılacak bir ilk bulunmalıdır. Şöyle ki varlıkta bulunan her bir cinsin ve bilgi bakımından bir ilkesi vardır. (...) Bir tabii olarak her bir cinsin ve ölçütün ilk ölçütü oluca o, her şeyin bilgisinin ilkesi olur. Aristoteles Bir'in bu türden bölümlerini anlattıktan sonra başka tür bir tasnifini yapmaya başladı ve şöyle dedi: Keza Bir'in kullanıldığı şeyler; sayısal Bir, suret bakımından Bir, denklik bakımından Bir ve cins bakımından Bir olmak üzere dört kısma ayrılır. Sayısal Bir bazen maddesi olan şeylere denilir ki bununla sayının ilkesi olan Bir arasındaki fark bunun madde de olması ilkesi olan Bir'in ise maddede olmamasıdır. Suret bakımından Bir olan ise tanımı Bir olan şeylere denilir. (...) Cins bakımından Bir ise yüklemeleri bir olan yani tek bir kategori altında toplanan şeyler için kullanılır. Denklik bakımından Bir olan ise, bir şeyin başka bir şeye nispeti gibi nispet bakımından Bir olandır. Mesela "kralın şehre ve kaptanın gemiye nispeti birdir" denilmesi gibi. (...) Tür bakımından Bir olan her şey cins bakımından da birdirler. Mesela Zeyd ve Amr insan olmalarından dolayı tür bakımından birdir. Bunlar canlı olmalarından dolayı da cins bakımından Bir olurlar. Cins bakımından Bir olanlar ise tür bakımından Bir olamazlar. (...) Nispet bakımından Bir olan her şey cins bakımından da bir'dir ancak cins bakımından "Bir" olanlar nispet bakımından "Bir" olamazlar¹²⁰."

İbn Rüşd "bir" kavramı konusunda Aristoteles'in açıklamalarını ele almış ve fazla bir eklemede bulunmamıştır. Ancak konunun İslam felsefesindeki yerini ve Aristocu sayılan İbn Sina'nın bu konuda ne kadar farklılık gösterdiğini ayrıca "bir"

¹²⁰ İbn Rüşd, Tefsir, II, s. 545-550

kavramının Aristoteles zamanındaki konumu ve "bir" in ölçütlüğünü Tefsir'de uzun bir şekilde açıklamıştır. İbn Rüşd Tefsir'de sadece bir'in anlamları ve ölçüt olarak kabul edilmesinden bahsetmemekte, varlık bilgisini insana veren ilk bilgilerin ölçüt olarak kabul edilmesinden de bahsetmektedir:

Akıl ve his için bunların da bir ölçü olduğu söylenir. Akıl, bilinen şeylerin ölçüsüdür; his ise, hissedilebilen dokunulabilen şeylerin ölçüsü. Daha önceleri varlıklar bu ikisiyle bilinmekteydiler. Kendisiyle bilinen şey de ölçüdür. İşte akıl ve his için ortak olan tek bir sebep vardır. Akıl ve hissi varlıklara dayandırmaktansa, varlıkları bunlara (akıl ve his) dayandırmak daha uygundur. Varlıkların ölçülmektense ölçü olması daha uygundur. Böylece o, ancak "bir" ölçü olabilir. Şayet "bir"; nefiste olduğu gibi varlığın varoluşuna tâbi olsaydı o zaman bir ölçü olabilirdi Protagoras'ın da dediği gibi. Ancak nefiste olan bir şey varolana tabi ise varlık nefis için bir ölçüdür. Bundan biz nefislerimizde meydana gelen oluşumun miktarını idrak edebiliriz. Şayet biri gelip bizi, bir arşınla ölçerse o zaman kaç arşın olduğumuzu anlarız. Yalnız burada bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Birisi bizi arşınla ölçmek için mi yoksa üzerimizde kaç arşın ölçüsü var diye belirleyip bize bilgi vermek için mi ölçüm yapmaktadır?

Protagoras derki, insan her şeyin ölçüsüdür. Önceleri bu gerçek, insanlardan bir insanın inandığı şeydi. Hatta iki insan birbirine karşıt olan bir şeye inansalar bile yine ikisinin doğruluğuna inanılırdı. Çünkü Protagoras'a göre doğruluk inanca bağlıydı. Burada denilebilir ki hisler ve bilgi kendilerine konulan eşya için ölçüdür. Yine diyoruz ki insan her şeyin ölçüsüdür çünkü insan hassas bilgidir. Alem ve his için bunlar denilmiştir. His nefisten bir cüzdür. Bir başkası için de bilgidir.

"Bir" denildiğinde ise bölünmeyen şeydir. Bir keyfiyet ve kemiyette öne sürülen bir çeşittir. Açıkladığımız gibi bir/tek'e baktığımızda birçok manaya delalet ettiği görülecektir tekin mahiyeti bundan daha çoktur. Tekin manası bütün bir manayla tahsis edilen isme delalet eder. Bu başkalarının zannettikleri gibi bütün şeylerin başlangıcındaki tek (ilk sebep) değildir.

Bunun konulan bir ölçü olduğunu söyleyenler şöyle demektedirler. Bir/Tek için bir fazlalık bir artı olduğunu düşünenlerdir bunlar. İsimden çok bir /tekle ayırım konumunda olan artılı bir şeyi söyleyenlerdir bunlar. Bu da ölçüdür. Öyle ki birinci derece gerçek anlamda kemiyet için olandır. Keyfiyet içinde aynı şeyler geçerlidir. Teklerin eşya için bir ölçü olduğunu söyleyenler ise, ölçü için konulan bir konumu belirleyenlerdir ve bunun güzel bir söz olduğunu zannetmektedirler. Ne zaman bu anlama gelen ismi bir başka isimden ayırmazsalar güzel bir söz söylediklerini zannederler. Ayırdıkları zamanda gerçek kemiyetle varolan ölçü, teke, miktara ve ölçüye delalet ettiğini görürler. Bu da keyfiyet için boşa konuştuklarını anlatmaktadır.

"Bir" kemiyet açısından bölünmez ancak keyfiyet açısından bölünebilir. İlk ölçü ve tek kemiyette var olur ki, varoluş da kemiyet açısından bölünmez keyfiyet de bölünmez. Bunlar özellikle cevher konusunda keyfiyette bölünmez. Bunun için tek/bir bölünme ya çok basit olduğundan ya da tek olduğundandır. Ya da tek olup cevher açısından bölünmediğindedir ya da kemiyet açısından bölünmediğinde tektir. Bunun için ister tek olduğundan ister basit olduğundan "bir" bölünmez. Bir tek ismin ayırımının ihmalinin bilmek istemelerinin nedeni farklı bakış açılarıdır.

Ayrılan kemiyet te tek cevherdir. Bu da varlığın başlangıcıdır. Bu konumda sayılarda cevherlerdir. Bunun sebebi bizzat İbn Sina'nın düşüncesinin aynısıdır. Sayıların başlangıcı olan tek/bir, on mevcudat için bir cinstir. Bu ortak bir konuma delalet eder. İbn Sina'ya bu konu problem olmuştur. Sayıların başlangıcı

olan tek/bir ile varolan isimle eş olan tek arasındaki ayırımı yapmada problem yaşamıştır¹²¹.

İbn Rüşd'ün burada anlatmak istediği şey; kendisiyle bilinen şey onun ölçütü/ölçüsüdür. Nefsin varlığa ölçü olması, bir'in (varlığın en küçük birimi) varlığa ölçüt olması gibi. Bir şeye ölçüt olan şey o varlıktan ayrı değildir. Onun cevherinde olan bir şeydir. İşte problem burada başlamıştır. İbn Sina ve İbn Rüşd aynı kavramları farklı şekilde yorumlamışlardır. Bu İbn Sina'nın hiç değilse bu konuda Aristoteles'in çizgisinden çıktığına delalet etmemektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, varlık problemi ana başlığı altında ele aldığımız bu konu dizisinde İbn Sina ve İbn Rüşd'ün konulara bakış açılarının farklı sahalardan olması itibariyle aralarında uyumsuzluk görülmektedir. İbn Sina'nın varlık konusunu mantık alanından ziyade ontolojik manada değerlendirip Aristoteles'i yorumlaması, sadece Aristoteles metinlerine bağlı kalan İbn Rüşd açısından doğal olarak hoş görülmemiş tenkide yol açmıştır. Bu konuda mantıksal yaklaşımdaki farklılık dahi iki ünlü düşünürün aynı olaylara nasıl farklı baktıklarını bize göstermektedir. İbn Sina'ya göre aslında varlık ve birlik kavramları şeylere, başka kategorileri ve nitelikleri yüklememiz için temel oluştururlar, bu sebeple de onlar tarifin kendisini tanımlarlar. Bu sebeple bir şeyi tanımlamak için kullandıklarından dolayı da onlara arız olmaktadır.

VII. BİR'İN DOĞASI

Şimdiye kadar ele alınan "Bir" konusu varlık karşısında kendine yer bulmuştur ve buna göre önemi anlatılmaya çalışılmıştır. Oysa "bir" kavramının töz ve gerçeklik derecesi bakımından ne biçimde var olduğunu araştırmak gerekmektedir. Yani "bir" nedir ve onu nasıl tasarlamamız gerekir? Kendinde Bir'i ilkin Protagoras'ın daha sonra Platon'un iddia ettikleri gibi bir töz olarak mı almamız gerekir? Yoksa daha ziyade Bir'e dayanak ödevi görecek bir başka gerçeklik mi vardır? Bütün kategoriler bakımından ele alınan Bir'in durumu nedir? Bir varlıkla aynı anlama gelip gelmediği konusunda Bir'in genel ve özel bir nicelik olup olmadığını açıkçası Bir'in ne olduğunu sormak zorundayız.

¹²¹ İbn Rüşd, Tefsir, III, 1264–1269

Aristoteles'e göre bir ve varlık aynı anlamlara gelmektedir. Aristoy'la aynı fikre sahip olan İbn Rüşd'e göre de bu düşünce geçerlidir. Aristoteles bir'in doğasını açıklarken; "bütün belirlemelerde yani niceliklerde, niteliklerde, harekette, sayılar ve bir birim var olduğunda, tözün dışındaki bütün kategorilerde sayı belli bir şeyin sayısı olduğunda ve Bir, belli bir şey olduğuna göre ve Bir olmak, Bir'in tözünü teşkil etmediğine göre tözlerde de aynı durum söz konusu olmak zorundadır. Çünkü Bir, bütün kategoriler bakımından aynı davranır. O halde Bir'in her cinsten belli bir doğa olduğu ve Bir'in doğasının asla kendinde Bir olmadığı açıktır. Fakat nasıl ki renklerde kendinde Bir'in, yani bir rengin ne olduğunu araştırmak gerekliyse, aynı şekilde tözlerde de onu araştırma ve bir tözü kendinde Bir'i teşkil eden şey olarak almak gerekir. İmdi, bir ve varlığın hemen hemen aynı anlama geldikleri, Bir'in herhangi bir kategoriye aynı şekilde ait olmasından ve özel olarak hiçbir kategoride, örneğin ne töz ne nitelik kategorisinde bulunmamasından, tersine kategoriler karşısında varlıkla aynı şekilde davranmasından açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu yine, nasıl ki varlık, töz, nitelik ve niceliğin dışında hiçbir anlama gelmiyorsa, bir insan dendiğinde sadece insan dendiğinden daha fazla bir şeyin tasdik edilmemesinden de ortaya çıkmaktadır. Çünkü Bir olmak, bireysel varlığa sahip olmaktır¹²²" demiştir.

Aristoteles'in Bir'in doğası konusundaki görüşlerine yer verilmesiyle birlikte İbn Rüşd felsefesinde "Bir" kavramının metafiziksel olarak kaç çeşit anlama geldiği konusu kendiliğinden açığa çıkacaktır. İbn Rüşd'e göre:

Bir lafzı herhangi bir türden (müşekkek/öne alma ve sona bırakma yoluyla kullanılan) isimler için kullanılır. Sayı bakımından "bir" öncelikli olarak sayı bakımından "bir" için kullanılır. Bu türün en meşhuru bir çizgi, bir satır ve bir cisim deyişimizdeki bitişik nitelikler için kullanımımızdır. Bir'in bu tür kullanımının en evla olanı kendisinde artma ve eksilme olmayan ve tam olan için örneğin dairesel çizgi ve küre şeklindeki cisim için kullanımımızdır. Bitişiklik ise, çizgi ve satırta olduğu gibi bazen vehimde olur, bazen de cüzleri birbirine benzeyen cisimlerde olduğu gibi varlık bakımından olur. Bunun için somut olarak karşımızda duran su için "bir su" denilir. Bir lafzı bazen de birbirine bağlı ve içi içe geçerek bütün oluşturan ve tek bir hareketle hareket eden şey için kullanılır. Bir lafzının kullanıldığı şeyler içinde, bu lafza en uygun olanı tabiat olarak birbirine bağlı olan şeylerdir ki bunlar birbirine kaynaşmış olan şeylerdir. Mesela bir el, bir adam gibi. Tabiat olarak yalnızca tek ve aynı hareketle hareket eden şeyler de böyledir. Bir lafzı bunlardan başka "bir sandalye" "bir sandık" örneklerinde olduğu gibi sanat yoluyla birleştirilmiş şeyler içinde kullanılır. Bu lafız bazen de Zeyd ve Amr gibi suret açısından bir olan şahıs için söylenir. İşte sayı bakımından Bir'in kullanıldığı en bilinen anlamlar bunlardır. Özetle cumhur/halk "bir" lafzını kullanırken bizatihi münferit ve diğer şeylerden bağımsızlaşmış olanı kastetmektedir. Zira başlangıçta "bir" lafzının bundan

¹²² Aristoteles, Metafizik, 1054 a

başka bir anlamı tasavvur ediliyor değildir. Bu sebeptendir ki sayısal "bir" in tanımında onun tek tek şeylerden "bir" diye bahsedilmesini sağlayan şey olduğu söylenir. Mesela, kendisini içeren, mekân yoluyla diğerlerinden ayrışan ve bağımsızlaşan şeyler böyledir. Öyle ki bu şekilde yani mekân yoluyla ayrışma; ayrışma ve bağımsızlaşmanın en meşhur türüdür. Bazı şeylerde yalnızca nihayetleriyle diğer şeylerden soyutlanmış ve fakat kendi içinde bir bütündür. Bir de yalnızca zihinde olan soyutlamalar vardır. Muttasıl sayılar bu gruba girerler.

Durum böyle olunca sayısal "bir" in bu kullanımlarında sadece şeyin zatının dışında olanın yani ona ilişen arazlara delalet ettiği görülür. Bu açıdan sayı on kategoriden, nicelik kategorisine dâhil olur ve "bir" sayısının ilkesi olur. Zira sayı bu nitelikteki birlerin toplamıdır ve cumhurun sayının anlamıyla ilgili bilgisi bundan daha fazla değildir. Bu sanatta yani metafizikte ise "bir", şeyin zatı ve mahiyeti ile eş anlamlı kullanılır¹²³.

İbn Rüşd, "bir" kavramının kullanıldığı anlamları sıraladıktan sonra en fazla dikkati, halkın "bir" den anladığı mana üzerine çekmektedir. Halkın anlayışına göre "bir" kavramı, sadece birini diğerinden ayırmaya yarayan ve ferdileşmiş olduğu gösterilmek istenen şeyler için kullanılmaktadır. İbn Rüşd "Varlık-Mahiyet İlişkisi" ve "Varlık Problemi" konularında da ele alındığı gibi İbn Sina'yı "bir" i varlık üzerine araz olarak gördüğünden dolayı eleştirmişti. Bunun İbn Rüşd'e göre bazı sebepleri vardır. Bunlardan ilki İbn Rüşd'e göre İbn Sina, yetiştigi ortamın da etkisiyle "bir" kavramını halkın anladığı şekilde anlamış ve sadece somut bir gerçeklik olarak kabul etmiştir. İkinci olarak da İbn Sina "bir" kavramını sayısal bir terim olarak algılayıp sayıları araz olarak kabul ettiğinden dolayı bu yanlışla düşmüştür:

Açıktır ki buradaki "bir" lafzı ile şahıs olarak bir kastedildiğinde ve bu işaret edilen söz konusu şahsın zat ve mahiyet olarak soyutlanmasına delalet eder. Yoksa zatının dışında olan bir şeyden soyutlanmasına değil. Karşımızda duran su için sayı bakımından birdir şeklindeki sözümüz bunun bir örneğidir. Zira böyle bir durumdaki ayrışma sudaki bir arazdır. Bu nedenle su ayrışıp bağımsızlaşması sırasında aynıyla baki kalmaz. Yine burada suyun diğer sulardan ayrışması cevherinde bir değişme olmaksızın konu üzerinde peş peşe varlığa gelme şeklindeki arazların meydana getirdiği bir şeyde değildir.

Bundan dolayıdır ki İbn Sina sayısal "bir" in ancak cevherdeki araza delalet edeceğini ve şeyin cevherine delaletine mümkün olmadığını zannetmiştir. Onun iddiasına göre; sayısal "bir" in araz ve cevhere delalet etmesi kabul edilirse sayının cevherlerden ve arazlardan meydana gelmesi (müellif) ve nicelik kategorisine dâhil olmaması gerekir ki bu muhaldir. İbn Sina şöyle diyerek iddiasını devam ettirmiştir: Keza sayısal birin yalnızca cevhere delalet ettiğini farz ettiğimizde başka bir muhal daha lazım gelir ki bu da cevherlerin arazlara ilişmesidir. (arazların cevherlere mahal olması). Şayet böyle olmasa, söz konusu araza sayısal olarak nasıl bir denilebilir. İbn Sina'nın burada düştüğü hata konuyu cumhurun/avamın kastettiği anlamlarla ele almasıdır. O şeylerin ayrışıp

¹²³ İbn Rüşd, Metafizik Şerhi, s. 17–18

müstakil bir birlik haline gelmesini, müstakil hale gelmiş her şeyi araz zannetmiştir¹²⁴.

İbn Rüşd "bir" kavramını ele aldığı tüm konularda İbn Sina'yı genellikle aynı eleştiri çerçevesinde yargılamıştır. Tefsir'de İbn Rüşd, İbn Sina'yı varlık ve biri şeyin zatına eklenmiş olarak kabul ettiği için şu şekilde eleştirmiştir:

Şöyle ki O, şeyin bizatihi var olduğunu ve dahası mesela, bir şey için " o beyazdır" sözümüzde olduğu gibi, kendisine eklenmiş bir nitelikle var olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir ve mevcut şeydeki araza delalet eder. Ona sorulması gereken şudur; birin kendisiyle bir olduğu, mevcudun da kendisiyle var olduğu bu nitelik veya araz kendisine eklenen bir anlam ile mi yoksa zatı ile mi bir ve mevcut olmuştur? Eğer "kendisine eklenmiş bir anlam" ile derse bu sonsuza yol açar. Eğer "zâtı ile" derse zatı ile varolan bir şeyi kabul etmiş olur. Bu adam iki hususta yanlış düşmüştür. Birincisi onun niceliğin ilkesi olan birin, mevcut ismine müradif olan bir olduğuna inanması ve arazlarda sayılan birin bütün kategorilerin bir olduğuna delalet eden bir olduğunu zannetmesidir. İkincisi ise, cinse delalet eden mevcut ismi ile doğruya delalet eden mevcut ismini karıştırmasıdır. Hâlbuki doğruya delalet eden mevcut ismi araz iken cinse delalet eden mevcut ismi on kategoriden her birine hüviyye isminin kullanıldığı şekle uygun olarak delalet eder. (...) Aristoteles bir ve mevcut isimlerinin delalet ettiği şeylerin bütün yönlerin bir olmasını kastetmemiştir. O bu isimlerin konu bakımından aynı anlama delalet ettiklerini fakat başka yönden farklı olduklarını kastetmiştir. Bu nedenle İbn Sina yanlış ve "eğer bir ve mevcut ismi bir şeyin eş anlamlı olsalardı şeyin bir olması doğru olmazdı şayet bir ve arlık tek olsaydı yine insana delalet ederdi" demiştir¹²⁵.

İbn Rüşd kendi düşüncesini savunurken Aristoteles'in kelimelerini kullanır. "Örneğin "bir insan" "insan" demektir. Bunda başka bir gaye yoktur. Bütün tekler için de aynı durum geçerlidir. İşaret edilen tek bir insan denilirse "o insandır" manasının dışında varlık bakımından herhangi bir şeye delalet etmez. Burada tekin gayesi denildiğinde tek ismini diğer makullerle karşılaştırma, makullerden bir makul olması, o tek bir cevherdir manasını taşımakta olmasıdır. Aristoteles "varolan bir" isminin her yönüyle "bir" ismine delalet ettiğini kastetmek istememektedir. Ancak, başka değişik açılardan tek bir anlama gelmektedir.

Bundan sonra Aristoteles birin nitelendiği şeyin mahiyetine delalet ettiğini, ona artık (zait) bir şeye delalet etmediğini gösterir: "Her bir ferдин cevheri, araz

¹²⁴İbn Rüşd, age., s. 20

¹²⁵İbn Rüşd, Tefsir, III, 1279–1282

türünden olmamak üzere birdir. Bundan dolayı her birinin cevheri varlığıdır, diyoruz¹²⁶.”

İbn Rüşd bu cümleyi Tefsir’de devam ettirerek ; “bir’in niteliği şeyde artık bir şeye delalet etmemesi, her bir şeyin cevheri, zatı artık bir şey bakımından değil, ancak zat bakımından bir olduğunu gösterir. İbn Sina’nın inandığı gibi bir şeyin zatına ilave olan bir şeyden dolayı ‘bir’ denmiş olsaydı, hiçbir şey zatı ve cevheri ile <bir> olmaz, cevherine artık olan şeyle bir olurdu... Bu da sonsuza kadar gider. Her ferdin cevheri, ne ile “bir” oluyorsa, kendisi ile var olduğu varlığı da kendisinin aynıdır¹²⁷” demiştir.

Varlık gibi bir’in de nesnelere mahiyetini oluşturan bir nitelik olmayıp sadece zat’a ve mahiyete sonradan katılan fakat zattan hiç ayrılmayan bir ilinti olduğunu söyleyen İbn Sina’nın görüşlerini özetleyecek olursak:

- a) Bir şeyin cevherini ifade bakımından “birlik” vasfının hiçbir katkısı yoktur; o sadece zattan ayrılmayan bir arazdır.
- b) Aynı şey madde için de söz konusudur; önce madde vardır, “birlik” ve “çokluk” ona sonradan katılan niteliklerdir. Şu var ki, maddede ki “birlik” sıfatı “çokluk” tan sonra gelmektedir.
- c) Gerçekte karakter bakımından “birlik” araz karakterinde bir niteliktir, bu yüzden “birlik”, araz olan kategorilerden sayılmıştır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Sina “var” ve “bir” terimlerinin arazın mantıktaki anlamını kastetmiş değildir. Çünkü mantıkta araz, cevherin karşıtı, cevherle bulunan, cevherle bulunmadığı zaman cevherin cevherliğinden hiçbir şey eksilmeyen anlamına gelmektedir. Onun buradaki araz’dan kastı, ontolojik ve reel anlamda kullanılan arazdır. Yani mahiyetin tasavvur durumundan çıkıp varolması, gerçeklik kazanması demektir. Yoksa mahiyet, cevher gibi varolup da sonradan yeni bir varlık kazanmış değildir. Şayet öyle olsaydı “varlık” sıfatı, önceden varolan bir şeyin sıfatı durumuna düşerdi ki, tabiatıyla bu imkânsız bir şeydir.

¹²⁶ Aristoteles, Metafizik, 1003b (33–34)

¹²⁷ İbn Rüşd, Tefsir, I, 315

Bunun yanı sıra İbn Sina, ele alınan bu terimlerin Metafizikel manada münakaşasını yapmış olmakla beraber, İbn Rüşd'ün kabul ettiği şekilde her birinin ayrı anlamı olduğunu ve bir şeyin hem "bir" ve hem "var" sözleri ile kendi ayrı olan anlamları yönünden vasıflanabileceği açıkça ifade etmiştir. Burada Bir'in bir şey üzerine artık olması Aristoca kabul edilmediği için İbn Rüşd de kabul etmemektedir. Doğrusu onların kastettiği artık ile İbn Sina'nın kastettiği artık arasında fark vardır. Onlara göre bir şeyin bir oluşu zatından dolayıdır. Ona sonra katılan bir şey değildir. İbn Sina da; bir şeyin zatından dolayı olursa o şeyin zatının anlamına girer ve onun mahiyetinden ve zatından bir cüz olur. Hâlbuki "bir" sözü "varlık" gibi genel bir şeydir, her hangi bir şeyin mahiyetine girmez. "bir" sözü zat üzerine zait ise, üzerine asılan iğreti bir şey demek değildir. Bir sözü fertlerin vasfıdır. Bu da ancak, fertlik ve şahsiyet vücut bulduktan sonra ferdin tüm özdeşliğini ifade eder ve "bir" olması bakımından başkalarından ayrıldığını gösterir. Bunun için İbn Sina "bir"e "var" gibi ayrılmaz, zorunlu bir sıfat demiştir¹²⁸. İbn Sina'ya göre de sıfatlar varlığa sonradan eklenen arazlardır.

VIII. FARKLI TÖZ TÜRLERİ

İbn Rüşd'ün gerçek Aristoculuk adına İbn Sina'yı eleştirdiği konulardan biri de İbn Sina'nın maddenin varlığının fizikten ziyade metafizikte ispat edilir olduğu konusu ve tabiatın varlığının apaçık olmadığı, bilakis delile ihtiyaç duyduğu şeklindeki benzer iddiasıdır. Sonra o, nihai maddi sebebin ve ilk muharrikin ispatının tabiat âliminin değil, ilahiyat (metafizik) filozofunun işi olduğu iddiasına da karşı çıkar. Çünkü İbn Rüşd'e göre metafizikçi, âlemin bu nihai sebebinin varlığının bilgisini başlangıçta tabiat âliminden almaktadır¹²⁹.

"İlk felsefe" hareket etmeyen ve gayrı maddi olan üzerine eğilirken, fiziğin konusu hareket eden ve maddi olan daha da kesin bir ifadeyle kendinde hareketinin nedenine sahip olandır. "Doğa" hareket ve sükûnetin nedenidir. Bununla beraber bu kaynağın kesin mahiyeti ve onun Tanrı karşısındaki Aristoteles tarafından müphem bırakılmıştır¹³⁰. Aristoteles en genel ilkelerin belirleniminin tabiat ilminin

¹²⁸ Bkz. Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, s. 26–27

¹²⁹ Bkz. Fahri, s. 360

¹³⁰ Zeller, Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, İz Yay., İst. 2001, s. 222

çerçevesinde gerçekleştiğini belirtir. Aristoteles'in Fizik kitabının giriş cümlelerinde de geçtiği gibi en genel ilkelerin ele alınıp kanıtlanması bir temel bilimi oluşturmaktadır. En genel anlamda bilimler arası ilişkilerin özellikle doğa bilimleri arasındaki ilişkilerin belirleyici eksenini de bu temel belirlemektedir. Aristoteles'in "doğa biliminde de ilk olarak, ilkeler üzerine belirleme yapmak gerekiyor"¹³¹ ifadesi fiziğin diğer bilimlere göre önceliğini belirtir. Çünkü Aristoteles'e göre insanın dünya için ilk bilgileri duyularının kendisine getirdiği bilgilerle oluşmaktadır. Bunun içindir ki doğa bilimi görünür tabiattaki hareketin, ilk ilkelerin bilgisini bize vermektedir. Aristoteles'e göre "eğer doğa tarafından meydana getirilen tözlerden başka bir töz olmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Fakat hareketsiz bir töz varsa, bu tözün biliminin önce gelmesi ve bu bilimin ilk felsefe olması ve onun bu tarzda, yani ilk olduğundan dolayı, tümel olması gerekir"¹³². Yani metafiziğin ele aldığı ayrıık cevherlerin varlığı söz konusu olmasaydı, maddeyle bileşik doğal duyulur cevherleri inceleyen doğa felsefesi, bir bakıma diğer bilimlerin metafiziği olacak ve varlığın en genel ilkelerini alacaktı. Bu demektir ki, varlığın ilkelerinin en genel anlamda ele alınması metafiziğe özgü iken bunun hemen ardından en genel cinsin türü mesabesindeki duyulur cevherlerin ilkelerini ele alan felsefe de ikinci felsefe olacaktır. Bu durumda ikinci felsefe, diğer bütün bilimlerin en genel ilkelerinin ele alındığı doğa felsefesi olacaktır.

Aristoteles'in doğa ile ilgili görüşleri, İbn Sina tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: "Doğa bilimine konu olan şeylerin ilkeleri ve nedenlerine dair gerçekliğin, ancak ve ancak bu bilimde inceleneceği ifade edilmektedir. Ona göre; ilkeleri olan durumların bilgisinin incelenip gerçekleştirilebilmesi, ancak o ilkelere derinliğine vakıf olup, sonra da bu ilkelerden tekrar şeylerin kendisi üzerine bir vukufiyet sağlamakla söz konusu olabilir. Zira bu tarz öğretim ve öğrenim, kendisiyle ilkeli olan şeylerin bilgisinin gerçekleşmesine ulaşan bir tarzdır. Eğer doğal şeylerin/nesnelerin ilkeleri bulunuyor ise ki, bunda kuşku yoktur, bu durumda kaçınılmaz olarak bu ilkeler ya doğal nesnelerin her bir parçasının ilkeleridir ve bu ilkelerde tümü ortak değildir. Eğer doğal nesnelerin tümü için ortak olmayan ve fakat tek tek onların ilkesi olan bir takım ilkeler söz konusu ise bu durumda doğa bilimi, hem bu ilkelerin varlığını kanıtlayacak ve hem de mahiyetlerini

¹³¹ Aristoteles, Fizik, 184 a

¹³² Aristoteles, Metafizik, 1026a

inceleyebileceklerdir. Diğer bir ihtimal de doğal nesnelere tümü için genel olan ve bütün doğal nesnelere kendilerinde ortak oldukları bir takım ilkelerin bulunmasıdır ki şüphesiz bu ilkeler, onların ortak konuları ve ortak hallerinin ilkeleridir ki, bu durumda söz konusu ilkelerin kanıtlanması doğa bilimcilerin görevi değildir. Aksine ilkelerin varlığının postulat olarak kabulü ve mahiyetinin gerçekliğine uygun tasavvuru ise doğa bilimcisinin görevidir.”¹³³

İbn Sina'ya göre genel şeylerin bilgisi doğada en iyi bilinen olmasa da aklımızla (zihnimizle) en iyi bilinenlerdir. Maddenin cevherinin ilk önce zihni bir varlığa sahip olması konusu İbn Sina'nın Aristo'dan ayrıldığı noktayı oluşturmaktadır. İbn Sina göreceğimiz gibi metafizik ilminin inceleyeceği konuları belirlerken daima bu hassas noktayı göz önüne alacak ve felsefi sistemini buna göre şekillendirecektir. Gördüğümüz maddi âlemin veya en genel ilkelerin bilgisinin kaynağı onların akdedilebilir olmalarıdır. Bu yüzden varlık; ilk önce tümelleri inceleyen metafizikte ispat edilmesi gerekmektedir. Doğal olarak bunu kabul etmeyen İbn Rüşd'e göre de en genelin bilgisi tıpkı Aristoteles'in savunduğu gibi görülebilen âlemden başlar ve bunu tabii olarak tabiat bilgini ilk bileni olacaktır. Oysa İbn Sina;

Sebeplerin salt sebep olmaları bakımından araştırılıp metafiziğin amacının sebeplere salt sebep olmaları bakımından ilişen şeyleri araştırmak olması mümkün değildir. Bu çeşitli yönlerden ortaya çıkar: bunlardan birincisi; metafizik, tümellik, tikellik, kuvvet, fiil, imkân, zorunluluk v.b sebep olmaları bakımından sebeplere özgü arazlar arasında bulunmayan anlamları da inceler. Sonra açıktır ki, bu şeyler kendilerinde incelenmesi gereken bir durumdadırlar. Ayrıca bunlar, doğal ve matematiksel şeylere özgü arazlardan olmadıkları gibi pratik şeylere özgü arazlar arasında da bulunmazlar. Şu halde bunların incelenmesi, bu ilimlerin dışındaki bir ilime kalır ki, o da bu ilimdir¹³⁴.

Biz sebepli şeylerin varlığının kendilerinden önce gelen şeylerle varlık bakımından ilgili olduklarına hükmederek, sebeplerin sebepleri için varlığını olumlamadıkça akılda mutlak sebebin varlığı ve bir sebep olduğu fikri teşekkül etmez. Duyular bize sadece bir ardışıklığı verir.(...) durum böyle olunca, söz konusu sebeplerin incelenmesinin her birine özgü varlık bakımından olmadığı açıktır. Çünkü bu, metafiziğin sorunudur. Yine bunlar bir bütün ve tüm olması bakımından metafiziğin sorunudur¹³⁵.

diyerek varlık olmak bakımından varlığın ancak metafizik ilminin içinde bilinebileceğini belirtir. Daha sonra; " doğa ilminin konusu, var olması, cevher

¹³³ İbn Sina, Kitabu'l- Burhan, Kahire, 1954, s. 155 [nakleden, Macit, Muhittin, İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri, s. 165]

¹³⁴ İbn Sina, Metafizik, I, 5

¹³⁵ İbn Sina, age., I, 6

olması ve iki ilkesinden, yani heyula ve suretten oluşması bakımından değil, hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cisim idi. Doğa ilminin kapsamına giren ilimler ise, bundan daha uzaktır. Bütün bunlardan açıkça anlaşılan; varlık olması bakımından varlık, bunların hepsi arasında ortak bir şeydir. Daha önce söylenilen nedenlerden dolayı da onun metafiziğin konusu olması gerekir. Kendi olmaklığı bakımından varlığın mahiyeti öğrenilmeye ve varlığı ispata muhtaç değildir. Bu nedenle, bir ilimde konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsız olup yalnızca varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerektiği için, bu ilmin dışında başka bir ilim bu araştırmayı üstlenmez. Şu halde bu ilmin ilk konusu, varlık olması bakımından varlıktır ve meseleleri de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişkin şeylerdir¹³⁶ diyerek metafizik ilminin ve doğa biliminin inceleyeceği konu alanlarını belirtmiştir. Burada da görüldüğü gibi mahiyetiyle var olan varlık İbn Sina'ya göre ayrı bir konumda olduğundan ve mahiyetin varlıktan önce gelmesi İbn Sina'nın varlık anlayışını belirlemiştir. Bunu inceleyen ilmin de - zihni varlığı öncelenen varlığın cisimden ayrı bir konuma sokulması itibariyle- metafizik ilmi olduğu ortaya çıkmıştır. Burada İbn Sina kendi varlık anlayışı çizgisini bozmamakla beraber Aristo'nun ve takipçisi İbn Rüşd'ün düşünce sistemine ters düşmüştür.

İbn Sina'nın Aristoteles'e karşı farklı yaklaştığı diğer bir konuda 'tabiatın varlığının' kanıtlanmasıdır. Aristoteles'e göre tabiatın varlığını kanıtlama gereksizdir. Bunu Fizik adlı eserinde şu şekilde açıklamıştır:

Doğanın var olduğunu kanıtlamaya çalışmak gülünç bir şey, çünkü bu tür var olan pek çok nesne var, bu açık. Açık olmayan şeyler aracılığıyla açık şeyleri kanıtlamak ise kendisi aracılığıyla bilinir olanla kendisi aracılığıyla bilinir olmayanı birbirinden ayıramayan birinin işi (bunun olması görülmeyecek bir şey değil. Nitekim doğuştan kör biri renkleri üzerine uslamla yapabilir). Dolayısıyla şu zorunludur: Böyle kişiler sözcükler, adlar üzerine konuşurlar ama hiçbir şey kavramazlar¹³⁷.

Aristoteles'in bu paragraftaki ifadelerini yorumlarken İbn Sina'nın filozofu eleştirdiği görülmektedir:

'Doğanın varlığını kanıtlamaya çalışan kişi kendisiyle alay edilmeyi hak eder' denilmesi ne ilginçtir! Zannediyorum ki bununla kastedilen, doğanın ispatını araştıran kişinin doğa bilimi araştırmacısı olduğunda onunla alay edilmesidir. Çünkü bu kişi, disiplinin ilkeleri hakkında disiplinin kendisiyle kesin delil getirmek

¹³⁶ İbn Sina, age., I, 11

¹³⁷ Aristoteles, Fizik, 193 a, I-10

istemektedir. Eğer bu veya buna uygun başka bir yorum kastedilmiyor ise, dahası bu gücün varlığının kendiliğinden apaçık olduğu kastedilmiş ise, ben buna kulak asmam ve onu hakkında konuşmam. Nasıl olsun ki, bu her hareketlinin bir hareketçisi olduğunun ispatı hakkında meşakkatli bir sorumluluğu bizim için gerekli kılar ve bize bu görüşleri sağlayan böyle bir külfete alışılabilecek şekilde bir yükümlülük gerektirir. Böylesi bir durumda, bir hareket ettiricinin varlığını dışardan olduğunu, ilke olarak kabul etmenin ötesinde, hareketi kabul edip onun hareket ettiricisinin ispatına delil arayan kişiyle nasıl alay edilir! Ancak doğru olan, doğanın varlığını kabul etmenin doğa biliminin ilkesi olmasıdır. Doğa bilimcisinin, doğanın varlığını inkâr eden kişiye bir söylemesi gerekmez. Zira doğanın varlığını ispat, yalnızca metafizik bilginin görevidir. Doğa bilimcisinin üzerine düşen, doğanın mahiyetini incelemektir¹³⁸.

Aristoteles'in varlığın gerçek bilgisini elde etme yöntemini açıklarken, İbn Rüşd maddenin varlığını ilk ilkedan yola çıkararak açıklamakta ve bu konuda Aristoteles'in farklı töz türlerini sınıflandırmasını ele alarak başlamaktadır. Aristoteles'e göre,

İlke ve nedenler, tözlerin ilke ve nedenleridir ve eğer evren bir bütün gibi ise, töz onun ilk kısmıdır ve eğer o yalnızca birbirini takip eden şeylerin bir birliği ise bu durumda da töz ilktir ve ancak ondan sonra nitelik, daha sonra da nicelik gelir. Aynı zamanda bu son kategoriler aslında varlıklar bile değildirler, onlar varlıkların nitelik ve hareketleridir. Çünkü aksi takdirde beyaz olmayan ve doğru olmayan varlıklar olarak ele alınacaklardır. Hiç olmazsa 'beyaz-olmayan vardır' dediğimizde onlara bir varlık vermekteyiz. Nihayet eski filozoflar pratikte tözün üstünlüğüne işaret etmektedirler; çünkü onların ilkeleri, öğeleri ve nedenlerini aradıkları şey, tözdü. Günümüz filozofları daha ziyade tümelleri töz mevkiine yükselmektedirler; çünkü cinsler, tümellerdir ve bu filozofların, araştırmalarının diyalektik, soyut özelliğinden ötürü kendilerini tözler ve ilkeler olarak ortaya koymak eğiliminde oldukları cinsler, tümellerdir. Ancak eski filozoflar için tözsel bireyler şeyler, örneğin Ateş ve Topraktır; onlarda ortak olan şey, yani cins değildir.

Üç tür töz vardır: Biri duyusaldır ve o ezeli-ebedi tözle, yok oluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır. Bu sonuncu herkes tarafından kabul edilmektedir ve örneğin bitkiler ve hayvanları içine alır. Bu duyusal tözün ister tek, ister çok olsunlar, öğelerini kavramak zorunludur. Diğer töz, hareketsizdir. O bazı filozoflara göre tamamen bağımsız bir gerçekliktir. Bazıları onu iki gruba bölmektedirler. Bir kısmı idealar ve matematiksel şeyleri aynı şeyleri aynı şey olarak almaktadırlar. Nihayet bazı başkaları bu iki tözden ancak matematik tözlerin varlığını kabul etmektedirler. Duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü onlar hareket içerirler. Hareketsiz töz ise diğer tözlerle hiçbir ortak ilkeye sahip olmadığından farklı bir bilimin konusudur. Duyusal töz, değişmeye tabidir. İmdi eğer değişme zıtlar veya aracı şeylerden hareketle şüphesiz bütün zıtlardan değil sadece karşıtlardan hareketle meydana gelmekteyse zorunlu olarak bir karşıttan diğerine doğru değişen bir taşıyıcı özne vardır; çünkü birbirlerine dönüşen şeyler karşıtların kendileri değildirler¹³⁹.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in bu sözlerini açıklarken üzerinde durduğu nokta; Aristoteles'in töz türlerini belirli sınıflara ayırması ve bu sınıfların daha önceki filozoflarda olduğu gibi o günün bazı filozofları tarafından bazen birleştirip bazen

¹³⁸ İbn Sina, Fizik, I, 35

¹³⁹ Aristo, Metafizik, 1069 b

ayrı kabul edilmesi ve hiçbirinin Aristo'nun gerçek çizgisinde olmadığı konusudur. Aslında görülmektedir ki İbn Sina ve Aristo, metafizik ilminin inceleyeceği konular bakımından aynı şeyleri ele almaktadırlar. Metafizikte; tümellerin ele alınıp en genel yargıya ulaşabilme isteği her ikisinde de ortak yöndür. Fakat Aristo'nun en genel ilkenin belirlenimini yapmak için onu oluşturan ilk kısım tözü ele alması ve varlık olmak bakımından varlığın incelenmesini duyusal töz kategorisine koyup bunların fizik ilmine tabii olduğunu belirtmesiyle yol ayrımı başlamış bulunmaktadır.

Bu ayrımı İbn Rüşd Tefsir'de şu şekilde açıklamıştır:

Cevherler üç çeşittir. 1- hissedilen 2- hissedilmeyen. Hissedilenler de iki kısımdır: Tabiat ilimlerinde belirtildiği gibi varlığı görünmeyen ezeli ebedi tözlerdir. Bitkiler ve hayvanlardır, bunlar vardırırlar ve bozulanlardır.

(Bu konuyu açıklarken İbn Rüşd İskender ve Themistius'un görüşlerine de yer vermektedir) İskender, göz önünde bulundurmamız gereken zorunlu unsurlar için şöyle demektedir: Var olan ve bozulan cevherleri anlamamız gerekmez. Ancak iki yönlü cevherler, hem var olanlardır hem de hissedilenlerdir. Varlıkların başlangıçlarıyla ilgili delilleri öne sürmek ilk filozofun hakkıdır. Hiçbir açıklama yapılmaya gerek yapılmadan bu tabii olarak kullanılmıştır. Fakat bunu öyle bir konuma koymaktalar ki hareket etmeyen cevheri bir başlangıç ve eşyanın tabiatının illeti olarak kabul etmektedirler. Ancak diğer başlangıçlar sadece tabiat ilimleriyle ilgilidir. İskender'in, hissedilen, var olan ve bozulan cevherin hemen ardından bu sözü söylemesi, ilk ilkeler ulaşmak için unsurlardan başlamamızın gerekliliğini vurgulamaktadır. İskender'e göre, ezeli ebedi cevherler ve unsurların başlangıcından başlamamız gerekir çünkü bu ilk illet (sebeptir). Kendisinden dolayı bu yolda olduğumuz ve üzerinde konuştuğumuz sanatla ilgili sözler ilk illetle olan sözlere. Bu da ilahi cisimlerle ilgili hem illet hem de başlangıçtır. Onun hedefi hissedilen cevher ve unsurlarla ilgili konuşmaktır. Aynı zamanda kâinata var olan şeylerle ilgili de konuşmaktadır. Şöyle ki bu düşüncelerle, felsefecinin incelediği varlıkların duyulur ezeli cevherin ilkeleri olan ayrışık cevherin varlığı olduğunu ve de tabiat bilgininin varlığını açıkladığı ilkelerin ise oluşan ve bozulan cevherin ilkeleri olduğunu kastediyor ise bu doğru olmayan bir sözdür. İskender'e göre deliller mevcudatın başlangıcıdır. Bu da ilk filozofların bilgisidir ki, tabiat âliminin bilgisi değildir. Bu hareket etmeyen cevherlerin konumuyla ilgilidir bu da tabii olan şeylerin illetinin başlangıcıyla ilgilidir. Diğer başlangıçlar sadece tabiat ilimleriyle ilgilidir.

İşte burada problem başlamaktadır. Çünkü felsefeci bakmak istediği varlıkların ilk başlangıcını kastediyorsa tabiat âliminin sahibinin de teslim olduğunu kastediyorsa işte bu sermedi/ezeli-ebedi hissedilen cevherlerin başlangıcı olduğunda olur. Bu cevherler farklı olan cevherlerdir. Tabiat ilimlerinin sahibinin de baktığı ilk başlangıçlar bunlardır. Çünkü o, varolup bozulan cevherlerin başlangıcını açıklamak istemektedir. Bu söz sağlıklı bir söz değildir. Çünkü tabiat ilmi ve ezeli/sermedi cevherin ilmi, kendi varlığını açıklar. Tabiat ilimlerinin sahibi ancak kendini tabiat ilimlerini açıklayacak bir konuma koyabilir sözü nasıl iddia edilecek bir sözdür? Şayet şöyle denirse; tabiat ilimlerinin başlangıcının açıklanmasını üstlenen, tabiat ilimlerinin başlangıcı da bozulan var olan cevherlerdir ve o sadece bozulan var olan cevherlere de bakmaktadır. Çünkü onun bakışı hareket eden varlıklara da aynıdır. Bu varlıklar ister var olsun ister var olmasın bu şekildeki yorumlar geçersizdir.

Mantık ilminde buna karşılık şöyle cevap verilir: Her sanat sahibi sanatının ilk konumuna delil getirmek mecburiyetinde değildir. Çünkü bu ilk konum; hareket

halindeki cisimler ve onların başlangıcı olan farklı cevherlerdir. Bu yorum doğrudur. Ancak sanatkârlardan bir sanat sahibinin sanatının ilk konularıyla ilgili konuşması da mümkün değildir. Ancak varlığının sebebini bildiren mutlak burhanlarla açıklaması mümkündür. Çünkü bu ilklerin ilkidir. İlklerin ilki de ilk cinslerdir. İlklerin ilki içinde başka bir cinsin zarureti varsa o da bu cinsten daha geçerlidir. Bu ilklerin gözetleyicisi sanat sahibi, sanatının cinsinin ve onun dışındaki cinslere bakan bakıcıdır. Sanat sahibi kendinden önceki daha aşağı cinslere bakması doğru değildir. Ancak mutlak deliller ve daha sonrakilerin metoduyla bakması doğru olur. İşte bunlara da deliller denir.

(Tabiatın varlığının ispatının gereksiz olduğu hakkında.)

İlkler tabii ilimlerin konusuysa delilsiz ilklerin olması mümkün değildir. Ancak tabiat ilimlerinde daha sonrakilerin konumuyla gerekçeler sunabilir. Bu da farklı tözlerin varlığını açıklamasıyla mümkün değildir. Ancak hareket açısından veya farklı yollardan ulaşabileceği ilk varlıkların hareketiyle ilgili açıklama yapabilir. Bütün bu yollar ikna olmaya götüren yollarlıdır. Şayet bu doğruysa ilk başlangıçlarla ilgili filozofların ilminde sayısız deliller gerekirdi. Bu görüşü görünen şekliyle yorumlamak doğru olmaz bu İskender'in görüşüdür. Şayet ezeli hissedilen başlangıçlar ile bozulan var olan hissedilen başlangıçların arasındaki varlıklar arasında bir zıtlık yoksa o zaman görünen şekliyle yorumlamak gerekir. Ancak İbn Sina, "hiçbir ilim kendi ilkeleri hakkında burhan getirmez" düşüncesinin doğruluğuna inanmış ve bunu mutlak olarak almış ve ister ezeli olsun ister olmasın duyulur cevherin ilkelerinin varlığını açıklamanın ilk Felsefe bilginin uhdesinde olduğuna inanmıştır. Ona göre, tabiat bilgini tabiatın varlığını vazeder. Metafizik bilgini ise onların varlığının burhanını ortaya koyar. Burada konuşulan cevherlerin arasında zahirine uyarak ayırım yapmamıştır.

(Doğa bilimini tabiat âliminin incelemesi gerektiğine dair.)

Eğer şöyle denilerek bir itiraz ileri sürülür ise; bu makalenin başında söylenildiği gibi, var olması bakımından varlığın ilkelerini inceleyen, cevherin ilkelerini inceleyen ise, var olması bakımından varlığın ilkelerini inceleyen metafizik bilgini değil midir? Ve yine cevherin ilkeleri de tabiat ilminin konusunun ilkeleridir. Buna göre, metafizik tabiat ilminin konusunun ilkelerini açıklamayı üstlenirken tabiat ilmi de bunları vazeder.

Bize göre, evet, metafizik cevher olması bakımından cevherin ilkeleri olan her şeyi konu edinir ve ayrışık cevherin tabii cevherin ilkesi olduğunu açıklar. Ancak bu konuyu tabiat ilminde açıklanmış şeyleri müsadere ederek açıklar. Bu durum hem es-Semau't-tabi'i'nin birinci makalesinde açıklanmış olan madde ve suretten oluşan ve bozulan cevher içindir hem de es-Semau't-tabi'i'nin sekizinci makalesinin sonunda açıklanmış olan hareket ettiricisi maddeden uzak olan ezeli cevher için de böyledir.

Tabiat bilgini hareketli cevherlerin maddi ve hareket ettirici sebeplerini ortaya koyar. Suri ve gaî sebeplerini ise ortaya koymaz. Ancak metafizik bilgini bu nitelikteki hareketli olan cevherin her türden sebebini açıklar. Yani gaî ve surî sebebini de ortaya koyar. Yani tabiat ilminde varlığı açıklanan hareket ettirici ilkenin suret ve gaye bakımından duyulur cevherin unsurlarını konu edinir. Metafizik bilgini, duyulur cevherin hareket ettiricisi olduğu açıklanan maddi olmayan varlığın, duyulur cevherden önce gelen cevher olduğunu ve bu cevherin onun sureti ve gayesi bakımından ilke olduğunu açıklar. Buna binaen metafizik bilginin tabii cevherin ilk suret ve gaye olan ilkelerini araştırdığını anlamamız gerekmektedir. Maddi ve hareket ettirici sebebi araştıran tabiat bilgini ise bu sebepleri maddi ve hareket ettirici sebeplerin ilkesi yapmaktadır. Bu nedenle Aristoteles bu iki sebebini varlığını öncelikli olarak zikretmiş ve bunlardan maddi sebeple başlamıştır. Burada öncüllere dikkat ettiğimiz zaman tabiat ilminde kullanılan öncüllerin aynı olduğunu görürüz. Bu nedenle burada konuları

inceleme metafiziğe özgü değildir ve tabiat ilminin bir cüzüdür. Ancak iki incelemenin yakınlığı ve birinin diğerini ilkesi olarak kullanılma zorunluluğu sebebiyle tabiat ilminde açıklanan şeyleri burada zikretmiştir. Ancak bu konular burada tabiat ilmindeki araştırmalardan daha genel bir inceleme ile incelenir. Mesela duyulur cevherin ilkelerinin madde ve suret olması konusu açıklarken sorulan şu soru gibi; cevherin ilkeleri aynıyla diğer kategorilerin ilkesi midir yoksa cevherin ilkeleri diğer kategorilerin ilkelerinden farklı mıdır? Bu nedenle burada duyulur cevherlerin ilkeleri hakkında her iki ilimde yani tabiat ilminde ve metafiziğin önceki makalelerinde açıklanmış şeyleri zikretmektedir. Şöyle ki bu iki ilim birbirine sınır ve oldukça yakın ilimlerdir. Yani bunlar hareketli olması bakımından hareketli cevherin ilkelerini inceleyen ve cevher olması bakımından cevherin ilkelerini inceleyen ilimlerdir. Bu nedenle burada tabiat ilimlerinde kullanılan öncüllerden daha genel öncüllerin kullanılması mümkündür. Ancak hareketli cevher olması bakımından değil aksine mutlak olarak cevher olması bakımındandır. İskender'in "tabiat ilminin incelenmesi metafizikten ilkelerini alması bakımından hareketli cevheri inceler" sözü bu sebeplerden maddi ve muharrik sebep değil de sûrî ve gaî sebep anlaşılır ise doğrudur.

Bu konu, bütün olarak sayılar veya şekiller metafizik Z-H bölümlerinde belirtilir. Bu maddelerde aynı zamanda ilk ayrı cevherlerin başlangıcı hem suret hem cevher hem de gayedir. Ve bu iki yönden bütün olarak hareket halindedir. Aristo'nun açıklamak istediği budur. Lakin bu ilme bakış açısı cevherlerdeki bakış açısıyla örtüşmemektedir. Çünkü onlar ister ezeli olsun ister ezeli olmayan cevher olarak konumunda aynıdır. Bu makalede ezeli olamayan cevherle başladı. Bu da geçmiş makalelerde ve tabii ilimler konusunda geçtiği gibidir. Daha sonra ezeli cevherlerin başlangıcının açıklanmasını yapmaya başladı. Bunu da tabii ilimleri açıklamasıyla aynı konuma getirdi. Daha sonra bu ilmi ilgilendiren bir açıdan bakmaya başladı. İlk cevher, ilk şekil, ilk oluşum ve ilk hedef oluşu gibi. Daha sonra hareket etmeyen cevhere bakmaya başladı. Onun tek cevher mi çok mu diye. Yani tabiat ilimleri ve ilahi ilimler. Bunlara da cevherlerin başlangıcı ve tabii ilimlerin incelediği varlığı hareket eden cevherlerin başlangıcını açıklamak açısından. Bu ilim sahibi cevherlerin başlangıcına bakarken o bir cevher mi ya da hareket halinde bir cevher mi diye bakmaktadır. Bu ilim sahibinin ezeli cevherin başlangıcına bakarken kastettiğini bu yönüyle İskender açıklamak istemektedir. Lakin bu bakış tabii ilim sahibine ihtiyaç duymayan bir bakış açısıdır veya onu herhangi bir konuda da koymaya ihtiyaç yoktur. Belki aynı zamanda bozulan var olan cevherlerin başlangıcına tabii ilimlerin sahibinin bakışını açıklamak istemektedir. Bu ilim en zirvedeki başlangıçla beraber hareket etmeyen cevherin o hareketinin başlangıcıdır. Bu sözden bu anlam çıkarılmazsa birçok problem ortaya çıkabilir.

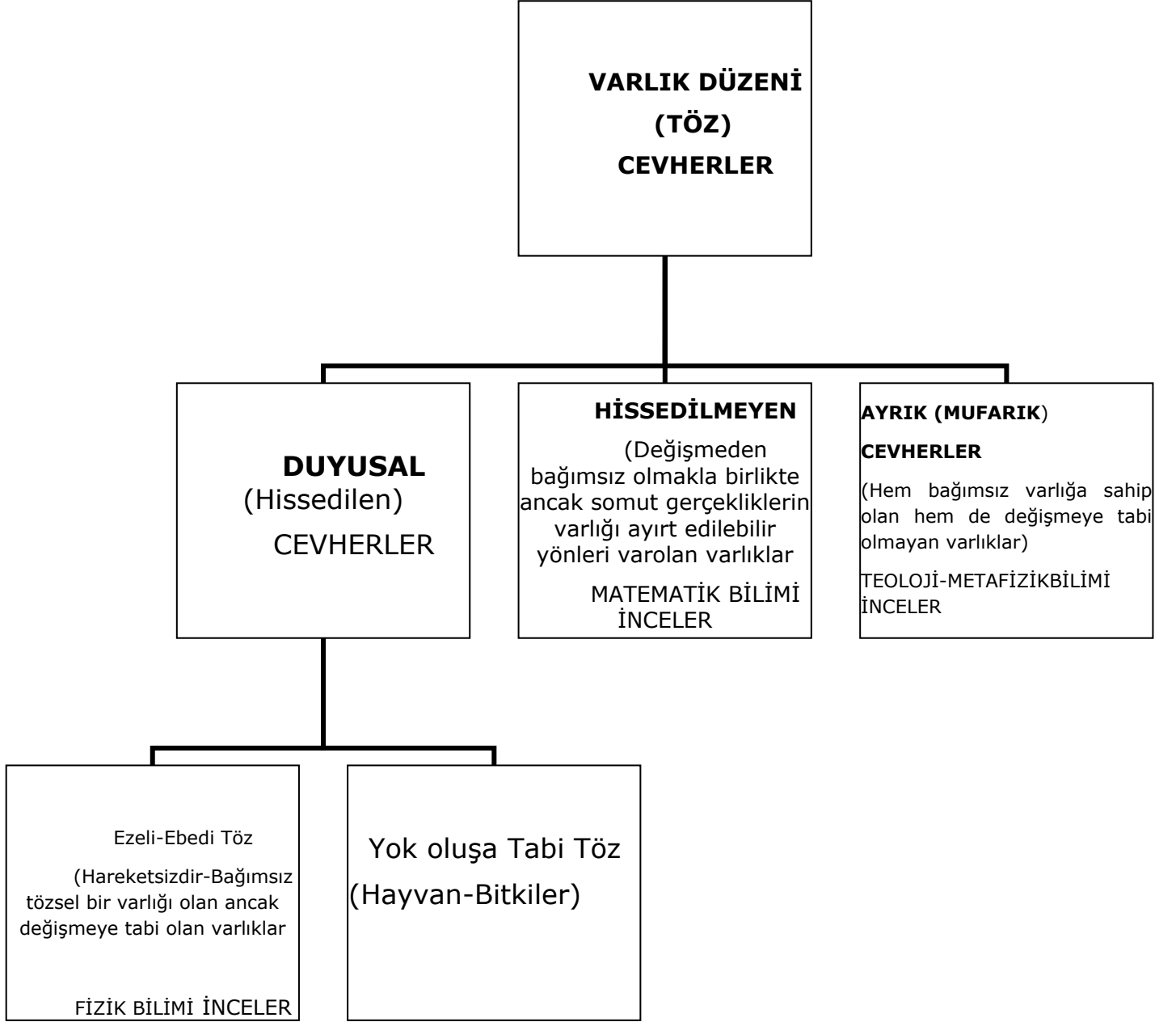
İbn Sina da burada yanılmıştır. İskender'in ilk gayesi cevheri üç konuma koymasındır ve birisi ayırık cevher olup bunun dışındakiler geçmişte anlatılmıştır. Bu açıdan "insanlar" mufarik bölümüne girmektedir bunlar da bizim gibi düşünmüşlerdir. Bir grupta cevherin mufarik bölümünü iki gruba ayırmıştır. Bir grup bu çeşidi reddeder bir grup ta bu iki çeşidi teke indirir. İki gruba ayıranlar matematik ve şekil açısından ele almıştır. Bazen tek bir tabiat üzerine bazen de matematik konumu üzerine görmüşlerdir. Bazılarından cevherlerin mufarik kısmını iki tabiat (şekil-matematik) olarak görmüşlerdir mufarik şekil, hissedilen cevher diye ikiye ayırdılar. Bazıları da şekil ve matematiği tek bir tabiat olarak gördüler. Aynı cevheri ile matematiği tek görenler oldu. Bu Eflatunun sözüdür. İkincisi İskender'den rivayet edilir. Eflatunun sözü değildir. Üçüncü Protagoras'ın sözüdür. Her ne kadar bunlardan rivayet edilen sayıların ve sözün ayrı olduğunu belirtse de bu cevherle ilgili söylenen sözlerin sonudur¹⁴⁰.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, Tefsir, III, 1420-1427

Sonuç olarak Aristoteles'in düşüncelerine bakıldığında metafiziğin konusuyla ilgili olarak iki görüş tarzının olabileceği görülmektedir. İlk felsefenin, konusu bakımından evrensel mi olduğu, yoksa yalnızca gerçekliğin özel bir türünü mü incelediği sorununu ortaya koyabilirsek Aristoteles'in ilk felsefesinin bilim olarak nasıl inceleneceğini ve İbn Rüşd'ün hangi görüş çerçevesinden probleme baktığını anlamış oluruz. Ancak bu iki görüş tarzı birbiriyle uzlaştırılabilir: Eğer değişmeyen bir töz varsa, onun incelenmesi ilk felsefeyi oluşturacaktır. Öte yandan bu töz ilk olduğu için evrensel olacaktır. Metafizik ilk varlığı incelerken varlığı varlık olmak bakımından da inceler. Varlığın gerçek doğası ne ancak somut bir bütünün bir ögesi olarak var olabilen şeyde ne de potansiyellik veya değişme içeren şeyde kendisini gösterir. O ancak aynı zamanda tözsel ve değişmez olanda ortaya çıkar¹⁴¹. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in varlığın doğasının metafizik alanında incelenmesi gerektiğini savunuyormuş gibi görülse de, onun vazgeçmediği 'varlıklara duyulur dünyadan başlama ve bilgiyi bu adımdan sonra elde etme' düşüncesi onu tekrar doğa bilimlerinin kapısını çalmaya yöneltir. İbn Sina ise bu yol ayrımından doğruca devam eder ve varlığın gerçek doğasının onun nedenlerini incelemesi gerektiğini belirtir. Zira İbn Sina'ya göre uzak sebepler nedenli her varlığın varlık bakımından sebepleridir. Ayrıca metafizik nedenli her varlığın yalnızca hareketli veya yalnızca nicelikli bir varlık olması bakımından değil, nedenli varlık oluşu bakımından kendisinden taşıdığı ilk sebebi de incelemektedir. Bunun için varlığın bilgisine en genelden başlamalıdır ve bu da metafizik bilginini görevidir. İbn Sina'ya göre tabiat ilimleri tikel bilgilerle ilgilenir ve varlığın arazlarını inceler. İbn Sina'nın varlığın bilgisine ulaşma yolunda ontoloji merkezli bir yaklaşım içinde olması onun Aristoteles'le ayrılmasına ve bu nedenle de İbn Rüşd'ün bahsi geçen eleştirilerine maruz kalmasına neden olmuştur.

¹⁴¹ Ayrıca Bkz. Ross, David, Aristoteles, Kabalcı Yay., İst.2002,s. 185

Varlık Düzeni:



IX. NEDENSELLİK (FAİL NEDEN-İLK SEBEP)

Her belirli şey, madde ve formdan oluşur. Bir parça toprağın belirgin bir formu vardır ve bu toprağın bizatihi kendisi maddedir. Bir çömlekçi bu bir parça toprağı testiye dönüştürebilir; böylece bu toprak parçası, (madde ve formuyla) yeni bir şey olur ve artık daha rafine bir formu vardır. Toprağı testi yapan şey, belirli bir madde olan toprakla birleşmiş olan, belli bir formdur. Form bize testinin ne tür bir şey olduğunu söyler. Malzeme testinin yapıldığı şeydir. Fakat testi, kendi kendini yapan bir şey olamaz. Testiyi bir çömlekçi yapar. Çömlekçinin kafasında işe başlarken, çömleğin amacını yerine getirmesi açısından nasıl görünmesi gerektiğine dair belli fikirler vardır (suyu kaçırmamasına mani olmak gibi). Uygun bir hammaddeyle çalışarak kavanozu yapar¹⁴². Bu basit örnekten de anlaşıldığı gibi ister bu çömlekçinin çömleği yapma sebebi olsun ister toprağın çömlek için maddî bir sebep teşkil etmesi olsun gördüğümüz ve varolan her şey bir sebep doğrultusunda meydana gelmiştir. Burada incelenecek olan konu; her şeyin ilk nedeni ilk sebebi ve varlığı meydana getiren neden olan fail nedendir. Ancak bunun için öncelikle nedenler öğretisini incelemek gerekmektedir. Bu örnek doğrultusunda Aristo'nun dört neden öğretisini gösterebiliriz. Toprak çömlek, dört "neden" ya da ilke tarafından belirlenir:

- 1- Bitmiş bir testinin temsil ettiği şey bütün yaratıcı sürecin ereksel neden doğrultusunda yönlendirilmiş olmasıdır. Bu, değişim sürecinin amacı tarafından yönlendirildiğini söyleyen teolojik ilkedir.
- 2- Bu süreçte çömlekçinin ham maddeyi hazırlaması hareket kuvvetidir ya da hareketin kaynağıdır. Etken neden bu sürecin mekanik bir dış güç tarafından belirlendiğini söyleyen nedensellik ilkesidir.
- 3- Testiyi yapan şey maddedir. Maddi neden: maddi ilke, eşyanın kendisinden yapılmış olduğu şeyi kapsar. Bu ilke (yukarıda söz edilen maddeyi kapsar) maddeye tekabül eder.

¹⁴² Skirbekk, Gunnar, Antik Yunan'dan Modern Felsefe Döneme Felsefe Tarihi, Üniversite Kitabevi, s. 98

4- Ve son olarak, toprak parçası testinin herhangi bir zamanda aldığı farklı biçimler. Bu biçimsel neden ya da ilkedir. Biçimsel ilke eşyanın edindiği nitelikleri kapsar. Bu ilke (yukarıda söz edinilen) biçime tekabül eder¹⁴³.

Bu dört etmen genellikle "Aristoteles'in dört nedeni" olarak anılır. Aristoteles herhangi bir bireysel şeyi anlamak için o şeyin her birini, onun doğasını belirleyecek şekilde işleyen dört yönünü bilmek zorunda olduğumuza inanıyordu. Şunları bilmek zorundaydık:

1) O şeyin yapıldığı madde (maddî neden).

2) O şeyi başlatan hareket ya da etki (etkin neden).

3) O şeyin kendisi için var olduğu işlev veya amaç (ereksel neden).

4) O şeyin fiile çıkardığı ve sayesinde amacını gerçekleştirdiği form (formel neden).

Biz nedeni, belli bir sonucu meydana getirmede hem zorunlu hem de yeterli bir şey olarak düşünürüz. Fakat Aristoteles'in dört nedeninden hiçbiri bir olayı meydana getirmek için yeterli değildir ve genel olarak onun görüşündeki dört nedenin her birinin bir etki yaratmada zorunlu olduğunu söyleyebiliriz. O halde onun "nedenler"ini bir şeyin varlığını açıklamakta gerekli olan, ama kendi başlarına yeterli olmayan koşullar olarak düşünmeliyiz; onlara bu tarzda bakarsak madde ve formun neden olarak görülmesi bizi şaşırtmaz. Çünkü onlar olmadan doğal bir şeyin ne var olması ne de varlığa gelmesi olanaklıdır¹⁴⁴.

Aristoteles Fizik kitabında 'neden'lerle ilgili olarak yapılacak araştırmaya, "bunların neler olduğu ve sayılarının ne kadar olduğu araştırılarak başlanmalıdır" demiştir. Çalışma bilmek amacını taşıdığından ve her bir nesne konusunda "ne için"i kavramadıkça o nesneyi bildiğimizi düşünemeyiz. Bu da bizi, ilk yani önde gelen nedenini anlamamız gerektiği gerçeğine ulaştırır. Oluş, yok oluş ve her türlü değişme üzerine bunu yapmak açıkça gerekli olan şeylerdir. Aristoteles'in bu konuyla ilgili açıklamaları şu şekilde devam etmektedir:

¹⁴³ Skirbekk, Gunnar, age., s. 99

¹⁴⁴ Ross, Aristoteles, s. 94

“Şu açık ki: biz de oluş, yok oluş ve her türlü doğal değişme üzerine bunu yapmalıyız ki, onların ilkelerini bilip araştırdığımız her nesneyi bu ilkelere götürmeyi deneyebilelim. İmdi, bir anlamda şuna neden adı veriliyor: bir nesnenin onda içkin olup da, ondan oluştuğu şey, söz gelişi bronz, heykelin; gümüş, gümüş kadehin nedeni, bronz ile gümüş türleri de öyle. Bir başka anlamda “biçim” ile “ilk örnek” neden; bu da bir nesnenin ne olduğunun tanımı ve bunun cinsleri ve kavramdaki parçalarıdır. Yine bir başka anlamda neden; değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağı, sözgelişi öğüt veren bir şeyin nedeni, baba da çocuğun. Genel anlamda yapılan şeyi yapan ve değiştiren şeyi değiştiren. Yine amaç da bir neden, bu ereksel nedendir, söz gelişi gezintiye çıkmanın nedeni sağlık, “ ne için gezintiye çıkıyor?- sağlıklı olmak amacıyla” diyoruz. Böyle deyince de nedeni gösterdiğimizi düşünüyoruz. Ayrıca devindiren bir başka nesneyle amaç arasındaki şeyler de ereksel neden kapsamına giriyor; söz gelişi zayıflama, banyo, ilaçlar ya da hekim araçları sağlığın nedenidir. Nitekim bütün bunlar “amaç” için, ama birbirlerinden şurada ayrılıyorlar: kimi eser, kimi araç. Demek ki, “neden”, yaklaşık bunca anlamda kullanılıyor¹⁴⁵.”

Bu metinden de anlaşıldığı gibi; madde ve suretin bileşiminden oluşan doğal şeylerin fail nedeni, değişimin ilk başlangıcına kaynaklık eden nedendir. Bu üç nedenin ötesinde değişimin ve hareketin ne için ve hangi amaçla yapıldığını belirten neden ise ereksel nedendir ve hareketin gerçekleşme gayesini ortaya koymaktadır. Nedenlerin başlıca türlerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra onların tarzlarının sayıca çok olduğunu ancak bunların başlıcaları ele alındığı zaman sayılarının da azalacağını bildiren Aristoteles bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Nitekim “neden” sözcüğü çok anlamda kullanılıyor ve eşbiçimdekiler kendi içlerinden biri ötekenden önce ya da sonra olabiliyor: Söz gelişi sağlığın nedeni hem hekim hem de belli meslekten olan kişi; ölçününki de hem iki ile birin oranı hem de “sayı” denebilir. Böylece tek tek nesnelere ilgili olarak da genel sınıflar. Ayrıca ilineksel olarak bunların cinsleri de; söz gelişi bir heykelin nedeni bir anlamda Polykleistos’tur, bir anlamda da heykeltıraş; çünkü heykeltıraşın Polykleitos¹⁴⁶ olması ilineksel. Fakat genel sınıflar da ilinekseldir. Söz gelişi bir insanın ya da

¹⁴⁵ Aristoteles, Fizik, 195 a

¹⁴⁶ Aristoteles’in örnek olarak verdiği Polykleitos, ünlü “canon” un yapıcısı olan heykeltıraştır. Bkz. Aristoteles, Metafizik, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay. (dipnot) s. 238

genelde bir canlının bir heykelin nedeni olması. Öte yandan ilineksel belirlenimlerden kimi ötekilerden daha uzak ya da daha yakın oluyor. Söz gelişi heykelin nedeni "ak kişi" ya da "eğitilmiş kişi" denecek olsa. Bütün bu hem asıl anlamda hem de ilineksel anlamda söylenenler içinde kimi olanak kimi de etkinlik olarak söyleniyor. Söz gelişi bir mimar ya da inşa etmekte olan bir mimar, ev inşa etmenin nedeni olur. Nesnelere asıl nedenleri olarak söylediklerimiz için de aynı biçimde söylenir. Söz gelişi şu belli heykelin, bir heykelin ya da genelde bir imgenin; şu bronzun, bronzun ya da genelde maddenin. İlineklerle ilgili olarak da bu böyledir. Ayrıca hem tek hem de bileşik nesne birlikte neden olarak söylenecektir. Söz gelişi ne Polykleitos ne de heykeltıraş, ama heykeltıraş Polykleitos'tur, neden? Gerçi bütün bunlar sayıca altı ama iki biçimde söyleniyorlar: Nitekim tek nesne, cins, ilinek, ayırım, bileşik ya da yalın olarak söyleniyorlar, ama hepsi ya etkinlik olarak ya olanak olarak. Fark şurada: etkin (fail) olan nedenler ve tek tek nesnelere nedenleri oldukları nesnelere eş zamanlı var oluyor, onlar olmazsa nedenler de olmuyor. Söz gelişi şu tedavi eden kişi şu tedavi olanla, şu inşaatçı şu inşa edilenle eş zamanlı, ama olanak halindeki nedenler her zaman eş zamanlı olmuyor. Nitekim ev ile mimar aynı anda yok olmuyor. (...) Demek ki, kaç neden var, bunların neden olma tarzları ne, bunu yeterince belirlemiş olduk¹⁴⁷."

Aristoteles'in, nedenlerin neden olma tarzlarını tasnif ettiği bu pasajda nedenleri; uzak, yakın, bilkuvve, tümel, tikel, bizzat ve bilaraz olmak üzere temel kavram ikilemelerine göre ayrıştırdığını görmekteyiz. Şu var ki Aristoteles'in özenle vurguladığı gibi, etkin yani fail nedenler ve tekil nesnelere, nedenleri oldukları nesnelere eş zamanlı var olmak durumundadırlar, aksi takdirde onlar olmazsa nedenler de varlığa gelememektedirler. Aristoteles'in nedenlerin bilgisini elde etmek istemenin temel nedeni, nedenlilerin bilgisini elde edebilmenin yolunun doğru bir şekilde kavrayabilmektir. Doğa yönünden nedenlerin incelenmesi karşımıza işte bu dört nedeni çıkartmaktadır ki, bunlar; maddî, surî, fail ve gâî nedendir.

Bugünkü "neden" kavramına karşılık olarak kullanılan bu dört neden bugünün sebeplilik anlayışına karşılayamamaktadır. Ancak Aristo'nun bu kavramları açıklayıp sonrasında belirttiği gibi bu dört nedenden ikisinin, etkili ve ereksel nedenin nedensellik kavramını karşılar. Bunun kanıtı; "neden" kavramını zihnimizde

¹⁴⁷ Age., s. 115–116

düşünürken zaten olayın fail ve gaye nedenini düşünmemizdir. Neden nedir? Neden; herkesçe ve halkça anlaşılabilir ilk anlam olarak, bir işin ortaya çıkmasına, var olmasına ön ayak olan şeydir. Bu anlamdaki neden gaye nedendir. Masanın yapılmasına ön ayak olan üzerinde yazı yazılma amacıdır. Bundan sonra ikinci bir anlamda daha kullanılır ki bu, bir işi doğrudan doğruya bizzat ortaya koyan çıkarıcı ve onu yapan şeye denmesidir. Bu anlamdaki nedene de yapan neden (fail illet) denir. Masayı yapan marangoz yapan nedendir. Asıl neden denildiği zaman bir şeyin ortaya çıkmasına, var olmasını sağlayan şey anlaşılır ve bu manada bu iki nedene "neden" denilir. Fakat geri kalan maddesel ve şekilsel nedene gelince bunların nedenciliği ancak dolaylıdır.

Bu nedensellik kavramında İbn Sina'nın aldığı bazı kurallara baktığımızda şunları görmekteyiz:

- a) Neden nedenliden öncedir.
- b) Nedenli nedene bitişiktir. Yani onunla temas halindedir
- c) Nedenli nedeni takip eder, hemen peşinden meydana gelir. Birinci bilye ikinciye değince, bu değişen bir zaman sonra hareket etmez, hemen hareket eder. (İslam düşünürleri bunu nedenli ertelenmez diye ifade ederler.)
- d) Neden nedenliyi meydana getirmek zorundadır. Yukarıda anlattığımız gibi canlı varlık bundan istisna edilmelidir.
- e) Nedenden nedenliye bir gücün, kuvvetin geçmesi gerekir. Bu geçiş hareketi gerektirir¹⁴⁸.

İbn Sina'ya göre bu dört neden şöyle açıklanmaktadır: "Her bozulan için ya da her harekette bulunan için yahut da madde ve suretin birleşmesinden meydana gelen her şey için, nedenlerin mevcut olduğu ve bunların bu dört nedenden başkası olmadığı konusu doğa bilimcinin inceleme sorumluluğunda değil, metafizikçinin inceleyeceği bir durumdur. Onların mahiyetlerinin gerçekliğini ortaya koyma ve ilke olarak vaz edilmesine delalet etme ise doğa bilimcinin vâreste kalmayacağı bir

¹⁴⁸ Atay, Hüseyin, s. 94

durumdur. Buna göre biz deriz ki: Doğal durumlar için dört Zati (özel) neden vardır; Fail, madde, suret ve gayedir¹⁴⁹.

Fail Neden: İbn Sina'nın açıklamalarında görüldüğü üzere İbn Sina'ya göre neden'in nedenliden önce gelmesi Aristoteles'le fikir ayrılığına düşmesine neden olmaktadır. Çünkü Aristoteles'e göre neden nedenli ile eş zamanlı var olmak zorundadır. İbn Sina Aristoteles'in bu düşüncesinin karşısında değildi yalnız bazı eklemelerle farklı bir çizgiye doğru yol almıştı. İbn Sina fail nedeni Fizik kitabında şu şekilde açıklamaktadır:

“ Doğal durumlarda fail neden bazen diğeri olması yönünden kendinden başka, diğeriindeki hareketin ilkesi için kullanılır. Biz burada, hareketle, maddedeki tüm kuvveden fiile çıkışları kastediyoruz. Bu ilke, başkasını (bir halden diğeri) dönüştürmenin ve onu kuvveden fiile hareket ettirmenin sebebi olan ilkedir. Yine doktor kendini tedavi ettiği zamanda başkası olması bakımından başkasındaki hareketin ilkesidir. Zira o hastayı hareket ettirirken (iyileştirirken) hasta olması yönünden hasta, doktordan başka biridir. O, ancak kendisi olması yönünden yani doktor olması yönünden tedavi eder. Onun tedavi görmesi, tedaviyi kabul etmesi ve tedaviyle hareket etmesi (tedaviye cevap vermesi) onun doktor olması yönünden değildir. Aksine hasta olması yönündendir¹⁵⁰.

Buna göre fail neden, ötekinde hareketin başlamasına neden olan ilke ve şeyi kuvveden fiile çıkararak nedendir. Hareketin ilkesi ise, ya hazırlayıcı ya da tamamlayıcı olur ki bunlardan hazırlayıcı olan, tıpkı nutfeyi (sperma) hazırlayıcı dönüşümlerde hareket ettiren neden gibi, maddeyi uygun hale getiren ilkedir. Tamamlayıcı ilke ise İbn Sina'nın sisteminde sureti veren ilkedir ki bu ilke doğal türlerin kurucu suretlerini veren, doğal nesnelere dışında bulunan bir ilke gibidir. Şüphesiz hazırlayıcı olan, hareketin ilkesidir ve yine tamamlayıcı olan da hareketin ilkesidir. Çünkü tamamlayıcı gerçekten kuvveden fiile çıkarandır. Yardımcı ve yürütücü olan, hareketin başlangıcı olması bakımından da hareketin ilkelerinden sayılabilir. Yardımcı olan, hareket ilkesinin bir parçasına benzer; sanki hareketin ilkesi asıl ve yardımcıının toplamı gibidir. Ancak asıl ve yardımcı arasındaki fark şudur: asıl, kendisine ait bir gaye için hareket ettirirken; yardımcı kendisine ait

¹⁴⁹ İbn Sina, Fizik, I, 59

¹⁵⁰ İbn Sina, age, I, 59–60

olmayan aksine asıla ait olan bir gaye için ya da hareket ettirmeyle meydana gelen aslın gayesinin aynısı olmayıp dahası tıpkı şükür, iyi karşılık (ecir) veya iyilik gibi başka bir gaye için hareket ettirir. İşte doğal durumlar bakımından fail (neden) bunlardır. Fail ilke doğal durumlar bakımından değil de kendi varlığı bakımından ele alındığı zaman, anlam bundan daha genel olur. İbn Sina bu düşünceleriyle doğal düzlemdeki fail neden ile en genel anlamda oluşturucu ilke olması bakımından fail ilkeyi birbirinden ayırtmaktadır. Fail neden en önce ve en genel anlamda kuvveden fiile çıkararak hareket ilkesi olarak kabul edilmektedir. Hareketin ilkesi olan bu fail neden kendi içinde ikiye ayrılmaktadır ki birincisi *hazırlayıcı olan fail ilkedir*, ikincisi ise *tamamlayıcı fail ilkedir*. İbn Sina'nın Fizik Kitabında ortaya koyduğu bu ayrımı metafizikte de teyit edip açıklamaktadır. Buna göre, fail neden, kendi zatından ayrı bir şeye varlık veren nedendir. Yani bu nedenin zati, varlık verdiği şeyin birincil amaçla mahalli değildir. Ve de nedenli olan şey nedenin zatından aldığı şeyle tasavvur edilir. Öyle ki ondan varlık alan şeyin var olması kuvvesi, nedenin zatında ancak ilintisel olarak bulunur. Bununla birlikte söz konusu bu varlığın bu eden dolayısıyla olması, bu nedenin fail olması bakımından olmamalıdır. Dahası eğer söz konusu varlık bu neden dolayısıyla olursa bu kaçınılmaz olarak başka bir yönden olur. Çünkü metafizikçi filozoflar, fail ile, doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu veren kastederler. Oysa doğal-fail illet hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle doğa ilimlerinde varlık veren hareketin ilkesidir. Böylece metafizikte ele alınan nedensellik bağlamında fail neden başka bir şeye, bu şeyin kendisinden olmayan bir varlığı veren olarak nitelenmektedir. Buna göre söz konusu bu varlığın fail olan bu şeyden meydana çıkması bu failin zatinin o varlığın suretini kabul etmemesi ve o varlığın içinde olacak şekilde onunla birlikte olmaması bakımındandır. Dahası bu meydana çıkma (sudur), iki zattan her birinin diğerinin dışında olması ve birinde diğerini kabul etme gücü bulunmaması yönündendir. Buna göre varlık veren failde fiili, gerçekleştirdiği mefulden ayrı olarak bulunmalıdır. Yani fail mefulden ayrıdır¹⁵¹.

İbn Sina'nın Aristo'dan ayrıldığı kısım burada başlamaktadır. Aristo'ya göre nedenle meydana gelen nedenle eş zamanlıdır ve onunla aynı şeyden meydana gelmektedir. Tanrı ilk hareket ettiricidir ve hiçbir şey kendi dışında bir başka şeyden

¹⁵¹ Bkz. Macit, Muhittin, İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri, s. 122-124

meydana gelmez ancak varolanlardaki kuvveyi fiile çıkaran ilahi güç dışında. Aristoteles ilahi gücü de akıl olarak isimlendirmiştir. İbn Sina ise fail neden konusu üzerinde biraz daha durup onu bölümlere ayırmış ve fail nedeni tabiat bilimi çerçevesinde değil de metafizik açıdan ele almıştır. İbn Sina'ya göre fail neden bir noktada yardımcı ilkedir. Ve kendi dışındakine suret verendir. İlk hareket ettirici ile fail neden İbn Sina'ya göre farklıdır. İbn Sina'nın Fail nedeni faal akıldır Aristo'nun fail nedeni ise ilk hareket ettirici olan Tanrı'dır. İbn Sina fail ilke'yi yani ilk sebep olarak kabul edilen Tanrı olarak nitelendirir, fail neden ise kaynağını Tanrıdan alan suret verici bir unsurdur.

İbn Rüşd penceresinden İbn Sina'nın bu konuda yaptığı değişiklikler tamamen yanlışlıklarla dolu olan fikirlerdir. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in düşüncelerine en ufak bir ters düşüşü sert bir dille reddetmesinin nedeni; İbn Rüşd'ün tüm felsefesini kapsayan öze dönüş (yani Aristoteles'in eserlerinin orijinallerine dönmek) projesidir. İbn Sina'nın fail neden konusunda Aristoteles'in görüşünden nasıl farklılaştığını İbn Rüşd açık bir şekilde *Tefsir*'de ortaya koymaktadır.

Aristoteles; 'illetlerin varlıktan önce gelen fail illetler ve şeyin varlığının parçası olarak şeyle birlikte bulunan illetler olduğunu açıkladıktan sonra; oluşan şeylerin fail sebeplerini incelememizin, Eflatun'un savunduğu suret düşüncesini benimsememizi gerektirmediği açıktır' dedi. Çünkü bir şey isim bakımından sadece mütevatı olduğu şeyden oluşur ise suretlerin var olmasına hiçbir yönden ihtiyaç kalmaz. Şekil mevcut bile olsa hiçbir yönüyle bizim buna ihtiyacımız yoktur. İnsan insan olarak doğar. Bunun gibi at da at olarak doğar. Tek de tektir, parça da parçadır. Bütün bir parça olamaz. Suret düşüncesini kabul edenlerin söylediği gibi cüziyi külli doğurmaz. Şöyle ki, tabiatта bir şeyin isim bakımından mutavatı olduğu bir şeyden oluşması sanattaki durum gibidir. Çünkü sağlığın yapıcısı olan sanat tıp sanatı, doktorun nefsinde mevcut olan sağlığın suretidir. Tıpkı Sani'nin fiilini yaparken bakacağı bir misale/idea ihtiyaç duymadığı gibi. Zira onda bulunan yapılacak şeyin sureti örnek alacağı bir ideaya ihtiyaç duymaksızın fiilinde kendisine yeterlidir. Failin tabiatında da fiilini kendindeki mefule dair suretin bakımından yaptığı zaman durum böyledir. Bu nedenle bir şeyin mutavatı olan bir şeyden oluşması zorunludur.

Hayvandan onun dışında bir şey meydana gelmemektedir. Ancak biz bir çeşit eşek arılarının (kurtçuklarının) atın bedeninden doğduğunu görüyoruz. Ve arıların ölü ineğin bedeninden doğduğunu görüyoruz. Kurbağaların da mikroplu sudan doğduğunu görürüz. Aynı zamanda sineğin bir çeşidi olan ufak sineklerde bozulan içkiden doğmaktadır. İşte burada eşyanın tabiatının dışında kendi şeklinin bir oluşumun meydana geldiğini göremeyiz. Ve biz gerçekten biliyoruz ki spermde, tohumlarda, hayvan ve otların nesebi bunlardan meydana gelmektedir. Bunun dışında bir oluşumun olması mümkün değildir. İnsan sperminden at meydana gelemez atın sperminden de insan meydana gelemez. Bir otun tohumundan ancak o ot meydana gelir başka bir ot oluşmaz. Bu oluşumun dışında herhangi bir oluşum hiçbir yerde meydana gelmemektedir. Mesela bir otun tohumundan o cinsten başka bir şey oluşmuş mudur? Veya bir hayvanın sperminden başka bir hayvan gelmiş midir?

Bu hayvanların çeşitlerini düşünerek böbürlenme çünkü senin aklına gelenler daha tehlikelidir. Biz çamurdan bir çömlek yapan sanatkârı altından bir çömlek yapandan daha fazla beğeniriz. Oysaki altından çömlek yapmak daha dikkat ister. Siz bu açıdan baktığınızda hayvanlardaki konum ve dikkat daha önemlidir. Öyleyse nesepler kendi tabiatında var oldukları şekil üzerine meydana gelmektedirler. Yani, insan gibi. Her ne kadar insandan insan doğuyorsa da babanın bu oluşumda bir sanatı yoktur. Her hangi bir şekil üzerine bir sanatı yoktur. Ve olay bu şekilde devam etmektedir. Bu cevherlerin her birisinin tabiatında da şekil ve nesep olarak babanın bir fonksiyonu yoktur. Nesep dışında cins açısından bir fonksiyonu yoktur.

Gitmek istediğiniz tarafı bilmiyorsanız bu gidişten de bir şey anlaşılmayacağı gibi yapacağınız bir işte düşünmüyorsanız ve onu bilmiyorsanız bunun tabiatının ne olacağını bilmemenizde de şaşılacak bir şey yoktur. Bu da bir nesepin bir nesepden daha önemli olduğu konusunda sana yol gösterir. Bu nesep ki, en kerem en üstün ve en şerefli olan mertebededir. Bu da Eflatuna göre topraktan çıkan bir nefistir. Bu nefiste ikinci oluşumdan meydana gelendir. Oysaki Aristoteles' e göre bu nefis uzaydan ve güneşten meydana gelmektedir. Bu açıdan oluşan oluşumdur. Tıpkı istekler gibi. Öyle istekler ki isteğin ne olduğu anlaşılmamaktadır. Aynen bir topluluğun konuşmak istedikleri bir sözü önceden haber vermeleri gibidir. Sözün özü olarak söyleyecekleri anlaşılmamaktadır. O halde tabiatta doğum açısından ihtiyaç açısından şekil ve nesepin oluşması gerekir. Bütün doğanlarda olduğu gibi hepsinde ihtiyaç duyduğumuz şekil oluşumunu görmeyebiliriz. Meşhur bir sözün sonucunda adamın söylediği inat söz budur. Bu adamın sözünden anlaşıldığına göre bu adamın tabiatın oluşumunu bilmemektedir. Oluşumun cevherin konumundan gerçekten nasıl oluştuğu sözümüzün anlamı nedir? Oluşum; icat etmek demektir sözü anlaşılmaktadır. Yani onun şeklini maddede yaratıldığını ispat etmektedir. Bu da sanki maddenin dışında başka bir şeymiş gibi. O zaman tabiat işlerindeki şekil yaratılışa nefes veren otların ve hayvanların doğumunun icadı gibidir. Bu şekilden de fail konum ise veya nefes ise bu da ya birleşik olur ya da birleşik olmaz. Şayet nefisler ayrı ise bu da özellikle gelecekle ilgili olur. Bu da doğan hayvanların doğumunun şeklini ortaya koymamaktadır. Şayet birisi ayrı değildir diyorsa ve aletlerden de ilk aletlerin dışında bir şey bulunmuyorsa bu da hayvanlardaki enerjidir. Bu konumda meydana gelen bir şeydeki oluşumdur. Bunun örnekleri konum ve oluşum açısından çoktur. Şayet tohumlarda kuvvet ve şeklin sana işlerine benzediğini söylüyorsak bu da tohumların zatındaki etkidir. O halde burada ayrılan şekiller için ve cevheri şekillerin dış etkenlerden dolayı ayrılan şekillerden meydana geldiğini söyleyen bir grup vardır. Bu topluluk da buna şekil verici olarak isimlendirmektedir. Buna da faal akıl demektedirler gerekçe olarak da faal kuvvet dört keyfiettir. Bunlar: hararet-soğukluk-nem ve kuruluştur. Maddi âlemde bunun dışında bir fiil yapan hiçbir şey yoktur. Yani, ancak kendi benzerine etki eder. Cevheri şekillerde bir kısmı bir kısmına etki etmemektedir. Örnek olarak ateş. Bir ateş kendi benzerindeki ağır bir cisme etki ettiği zaman cevheri şekillerine etki etmez. İçindeki hafiflik gibi. Bir kitapta kâinat; oluşumla bozuluş ile aynı konumda açıklanmıştır. Çünkü ateşte faal bir kuvvet yoktur ancak hararet vardır. Ateşin şeklinin oluşumu da yanan bir başka ateşin yanmış bir cisimdeki şekli gibidir. Şekil ve olaylardaki arızaların birbirini takip etmesi çok çirkindir. Çirkin olmasa şeklin sonradan bir başka şekilden oluşmaması gerekir. Bunu nefis ve cevherlerdeki bütün şekiller açısından da reddetmektedirler. Ve şu gerekçeyi öne sürmektedirler: bir nefis bir nefisten meydana gelmektedir. Ancak bir başka nefisten meydana gelmemektedir. Şayet olaylar ismin konumundan oluşuyorsa burada ayrı bir nefsin oluşması gerekir. Buda nefisleri oluşturandır. Themistius'un nefis adlı kitabında söylediğidir. Çünkü bu nefis Eflatun'un gördüğü aynı nefistir. Bu da ikinci oluşumdan meydana gelendir. Aristo da bu oluşumun güneş uzay ve eğimli felekten meydana geldiğini söylemektedir.

Bu mesele gerçekten çok zor ve sert bir konudur. Ve biz bunu gücümüz ve takatimiz yettiğince açıklayacağız. Biz bu konuda gücümüz yettiği kadar, İskender'in dediği gibi, en az şüphe barındıran varlığa uygunluğu en fazla olan, onunla en çok örtüşen ve de çelişkilerden en uzak olan Aristoteles mezhebinin bizde bulunan öncülleri ve usullerinin elverdiği ölçüde bu konuyu açıklayacağız. Bize göre, bir fail sebep ve oluşu kabul edenlerin tümü, genel olarak birbirine zıt iki ekol ve bunların arasında aracı ekoller olmak üzere gruplanırlar. Birbirine tamamen zıt olan iki ekolden birincisi kümün teorisini benimseyenlerdir. İkincisi ise yaratma-icat ve ihtira görüşünü benimseyenlerdir. Kümün mezhebinin görüşü ise her şey her şeyin içindedir. Kâinatın oluşumu ise eşyaların bir kısmı bir kısmından çıkmasındandır. Fail ise oluşta şeylerin birbirlerinden çıkarılması ve ayrıştırılması için ihtiyaç duyulan şeydir. Bunların kabul ettiği fail hareket ettiriciden başkası değildir. İkinci olarak icat ve yaratma teorisini benimseyenler ise, fail onarla göre tüm varlığı yaratan, yoktan varedendir. Bunlara göre maddenin varlığının fiili şart değildir dahası o bütünü yaratandır. Bu görüşte bizim dinimizden olan en meşhur mütekellimlerin ve Hıristiyanların görüşüdür. Farabi'nin değişken varlıklar konusunda naklettiği gibi Hıristiyan Yahya en-Nehvi (M.S. 490-570) imkânın salt failde olduğuna inanıyordu. Bu iki ekol arasındaki orta bir yol tutan ekoller ise, birisi iki gruba ayrılan iki kısma indirgenebilir gibidir ki bu durumda üç grup olmaktadır. Bu gruba göre kâinatın oluşumu cevher içindeki değişimdedir. Ve bunlara göre bir şey bir şeyden oluşmamaktadır. Yine onlara göre oluşta bir konu bulunmalıdır ve oluşan şey de suret bakımından aynı cinsten olan şeyden meydana gelir. Bu ekollerden birisi faili suret yapan varlığa getiren ve maddeye yerleştiren olarak kabul eder. Bu görüş olanların bir kısmı bu nitelikteki failin asla maddede bulunmadığı kabul ederler ve onu Vahibû's-suver diye isimlendirirler ki İbn Sina bunlardandır. Diğer bir kısmı da bu nitelikteki failin ya maddeden ayrışık veya maddeden ayrışık olmayan iki durumu olduğunu kabul ederler. Bunlara göre maddeden ayrışık olmayan fail, mesela ateşi etkileyen ateş ve insanı doğuran insan gibi faillerdir. Ayrık fail ise canlıları ve bitkileri benzer canlı ve tohumlar olmadan doğurur veya kendi tohumundan da olabilir. Bu görüş Themistius'un görüşüdür. Her ne kadar üreyen canlılarda bu türden failin varlığını kabulü şüpheli olsa da Fi'l-felsefeyn isimli eserinde ortaya koyduğu düşünceleri bakımından belki Farabi'de bu grupta sayılabilir. Üçüncü görüş/mezhep ise bu da Aristo'dan aldığımız görüşlerdir. Bunlara göre bu fail ya şekilden veya maddenin birleşmesinde oluşur ki, maddeyi ve benzerlerini harekete geçirir. Şeklin üstündeki kuvvet fiile doğru bir çıkış bulur. Bir kısım da failin ya toplu olarak veya dağınık eşyaları düzene koyma gibi etki yaptığı gibi görüşünü savunurlar bu görüşte Empedokles'in görüşüdür.

İnsanların görüşlerini andığımızda bu faildeki mezhebi göz ardı etmişiz. Ancak Aristo'ya göre fail gerçek anlamdaki iki şeyi bir araya getiren değildir. O, kuvveti fiile dönüştürendir. Fail sanki fiil ve kuvveti yani madde ve sureti kuvveyi fiile çıkarmak bakımından kuvveyi kabul eden konuyu da iptal etmeksizin bir araya getirmektedir. O vakit birleşik olan şeyle sayılı iki şey ortaya çıkar: Madde ve şekildir. Bu iki şeyde bir yönüyle aynı zamanda bir icada benzer. Kuvvetin fiile etkisi gibi. İcattan ayrılığı ise şekilden şeklin oluşmamasıdır. Kümün açısından da bir şüphe oluşturur. Kümün ve icadı savunanlar bu anlamı kastedip onayladılar. Aristo'ya göre konumdan konumun oluşması veya konuma yakın olması bu demek değildir ki, konum kendi zatı ve şekliyle konumun şeklini oluşturmuyor, öyleyse konumun şekli kuvvetten fiile dönüşmektedir. Ve maddeye dışardan etki eden fail olan bir şey değildir. Veya onun dışında olan bir şey de değildir. Cevherdeki konumda diğer arızlardaki konum gibidir. Kızgın bir cisme dışardan bir sıcaklığın etkisi olmadığı gibi. Çünkü sıcaklık fiili olarak sıcaktır. Aynı zamanda oluşuma tabi olan büyüklükteki iş gibidir. Büyüklükten kasıt; bir kemiyetten diğer bir kemiyete intikal eden oluşumdur. Dışardan kemiyete etki eden bir intikal değildir. O halde failin konumda yüklem olması gerekmez bu her yönüyle böyledir. Nefsin doğuşu demek maddede bir nefsin varlığının ispatı demektir. Bu da nefsin kuvvetten nefsin fiile dönüşümü demektir. Ateşin hareketten oluşumu gibidir. Hayvanlardaki oluşum, şekildeki varoluş ve nesebin anlamı maddede

nesebin ve şeklin kuvvetten fiile dönüşümü demektir. Kuvvetten fiile dönüşen bir şeyde herhangi bir yönüyle bu mananın bulunması gerekir. Tohumlardaki kuvvet, fiili olarak mükemmellik değil de güç olarak bir mükemmellik taşımaktadır. Yapıdaki (binadaki) bir ev, daire gibi ki o fiil olarak değil, güç olarak bir evdir. Bunun içindir ki Aristo bu gücü sanattaki güce benzetmektedir. Hayvan adlı kitapta bunu şöyle açıklar:

Bu güç ilahi bir güçtür bu güçte yaşama verilen bir güç vardır. Ve bu güç akla benzetilmektedir ki, bu sonsuza götüren bir güçtür. Bu tohumlardaki fiili olarak harareti, ısıyı oluşturmaktadırlar. Bu hararet (ısı) ise, mükemmel bir şekil ve formun dışında güç veya kuraklık veya kaynatma ısısının dışında bir ısı meydana getirmez. Aristo hayvan kitabında: bu ısı ne bir ateş ne de ateşendir. Çünkü bu ateş, oluşmayan hayvanları (canlıları) bozar. Ateş ve ateşten oluşan bir ısı varolmayan canlılar için bir bozulmuş kaynağıdır. Bu açıdan bu ısı yapay bir ısıya benzemektedir. Yani yapay ısıdan kasıt; fiillerden oluşan yapay bir ısıya verilen ölçüdür. Yapay olandan varolan herhangi bir ısı bu şekliyle açıklanmaktadır. Çünkü bu ısılar bir şekil konumundadır. Bu şekil de fiili olarak bir nefis değil güç olarak bir nefistir. İşte bunu Aristo akıl ve sanata benzetmektedir. Bu açıdan da bu ısıya nefsanî ısı (nefis ısısı) demektedir. Bu mükemmel olan değildir. Çünkü bu ısı şeklin konumundadır bu da tohumdan tohumun yeşermesi gibi. Güneşin etkisiyle tohumdan tohumun yeşermesi gibi. Bunun içindir ki, Aristo insanı insan doğurur demektedir. Diğer gezegenlerin ısısından oluşmuş Güneşin ısısının etkisiyle de toprak ve suyun bulunmasından dolayı tohumdan tohum yeşerir. Bunun içindir ki bütün gezegenler ve güneşin bütün canlıların hayatının başlangıcında vardır etkilidir.

Bütün tohumuz ve topyekûn hayvanların doğumu ve toprak ve suyun katkısıyla oluşan yeşermeye gezegenlerin ve güneşin ısıyı direkt fiil olarak etken değildir. Buda Themistius'un görüşüdür. Ve bütün bunlar hayvan kitabında açıklanmıştır. Ancak Themistius'un dışında bu fiilin güneşe dayandırılmasının sebebi güneş bütün gezegenlerin sebebi ısı bakımından en parlak olanı olmasıdır. Bu açıdan bu ısı gezegenlerin ısısından meydana gelmiştir. Bu bir şekliyle güç bakımından hayvanlarda oluşan ısı gibidir. Güneşte meydana gelen ısı, yakınlık ve uzaklık bakımından gezegenlerin hareketiyle ölçülür. İşte bu ölçü de ilahi aklın sanatından meydana gelmektedir. Bu açıdan şöyle anlaşılmalıdır ki, tabiat mükemmel bir fiili oluşturduğu zaman (nizam ve intizam) akli olmadığından bu mükemmellik fail bir kuvveden doğmaktadır ki, bu fail kuvvet de akıldır.

Bu açıdan unsurlara göre neseb ve sonradan oluşan güç gezegen ve güneşin hareketine göredir. İşte bu da Eflatun'un tahmin ettiği gibidir. Çünkü bu şeklin ta kendisidir. Aristo'nun da fail olarak dayandığı bir şeklin icadı değildir. Şayet icat olsaydı o zaman bir şeyden bir şey oluşmazdı. İşte bu açıdan Aristo'ya göre arıziliğin dışında şekil ne bir oluşum nede bir bozulumdur. İnsanın ölümüyle ve tek gerçek olan karışık oluşumun meydana gelmesi ve bozulmuşu daha önceden anlatılmıştı. Unutulmaması gerekir ki eşyaya bakış, bu yanlışlarla ona arızı hiçbir şeyi bırakmamaktadır. Şekildeki icadı sözünden şekle dönüşümünü ve bundaki aşırılığın dönüşümden dönüşüme geçtiğini tahmin etmektedir. İşte bu tahmindir ki, bugün mevcut olan 3. grup filozofları meydana getirmiştir. Şekildeki bütün icatları parçaları değil de bütün üzerindeki icatları caiz görmektedirler.

Bizim gibi düşünen filozoflar failin yokluktan meydana gelen yenilik ve icatla oluştuğuna inanmaktadırlar. Bu açıdan burada tek bir fail aracısız bütün mevcudatla temas halindedir. Tek olan bu fail tek bir anda sonsuza dek birleşen ve ayrılan bütün fiillerin kaynağıdır. Bunlarda ateşin yakmasını suyun susuzluğunu gidermesini ekmeğin doyurduğunu inkâr edenlerdir. Çünkü ateş su ekmek bir başlangıç ve icada ihtiyaç halinde olan şeylerdir. Tıpkı bir insanın bir taşa dayanıp da itmesi o taşın hareketi onun itmesinden değil de, yeni bir hareketin meydana getirdiği faildendir. Çünkü taşa dayanmak hareketin icadı değildir. Bu konumda da hareketin inkârı kuvvetin varlığını inkâr etmek

yanlıştır. Bu konumda kuvvetin varlığını inkâr etmek bütünüyle yanlıştır. Çok gariptir ki bu topluluk bir şeyin yok olmasında failin etkisini yok saydılar çünkü failin oluşması yok olmaya değil de buluş ve icada bağlıdır. Fiile bağlı olan her şey güçle bozulur. Ancak bütün güçlerde çıkış bakımından da fiile döner. Şayet güç oluşmasa fail de meydana gelmezdi. Şayet fail meydana gelmezse burada da hiçbir şey fiili olarak oluşmaz. İşte sonuç olarak deniliyor ki, nesep ve şekil ilk madde de güçle meydana gelmiştir. Bu da fiili olarak ilk muharriktir. Bu, her yönüyle yapılanın varlığı ve üretilen her şeyin varlığı yaratıcının nefesine delalet etmesi demektir¹⁵².

Fail neden hakkındaki bu düşüncelerin, İbn Sina felsefesindeki fail neden anlayışından farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Nedenlerin fizik, metafizik ve nedensellik bağlamında farklılaştığını Aristoteles'in düşüncelerinden biliyoruz. Zira o metafiziğin Beta kitabında "bütün nedenleri incelemek tek bir bilime mi yoksa birçok bilime mi aittir"¹⁵³ sorusunu ortaya koyarak bilimlerin nedenler, ilkeler ve konular bakımından nasıl farklılaştığını temellendirmeye başlamaktadır. Ne var ki Aristoteles'in metafizikte nedenleri ve nedenselliği nasıl ele aldığı konusunda yapılabilecek yorumların tamamı tıpkı diğer felsefi sorunlarda olduğu gibi nedenleri de bilimlere konu olma veya da var olma tarzlarıyla ilgili olarak tasnif edildiklerini dikkate alınmalıdır. Nedensellik bağlamında ise doğa biliminde ele alınma tarzı ile metafizikte inceleme tarzları tek tek nedenlerin bilimlere göre dağılımı bakımından değil, doğa biliminde vazedildikten sonra varlığın genel ilkeleri olmaları bakımından metafizikte yeniden incelendikleri görülür. Bu anlamda nedenlerin fizik ve metafizikte tek tek farklı tanımları bulunmaz, filozof neden konusunu fizikte yeterli ölçüde ele aldığını belirtmektedir. Oysa biz İbn Sina'da metafizikteki nedensellik ile fizikteki nedensellik arasında apaçık bir ayırım yapılırken Aristoteles'in yaklaşımından daha farklı bir yaklaşım görmekteyiz. Zira İbn Sina apaçık bir şekilde fail nedenin metafizikte hareket ettirici neden olmayıp "varlık" neden olduğunu ortaya koyarak böyle bir farklı yaklaşım sergilemektedir¹⁵⁴. Ayrıca nedenlerin halleri konusunda Aristoteles'in ifadelerinde de görüldüğü gibi nedenler değişik haller ve tarzlarda olabilmektedir. Bu anlamda İbn Sina'nın ise nedenleri çeşitli kısımlara ayırdığını görmekteyiz. İbn Sina dikkatli bir şekilde insanların gerçek failer olarak kabul ettikleri –örneğin evi inşa eden kimse, çocuk açısından baba ve yanmaya göre ateş- ne sonuçların devamını ne de kendi varlıklarının sebebi olduklarını açıklamaktadır. Onlar sadece arazi veya sonucun varlığını önceleyen destekleyici

¹⁵² İbn Rüşd, Tefsir, III, 1490–1505

¹⁵³ Aristoteles, Metafizik, 995 b

¹⁵⁴ Bkz. Macit, Muhittin, İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri, 126–127

sebeplerdir ve sonsuz bir dizi oluşturabilirler. Gerçek failer aşkın ve gayri maddi sebeplerdir, sayıca sonludur ve sonuçlarıyla eş zamanlı olup ay-altı âlemde suretler verici faal akıl aracılığıyla etkide bulunmaktadırlar. Hakiki fail zaman açısından öncelenirse de mahiyetçe her zaman sonucunu önceler, çünkü İbn Sina'ya göre yaratma var oluş öncesi bir maddeyi gerektirmeyen ezeli bir süreçtir. İbn Sina'nın bu düşüncesi günümüzde devamlı yaratma sorununun temelini oluşturacaktır. Arazi fail ise sonucunu zaman olarak önceler ve fiilde bulunmak için maddeye muhtaçtır. Çocuğun varlığı için araçsal bir sebep olan baba da bir insandır, fakat çocuğun tam olarak varlığı, onuncu saf akıl olan faal akıl tarafından bahsedilen bir suret yoluyla gelmektedir¹⁵⁵. Böylece kâinat İlk'ten kaynağının alan ve ilk akıl dışındaki diğer bütün akıllar gibi sudur sayesinde İlk'ten dolayı ancak zorunlu bir şekilde ortaya çıkandır. Ayrıca İbn Sina'nın ilk sebebi (fail etken) ve Aristoteles'in fail nedeni arasında azımsanmayacak da kadar bir uyum söz konusudur. İbn Sina bu görüşünde diğerlerinde olduğu gibi Aristoteles'ten temlerini aldığı felsefi konuyu kendi sisteminde değerlendirmiştir.

Sonuç olarak Fail ilke; İlk sebep, hareketin ve var olmanın nedeni, kendisi dışındaki varlıkların tek kaynağı, varlığını kendisinden alan ilahi güç. Fail neden ise varlığı kuvveden fiile dönüştüren, oluşturduğu varlıkla eş zamanlı, ilk hareket ettirici ve kendisi dışındakilerin varlık sebebi, ilahi akıldır.

Görüldüğü İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Tanrı kavramlarının tabanları birbirine çok uygundur. Yalnız bu uygunluğa ters düşen İbn Sina'nın fail ilke'den kastının Tanrı olup, fail nedenden kasti'nin Faal akıl olmasıdır. İbn Sina'ya göre varoluştaki; asıl öge bir de yardımcı öge vardır. İşte fail neden olan Faal akıl, yardımcı bir ögedir, hiçbir şekilde Tanrısal bir özelliği olmayıp sadece varlığı kuvveden fiile çıkararak ona suret vermektedir. Gücünün kaynağı diğer bütün akıllar gibi Tanrı'dan gelmektedir. İslam felsefesinde Aristoteles'in Tanrı'sını incelerken O'nun, oluşturduğu dünyadan uzak sadece varolma zorunluluğundan dolayı kabul edilen, insana uzak bir Tanrı olduğundan söz edilmektedir. Olaya diğer bir taraftan bakıldığında ise İbn Sina, yaratma işleminde bir de Faal akli görevlendirmesiyle Tanrı'nın varlıkla olan irtibatı ve uzaklığı açısından tekrar değerlendirmeyi hak edecek boyutu kazandırmıştır.

¹⁵⁵ Bkz. Adamson,-Richard, age., s. 373

X. İLK HAREKET ETTİRTİCİ

İnsanoğlunun üzerinde en çok düşündüğü konu gördüğü varlık sahasının kendiliğinden mi yoksa bir başka unsurun etkisiyle mi var olduğu problemidir. Genellikle filozoflar bu evrenin dışından bir gücün bütün var oluşa müdahalede bulunduğunu kabul etmişlerdir. Tabii olarak elde ettikleri bu sonuca farklı yollardan ulaşmışlar ve kendi Tanrı'larına farklı adlar belirlemişlerdir. Kimilerine göre bu ilahi güç logos kimilerine göre de Zeus olabilmektedir. Tanrı hakkında bu kadar farklı düşünüşün ortak bir paydada birleştirilmesi zor olsa da hepsinin ortak olan tarafları da bulunmaktadır. Bütün Tanrı'lar ulaşılmazlardır, görünmemeleri daha evladır, evren onun sayesinde meydana gelmiştir (ister sudur yoluyla ister hudus yoluyla) ve zorunludurlar. Çünkü evren onlarsız önceliği açıklanamayan bir kaosa dönüşmektedir, bu yüzden var olmaları, olmamalarından daha çok talep görmüştür. Aristoteles'e göre de evrenin gerektirdiği Tanrı, İlk Hareket Ettirici olmasıyla keşfedilmiştir. Aristoteles bu kavrama şu şekilde ulaşmıştır:

Hareket her zaman vardı ve her zaman olacaktır.

- Bazen hareket halinde ve bazen sükûnet haline olan şeyler vardır.
- Hareket eden şey, bir şey tarafından hareket ettirilmiştir.
- İlk hareket ettirici kendisinden başka bir şey tarafından hareket ettirilmemiştir.
- İlk hareket ettirici hareketsizdir.
- İlk hareket ettirici öncesiz ve sonrasız olup tektir.
- İlk hareket ettirici ilineksel olarak da hareket ettirilmemiştir.
- Yer değiştirme temel hareket türüdür.
- Yer değiştirme dışında hiçbir hareket (ya da değişme) sürekli değildir.
- Yalnızca döngüsel hareket sürekli ve sonsuzdur.
- Dairesel hareket yer değiştirme hareketinin temel türüdür.

- İlk hareket ettiricinin parçaları ya da büyüklüğü yoktur ve dünyanın çevresindedir¹⁵⁶.

Tabii ki burada şunu düşünmek gerekir Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisi kendisinden sonrakilere ne türden bir etki yaparak harekete neden olur? Aristoteles ve İbn Sina hem ilk hareket ettirici konusunda hem de hareket kavramı bağlamında farklı yollar izlemişlerdir ve Aristoteles şarihi İbn Rüşd tarafından bu geniş bir biçimde izah edilmiştir. Bunun için ilk önce Aristoteles ve İbn Sina'nın hareket kavramından ne kastettikleri bilmek gerekmektedir. İlk hareket ettirici konusu Aristoteles metafiziğinin merkezinde bulunmakla beraber sisteminin zirvesidir. O, batı düşüncesinin yönü ve içeriği üzerinde derin bir etkide bulunmuştur. Batı düşüncesi gerek doğrudan doğruya gerekse Ortaçağ düşünürleri ve teologları aracılığıyla, dünya ve Tanrı anlayışının ana unsurlarını ve metafizik yapısının temellerini ilk hareket ettirici kavramından almıştır.

Aristoteles şu tarz bir akıl yürütmeye "hareket"i açıklamıştır: "Nesneler ya sadece yetkinlik halinde var olur ya da hem kuvve hem de fiil halinde varolur. Belirli bir nesne, belirli nicelik, belirli bir nitelik ve öteki varlık kategorilerin de durum böyledir. Görelilikte ise fazlalıkta eksilen, etkinlikle edilginlikten genel olarak söylenirse hareket ettiren ile hareketli olandan söz edilir. Nitekim hareket ettiren hareketli olanın hareket ettiricisidir. Hareketli olan da hareket ettiriciden dolayı hareketli olur. Oysa bir hareket nesnelerin dışında olmaz, nitekim değişen şey ya cevherce ya nicelikçe ya nitelikçe ya da yer açısından değişir. Dediğimiz gibi belirli bir nesne bir nicelik, bir nitelik olmayan ya da öteki kategorilerden birine girmeyen ortak bir şey değişme nesnesi diye alınamaz. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz kategorilere girenler dışında hiçbir nesnede ne hareket olur ne de değişme. Çünkü bu sözünü ettiklerimiz dışında hiçbir nesne yoktur."¹⁵⁷

Aristoteles *Fizik*'te tartışmış olduğu bu konu hakkında *Metafizik*'te şunları söylemektedir:

O halde kesilmeyen bir hareketle yani dairesel bir hareketle, her zaman için hareket halinde olan bir şey vardır. Bunu öte yandan sadece akıl yürütme değil, olgu da açıkça göstermektedir. O halde İlk Gök'ün ezeli ebedi olması zorunludur. Yine o halde onu hareket ettiren bir şey vardır. Ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin

¹⁵⁶ Ross, age., 116-117

¹⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 200b, 25-30

hareket ettiren ezeli ebedi, töz ve salt fiil olan bir uç şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir.

Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler şu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında özdeşirler. Çünkü arzunun konusu görüşündeki iyi, akıllı isteğin ilk konusu ise gerçek iyidir. Bir şeyi kendisini arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi görüldüğü için arzu ederiz. Çünkü hareket noktası düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer ve iki zıtlar dairesinden biri özü gereği düşünüldür. Bu olumlu dizide töz, ilk olandır. Tözde ise ilk olan, basit ve bilfiil olandır öte yandan Bir ve basit özdeş deşillerdir. "bir", bir şeyin ölçüsünü ifade eder. "basit" ise şeyin kendisinin belli bir doğası olduğu anlamına gelir. Ancak kendilerine iyi ile kendinde arzu edilmiş olanın her ikisi de aynı diziye aittirler ve bu dizide ilk olan her zaman en iyi olan veya en iyiye benzer olandır.

Ereksel nedenin hareketsiz varlıklar içinde olabileceğini, onun anlamları arasındaki ayrımlar gösterir. Çünkü ereksel neden;

1- ereksel nedenin kendisi için erek olduğu şey

2- ereğin kendisi anlamlarına gelir. İlk anlamda değil son anlamda olmak üzere erek, hareketsiz varlıklar arasında olabilir. Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler. Şimdi eğer bir şey hareketli ise, bu onun olduğundan başka türlü olmaya elverişli olduğu anlamına gelir o halde eğer onun fiili, yer değiştirme hareketinin ilk biçimi ise, bu yalnızca değişmeye tabi olması bakımından başka türlü olmasının mümkün olmasından yani töz bakımından başka türlü olmasının mümkün olmayıp yer bakımından öyle olmasının mümkün olmasından ötürüdür. Ancak kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bir fiil var olan bir varlık olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de dairesel yer değiştirme hareketidir. İmdi işte bu dairesel hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettiricidir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı iyi olandır. Ve bu anlamda da o, ilkedir. Çünkü zorunlu olanın bütün anlamları şunlardır:

a) zorlama sonucu yani doğal eğilimimize zıt olması bakımından zorunlu olan

b) kendisi olmaksızın İyi'nin olmasının imkânsız olduğu anlamda zorunlu olan

c) başka türlü olması mümkün olmayan, tek bir tarzda var olmasının mümkün olduğu anlamında zorunlu olan.

Demek ki Gök ve Doğa böyle bir İlke'ye bağlıdır. (...) Özü gereği olan düşünce özü gereği en iyi olanı en yüksek düşünce'de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. (...) Hayat da Tanrı'dır; çünkü aklın fiili hayattır. Tanrı bu fiilin ta kendisidir.

O halde ezeli-ebedi hareketsiz ve duygusal şeylerden ayrı bir varlığın var olduğu bu açıklamalarımızdan açıkça ortaya çıkmaktadır bu tözün hiçbir büyüklüğe sahip olmayacağı, parçaları olamayacağı ve bölünmez olduğunu da gösterdik. Çünkü o hareketi sonsuz bir zaman sürecinde meydana getiri. Ama sonlu olan hiçbir şeyin sonsuz gücü yoktur ve her büyüklüğün ya sonsuz veya sonlu olabilmesine karşılık bu töz yukarıda belirttiğimiz nedenden ötürü sonlu olmaz. O, sonsuz bir büyüklüğü de sahip olmaz; çünkü sonsuz bir büyüklük mevcut değildir. Onun

etkilenmez ve değiştirilmez olduğunu da gösterdik. Çünkü bütün diğer hareketler yer değiştirme hareketinden sonra gelir¹⁵⁸.

Aristoteles'e göre ilk hareket ettirici dünyanın çevresindedir. Bunun sebebi hareketin ya merkezden ya da çevreden kaynaklanmasından ve hareketin hızı iletim sırasında azalacağından ilk hareket ettiricinin doğrudan doğruya verdiği hareketin, hareketler içinde en hızlısı olması gerektiği varsayımından ve sabit yıldızlar küresinin hareketlerinin hareketlerin en hızlısı olması gerektiği şeklindeki gözlemden çıkmaktadır. İlk hareket ettiricinin, hareketin bir arzu ya da aşk nesnesi olarak nedeni olduğu söylenir, yani o, harekete kesinlikle bir fiziksel fail olarak neden olmaz, böylece onun yerel bir meskene sahip olarak görülmesine bir gerek kalmamaktadır. Bunun nedeni şudur; hareketsiz hareket ettiricinin doğal nesnelere her taraftaki karmaşık hareketlerinin tümünün temeli olan öncesiz-sonrasız döngüsel harekete nasıl neden olur sorusudur. Çünkü evren ilk hareket ettiricinin iyiliğine imrenmektedir, evrenin düzenli döngüsel hareketi, duyulur bir nesnenin yapabileceği kadarıyla onun mükemmelliğine uygun en yakın düşen harekettir¹⁵⁹. Aristoteles'e göre hareket yer değiştirmeyle olmak zorundadır, çünkü öteki tüm hareket tipleri yer değiştirmeyi içerir. Bu yüzden öncesiz-sonrasız bir hareket ettiricisi öncesiz-sonrasız bir yer değiştirmeye neden olacaktır. Dahası, bu yer değiştirme döngüsel olmak zorundadır, çünkü öteki tüm imkânlar dışarıda bırakılır.

Aristoteles ilk hareket edenden gökyüzündeki cisimlerin hareketlerini düşünmekte ve diğer hareket edenlerden de oluşma ve bozulmaya maruz kalmış varlıkları anlamaktadır. Ayrıca Aristoteles'e göre ilk hareket ettirici bir sevgi (aşk) ile hareket etmektedir. Diğer bütün gökyüzü cisimleri de ilk cismin hareketine duydukları istekle hareket etmektedirler.

İbn Rüşd bu konuda; "tabiatında hareket bulunmayan varlıklarda; her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir failinin bulunduğunu, birbirini hareket ettiren nedenlerin sonsuzca devam etmeyip, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk nedende son bulacaktır."¹⁶⁰

¹⁵⁸ Aristo, Metafizik, 1072 a

¹⁵⁹ Bkz. Jones, W.T, Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi I, çev., H. Hünler, Paradigma yay. İst. 2006, s. 341

¹⁶⁰ İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, s. 37

İbn Rüşd'e göre hareket ebedidir ve her hareketin nedeni kendisinden önceki bir harekettir. Ebedi olarak hareketi açıklayan ebedi bir hareket ettirici vardır. Âlem ve ilk hareket ettirici arasına gök akıllarını yerleştirmiştir. İbn Rüşd bu konuda bazı konularda Aristoteles'e uymamaktadır. İbn Rüşd'e göre tek, ezeli ve ebedi her şeyi içine alan bir muharrik vardır. Hareket maddede güç halinde değildir, ancak güç; doğurucu fiil olarak kendi başına var olabilir. Hareket tabiatla vardır ve tabiat asla sükûn halinde değildir.

İbn Sina'ya geldiğimizde; O, bütün hareket edenlerden önce bir ilk hareket ettiren (muharrik) kabul etmiştir. Hareketi, bilkuvve olanın tüm yönlerden yetkinliği değil ilk yetkinliği şeklinde tahsis etmiştir. Zira ona göre, bilkuvve olanın, tıpkı insan olmaklık ve at olmaklık gibi, bilkuvve olması bakımından bilkuvve oluşumuyla ilgisi olmayan başka yetkinliğin de olması mümkündür. Bu yetkinlik kuvve var olduğu sürece kuvveyi olumsuzlar ve meydana geldiğinde de yetkinliği olumsuzlamaz. Buna göre hareket; bilkuvve olması yönünden bilkuvve olanın ilk yetkinliği olarak tanımlanır ki Aristoteles'in hareket tanımı da bu şekildedir. Zira Aristoteles'e göre de hareket, kuvve halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, hareket edebilir bir şey olarak bilfiil halde var olup etkinlikte bulunma sürecidir diye tanımlanır. Ne var ki, İbn Sina'nın hareket tanımı Aristoteles'in tanımından yetkiliği ilk yetkinlik olarak nitelenmesi bakımından farklılaşmaktadır¹⁶¹.

İbn Sina hareketin tanımını ortaya koyduktan sonra, hareketle ilgili olabilecek şeyleri incelemeye koyulmaktadır. Buna göre filozof altı şeyden söz etmektedir ki bunlar şöyle sıralanabilir:

- 1- Hareketli şey.
- 2- Hareket ettirici şey.
- 3- Hareketin içinde gerçekleştiği şey.
- 4- Hareketin kendisinden başladığı şey (kuvve).
- 5- Hareketin kendisine doğru olduğu şey (gaye).

¹⁶¹ Macit, Muhittin, İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri, s. 186

6- Zaman¹⁶².

İbn Sina hareket konusundan ziyade hareketli ve hareket ettirici üzerinde durmaktadır. Bilindiği gibi İbn Sina Metafizik'te varlığı öncelikli olarak zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayırarak zorunlu varlığı da bizatihi zorunlu ve bigayrihi zorunlu diye ikiye ayırmaktadır. Buna göre mümkün varlık zati dikkate alındığında varlığı zorunlu ve imkânsız olmayan varlıktır. Zorunlu varlık ise zati dikkate alındığı zaman varlığı zorunlu olandır. Bu tasnifte belirleyici olan bizatihi ve nedene bağlı var olmadır. Zira bizatihi var olmayan varlık ancak bir nedene bağlı olarak ve bu nedenle var olabilirken bizatihi var olanın varlığının hiçbir nedeni olamaz. Bu yüzden varlığı zorunlu olanın varlığında görelilik, çokluk, değişkenlik ve iştirak söz konusu değildir. Bu tür eklentilerin söz konusu olması zorunlu varlık için bir nedeni gündeme getirir ve onun varlığının illeti olması da varlığını o illetten almasını gerektirirdi. Oysa varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık başkasına göre değil de kendisi açısından düşünüldüğünde zorunlu olmayandır. Başkası bakımından değil de, zati bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan şeyler ise zati gereği zorunlu varlık değildir. Şu halde İbn Sina; "zati gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı, onun zati gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zati gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olamadığında ise, varlığının zati gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zati gereği zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zati gereği zorunlu varlık olamaz¹⁶³."

İbn Rüşd İbn Sina'nın bu mutlak mümkün, zati itibariyle mümkün, başkasıyla zorunlu ve son olarak zatiyle zorunlu şeklindeki ayırımına eleştiri yöneltir. İbn Rüşd bu ayırımın tamamen asılsız olduğu görüşündedir. Ona göre bir şey, ya mümkündür ya da zorunludur, bu sebeple zatiyle mümkün başkasıyla zorunlu sözü çelişiktir; çünkü bu mümkünün tabiatının değişmiş olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd bu ayırımı ve tenkidini *Tefsir*'de şu şekilde açıklamıştır:

Ezeli olan bir cevher hareketsizdir ve bütün maddelerden ayırdır. Bu da ya hareketsiz cevher olur veya hareketli akıl olur. Bu cevherin kesinlikle

¹⁶² Macit, age., s. 196

¹⁶³ İbn Sina, Metafizik I, 35-36

parçalanmayan ve bölünmeyen büyük bir cevher olması gerekir. Tabiat ilimlerinde bu açıklama yapılmıştır. Bu hareketin bir cisimde kuvvet olması da mümkün değildir. Çünkü o, kendi zatında ve arızı olmayışından bölünmeyen ve parçalanmayan bir yapıya sahiptir. Oysa bütün bir cisimler bölünen ve parçalanmayan bir yapıya sahiptir. Sonsuz olmayan bir şeyin gücü de sonsuz değildir. Cisim olmayan bir şeyin gücünün de sonsuz olmaması gerekir. Çünkü bütün cisimler sonsuzdur. Sonsuz olmayanın gücü yoktur. Bu ilk muharrikteki gibi kıyas yapmakla mümkündür. Çünkü onun sonsuz olmayan bir gücü vardır. İlk muharrik bir cisimde ne güçtür ne de bir cisimdir. Bir cisimde sınırsız bir gücün olması gerektiğinde o zaman cismin sonsuzluğu ve gücün bölünebilen bir cismani olması gerekir. Bu da şöyle açıklanabilir. Bütün büyükler ya sonsuzdur veya değildir. O halde bütün güçler sonsuz olan bir cisimde olması gerekir. Şayet sınırsız olmasa o zaman sonsuz olmayan bir cisimde olması gerekir. Sonsuz olmayan bir cisimde bulunması mümkün değildir.

Sonsuz olmayan bir cisim mevcut değildir. Çünkü o cismin parçalanmasıyla bölünmüştür. Sonsuzluğu parçalara bölünebilen de sonsuzdur.

Bu meselede fikir belirten gramerciler (nahviciler) büyük bir şüpheye düştüler. Çünkü şayet her cismin sonsuza dek bir gücü olsa ve gökyüzünün de sonsuza dek bir gücü olması gerekir. Her sonsuzda zorunlu olarak fasid olması gerekir. Gökyüzü fasiddir. Şayet bozulmaması ayrılan ezeli bir güçten kaynaklanıyor deniyorsa o zaman bozulması mümkün olmayan bir şeyin bulunması gerekir. O da ezeldir.

Her cismin sonsuz bir güce sahip olması gerekir sözü hayret vericidir. Çünkü kuvvete birçok mana verilebilir. Boşluktaki ve mümkün olmayan cevherdeki kuvvet gibi. Açıklanmıştır ki, tek bir mekânın gücünün dışında gökyüzündeki cisimlerin kuvvetine dikkatleri çekmek mümkün değildir. Bu açıklama ise bütün cisimler için genel bir açıklamadır. Yani bundan kuvvetin kuvvetteki yeri anlaşılırsa o zaman her cisimde sonsuz bir kuvvetin varlığı söz konusu olur. Cisimdeki bütün kuvvetler sonsuzdur dememizin sebebi her cisimde sonsuz bir kuvvetin bulunmasındandır. Buda her cisimde bütün kuvvetlerin bulunmasını gerektirmez.

Oysaki gök cisimlerinde sadece boşluktaki kuvvetin dışında bir kuvvetin bulunması gerekmez. Ezeli ebedi hareketi iten kuvvet ya sonsuzdur ya da değildir. Şayet sonsuz değilse onun hareketi şu anda olması yani onun hareket halinde olması gerekir, şayet sonsuzsa o zaman duruyor olması gerekir. Lakin onun durmadığını ve bir kuvvetle hareket etmediğini daha önce belirtmiştik.

(...) Aristo 'herhangi bir vakit gökyüzünün duracağından korkmuyoruz ve bozulacağından da' demiştir. Çünkü bozulmak durmaktır. Şöyle düşünmek doğru değildir. Yani kendi zatında ezeli olan bir şeyin başka bir şeye zaruret halinde olması düşüncesi doğru değildir.

İbn Sina'nın da dediği gibi Sema'nın hareketinin dışında o, kendi zatı ve diğerinin zatı için zorunludur. Şayet bir şey kendi cevherinde bulunuyorsa bu mümkündür, onun varlığı başkasın varlığına muhtaçtır. Bu da İbn Rüşd'e göre mümkün değildir. Çünkü ona göre tek bir şeyin cevheri tarafından oluşturulması mümkün değildir. Şayet mümkün olsa, tabiatının değişmesi gerekir. Ve Kendi zatıyla mümkün olmayan bir hareketin oluşması da gerekir. Bunun sebebi ise varlığı başkasındandır. O da harekettir.

(...) Şayet bir ezellik görülürse o zaman ne arzi olarak ne de kendi zatında hareket etmeyen bir muharrikin bulunması gerekir. Kendi dışındaki bir hareketin devamlılığı için ya kendi zatında cevher olması gerekir ki böyle bir cevherin bulunması da mümkün değildir. Mümkün olabilmesi için hareket halindeki aktif olan bütün kuvvetler cisimlerde oluşmaktadır ki bu da arizi olan zaruri bir harekettir. Arizi olan bütün hareketler muharrikin kendi zatındandır. Şayet cisimde oluşması mümkün olmayan bir hareketsiz bir kuvvetin herhangi bir zamanda durması harekete geçmesi için başka bir muharrike ihtiyacını doğurur. Bu da gök cisimlerindeki durum gibidir.

Aristo'nun 'cisimlerdeki bütün kuvvetler sonsuzdur sözünün anlamı'; Aktifliğinin de sonsuz olması gerektiğidir. Bir kısım cisimlerin cevherindeki kuvvet ise değişebilir. O zaman başkasına ihtiyaç duymadan devamı ve bekasının yararlı olması mümkün değildir. Şayet cisimlerdeki cevher değişirse yalnız boşlukta olan bir kuvvetin bulunması gerekir. Bu kuvvette var oluşu kendi zatındandır gerekliliği de başkasındandır.

Aynı zamanda gök cisimlerinin hareketi kendiliğindedir. Hareketi kendiliğinden olan cisimlerin de kendiliğinden durması mümkündür. Kendiğilinden hareketten kasıt; istek ve iradeye dayalı olan harekettir. Ancak gök cisimlerinin durması mümkün olmadığını söylemiştik. Başka bir muharrik tarafından hareket ettirilmesi devamlı zorunludur. Arizi olmayan ve her hangi bir değişikliğe uğramayan kendisinde var olmayan bir kuvvet tarafından devamlı hareket ettirilmesinin zorunluluğu vardır.

Heyulani olmayan bir kuvvetin Gök cisimlerini harekete geçirmesi zorunludur. Herhangi bir yerde bulunan hareket ezeldir sözüne inanmak gerekir. O zamanda cevherin ezeli olma zorunluluğu doğar. Ezeli cevher bulunduğu zaman onun boşluktaki hareketinin de ezeli olmaması gerekir. Şayet boşlukta bir ezeli hareket bulunursa o zaman ne ezeli olan nede ezeli olmayan cisim nede cisimdeki bir kuvvet tarafından olmayan bir muharrik tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu tanım gerçekten karışıktır. Bu açıdan bu konu bilginleri çok yormuştur.

Bu ezeli cismin cevher olduğu anlaşıldığı zaman, bu varlıkta ondan daha üstün bir başka başlangıcın bu varlığa müdahale etme gereğinin olmadığı tahmin edilebilir.

Bozulabilen var olan maddi cisimlerin dışında Bir cisimdeki bütün kuvvetin sonsuz olduğu sözü bizden anlaşılırsa bu da doğru değildir. Sabiiler ve bilginler bu konuda yanlışla düşmüşlerdir. Çünkü bu konu K.Kerimde Cenabı Allah Enam /75 süresinde "biz (birlik ve kudretimize) İbrahim'e kesin iman edenlerden olması için yerin ve göğün muhteşem varlıklarının gösteriyorduk." Ayetiyle açıklanmıştır.

(...) Themistos bu konuda: güneş ve diğer yıldızların sonsuz olduğunu ve sonsuz bir güç etki eder bu görüşü savunanların yanıldıklarını söylemektedir. Çünkü yıldızlardaki güç sonu yoktur. Ve bu güç kendi varlığında tabii de değildir. Ve bu güç bir cisimde değildir. Bu ya ilk illete bağlıdır veya nefiste cisim olmayan o güçten bir güç vardır. Bu da zaman bakımından onu döndüren ve sonu olmayan ilk illetin gücüdür. Şayet büyüklük ve cisim bakımından onun bir gücü olmasaydı ve daimi bir fiil

olmasaydı bu mümkün olmazdı. Ve bir dinlemeye ihtiyacı olurdu. Çünkü yıldızların cisminde kendinde olmayan bir kuvvet vardır. Ve ondaki kuvvet o sonsuzluğa bağlıdır. Zamanların her birinde ilk konumun dışındaki bir konumda bazen bir konumda bazen bir başka konumda olur. Bu konumlar da hareketin sonsuzluğu konumundadır. Fiili olarak kendinden sonra gelen bir konumda değildir. Kendi konumundan olmayan daimi bir fiilin gücü ve kesinlikle kendisinde illet bulunmayan taraf olmayan ve şayet bir vakitte başka bir vakite değişse de sonsuz olandan kastımız budur. Kendi zatında tek olan bir fiilin zamanın dönmesiyle beraber onunda sonsuza devam etmesi mümkündür. Ancak güçten doğan bir fiilin ve güçle bozulan ve zaman içerisinde sonsuza dek devam etmesi mümkün olmayan bir fiildir. Yani yıldızlardaki muharrik olan gücün sonsuz olduğu zaman çünkü yıldızlardan yararlanmak bu güç yönünden olan bir güç değildir.

Ancak bu konudaki hareketi sınırsız olan bir güçtür. Bu yıldızlardaki konumlara göredir.

Themistos bu konuda bizzat fikir beyan sözünün özü olarak her konumdaki muharrik onun harekete geçirilmesi ya güç bakımındandır güç bakımından harekete geçirilen her şeyde sonsuzdur. Güç bakımından hareket edilenin de mutlaka bir fiile ihtiyacı vardır. Hareketi sürekli olan her hareketin ya daima fiili olacak şayet daima fiili değilse o zaman cisim ve cisimden de bir şey değildir çünkü kendisinde bir güç olan ya cisimdir veya cisimden bir güçtür. Güç yoksa cisimde değildir cisimden bir kuvvet de değildir.

Bu anlamda Aristo'nun dayanağı ise yükselen her fiil sonsuz değildir yani ne yoktur ne de yok olur. Çünkü ya sonsuz olmayan bir gücün fiilinden oluşacak bu da asla fiilden bağımsız değişimi kabul etmez. Bir konumda (mekân) hareket eden bütün kuvvetlerin cisminde mutlaka değişim oluşmaktadır. Çünkü bunun fiili devamlılık halinde değildir. Çünkü bir başka güç tarafından hareket ettirildiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda cisimleri harekete geçiren kuvvet iki şekilde yorumlanabilir: ya var olup bozulabilen kuvvettir kendi nefsindeki değişiklikten dolayı bizzat daima hareket halinde olması mümkün değildir. Ya da ezeli olan cisimleri harekete geçiren güçtür. Bu da daima hareket ettirebilir bunun konum da sürekli hareketlilik arz etmeyebilir. O zaman hareketi oluşturan ilk muharriktir ki ona bir değişiklik uğrayabilir.

Bu da köken olarak cisim olması mümkün değildir. Şayet burada bu ezeli bir hareket ettirici ise hiçbir yönüyle değişikliğe uğramayan bir müteharrikin gücüyle hareket etmesi gerekir. Bu sıfatla bu zorunlu olarak heyuli olmaz işte bu Aristo'nun sözüdür.

Bu aynı zamanda özel bir yöntemle ortaya çıkmaktadır. Böylece semavi cisimleri zaruri olarak müteneffis olmaktadır (canlı olmak).

Aynı zamanda bu değişmez ve aktif olduğunu açıklaması ise muhakkak ki daha sonra mekândan sonradır. Aynı zamanda şöyle demiştir Aristo tek bir hal üzere muharrikleri harekete geçirmek ve aktif olmaları mümkün olmamaktadır. Bir konumda hareket etmediği zaman diğer hareketlerden de ona bir şey etki etmemektedir. Çünkü bir konumdaki hareket bütün hareketlerin önüne geçmektedir. Daha iyi bir konumda

bulunmadığı zaman daha kötü bir konumda bulunması da mümkün değildir. Muhakkak ki gök cisimleri bütün cisimlerin en şerefli olduğu için onun hareketleri de en şerefli ki bu da tek bir yerdeki harekettir. Bu muharrikin bütün gök cisimlerinden varlık yönünden daha şerefli olmasının sebebi en iyi konumda sabit olduğundan dolayıdır.

Bu konum üzerine bütün şeyler bir gerekçedir ki, madde olmayan ilk muharrikin bütün işlerinin açıklanmasına işaret ediyor. Maddi olan bütün muharrikler ilk değildir.”¹⁶⁴

İbn Rüşd daha öncede belirtildiği gibi İbn Sina'nın varlığı bizatihi zorunlu, bizatihi mümkün fakat başkası dolayısıyla zorunlu şeklindeki üçlü taksimini reddetmiştir. İbn Rüşd'ün bu görüşe karşı çıkışı, İlk Sebep'i sadece bizatihi zorunlu olarak düşünmeyi gerektirmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki o, Aristoteles'i takip ederek göklerin ve onları hareket ettirenlerin bizatihi mümkün olmadıklarını, fakat fesada konu olmadıkça bizatihi zorunlu olduklarını kabul etmektedir. Aristoteles'in ilk hareket ettiricisinin düşüncesinin nesnesi yine kendisidir. Onun bilgisi kendiliğinden ve eksiksiz özbilinçtir.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, Tefsir, III, s.1626–1639

SONUÇ

Felsefe tarihinde asırlar boyunca düşüncelerinden yararlanan Aristoteles, modern dönemde felsefi düşünce sistemleri için de temel teşkil etmiştir. Yüzyıllar boyunca isminden ve fikirlerinden söz ettiren bir filozofun düşünce sistemini kendi fikirlerine temel yapan düşünürler kendilerini diğer düşünürlerden daha şanslı görerek sistemlerinin geçerliliğine Aristoteles desteği sayesinde daha çok inanmışlardır.

VIII. ve XIII. Yüzyıllar arasındaki felsefi akımların zirvelerini yaşadığı dönemde Aristoteles İslam dünyası üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. Bu etkilenme sonucundaki İslam dünyasında telif edilen eserlerin açtığı yeni ufuklar sayesinde Batı'da Rönesans fikrinin tohumları atılmıştır. Batı'ya ulaşan bu fikirlerden Aristoteles'i tanımak için başvuru en önemli kişi İbn Rüşd olmuştur.

İbn Rüşd Aristo felsefesinin büyük yorumcusu ve en sadık savunucusudur. Aynı şekilde İslam felsefesinde İbn Rüşd, Meşşailik denilen Aristoculuğun en büyük halkası olarak görülmüştür. İslam felsefesinde Meşşailik adı altında gerçekleştirilen sistemlere bakıldığında bu sistemlerin Aristoteles tabanlı olduğu, fakat farklı düşünüş tarzlarıyla değişik sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. İslam filozoflarının özellikle Tanrı ile ilgili olan düşüncelerinde Aristoteles felsefesinden ziyade Yeni-Platonculuk'tan yararlandıklarını görürüz. Ayrıca İslam felsefesindeki bazı filozoflar Aristoteles ile Platon'un görüşlerini uzlaştırmaya çalışmış ve kendilerine yeni bir saha açmışlardır.

İslam filozoflarının bu ilerleme ve yenilenme çabalarında oldukları dönemde İbn Rüşd çözümün "öze dönüş"te yani Aristoteles'in orijinal fikirlerinde olduğu görüşünü savunmaktaydı. Bunun için Aristoteles' in doğru bir şekilde anlaşılması ön koşuldu. İbn Rüşd sadece Aristoteles'in eserlerini şerh etmemiş onun İslam ve Batı dünyasında tanınmasında da büyük bir rol oynamıştır. Bu rolü sebebiyle İslam felsefesinde İbn Rüşd Aristoteles şerhleriyle tanınmış, orijinal bir filozof olarak görülmemiştir. Oysa şerh etmenin etkin bir filozofluk göstergesi olduğu düşünüldüğünde İbn Rüşd 'e yapılan haksızlık kendini göstermektedir.

Bu çalışma sırasında sadece metafizik alanındaki görüşleri incelenen İbn Rüşd'ün Aristoteles'in fikirlerinin doğruluğunu ispatlarken kullandığı felsefe onun

orijinalliğinin göstergesidir. Ayrıca incelenen Tefsir adlı eserinde ve Aristoteles felsefesinin genel ve özel amaçlarını ortaya koyma çabaları kendisinin döneminin en büyük şarihi olduğunun kanıtıdır.

İbn Rüşd Tefsir adlı eserinde Aristoculuğunu en samimi bir şekilde göstermiş ve Aristoculuk adına O'nun düşüncelerini farklı şekilde değerlendirenleri eleştirmeyi kendine görev edinmiştir. İbn Rüşd'ün bu yönde İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri bu çalışmanın var oluş sebebidir.

İbn Rüşd İbn Sina'yı metafizik alanında on farklı konuda eleştirmiştir. Bunlardan birinci ciltte yer alan Yönteme İlişkin Düşünceler başlıklı eleştirisinde İbn Rüşd, İbn Sina'yı ilk önce yetiştiği ortamın etkisinde kalan kişi olarak tanımlamakta ve İbn Sina'nın yaptığı büyük hataların sebebinin Eşari mezhebinin fikirlerinin ve yöntem bilgisini kabullenmesinden dolayı olduğunu söylemektedir. Burada Eşari mezhebinin yöntemi olarak belirtilen yöntem, bilinenden bilinmeyene ulaşma yöntembilimidir. İslam felsefesinde bir bilgi elde etme yöntemi olarak kullanılan bu akıl yürütme İbn Rüşd'e göre Aristoteles'te olduğu gibi geçersiz bir yöntemdir ve bunu kullanan bir kişinin Aristocu olması mümkün değildir. İbn Rüşd'e göre ayrıca Aristoteles'te olduğu gibi bilimleri incelerken farklı yöntemler kullanılmalıdır. Fizik bilimiyle (doğa bilimi) matematik bilimi birbirinden ayrı incelenmesi gereken bilimlerdir. İbn Rüşd matematik ilminin soyut kavramları içinde barındırdığından dolayı fizik biliminden ayrıldığını bu ilimle ilgili bir sonuca ulaşmak için yine fizik ilminden değil metafizik ilminden yararlanılması gerektiğini belirtir.

Birinci ciltteki ikinci eleştiri; Varlık Mahiyet İlişkisi Üzerinedir. İbn Rüşd bu problemin üzerinde diğer eleştirilerinde de durmaktadır. Aristoteles'in çok net ifadelerle belirtmediği varlık-mahiyet ayrımı İbn Rüşd tarafından şekillenmiştir. İbn Rüşd varlığın mahiyetiyle aynı olduğu ve mahiyetsiz bir varlığın açıklanamadığından dolayı ayrı veya ona arız bir şeymiş gibi düşünülmemeyeceği kanaatindedir. Bu konuda Aristoteles'in "bu insan", "var olan insan", "insan" kavramlarının "tek bir manaya yani "insan" a delalet ettiğini kabul etmesi İbn Rüşd için temel bir savunma aracı olarak kullanılmıştır.

İbn Sina varlığı sadece varlık olmak bakımından değerlendirip bunun dışındaki herhangi bir nitelemenin varlığa eklenmiş bir araz olduğu düşüncesini benimseyip bunu felsefi temeli haline getirdiği için İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Çünkü İbn Sina "bu insan", "var olan insan" kavramlarının sadece tek

bir "insan" varlığına değil onun bir niteliğine işaret ettiği görüşündedir. İbn Sina bu konuda Aristoteles ile de farklı düşünmekte olup İbn Rüşd'ün Aristoculuk adına yaptığı eleştiride haklı olarak tenkit edilmiştir.

İbn Rüşd Varlığa İlişkin Kavramlar konusundaki eleştirisinde yine varlık konusunu ele almıştır. İslam felsefesinde varlık kelimesi için kullanılan mahiyet-hüviyet-mevcut kelimelerinin nasıl türediğini bunların kullanımının felsefi anlamda ne gibi farklılıklar getirdiğine değinmektedir. Ayrıca İbn Sina felsefesine göre mahiyetin varlıktan önceliği olması konusunda İbn Rüşd bu görüşe karşı çıkmış böyle bir öncelik-sonralık kavramının olmadığını belirtmiştir. Oysa İbn Sina'ya göre bir varlığı ilk önce zihnimizde canlandırarak algılarız sonra onu dış dünyada gördüğümüzde o varlık hakkındaki bilgimiz tamamlanmış olur; bundan dolayı bir varlığın mahiyeti kendisinden önce düşünülmektedir. İbn Sina'ya göre varlık İbn Rüşd'e göre daha çok zihni bir yere sahiptir bu sebeptendir ki varlık konusunun olduğu tüm problemlerde İbn Rüşd İbn Sina'nın bu farklı bakış açısını ister anlayamamış ister anlamak istememiş olsun kabul etmeyerek onu Aristoculuk adına eleştirmiştir.

İbn Rüşd doğa konusunda, doğa bilimi ile metafizik biliminin konularının ayrılığından bahsetmiştir. İbn Sina'ya göre de doğa bilimi ile metafizik bilimi birbirinden ayrı konumdadır, fakat İbn Rüşd'e göre ilk ilkelerin bilgisini doğa bilimi ve tabiat bilimcisi verirken, İbn Sina'ya göre metafizik bilimi vermektedir. İbn Rüşd bu konuda Aristoteles'in fikirlerini temel alarak görünür âlemin bilgisi en genel ilkelerin bilgisini vermektedir düşüncesindedir. Oysaki varlık bilgisi İbn Sina'ya göre tümel olup önce zihni bir bilmeyi gerektirmektedir. Bunun içindir ki, metafizik bilimi gerçek varlık bilgisini bize sunmaktadır.

Oluş konusunda İbn Rüşd yeniden İbn Sina ile ayrılmaktadır. İbn Rüşd oluşu Fail (etken) neden ve gaye neden dolayısıyla var olmaktadır İbn Sina'ya göre ise oluş Faal akıl tarafından meydana gelmektedir. İbn Rüşd'e göre Fail Neden varlıkları meydana getirirken onları bilkuvveden bilfiil haline geçirme görevindedir ve bu şekilde var oluş gerçekleşmektedir. İbn Sina'nın farklı olduğu konu, varlıkları bil kuvveden bilfiil hale geçirip onlara suretlerini veren Faal akıl olmasıdır.

İbn Rüşd III. Ciltte birinci ciltte ele aldığı varlık mahiyet konusuna ek olarak "Bir" in Anlamları ve "Bir" in Doğası konularına değinir. Varlık ve mahiyetin aynı olup olmadığı probleminde olduğu gibi "bir" in varlık üzerinde araz olup olmadığı

konusunda aynı akıl yürütme kullanılmaktadır. "Bir" in varlıkla bir/tek olduğunu onun varlığın özünde ayrılamaz bir nitelik olduğunu vurgulayan İbn Rüşd'e karşı "bir" i varlığa eklenmiş bir nitelik olarak gören İbn Sina vardır. İbn Rüşd bu konuda Aristoteles'in "bir" kavramıyla ilgili tanımlarına yer vermiş İbn Sina'nın bu anlamları anlayamadığını onun buradaki "bir" i sayısal rakam olarak algılayıp hata yaptığını söylemiştir. İbn Sina'ya göre de "bir" terimi önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd'ün ilk hareket ettiricisinin özelliklerinden biri de onun "bir" yani tek olmasıdır. Oysaki bu İbn Sina'ya göre buradaki "bir" Tanrı'ya eklenmiş bir sıfattır. İbn Rüşd İbn Sina'nın bu şekilde düşünmesinin nedeninin yine Eşari kelamından etkilenmesi olduğunu söylemektedir.

Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisini Fail ilke olarak adlandırması ve bunun İbn Sina'da Faal akıla denk gelmesi, İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı eleştirmesine zemin hazırlamıştır. İbn Sina'nın sudur teorisini kabul etmesiyle felsefi sisteminde ontolojik bir hiyerarşi meydana gelmektedir. Sudur kavramının Aristoteles felsefesine yabancı oluşu İbn Rüşd'ün bu konudaki eleştirilerini şiddetlendirmiştir. İbn Sina'nın varlığı bizatihi zorunlu, bizatihi mümkün fakat başkası dolayısıyla zorunlu diye üç kısma taksim etmesini kabul etmemiştir. İbn Rüşd'ün bu görüşe karşı çıkışı, İlk Sebep'i sadece bizatihi zorunlu olarak düşünmeyi gerektirmesinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki, İbn Rüşd, Aristoteles düşüncelerinin günümüzde iyi anlaşılmasında en büyük rolü oynamış ve takdir edilecek bir tarafsızlıkla Aristoteles'in düşüncelerini kendi fikir sisteminden ayrı olarak değerlendirmiş, sistemli bir felsefeye sahip olan müstesna bir filozoftur.

BİBLİYOGRAFYA

- Adamson, Peter, Taylor, Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yay. İst.2007
- Alper, Ömer Mahir, *"İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi"*, Divan 2001/1
- Aristoteles, *Fizik*, Çev: Saffet Babür. YKY. Yay. İst. 2001
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan. Sosyal Yay. İst.1996
- Atay, Hüseyin, *Farabi Ve İbn Sina'ya Göre Yaratma (Doçentlik Tezi)*, Ankara Üniv. Basımevi. 1974
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara.1984
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yay. Ank. 1983
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T. Diyanet Vakfı Yay. Ank.1997
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi I*, Etik Yay. İst. 2003
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay. İst. 2000
- El-Cabiri, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız Ve Biz*, Çev. Said Aykut, Vav Kitabevi, İst. 2000
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev: Kasım Turhan, Birleşik Yay. İst.2000
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst.2002
- Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, Der: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İst.2004
- İbn Rüşd, *Tefsiri Mâ Ba'de't-Tabîa I-III*, (Beyrut 1986) Th. S.J. Maurice Bouyges
- İbn Rüşd, *Felsefe -Din İlişkileri*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay. 1985
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, Çev: Muhittin Macit, Litera Yay.İst.2004

- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı I-II*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Kırkambar Yay. İst. 1998
- İbn Sina, *Fizik I-II*, Çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay.İst.2004
- İbn Sina, *Metafizik I-II*, Çev: Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay.İst.2004
- Jones, W.T, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I*, Çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yay. İst. 2006
- Küken, Gülnihal, *İbn Rüşd Ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Alfa Basım, 1996
- Macit, Muhittin, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi Ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera Yay. İst.2006
- Macit, Muhittin, *İbn Rüşd Ve Metafizik Şerhleri*, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Ens. İst.2002,(Basılmamış Doktora Tezi)
- Ross, David, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İ.O. Anar, Ö. Kavaslıoğlu, Z. Kurtoğlu Kabalcı Yay. İst.2002
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay. İst. 2003
- Skirbekk, Gunnar, *Antik Yunan'dan Modern Felsefe Döneme Felsefe Tarihi*, Çev. E. Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İst. 1999
- Şerif, M.M, *İslam Düşüncesi Tarihi II*, Edt: Mustafa Armağan,İst.1990,
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet, Orhan Saadettin, İz Yay. İst. 2004
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yay. İst.2001

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı: Gemlik 02.09.1983

Öğr. Gördüğü Kurumlar:	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise:	1996	1999	Gemlik İmam Hatip Lisesi
Lisans:	2000	2004	Uludağ Ün. İlahiyat Fak.

Yüksek Lisans:

Doktora:

Medeni Durum: Evli

Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi: :İngilizce-Arapça Orta

Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama ve Ayrılma Tarihleri	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2004 2005	Ali Kütahya İ.Ö. Okulu
2.	2005	Lale Kemal Kılıç İ.Ö. Okulu

Yurtdışı Görevleri:

Kullandığı Burslar:

Aldığı Ödüller:

Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar:

Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri:

Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler:

Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar:

Yayımlanan Çalışmalar:

Diğer:

OYA ŞİMŞEK