

**T.C**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**



**ARİSTOTELES METAFİZİĞİ İLE İBN RÜŞD**  
**METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin YILDIRIM**

**HAZIRLAYAN**  
**Sibel TEKİN**

**ELAZIĞ-2018**

**T.C.**  
**FIRAT ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**ARİSTOTELES METAFİZİĞİ İLE İBN RÜŞD METAFİZİĞİNİN**  
**KARŞILAŞTIRILMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin YILDIRIM**

**HAZIRLAYAN**  
**Sibel TEKİN**

Jürimiz, ..... tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği/oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

İmza

1.

2.

3.

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ..... tarih ve ..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

**Prof. Dr. Ömer Osman UMAR**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü**

**ÖZET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Aristoteles'in Metafiziği ile İbn Rüşd Metafiziğinin Karşılaştırılması**

**Sibel TEKİN**

**Fırat Üniversitesi**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**Felsefe Tarihi Bilim Dalı**

**Elazığ-2018; Sayfa: XI+123**

İbn Rüşd felsefesinin özgünlüğü problemi, birçok düşünür tarafından dile getirilmiş ve İbn Rüşd, Aristoteles'in taklitçisi olmak ve özgün bir felsefe ortaya koyamamakla itham edilmiştir. Tezimizin ana çıkış noktası, bu görüşün ne kadar doğru ne kadar yanlış olduğunu ortaya koymaktır.

Bu çalışmamızda İbn Rüşd'ün metafizik anlayışı, Aristoteles'in metafiziği ile karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Temel çıkış noktamız İbn Rüşd'tür. Ancak Aristoteles ile arasındaki etkileşimini ve bunun boyutunu incelemek noktasında ikisi arasında karşılaştırma yapılacaktır. Tezimize konu olan temel kitaplar; İbn Rüşd'ün "Telhisü ma Bade't-tabia", "Tefsirü ma Bade't-tabia" ve Aristoteles'in "Metafizik" adlı kitabıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Metafizik, Cevher, Araz, Töz

**ABSTRACT**

**Master Thesis**

**Comporasion of Aristoteles Metaphysics and Averroes Metaphysics**

**Sibel TEKİN**

**The Universty of Firat**

**The Institute of Social Science**

**The Department of Philosophy Ana Religion Studies**

**History of Philosophy of Science**

**Elazığ-2018; Page: XI+123**

The problem of the authenticity of the ibn Rushd philosophy has been voiced by many thinkers and Ibn Rushd has been accused of being an imitator of Aristotelestle and unable to produce a specific philosophy.

In this study, İbn Rushd's Metaphysical understanding will be compared with Aristotelestle's Metaphysics. Our basic exit point is İbn Rushd. However, it will be welcomed between the two examine the interplay between Aristotelestle and this dimension. Books subject to our thesis: "Telhisu ma ba'de't-tabia", "Tefsiru ma ba'de't-tabia" and Aristotelestle's "Metaphysical book

**Keywords:** Metaphysics, Ore, Symptom, Powder

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>II</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>III</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>IV</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>VII</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>XI</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>ARİSTOTELES VE İBN RÜŞD</b> .....	<b>1</b>
I. ARİSTOTELES .....	2
I.I. Aristoteles'in Hayatı .....	2
I.II. Aristoteles'in Doğduğu Çevrede Sosyal Durum .....	3
II. İBN RÜŞD .....	6
II.I. İbn Rüşd'ün Hayatı .....	6
II.II. İbn Rüşd'ün Yorumculuğu .....	8
II.III. İbn Rüşd'ün Yaşadığı Çevrede Sosyal Durum .....	10
III. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün Yaşadıkları Ortamların Karşılaştırılması .....	14
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>1. ARİSTOTELES'E GÖRE METAFİZİK</b> .....	<b>17</b>
1.1. Aristoteles Metafiziğinin Kavramları .....	18
1.1.1. Cevher (Töz)-Araz Öğretisi .....	18
1.1.2. Madde-Form (Suret) Öğretisi .....	23
1.1.3. Güç (Kuvve)-Fiil Öğretisi.....	26
1.1.4. Dört Sebep Teorisi .....	29
1.1.5. Yokluk-Mahrumiyet .....	31
1.1.6. İlke (Arche).....	32
1.1.7. Hareket ve Değişim Öğretisi.....	34
1.1.8. Oluş ve Yok oluş(Kevn ve Fesad) .....	37
1.1.9. Tümeller.....	40
1.1.10. Varlık Öğretisi .....	42
1.1.11. Mekân .....	46
1.1.12. Zaman .....	48
1.1.13. Ruh.....	50

1.1.14. Âlem.....	53
-------------------	----

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN RÜŞD'E GÖRE METAFİZİK ..... 57

2.1. İbn Rüşd Metafiziğinin Kavramları .....	58
2.1.1. Cevher(Töz)-Araz Öğretisi .....	58
2.1.2. Madde-Form(Suret) Öğretisi .....	63
2.1.3. Güç(Kuvve)-Fiil Öğretisi.....	66
2.1.4. Dört Sebep Teorisi .....	70
2.1.5. Yokluk-Mahrumiyet .....	74
2.1.6. İlke(Arche).....	75
2.1.7. Hareket ve Değişim .....	76
2.1.8. Oluş ve Yok Oluş(Kevn ve Fesad) .....	78
2.1.9. Tümeller.....	80
2.1.10. Varlık Öğretisi .....	82
2.1.11. Mekân .....	83
2.1.12. Zaman .....	85
2.1.13. Ruh.....	88
2.1.14. Âlem.....	90

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ARİSTOTELES VE İBN RÜŞD METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI. 95

3.1. Cevher(Töz)-Araz .....	95
3.2. Madde - Form .....	97
3.3. Güç-Fiil.....	99
3.4. Dört Sebep Teorisi .....	100
3.5. Yokluk-Mahrumiyet .....	101
3.6. İlke(Arche).....	102
3.7. Hareket ve Değişim .....	103
3.8. Oluş ve Yok Oluş.....	105
3.9. Tümeller.....	106
3.10. Varlık .....	106
3.11. Mekân .....	107
3.12. Zaman .....	107
3.13. Ruh.....	108

3.14. Âlem.....	110
<b>SONUÇ .....</b>	<b>114</b>
<b>KAYNAKLAR .....</b>	<b>118</b>
<b>EKLER .....</b>	<b>122</b>
Ek 1. Orijinallik Raporu.....	122
<b>ÖZ GEÇMİŞ .....</b>	<b>123</b>



## ÖNSÖZ

Metafizik, asırlardır insanoğlunun konuşup, tartışa geldiği bir konu olmayı sürdürmüştür. Evrenin ana maddesinin ne olduğu, cevherin ne olduğu, mahiyeti gibi konular birçok filozofun zihnini meşgul etmiştir.

Eski Yunan'da evren üzerine düşünmek bir ayrıcalık olarak kabul edilmiştir. Evren, yaratıcı, madde, ruh gibi can alıcı konular ile ilgilenmek genelde bilge kişilerin işi olarak görülürdü. Eski Yunan'da entelektüel ve kültürel ortamın uygun olması, bilge kişilerin değer görmesi ve bilginin bizzat bir değer olarak görülmesi gibi etkenlerin, Thales, Platon, Aristoteles gibi düşünürleri metafizik üzerine düşünmeye sevk etmiş olması muhtemeldir. Çünkü felsefe ve düşünce, bilgiye değer verilen, özgür düşünme ortamının olduğu yer ve dönemlerde gelişme kaydetmiştir.

7. yüzyıl itibariyle Doğuya taşınan felsefe, Avrupa'da karanlığa gömülürken, İslam Coğrafyasında yükselişe geçmiştir. Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri döneminde yapılan yoğun tercüme faaliyetleri Yunan ve Hint Felsefesini Doğuya taşımış, doğunun bilgi ve birikimlerinin eklenmesiyle de muazzam bir sentez ortaya çıkmıştır.

Emeviler'in bir kolu olarak kurulan Endülüs Emevileri de İslam Coğrafyasından bu bilgi ve birikimi devralmış, onu sentezleyerek üstün bir "Endülüs Felsefesi" meydana getirmiştir. Doğuda yavaş yavaş heyecanını yitiren felsefe, entelektüel Endülüs emirleri sayesinde İspanya'da yeniden canlanmıştır.

Farklı dil, din ve unsurları içinde barındıran Endülüs, daha sonraki süreçte Avrupa'da ortaya çıkacak olan Aydınlanma Hareketine öncülük etmiştir. Haçlı seferleri, göçler, coğrafi konum sebebiyle Endülüs'e gelen, Endülüs'teki kültürel zenginliği, bilim ve teknikteki gelişmeleri gören Avrupalı düşünür ve seyyahlar sayesinde birçok felsefi ve bilimsel eser, Batı'ya taşınmıştır. 12. Yüzyıldan sonra Endülüs'ün kültürel zenginliği, bilimi, teknolojisi Avrupa'ya aktarılırken, Endülüs ise mezhepsel taassup, ilim ve din adamlarının çekişmesi, dış saldırılar ile uğraşmak zorunda kalmıştır.

Tezimize konu olan İbn Rüşd, Endülüs'ün zirvede olduğu, ancak bozulmanın da içten içe başladığı bir dönemde yaşamıştır. Önceleri Emir'in takdirlerine mazhar olan İbn Rüşd, daha sonra gözden düşmüş, yaşadığı topraklardan sürülmüştür. Emir'in talebi ile Aristoteles'in kitaplarına şerhler yazan İbn Rüşd, Avrupa'da büyük heyecan uyandırmış, birçok ilim adamına ilham olmak suretiyle, Aydınlanma çağının öncüsü

olmuştur. Böylece din adamlarının korkulu rüyası olurken, filozofların göz bebeği olmuş ve Latin İbn Rüşdçülüğünü bir rehber olarak gören bir akımın başlamasına vesile olmuştur. Avrupa İbn Rüşd'e "The Commentator"(Şarih) lakabını vermiştir. Kimi zaman ondan ilham alarak aydınlanmış, kimi zaman söylemek istedikleri şeyleri ona söyletmiş (çifte gerçek öğretisi gibi), kimi zaman hedef tahtasına oturtarak, hakkında reddiyeler yazılmıştır.

Batı'da bir dönemin kapanmasına, ardından aydınlanmanın başlamasına vesile olan önemli şahsiyetlerden biri olan İbn Rüşd'ün katkılarının göz ardı edildiği kanaatindeyiz. De Boer, Simon Van den Berg, Renan, ve Bertrant Russel gibi bazı yazarlar, genelde İslam Felsefesinin özgün değil eklektik bir felsefe olduğunu, İbn Rüşd'ün de özgün olmadığını, Aristoteles'in kötü bir kopyası olduğunu, dolayısıyla da felsefeye bir katkısının olmadığını ifade etmektedirler. Avrupa'da bu derecede etkili olmuş bir filozofun bu şekilde göz ardı edilmesi çabasının oldukça taraflı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Buradan hareketle ifade etmek gerekirse İbn Rüşd ile ilgili bu yaklaşım tezimizin hareket noktalarından birini oluşturmaktadır. Gerçekten söylenildiği gibi İbn Rüşd felsefeye hiçbir katkıda bulunmamış mıdır? Yoksa bilinçli bir şekilde İbn Rüşd'ün katkısı perdelenmeye mi çalışılmaktadır? Bu durumu araştırmak, İslam coğrafyasında hak ettiği ilgiyi görememiş, yeterince anlaşılammış olan filozofun, layık olduğunu düşündüğümüz itibarını geri kazandırmak bir görev olarak önümüzde durmaktadır.

İbn Rüşd hakkında bu güne kadar yapılan çalışmalar belli bazı konular üzerinde yoğunlaşmıştır. "İbn Rüşd'ün te'vil yöntemi", "Din-Felsefe ilişkisi", "Fıkıh Metodu" gibi konular ağırlıklı olarak ele alınıp incelenmiştir. Buna mukabil tıp, müzik, metafizik gibi konularda göze çarpan çalışmalar oldukça azdır. Metafizik alanında yapılan tek geniş çaplı araştırma, Muhittin Macit'in çalışmasıdır. Muhittin Macit, doktora tezinde, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in Metafizik eserine yazdığı şerhleri, tek tek, makale makale incelemiştir. *Tefsir* ve *Telhis* kitaplarını derinlemesine incelemiş, her bir kitapta verdiği tanımları alt alta sıralamıştır. *Telhis* kitabındaki kavramları açıklamış, *Tefsir* kitabındaki kavramları ise vermemiştir. Ancak çalışmanın ilgi çeken yanı, tanım ve kavramları vermekle yetinmiş, herhangi bir yorum ve açıklama yapmamıştır. Ayrıca Muhittin Macit, İbn Rüşd'ün *Telhis* ve *Tefsir* kitaplarını da ilk defa Türkçeye tercüme etmiştir. İbn Rüşd ile ilgili son dönemlerde yapılan en önemli araştırmalardan ikisi ise Bekir Karlığa ve Hüseyin Sarıoğlu'na aittir. Bekir Karlığa, İbn Rüşd'ün eserlerini, Avrupa'ya

katkısını, etkilerini, ona yöneltilen hücumları derinlemesine incelemiştir. Ancak İbn Rüşd'ün felsefesini tüm yönleri ile araştırmamıştır. Araştırma daha çok tarihsel bir kitap niteliği taşımaktadır. Hüseyin Sarioğlu ise İbn Rüşd'ün felsefesini ayrı başlıklar halinde, tüm yönleri ile derinlemesine açıklamıştır. Salih Yalın da yüksek lisans ve doktora tezlerini İbn Rüşd metafiziği üzerine yapmıştır. Kategorileri ve kategorilerin birbirleri ile olan bağlantısını incelediği *İbn Rüşd'de Kategoriler* adlı yüksek lisans tezi yayınlanmıştır. İbn Rüşd ve Sühreverdi de Töz Kavramının Karşılaştırmalı olarak incelenmesi adlı yayınlanmamış doktora tezinde de her iki filozofun töz kavramlarına verdiği anlamı ve bu kavramların kategoriler ile olan bağlantısını incelemiştir. Ömer Bozkurt İbn Rüşd de Nedensellik adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinde, hem metafizik kavramlardan bahsetmiş hem de dört sebep teorisi ile nedensellik ilişkisini incelemiştir. Oya Şimşek, İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinde her iki filozofun metafiziğini inceleyerek, aradaki farkları ortaya koymuş, hem de İbn Rüşd'ün İbn Sina'ya yönelttiği eleştirileri açıklamıştır. Tuncay Akgün, Gazali ve İbn Rüşd de Yaratma adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezinde, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* kitabını baz alarak, yaratma yönünden incelemiştir. İbn Rüşd üzerine son dönemde yapılan çalışmaların oldukça sınırlı seviyede kaldığını söylemek mümkündür. Üzülerek belirtmek gerekir ki İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemdeki yalnızlığı ne yazık ki bugün de devam etmektedir.

İbn Rüşd'ün metafizik anlayışı ile ilgili yeterli sayıda çalışmanın olmaması, aynı zamanda Aristoteles'in taklitçisi olduğu iddiası bizi metafizik alana yönlendirmiştir. Bu çalışmada hem İbn Rüşd'ün hem de Aristoteles'in görüşlerine yer vermek suretiyle, İbn Rüşd'ün metafizik görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Bu bağlamda Aristoteles ve İbn Rüşd'ün metafizik kitapları tezimizin ana eksenini oluşturmaktadır. İhtiyaç duyulduğunda filozoflarımızın diğer kitaplarına başvurulmakla beraber, ana kaynaklarımız metafizik kitapları olmuştur. Birinci bölümde Aristoteles'in metafizik öğretileri, ikinci bölümde İbn Rüşd'ün metafizik öğretileri, üçüncü bölümde ise her iki filozofun metafizikleri karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün kitaplarında kullandığı tanımlar genel olarak ele alınmıştır. Ancak bazı tanımlar başka başlıklar adı altında açıklandığından, gereksiz tekrar yapmamak adına ayrı bir başlıkta verilmemiştir. Örneğin ilk muharrik, hem

cevher, hem ilke, hem oluş, hem de âlem bahsinde vurgulanmıştır. Aynı şekilde Tanrı, hem ilke, hem oluş, hem de âlem bahsinde tekrar tekrar anlatılmıştır.

Üçüncü bölümümün ardından sonuç bölümüyle tezin ana fikri ortaya konmuştur.

Seminer çalışmalarından itibaren, çalışmalarımda yol ve yöntem göstererek bana yardımcı olan hocam Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin Yıldırım'a teşekkür ederim.

**ELAZIĞ-2018**

**Sibel TEKİN**



**KISALTMALAR**

<b>a.g.e</b>	: Aynı Gösterilen Eser
<b>Bkz</b>	: Bakınız
<b>Ed</b>	: Editör
<b>MÖ</b>	: Milattan Önce
<b>No</b>	: Numara
<b>s</b>	: Sayfa
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Tefsir</b>	: Tefsiru ma Ba'de't-tabia
<b>Telhis</b>	: Telhisu ma Ba'de't-tabia
<b>Vd</b>	: ve devamı

## GİRİŞ

### ARİSTOTELES VE İBN RÜŞD

Aristoteles, hem yaşadığı dönemde hem de ölümünden sonraki dönemlerde hakkında en çok konuşulan, en çok eser yazılan, eserlerine şerhler yazılan filozofların başında gelmektedir. Gerek fizik gerekse metafizik alanında öne sürdüğü teoriler bugün dahi tartışma konusu olmaya devam etmektedir. O, Platon'un öğrencisi olmakla birlikte tümüyle etkisinde kalmamış, kendine özgün felsefesini ortaya koyarak, felsefe tarihinde hocası Platon kadar etkili olmuş ve halen de bu etkisini sürdürmektedir.

İbn Rüşd ise doğuda pek fazla bilinmemesine karşın Batıda oldukça ün salmış, Aristoteles felsefesinin tanınması ve rasyonalist fikir akımının gelişmesine katkıda bulunması açısından, Avrupa'da hakkında en çok ilmi çalışma yapılan filozoflardan biri olmayı başarmıştır. Onun reform ve rönesans hareketlerinde o denli etkisi olmuştur ki hakkında hem müspet hem de menfi birçok eser kaleme alınmıştır.

İbn Rüşd'ün, Avrupa'yı bu denli etkilemesi, ilginç bir durum olarak ifade edilebilir. Bunun sebebi olarak, Aristoteles'i kendi doğrularına uygun olacak şekilde kullanan kilisenin baskılarından kurtulmak isteyen düşünürlerin, gerçek Aristoteles'i ortaya çıkaran İbn Rüşd'e duydukları vefa olsa gerektir. Nitekim kilise, her türlü dogmatik inancını Aristoteles'e dayandırmakta ve buna dayanak olarak da genellikle İbn Sina gibi İslam filozoflarını örnek göstermektedir. Felsefe bilmeden, felsefeye yapılan bu tür düşmanlıklar, Ortaçağ düşünürlerini dar boğaza sokmaktadır. 17. yüzyılda Descartes'tan (1596-1650) sonra Fransa'nın en büyük filozofu olan Malebranche'a (1638-1715) göre St. Thomas'ın yanlıgısı, Hıristiyan geleneğinin mükemmel temsilcisi olan Saint Augustine'i izlemek yerine pagan Aristoteles'i ve onun yorumcusu olan İbn Rüşd'ü izlemesidir. Zira Malebranche'a göre bir düşünür ne kadar Augustinuscu olursa, o kadar Hıristiyan, dolayısıyla da daha fazla hakikate yaklaşmış olacaktır.<sup>1</sup>

Düşünürler, her dogmatik düşünceye verilen Aristoteles dayanağından, bunalmış olmalı ki karşılarında buldukları farklı bir Aristoteles portresine ve onu kendilerine doğru bir şekilde tanıtan düşünüre de dört elle sarılmışlardır.

---

<sup>1</sup> Ömer Mahir Alper, *İslam Akıl ve Hakikat*, Milet ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 7 sayı 3 Eylül – Aralık 2010, s. 28

Şüphesiz o dönemde felsefe ile ilgilenen düşünürler vardı. Aristoteles'i de Platon'u da biliyor ve okuyorlardı. Çünkü her ne kadar Roma'nın dili Yunanca (Grekçe) olmasa da, çok geniş çevrelerce konuşulan bir dildi. Ancak sadece dil bilmeleri Aristoteles'i anlamalarına yetmiyordu. Çünkü hem Aristoteles'i anlayabilecek felsefi düzeyde değillerdi hem de Kilise buna müsaade etmiyordu.<sup>2</sup>

Gerek Aristoteles, gerekse İbn Rüşd, hem Doğu hem de Batı fikir dünyasını etkilemiştir. Ancak felsefesi ve etkileri bakımından değerlendirecek hangisinin felsefesi daha çok etki alanına sahip olmuştur? Diye soracak olursak, buna verilecek cevap Aristoteles olacaktır. Bunun birçok sebebi vardır. Bu sebeplerin başında; kendi gayretinin yanı sıra ağırlıklı olarak felsefi düşüncenin ortaya çıkıp geliştiği Atina gibi bir şehirde ve felsefi iklimde yaşaması gösterilebilir. Felsefeye bakış açısı ve taassuplar, her iki filozofun doğduğu ve yetiştiği ortam arasındaki farklar, gelenek ve görenekler, siyasi durumlar İbn Rüşd'ün, Aristoteles kadar tanınmasını engellemiştir. Bu faktörleri daha iyi anlayabilmemiz için ise filozoflarımızın hayatını ve yaşadıkları ortamı kısaca görmek yerinde olacaktır.

## **I. ARİSTOTELES**

### **I.I. Aristoteles'in Hayatı**

Aristoteles M.Ö. 384 yılında Atina yakınlarında, Stagieria'da doğmuştur. Babası Nichomacos bir saray hekimidir. Doktor bir babanın oğlu olarak yetişmesi ve tıbbın içinde büyümesi onun felsefesini doğrudan etkilemiştir. Bu sebeple önce deney ve gözlemin ön plana çıktığı doğa bilimlerine ilgi duymuş, daha sonra buradan metafizik alana yönelmiştir.

Babasının ölümünden sonra Atina'ya yerleşen Aristoteles, Platon'un akademisine girmiş ve yaklaşık yirmi yıl burada kalarak eğitim almıştır. Hocası Platon'un ölümünden sonra Batı Anadolu sahillerine gitmiş ve burada dersler vermeye başlamıştır. M.Ö. 342 yılında Makedonya Kralı Philip tarafından, Büyük İskender'in eğitimi için saraya davet edilmiştir. Bu daveti kabul eden Aristoteles, Philip döneminde İskender'in danışmanlığını ve öğretmenliğini yapmıştır. İskender'in dünyayı fethetmek için Asya seferine çıkması üzerine o da Makedonya'dan ayrılmış ve Atina'ya yerleşmiştir. Burada Lykeion adıyla kendi okulunu kuran Aristoteles, on iki yıl bu

<sup>2</sup> Alexandre Koyre, *Yeniçağ Bilimin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000, s. 18-19

okulun eğitim-öğretim faaliyetlerini yürütmüştür. “Büyük İskender Asya seferine çıkarken, coğrafya, biyoloji ve diğer tabiat bilimleriyle ilgili bilgileri de yanında götürmüştü”<sup>3</sup>. İskender’in Doğu seferine eşlik eden seyyahların, âlimlerin, yazarların getirdiği materyallerden, yazdıkları eserlerden istifade etmiştir. “İskender’in ölümünden sonra himayesi üzerinden kalkan Aristoteles, dinden uzak olmakla suçlanmış, öğretileri yasaklanmış<sup>4</sup>, Atina’dan ayrılarak Chalcis adasına sığınmış ve bir süre sonra M.Ö. 322’de burada ölmüştür.<sup>5</sup>

Aristoteles, zamanının bütün bilimlerine merak duymuş ve çok sayıda eser vermiş, büyük bir bilgidir. Onun en önemli eserlerinden bir *Organon*’dur. *Kategoriler*, *Önermeler*, *Topika*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler* ve *Sofistik Deliller* olmak üzere altı bölüm halinde yazdığı bu kitapta, mantık ve kıyas ilminden, varlığın ana formlarından, sofistlerin yanlış çıkarım ve delillerinden, bilgi ve bilginin ilkelerinden bahseder. *Göğe Dair*, *Fizik*, *Oluş-Bozuluş*, *Nebatat*, *Zooloji* adlı eserlerinde ise fizik biliminden, astronomiden, oluş ve bozuluştan, meteorolojiden, bitkilerden ve hayvanlardan bahseder. *De Anima* adlı eserinde ruhtan bahseden Aristoteles, *Nichomachos*’ta ahlaktan, *Poetica*’da şiirden, *Retorica*’da hitabetten, *Politica*’da ise devlet felsefesinden bahseder.

Aristoteles’in Metafizik adında yazdığı bir eseri yoktur. Metafizik ismi, ölümünden sonra eserlerini tasnif eden öğrencisi Andronikos tarafından verilmiştir. Andronikos, fizik adlı eserini tasnif ettikten sonra, fizik dışındaki eserlerini fizikten sonra gelen anlamındaki metafizik olarak isimlendirmiştir. Bu isim daha sonra gelen filozoflarca da benimsenmiştir. “Bu adlar bir Türk İslam Filozofu olan İbn Sina tarafından Ma Kable’t-Tabia (Fizikten Önceki Felsefe) ve Ma Ba’de’t-Tabia (Fizikten Sonraki Felsefe) olarak da kullanılmıştır.”<sup>6</sup>

## I.II. Aristoteles’in Doğduğu Çevrede Sosyal Durum

Aristoteles öncesi dönemde, halk soylular, köylüler, zanaatkârlar ve köleler olmak üzere çeşitli sosyal sınıflara ayrılmıştı. Soyluların egemen olduğu bu durumda halkın çoğunluğunu ise köleler sınıfı oluşturuyordu. Halk, bir yanda topraksız ve az topraklı çiftçiler, diğer yanda büyük toprak sahibi soylular olmak üzere iki sınıfa

<sup>3</sup> Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Felsefe Tarihi-1, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011, s. 144.

<sup>4</sup> Alexandre Koyre, *Yeniçağ Bilimin Doğuşu*, s. 31

<sup>5</sup> Elmalı ve Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 144.

<sup>6</sup> Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 145

ayrılmıştır. Kralların yetkileri sınırlandırılmış ve yönetim, soyluların eline geçmiştir.<sup>7</sup> Halk, şehir-site devletleri şeklinde yaşıyorken, toprak sahibi olma hakkı bulunmayan yabancılar ticaret ile meşgul olurken, yerleşik halk ise yönetim işleri ile ilgileniyordu. Büyük toprak sahibi Aristokratlar da üretime yön vererek ticari faaliyetlerde rol oynuyordu. Yunanlıların, Akdeniz ve Karadeniz’de koloniler kurmalarıyla başlayan süreçte sosyal ve siyasi yapıda da değişiklikler yaşanmıştır. Yeni kolonilerin kurulması, ticaret hacmini genişletmiş, üretim talebine karşı yeni iş gücü talebi artmış ve bu iş gücü talebini karşılamak için dışarıdan köle getirilmeye başlanmıştır. Bu şekilde kölelik kurumsallaşmıştır. “Paranın kullanılmaya başlanması, üretimin piyasa için yapıldığının bir göstergesi olmuştur. Kapalı aile ekonomisi, yerini pazar ekonomisine bırakmıştır. Para, hem mübadele aracı olarak hem de servet saklama aracı olarak kullanılmıştır. Paranın kullanılmaya başlanması, faizle ödünç verme işleminin yaygınlaşmasına da neden olmuştur. Küçük üreticiler, rant ödeyebilmek için yüksek faizlerle borçlanmışlar; borçlarını geri ödeyemedikleri zaman da köle durumuna düşmüşlerdir. Böylece kölelik için yeni bir kaynak yaratılmıştır. Gelişen sanayi ve ticarete paralel olarak, küçük köylüler ve büyük toprak sahipleri arasında yeni bir sosyal sınıf ortaya çıkmıştır. Bu şehirli zengin sınıfı, kontrolü altındaki diğer kesimlerle birlikte köylüleri de yanlarına alarak, soylulara karşı bir cephe oluşturmuştur. Bunun sonucunda, sitenin zengin ve fakir sınıfları arasındaki fark artmış ve sınıflar arası çatışmalarla iktidar çekişmeleri hız kazanmıştır”<sup>8</sup>

Halk-soylular-köleler ve zanaatkârlar arasındaki bu çekişmelerin sonucunda bir takım kanunlar çıkarılmış, soyluların egemenliğine son verilmeye çalışılmış, demokrasiye geçiş anlamında sayılabilecek çalışmalar yapılmıştır. Bu demokratik ortamda resim, heykel ve felsefe gibi alanlarda özgün eserlerin verilmeye başlandığı altın çağa girilmiştir. Kentte oldukça geniş kültürel faaliyetler yapılmış, halka kendini yönetecek yöneticileri seçme hakkı doğmuştur. Bu durum ise yeni bir iş kolunu doğurmuştur; Bu da eğitimin bir meslek olarak ortaya çıkmasıdır. Bu durumda kentin seçkin gençlerini yetiştirip, hazırlayacak bu işi “sofistler” üstlenmişti. Sofistler belli bir ücret karşılığında yönetme kademesinde yer almak isteyen gençlere hitabet, siyaset, evren, ahlak ile ilgili dersler veriyorlardı. Böylece felsefenin ve felsefeye dayalı yeni alanlar, düşünce biçimleri ortaya çıkıyor ve geliyordu.

<sup>7</sup> M. Kutluğhan Savaş Ökte, “Antikçağda İktisadi Düşünce”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar-2008, c.7/24, ss. 037-062, s.39.

<sup>8</sup> M. Kutluğhan Savaş Ökte, “Antikçağda İktisadi Düşünce”, s.5/ 40-41

Genel olarak dönemle ilgili özgür bir düşünce ortamından bahsetsek bile bu her zaman böyle olmamıştır. Kitlelerin gazabından korkan filozoflar, belki de Sokrates'in başına gelenlerden olabilir, dini ve siyasi yapıyı fazlaca eleştirmemişlerdir. "Eski Yunan filozofları bazen dine açıkça karşı çıkmışlarsa da, temelde dine saygılı bir tutum içinde olmuşlar ve dinin bazı yönlerini eleştirmekle yetinmişlerdir".<sup>9</sup> Nitekim Sokrates, "devletin Tanrılarına inanmamak, başka Tanrılar edinip, gençlerin ahlakını bozmak"la suçlanmıştı. İnsan şeklinde, sevilip-üzülen, evlenip-çoğalan Tanrı fikri, bu araştırıp-sorgulayan-eleştiren filozoflara büyük ihtimalle yanlış gelmişti. Ancak toplumsal baskı sebebiyle bazı şeyleri ifade etmekten çekinmiş olmalılar. Nitekim Aristoteles felsefesinde de bu açıkça göze çarpmaktadır. O her ne kadar yaşadığı pagan kültürünün etkisinde kalmışsa da her öğretilerinde mutlak hâkim bir Tanrı'ya kapı aralamıştır.

Aristoteles, yaşadığı toplumun örf-adet, gelenek-görenek, dini inanış ve siyasi ortamından doğal olarak etkilenmiştir. Siyaset ile ilgili görüşünden tutun da kadın ile ilgili görüşüne kadar tüm görüşlerinde bu etkiyi görmek mümkündür. Ancak onu özgün kılan yanı, saray himayesinde ve doktor bir babanın evladı olarak daha rahat ve entelektüel çizgide yetişmesindedir. Özgün fikirler, özgür ortamlarda gelişir. Aristoteles de bunu rahatlıkla kullanmıştır. Ancak her toplumda olduğu gibi Atina'da da farklı fikirler dirençle karşılaşır. Siyasi iradenin koruması altında olmayan her görüş, hor görülmeye mahkûm edilmiştir. Aristoteles'i Büyük İskender'in ölümünün ardından, Atina'dan ayrılmaya sevk eden de budur.

---

<sup>9</sup> M. Kutluğhan Savaş Ökte, "Antikçağda İktisadi Düşünce", s.6/ 42

## II. İBN RÜŞD

### II.1. İbn Rüşd'ün Hayatı

İbn Rüşd (Kadı Ebu'l-Velid Muhammed İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Ahmed İbn Rüşd), h.520/m.1126 yılında Kurtuba'da doğdu. Dedesi Ebu'l-Velid Muhammed de babası Ebu'l-Kasım Ahmed de Kurtuba kadılığı görevlerinde bulunmuşlardır. Saray himayesinde ve entelektüel bir ortamda yetişen İbn Rüşd, Fıkıh, Kelam, Tıp, Matematik ve Arap Edebiyatı gibi pek çok dalda eğitim aldı. O dönemin meşhur âdeti üzere *el-Muvatta*'yı ezberledi.

Bu dönemde Endülüs Emirlerinden Emir Yakub Yusuf, Endülüs'teki zengin kültür birikiminden etkilenmiş ve felsefeye merak salmıştır. Tıp, felsefe gibi kitapları okuyan emir, metafiziğe de merak salmış ve Aristoteles okumaya başlamıştır. Bu konularla ilgilenen emir, sarayında bir kütüphane kurulmasını istemiştir. Aristoteles okuyan emir, metinlerin ağır olduğundan dert yanmış ve sohbetlerine katıldığı İbn Tufeyl'den Aristoteles'i şerh etmesini istemiştir. Ancak o sıralarda yaşı hayli ilerlemiş bulunana İbn Tufeyl, bu işi yapamayacağını, bu ancak bu işi yapabilecek birini tanıdığını belirterek, İbn Rüşd'ü halifeye takdim eder.<sup>10</sup>

Felsefe düşkünü emirin iltifatına mazhar olan İbn Rüşd, 565/1169 yılında Sevilla(İşbiliyye) kadılığı, 567/1171 yılında ise Kurtuba başkadısı (Kadı'l-Kudat) görevine getirilir. Bu tarihten itibaren Aristoteles'in eserlerini şerh etmeye başlar.

Emir Yakup Yusuf vefat edince, 580/1184 yılında yerine oğlu Ebu Yusuf Yakup geçti. Emirliğinin ilk zamanlarında emir Yusuf, İbn Rüşd'e iltifat etse de sonraki zamanlarda araya mesafeler girdi. İbn Rüşd'ün emir ile yakınlığından rahatsızlık duyan fukahadan bazı kimseler İbn Rüşd'ü emire şikâyet etti. Bu şikâyetler neticesinde İbn Rüşd, Lucenna(Elisane)'ya sürgüne gönderilir ve kimse ile görüşmesine izin verilmez. Kitapları Gazali'nin kitaplarının akıbetine uğrar ve meydanda toplanarak, yakılır. Yaşanan olayların durulması ve İşbiliyye halkının ısrarları üzerine İbn Rüşd'ün mecburi ikameti sonlandırılır. Birçok kaynakta sürgünden sonra, iade-i itibar edildiği söylene de Henry Corbin aynı fikirde değildir. El-Mansur'un onu tekrar Fas'a çağırdığı doğru ise, bu ona itibarını iade etmek için olmamıştır. Çünkü feylesof adeta bir göz hapsi içinde ve Endülüs'ü bir daha görmeden, 9 Safer 595/10 Aralık 1198'de Merrakeş'te yetmiş iki

<sup>10</sup> Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014, s. 43

yaşında öldü.<sup>11</sup> Cenazesi önce Merrakeş’de Tazegut kapısı yanındaki mezarlığa gömülmüş, üç ay sonra da memleketi olan Kurtuba’ya taşınarak İbn Abbas mezarlığındaki aile kabristanına defnedilmiştir.<sup>12</sup>

İbn Rüşd’ün sürgün edilmesine gösterilen sebeplerden bazıları olarak şunlar zikredilmektedir: “Aristoteles’in *Kitab’ul Hayevan* adlı eserini şerh ederken onu düzeltmeye başlar. Bu kitabında zürafayı anlatırken zürafayı Berber melikin yanında gördüğünü söyleyince Melikin kendisinden uzaklaştığı ve hizmetinden yüz çevirdiği, meliki kızdırdığı ve ondan uzaklaştığı söylenir. Kurtuba’da kendisine çıkışan bir topluluk evinde terbiye edilmek üzere hiçbir yere çıkarılmaması için Ebu Yusuf’a gidip geldiklerini ve yazmış olduğu eserlerinde felsefeden alıntılarda bulunduğunu bildirdiler. Tanrılardan biri olan Zühre’nin ortaya çıkmasıyla Ebu Yusuf’u bu konu üzerinde haberdar ettiler o da Kurtuba’nın ileri gelenlerinin huzuruna onu çağırttı bunu sen mi yazdın diye sorunca inkâr etti. Bunun üzerine Allah kitabına lanet etsin dedi ve etrafındakileri de lanet etmeye çağırdı. Mesleğinden çıkarılmasını ve uzaklaştırılmasını bu ilimler hakkında hiçbir şey konuşmamasını ve onun en şiddetli azapla tehdit edilmesini emretti. Bütün beldelere ve belde halkına tıp, mevakit ve hesap ilmüne dair eserleri dışında bütün felsefi kitaplarının yakılmasını ve terkedilmesini, Marrekeş’e dönünce bunlardan uzaklaştırılmasını emretti ve böylece İbn Rüşd kendini felsefe öğretimine verdi. İbn Rüşd kendisine ikramda bulunulması için çağırıldığı bu esnada hastalanmış ve dört sene sonra vefat etmiştir”<sup>13</sup>

İbn Rüşd yetiştiği ortamın ve aileden aldığı iyi eğitimin etkisi ile pek çok konuya ilgi duymuş ve bu konularda kitaplar yazmıştır. Eserlerinin birçoğu sürgüne gönderilmesinin ardından meydana yakılmış olduğundan günümüze ulaşamamıştır.<sup>14</sup> Onun eserlerinin günümüze ulaşmasını ise Yahudi filozoflara borçluyuz. Yahudi filozoflar ona o kadar sahip çıkmışlardır ki, “İbrani dilinde Tevrat’tan sonraki en yaygın eserler İbn Rüşd’ün eserleri olmuştur.”<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 418

<sup>12</sup> Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s. 46 ve Numan Yusuf Aruç, *İbn Rüşd’ün Felsefi Düşüncesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 17

<sup>13</sup> El-ensari, Ernest Renan, “Fragment De La Vie D’ibn-Roschd Par El-Ansari”, *Averroés Et L’averroisme*, El-ensari’nin Arapça orijinali Ernest Renan’ın kitabının son bölümünde bulunmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. S. 437/456

<sup>14</sup> Rızaeddin bin Fahrettin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, haz. Remzi Demir, Gündoğan Yayınları, 1997, daha ayrıntılı bilgi için bkz. s. 59/60

<sup>15</sup> Mehmet Azimli, *Tarih Okumaları*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013, s. 141 ve Şeniz Yıldırım, “İbn Rüşd felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, [dergipark.gov.tr/download/article-file/192119](http://dergipark.gov.tr/download/article-file/192119)

## II.II. İbn Rüşd'ün Yorumculuğu

İbn Rüşd, tıp, astronomi, fıkıh, mantık, metafizik, fizik, politika, ahlak, psikoloji, zooloji gibi pek çok alanda eser vermiştir. Ama onun meşhur olmasını ve “Şarih-The Commentator” olarak anılmasını sağlayan eserleri ise Aristoteles’in eserlerine yazmış olduğu Büyük(Magnum), Orta(Medium) ve Küçük(Compendium) eserlerdir. İbn Rüşd, büyük şerhlerde daha önce kullanılmamış bir yöntem izlemiştir. Büyük şerhte Aristoteles'in metnindeki cümleler tek tek ele alınmıştır. *Physika*, *Peri Ouranon*, *Meta ta Physika* ve *Peri Psykhes* açıklamaları *Büyük Şerh*(açıklamalar) öbeğine girmektedir. Orta şerhlerde ise Aristoteles'in metninden bir parça ya da cümle alıp, Aristoteles'e atıf yapmıştır. Orta şerhlerde kimi zaman hangi görüşün Aristoteles'e, hangi görüşün İbn Rüşd'ün kendisine ait olduğu bazen karışabilmektedir. Küçük şerhler ise daha ziyade İbn Rüşd'e ait olan görüşleri ihtiva etmektedir. “*Kategoriai*, *Rhetorika*, *Poetika* şerhleri bu grupta yer alır.

İbn Rüşd'ün büyük şerhte kullandığı yorum metodu, Avrupa Felsefi sistemine yabancı bir metottur. İbn Rüşd'ün Aristoteles'i şerh ederken, Aristoteles'ten aldığı tam sayfa metni verip, daha sonra satır satır şerh edip açıklaması, Avrupa felsefi sisteminde bir ilktir. Bu sistem her ne kadar Doğu İslam dünyasında görülen bir durum olsa da satır satır verip incelemesi, Doğu İslam dünyası için de bir ilktir. Tefsir metodunu İbn Rüşd başlatmasa da onun Saint Thomas Aquinas'tan önce bu metodu kullanan en büyük Ortaçağ filozofu olduğuna şüphe yoktur. Bu metodu Farabi ve İbn Sina da kullanmıştır.<sup>16</sup> Ancak sistemli bir şekilde yapan kişi İbn Rüşd'tür. Bu şerhlerde İbn Rüşd'ün Aristoteles'i ve metodunu çok iyi bilmesi ve konuya hâkimiyeti hayranlık uyandıracak düzeydedir. Şöyle ki İbn Rüşd, Yunanca bilmemektedir ve Aristoteles şerhlerini tercüme yoluyla yapmaktadır. Bu durum, İbn Rüşd'ün elindeki tercümelelerin bire bir, aslına uygun tercümeleler olduğunu da göstermektedir. Aksi takdirde, İbn Rüşd, Aristoteles'i, bu denli doğru şerh edemeyebilirdi. Ancak İbn Rüşd “The Commentatör” lakabını hak edecek şekilde, eksik veya anlam bütünlüğü bulunmayan yerlerde “böyle demek istemiş olmalı”, “muhtemelen böyle söylüyor” gibi ifadelerle, anlam bütünlüğünü korumuştur.

Avrupa'da Aristoteles'in anlaşılması, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in kitaplarına yazdığı şerhlerin Latinceye tercümesi edilmesi ile mümkün olabilmıştır.<sup>17</sup> Bekir

<sup>16</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 245

<sup>17</sup> Abdurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin oluşumunda İslam'ın Rolü*, İz Yayıncılık, çev. Muharrem Tan, İstanbul, 2012, s. 31

Karlığa'nın, Etienne Gilson'dan yaptığı alıntı, İbn Rüşd'e reddiye yazan Aziz Thomas'ın, ondan ne kadar etkilendiğini göz önüne sermektedir.

“Her vesile ile İbn Rüşd'ün fikirlerini çürütmeye çalışan en büyük karşıtı Saint Thomas d'Aquin bile, Aristoteles'in metinlerinden, anlaşılmasında güçlük çekilen bölümlerini de daha iyi ve doğru yorumlayabilmek için onun şerhlerini önüne koymak gereğini duymuştur.”<sup>18</sup>

İbn Rüşd her ne kadar Latin dünyasında felsefi eserleri ile tanınsa da İslam dünyasında daha ziyade fakih yönü ile tanınmıştır. İslam dünyasında onun en çok yankı uyandıran eserleri, fihhi konuları ele aldığı *Bidayetü'l-Müctehid* ve *Nihayeti'l-Muktesid*'dir. O, bu eserlerinde fihhi konulara ve fakihlerin dini konulardaki icma ve ihtilaflarına değinmiştir. *Faslu'l-Makal*, *ed-Damime* ve *el-Keşfu an Menaiçi'l-Edille de Din-Felsefe* uzlaşmasını incelemiş, *Tehafütü't-Tehafüt*'ü ise Gazali'nin “*Tehafütü'l-Felasife*”sine reddiye olarak yazmış, filozofları tekfir eden Gazali'ye cevap vermiştir. *Tehafütü't-Tehafüt* Latin dünyasında İbn Rüşd'ün meşhur olmasını sağlayan en önemli eserlerden biridir. Bu kitaptan Latin İbn Rüşdçüler hayranlıkla bahsederken, İbn Rüşd düşmanları ise Gazali'nin *Tehafütü'l-Felasife*'sini örnek alarak, İbn Rüşd'e yüklenmişlerdir. Kaynaklara göre İbn Rüşd'ün seksenin üzerinde eseri vardır. Ancak dediğimiz gibi bu eserlerin birçoğu elimizde mevcut değildir.

İbn Rüşd'ün, dogmatizme kaynak olarak gösterilen Aristoteles'i şerh ederek, Avrupa'ya tanıtması, Latin dünyasını derinden etkilemiştir. Bir yanda Jean de la Rochelle, Roger Bacon gibi Latin İbn Rüşdçüler, İbn Rüşd'e hayranlıklarını belirtirken, Büyük Albert, St. Thomas gibi İbn Rüşd düşmanları, her yolla İbn Rüşd'e açıktan saldırmışlardır. Latin İbn Rüşdçüler söylemek istedikleri şeyleri yer yer İbn Rüşd'e söylemeye çalışırken, düşmanları ise ona ve fikirlerine açıkça cephe almıştır. Engizisyon mahkemeleri Latin İbn Rüşdçüler için kurulurken, İbn Rüşd'ün fikirlerine karşı papalık, 10 Aralık 1270 tarihinde 13 maddelik, genelde felsefeye, özelde İbn Rüşd'ün fikirlerine bir yasaklama kararı almıştır.<sup>19</sup>

Genelde İslam felsefesinin, özelde İbn Rüşd felsefesinin eklektik bir felsefe olduğunu, özgün olmadığını iddia eden De Boer, Bertrant Russel gibi düşünürler<sup>20</sup>, Renan'ın yanlı tutumunun etkisinde kalmış olabilirler. Bekir Karlığa'ya göre İbn Rüşd hakkındaki olumsuz düşünceler daha çok Renan'ın kitabına atıf yapmaktadır. Ancak

<sup>18</sup> Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s. 159

<sup>19</sup> Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s. 182

<sup>20</sup> Ed. Mehmet Vural, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları: 48, Ankara, 2009.

Renan her ne kadar İslam ve Arap kültürünü hor görmüş ve İbn Rüşd'ün Aristoteles hayranlığını itici ve abartılı bulmuşsa da onun başarılı olduğunu da eklemiştir. İbn Rüşd'ün felsefeye en büyük katkısı yeniden ve saf Aristotelesçiliği ortaya çıkarmasıdır. Bu bile onu yeterince özgün ve değerli kılar. O, Helenizm ve Platonculuk ile iç içe geçmiş Aristotelesçiliği, bunlardan arındırarak, özüne döndürmüştür.

### II.III. İbn Rüşd'ün Yaşadığı Çevrede Sosyal Durum

İbn Rüşd, Endülüs Medeniyeti'nin hem en parlak hem de siyasi olarak en karışık ve çöküşe yaklaştığı bir dönemde yaşamıştır. Farklı unsurları bünyesinde tutarak ve bu unsurları sentezleyip bir "Endülüs Medeniyeti" geliştiren Endülüs, siyasi olarak pek çok kez el değiştirmiştir. Berberiler, Vandallar, Vizigotlar tarafından idare edilen Endülüs, en son Hristiyanlığın Arius mezhebine bağlı Vizigotlar ile yaşadığı mezhep savaşı, Yahudilerin zorla Hristiyanlaştırılmaya çalışılması, prensler arasında yaşanan taht kavgaları neticesinde ülkede büyük bir kaos ortamı oluşmuştu. Bu kaos ortamında 33 Vizigot kralından 11'i bu ortamda öldürülmüştü. 709 yılında kral Witiza ölünce yerine çocuk yaştaki oğlu Achila getirildi. Bunun üzerine kralın muhalifleri 710 yılında onu tahttan indirip, yerine Rodrigo'yu kral ilan etti.<sup>21</sup> Ziya paşa taht kavgalarının nedenini ise şöyle açıklıyor; "Özellikle yönetim makamına çıkarılacak zatın memleket büyüklerinin kararıyla seçilmesi âdeti, hükümler ailenin arasındaki ünsiyetin yok olmasına neden olmuştur. Bu nedenle düşmanlığı bırakıp, iç karışıklıklardan kurtulamadılar."<sup>22</sup> Bunun üzerine kral Witiza'nın oğulları mağdur olduklarını belirterek, Müslümanlardan yardım istemiş, bu yardımın karşılık bulması neticesinde bu bölge Müslümanlar tarafından fethedilmiştir.

Bu tarihten sonra farklı dil, din ve mezhepten insan burada huzur içinde yaşamıştır. Birbirinden farklı etnik unsurların (İspanyol ve Berberi), Arap-İslam kimliğini benimsemesi ile farklı bir sentez ortaya çıkmıştır. Bu sentezden büyük bir Endülüs Medeniyeti ortaya çıkmış ve büyük bir hoşgörü ortamı oluşmuştur. Öyle ki; "Endülüs'te de bereket ve ilahi yardıma nail olma arzusuyla Müslümanlardan kiliseleri, Hristiyanlardan da cami ve evliya türbelerini ziyaret edenler görülürdü. Gayri Müslim veya Müsta'rib bir sınıf olarak Hristiyan ve Yahudiler, Müslüman adetlerine saygı

<sup>21</sup> Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 41

<sup>22</sup> Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, Selis Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 34

olarak domuz eti yemezler, çocuklarını sünnet ettirirler ve çoğunlukla çocuklarına Müslüman ismi verirlerdi.”<sup>23</sup>

Tıp, Felsefe, Astronomi gibi ilim dallarında çeşitli çalışmalar yapılmış, öyle ki bu medeniyetten giden eserlerin farklı dillere tercüme edilmesiyle Reform ve Rönesans hareketlerinin fitili ateşlenmiştir. Ancak bilimin zirve noktasına ulaşmasını sadece kültürel çeşitlilikle izah etmek mümkün değildir. Bu seviyeyi yakalamada felsefe ve bilime düşkün emirlerin, bu faaliyetleri ve ilim adamlarını desteklemelerinin rolü büyüktür.

Müslümanların çoğunun okuyup yazma bildiği bu coğrafyada, kitap okumak, yazmak ve biriktirmek adeta bir hobi halini almıştır. Kütüphaneler ve yurtların genel olarak yan yana bulunduğu ülkede, kütüphane ve yurtların bakımı, hocaların maaşları özel bir fondan karşılanmaktadır. Yurt dışından hocaların gelmesi teşvik edilir, onlarla çeşitli münazaralar yapılır ve gelen hocalara kalacak yer, ücretsiz yiyecek temin edilir ve hocalara büyük ihsanlarda bulunulurdu.

“Emirler ve Halifeler, bilhassa II. Abdurrahman ve II. Hakem, kitap biriktirmeye çok meraklıydılar. Halife el-Hakem, kelimenin tam anlamıyla kitap aşığı bir kimseydi. O, bu işten anlayan memurlarını İskenderiye, Dımaşk ve Bağdat gibi devrin kültür merkezlerine gönderirdi. Onlar, kitapçı dükkânlarını bir bir dolaşarak araştırmalar yaparlardı. Şayet satın alınacak veya istinsah edilecek yazma kitaplar bulurlarsa, bunu el-Hakem için satın alırlardı. Böylece Halife büyük ve zengin bir kütüphaneye sahip olmuştur.”<sup>24</sup>

Emirlerin felsefeye olan düşkünlüğünün sebepleri ise her zaman merak konusu olmuştur. İlk Müslümanların İslam’ın “oku” emrinden yola çıkarak ve buna bir de fetih arzusunu ekleyerek yeni yerler ve medeniyetler keşfetme arzusu, Şii-Fatimi Emirlerinin felsefeye duyduğu ilgi şüphesiz etkili olmuştur. Ancak yine İslam coğrafyasında felsefe ve tasavvuf gibi farklı düşünce ekollerine karşı duyulan önyargı düşünüldüğünde, Endülüs’teki emirlerin bu ilgisi şaşırtmaktadır. Bu ilgiyi sadece bir merak olarak izah edemeyiz. Şii-Fatimi yayılcılığının ve Şii görüşlerin tehdit olarak algılanmış olmasının da etken olduğu kuvvetle muhtemeldir. W. Montgamery Watt, Endülüslü emirlerin felsefeye olan meraklarına sebep olarak şunları söylemektedir:

<sup>23</sup> Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs’te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, s. 368

<sup>24</sup> Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1998, 4. Cilt, s. 482

”Halifeler kendi sağlıkları ve etrafında bulunan insanların sağlıkları ile yakından ilgileniyorlardı. Yunan tıp ilmiyle uğraşanların, kendilerine bu hususta yardım edebileceklerine inanmışlardı. Şurası da hatırlanmalıdır ki incelemekte olduğumuz bu bölgede astronomiden ayrılmamış olan Astrolojiye büyük değer atfedilmişti. Astrolojik-Astronomik eserler, tercüme programında önemli bir yer işgal etmekte idi. Bu ilimde salâhiyetli olanlar, özel olarak sarayda alikonurdu. Felsefe bu ilimlerle yakından ilgili olduğu için tabiatıyla ona da bu itina gösterilecekti. Bununla beraber Me'mun'dan ve tercüme faaliyetlerinin teşkilinden çok önce, "genel dini harekette” Müslümanların çok mütefekkir tutumları, diğer dinlerin salikleriyle yapılacak münakaşalarda mantıki usullerin ve bütün olarak felsefenin önemini takdir etmeye başlamıştı. Bu cinsten münakaşalar yapılmış olmalıdır. Şamlı Saint John (700)'nun eserleri arasında "Bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında münakaşa" vardır ki Hristiyanların karşılaşmaları muhtemel olan münakaşaları ve onlara verilmesi gereken cevapların mümkün çizgilerini göstermek maksadı ile kaleme alınmıştır. Nasturi Patriği Timothy tarafından 781 de halifenin huzurunda yapılmış genel bir münakaşayı zapt eden bir kayıt muhafaza edilmektedir. Bu açıkça gösteriyor ki Müslümanlar çok erken tarihlerden beri kendilerinin bazı dini inançları reddeden ve tenkit eden yüksek kültüre sahip bir halk arasında yaşamakta olduklarını biliyorlardı. Hristiyanlardan ve Irak'ta bulunan diğer din mensuplarından başka Müslümanlar Budistlerle ve Hint mezhepleri salikleriyle temas halinde idiler. Böylece polemik ve müdafaa ihtiyaçları felsefe tahsili için kuvvetli bir sebep teşkil etti. Buna ilaveten kâtipler sınıfı ile yeni ulema sınıfı arasında gerginlik de felsefe tahsilinde rol oynamıştı.”<sup>25</sup>

Endülüs Medeniyetinde bir yandan çeviriler yoluyla “altın çağ” yaşanırken, bir yandan da mezhepsel taassuplar artıyordu. Siyasi kaygılar ise bu mezhepsel taassubu körüklüyordu. Suriyelilerle birlikte Endülüs'e gelen Evzai Mezhebi, ilim tahsili için Medine'ye giden öğrencilerin Maliki Mezhebi ile tanışıp, onu Endülüs'e taşımaları sebebiyle, yerini Maliki Mezhebine bırakıyordu. Maliki Mezhebi ise müteşabih ayetlerin yorumlanmasına ve felsefeye şiddetle karşı çıkıyordu. I. Hişam maliki mezhebinin yayılmasını destekliyordu. Kaynaklarda İmam Malik'in I. Hişam için sarf ettiği övücü sözlerin bu destekte etkisi olduğu geçse de şüphesiz İmam Malik'in Abbasi karşıtı olması daha büyük etken olmuştur.

<sup>25</sup> W. Montgamery Watt, *İslami Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, s. 50/51

Maliki mezhebinin Endülüs'te yayılmaya başlaması ile birbiri ardınca eserler kaleme alınmaya başlandı. İlk dönem âlimleri yeni ufuklar açarak, kaliteli eserler ortaya çıkarırken, sonraki kuşak birbirinin aynı taklitçi eserler kaleme almaya başladı. Yeni içtihatlarla kapıyı kapatan, öncekilerin sözünün üzerine söz söylenemeyeceğini söyleyen âlimler körü körüne taklitçiliğin kapısını araladı. Farklı görüşlere yaşam hakkı tanımayan bu zihniyet, Ebu Hanife, Şafii gibi âlimleri zındıklıkla itham ederken, *el-Muvatta*'yı ezbere okumayı marifet sayıyorlardı. Bu sebeptendir ki doğuya ilim öğrenmeye giden birçok öğrenci, Endülüs'lü âlimlerin muhalefetinden korkup ülkelerine dönmüyor, dönenlerse başını ağrıtmamak için ulemanın görüşlerine aykırı görüş belirtmiyordu.

”El-Makkari'nin verdiği bilgilere göre III. Abdurrahman döneminde Cuma namazını eda etmek üzere üç yüz kadar fakih çevre köylerden Kurtuba Camiine gelir ve burada adı geçen halife tarafından kabul edilirdi. Bu fakihlerin hepsi, *el-Muvatta*'yı ezbere bildiklerinin bir alameti olarak başlarına “kalensuva” denilen bir başlıkla örterlerdi. Zaten bu başlık, sadece zikredilen kitabı ezbere bilen fakihlerce kullanılabilirdi.”<sup>26</sup>

Endülüs'te taklitçi anlayışla yetişen Maliki fakihlerin tek ölçüsü *el-Muvatta*'yı bilmek, o doğrultuda fetva vermektir. Onun dışında hiçbir âlim ve görüşü kabul edilemez olmuştur. Bu durum Murabıtlar devrinde artarak devam etmiştir. Murabıtlar devri Maliki fikhinin siyasi ve sosyal tüm mekanizmalarda mutlak hâkimiyetinin olduğu bir devirdir. Bu muhalefetin ardında fakihlerin konumunu koruma, Doğu'daki İslami ilimlerin gelişimine tepki, Eş'arilik ve Şiiliğe karşı ehli sünneti koruma iddiası gibi gerekçeler vardır. Felsefeye karşı olumsuz tavırlar o derece artmıştır ki, “Hişam el-Müeyyed; h.366 yılında, mantık ve diğer konulardaki felsefe kitaplarının toprağa gömülmesini ve üzerlerine taş yığılmasını emretmiştir. Bu gibi eserleri okuyanların mülhid(dinsiz) ilan edilmelerini kararlaştırmıştır.”<sup>27</sup>

“Bu dönemde kimi Maliki fakihleri, Gazali'nin *İhya*'sını okumayı, hatta yanında bulundurmaya bile yasaklayan fetvalar vermişler, dahası bununla da yetinmeyerek eserin Mağrib ve Endülüs'te tedavülde olan nüshalarını toplatarak yakılmasını sağlamışlardır.”<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, TDV Yayınları, Ankara, 2012, s. 177

<sup>27</sup> Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s. 234

<sup>28</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s.178

İbn Rüşd, Gazali'ye yönelen bu olumsuz tavrı fırsat bilmiş ve çeşitli eserler kaleme almıştır. Ancak bu olumsuz tavırlar bir süre sonra da İbn Rüşd'e yönelmiştir. İbn Rüşd'ün görüşlerinden rahatsız olan ulema, İbn Rüşd'ü şikâyet ederek sürgüne gönderilmesini sağlamıştır. Savaşın eşiğinde olan emir, ulemanın desteğini arkasına alma ihtiyacı hissetmiş, İbn Rüşd'ü sürgüne yollamayı tercih etmiştir.

İbn Rüşd'ün sürgüne gönderilmesi ile ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Emir İbn Rüşd'ü sürgüne göndermesinde şüphesiz bu rivayetlerin hepsinin doğruluk payı vardır. Ancak en önemli etkenin İbn Rüşd'ün emirin siyasi muhalifi olan kardeşi Yahya ile samimiyeti gibi gözükmemektedir. Çünkü Emir zorlu bir taht mücadelesi sonucunda tahta çıkmıştır. Kardeşi Yahya ise halifeye isyan etmek için bazı kişiler ile iletişime geçmiştir.

Şüphesiz İbn Rüşd entelektüel bir çevrede doğup büyümesine karşın bir o kadar da zor bir çevrede yaşamıştır. Bir yandan ulema sınıfının hücumlarıyla mücadele etmiş bir yandan da halife ve halifenin yanındaki muhalifleriyle mücadele etmiştir. Bu kadar olumsuz duruma rağmen ilim sevdasından vazgeçmemiş, kendini ilime adanarak seksenin üzerinde eser vermiştir. "Buluğa erdiği demden itibaren okuma ve düşünmeyi; bir kez babasının öldüğü diğeri de evlendiği gece olmak üzere iki gece terk etmiştir."<sup>29</sup>

### III. Aristoteles ve İbn Rüşd'ün Yaşadıkları Ortamların Karşılaştırılması

Aristoteles ve İbn Rüşd metafiziğini karşılaştırmak için yaşadıkları ortamın da araştırılması gerektiğini düşündük ve kısa bir bölümle bunu izaha çalıştık. Geniş kitlelere ulaşmış, birçok bilim dalının öncüsü olmuş, bilimsel çalışmalara konu olmuş ve toplumlarda çığır açmış bu iki filozofun yaşadığı ortamın da karşılaştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün yaşadığı ortam birçok açıdan benzerlik göstermektedir. Atina ve Endülüs, çok kültürlü bir yapıya sahip olmak, birçok kültürü barındırmak ve ticaret yollarına yakın bulunmak açısından benzerlik göstermektedir. Felsefe ve bilimin yaygın olduğu ortam itibariyle, bu yerlerde yaşamak her iki filozofa da büyük katkı sağlamıştır.

Her iki filozof da entelektüel bir ailede ve sarayın himayesinde yetişmiştir. Bu entelektüel ortam sayesinde iyi eğitim almışlar ve yine bu imkân sayesinde kaynak edinme konusunda sıkıntı çekmemişlerdir. Yine her iki filozof da eğitimlerinden

<sup>29</sup> El-ensari, s. 7 ve İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev, Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, s. 13

sorumlu oldukları saray erkânınca korunup kollanmış, kendilerine yönelecek olumsuz tutumlardan bir nevi korunmuşlardır. Ancak bu korunma kendilerine rakip doğurmuş ve istenmeyen adam izlenimi doğurmuştur. Üzerlerindeki bu himayeler ortadan kalkınca korumasız kalmışlar ve birçok sıkıntılar yaşamışlardır.

Aldıkları himaye ile birbirine benzeyen filozoflar, aldıkları tepki ile de benzeşmektedir. Her iki filozof da yaşadığı toplumda dine karşı olmakla, dini bozmakla suçlanmıştır. Aristoteles, Roma Tanrılarına karşı gelmekle suçlanmış ve çareyi o ortamı terk etmekte bulmuştur. İbn Rüşd'de yaptığı te'villerle İslam dinini bozmakla suçlanmış ve sürgüne gönderilmiştir.

İki filozofumuzu yaşadıkları ortam itibariyle birbirinden ayıran nokta ise din olmuştur. Aristoteles, Pagan bir kültürde yetişmiş ve yaşamış iken, İbn Rüşd, tek Tanrılı dinin egemen olduğu bir toplumda doğmuş ve yetişmiştir. Bunun felsefelerine etkisi ise diğer bölümlerin konusudur. Ama kısaca söyleyebiliriz ki Aristoteles her ne kadar metafiziğinde “tek Tanrı”(tek ilke) fikrine ulaşmış ise de temelde Pagan kültürün etkisinden tam olarak kurtulamamıştır. İbn Rüşd ise Pagan kültürün etkisinde kalmamakla birlikte, Aristoteles'in derin etkisinden kurtulamamıştır. Bu sebeple eleştirilmeyi göze almış, din ve felsefenin kardeş olduğunu, birbirlerine karşı veya rakip olmadıklarını izah etmeye çalışmıştır.

Renan, İbn Rüşd'ün Aristoteles ile ilgili, kitaplarının önsözünde yaptığı açıklamaları vererek, bu sevgi ve hayranlığı abartılı bulduğunu belirtmiştir.

“*Fizik*’ kitabının önsözünde, kitabın yazarı İbn-i Rüşd şöyle diyor: “Nicomachus’un oğlu Aristoteles, Yunanların en bilgini; mantık, fizik ve metafiziğin kurucusu ve tamamlayıcısıdır. Evet, kurucusudur diyorum çünkü bu bilimler hakkında Aristoteles’ten önce yazılanlar hakkında konuşmaya bile değmez ve zaten Aristoteles’in yazdıkları hepsini gölgelemiştir.”

“Tamamlayıcısıdır diyorum, çünkü günümüze kadar -ki bu yaklaşık on beş yüzyıl demek oluyor- Aristoteles’ten sonra yazılan hiçbir şey onun yazdıklarına ne bir şey ekleyebilmiş ne de yazdıklarında kayda değer bir hata bulabilmiştir. İşte, bu özelliklerin hepsi sadece bir insanda toplanmıştı; bu olağanüstü ve mucizevi bir şeydir. Bu değerli varlık yaratılmış bir şeyden, bir insandan daha fazlasıyla isimlendirilmeyi hak ediyordu; işte bu sebepten de eskiler ona “Tanrı” diyordu.”<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Ernest Renan, *Averroés Et L'averroïsme*, s. 54/55

İbn Rüşd'ün Aristoteles hayranlığı, Avrupa'da eleştirilere neden olmuş ve İbn Rüşd, metafiziğe bir şey eklemeyip, Aristoteles'in tasdikçisi olmakla suçlanmıştır. Bunu özellikle yapan çevre ise Latin İbn Rüşdçülüğüne karşı çıkan gruptur. Onlar bu yolla İbn Rüşd'ü ve onun felsefesini gözden düşürmeyi amaçlamışlardır.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. ARİSTOTELES'E GÖRE METAFİZİK

Aristoteles Felsefesi genel olarak mantık yürütmeye dayanmaktadır. Aristoteles felsefeye ilk başladığında hocası Platon'un etkisinde kalmışsa da zaman içerisinde bu etkiden sıyrılıp, kendi mantıki yöntemini ve felsefesini oluşturmuştur. Onun felsefesinde mantık, doğa bilimleri ve metafizik iç içe bulunur.

Aristoteles'in metafizik tanımını da bu çıkarımlar sonucunda öğreniyoruz. Ona göre tümelin bilgisi tikelin bilgisinden daha önemlidir. Çünkü tümelin bilgisi kişiye bir olayın "neden"ini ve "niçin"ini öğretir. Tikelin bilgisi ise pratik hayatta kolaylık sağlarken, bize bilgelik vermez. Ancak bu durum tikelin bilgisinin önemsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Biz sınırlı olan bilgi melekemizle, az bilinen çok bilinene doğru hareket ederiz.<sup>31</sup> Bu açıdan az bilinen olan tikelin bilgisi, pratik bilgi olarak günlük hayatımızı kolaylaştırır. Tümelin bilgisi ise sırf bilme amacı taşıdığından, yarar veya fayda gibi bir amacı olmadığından yine diğer tüm bilimlerden üstündür. Örneğin matematik, geometri gibi sanatlar Mısır'da doğmuştur. Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardı.<sup>32</sup>

O halde deney sahibi insan basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkâr deney sahibi insandan, usta işçiden, teorik bilgi pratik bilgiden, dolayısıyla tümelin bilgisi tikelin bilgisinden üstündür. Tümelin bilgisi ile ilgilenen ilim dalı olan metafizik de diğer tüm ilimlerden üstündür. "Ancak tümelin bilgisi, tikelin bilgisinden daha zordur. Çünkü duyulardan en uzak olan onlardır."<sup>33</sup>

Aristoteles, felsefesinde akli oldukça etkin kullanan bir filozof olarak karşımıza çıkar. O daima parçadan bütüne bazen de bütünden parçaya gitmek suretiyle olayları bir hareket ve oluş içinde açıklamaya çalışır. "O, var olandan başlayarak terim, önerme, istidlal(akıl yürütme), kıyas, ispat teorilerini ortaya koyar. Böylece o, ferdi realiteden hareket etmiş olur. Aristoteles'in bundan maksadı da prensiplerin varlığını, mahiyetini ve sayılarını araştırmaktır."<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, Nobel Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 157

<sup>32</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 79

<sup>33</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 82

<sup>34</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 24

Onun kategoriler öğretisinde de bu akıl yürütmeyi bulabiliriz. Ona göre bir nesne hakkında bir fikir söylediğimiz zaman o nesne tekil bir nesnedir. Bu tekil nesne hakkında bir izahatta bulunmak için de onu tümel bir kavramın altına yerleştirmemiz gerekir. Sonra onun hakkında nasıl olduğu, bir şeye göre göreliliği, yeri zamanı ile ilgili ifadeler kullanırız. Bu durumda eşyaları kategorilere ayırmış oluruz.

Aristoteles'in metafiziği dulist bir görünüm arz etmektedir. Bunun nedeni ise birçok zıt öğeyi birbiri içinde barındıran bir sistem anlayışına sahip olmasıdır. Örneğin içinde yaşadığımız dünyanın gerçek olduğunu belirten Aristoteles, felsefesine pek de uymayan "Platon'un İdealar Kuramını" kısmen kabul eder. Şöyle ki "Platon'a göre bilgi her vakit genele yönelir ve tek tek ayrı varlıkları bir genel kavram altında toplar."<sup>35</sup> Aristoteles te bu görüşe katılır. Ona göre tümelin bilgisi en değerli bilgidir. Ancak tikelin bilgisi de insanın pratik hayatı için önemlidir. Tümelin bilgisine ulaşmak için ise, tikelin bilgisinden yola çıkmak zorundayız. Ancak Aristoteles, Platon'un "tümelin ayrı bir realiteye sahip olduğu" iddiasına karşı çıkar. Tümel(ide) vardır, varlığı gereklidir ama reel bir gerçekliği yoktur.

## 1.1. Aristoteles Metafiziğinin Kavramları

### 1.1.1. Cevher (Töz)-Araz Öğretisi

Aristoteles metafiziğinin temel yapı taşını kategorilerin en başında bulunan "töz" oluşturur. O, kategoriler içinde en genel olanıdır. "Dokuz kategori arttiribut'tür, onun yani cevherin birer sıfatıdır, yani arazdır."<sup>36</sup> Biz bir cevher hakkında dokuz ayrı yorum yapabiliriz ve yaptığımız bu yorumların her biri cevheri tanımlarken kullandığımız birer sıfat olmaktadır. Bu sıfatlara ise Aristoteles, araz(ilinek) adını veriyor. Bu sebeple diğer tanımlamalar da ona bağlıdır.

Aristoteles kitabında üç ayrı töz tanımı yapar. Toprak, Ateş, Su ve bütün benzeri şeyler gibi basit cisimler; genel olarak cisimler ve hayvanlarla tanrısal varlıklar gibi onlardan meydana gelen şeyler, nihayet bu cisimlerin kısımları anlamına gelir.<sup>37</sup>

Aristoteles'e göre bunların ilkçağlardan beri "töz" olarak adlandırılmalarının nedeni onların bir özneye yüklem olmamaları, aksine kendilerinin yüklem olmasıdır. Bir başka anlamda ise doğası gereği bir özneye yüklem olmayan şeylerin varlığının

<sup>35</sup> Kamran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 198, CLXXX, 4. Baskı, Ankara, 2001, s. 70

<sup>36</sup> Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s. 234

<sup>37</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 254

içkin nedeni olan her şey de tözdür. Ayrıca bu tür varlıklarda bulunan ve ortadan kalkması ile tözün de ortadan kalkacağı kısımları da tözdür.

Aristoteles'in tanımlarından yola çıkarak töz için hiçbir şeye yüklem olmayan bilakis kendisi bir niteliği, niceliği belirten yüklem olan veya "özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir."<sup>38</sup>

Aristoteles'e göre varlık aslında bir şeyi o şey yapan şeydir. Dolayısıyla biz bir varlığın özelliğini, niteliğini belirteceğimiz zaman onun iyi, kötü veya çirkin gibi özelliklerini belirtiriz. Onun at ya da insan olduğunu söylemeyiz. Ancak iyi veya kötü gibi niteliklerin kendi kendine yeten bir varlıkları yoktur. Bunlar töz olmalarına karşılık töz gibi algılanmazlar. Gezinen veya oturan dediğimiz zaman ise bu gerçek bir varlık gibi algılanır. Bunun nedeni ise ikincilerin altında "gerçek bir öznenin olmasıdır. Bu özne böyle bir kategoride kendini gösteren töz veya bireydir. Çünkü biz "iyi" ve "oturan" kelimelerini, hiçbir zaman böyle bir özne olmadan kullanamayız. O halde diğer kategorilerden her birinin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamında varlık, yani herhangi bir anlamda varlık değil, mutlak anlamda varlık, ancak töz olabilir."<sup>39</sup>

Tözü kategorilerin baş kısmına yerleştiren Aristoteles, onun hem tanım, hem bilgi hem de zaman bakımından ilk olduğunu belirtir. "Çünkü ilkin diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz; oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir. Töz, tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiş bulunur. Varlık da fert, öz, nicelik gibi kelimeleri içerdiğinden, varlık aynı zamanda öz'e, öz de cevhere delalet eder. Dolayısıyla esas anlamda varlık, cevherdir."<sup>40</sup>

Aristoteles, maddenin (heyula-şekilsiz madde) de cevher olduğunu<sup>41</sup> ileri sürmekte, ancak bunu zorunlu olarak kabul etse bile bu kabul edişin de birtakım zorluklar doğurabileceğini eklemektedir. Maddeyi töz olarak kabul etmesinin sebebi, niteliklerin ortadan kaldırılması halinde, geriye maddeden başka bir şeyin kalmamasıdır. İkinci dereceden nitelikler (uzunluk, genişlik, derinlikten başka nitelikler) yani cisimlerin salt duygulanımları (halleri) töz değildir. "Töz daha ziyade bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir. Eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak, geriye bu nitelikler tarafından belirlenen bir şey kalmadığını görürüz; o

<sup>38</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 254-255

<sup>39</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 306

<sup>40</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 34

<sup>41</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 75

halde bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz görünmektedir.”<sup>42</sup> Aristoteles’in maddeyi töz olarak kabul etmesinin bir diğer nedeni ise onda meydana gelen değişmedir. Çünkü ona göre bir zıttan diğerine geçebilen şeylerde bu değişimlerin dayanağı olan bir özne mevcuttur. “Örneğin yer değiştirmelerde şimdi buralarda olan daha sonra başka yerde olacak olan.”<sup>43</sup> Madde de işte tam bu dayanak olan şeydir.”<sup>44</sup>

Aristoteles, bu çıkarımlardan maddenin, kendiliğinden varlığı olmayan, niteliği belirsiz bir şey olduğu sonucuna ulaşıyor. Ancak sonrasında mantıksal olarak bakıldığında, tözün madde olduğunun ortaya çıkacağını, bunun ise imkânsız olduğunu ortaya koyuyor. “Çünkü tözün, esas olarak bağımsız ve bireysel bir şey olma özelliklerine sahip bir şey olduğunu düşünürüz. Bunun çözümü ise maddeden ziyade, form ve madde ile formadan meydana gelen bileşik varlık töz olarak görünmektedir.”<sup>45</sup>

Aristoteles’e göre töz, aynı zamanda formdur. Ona göre “neden mantıksal bakımdan özdür. Öz de bazı durumlarda ereksel nedendir. Nitekim ev ve yatakla ilgili olarak o, ereksel nedendir. Diğer durumlarda ise öz, ilk hareket ettiricidir. Çünkü ilk hareket ettirici de bir nedendir. Yalnız fail nedeni sadece oluş ve yok oluş söz konusu olduğu durumda araştırdığımız halde, diğer nedeni varlık söz konusu olduğunda ararız.”<sup>46</sup> Ona göre cevher bir sebeptir. Bunu araştırmak gerekmektedir. Bu sebebi bulmak için de ona “niçin” sorusunu sormalıyız. “Örneğin şu maddeler, niçin bir evdir? Çünkü evin mahiyeti onlara bir yüklem olarak aittir. Aynı şekilde şu varlığın bir insan olduğu veya filanca belirlemeyi alan şu cismin bir insan olduğu söylenecektir. O halde “niçin”in araştırılması, nedenin araştırılmasıdır ve bu neden de kendisinden ötürü maddenin belli bir şey olduğu, formdur ve töz olan, budur.”<sup>47</sup> Aristoteles, buradaki izahında “bir takım maddeler evin aslına, mahiyetine ait olduğu için araştırılan sebep de, form dolayısıyla formel sebepten ibaret oluyor. Dolayısıyla, formu, maddeyi ve mahiyeti cevherle özdeş kılarak, duyulur cevherlerin ve eşyanın oluşunu izah ediyor.”<sup>48</sup>

Cevheri nitelikleri bakımından inceleyen Aristoteles sonrasında ise tümellerin ve ideaların töz olup olmadıklarını inceliyor. Aristoteles’e göre tümeller töz olamaz; çünkü “bir bireyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür. Oysa tümel, bunun

<sup>42</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 311

<sup>43</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 377

<sup>44</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 377, 6 numaralı dipnot

<sup>45</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 312

<sup>46</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 373

<sup>47</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 374

<sup>48</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 36

tersine ortak olan şeydir; çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait olan şeye, tümel denir.”<sup>49</sup> Aristoteles, tümelin genele ait olması hasebiyle töz olmasının imkânsız olduğunu belirtiyor. Çünkü bu durumda ya kendilerine yüklenen bütün varlıkların töz olması gerekir ya da hiçbirinin töz olmaması gerekir. Tek bir varlığın töz olursa, bütün varlıkların bir ve aynı olması gerekir ki bu mantıklı değildir. Tüm bireylerin de töz olamaz çünkü töz bir tek varlığa ait olan bir şeydir.

Tümel, yüklem olup olmama bakımından da töz olamaz. “Çünkü töz, bir öznenin yüklemi olmayan şey anlamına gelir. Oysa tümel, her zaman bir öznenin yüklemidir.”<sup>50</sup>

Aristoteles’e göre tözün bilfiil var olan tözlerden meydana gelmesi de mümkün değildir. “Çünkü bilfiil olarak iki olan şeyler, hiçbir zaman bilfiil tek bir şey değildirler. Onlar ancak bilkuvve olarak iki yarım doğrudan meydana gelir; çünkü fiil, ayırır. O halde eğer töz birse, o kendisinde bulunan tözlerden meydana gelemez.”<sup>51</sup> Aristoteles’in bu sözü söylemekteki gerekçesi “tözlerin bölünemez cisimciklere özdeş olduğu” görüşüdür. O bu konuda Demokritos gibi düşünmektedir. Buradan şu çıkar ki bir ikiden, iki de birden çıkmaz.

Tümel, töz olmalarını, tanımlarının olamamasına bağlıyor. Ona göre idealar tanımlanamaz. “Çünkü bunların maddesi vardır; maddenin doğası ise olmak veya olmamak imkânıdır ve bundan dolayı duyusal tözler(idealar) içinde bireysel olanın tümü, yok oluşa tabidir. O halde kanıtlamanın konusu zorunlu olan ise ve eğer tanım sadece bilime aitse; öte yandan nasıl ki bazen bilgi, bazen bilgisizlik olan bir bilim olmadığı gibi, aynı şekilde olduğundan başka türlü olabilen şeyin kanıtlaması ve tanımı olması da mümkün değilse bireysel duyusal tözlerin ne tanımları, ne de kanıtları olmayacağı açıktır.”<sup>52</sup> Aristoteles, ortadan kalkabilen varlıkların duyumun alanından kaybolduğu anda bilimin konusu olmasından çıkması sebebiyle ve tanımlarının da yapılamaması sebebiyle, ideaların olamayacağını en başında belirtiyor. “Çünkü bireyler tanımlanamazlar; Çünkü madde içerirler ve bundan dolayı yok oluşa tabidirler. Belli bir zamanda doğru olan bir tanım, bundan ötürü, doğru olmaktan çıkabilir ve dolayısıyla bilgi değil, sadece sanı olabilir.”<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 357

<sup>50</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 358

<sup>51</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 359

<sup>52</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 363-364

<sup>53</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 363, 6, dipnot

Aristoteles'in felsefesinin temel yapı taşının töz-cevher nazariyesi olduğu oldukça açıktır. "O, cevheri reel ve hakiki varlığın başı ve bizzat kendisi olarak görmektedir. "<sup>54</sup> O varlığın özü ve mahiyeti, aynı zamanda varlığın kendinde mevcut içkin sebebidir.

Araz, Aristoteles felsefesinde "ilinek" olarak anılır. Aristoteles'e göre ilinek, "bir şeye ait olan ve onun hakkında tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir."<sup>55</sup> Aristoteles, bu tarifi ile ilineğe sık sık tekrarlanmayan ve tekrarlanması ya da olması da ihtimal dâhilinde olmayan, ancak onun hakkında tasdik edilen şey anlamını veriyor. Aristoteles, ilineği açıklamak için şu örneği veriyor. "Bir ağaç dikmek için çukur kazan bir adamın, orada bir hazine bulmasıdır. Şimdi bu, yani çukur kazanın bir hazine bulması, ilineksel bir şeydir; çünkü ne bu olaylardan biri zorunlu olarak diğerinin sonucudur veya diğerinden sonra gelir, ne de bir adam ağaç dikerken çoğu zaman hazine bulur."<sup>56</sup> Dolayısıyla ne biri diğerinin sebebi, ne de sonucudur. Aristoteles'in ulaştığı sonuca göre belli sıklıklarla tekrarlanan şeyler geneldir. Ancak tekrarlanma ihtimali olmadan tekrarlanan şeyler ise özeldir. O duruma has olması sebebiyle ilinektir. "Bir özneye ait olan, ancak öznenin o özne, zamanın o zaman, yerin o yer olmasından dolayı ona ait olmayan her nitelik bir ilinektir."<sup>57</sup> İlineğin belli bir nedeni yoktur. Rastlantısal bir nedeni vardır. İlineğin varlığı ve meydana gelişi, kendi doğasından da kaynaklanmamaktadır. "Örneğin yazın en sıcak günlerinde fırtınalı ve soğuk bir hava hüküm sürerse bunun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz. Ancak eğer hava sözünü ettiğimiz günlerde kuru ve sıcak olursa, böyle demeyiz. Çünkü bunun sonuncu her zaman ve çoğu zaman ortaya çıkan bir şeydir."<sup>58</sup>

Bir başka anlamda ise Aristoteles, ilineği ezeli ve ebedi olarak yorumlar. Çünkü arazlar, varlığa gelmemişlerdir. Varlığa gelmeyen şey ise ezeli ve ebedidir. "Bir üçgenin iç açısının toplamının doksan dereceye eşit olan üç açısının olması gibi bir şey bizzat kendisinden ötürü ait olan, ancak onun özü içine girmeyen şeydir."<sup>59</sup>

Aristoteles'e göre ilineksel anlamda varlık hiçbir zaman bilimsel bir araştırmanın konusu olamaz. Ne pratik, ne üretken, ne de teoretik hiçbir bilim onunla

<sup>54</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 38

<sup>55</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 289

<sup>56</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 289

<sup>57</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 290

<sup>58</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 300

<sup>59</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 290

meşgul olmaz.<sup>60</sup> Çünkü bir şeyi meydana getiren, bu şeyin yapımı ile meydana gelen çeşitli ilinekleri meydana getirmez. Çünkü bu ilinekler sonsuz sayıdadırlar.<sup>61</sup> İlineklerin pozitif bilimlerin konusu olmamalarının bir diğer sebebi ise onların gerçek bir varlığa sahip olmamalarıdır. Gerçek olsaydı herkeste aynı etkiye sahip olması gerektirir.

İlineksel anlamda var olan şeyler, oluş ve yok oluş sürecinden geçmedikleri için, bir varlık değildirler. Arızi olarak var olan şeyler bir anda doğup kayboldukları için, oluş ve yok oluşa tabi değildirler. Oluş ve yok oluşa tabi olan ise cevherlerdir. Buradan hareketle, cevherin karşılığı araz(ilinek)tir. Çünkü diğer şeyler (tözler) kendilerini meydana getiren yetilerin sonuçları oldukları halde ilinekler hiçbir belli sanatın, hiçbir belli yetinin sonuçları değildirler.<sup>62</sup> Tersine onların nedenleri sonsuz ve belirsizdir.<sup>63</sup>

Aristoteles'in araza verdiği anlam bir anlamda yokluğu karşılar. O bir oluşun neticesi olarak değil, kendiliğinden ve bir anda olup bir anda kaybolandır. O ne zaruridir ne de çoğu zaman meydana gelen bir şeydir. Bir şeyin tözüne ait değildir. Üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması türünden arazlar ezeli iken onun dışındaki arazlar ise ezeli değildir.

### 1.1.2. Madde-Form (Suret) Öğretisi

Aristoteles'in madde öğretisi "cevher" ve "varlık" teorisi ile yakından ilişkilidir. Çünkü Aristoteles, maddenin ne olduğunu ortaya koymak için cevher nedir? Varlık nedir? Sorularını sorar. Cevher teorisini ortaya koyarken de açıkladığımız gibi Aristoteles'e göre cevher varlıktır. Madde öğretilerine göre de varlık aynı zamanda cevherdir; çünkü madde aynı zamanda somut bileşik varlıktır. "Doğal meydana gelişler, doğal olan şeylerin meydana gelmesidir. Onların kendilerinden meydana geldikleri şey madde adını veririz. Onların kendileriyle meydana geldikleri şey doğal olarak var olan bir şeydir. Onların oldukları şeyde bir insan veya bir bitki veya bu tür diğer bir şeydir ve bizim esas olarak tözler adını verdiğimiz şeyler, bu varlıklardır."<sup>64</sup>

Bir başka anlamda ise madde, olma veya olmama imkânıdır. İster doğada olsun ister sanat tarafından meydana getirilmiş olsun her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü onların her birinin hem olma hem de olmama imkânı vardır. Onlarda bulunan bu imkân ise maddedir. Örneğin bir fidanın ağaç olması gerekli koşullar sağlandığında

<sup>60</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 298

<sup>61</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 298

<sup>62</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 301

<sup>63</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 301, 3. dipnot

<sup>64</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 328

mümkündür. Aynı şekilde bir tunç da gerekli araç gereç ve insan etkisi gibi koşullar sağlandığında bir heykele dönüşebilir. Ancak bu bir imkândır. Zorunluluk değildir. Aristoteles'in madde için yaptığı tanım tam anlamıyla budur.

Madde'nin ezeli olduğunu kabul eden Aristoteles, onu hem hareket hem de kuvve olması bakımından cevhere yakın görür. Madde imkân yani kuvve halinde olduğundan cevherdir.<sup>65</sup> Aynı zamanda madde cevher yani varlık olduğundan Platon'un iddia ettiği gibi varlığın ilk sebebi de "ideler" olmaz. Çünkü onlar durağandır. Tabiat hareketli olduğundan, hareketsiz bir varlık değişimin sebebi olamaz. Madde'nin özelliği, üzerinden zıt vasıflar geçtiği halde, aynı kalmak, kendisi o vasıflar gibi arızı olmamaktır.<sup>66</sup>

Madde'nin bir imkân olduğu Aristoteles'in madde öğretisinin temelini oluşturur. Buna karşılık form ise bu imkânın, potansiyelin gerçekleşmesidir. Aristoteles'e göre bir genç kız, fiilen genç bir kızdır ama o aynı zamanda potansiyel bir annedir. "Bu anlamda kızın annenin maddesi, annenin veya anneliğin kızın formu olduğunu söyleyebiliriz."<sup>67</sup>

Aristoteles'in varlığı madde ile formun birleşiminden oluşmaktadır. Madde daima başlangıçtır yani madde bir bakıma formun tohumudur. Ancak maddenin başlangıç olması onu noksanlıktan kurtaramamaktadır. "Çünkü madde formda onun yetkinleşme gayesidir. Yani madde noksanlık, form tamamlama yani yetkinleşmedir."<sup>68</sup> Formun esas sebep olması ise maddenin pasif olmasından ileri gelir. Çünkü madde kuvve halinde bulunurken bir etkene ihtiyaç duyar. Yani maddede formun gerçekleşmesini sağlayabileceği bir etken gereklidir. Aristoteles'e göre bu etken maddede var olan gerçekleşme arzusudur. "Meydana getirmek için meydana getiren varlık yeterlidir. Madde de formun gerçekleşmesinin nedeni odur."<sup>69</sup>

Aristoteles'e göre bireyselleşmeyi sağlayan şey maddedir. Varlık madde ve formadan oluştuğundan, form türsel olduğundan ve tüm türlerde aynı olduğundan, onu bireyselleştiren madde de olmaktadır. Yani madde form ile birleşince bireyselleşir. "Doğal varlıklar en mükemmel tözlerdir. Aslında meydana getirmek için meydana getiren varlık yeterlidir. Madde de formun gerçekleşmesini sağlayan odur. O halde meydana gelen filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form,

<sup>65</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 157-158

<sup>66</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 41

<sup>67</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 158

<sup>68</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 42 ve Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993, s. 73

<sup>69</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 337

Kallias ve Sokrates, yani maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, formu bakımından onunla aynı olan şeydir.”<sup>70</sup>

Aristoteles’e göre madde ve form meydana gelmemişlerdir. Çünkü değişen her şey, bir şey tarafından bir şey olmaya doğru değişen bir şeydir. Değişmenin kendisi tarafından meydana getirildiği şey, yakın hareket ettiricidir. Değişen şey maddedir. Maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey formdur.<sup>71</sup> Madde ve form meydana gelmedikleri için ezeli ve ebedidir, yaratılmamıştır.<sup>72</sup> Form, her doğuş ve oluştan öncedir.

Aristoteles’in form öğretisi Platon’un idealarına karşılık gelmektedir. Ancak şöyle bir farkla ki Platon, ideler dünyasını oluş dünyasından kesin sınırlarla ayırmasına karşılık, Aristoteles form ve maddeyi birbirinden bağımsız, kesin sınırlarla ayrılmış iki farklı töz olarak değil de “aynı gerçekliğin iki farklı görüntüsü, iki ayrı aşaması”<sup>73</sup> olarak tanımlamıştır. Aristoteles, akılsal(matematik gibi) dünya ile maddi dünyanın keskin sınırlarla birbirinden ayrılmasını akılla bağdaştırmaz. Bu sebeple bu iki dünya birbiri ile ilişki içerisindedir görüşünü savunur. Bunlar ancak zihinde ayrılabilir. “Dış dünyada böyle bir ayırım mümkün değildir. Çünkü bu iki gücün birbirinden ayrılması demek, nesnenin yokluğu demektir.”<sup>74</sup>

Aristoteles’e göre iki çeşit madde vardır. Duyulur maddeler ve kavranılan maddeler. Duyulur maddeler değişmeye müsait olan maddeler iken, kavranılan maddeler ise matematik varlıklardır. Duyulur maddeler değişmeye müsait olan, oluş ve yok oluşun kuvvesi maddeler iken, kavranılan maddeler ise duyulur varlıklarda mevcut olan matematik varlıklardır ve bunlar değişmeye müsait değildirlerdir. İlk madde(şekilsiz madde-heyula) ise her türlü vasıftan ve belirlenimden mahrumdur. Çünkü o hiçbir zaman doğada saf bir halde bulunmaz. O her şekli kabul edebilir veya edemez. Onun mahiyeti bilinemez.

Aristoteles’in maddesi ezeli ve ebedidir. Bunun yanı sıra form da ezeli ve ebedidir. Birbirine ihtiyacı olan ve kadının erkeği arzu ettiği gibi doğal olarak birbirini arzulayan madde ve form ancak birbirinden zihinde ayrılmaktadır. Ancak pasif varoluşun ilk şartı olan madde ise noksanlığını ancak form sayesinde giderebilmekte,

<sup>70</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 337

<sup>71</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 478-488

<sup>72</sup> Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s. 239

<sup>73</sup> Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 153

<sup>74</sup> Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 153

form sayesinde yetkinleşebilmektedir. Bu şekilde oluş ve yok oluş düzeninin içinde devamlı değişen madde ve form birlikteliğini savunmaktadır.

### 1.1.3. Güç (Kuvve)-Fiil Öğretisi

Aristoteles'in güç-fiil öğretisi, madde-form öğretisinin hem bir devamı hem de bir sonucudur. Şöyle ki madde-form her ne kadar birbirinden farklı şeyler olsa da var olmak için birbirlerine muhtaçtırlar. Madde, formun kendisinde gerçekleşmesi için bir imkândır. Dolayısıyla güç-fiil öğretisinde de zorunlu olarak birbirinden apayrı ama birbirine muhtaç, birbirini tamamlayan zıtların bir arada olması karşımıza çıkmaktadır.

Aristoteles, güç(kuvve) kavramını birkaç şekilde açıklar. Ona göre bir anlamda kuvve, Bu "bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan, hareket ve değişimin ilkesi, örneğin bina yapma sanatı, yapılan binanın kendisinde bulunmayan bir güçtür".<sup>75</sup> Tanım açısından bakacak olursak Aristoteles'in güce verdiği anlam değişim ve hareketin ilkesi olma anlamıdır. Bir başka anlamda ise, "bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilmesi veya hareket ettirebilmesinin ilkesi".<sup>76</sup> Aristoteles, bu tanımı ile yalnızca değişim ve hareketin ilkesi, başlangıcı olmanın değil, değişim ve harekete uğramanın da gücü doğurduğunu kast etmektedir. Çünkü biz bir etkiye uğradığımızda da bunda bir güç potansiyelinin olduğunu düşünürüz. Bir başka anlamda "bir varlığın herhangi bir şeyi başarıya erdirmeye ve özgür bir biçimde gerçekleştirme yetisi."<sup>77</sup> Bu anlam da bir kişinin bir işi yaptığında yürümek gibi onu yapabilecek güce sahip olduğunu düşünürüz. Aynı şekilde yapamadığında da onu yapabilecek güce sahip olmadığını düşünürüz. Bir başka anlamda ise, "şeylerin kendilerinden dolayı mutlak olarak hiçbir şeyin etkisinde kalmama veya değişmeme imkânına sahip oldukları veya kötü bir yönde ancak zorlukla değiştirilebildikleri hallere de güçler denir."<sup>78</sup> Aristoteles'in burada kast ettiği şey, bir şey eğer herhangi bir güçten etkilendiğinde bozuluyor veya kırılıyorsa bu etki edenin güçlü olduğunu değil, etki altında kalanın güçsüz olduğunu gösterir. Bu güçten hiç etkilenmeyen varlık ise, mutlak anlamda etkiye uğramayan Tanrı'dır.

<sup>75</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 262

<sup>76</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 262

<sup>77</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 262

<sup>78</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 262

Aristoteles; gücün, farklı varlık türlerinde farklı şekilde ortaya çıktığını belirtir. Örneğin cansız bir varlık olan flüt, akort edildiğinde istenilen sesi çıkarırken, akort edilmeden istenilen sesi çıkaramamaktadır. Bu tarz varlıklar gerçekleşme gücüne sahip ya da değildir. Bu güce sahip olmama ise yoksunluk demektir. Bu ya mutlak anlamda sahip olmama ya da sahip bulunurken belli bir sürede veya geçici olarak sahip olmama şeklinde tezahür eder. Örneğin bir çocuğun ve bir yetişkinin aynı şekilde anne olma yetisine sahip olması söz konusu olamaz. Bir başka anlamda ise yokluk, imkânsızlıktır. Örneğin “karenin köşegeninin kenarı ile ölçülemez olması”<sup>79</sup> Bu anlamda güç yokluğu veya imkânsızlık, kuvveye sahip olması gereken varlıkta, mutlak olarak veya belli bir süre zarfında bunun bulunmayışıdır.

Aristoteles, kuvvelerin üç şekilde kazanıldığını belirtir. Bazı kuvveler doğuştan, bazıları alışkanlık, bir kısmı ise çalışma(bilgi-sanat) sonucunda kazanılır. Doğuştan gelenler duyularımızı oluştururken, flüt çalma ise alışkanlık ve sanat sonucunda kazanılır. Aristoteles’e göre bu üçünün içinde en değerlisi sanat-bilgi sonucu kazanılan kuvvelerdir. Çünkü o bir çalışmanın ürünüdür.

Aristoteles, kuvveleri akli ve gayri akli olmak üzere ikiye ayırır. “Cansız varlıkları, gayri akli kuvveler karakterize ederken, canlı varlıkları ise akli varlıklar karakterize eder. Bu akli ve gayri akli güçler karşılaştıkça pasif güç gerçekleşir ve fiil ortaya çıkar.”<sup>80</sup> Bunların karşılaşması ise madde-form öğretisinde olduğu gibi arzu ile olur. Buradaki arzu ise amaçtır. Amaç fiildir. Bu durumda kuvve fiile dönüşmüş olur. Amacı ortaya koyan ve belirleyen ise ilk muharriktir. Kuvveler içerisinde en değerli olan akli kuvvelerdir. Çünkü akli gücün kullanılması ile seçim ve irade ortaya çıkar. Bu da akli kuvveleri daha değerli ve önemli yapar.

Aristoteles, fiili ise çeşitli örneklerle açıklar. Ona göre fiil, “bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur.”<sup>81</sup> Aristoteles, fiil tanımını tam olarak vermese de tanımı, öğretisi itibarıyla zıtlıkları barındırmaktadır. Birbirine kıyasladığı iki şeyden birine güç diğerine fiil anlamını vermektedir. Bu şekilde “o fiili bazen kuvveye nispetle hareket, bazen de maddeye nispetle formel cevher(töz) olarak almaktadır.”<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 264

<sup>80</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 47

<sup>81</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 403

<sup>82</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 403

Aristoteles, fiili mündemiç(içkin) fiil ve geçişli fiil olmak üzere ikiye ayırır. Mündemiç fiil, “kendisinden başka gaye taşımayan aynı zaman da faili mükemmelleştiren fiildir. Görme fiilini ele alırsak, görüş gayesini görmede bulur. Bu fiilin gayesi bizzat bilgidir, fiil faildedir, görmenin gören süjede olması gibi. Burada gaye durmaz. Geçişli fiil ise, failden ayrılan bir aksiyomdur ve dış bir eserde gerçekleşir. Tamamlanmamış bir fiildir aynı zamanda. Örneğin bir evin inşası bitince gayesi de biter. Bu sebeple eksiktir.”<sup>83</sup> Aristoteles’e göre en mükemmel fiil mündemiç fiildir. Çünkü onun kendini devam ettirme kabiliyeti vardır. O amacına eriştiği zaman ortadan kalkmaz. Mesela diyet yapmayı zayıfladığımızı ikna olduğumuz zaman bırakırız. Amaç zayıflamaktır. Amaç bitince fiil de biter. Bu eksik bir hareket anlamı taşır Aristoteles için. “Ancak görme fiilinde, hem görürüz her de görmüşüzdür. Hem düşünür hem de düşünmüşüzdür. Bu ise ortadan kalkmayan bir fiildir. Hareket değildir.”<sup>84</sup> Aristoteles, bu anlatımı ile fiil ve hareketi birbirinden ayırmıştır. Ona göre hareket eksiktir fiil ise tamdır.

Güç-fiil teorisinde bir başka problem ise gücün mü fiilin mi önce geldiği problemidir. Aristoteles’e göre geçmişte septikler kuvvenin önce geldiğini iddia etmişler ve yanılmışlardır. Ona göre fiil hem tanım hem oluş hem cevher hem de öz bakımından kuvveden önce gelmek zorundadır. Çünkü o temel kaynağa yani ilk muharrike en yakın olandır. Örneğin çocuk yetişkinden kendisini meydana getiren kaynağa daha yakındır. Kavram olarak öncedir çünkü gücün ortaya çıkması ve varlığı ancak fiil ortaya çıkınca olmaktadır. O halde tanım bakımından fiil kuvveden öncedir. Aristoteles’in verdiği örnekle inşa kabiliyeti, inşa etmekle bilinebilir. Fiil zaman bakımından da kuvveden öncedir. Örneğin tohum çiçekten öncedir. Cevher ve öz bakımından da öncedir, çünkü oluşun kendisi bir gayedir. Fiil de bir gaye olduğundan gayenin önce gelmesi zorunludur. Ezeli ve ebedi olduklarından var oluşta da öncedir.

Aristoteles’in kuvve-fiil teorisinde kuvve(güç), değişimin temel prensibi olarak karşımıza çıkar. Bu değişimin emrini veren ise ilk muharriktir ki o sırf fiildir. Çünkü kendisinde gerçekleşmemiş hiçbir unsur bulunmamaktadır. Fiil ise temel gaye, bir yöneliştir. Kuvve ve fiil birbirinin aynı olmasa da hatta zıt olsa da birbirine her zaman muhtaçtır. Bu zıt kavramları bir arada tutan ise arzudur. Bunlar bir gaye için birbirini

<sup>83</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 49

<sup>84</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 405

arzularlar. Bu sayede yetkinleşirler ve böylece fiil meydana gelir. Bu karşılıklı bir arzu ile gerçekleşmektedir.

#### 1.1.4. Dört Sebep Teorisi

Aristoteles metafiziğinin bir diğer önemli öğretisi de dört sebep teorisidir. Bu teori, varlığın ve eşyanın meydana gelişinin dört sebebe dayandığı görüşüdür. Aristoteles'e göre her varlık ve eşya meydana gelirken maddi, formel(biçimsel), hareket ettirici ve gaye sebep olmak üzere dört sebebin<sup>85</sup> bir gayeye matuf olarak bir araya gelmesi sonucu varlığa çıkar. Ancak bu dört sebebi anlayabilmek için öncelikle sebepleri tanımları ile birlikte incelememiz yerinde olacaktır.

Aristoteles'e göre nedenlerin ilki, "bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren içkin madde"<sup>86</sup> ki bu maddi nedeni oluşturur. Örneğin bir bitkinin büyümesi için su, ısı, ışık vb. şeylere ihtiyaç duyar. Bu maddi nedenler olmadan, bitki somut bir varlığa sahip olamaz. Nedenlerin ikincisi ise, "form veya model, yani özün tanımı ve cinsleri ve tanımın kısımları"<sup>87</sup> ki bu da formel nedendir. Aristoteles'in bu tanımı ile formel olan nedeni yani şekil veren veya hangi şeklin, kısmın olacağını belirleyen nedeni kast ediyor. Örneğin iki ağaç fidanından hangisinin çam, hangisinin çınar olacağını belirleyen sebebe formel sebep diyor. Nedenlerin üçüncüsü ise, "değişmenin veya sükûnetin kendisinden başladığı ilk ilke"<sup>88</sup> ki bu da hareket ettirici nedendir. Bu neden ise bitkiyi meydana getiren tohumu meydana getiren sebeptir. Bitki oluşmadan önce o tohumu oraya hangi bitki, hangi hayvan ya da hangi rüzgâr getirdiyse, hareket ettirici neden de odur. Dördüncü sebep ise, "erek yani bir şeyin kendisi için olduğu şey"<sup>89</sup> ki bu da gaye sebeptir. Bu ise Aristoteles'in metafiziğini üzerine kurduğu sebeplerin sebebi olan Tanrı'ya çıkmaktadır. Her şeyin bir amacı ve gayesi vardır. Bu amaç ise iyilik ve yetkinleşmektir.

Aristoteles'e göre eşyayı meydana getiren sebepler kendiliğinden var olmuşlardır. Şekilsiz madde ham haldeyken hareket ettirici nedenin belli bir gayeye göre şekil vermesiyle anlamlı hale gelir. Birbirinden farklı görev ve işlevleri olan nedenler de aynı türden olan nedenlerden ayrılabilir veya bazısı önce bazısı sonra

<sup>85</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 75

<sup>86</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 236

<sup>87</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 236

<sup>88</sup> Aristoteles, *Metafizik* s. 236

<sup>89</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 236

gelebilir. Örneğin “sağlığın nedeni hem hekim hem de genel olarak meslek sahibidir.”<sup>90</sup> Ayrıca nedenler bilfiil veya bil kuvve nedenler olarak birbirinden ayrılmaktadır. “Örneğin mesleği ev yapmak olan bir mimarla fiilen bir ev yapan mimar”<sup>91</sup> arasında fark vardır. Olumlu veya olumsuz bir durumla karşılaşıldığında da bazen herhangi bir şeyin yokluğunun buna neden olduğunu söyleriz. Örneğin “bir geminin kazaya uğramasının nedeninin dümencinin yokluğu olduğunu söyleriz. Çünkü dümencinin varlığı ve yokluğu, hareketin kaynağı olmak bakımından nedendirler.”<sup>92</sup>

Aristoteles’e göre sebepler içinde en önemlisinin maddi sebep olduğunu, çünkü o olmadan diğer sebeplerin bir anlamı olmadığını ve bunların da bir amaç için bir araya geldiğini belirtmiştik. Aristoteles’e göre tüm bu sebeplerin yöneldiği, sebeplerin sebebi bir varlık vardır ki o da Tanrı’dır. Tanrı saf form ve sırf fiil olduğundan, tüm varlıkların hem etkeni hem de formel sebebidir.

“Aristoteles, sebepleri iç ve dış sebepler olmak üzere ikiye ayırır. Dış sebep hareket ettirici ve gaye sebep, iç sebep ise madde ve formdur. Noksan olan her varlık bu iki sebebe muhtaçtır. Çünkü bu iki sebebe göre madde şekil kazanıp kuvveden forma geçer.”<sup>93</sup> Örneğin bir eşyayı tamir etmek istediğimizde bir tamirciye ihtiyaç duyarız, bu hareket ettirici sebeptir. Bir de bunu yapma sebepimiz vardır ki bu da eşyanın bozuk olmasıdır. Bu da gaye sebeptir. Bunlar dış sebeplerdir. Dış sebepler ise iç sebeplerin ortaya çıkması için çalışırlar. “Çünkü madde ve form bir süjede mevcut olan hareket veya sükûnun deneme-içi(içkin) tabiatını teşkil eder.”<sup>94</sup> Bir başka bakış açısı ile sebepleri maddi ve formel olarak da ayırabiliriz “Çünkü maddî neden dışındaki diğer üç nedenin tümü form ile ilintilidir. Form, buna göre varlığın özünü oluşturan formel neden olmanın yanında; aynı zamanda maddenin erişmeye çalıştığı amaç olmak bakımından, gaye neden ve değişmenin, devinim ile durağanlığın nedeni olmak bakımından, fail neden olmaktadır. Form, varlığın ulaşmak istediği gayedir.”<sup>95</sup>

Aristoteles’in metafiziği içkin bir felsefe olup, fizik ile daima iç içe olmuştur. Bu sebeple Aristoteles, meydana gelişlerin sebebini salt madde ile ilişkilendirmeyip, onu

<sup>90</sup> Aristoteles, *Metafizik* s. 238

<sup>91</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 236

<sup>92</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 237

<sup>93</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 56

<sup>94</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 56

<sup>95</sup> Oya Esra Tanrıku, *Aristoteles’in Felsefesinde Form Kavramının İşlevi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yayınlanmamış Master Tezi, Ankara, 2016, s. 48

bir gaye vasıtasıyla, sebeplerin sebebine irca etmiştir. Bu birliktelik ile sebepler birbiri ile bağlantılı olarak, bir gaye etrafında bir araya gelmektedir.

### 1.1.5. Yokluk-Mahrumiyet

Aristoteles, yokluğu anlatırken her zaman yaptığı gibi işe tanımları sıralamakla başlar. Yokluğu birbirinden farklı örneklerle tanımlar. Ona göre yokluğun birçok tanımı vardır. Birinci anlamda yokluk; “Bir varlığın doğal olarak sahip olabileceği niteliklerden birine- bu varlığın kendisi ona sahip olmak için yapılmamış olsa bile- sahip olmamasıdır. Örneğin bir bitkinin görmeden mahrum olmasıdır.”<sup>96</sup> Aristoteles bu örnekle zaten görme yetisine sahip olmayan bitkinin, görmeden mahrum olmasını bir mahrumiyet olarak tanımlıyor. İkinci bir anlamda ise; “Bir varlığın doğal olarak bizzat kendisinin veya cinsinin sahip olması gereken bir niteliğe sahip olmamasıdır.”<sup>97</sup> Örneğin kör bir adamın gözünün görmemesi veya bir köstebeğin görmemesidir. Aristoteles’e göre bu ikisi de yokluktur. Cinslerinin sahip olması gereken bir nitelikten mahrumdur. Ancak Aristoteles, bu ikisinin de yoksun olmasına karşılık, farklı anlamda yoksun oldukları için, ikisinin yokluğunu birbirinden ayırıyor. Üçüncü bir anlamda ise; “Bir niteliğe doğal olarak ve belli bir zamanda sahip olması gereken bir varlığın bu zamanda sahip olmamasıdır.”<sup>98</sup> Örneğin körlük belli bir zamanda olan bir yoksunluktur. Bir başka anlamda ise, herhangi bir şeyin birinin zorla elinden alınmasıdır.”<sup>99</sup>

Aristoteles, yokluğun olumsuzluk eki gelen tüm kelimeleri de kapsadığını belirtiyor. “Çünkü doğal olarak sahip olması gereken bir eşitliğe sahip olmayan bir şeyle ilgili olarak “eşit-olmayan” kelimesini kullanırız.”<sup>100</sup> Aynı zamanda çekirdeği çok küçük olan bir üzüme çekirdeksiz üzüm deriz. Bu bize yetersiz anlamının da yokluk ile eş değer anlam taşıdığını gösterir. “Kolaylıkla ve iyi bir biçimde yapılamayan bir şeyle ilgili olarak da yoksunluk ifade eden bir kelime kullanılabilir.”<sup>101</sup> Bu bize zorlukla yapılan veya iyi bir biçimde yapılamayan bir şey için de yokluk teriminin kullanılabileceğini gösterir.

Aristoteles’in yokluk-mahrumiyet değişimin temel prensipleri arasına girerek, varlıkların oluşum ve dönüşüm sistemi içerisinde yer almıştır. “Aristoteles, onu yani var

<sup>96</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 278

<sup>97</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 278

<sup>98</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 278

<sup>99</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 278

<sup>100</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 278

<sup>101</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 279

olmayanı, var oluşun hareket noktası almaktadır. Buna göre formdan yoksun olan varlık vücuda gelmez, yoktan da hiçbir şey meydana gelmez, yani ezeli olan ebedidir de.”<sup>102</sup>

### 1.1.6. İlke (Arche)

“Arche” ilkçağ filozoflarından itibaren tartışılmış, üzerine çokça kafa yorulmuş bir konudur. İlk ilkenin ve evrenin ana maddesinin ne olduğu sorusuna su, ateş, hava, toprak veya hepsi gibi cevaplar bulunmuştur. Ama Aristoteles, bu cevapları yanlış ve tutarsız bulmuştur. Çünkü ona göre bu açıklamaların tamamı maddi çıkarımlardır ve gayeyi anlatmakta yetersizdir. İlkçağ filozofları değişmenin altında yatan sebebi, değişmeyen maddede aramışlardır. Oysa kendisi değişmeyen bir şey, değişmenin kaynağı olamaz. Aristoteles ve ilkçağ filozofları arasında bu açıdan ciddi bir fark vardır. “Maddenin tüm bu kullanımları İyonyalı filozoflara yabancıdır. Çünkü onlar yalnızca saf bir merakla doğaya yönelmiş ve değişim içinde değişmeden kalan bir ilke aramışlardır.”<sup>103</sup>

Aristoteles’e göre ilke bir anlamıyla “bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktasıdır.”<sup>104</sup> Örneğin bir doğrunun veya yolun her iki ucu bir ilkedir. Bu ilke canlılarda hareket ettirici nedendir. Canlılarda hareket ettiren ilke ise isteme yetisidir. “Çünkü hareketin iki ilkesi (zekâ ve istek demek istiyorum) olsaydı, hareket ettirmek için onları bazı ortak niteliklerinden dolayı hareket ettirici olacaktı. Fakat gerçekte zekâ istek istemeden hareket ettirmez.”<sup>105</sup> Bir diğer anlamda, “her şeyle ilgili en mükemmel hareket noktasıdır.”<sup>106</sup> Örneğin bir konuda inceleme yaparken konumuz ile alakalı en önemli noktadan başlarız. Bir diğer anlamda “meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şeydir.”<sup>107</sup> Örneğin bir evin temeli, o evi meydana getiren şeydir. Bir diğer anlamda ise “meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey, hareket ve değişmenin doğal başlangıç noktasıdır.”<sup>108</sup> Bir çocuğun anne ve babasından çıkması buna bir örnektir. Bir diğer anlamda ise, “bilinçli iradesiyle hareket edeni hareket ettiren, değişeni değiştiren

<sup>102</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 54

<sup>103</sup> Esra Çağrı Mutlu, *Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Muğla, 2012, s. 18

<sup>104</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 234

<sup>105</sup> Aristoteles, *De Anima*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara, 2011, s. 174

<sup>106</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 234

<sup>107</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 234

<sup>108</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 234

şeydir.”<sup>109</sup> Mimari ve sanat bunun bir örneğidir. Bir başka anlamda ise, “bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir.”<sup>110</sup> Örneğin öncüller, kanıtlamanın ilkeleridir.

Aristoteles, bu tanımlardan ortak bir tanım çıkarıyor. Aristoteles’e göre her neden bir ilkedir. “Çünkü “neden” kavramı da aynı sayıda, farklı anlamlarda kullanılır.”<sup>111</sup> Bütün ilkelerin ortak bir özelliği vardır ki o da; oluşun veya varlığın kendisinden çıktığı kaynak olmasıdır. Bu anlamda Aristoteles, ilkeyi kaynak, çıkış noktası olarak tanımlamaktadır. Buradan hareketle bir şeyin doğası, ögesi de birer ilke olmaktadır. Aristoteles buna düşünce, irade, formel töz ve ereksel nedenlerin de ekleneceğini belirtiyor. “Çünkü iyi olan ve güzel olan, birçok şeyin gerek bilgisi gerekse hareketinin ilkesidir.”<sup>112</sup>

Aristoteles, bazı filozofları doğal ve hareketsiz varlıkların ilkesi olarak karşıtları kabul etmesini eleştiriyor ve bunun mümkün olmayacağını belirtiyor. Çünkü ona göre ilke hem ilke olup hem de bir şeyin yüklemi olamaz. “Bu beyazın bir başka şey olarak değil, beyaz olarak ilke olduğunu yani beyazın varlığının beyazdan başka bir şey olduğunu söylemeye benzer; bu ise saçmadır. Çünkü o zaman bu özne, önce gelen olacaktır.”<sup>113</sup> Aristoteles, şunu anlatmaya çalışmaktadır. Her şey bir özneye ait olma bakımından meydana gelmektedir. Dolayısıyla karşıtlar zorunlu olarak bir öznedeki bulunurlar. “O halde bütün karşıtlar her zaman bir öznenin belirlenimleridirler ve onlardan hiçbiri tek başına var değildir. Ancak deneyin gösterdiği ve akıl yürütmenin de teyit ettiği üzere tözün karşıtı yoktur.”<sup>114</sup>

Yine ona göre ilke bir ilktir, ezeli ve ebedidir. Kendi kendine yeten bir şeydir. Aynı zamanda ilke, en yüksek iyidir. İlke bir başka nedenden ötürü değil, iyi olanın doğasına sahip olduğundan ötürü ortadan kalkamaz olandır ve yine aynı nedenle kendi kendine yetendir. O halde ilke en yüksek iyidir.

Aristoteles, bir ölçü birimi olarak Bir’in, formel bir ilke olduğunu belirtiyor. “Çünkü ona göre Bir’in çokluğun ölçü birimi olmasının dışında bir özelliği yoktur.”<sup>115</sup> Aristoteles, burada Bir’i kendinde gerçekliği olan bir töz olarak kabul edenlere ve Bir

<sup>109</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 234

<sup>110</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 235

<sup>111</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 235

<sup>112</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 235

<sup>113</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 580

<sup>114</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 580

<sup>115</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 583

olanı sayı olarak ele alanlara itiraz ediyor. “Ölçülen her şey için, her cinsten farklı olan bir şey vardır ve özne olan farklı bir şey vardır. Müzik akordunda yarım ses, büyüklükte bir parmak, bir ayak veya benzeri bir ölçü, ritimlerde bir vuruş veya bir hecedir.”<sup>116</sup> Bu durumda sayı ölçülen şey, bir ise ölçü birimi oluyor.

Aristoteles’in ilkeye verdiği anlam nedendir ki bunu kendisi de açık bir şekilde belirtiyor. Ona göre ilke bir nedendir ve antik çağ filozofları arche(ilke)yi hep maddi olarak algılamışlardır. Oysa ona göre ilke maddi değildir. Her şeyin kendisinden çıktığı bir kaynaktır. Ve bu kaynak ilk hareket ettiricinin hareketi ile ortaya çıkmıştır.

### 1.1.7. Hareket ve Değişim Öğretisi

Aristoteles’in metafiziğinin en temel taşlarından biri de onun hareket teorisidir. Aristoteles’e göre değişime tabi olan varlıklar içinde kuvve ve fiili barındırır. Ancak her şey her zaman fiil halinde değildir. Bir etken sebebin kuvveyi fiil haline geçirmesi gerekir. İşte bir etken tarafından, gücün fiil haline geçip suret kazanmasını, Aristoteles değişim olarak tanımlamaktadır. Aristoteles’in değişimi ile hareketini ilk etapta birbirinden ayırt etmek zor gibi gözükmektedir. Çünkü Aristoteles, değişim için yaptığı tanımı hareket için de yapmıştır. İki tanım iç içe geçmiş gibi gözükmektedir. Ancak küçük bir fark vardır ki onu da Aristoteles şöyle anlatmaktadır; “Bilkuvve olanın bil kuvve olmak bakımından fiiline hareket denir. Örneğin inşa edilebilir olan, onun böyle bir şey olduğunu söylediğimiz anlamda bilfiil haline geldiğinde inşa edilir ve bu inşa etme sürecidir. Öğrenme, iyileştirme, yürüme, atlama, yaşlanma, büyümede de aynı şey söz konusudur.”<sup>117</sup> İşte bu sebeple Aristoteles’e göre bir şeyin fiil haline geçmesi hem bir değişim hem de bir harekettir. O halde ikisini nasıl ayırt edeceğiz?

Aristoteles’e göre değişim dört şekilde olmaktadır. Birincisi öznenen özneye, ikincisi bir özne olmayandan bir özne olmayana, üçüncüsü bir öznenen bir özne olmayana ve dördüncüsü bir özne olmayandan bir özne olana şeklinde değişim olmaktadır. Burada Aristoteles’in öznenen kastı ise “hareketin bir başlangıç veya bir bitiş olarak kendileri arasında meydana geldiği pozitif şeylerdir.”<sup>118</sup> Aristoteles bu değişim çeşitlerini tek tek açıklıyor. Aristoteles’e göre “özne olmayandan özne olmayana türünden bir değişim, değişim değildir çünkü burada şeyler karşıt yâda çelişik değildir. Bu sebeple de zıtlık yoktur. Özne olmayandan onun çeliştiği olan bir özneye

<sup>116</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 582-583

<sup>117</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 467-468

<sup>118</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 478, 5. dipnot

doğru olan değişme ise bir oluştur. Bir öznenen bir özne olmayana doğru doğru bir değişme ise yok oluştur.”<sup>119</sup> Aristoteles’e göre hem oluş hem de yok oluş birer hareket değildir. Çünkü üç türden değişme çelişikler arasındaki bir değişimdir. Bu ise hareket kabul edilemez. “Töz bağıntı ve zaman bakımından hareket yoktur. Nicelik, nitelik ve yer bakımından hareket vardır.”<sup>120</sup>

Aristoteles’e göre üç çeşit hareket vardır. Nitelik, nicelik ve yer bakımından hareket. Aristoteles, töz bakımından oluşun bir hareket kabul edilemeyeceğini yani mutlak oluş anlamına gelen bir değişimin kabul edilemeyeceğini belirtiyor. Çünkü “bu hareket noktası olarak salt kuvve olan bir var olmayana sahip olduğundan, hareket olarak nitelendirilemez.”<sup>121</sup> Aynı zamanda tözün hiçbir karşıtı yoktur. Bu sebeple de tözsel değişimler hareket olarak kabul edilemez. “Görelilik ile ilgili olarak da hareket yoktur; çünkü birbirine görelili olan şeylerin biri değiştiğinde diğeri aslında kendisinde hiçbir değişme olasılığı bulunmadığı halde, doğru olmaktan çıkar. O halde onun hareketi ilineksel anlamda harekettir.”<sup>122</sup>

Aristoteles’e göre her hareket bir formdan başka bir forma doğru gerçekleşen değişmedir. Oluş ve yok oluş için de bu geçerlidir. Ancak arada şöyle bir fark vardır ki; hareket “bir başka tarzda” zıt olan bir şey iken, değişme ise “belli bir tarzda” zıt olan şeyler arasında olan bir değişmedir. Aristoteles bunu şu örnekle açıklıyor. “Eğer bir şey hasta olmuşsa, onun bir başka şeye doğru değişmiş olması gerekir. Ve ayrıca da bu yeni değişmenin, her zaman tesadüfi bir değişme olmaması gerekir. Bu yeni değişme, yani iyileşme yönündeki değişme olacaktır.”<sup>123</sup>

Aristoteles, hareketi formun maddede gerçekleşmesi yani kuvvenin fiil haline geçmesi olarak tanımladığını biliyoruz. Bu fiil haline geçişte kuvve, kendi potansiyelinden bir şey kaybetmez. Yani o potansiyel içinde mevcut bulunmaktadır. Bu durumda hareket tamamlanmamış bir fiil olmakta, fiil ise tamamlanmış bir hareket olmaktadır.<sup>124</sup> Örneğin yürüme tamam değilken, yürümüş olmak tamamlanmış bir fiildir.

Aristoteles bilkuvve varlığın, bilkuvve olmak bakımından fiil haline gelmesine “Enteleheia” adını veriyor. Bu ise hareket emrini veren hareket ettiricinin, fiili halidir.

<sup>119</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 477

<sup>120</sup> W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 138/139

<sup>121</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 478, 1. dipnot

<sup>122</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 479

<sup>123</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 480

<sup>124</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 158

Buradan hareketle Aristoteles, hareketin fiilin kendisi var olduğunda ortaya çıktığını, ondan önce veya sonra olmadığını belirtiyor.

Aristoteles'e göre hareket ezeli ve ebedidir.<sup>125</sup> Hareketin yaratılmış olması mümkün değildir. Çünkü hareket yaratılmış olsa her şey ortadan kalkardı. Hareket aynı zamanda sürekli de. "Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir ve yer değiştirme hareketinin dışında da sürekli hareket yoktur."<sup>126</sup>

Aristoteles, "dairese hareketi" sürekli olan yer değiştirme hareketi olarak nitelendirmektedir. Ona göre değişmeyen bir değişmeler çemberini hareket ettiren ve aynı şekilde etkide bulunan bir neden olmak zorundadır. Bu neden, "sabit yıldızlar küresini hareket ettirir. Ve ona tek, düzenli, sürekli ve ezeli-ebedi bir hareket verir."<sup>127</sup> Bu şekilde diğer küreler de birbirleri ile temas eder. Ancak ilk hareketi veren neden, salt fiil olan Tanrı'ya en yakın olduğundan, o da fiili de ezeli ve ebedi olur. İlk nedene temas eden diğer küreler de ezeli ve ebedi olurken, aracı varlıklar arttıkça bu ezeli ve ebedi olma vasfı kaybolur. "Hareket ay-altı âleme ulaşıncı, dairese hareketler yerini dört ögenin döngüsel değişimine, oluş, yok oluş, değişme ve insanın hareketlerine bırakır. İnsanlar ilk hareket ettiriciden çok uzak oldukları için, ezeli ve ebedi hareketten de çok uzaktırlar ve mahrumdurlar."<sup>128</sup> Her şeye form veren, hiçbir şeyden form almayan Tanrı ise saf fiil aynı zamanda ezeli-ebedi ilk hareket ettiricidir. "Öncesiz-bitimsiz- değişmez, hareketsizdir."<sup>129</sup>

Ezeli ve ebedi hareketten mahrum olan ay-altı âlemdeki varlıklar, harekete tabidir. Aristoteles'e göre "şeylerin dışında hareket yoktur. Çünkü değişme daima varlık kategorilerine göre gerçekleşir ve belli bir kategoriye girmeyen, onların üzerinde olan bir cins yoktur."<sup>130</sup> Çünkü değişen şey ya cevher ya kalite ya da mevzi bakımından değiştiğinden varlıkların dışında ne değişme ne de hareket vardır.<sup>131</sup>

Aristoteles'in hareket teorisinde, kuvveden fiile geçişin olmazsa olmaz nesnesi harekettir. Her ne kadar tamamlanmamış bir fiil olsa da bir gayeye yönelik hareket ettiğinden, oldukça önem taşımaktadır. Aristoteles, Ay-altı âlemi dairese, ezeli ve ebedi hareketin dışında tutarak, insanın ölümlü oluşunu kendi felsefesi içinde, tutarlı bir

<sup>125</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 75

<sup>126</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 498

<sup>127</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 502, 1. dipnot

<sup>128</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 503, 1. Dipnot vd.

<sup>129</sup> Aristoteles, *De Anima*, s. 175 ve Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 76

<sup>130</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 466

<sup>131</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 74

şekilde açıklamıştır. Ay-altı âlem çizgisel hareket ile oluş ve yok oluş süreçlerini yaşarken, ay-üstü âlem dairesel hareket ile oluş ve yok oluş süreçlerini atlatır.

### 1.1.8. Oluş ve Yok oluş(Kevn ve Fesad)

Aristoteles'in hareket öğretisinde ay-altı âlemin oluş ve yok oluşa tabi olduğunu, ay-üstü âlemin ise oluş ve yok oluşa tabi olmadığını, ezeli ve ebedi olduğunu söylemiştik. Dolayısıyla Ay-altı âlemde ki tözler de oluşa ve yok oluşa tabi olmaktadır. Buna karşın Ay-üstü âlemde ki tözler ezeli ve ebedidir. Ancak Ay-altı âlemin oluşa ve yok oluşa tabi olması, Ay-altı âlemin kusurlu olduğunu göstermez. Aksine Ay-altı âlemde de kusursuz bir oluş vardır. Ve bu oluş bir gayeye doğru hareket eder. Bu kusursuz döngünün içinde oluşun nasıl gerçekleştiğini Aristoteles şöyle açıklıyor; “Olan şeyler içinde bazıları doğanın, bazıları sanatın başka bazıları da rastlantının ürünleridirler. Olan her şey, bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur.”<sup>132</sup>

Aristoteles'e göre oluş, maddeden forma doğru ilerleyen, “şekil verici bir kuvvetin maddeye tesir etmesi ve bir şekil kazandırması ile meydana gelir.”<sup>133</sup> Bu oluşta ana etken dört unsur(ateş-hava-toprak-su)dur. Tüm oluşlar bu dört unsurun değişiminden meydana gelir. “Dört unsur ise bazı keyfiyetlerin(zıtlıkların), (kuruluk-yaşlık, soğukluk-sıcaklık) değişimi ile meydana gelir.”<sup>134</sup> Ve oluşum başlar. Bu oluşum ise, maddeden forma doğru ilerleyen ve ila nihayet salt form olan sırf iyilik olan Tanrı'ya ulaşmayı amaçlayan bir gayeler zinciridir. “Bu dizinin en alt basamağında salt madde, en yukarıda ise salt form yani Tanrı yer alır. Salt madde ancak form ile ilinti kurduğu zaman gerçeklik kazanır. Salt maddeye ilk hareketi vererek oluşu başlatan ve nesnelerin gerçeklik kazanmasını sağlayan ise saf form olan Tanrı'dır.”<sup>135</sup>

Aristoteles'e göre oluş, cevherin oluşudur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak oluş, “süje olmayandan süjeye doğru bir değişme”<sup>136</sup> aynı zamanda form alarak varlığa geçmesidir. Bu oluş ise doğal, rastlantısal ve sanatkâr tarafından meydana gelişler olmak üzere üçe ayrılır. Doğal olarak meydana gelen şeylerin, kendilerinde

<sup>132</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 327

<sup>133</sup> Kamran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 76

<sup>134</sup> Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, s. 135-136

<sup>135</sup> Fazıl Derbeder, *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Denizli, 2007, s. 41-42

<sup>136</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 67

meydana geldikleri şeyler maddedir. “Doğa ve sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi vardır. Çünkü onların her biri aynı zamanda hem olma hem de olmama imkânına sahiptir. Ve bu imkân onlarda bulunan maddedir.”<sup>137</sup> Örneğin bir insanın meydana gelişi doğal bir meydana geliştir. Sanat tarafından meydana getirilmeye örnek olarak da bir heykeli örnek verebiliriz. Heykel olma potansiyeline sahip olan bu heykel, ancak bir sanatkâr ona dokunduğu zaman heykel halini alır. O zamana kadar heykel, heykeltıraşın zihninde mevcuttur. Bunu ise heykeltıraş adım adım düşünme yoluyla yapar. Heykeli yapmak üzere başlatılan sürecin ilk aşamasına “tasarlama-düşünme”, ikinci aşamasına ise “yapma-gerçekleştirme” adını veriyor. “İlke ve formdan çıkan şey düşünme, düşünmenin en son adımından çıkan şey ise yapma, gerçekleştirmedir.”<sup>138</sup>

Meydana gelmede madde rolünü oynayan ilke ise, onun neden yapıldığını anlatan şeydir. Örneğin biz bir masa için “masa ağaç değildir”, “masa ağaçtandır” deriz. Yine bir şey meydana gelirken hem öznesinden hem de onun yokluğundan çıkar. Örneğin diyor Aristoteles, “sağlığına kavuşan insan, insandan ziyade hastadan çıkar.”<sup>139</sup> Bazı durumlarda ise meydana gelen şey, meydana getiren şey ile aynı türden olur. Ancak bu aynılık form bakımındandır. Sayı bakımından değil. Bazı durumlarda ise meydana gelen ile meydana getiren arasında benzerlik bulunmayabilir. Örneğin “katır attan meydana gelir. Ancak bu varlık at ve eşeğe benzemekle birlikte ikisinden de farklıdır.”<sup>140</sup> Farklı bir türdür. Sanat sonucu meydana gelmelerde, doğal meydana gelmelerde olduğu gibi kendisi ile aynı adı taşıyan veya kendisi ile aynı adı taşıyan bir parçasından, bir şeyden meydana gelir. Örneğin “sağlık, sağlığın bir parçasını teşkil eden sıcaklıktan çıkar.”<sup>141</sup>

“Doğal yollarla gerçekleşen oluşumlarda, organik varlıklar meydana getirilebilecek imkânı da kendi cinsinden olan varlıklara aktarır ve böylece aynı cinsin devamı sağlanır.”<sup>142</sup> Doğal yollarla olmayan varlıklarda ise sanatkâra bağlıdır her şey. Organik kuvvetlerin form olarak muhteşem bir şekil alması, onların bilinçli bir gayeye doğru yöneldiğini gösterir. Bu ise madde konusunda ele aldığımız gibi maddenin formu arzulanması ile gerçekleşir.

<sup>137</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 328

<sup>138</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 330

<sup>139</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 332

<sup>140</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 336

<sup>141</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 339

<sup>142</sup> Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 155

Yok oluş ise ezeli olmayan, oluş ve yok oluşa tabi olan cevherin ölümüdür. Bir başka deyişle “süjeden, süje olmayana doğru bir geçiştir.”<sup>143</sup> Yok oluş maddi açıdan olmaktadır. Formlar ve biçimler oluş ve yok oluş sürecinden geçmeksizin var olur veya olmazlar. “Çünkü oluşa uğrayan, beyaz değildir. Beyazlaşan tahtadır. Zira oluşa uğrayan her şey bir şeyden çıkar ve bir şey olur.”<sup>144</sup> Burada şu soru akla gelmektedir. Neden madde ve birey, oluş ve yok oluşa tabi iken, form nasıl değişmez kalabilmektedir.

“Doğada değişim ve durağanlık aynı anda var olmaktadır; tersi bir durumda varlığı açıklamak, anlamak mümkün olamazdı. Madde, doğanın değişen yanı iken; değişmeyen unsur, nesneye biçim kazandıran ve maddeyi belirleyen formdur. Form, madde ile birlikte varlıkta yer almazsa; ne değişimi, ne de değişmenin arkasındaki değişmeyen unsuru açıklama olanağına sahip olamazdık. Şüphesiz, formun, değişmezliği tikeller boyutunda sürdürdüğünü öne süremeyiz; bu Aristoteles’in öğretisi ile çelişme yaratır. Formun, değişenin arkasındaki değişmeyi temsil edişi, türsel olarak gerçekleşir. Formlar, bu anlamda varlıklarını muhafaza ederler.”<sup>145</sup> Bu açıdan formlar ezeli ve ebedi olarak vardırırlar. Yoktan var olmadıkları gibi, yok olmaları da söz konusu değildir. Aristoteles’in oluş ve yok oluş nazariyesinde yoktan var oluş söz konusu değildir.

Aristoteles’in tüm felsefesinde ortaya çıkan gayeye yönelme, oluş ve yok oluş nazariyesinde de açıkça kendini göstermektedir. Aristoteles, maddenin yetkinleşmek için arzu duyması ile birlikte form olarak fiil haline geçişini oluş, bunun yok olmasını ise yok oluş olarak tanımlamaktadır. Ancak bu yok oluş da mutlak bir yok oluş değildir. Yok olan ferttir. Form yok olmaz ve değişmez. Ancak bu yok olmama durumu zihinsel bir durumdur. Cismani bir durum değildir ki zaten formun kendisi de cismani değildir.

Oluş ve yok oluş ise ay-altı âleme ait bir olgudur. Ay-üstü âlem oluş ve yok oluşa tabi değildir. Ay-altı dünyası, Ay-üstü dünyasının hareketleri neticesinde oluşmaktadır. Bunu sağlayan ise onlara ilk hareketi veren, saf fiil olan Tanrı’dan başkası değildir.

<sup>143</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 67

<sup>144</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 388

<sup>145</sup> Oya Esra Tanrıku, *Aristoteles’in Felsefesinde Form Kavramının İşlevi*, s. 58-59

### 1.1.9. Tümeler

Tümeler tartışması metafiziğin en kadim konularından biridir. Algılanan somut varlıklardan (tikel) başka, zaman ve mekânın dışında kalan soyut nesnel dünyası var mıdır? Yok mudur? Var ise ayrı bir varlığa sahip midir? Yoksa nesnenin içinde içkin midir? Bu tartışmaya en ses getiren yorumlardan birini Platon yapmıştır.

Platon'a göre zaman ve mekânın içinde, beş duyu organı ile algılanan tikel somut varlıkların dışında, zaman ve mekânın dışında olan ve beş duyu organı ile algılanamayan soyut nesnel dünyası vardır. Platon bu dünyaya "İdeler Dünyası" adını veriyor. Ona göre somut nesnel dünyası, ideler dünyasının kötü bir kopyasıdır. Tek ve esas gerçeklik ise soyut ideler (Tümeler) dünyasıdır. Aristoteles ise bu tartışmaya ayrı bir bakış açısı sunmuştur. Aristoteles'in tümeler ile ilgili bakış açısını ortaya koymadan önce Aristoteles'in tümel nedir? Sorusuna verdiği cevabı incelememiz gerekir.

Aristoteles, tümelin tam tarifini vermez ama onun anlattıklarından tümelin hem bir töz, hem de özne ve mahiyet anlamında kullanılabileceği ortaya çıkar. "*Nasıl ki töz, özne, mahiyet ve ikisinden meydana gelen şey anlamına gelirse, aynı zamanda tümel anlamına da gelir.*"<sup>146</sup> Tözü incelerken de belirttiğimiz gibi, Aristoteles'e göre töz; kategorilerin ilk başında yer alan, bireye ait olan ve özünde değişiklik olmayandır. Aristoteles'in bu töz tanımından ve tümel tanımından yola çıkarak bu ikisinin bir arada kullanılamayacağı açıktır. Çünkü töz bireye ait olandır, tümel ise genele ait olan. Yani tümel cinsin tüm elemanlarını kapsayan bir kavramdır. O halde Aristoteles bu iki tanımın bir olduğunu neden söylemiş olabilir?

Aristoteles'e göre tümeler töz değildir. Çünkü töz bireye ait olan, tümel ise ortak olan bir şeydir. "Çünkü doğal olarak birden fazla varlığa ait olan şeye tümel denir."<sup>147</sup> O halde tümel neyin tözü olmaktadır? "Tümel yüklemi olduğu tüm bireylerin tözü olamaz, çünkü töz bir varlığa ait olan bir şeydir. Tek bir varlığın da tözü olamaz çünkü o zaman da bir ve aynı olmaları gerekir ki bu saçmadır."<sup>148</sup> Bu işin bir boyutudur. Diğer bir boyutu ise tözün hiçbir özneye yüklem olmamasıdır. Töz hiçbir özneye yüklem olmazken, "tümel her zaman bir öznenin yüklemidir."<sup>149</sup> Bu akıl yürütme sonucunda Aristoteles, "tümeler töz değildir" sonucuna ulaşıyor. Aristoteles, Platoncuların "tümeler mahiyet anlamında şeylerin tözüdür" görüşüne karşı

<sup>146</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 357

<sup>147</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 357

<sup>148</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 357, 7. dipnot

<sup>149</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 358

çıkmaktadır. Aristoteles'e göre tümel, "şeylerin özünde bulunan bir ögedir ve bu yüzden töz olmaktadır."<sup>150</sup> Aristoteles bu anlamda kullanıldığında, bu ögenin bir tanımının olması gerektiğini, tözün içine giren ögelerin tanımlarının olmasının ise bir sakıncası olmadığını belirtir. Çünkü diyor Aristoteles; "nasıl ki genel olarak insan, içinde bulunduğu bireysel insanın tözü ise, genel olarak hayvan da bir şeyin tözü olacaktır. Yani aynı sonuçlar bir kere daha kendilerini göstereceklerdir. Çünkü tümel, örneğin genel olarak hayvan, içinde hassası olarak bir türde bulunur gibi bulunduğu şeyin tözü olacaktır."<sup>151</sup>

Aristoteles, ortak yüklemelerin bireysel bir varlık olamayacağını, örneğin hayvan türlerinin dışında başka bir hayvanın var olamayacağını belirtmektedir. Aristoteles'e göre ortak yüklemeler bir niteliğe işaret eder. Bu durumda ilkeler de Aristoteles'e göre tümel olamaz. Çünkü ilkeler de bireysel olana işaret eder. Bireysel varlığın, ortak bir niteliğe ait olduğunu söylediğimizde şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. "Sokrates'te "kendisi", "insan" ve "hayvan" olmak üzere birçok canlı varlık olacaktır. Çünkü bu varlıkların her biri bireysel ve bir olan bir varlığa işaret eder."<sup>152</sup>

Aristoteles, tözün bilfiil var olan tözlerden meydana geldiği görüşüne de karşı çıkar. Çünkü bilfiil iki olan, bilfiil tek değildir. Ne zaman bilkuvve iki şey olurlarsa o zaman tek bir şey olabilirler. Örneğin "bir doğrunun iki katı olan doğru, ancak bilkuvve olarak iki yarım doğrudan meydana gelir. Çünkü fiil ayırır."<sup>153</sup>

Aristoteles'e göre "varlık olmak bakımından varlık" da tümel sayılamaz. Varlık her ne kadar tanımı itibariyle ortak bir ada karşılık gelse de özü ifade etmemektedir. Ayrıca varlık bir cins de değildir. Varlığın bir cins olmaması, aynı cinsin içine giren bireylerin tûmelin konusu olması ve bilimin de bu tûmeli incelemesi sebebiyle, varlık tûmel sayılamamaktadır.

Aristoteles varlığın bilgisini de tûmelden ayırınca, tûmelin bilgisine ve tûmelin nedenine sıra gelir. Tûmelin bilgisi var mıdır? Var ise bu bilgi nerededir?

Aristoteles'e göre tûmelin bilgisi henüz fiil haline geçmediğinde insan zihninde bilkuvve olarak vardır. Ancak bireyin bilgisi dediğimizde bilfiil halde insan zihninde bulunan bilgiyi kastetmiş oluruz. "Tûmelin bilgisi ancak bilkuvve olarak var olmak bakımından, yani bir bilim adamının, bilimin konusunu düşünmediğinde zihninde var

<sup>150</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 358

<sup>151</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 358

<sup>152</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 186

<sup>153</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 359

olması bakımından bir bilgidir. Bilfiil bilgi ise bireyin bilgisidir.<sup>154</sup> Tümel nedenler ise yoktur. Bireyin nedeni yine bireyin kendisidir. İnsan, tümel olarak insanın nedenidir ancak tümel olarak insan yoktur. Akhilleus'un nedeni Peleus, sizin nedeniniz babanızdır."<sup>155</sup>

Aristoteles var olmak bakımından tümellerin varlığına karşı çıkmamaktadır. Ancak o, nesnelere bağımsız veya onların dışında veya üstünde bir tümeller dünyasının varlığına karşı çıkmaktadır. Aristoteles, Platon'un nesnelere dünyasını gölge bir dünya, ideler (Tümeller) dünyasını ise tek gerçek dünya olarak nitelendirmesini de doğru bulmamış, gerçekliğin somut nesnelere dünyası olduğunu belirtmiştir. Tümeller var olmakla birlikte, nesnelere bağımsız değil aksine ona bağlıdır. Çünkü o Platon'un aksine tümellerin aşkın (transcedant) değil, içkin (immanent) olduğunu savunmaktadır. Yani tümeller diye adlandırdığımız şeyler birinci dereceden tözler olarak, bireysel varlıklarda içkindir ve bireysel bir varlıkları yoktur.

### 1.1.10. Varlık Öğretisi

Aristoteles'e göre varlığı inceleyen birçok bilim vardır. Ancak varlık olmak bakımından varlığı inceleyen tek bilim metafiziktir. Çünkü diğer bilimler varlığı tek bir yönü ile inceler. Ayrıca diğer bilimler varlığın somut niteliklerini inceler. "Bilimler ya her zaman olana veya çoğu zaman olana yönelir."<sup>156</sup> Oysa metafizik varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri inceleyen bir bilimdir."<sup>157</sup>

Aristoteles'in varlıktan ne anladığına gelecek olursak, Aristoteles'e göre varlık; "bir şeyi o şey yapan şeydir. Yani onun tözüdür. Örneğin bir insanın niteliği olarak iyidir veya kötüdür deriz. Ancak onun ne olduğu ile ilgili olarak insan veya Tanrı deriz."<sup>158</sup> Aristoteles'in varlığı, hocası Platon'un varlığından farklıdır. Platon'a göre varlık, var olan her şeye aynı anlamda ve aynı ölçüde ait olan bir özelliktir. Bu sebeple varlık tümeldir. Ancak Aristoteles'e göre çok anlamlı bir kavramdır. Kuvveden fiile geçiştir ve nesnelere bir oluşa sahiptir. Bu şekilde Aristoteles, Platon'dan ayrılarak "varlığı yumuşatmış, plastikleştirildiği ve deyim yerindeyse parçaladığı için, tözsel varlığın

<sup>154</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 58

<sup>155</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 148-149 ve s. 62-63

<sup>156</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 301

<sup>157</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 187

<sup>158</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 306

yanında özsel varlığı, birinci dereceden tözün varlığı yanında ikinci dereceden tözün, yani özün varlığını, akılsal-ideal varlığın yanında duyuusal varlığı da kabul etmiştir.”<sup>159</sup>

Aristoteles’e göre varlık dört kısımda incelenir. Özü gereği varlık, ilineksel anlamda varlık, doğru anlamında varlık ve kuvve-fiil olmak bakımından varlık. İlineksel olanın, her zaman olmayan yâda ara sıra olan yâda rastlantısal olan olduğunu ilinekseli incelediğimiz bölümde belirtmiştik. Aristoteles’e göre ilineksel varlık da bu yolla oluşmaktadır. “Örneğin “müzişyen insandır” dediğimizde “müzişyenlik” insana ilineksel anlamda yüklenmiştir. Yani müzişyenlik bir varlık olan insana ilinek olmuştur. Ancak “müzişyen bir insandır” dediğimiz de, ilinek insan değil müzişyen olur. Çünkü insan varlıktır. Yani tözdür. İnsan yüklem olmaz, özne olur.”<sup>160</sup> Aristoteles’in tam olarak anlatmaya çalıştığı, bir şey için “bu, şudur” dediğimizde, “bu, şunun ilineği” olmaktadır. Ancak “bu, şudur” insan için uyguladığımızda aynı şey insan için olmaz. Çünkü insan varlık, tözdür. Töz olan ilinek olmaz.

İlineksel anlamda varlığın nedeni nedir? Aristoteles, ilineksel anlamda varlığın nedenini şöyle sorguluyor. İlineksel anlamda varlığın nedeni başka bir ilineksel varlık olamaz. Bu bizi determinizme götürür. Bunun bir yerde durması gerekir. Formel neden olamaz. “Çünkü ilinek formel nedenden yani öz’den çıkmaz. Fail bir neden olabilir. Çünkü olayın zaman içinde yer alması gerekir. Salt madde de olamaz. Çünkü salt madde biri veya diğerine yönelmeksizin bir karşıtlar imkânıdır.”<sup>161</sup> Bu sebeple ilineksel anlamda varlığın nedeni düzensiz ve sonsuz sayıdadır. Çünkü ilineksel anlamda varlığın kendisi de nedeni de sonsuz sayıdadır. Onun ne zaman ortaya çıkacağı da ne zaman kaybolacağı da kestirilemez. Bu sebeple ilineksel anlamda varlık oluş ve yok oluşa tabi değildir.

Sonsuz sayıda, düzensiz olan ve oluş-yok oluşa tabi olmayan bu varlık türü ile hiçbir bilim ilgilenmez. Hiçbir bilimsel araştırmanın konusu olmaz. Çünkü onun varlığı sözeldir. İlineksel anlamda varlık, bir başka anlamda var olmayandır. “Ne pratik, ne prodüktif ne de teoretik hiçbir bilim onunla meşgul olmaz. Çünkü diyor Aristoteles; bir evi meydana getiren, bu evin yapımı ile meydana gelen çeşitli ilinekleri meydana getirmez. Çünkü bu ilinekler sonsuz sayıdadır.”<sup>162</sup> Bir ev kimine göre büyük, kimine

<sup>159</sup> Ahmet Arslan, *Aristoteles İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 125

<sup>160</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 251

<sup>161</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 303, 5. dipnot

<sup>162</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 298

göre kullanışlı, kimine göre kullanışsız olabilir. Bu farklılık yapı sanatı ile ilişkili değildir. Bu farklılık ev için ortaya çıkmış, ilineksel bir varlıktır.

Doğru anlamında varlık ise bir şeyi tasdik veya inkâr etme anlamındaki varlık türüdür. Çünkü diyor Aristoteles, “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 ölçülebilir değildir” önermesi ise onun öyle olduğunu söylemenin yanlış olduğu anlamına gelir.<sup>163</sup> Aristoteles bu pasajda, doğru anlamında varlığın “dır” eki ile tasdik edilen şey olduğunu savunuyor. Çünkü bu örneklerde varlığı tasdik söz konusudur.

Doğru anlamında varlık ve yanlış anlamında varlık Aristoteles’e göre çelişik ifadeleri paylaşan varlıklardır. “Çünkü doğru, özne ile yüklem gerçeğe birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişmesi olmalıdır.”<sup>164</sup> Örneğin “Sokrates müzisyendir” dediğimizde, bunun yanlış veya doğru olma ihtimali vardır. Bu açıdan çelişikler içinde barındırır.

Ancak Aristoteles’e göre doğru anlamında varlık bizi pek fazla ilgilendirmemektedir. Çünkü bu varlık çeşidi, düşüncede mevcuttur, şeylerin kendilerinde değil. “Basit değerler ve özleri göz önüne alırsak, doğru ve yanlış, düşüncede bile değildir.”<sup>165</sup> Bu çıkarım bizi ilineksel anlamda varlık için ulaştığımız değere götürmektedir. Tıpkı ilineksel varlık gibi doğru anlamında varlığın da nesnel bir gerçekliği yoktur. Bu sebeple de bilimsel bir değeri de yoktur. Hiçbir bilim onunla da ilgilenmez. Bu sebeple de “doğru anlamında varlığı bir tarafa bırakmamız gerekir.”<sup>166</sup>

Özü gereği varlık ise kategorilerdir. “Yani varlığın anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır.”<sup>167</sup> Töz, nicelik, nitelik, bağıntı, etkenlik-edilgenlik, yer ve zaman olan kategorilere, varlığın anlamları tekabül eder. Çünkü “insan sağlıklıdır” la, “insan sağlıklı bir durumda bulunuyor” ve “insan gezer ve keser” ifadeleri arasında bir fark yoktur.<sup>168</sup> Yani sağlıklı olmak, sağlıklı durumda bulunmak ve gezmek-kesmek durumların her biri bir kategoriye delalet etse de aralarında bir fark yoktur.

<sup>163</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 253

<sup>164</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 304

<sup>165</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 304

<sup>166</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 304

<sup>167</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 252

<sup>168</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 253

Kategoriler içerisinde mutlak anlamda varlık olan ise tözdür. Sıcaklık, soğukluk, haller, şekiller vb. tözün belirlenimi ya da niteliğidir. Diğer kategoriler tözle belli bir ilişki içerisinde oldukları zaman var olurlar. Bu durumda töz, kategorilerin ilk sırasında yerini alır. Diğer kategoriler ise töz ile ilişki kurdukları derecede varlığa gelir.

Kuvve-fiil olmak bakımından varlık ise, bazen kuvve, bazen de fiil olmak bakımından bulunan varlıklardır. Burada Aristoteles'in kuvve-fiil öğretisi akla gelmektedir. Kuvve-fiil öğretisini açıkladığımız bölümde, Aristoteles'e göre duyuşal şeylerin maddesinin töz, fiilinin ise form olduğunu söylemiştik. Duyuşal şeylerin maddesi töz olmakla birlikte, fiili ise maddeye göre farklılaşmaktadır. Örneğin o bazen karışım bazen bileşim olabilmektedir. Bu farklılık tanımında da ortaya çıkabilmektedir. "Örneğin biz bir evi tanımlarken, taş ve tuğladan deriz. Bu durumda ev, kuvve halindedir. Taş ve tuğla ise maddedir. Ancak o evi canlılar için bir barınak olarak tanımlarsak, ondan bir fiil olarak söz ederiz."<sup>169</sup>

Aristoteles'e göre benzerlik anlamında tüm varlıklar aynı ilkeye yani fiil ve kuvveye sahiptir. Bu hepsinin aynı varlık olması bakımından değil, ilkesel bir birliktir. "Ancak bunlarda yalnızca farklı şeylerle ilgili olarak farklı olmakla kalmazlar, aynı zamanda bu farklı şeylere, farklı bir biçimde aittirler. Çünkü bazı durumlarda bir aynı şey bir zaman için bilfiil, bir başka zaman için ise bilkuvve olarak vardır."<sup>170</sup>

Varlık türlerini inceledikten sonra varlık-mahiyet ilişkisi probleminin ele alınması gerekmektedir. Aristoteles şöyle bir soru sorar. Her varlık mahiyeti ile bir ve aynı mıdır? İlineksel anlamda varlık hariç, tüm varlıklar mahiyeti ile bir ve aynıdır sonucuna ulaşıyor Aristoteles. Şöyle ki; "örneğin "müzişyenlik" ve "beyazlık" o yani müzişyen, hem beyazlığın ilineği olduğu şey hem de ilineğin kendisi anlamına gelir. Dolayısıyla bir anlamda ilinekle mahiyeti arasında bir aynılık varsa da bir başka anlamda yoktur. Çünkü beyazlığın mahiyeti, insanın veya beyaz insanın aynı değildir, beyazlık niteliğinin aynıdır."<sup>171</sup> Yani ilineksel anlamda varlık ile mahiyeti arasında bir özdeşlik yoktur.

Kendi kendinden ötürü yani özü gereği varlık türü, mahiyeti ile bir ve aynıdır. Çünkü varlığın ne olduğu, onun mahiyetini gösterir. Dolayısıyla bir varlığın mahiyetini bilmeden onun ne olduğunu da bilemeyiz. "Dolayısıyla tümevarım da zorunlu olarak

<sup>169</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 381

<sup>170</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 493-494

<sup>171</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 325

onların bir ve aynı şey olduğunu göstermektedir.”<sup>172</sup> O halde şeylerin daha gerçekçi görünmesinin nedeni nedir?

Bunun sebebi “her birinin altında gerçek ve belli bir öznenin olmasıdır. Bu özne, böyle bir kategoride kendini gösteren töz veya bireydir.”<sup>173</sup> Her töz, kendisiyle aynı adı taşıyan bir tözden meydana geldiğine göre bu özne de bu kategorilerde kendini gösteren bireyler olmaktadır. Dolayısıyla, diğer kategorilere anlam katan töz ve birey yani öznedir. Örneğin biz “yürüyen” veya “koşan” dediğimizde, bunların hiçbirinin gerçek bir varlığı bulunmamaktadır. Bunları varlık düzlemine çıkararak, yürüyen ve koşan kişidir. Yani tözdür. O halde mutlak anlamda varlık tözdür. Töz de hem zaman hem de tanım bakımından önce gelmektedir.

Aristoteles’in varlık öğretisinde, diğer tüm öğretilerinde olduğu gibi tüm bağıntılar varlığı kendi kendisinden olan varlığa, yani töze yani Tanrı’ya çıkar. Onun dışında bilkuvve bir tarzda olan tüm varlıklar (zihinsel bilkuvve tarzda bulunan matematik cisimler(yüzeyler, doğrular) da dâhil) gerçek varlıklar değildir. Gerçek varlık, saf fiil olan Tanrı’dır. Diğer varlıklar ve belirlenmeler ise sonradan gelir.

### 1.1.11. Mekân

Aristoteles’in mekân anlayışı, hareket öğretisi ile doğrudan bağlantılıdır. Şöyle ki mekân hareketin kendisinde gerçekleştiği yerdir ve bu sebeple hareket ve değişimin gerçekleşmesi için mekâna ve zamana ihtiyaç vardır. Harekette süreklilik esastır. Bu da sonsuz olarak bölünmek demektir.

Aristoteles’e göre hareket çeşitleri, aslında bir yer değiştirme hareketidir. Ancak bu hareket için temas etmek gerekmektedir. Temas olmayan hareket yer değiştirme hareketidir ve ay üstü âleme aittir. Yer değiştirme hareketi, diğer hareket türlerinin olmadığı bir zamanda tek başına var olmuştur. Diğer hareket türleri için ise bu geçerli değildir.

Bu hareketin, içerisinde geçtiği yerin Aristoteles’e göre derinlik, genişlik ve uzunluk olmak üzere üç boyutu vardır. Boyutu olan şeyler maddi varlığı olan şeylerdir. Ancak yer maddi değildir. Çünkü onu maddeye nispet ettiğimizde, onun belli bir ölçüye ya da miktara sahip olduğunu söylemiş oluruz. Bu durumda mekân sınırlanmış olur ki bu yanlıştır. Eğer onun bir var oluşu olsa bu durumda şeyler ile arasında bir boşluk

<sup>172</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 325

<sup>173</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 306

olması gerekecektir. Ancak nihai amaç düşünülduğünde boşluğun var olması imkânsızdır.<sup>174</sup> Mekân ne form ne de maddedir. Çünkü form ve madde nesneden ayrılamaz. Ancak mekân nesneden ayrılabilir. “Mekân eşyadan ayrılabilirdi için form değildir ve içinde bulunan cismi kuşattığı için madde de değildir.”<sup>175</sup>

Eğer mekân madde ve form değilse, bunları ayıran aralık veya bizzat uçlar sınırlar mı mekândır? Aristoteles’e göre bu aralık da mekân değildir. Çünkü muhteva sık sık değişirken, ihtiva eden sabit kalmaktadır. “Mesela bir kabın içine dökülen su böyledir. Muhtevanın dış uçları ile ihtiva edenin iç uçları yani sınırlar arasındaki aralık yer, işgal eden cisimden bağımsız olması sebebiyle farklı bir mahiyet olarak gözükmemektedir.”<sup>176</sup> Aralık cisimlerin arazı olarak vardır. Böyle bir aralığın olması ve sabit kalması durumunda sonsuz mekânlar olacaktı ki bu imkânsızdır.

Aristoteles’e göre mekân; “kuşatan bir sondur, kuşatılan cisimle, kuşatılan yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırdır.”<sup>177</sup> Bu tariften boşluğun olamayacağı bir kez daha ortaya çıkmış oluyor. Mekânda yer değiştirme hareketi vardır. Boşlukta ise hareket olmaz. Nesnelere kuvve ve fiil halinde mekânda bulunur. Mekân ise gök değil bir sınırdır. Varlıklar ise göğün sınırı ile temas halindedir.

Maddeye sahip olan her şey bir yerdedir. “Aristoteles için yerin gerçekte de bir yerde olduğunu söylemenin, onun bir yerin içinde olması anlamında değil de sınırlanan bir şeydeki sınır anlamına geldiğini belirtmektir. Var olan her şey bir yerde değildir örneğin evren ya da dünya.”<sup>178</sup>

Sonsuz mekân fikri Aristoteles’e göre değildir. Aristoteles’e göre mekân bir sınırdır. Sınırlı olan bir şey de sonsuz olamaz. Ancak Aristoteles’e göre, Ay-üstü âlemde mekân yoktur. Âlem ebedi olduğundan, bir yerinin olması imkânsızdır. Sonsuz bir cismin, sonlu bir yeri olamaz.<sup>179</sup> Aristoteles’in burada bir çelişki içirişine düştüğü gözlenmektedir. Yer kaplayan cisimlerin, mekândan beri olması bir çelişkidir.

“Aristoteles’e göre, göğün dışında hiçbir şey yoktur. Birinci göğün dışında ilk muharrikten başka bir şey yoktur. İlk muharrik ise uzanımsızdır.”<sup>180</sup> Bu durumda birinci gök âlemin sınırı olmaktadır. Buradan hareketle Aristoteles sonlu bir mekân anlayışına

<sup>174</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 77

<sup>175</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 77

<sup>176</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 77

<sup>177</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 78

<sup>178</sup> Esra Çağrı Mutlu, *Aristoteles’te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi*, s. 82

<sup>179</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 475

<sup>180</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 79

sahip oluyor. Mekân ise hareket ettirilemez. “Hareket ettirici ya ilineksel anlamda veya kısmi olarak veya özü gereği hareket ettirir. Her harekette yakın hareket ettirici vardır. Ve ayrıca hareketin kendisinde gerçekleştiği şey zaman vardır. Nihayet bir hareket noktası ve varış noktası vardır. Ama formlar, etkilenimler ve hareket eden şeylerin yöneldikleri yer, hareketsizdirler.”<sup>181</sup>

Aristoteles, sınırları çizilmiş bir mekân tahayyül etse de tam olarak net değildir. Çünkü o bir yandan sınırsız, daimi ve ezeli varlıkların ve bunların hareketlerinin var olduğunu belirtirken, bir yandan da sınırları belli bir mekân çizmesi ile bir çelişki içerisine düşmüş gibi gözükmektedir. Ancak boşluğun olmadığını ve hareket için ona ihtiyaç olmadığını belirterek ana çizgisinden ayrılmamıştır ki o da her şeyin bir gayesinin olması gerektiği görüşüdür.

### 1.1.12. Zaman

Aristoteles’in hareket ve değişim öğretisi gereği her şeyin kendisinde gerçekleştiği bir zamana ihtiyaç vardır. Bu zaman bölünebilir bir zamandır. Çünkü bir geçmiş, bir gelecek bir de şimdiki zaman vardır. Bu durum bize zamanın bölünebilir olduğunu göstermektedir.

Her hareket bir zaman içerir. Zaman hareket değildir ama ikisi de birbirine muhtaçtır. “Hareket ettirici ya ilineksel anlamda veya özü gereği ya da kısmi olarak hareket ettirir. Her harekette yakın hareket ettirici vardır. Ve ayrıca hareketin kendisinde gerçekleştiği zaman vardır.”<sup>182</sup>

Aristoteles, Protagoras’ın “bir şeyin aynı anda hem var olup hem de olmaması” anlamına gelen, görecelik kuramını eleştirmektedir. Aynı niteliğin aynı zamanda, aynı özneye ait olması imkânsızdır ilkesi tüm ilkelerin en üstünüdür. “Bize gelince, biz biraz önce bir şeyin aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının imkânsız olduğunu söyledik ve onun imkânsız olmasına dayanarak da bu ilkenin bütün ilkeler içinde en kesini olduğunu gösterdik.”<sup>183</sup> Bu durum hem zorunlu hem de mümkün varlıklar için geçerlidir. “Çünkü “zorunlu” olan, aynı zamanda hem şu tarzda, hem de ondan başka bir tarzda olamaz. Dolayısı ile eğer herhangi bir şey zorunlu ise, o aynı zamanda, hem “şöyle”, hem de “öyle-değil” olamaz.”<sup>184</sup>

<sup>181</sup> Aristoteles, Metafizik, s. 476

<sup>182</sup> Aristoteles, Metafizik, s. 476

<sup>183</sup> Aristoteles, Metafizik, s. 203

<sup>184</sup> Aristoteles, Metafizik, s. 223

Genellikle değişme durumlarını tarif ederken hızlı ve yavaş terimlerini kullanırız. Ancak zaman için bunu kullanamayız. Zamanın böyle adlandırılmasının nedeni ise onun bölünebilir bir şeyin niceliği olmasından dolayıdır. Oysa hareket ve zaman asıl anlamda değil, ilineksel anlamda niceliktir. “Hareketin bir nicelik olması, mekânın bir nitelik olmasından ötürüdür ve zamanın nicelik olması da hareketin bir nicelik olmasından ötürüdür.”<sup>185</sup>

Anın zamanın bir parçası mı yoksa zamanın anların birleşiminden mürekkep bir varlık mı olduğu konusuna gelince; Aristoteles’e göre zaman anların birleşiminden mürekkep bir varlık değildir. Çünkü an zamanın bir kısmı(parçası) değildir. Bütün ise parçaların birleşiminden oluşur. “An da her zaman kendisinden başkası gibi görüldüğü halde ne oluş ne de yok oluşa tabidir.”<sup>186</sup>

Zaman oluş ve yok oluşa tabi değildir. Çünkü oluş ve yok oluş vardır dediğimizde ondan önce bir zamanın olduğu ondan sonra da bir zamanın olacağı anlamına gelir. “Zaman ezeli ve ebedidir, çünkü önce ve sonra kavramları zamandan bağımsız olarak tasarlanamazlar.”<sup>187</sup> Zamanın dışında ne önce ne sonra vardır. Zaman hiçbir zaman başlamamıştır ve hiçbir zaman ortadan kalkamaz. Çünkü eğer başka türlü olsaydı, zamandan önce bir zamanın olduğunu ve zamandan sonra bir zamanın olacağını söylemek gerekirdi.<sup>188</sup> Zaman var olmamış olsaydı, ne önce ne sonra var olabilirdi. O halde hareket de zaman gibi süreklidir. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir ve yer değiştirme hareketinin dışında sürekli hareket yoktur.”<sup>189</sup>

Hareket için zaman gereklidir ve zaman için de hareket gereklidir. Biz zamanı ölçtüğümüzde hareketi, hareketi ölçtüğümüzde de zamanı ölçmüş oluruz. Bu şekilde zaman bir miktar bir ölçü birimi olmaktadır.

Aristoteles’e göre sonsuz yoktur. O amaçsız uzayıp giden sonsuzluğun var olamayacağını, mutlaka bir sınırının olması gerektiğini belirtir. “Sınır ise her şeyin en son noktası, kendisinden ötede bir şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beri de onun her parçasının bulunduğu ilk noktadır.”<sup>190</sup> Dolayısıyla ay-altı

<sup>185</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 267

<sup>186</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 183

<sup>187</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 75

<sup>188</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 497, 6. dipnot

<sup>189</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 498

<sup>190</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 274

âlemde var olan her şeyin bir sınırı vardır. Ancak ay-üstü âlem için ne zamansal ne de mekânsal bir sınır yoktur.

Aristoteles'e göre, ruh olmadan da zaman olmaz, çünkü sayacak bir beden olmadan (Aristoteles'e göre ruh ve beden birbirine karşılıklı olarak bağımlı olduğu için) zamanın da bir anlamı kalmaz. Yani zaman ruh-şuur için vardır. O halde "zaman, bir bilinç ve idrak halidir."<sup>191</sup> Bu durumda zaman hem ruhen hem de zihnen var olmaktadır. Aristoteles, "zamanı hareketle, hareketi de zamanla ölçeriz" diyerek, zamanı bir miktar, bir ölçü birimi olarak tanımlamıştır. Zamanı ölçü birimi olarak tanımlayan Aristoteles, realist bir anlayışa kayarken, zamanı ruha da bağlayarak idealist bir anlayışa da kaymıştır. Burada bir çelişki var gibi gözükmemektedir. Zaman, sonsuz bölünebilme imkânına sahip olduğu için ezeli ise, ölümlü olan ruha nasıl bağlı olabilmektedir. Aristoteles, bu konuya açıklık getirmemiştir.

Duruma göre değişen subjektif zaman anlayışı ve ruha olan bağımlılığı, hareketin ölçüsü olarak gördüğü zamanın Ay-üstü âlemde hiçbir tesirinin olmayışı gibi sebeplerden dolayı, Aristoteles'in zaman konusunda çok net bir fikre sahip olmadığı izlenimi ortaya çıkmaktadır.

### 1.1.13. Ruh

Aristoteles'in varlık tasavvuru harekete ve canlılığa bağlıdır. Canlı varlık dediğimiz şey, doğar, büyür, beslenir ve hareket eder. Bu canlı varlık ise madde ve formun toplamından başka bir şey değildir. Aristoteles'e göre bireyselleşmeyi sağlayan şey form, bireyselleşmenin kendisinde gerçekleştiği şey ise maddedir. Aristoteles'in ruh tasavvuru da forma karşılık gelen bir olgudur. Ruh yetkinleşmeyi ve bireyselleşmeyi sağlayan forma karşılık gelirken, beden de ruhun yetkinleştiği alandır. "Bu et ve bu kemiklerin bir insanı meydana getirmesinin nedeni, onların insan formuna, insan ruhuna sahip olmalarıdır."<sup>192</sup>

Ruh ve bedenden oluşan canlı varlık hareketlidir. Ancak ondaki ruh hareketli değildir. Ruh sadece bir kabiliyet, şekli almaya müsait olma durumudur. "Ruh, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk "entelecheia"sıdır."<sup>193</sup> "Bedenin içinde taşıdığı erektir(telos), beden hareketleri ve değişimleri içinde olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur(morphe); ruh beden biçimlenme ve hareketlerini bir ereğe doğru yönelten

<sup>191</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 82

<sup>192</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Giriş, s. 59

<sup>193</sup> Aristoteles, *De Anima*, s. 69

nedendir(cousa finalis).”<sup>194</sup> Madde ve formdan oluşan somut bileşik varlıkta, form nasıl ki cevher ise, bedendeki ruh da o ölçüde, zorunlu olarak cevherdir.<sup>195</sup> “Ruhun, birinci dereceden töz olduğu, bedeninin madde olduğu, genel olarak insan veya genel olarak hayvanın, her biri tümel olarak ele alınan ruh ve bedenden meydana geldiği de apaçıktır. Sokrates veya Koriskos kelimesi de, eğer Sokrates’in ruhu Sokrates diye adlandırılabilirse, ikili bir anlama sahiptir çünkü onunla bazen ruh, bazen somut bileşik varlık kastedilir. Eğer Sokrates veya Koriskos, sadece şu özel, bireysel beden ve şu özel, bireysel ruh anlamına geliyorsa, o zaman birey, bileşimi bakımından tümele tekabül eder.”<sup>196</sup>

Ruh ve beden bir bütündür. Birbirinden ayrılamazlar. Bu sebeple ruh göçü(tenasüh) saçmadır. Her bedeninin bir ruhu vardır. Çünkü bireyselleşmeyi sağlayan odur. “Duyusal cisimlerin birliğini meydana getiren, ruhtur veya ruhun bir kısmıdır ve hep kendisi olmaksızın cismin dağılacağı ve ayrışacağı bir başka uygun ilkedir.”<sup>197</sup> Bu sebeple ruh bir bedenden diğerine geçemez.

Ruh ve beden, özellik ve madde olarak birbirinden farklıdır. Varlığın meydana gelebilmesi için ikisi de birbirine muhtaçtır. İkisi uyum içerisindedir. “Ruh cisim değildir ama bedeninin bir şeyidir. Ruh bedene hareketi veren hayati bir prensiptir. Göze görme, organa göre fonksiyon ne ise bedene göre ruh da odur.”<sup>198</sup>

Aristoteles, ruhun mu bedeninin mi önce olduğu konusuna da değiniyor ve ruhun bedenden önce oluşuna karar veriyor. Şöyle ki; maddi kısımlar göz önüne alınırsa, parçalar bütünden önce gelir. Bu açıdan bedeninin parçaları bütünden önce gelir diyebiliriz. Ancak canlı varlığın (formel)tözü, kendisini tanımlamak istediğimizde, bedeninin bir parçasından ayrı tanımlayamayız. “Buna karşılık beden ve kısımları bu ruh/tözden sonra gelirler ve maddesine bölünür gibi bu kısımlara bölünen, töz değildir, somut bileşik varlıktır. O halde bir bakıma bedeninin kısımları, bütünden önce gelirler; ancak bir başka bakımdan, kendi başlarına var olamadıklarından dolayı, öyle değildirler.”<sup>199</sup>

Biz insan veya hayvan dediğimizde, bir bedeninin içinde olan ruhu mu, yoksa ruhu mu kastetmiş oluruz? Bir açıdan aynı bir açıdan farklıdır diyor Aristoteles. “Çünkü

<sup>194</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 78

<sup>195</sup> Aristoteles, *De Anima*, s. 68

<sup>196</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 352

<sup>197</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 534

<sup>198</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 86-87

<sup>199</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 345

insanın ruh ile ruhun mahiyeti özdeştir ama insanın mahiyeti ile insan özdeş değildir. Meğerki ruha da insan adı verilmiş olmasın.”<sup>200</sup> Hayvan için de her ikisini söyleyebiliriz. Ancak tanım açısından değil, tek bir şey hakkında söylenmesi bakımından.

Aristoteles’e göre ruh bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insani ruh olmak üzere üçe ayrılır.<sup>201</sup> Bitkisel ruh; bitki ve hayvanlarda bulunan besleyici ruhtur. <sup>202</sup> Hayvani ruh; hareket ve duyarlılığa sahip, hayvan ve bitkilerde ortak olan ruhtur. Bu kademedeki arzu, elem gibi idrakler vardır. İnsani ruh, en önemli melekesi akıl olan bu ruh sayesinde eşyanın mahiyetini ve nedenlerini kavrar. “Hayvanların kısımları da böyledir.(çünkü onların hiçbirisi ayrı başına var değildir; Ayrı olsalar bile bu takdirde onların hepsi ancak madde olarak vardır). Toprak, Hava ve Ateş de böyledir. Çünkü bu öğeler veya kısımların hiçbirisi bir birlik değildir: tersine onlar işleninceye ve bir olan bir şey oluşturuncaya kadar salt bir yığından ibarettirler. Hayvanların eklemlerinde bulunan bir şeyden hareketle hareket ilkelerine sahip olmalarına bakarak - ki bu onların bazısının bölündükten sonra yaşamalarını açıklar - canlı varlıkların kısımları ile ruhun bu kısımlara tekabül eden kısımlarının hem bilkuvve, hem de bilfiil var olduklarını düşünmek eğiliminde olabiliriz. Ancak bu durumda dahi bütün bu kısımlar, birlik ve sürekliliklerinin doğanın eseri olması, zorlamanın veya kusurlu bir doğal birleşmenin eseri olmaması şartıyla (çünkü bu bir doğuştan anormallikten başka bir şey değildir) ancak bilkuvve var olacaklardır.”<sup>203</sup> Bitkisel ruh, en alt kademedeki yer alırken, hayvani ruh onun bir üst kademesinde yer alır. Hayvani ruhu bitkisel ruhun üstüne yerleştiren ise hareket etme ve hissetme kabiliyetidir. En üst kademedeki ise insani ruh vardır ki o en üstünüdür. Çünkü o akıl ile donatılmıştır. Bu ruhlar bir hiyerarşi içerisinde varlıklarına devam ederler.

Organik dünyayı meydana getiren bu üç ayrı basamağın birbirleri ile olan münasebetleri, tıpkı, form ile madde arasındaki münasebet gibidir. Her aşağı basamak, kendisinden sonra gelen basamak için bir maddedir, her yukarı ki basamak ise bir şekildir.<sup>204</sup>

<sup>200</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 382

<sup>201</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 165

<sup>202</sup> Aristoteles, *De Anima*, s. 79

<sup>203</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 370

<sup>204</sup> Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, XXIII, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1958, s. 80

İnsani ruhun; beslenme, duyum, hayal, hareket ve düşünme gibi melekeleri vardır. Bu insani ruh, ruh kademeleri içinde en üstün ve değerli olandır. Çünkü o akıl ile donatılmıştır. Akıl beden ölümüyle bile varlığına devam eder.<sup>205</sup> “Ruha gelince o, bir hareket ilkesini içerdiğine göre, sağlıklı olanın ancak sağlığı, ısıtabilenin ancak ısıyı, soğurabilenin ancak soğukluğu doğurabilmesine karşılık, bilen insan her iki zıt etkiyi de meydana getirebilir. Çünkü şeylerin nedeni her ikisinin de aynı şekilde olmamak şartıyla - nedenidir. Ve o, kendisinde bir hareket ilkesine sahip olan ruhta bulunur; öyle ki ruh bu durumda aynı ilkedeki iki zıddı çıkarır. Çünkü o her ikisini de aynı nedene bağlar. O halde akılsal güçlere sahip olan varlıklar etkilerini, akıl-dışı güçlere sahip olan varlıklara zıt bir tarzda meydana getirirler. Çünkü akılsal güce sahip olan varlıkların etkileri tek bir ilkede, yani şeylerin akılsal nedeninde içerilmiş bulunur.”<sup>206</sup>

Aristoteles te ruh; maddeyi yetkinleştiren, madde ile bileşik ve aktif bir güçtür. Beden, ruh ile bir bütündür. Varlığın meydana gelmesinde ise ruh ve beden birbirine muhtaçtır. Her ne kadar tanımında beden parçaları önce geliyor gibi dursa da ruhun tek başına bir varlığı olmadığından ruh bedenden önce gelir. Ruh, birbirinden farklı güçlere sahip üç kademeye ayrılır. Bu ruhları karakterize eden şey ise duyumdur. Bu sebeple, beden ölünce, ruh da ölür. Ruhun tek başına bir varlığı yoktur. Ancak ruh ve beden ölünce akıl ölmez. O varlığını sürdürür. Ancak bu da zihinsel bir durumdur.

#### 1.1.14. Âlem

Aristoteles’in âleme bakış açısı, onun metafiziğinin zirvesini oluşturur. Onun kuvve-fiil, madde-form, oluş-yok oluş gibi temel öğretilerinin dayanağı dört sebep teorisi, onun dayanağı âlem ve nihayetinde her şeyin ulaştığı yegâne dayanak, Tanrı’dır. Bu bağlamda âlem görüşü, onun hem fiziğinin hem de metafiziğinin ulaştığı son noktadır, diyebiliriz.

Aristoteles, âlemi Ay-altı ve Ay-üstü âlem olmak üzere ikiye ayırır. Ay altı âlem yer, gök ve tabiatın oluşmaktadır. Tabiat; cevher, insan, bitki ve hayvan (dört basit unsur) dan ve “ether”den oluşmaktadır. Yeryüzündeki unsurlar değişirken, ether değişmeden kalmaktadır.<sup>207</sup> Bu sebeple ay-altı âlem oluş ve yok oluşa tabidir. “Ay-altı âlem hava, su ve toprak gibi unsurların, kendi aralarındaki dairesel oluşumu ve gelişimi ile bileşik varlık(töz) oluşmaktadır. Bileşik cisimlerden sonra daha bileşik olan

<sup>205</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 164

<sup>206</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 396

<sup>207</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 162

madenler, onlardan sonra en az organlaşmışından, en çok organlaşmışına doğru bir mertebelenmeye tabidirler. Bu mertebelenmede ruhun derecelerinin rolü vardır.”<sup>208</sup> Ay-üstü âlem ise ateş ve havadan farklı bir cisimdir ve ilahi bir cisim olan eterle kaplıdır. Bu âlemde Güneş, Ay, yıldızlar, bunların akılları, gök küreleri bulunur. Bunlar canlı varlıklardır ve bunlar ilahi karakterlidir. Göğün sınırını ise Ay teşkil etmektedir.

Aristoteles’e göre ilk muharrik, ilk göğre temas olmaksızın ilk hareketi verir ve bu ilk gökte aracı varlıklara(feleklerle) hareketi vermek suretiyle hareket başlamış olur. “Hiç kesilmeyen bir hareketle yani dairesel bir hareketle her zaman için hareket halinde olan bir şey vardır.”<sup>209</sup> Hareketin kaynağı ilk muharrik olmakla birlikte kendisi hareket etmez.<sup>210</sup> Ancak onun bu hareketi mekanik bir hareket değildir. Çünkü mekanik hareket ilahi gayeye uygun düşmez. Onun hareketi “sevginin cezbesi”(arzu) ile gerçekleşir. “Var olan her şey, en başta da göksel küreler ilk hareket ettiricinin uyandırdığı bu arzuya harekete geçiyorlar.”<sup>211</sup> Tanrı tüm varlıkların yöneldiği yegâne gaye olduğundan, hem hareketi hem de hareketi alan varlık(ilk gök), şuurlidir. Şuurlu varlık birinci gök Tanrı’ya yönelir ve “Tanrı da âlemi “sevgi objesi” olarak cezbetmesiyle hareket ettirmiştir.”<sup>212</sup>

Ay-üstü âlemde mükemmel bir düzen mevcut iken, Ay-altı âlemde mükemmel bir düzen mevcut değildir. Ay-üstü âlemdeki düzen sonsuza kadar devam edecektir. Bu sebeple Ay-üstü âlemde determinizm vardır. Ancak Ay-altı âlemde determinizm yoktur. Fiilin kuvveden önce olmasının doğal bir sonucu olarak, âlemde kötülük yoktur. “Çünkü bilkuvve olan iyi, fiilden aşağıda olmakla birlikte, kötü; fiilden üstündür. Ezeli-ebedi olan, hiçbir kuvve ögesine sahip olmadığına göre, hiçbir kötülük ögesine de sahip olamaz.”<sup>213</sup>

Burada şu soru akla gelmektedir. Tanrı âlemi bilebilir mi? Aristoteles’in Tanrı-âlem ilişkisinde Ay-üstü ve Ay-altı âlem arasında fark vardır. Şöyle ki Ay-üstü âlem bir düzen içinde işlediğinden ve bu âlemde kötülük ve düzensizlik olmadığından, bu âlemde Tanrı’nın bilgi ve iradesi vardır. Ancak Ay-altı âlemde düzensizlik, kötülük olduğundan bu âlemde Tanrı’nın bilgi ve iradesi söz konusu değildir.

<sup>208</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 100

<sup>209</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 503

<sup>210</sup> Leaman Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s. 151

<sup>211</sup> Hakan Yüceler, “Aristoteles’in Metafiziği”, *Cogito Dergisi*, *Aristoteles*, Yapı Kredi Yayınları, sayı 77, Yaz, 2014, s. 18

<sup>212</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 103

<sup>213</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 65

“Çünkü ya o hiçbir şey düşünmez; o zaman onun değeri ne olacaktır? Bu takdirde o uykuya benzer bir durumda olacaktır. Veya o düşünür; ancak eğer düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı ise bu takdirde o (tözü düşünme fiili değil, basit bir kuvve olacağından) en yüksek töz olamaz. Çünkü onun değeri düşünmeden ibarettir. Sonra özü ister akıl kuvvesi, ister düşünme fiili olsun, neyi düşünür? Ya kendi kendini veya bir başka şeyi düşünür. Eğer bir başka şeyi düşünürse, bu ya her zaman aynı şeydir veya bazen bir şey, bazen bir başka şeydir. O zaman onun düşüncesinin nesnesinin İyi olan olması veya başka herhangi bir şey olmasının ne önemi vardır? Veya bundan ziyade bazı şeylerin onun düşüncesinin konusu olması saçma olmayacak mıdır? O halde acıktır ki o, en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez. Çünkü bu, daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır. O halde ilkin eğer tanrısal akıl düşünme fiili değil, basit bir kuvve olursa, düşüncenin sürekliliğinin onun için zahmetli bir yük olacağını farz etmek mantıklı olacaktır. İkinci olarak bu durumda aklın kendisinden daha yüce bir şeyin, yani düşüncenin konusunun kendisinin mevcut olacağı acıktır. Çünkü düşünme, düşünme fiili, en kötü şeyi düşünene de ait olacaktır; öyle ki eğer bundan kaçınılması gerekliyse (ki gereklidir, çünkü öyle şeyler vardır ki onların görülmemeleri, görülmelerinden iyidir) düşünme fiili şeylerin en iyisi olamaz. O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.”<sup>214</sup>

Tanrı'nın “düşüncenin düşüncesi” olması, bize Tanrı'nın âlem hakkında bir bilgisinin olmadığını göstermektedir. Bu, Aristoteles'in Tanrı tasavvurundan ileri gelmektedir şüphesiz. Aristoteles'in Tanrısı birdir, ezeli ve ebedidir ancak onun Tanrısı yoktan var eden bir Tanrı değil, evrene ilk hareketi veren bir Tanrıdır. Her ne kadar O sebeplerin sebebi olsa da onun da tek gayesi âlemin mutluluğudur. Bu sebeple O ilk hareketi verir ve artık evrene müdahale etmez. Bu açıdan Aristoteles'in deist yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak gayeye önem vermesi onun mutlak bir deist de olamayacağını göstermektedir.

Aristoteles, âlem görüşü ile birçok metafiziksel ve fiziksel araştırmaya konu olmuştur. Onun Ay-altı âlem ile Ay-üstü âlemi hem ayrı hem de bir bütün olarak tasvir etmesi, düalist bir âlem anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Yine bu ayrımda Ay-üstü âlemde determinizmin olabileceğini, Ay-altı âlemde olamayacağını söylerken de

<sup>214</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 519-520

yine düalizme kaymaktadır. Onun âlem görüşünde mutlak yok oluş yoktur ve âlem de ezeli ve ebedidir. Bu âlemdeki gök cisimlerinin de ruhları vardır. Bu sebeple onların ilahi karakterleri vardır. Çünkü onlar Tanrı'ya en yakın varlıklardır. Tanrı'dan uzaklaşan varlıklar ise ilahi özelliklerini kaybeder, oluş ve bozuluşa uğrarlar. Ay-altı âlemdeki varlıkların oluş ve bozuluşa uğramalarının nedeni de Tanrı'dan uzak oluşlarıdır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBN RÜŞD'E GÖRE METAFİZİK

İbn Rüşd'ün metafizik öğretisi akli-mantiki kıyaslarla şekillenmiş bir ilim olarak karşımıza çıkar. O fazlasıyla etkisinde kaldığı Aristoteles'in izinden giderek, mantık ilkeleri nezaretinde felsefesini temellendirmeye çalışır. O da Aristoteles gibi kimi zaman kendisinden önce gelen filozofların fikirlerini eleştirerek, kimi zaman da onlara katıldığını ekleyerek, olması gerekeni ortaya koyar. Bu bağlamda İbn Rüşd'e göre ilimler üçe ayrılır: “Gayesi yalnızca bilgi olan “teorik disiplinler”, “pratik disiplinler” ve “yardımcı/doğrultucu disiplinler” olan mantık disiplinleridir.”<sup>215</sup>

“Teorik disiplinler; tümel ve tikel olmak üzere ikiye ayrılır. Tümel olan, varlığı ve onun zati eklentilerini mutlak ve genel olarak inceler. Tümel teorik disiplinler de kendi arasında üçe ayrılır; “cedel”, “safсата” ve “metafizik”.”<sup>216</sup> Tikel olan ise varlığı bir yönü ile inceler. Tikel teorik disiplinler de yine kendi arasında ikiye ayrılır; “doğa bilimi” ve “matematik” bilimi. Doğa bilimi değişken varlığı incelerken, matematik bilimi ise değişmeyen, maddeden soyutlanmış niceliği inceler.

Teorik bilimlerin üçe ayrılmasının sebebi varlıkların da bu çeşitlikte olmasıdır. Örneğin bazı varlıklar varlığı yalnızca madde de iken, bazı varlıkların varlığı ise madde de gözükmüyor, tanımda çıkmamaktadır. Bazı varlıkların ise ne tanımda ne de madde de varlıkları yoktur. İşte bu nedenle bu varlıklarla ilgilenecek müstakil bir bilim olmalıdır. Bu bilim ise varlığı en genel ve mutlak manada incelediği için tüm bilimlerden daha üstündür. Bu bilim ile ilgilenen kişinin yaptığı iş de diğer işlerden üstündür. Çünkü gayesi yalnızca bilgidir. Mevcut olmak bakımından mevcutların ilkelerini ve illetlerini araştıran bir bilim vardır ve bu bilim mevcudu bütün künhüyle yani herhangi bir sıfatta mevcut olması bakımından değil, mevcut olması bakımından soruşturur.”<sup>217</sup>

Varlığı genel ve mutlak anlamda inceleyen bilim metafiziktir. Bu bilim varlığı birlik, çokluk, kuvve, fiil, hareket, değişim, oluş ve bozuluş gibi açılardan inceler. “Bu

<sup>215</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi(Telhisu ma ba'de't-Tabia)*, not: sonraki dipnotlarda kısa ismi “Telhis” verilecektir. Çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 1

<sup>216</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 2

<sup>217</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi(Tefsiru ma ba'de't-Tabia)*, 2. Cilt, not: Sonraki dipnotlarda kısa ismi “Tefsir” verilecektir. çev, Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 10

bilimin amacı ise düşünene nefsin nihai kemaline ulaşınca kadar yetkinleşmesidir.”<sup>218</sup>  
Bu bilimin yöntemi ise diğer bilimlerle aynıdır.

İbn Rüşd’ün metafiziği evrene ilk hareket emrini veren varlık ile başlar ve sonra yine her şey o ilk hareket emrini veren varlığa döner. Her varlık bir amaç ve gaye etrafında ve bir neden-sonuç çerçevesinde bir ana hedefe doğru yönlendirilmiştir. “Metafiziksel skala, salt eylem yani Tanrı’ya nispetle en alt düzey olarak salt (püre) maddeden en yüksek sınıra ulaşır.”<sup>219</sup>

## 2.1. İbn Rüşd Metafiziğinin Kavramları

### 2.1.1. Cevher(Töz)-Araz Öğretisi

İbn Rüşd Aristoteles’in metafizik adlı eserine yazdığı şerhte ilk tanımlamalara yer veriyor. Başlangıç kısmında tanımları yaptıktan sonra, bunlar hakkında detaylı bir açıklama veriyor ve felsefesini sistemleştiriyor. İbn Rüşd açıklamalarına ilk olarak kategorilerin en üst basamağını teşkil eden cevher ile başlıyor.

İbn Rüşd’e göre cevher on kategoriden biridir ve fakat bu kategoriler içerisinde en üst basamağı teşkil etmektedir. Ona göre cevherin filozoflar tarafından çok kullanılan üç çeşit anlamı vardır. Birinci anlamda cevher; “asla bir konuda olmayan ve bir konuya yüklem olmayan somut şeye (müşarün ileyh) denilir. İkinci anlamda cevher; şeyin mahiyetini tarif eden, cins, tür ve ayırım şeklindeki bütün tümel yüklemelere denir. Üçüncü anlamda cevher; on kategoriden herhangi bir şeyin mahiyetini tarif eden şeye denir.”<sup>220</sup>

İbn Rüşd’e göre, filozoflarca da en kabul gören cevher tanımı birinci tanımdır. İbn Rüşd bazı filozofları, cevherin mahiyetini tarif edenin onun cisimliliği olduğu ve onu tarif eden uzunluk, derinlik gibi boyutları cevher kabul ettikleri için eleştiriyor. Yine ona göre bazı filozoflar cevherin zatının bölünemez parçalardan meydana geldiğini ve bu parçaları cevher olarak isimlendirdiklerini, bazılarının ise cevherin madde ve formun birleşiminden meydana gelen bir varlık olarak kabul ettiklerini söylüyor. Ancak İbn Rüşd’e göre bunların hiçbiri cevher olarak nitelendirilemez. Ancak bu tanımların ve kabullerin ortak noktası, “somut şeyin (cevher) mahiyetini tanımlayan şeyin, cevher ismine o şeyin kendisinden daha layık olmasıdır. Çünkü cevherin ilke ve unsurlarının

<sup>218</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 6

<sup>219</sup> Filiz Şahin, *İslam Felsefesinin Serüveni*, Delta yayınları, İstanbul, 1996, s. 241

<sup>220</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 11

cevher olmaması imkânsız bir saçmalaktır. Bir duruma sebep olan şey, sebep olduğu duruma en fazla layıktır.”<sup>221</sup>

İbn Rüşd, cevherin değerini halkın değerli taşlar için kullandığı “cevher” isminden deyimleşmesini örnek göstermiştir. Ona göre cevher de kategorilerin en üstünüdür ve cevher olarak anılmaya en layık olan da odur.

Araz ise bir konuda olmayan ancak bir şeyin mahiyetini de tarif etmeyen şeydir. Cevher ile aralarındaki en büyük fark da budur zaten. Cevher bir şeyin mahiyetini tarif ederken, araz bir şeyin mahiyetini tarif etmez. Bir başka şekilde ifade edecek olursak bir anda olan veya ortadan kaybolan şeydir araz. Dokuz kategoriye delalet eder. Nicelik, nitelik, görelilik(izafet), mekân, zaman, konum, mülkiyet, etki(fiil) ve edilgi(infiial). Arazlar iki çeşittir. Birincisi “bir şeyin zatını tarif etmeyen arazlardır ki bu ferdi arazdır(araz-ı has). İkincisi ise bir şeyin zatını tarif eden arazlardır ki bu da tümel arazdır.”<sup>222</sup> Arazlar hiçbir bilimin konusu değildir. Ve onlar bir anda var olup, bir anda yok oldukları için oluş ve yok oluşa tabi değildir.

Tanım şeylerin cevherini tanımlar. Bu açıdan bakıldığında, cevher aynı zamanda tanımdır. Bizim bilgimiz daima bilinenden daha iyi bilinene doğru gelişir. Buna göre tanım; “zati kurucu öğeleri vasıtasıyla şeyin mahiyetini tarif eden sözdür. Yüklemler olan şeyler ise zat bakımından ve araz bakımından olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi konunun cevherinin parçaları olan yüklemlerdir. Bunların birleşmesinden tanımlar meydana gelir. İkincisi konuları yüklemlerin cevherinde olanlardır. Bunlar tanımların kendisinde oluşmadığı yüklemlerdir. Zira bunlar tanımların şeylerin cevherinden sonra gelirler.”<sup>223</sup> İbn Rüşd, cevheri aynı zamanda tanım olarak yorumluyor. Cevherin tanım olması, cevherin ise oluş ve bozuluşun dışında kalması sebebiyle, tanımların oluşan ve bozulan şeyler olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>224</sup> Ancak diğer dokuz kategorinin de mahiyetlerine delalet eden bir tanımları vardır.

“Mahiyet ise herhangi bir nesnenin fiilen var olması ve kendine has bir fiil ile belirginlik kazanmasını sağlayan zati (öze ait) nitelikleridir. Gerçek varlığa sahip bulunan mahiyettir. Mahiyeti meydana getiren nitelikler hem tek tek varlıklarda bulunan özelliklerin eseri hem de onların kaynağı durumundadır.”<sup>225</sup> İbn Rüşd’e göre gerçek manada tanımı bulunan şeyler yalnızca cevherlerdir. Asıl olan ise ferdin varlığıdır, külli

<sup>221</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 12

<sup>222</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 13

<sup>223</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 38

<sup>224</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 44

<sup>225</sup> Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s. 113

varlığın değil. Bunun sebebi ise ferdin gerçek olması, küllinin ise gerçek bir varlığının bulunmamasıdır.

İbn Rüşd'e göre cevher her bakımdan arazlardan önce gelir ve tüm kategoriler cevher kategorisi ile kurulur. "Örneğin bir şeyin değişken olması veya kendisinde değişkenlik vehmedilmesi bakımından zamana nispet edilir. Değişken olanın ise doğa biliminde açıklandığı gibi cisim olması zorunludur."<sup>226</sup> Bu sebeple dokuz kategori varlığı için cevhere ihtiyaç duyar. Cevher bilgi bakımından da önce gelir. Çünkü cevherler her zaman daha fazla bilinir.

Tümel yüklemelerin cevher ve araz olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemiştik. Birinci cevherler "cevherin mahiyetini ve zatını tarif eden yüklemeldir"<sup>227</sup> ve dokuz kategorinin başında bulunur. "İkinci dereceden cevherler ise cevherin mahiyetini ve zatını tarif etmeyen yüklemeldir. Tanımlasa bile bu cevher değildir."<sup>228</sup> Ancak bu mantıksal bir ayırmadır. Birincil töz denilen şey ise tözün bireyi(şahsü'l-cevher), bir konuda olmayandır. Gerçek töz, budur. Mesela kendisine işaret edilen insan birinci dereceden tözdür. İkinci dereceden tözlere yani arazlara gelince, "onlar parçanın bütününde var oluşuna benzer bir şekilde içlerinde bireylerin var olduğu türler ve bu türlerin cinsleridir."<sup>229</sup> Örneğin biz "A" kişisini işaret ettiğimiz zaman, bu kişi insan türü içerisine girer. İnsan da cinsi olan hayvana dâhil olduğundan, "A" kişisi ilk töz, ona yüklenen insan veya hayvanlık ise ikinci dereceden töz olmaktadır. "Biz "Sokrates insandır" dediğimizde, bu Sokrates'in insanlıktan daha çok cevher olmaya layık olduğunu gösterir. Ancak insan oluş da Sokrates kadar gerçektir. Hem külli olan hem de cüz'i olan bu iki şey de gerçektir. Cüz'i olan hissedilir, külli olan akledilir bir varlığa sahiptir."<sup>230</sup> Buradan hareketle diyebiliriz ki dokuz araz cinsi, varlığında cevhere muhtaçtır ve cevherin illetidir. Ancak cevher kendi zatı ile kaimdir ve varlığında araz kategorisinden hiçbirine ihtiyaç duymaz.

Cevher varlığı itibariyle hiçbir kategoriye ihtiyaç duymaz ancak dokuz kategorinin de tanımının içinde yer almaktadır. Kategorilerin tanımında ise cisim ortaya çıkmaktadır. "Örneğin mekân kategorisiyle ilgili olarak "o cismin mekâna nispetidir" sözümüzde olduğu gibi."<sup>231</sup> Bu durum, mekân fiil, infial kategorileri için de geçerlidir.

<sup>226</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 35

<sup>227</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 32

<sup>228</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 32

<sup>229</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 98901, Kayseri, 2000, s. 26

<sup>230</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 319

<sup>231</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 33

Nitelik, nicelik, görelilik ve izafet kategorilerinin tanımlarında cevher çıkmasa da cevhere muhtaçtırlar. “Örneğin görelilik kategorisi cevherden ayrılmaz. Çünkü bu kategorinin tek konusu cevher olmayıp, aksine onun konuları nicelikte var olan “iki katı”, “yarısı” gibi, mekân kategorisindeki üst ve alt gibi diğer kategorilere uzanır.”<sup>232</sup>

İbn Rüşd’ün boyutların ferdi cevherin mahiyetini tanımlamadığını ve bunun böyle olmadığını iddia edenleri eleştirdiğini söylemiştik. Buna sebep olarak ise ferdi cevherlerin nefis sahibi ya da fiziksel olmalarını delil gösteriyor. Çünkü nefis sahibi olanda boyutlar sonra gelir. Örneğin bir insanın veya başka herhangi bir canlının boyutu, büyüklüğü vardır. Ama bu her zaman için nefisten sonra gelir. “Zira ferdi cevherler boyutlarla zati nitelikler olarak nitelendirildiğinde bu, ferdi cevherin tanımında türü veya cinsin alınması, arazların tanımında konularının veya konularının cinslerinin alınması şeklinde olmaz.”<sup>233</sup>

İbn Rüşd, duyulur cevherlere verdikleri anlamlar sebebiyle bazı filozofları eleştiriyor. Duyulur cevherlerin sonlu ya da sonsuz bölünemez parçacıkların birleşiminden meydana geldiğini söyleyenleri, duyulur cevheri var kılan şeyin cisim olduğunu ileri sürenleri, tümellerin yüklem olduğunu iddia edenleri, ateş-toprak-hava ve su gibi unsurları kabul edenleri eleştiriyor. İbn Rüşd’e göre bu görüşlerin hiçbiri gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü duyulur şeyler madde ve suretin birleşiminden meydana gelir. “Çünkü madde ve suret değişken varlığın ilkesidir.”<sup>234</sup> İbn Rüşd, bu ifadelerden yola çıkarak cevherin salt madde veya salt form olduğunu ileri sürenlere cevaben, cevherin madde ve suretin(form) birleşiminden meydana gelen somut bileşik varlık olduğunu öne sürüyor. Ancak bu konu doğa biliminin inceleme alanına girer. Cevher olmak bakımından cevher metafiziğin konusudur. İbn Sina bu konuyu incelemenin metafiziğin konusu olduğunu, doğa bilginin bu konuyu açıklayamayacağını iddia etmek ile hataya düşmüştür.

Bir konuya yüklem olan şeyler iki kısımda incelenir. Zat bakımından olan yüklem ve araz bakımından olan yüklem. Zat bakımından olan yüklem, konunun cevherinin parçaları olan yüklemlerdir. Bunların birleşmesinden tanımlar meydana gelir. Bunlar ikinci dereceden tözlerdir. İbn Rüşd’e göre bir konuya yüklenen şeylerin isimlerinin ve tanımlarının da o konuya yüklenmesi gerekir. “Mesela insan ismi kendisine işaret edilen Zeyd hakkında doğru olur. Aynı şekilde insanın tanımı da Zeyd

<sup>232</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 33

<sup>233</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 34

<sup>234</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 37

hakkında doğru olur. Çünkü Zeyd hakkında onun bir insan olduğunu ve Zeyd'in düşünen-konuşan bir hayvan olduğunu söyleriz. Düşünen konuşan hayvan sözü insanın tanımıdır.”<sup>235</sup>

Araz bakımından olan yüklemelere gelince, bunlar konuları yüklemce cevherinde olan, bir konuda söylenen yüklemelerdir. Tanımlar bunlardan oluşmaz. Bu yüklemeler tanımlanan şeylerin cevherinden sonra gelir. Onların ne isimleri ne de tanımları o konuya yüklenmez. “Örneğin beyazlık bir ilintidir. Çünkü o cisme yüklenmez ki cismin bir beyazlık olduğu söylesin.”<sup>236</sup> Aynı şekilde onun tanımını da cisme yüklenmez.

İbn Rüşd'e göre tümeller töz değildir. Nesneden ayrı, ayrık tümeller yoktur ve biz nesnenin mahiyetini öğrenmek için nesneden ayrı ayrık tümellerin varlığını kabul etmek zorunda değiliz. “Çünkü şeyin nesnenin mahiyeti olan yüklemeler, tekillerin cevherini tanımlamaları bakımından ferdi nesnenin aynıdır.”<sup>237</sup> Yani nesnenin mahiyetini tanımlayan şey ile ferdi nesne aynıdır. “Arazi yüklemelere gelince bunlar nesnenin varlığının kendisi değildir. Eğer şeyin zati tümel öğeleri ferdi nesnenin aynı olmasaydı şeyin mahiyeti o şey olmazdı. Örneğin canlılığın mahiyeti karşımızdaki canlılığın kendisi olmazdı. Böylece hiçbir nesnenin akladilebilir bir esası olamayacağı için bilgi ortadan kalkardı.”<sup>238</sup> Ve yine diyor ki İbn Rüşd, “ister doğal ister sanatsal olsun, oluşan her şeyde fail sayı bakımından mefulden ayrı olmak zorundadır. Ancak mahiyet ve tanım bakımından aynı olmak zorundadır. Bileşik varlıklar için de durum aynıdır. İnan insanı, hayvan hayvanı doğurur.”<sup>239</sup> Tanımların kendisiyle oluştuğu tümeller ezeli ve değişmezdirler.”<sup>240</sup> Ancak nesneden ayrı bir varlıkları yoktur. Onların varlıkları ancak zihindedir.

İbn Rüşd'e göre töz aynı zamanda formdur. Çünkü form duyulur cevherlerin varlığının akledilir olmasının sebebidir. Bu sebep duyulara kendisiyle akledilir olduğu cevheresel sureti verir. “Doğal nesnelere oluşumunu sağlayan şey uzak ilke ve akli tasavvurlardır. Onları akletmemiz için bulunan hazır olma hali, onların doğasında mevcuttur. Zati durumların var olanda bulunması da zorunlu olarak fail bir sebeple

<sup>235</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 26

<sup>236</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 27

<sup>237</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 40

<sup>238</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 40

<sup>239</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 42

<sup>240</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 41

olabilir. Sanat eserinin akledilir olması sanatçının nefsindeki suret demek olan akıldan sadır olması nedeniyledir. Aksi takdirde duyulur nesne arızı olarak akledilebilir.”<sup>241</sup>

İbn Rüşd’ün metafiziği kendisinden önceki filozofların birikimi esas alınarak ama Aristoteles ekseninde şekillenmiştir. Bu bağlamda o metafiziğin temeline cevher problemini koymuştur. Bunda tüm filozofların işe evrenin ana maddesini veya ögesini açıklama ile başlamış olmasının da payı büyüktür. İbn Rüşd’e göre cevher dokuz kategorinin başında yer alır ve diğer dokuz kategori de cevhere bağlıdır. Arazların tanımlarında cevher mevcuttur ancak cevherin tanımında arazlar mevcut değildir. Bu sebeple de cevher hem zaman hem isim hem bilgi hem de tanım bakımından arazdan önce gelir. Duyulur nesnelere madde ve formun birleşiminden oluşur. Bu sebeple önceki filozofların aksine evrenin ana maddesi ne madde ne form ne de tümeldir. Bilakis bu ikisinin birleşiminden oluşan somut bileşik varlıktır. Ancak cevher hem tanım hem de formdur. Ancak bu zihindeki bir ayrımdır. Esas olan ferdi olan varlıktır. Ferdi varlığın gerçek varlığı vardır. Ancak külli varlığın gerçekliği yoktur. Onun varlığı ancak zihinde mevcuttur. Mufarık suretler(tümel, külli) yoktur. Ancak maddi suretler(form) vardır. Madde ve suretten bileşik duyulur cevherler oluş ve yok oluşa tabidirler. Arazlar da anlık var oluşa sahip oldukları için oluş ve yok oluşa tabi olmazlar. Cevher teorisini daha iyi anlamak için ise madde-form öğretisine bakmamız gerekecektir.

### 2.1.2. Madde-Form(Suret) Öğretisi

İbn Rüşd’ün maddesi, bir anlamda cevher, bir anlamda imkân bir anlamda ise somut varlığı oluşturan bir parçadır. Bir başka anlamda ise o tanımdır. Birinci anlamıyla madde cevher olarak anılmaya en layık olandır. Diğer anlamıyla o kuvve halinde mevcuttur. Diğer anlamıyla da o, duyulur nesnenin oluşması için gerekli şeydir. Duyulur nesne ise bir anlamda tanımdır, cevherdir. Bu meyanda İbn Rüşd madde tanımlamalarına bakmak gerekecektir.

İbn Rüşd’e göre madde, “bilfiil ve tanım halini alacak olan kuvve halindeki şeydir.”<sup>242</sup> Tanım ise oluş ve bozuluşa konu olmayan, cins ve faslın birleşiminden oluşan şeydir. Suret ise, bilfiil ve mahiyettir.”<sup>243</sup> Bu ikisinin birleşiminden ise duyulur fert(nesne) meydana gelir.

<sup>241</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 44

<sup>242</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 55

<sup>243</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 55

İbn Rüşd'e göre madde ve suret birbirine bağlıdır. Biri olmadan diğ erinin anlamı yoktur. Tanım ise madde ve sureti meydana getirir. Cins maddeye delalet ederken, fasıl da surete(form) delalet eder. Cins maddenin gö lgesi iken, fasıl da suretin gö lgesidir. Cins ve fasıl aynı zamanda tümel olduğ undan zihin dışında varlığı yoktur. Ve yine cins ve fasıl tanımlanan şeylerin nedeni olmadığından, şu sonuç ortaya çıkmaktadır; "cins genel suretlerin, tanımlanan şeylere yansıtılmasından başka bir şey değildir ki bu tanımlanan şeyler suretin maddesi mesabesinde dir. Cins, tümelin nesnenin akledilrine arız olması gibi nesnenin genel suretine arız(iliş en) olandır. Fasıl da cins gibi nesnenin özel suretine arız olandır."<sup>244</sup>

İbn Rüşd'e göre, duyulur fert(nesne), madde ve formun bileş iminden oluş an bileşik bir varlıktır. Bu bileşik varlığ ın ise biri duyulur biri akledilir olmak üzere iki yönü vardır. Duyulur yönü, nesnenin algılanmasını sağlar. Akledilir yanı ise onun akledilir olmasını sağlar. Bu sebeple "duyulur fertlerde bu iki varlık şeklinin tek bir yönden bulunması mümkün değildir."<sup>245</sup>

İbn Rüşd'e göre madde, kuvve halinde iken, form fiil halindedir. Bu somut nesnede bulunma halinde de aynıdır. Maddenin fertte kuvve halinde bulunmasının anlamı ise;

"Bu "ferdin bozulmasından sonra suret ondan ayrılacak ve bilkuvve olduktan sonra, bilfiil onda de ğ iş me olacaktır" demektir."<sup>246</sup>

İbn Rüşd'e göre madde oluş ve bozuluş a konu olamaz. Arazi yönden ise oluş ve bozuluş a konu olabilir. Suretlerin oluş ve bozuluş a konu olması yani de ğ iş ken olması, suret olması bakımından de ğ il, madde ve suretin bileş iminden oluş an maddenin bir parçası olmasından dolayı, arazi olarak konu olmasından kaynaklanmaktadır. Maddede de durum böyledir. Madde, madde olmak bakımından de ğ il, somut şeyin maddesi olmak bakımından, arızı olarak oluş ve bozuluş a konu olur. "Suret olmaları bakımından suret ve madde de oluş ve bozuluş bulunsaydı, oluş mutlak olarak hiçlikten meydana gelir, bozuluş ise mutlak olarak hiçliğ e geçiş olurdu."<sup>247</sup>

İbn Rüşd'e göre duyulur cevherler üç tanedir. Madde, suret ve bu ikisinin bileş iminden meydana gelen varlık. Her üçü de cevher ise, isim bunların hangisine delalet eder? Bilgi olarak bileşik varlık daha uygundur, diyor İbn Rüşd. Çünkü o bilgi

<sup>244</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 54

<sup>245</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 59

<sup>246</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 61

<sup>247</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 45

olarak halk tarafından daha çok bilinmektedir. “Bileşimin varlığı, suretle bitişik olması bakımındandır ve suret ismini almaya en layık olandır. İsmi bileşimi zaman bakımından önce, varlık bakımından ise sonra olur. İsmi surete delaleti ise zaman bakımından sonra, varlık bakımından ise önce olur.”<sup>248</sup> İbn Rüşd, madde ve suretin bileşiminden meydana gelen duyulur cevher(nesne)in, oluş bakımından bu ikisinden sonra, ancak bilgi bakımından bunlardan önce olduğunu belirtiyor. Ancak zatı ile kaim maddelerin bilgileri de tanımları da zorunlu olarak önce gelir.

İbn Rüşd şu soruyu sorarak, çıkarımlarına devam etmektedir; Duyularımız maddeleri nasıl idrak eder? Duyular, suretleri ferdileşmiş olmaları bakımından ve ruhsal bakımdan kabul eder. Akıl ise somut maddeden sureti çekip çıkarır ve onu tasavvur eder. Şeylerin bunun dışında bir tasavvur ediliş şekli yoktur. O zaman da akla şu soru gelmektedir. Duyular kendi zatı ile kaim nesnelere nasıl idrak eder? “Akıl ister cevherin ister arazın suretleri olsun, maddeden suretleri çekip çıkardığında ve bu suretlerin cevherlerini bütün bütün aklettiğinde, zihinde bu suretlere tümellik anlamı ilişir. Zira tümel bu zatların suretlerinin kendisidir. Bu nedenle tümeller ikinci akledilirlerden, tümellerin iliştiği nesnelere ise birinci akledilirlerdendir.”<sup>249</sup> Bundan hareketle diyebiliriz ki duyuların zatı ile kaim cevherleri tanıması, zihninde tümellik kavramının ilişmesi ile mümkün olmaktadır.

Duyulur ve akledilir maddesi olmayan şeyler nelerdir ve bunlar nasıl bilinecektir? Bu nesneye örnek, matematiksel nesnelere dir. Onların bilinmesini sağlayacak olan şey ise, tanımlarının duyulur nesnelere iliştirilmesi yoluyla olmaktadır. “ Örneğin daire, “bir çizginin çevrelediği, ortasında nokta bulunan ve bu noktadan çevreye uzanan, her çizginin eşit olduğu şekildir” sözünde, tanımdaki “şekil” ve “bir çizgi çevreler” sözü münz cins, geriye kalanlar ise fasıl konumunda değerlendirilir.<sup>250</sup> Duyulur ve akledilir maddesi olmayan şeyler, bileşik değildir. Tanımı ve bilkuvve varlığı yoktur. Bu şey salt fiildir. Birliğinde zatından başka hiçbir sebep yoktur. Kısaca onun mahiyeti varlığının kendisidir.”<sup>251</sup>

İbn Rüşd, madde ve suretin birlikteliğinin illeti olarak, madde ve suret arasındaki uyumu gösteriyor. Sebep; kuvve ve fiilin uyumu iken, kuvvenin fiil haline gelmesinin fail sebebi ise, hareket ettiricidir. Bileşik maddeyi farklılaştıran şey nedir? Sorusuna

<sup>248</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 58

<sup>249</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 52

<sup>250</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 57

<sup>251</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 63

cevap olarak ise İbn Rüşd, maddeyi işaret ediyor. “Ferdî oluşturan şey ferttir. Çünkü maddeyi değiştiren şey ferttir.”<sup>252</sup> Farklılığın sebebi unsur olamaz. Çünkü burada bileşik şeyi oluşturan bu unsurdan başka bir şey daha gerekecektir. Eğer onun da sebebi bir unsur ise, bunun sonsuza kadar gitmesi gerekir ki bu muhaldir. Ancak bu sadece madde olmak bakımından değil, maddenin formda gerçekleşmesi bakımından olmaktadır. Yani form maddede gerçekleştiğinde, bireyselleşmektedir.

İbn Rüşd’ün maddesi, hem bir tanım, hem bir varlık, hem bir cevherdir. Ama o aynı zamanda madde ve formun bileşimidir. Oluş ve bozuluşa tabî değildir. Madde ve form, birlikte bir uyum içerisinde, duyulur cevherleri oluşturmaktadır. Bu duyulur cevherler ise duyularımız vasıtasıyla bilinir. Bileşik varlığı, farklılaştıran şey ise maddenin kendisidir. Madde bileşik varlıkta kuvve halinde iken, form fiil halindedir. Ancak maddenin fiil ve kuvve ile ilişkisini daha iyi anlayabilmemiz için kuvve-fiil öğretisini incelememiz gerekecektir.

### 2.1.3. Güç(Kuvve)-Fiil Öğretisi

İbn Rüşd’e göre mevcut olan; kuvve ve fiil diye iki kısma ayrılır. Yani mevcut olan her şey fiil ve kuvveyi içerisinde barındırır. Kuvve ise birkaç anlamda kullanılır. Birinci anlamı değişimin ilkesi olması anlamındadır. “İster tabii olsun isterse düşünsel olsun hareket ettirici olması bakımından başkasını hareket ettiren şeyler için “kuvveler” denilir. “ateş ısıtır, doktor iyileştirir” sözleri gibi. Bu kuvve yapıcı failere delalet etmektedir.”<sup>253</sup> İkinci anlamı ise başkaları tarafından hareket ettirilen şeyler için kullanılması anlamındadır. “Hareket ettirici kuvvelerin karşıtı olarak başkasından dolayı hareket eden şeyler için de kuvve lafzı kullanılır.”<sup>254</sup> Üçüncü anlamda ise fiili kendi zatından olan doğal kuvveler için kullanılır. “Bazen de zatında hareket ilkesi olan şeyler için kullanılır ki, tabiat sanattan bu noktada ayrılır.”<sup>255</sup> Dördüncü anlamda ise yapılan iyi fiiller işler için de kullanılır. “Örneğin filanca söz söyleme, yürüme ve insanın yetenekli olmakla nitelendiği benzer şeylerde kuvvesi vardır denilir.”<sup>256</sup> Beşinci ve son anlamda ise fiili zor olan işler için güç(zor), fiili kolay işler için ise kolay

<sup>252</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 45

<sup>253</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23

<sup>254</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23

<sup>255</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23

<sup>256</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23

anlamında kullanılır. “İnfiali zorlukla, fiili ise kolaylıkla olan şeyler için de kuvve kullanılır.”<sup>257</sup>

Bu anlamlar kuvvenin çeşitli kullanım şekilleridir. Metafiziğin alanına giren şekliyle kuvve; “bilfiil var olmaya kendisiyle hazır ve kabul edici olunan şey”<sup>258</sup> anlamında kullanılır. Bu kullanımı ile kuvve maddede gerçekleşme imkânına hazır, imkân dâhilinde olan mümkün varlığın gerçekleşmesini kabule hazır melekedir. Fiil ise bunun aksine kuvvenin maddede gerçekleşmiş halidir. Kuvvenin açığa çıkmasıdır. Buna göre kuvve ve fiil birbirinin zıddıdır ancak ikisi birbirine muhtaçtır. “Bilfiil mevcut, bil kuvve var olmayandır.”<sup>259</sup>

Kuvve anlamı itibariyle iki kısma ayrılır. Birincisi fail(etken) kuvvelerdir ki; bunlar başkası olması bakımından başkasında fiil yaparlar. Kendisini iyileştiren doktor buna örnek olarak verilebilir. Bunlara her ne kadar etkide bulunmak arız olsa da bu etki arızidir.

İkinci kısım ise münfail(edilgen) kuvvelerdir ki bunlar; başkası olması bakımından başkasından etkilenme özelliğine sahiptirler ve kendisinde zatından etkilenme kuvvesi bulunmaz. “Yani münfail kuvve o şeyin zatında yok demektir.”<sup>260</sup> Fail kuvvelerin bir kısmı nefis sahibi olanlarda, bir kısmı nefis sahibi olmayanlarda bulunur. (akli kuvveler ve gayri akli kuvveler) Dolayısıyla bir kısmı kendi doğası nedeniyle, bir kısmı ise arzu ve iradesi ile faildir. Arzu ve iradesiyle fail olanların bir kısmı düşünmeye sahip iken bir kısmı sahip değildir. “Düşünme özelliğine sahip olmayan faillerin arzulama özellikleri yoktur ve zatlarıyla yalnızca iki zıttan birini yaparlar. Örneğin “sıcak ısıtır”, “soğuk üşütür”. Bunların sadece o kuvvelerden birine kuvvesi bulunur.”<sup>261</sup> Tabi bu durumda bir kuvve var olup, fiil durumuna geçerken, biri de yok olmaktadır. Bu da yokluk, yoksunluktur. “Arzu ve iradesi ile etki eden kuvvelerin zıtlardan dilediğine etki etme kuvveti vardır.”<sup>262</sup> Söz gelimi tıp disiplininde sağlığın da hastalığın da bilgisi mevcuttur. Ancak tıbbın gayesi sağlıktır. Hastalığın bilgisi ise arızı olarak mevcuttur. Arzu ve iradesi ile hareket eden kuvveler mefulleri ile bulunduğu zaman zorunlu olarak etki etmeleri gerekmez iken, doğal kuvvelerin mefulleri

<sup>257</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23

<sup>258</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 23

<sup>259</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 24

<sup>260</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 127846, Ankara, 2003, s. 42

<sup>261</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 72

<sup>262</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 72

ile buluştuğu zaman zorunlu olarak etki etmeleri gerekir. “Örneğin ateş odun ile buluştuğu zaman yanar.”<sup>263</sup> Ancak arzu ve iradesi ile hareket edenlerde bu durum söz konusu değildir. “Zıt kuvvetler bir arada bulunduğu zaman, zıtlardan birine etki etmeyi tercih ettiren şey arzu ve irade denilen başka bir kuvvedir.”<sup>264</sup>

Kuvveler farklı şekilde ortaya çıkar. Bazısı doğuştan, bazısı öğrenme(sanat) yoluyla, bazısı da rastlantı ya da alışkanlık sonucu ortaya çıkar. Bazı kuvveler yakın bazısı da uzak kuvvelerdir. Doğuştan gelen kuvveler alışkanlıklarımız olurken, bir emek ve bilgi sonucu elde edilen yetiler de öğrenme yoluyla oluşur. “ Biz “bir şey, bir şey de mevcuttur” dediğimizde uzak kuvveyi işaret etmiş oluruz.”<sup>265</sup> Ya da insanın toprak veya buğdayda bulunması, insanın topraktan gelip toprağa dönmesini veya toprağın unsurlarının içinde barınmasını kast etmiş olabiliriz. Bu uzak kuvveye delalet eder. Ancak ““insan menide mevcuttur” dediğimizde, yakın kuvveye işaret etmiş oluruz.”<sup>266</sup> Yakın kuvve mi uzak kuvve mi konusu ise yakın veya uzak konuya yakınlık ilişkisine göre belirlenir. Kuvveler içerisinde en değerli olanı ise sanat sonucunda edinilen kuvvelerdir. Çünkü o bir çalışma ve emeğin ürünüdür.

İbn Rüşd’e göre cansız varlıkları gayri akli kuvveler, canlı varlıkları ise akli kuvveler yönlendirir(karakterize eder). İbn Rüşd burada yakın kuvve ve bununla arzu halinde bulunduğu ve onu fiil haline getirecek bir hali kast etmektedir. Bu kuvveler ise bir araya geldiğinde fiil ortaya çıkar. Fiil ise kuvve halinde olmayan şeydir. “Yakın kuvve var olmak için iki şeye ihtiyaç duyar. Birincisi yakın konu, ikincisi ise kendisiyle bilkuvve hale gelebileceği haldir. Bu iki şey gerçekleştiğinde ve engelleri ortadan kaldırılmış fail sebepler tamam olduğunda şeyin fiil haline gelmesi zorunlu olur.”<sup>267</sup>

Yakın kuvveleri kendilerini fiil haline getiren ve hareket ettiren şeylerle aynı türdendir ve doğal durumlardaki hareket ettiriciler bir tanedir. Örneğin “kanda bulunan ete dönüşme kuvvesi, tek bir hareket ettirici ile fiil haline gelir ki bu organlarda bulunan beslenme kuvvesidir.”<sup>268</sup> Ancak ekmekte bulunan et olma kuvvesi ise ağız, mide, ciğer ve damar gibi birden çok hareket ettiriciye ihtiyaç duyar.”<sup>269</sup> Bazı kuvveleri ise sanat eseri ortaya çıkar. Ekmeğin birçok işleminden geçerek ekmek haline gelmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

<sup>263</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 72

<sup>264</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 72

<sup>265</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 76

<sup>266</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 76

<sup>267</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 76

<sup>268</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 76

<sup>269</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 77

Birçok felsefeci kuvvenin fiilden önce geldiğini iddia ederek yanılmıştır. Sıralama olarak kuvve önce geliyor gibi gözükse bile fiil sebep, zaman bakımından kuvveden önce gelir. “Hareket ve ortaya çıkma bakımından öncedir zira doğa biliminde dört çeşit değişimde her çeşit değişenin bir değiştiricisi olduğu ortaya çıkmıştır. Kuvvenin kendiliğinden ortaya çıkma yeterliliği yoktur. Değişmelerdeki hareket ettirici ve fail dışarıdandır.”<sup>270</sup> Kuvvenin fiil haline geçmesi için fiile ihtiyaç duyması ve failin dışarıdan olması fiilin, kuvveden önce geldiğini göstermektedir. Fiil sebep ve zaman açısından da kuvveden önce gelir. Şöyle ki “kuvvenin kemali(yetkinliği) olup, onun varlığının sebebi ve aynı zamanda gaye sebebidir.”<sup>271</sup> Fiil gaye sebep, yani sebeplerin sebebi olmak bakımından da kuvveden önce gelir. Çünkü kuvve var olmak için fiile ihtiyaç duyar. Bu durumda fiil, kuvvenin kemalidir. Kuvve, fiil için vardır ve fiil, kuvve için gaye sebeptir.<sup>272</sup>

Kendisine kuvve karışmamış fiillerin durumu nasıl izah edilecektir? Kendisine kuvve ilişmemiş, oluş ve bozuluştan uzak, salt fiil olan varlık, oluşan ve bozulan, kendisine kuvve karışmış sebeplerin sebebidir. “Bu şeylerdeki fiil herhangi bir hal üzere mevcuttur, orada (kendisine kuvve ilişmeyenlerde) ise mutlak olarak mevcuttur. Örneğin sıcaklığın mutlak olarak yüklemi olan ateşin, sıcaklığın fert fert her bir varlıktaki varlığının sebebi olmasıdır.”<sup>273</sup> Bu açıdan bakıldığında bile kuvvenin fiilden sonra geldiği ortaya çıkar. “Fiil zaten etkin olmasından dolayı bir sebep; kuvve de fiil ve infial olmak üzere ikiye ayrılmasından dolayı hem sebep hem de sebepli olmaktadır.”<sup>274</sup>

Fiilin kuvveye önceliğini açıkladıktan sonra fiil mi üstündür? Kuvve mi? Konusunu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Kuvve ve fiil amaç ve meydana geliş yönleriyle incelendiğinde, fiilin kuvveye üstünlüğü ortaya çıkmaktadır. Çünkü kuvve bir imkân olduğundan zıtlıkları içerisinde barındırır. Örneğin “hastalık bir tür varlık olmakla beraber kendisi, sıhhatin yok olması demek olduğundan kötülüktür. Bu durumda kuvve olmak bakımından kuvve salt iyilik olarak mevcut değildir. Kuvve de iyilik veya kötülük sadece fiile göre kullanıldığında fiil kuvveden üstündür.”<sup>275</sup> Fiil içinde zıtlığı barındırmadığından, kuvveden üstündür.

<sup>270</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 80

<sup>271</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 80

<sup>272</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 44

<sup>273</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 79

<sup>274</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, s. 43

<sup>275</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 84

İbn Rüşd'ün kuvve-fiil teorisinde, kuvve madde için imkânı oluştururken, fiil ise bu imkânın gerçekleşme, yetkinleşme halini oluşturur. Kuvve ve fiil birbirine zorunlu, birbirini tamamlayan bir şekilde, bir hareket ettirici tarafından var edilmiştir. Oluşumlarında bir gaye mevcuttur. Fiilin oluşumundaki bu gaye ise onu değerli ve anlamlı hale getirir. İlk madde ise saf kuvve halindedir. "O yalnızca suretle birleşmiş halde bulunabilir."<sup>276</sup> İlk madde ve son madde arasında kalan tüm varlıklar hem bir neden, hem de nedenlidir. Ama bu neden ve nedenli olma durumu sonsuza kadar devam edemez. Bir yerde durması gerekir. İlk prensip ise saf fiil, saf formdur. O, kuvve olamaz, çünkü kuvve imkândır, potansiyeldir. Dolayısıyla o, kuvve olamaz. Tanrı'nın tüm fiilleri ise iyidir. Bu durumda ilk prensibe en yakın olanın da fiilleri iyidir. Bunlar ise semavi cisimlerdir. "Onlar fail sebeple değil, muharrik sebeple hareket ederler. Zira onların hareketi mekânda yer değiştirmedir. Kötülüğün sebebi ise maddedir."<sup>277</sup> Fiil yetkinleşme gayesi olduğundan kuvveden üstündür ve her bakımdan kuvveden önce gelir. Kuvve ve fiilin yönlendirilmesinde rol alan akli ve gayri akli kuvvelerden ise en üstünü akli kuvvelerdir. Çünkü o bir amaca yönelmiştir ve hareketi bilinçlidir.

#### 2.1.4. Dört Sebep Teorisi

İbn Rüşd'e göre her varlık bir gaye için başka bir varlıkla ilişkiye girmektedir. Bu ilişki zorlama bir ilişki değil aksine muhabbetle gerçekleşen bir ilişkidir. Çünkü onları muhabbete sürükleyen bir gaye vardır. İşte İbn Rüşd'e göre tüm varlıkların gerçekleşmesi ve yetkinleşmesi için dört sebep gereklidir. "İbn Rüşd'e göre; sonradan var olan varlıkların, fail, madde, suret ve gaye olmak üzere dört sebebi olduğu kendiliğinden bilinen bir şeydir. Bunların, sonuçların varlığı için zorunlu olduğu da yine kendiliğinden bilinmektedir. Akıl, varlıkların sebepleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. İşte bununla öteki kavrama yetilerinden ayrılır. O halde, sebepleri reddeden kimse akli reddetmiş olur. Mantık sanatı, sebeplerin ve sonuçların bulunduğu ve bu sonuçları bilmenin ancak onların sebeplerini bilmekle yetkinliğe ulaşabileceğini ortaya koymaktadır. Bu şeyleri reddetmek, bilgiyi geçersiz kılmak ve reddetmek demektir; çünkü bu, gerçek bilgiyle bilinebilen herhangi bir şeyin bulunamayacağı; bulunsa bile, böyle bir şeyin zanna dayalı bir şey olacağı, ne bir kanıtın ne de bir tanımın bulunacağı anlamına gelir. Zorunlu hiçbir bilginin

<sup>276</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 320

<sup>277</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 321

bulunmadığını kabul eden kimsenin, bu sözünün zorunlu olmadığını kabul etmesi gerekir.”<sup>278</sup> İbn Rüşd, sebepleri reddetmenin mantık kurallarına uymadığını ve akıl dışı olduğunu savunuyor. O halde dört sebebe inanmak mantıki bir zorunluluktur.

Dört nedeni kabul etmenin zorunlu olduğunu gördük. O halde neden(sebebe) nedir ona bakalım. İbn Rüşd’e göre neden “bazen benzetme (teşbih) yoluyla dört sebebe bağlı durumlar için kullanılır. Bunlardan, yakın, uzak, bizzat, bil’araz, tikel, tümel, bileşik ve basit sebepler vardır ki bunlar bilfiil olanlardır. Ayrıca bilkuvve olanlar ve (yine nesnede olan sebepler vardır ki bunlar madde ve surettir) şeyin dışında bulunan sebepler vardır ki bunlar fail ve gai sebeplerdir.”<sup>279</sup> İbn Rüşd, nedenin tam olarak tarifini vermese de anlattıklarından yola çıkarak onun neden tanımının “şeyi ortaya çıkaran şey” olarak özetlenebileceği görülür. Bu neden bilkuvve de olabilir bilfiil de olabilir. Netice olarak o bir şeyin ortaya çıkmasına vesile olmaktadır.

İbn Rüşd’e göre varlıkların ortaya çıkışında başta, ortada ve sonda olmak üzere üçlü bir hiyerarşik sistem vardır. Bu sisteme göre “ilk varlık hiçbir şeyin nedenlisi değildir. O yalnızca nedendir; çünkü o ilk varlıktır. İkinci varlık ise sonraki varlığın nedeni olurken, ilk varlığın da nedenlisidir. Son varlığa kadar gidecek varlıkların tümünde bu hiyerarşi mevcuttur. Son varlık ise hiçbir şeyin nedeni değildir.”<sup>280</sup> İbn Rüşd’e göre son nedenli için sonsuz nedenler kabul edemeyiz. Çünkü bu sonsuza kadar devam edemez. Bir yerde durması gerekir. “Çünkü her sona ermiş olan şeyin kesin olarak bir başlangıcının bulunması, başlamamış olan şeyin ise sona ermemiş olması gerekir.”<sup>281</sup> Aynı şekilde bir ilk nedene de ihtiyaç vardır. O halde biri başta biri sonda olmak üzere nedenler vardır. Bu yüzden nedenler sonludur.

İbn Rüşd’e göre “bir şey bir şeyden oluşur” sözü iki şekilde kullanılır. Birincisi “su havadan, hava sudan oluşur” şeklindeki kullanımımızdır ki burada –den, -dan gerçekte “sonra” manasındadır. Çünkü kendisinden oluşum meydana gelen şey gerçekte su ve havanın konusudur. Yoksa havanın sureti değildir. “Bu bundan oluşur” un kullanım şekillerinden ikincisi ise başka bir anlam ve surete tekamül etmeğe hazır olması bakımından kendisine bilfiil bir varlığın oluştuğu şey için kullanılmasıdır. Burada konu olan şeyin varlığı, şeyin kendisini engelleyen bir engel olmadıkça bu son anlamda

<sup>278</sup> Hüseyin Hatipoğlu, *Bakillani ve İbn Rüşd’de İrade-Fiil ilişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016, s. 176

<sup>279</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 27

<sup>280</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 102/103

<sup>281</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986, s. 13

yetkinleşmeye doğru hareket eder olmasındandır. Örneğin ceninde bulunan ve canlılığı kabul etmeye hazır bulunan beslenme gücü bunun örneğidir. Yine düşünmeyi kabul etmeye hazır olan canlılık da bunun gibidir. Zira biz bunlardan her biri için “beslenme kuvvetinden canlılık, canlılıktan da düşünme oluşur” deriz.”<sup>282</sup> İbn Rüşd’ün burada kastettiği şey bir varlığın meydana gelişinin başka bir varlığın meydana çıkmasına olan bağlılığıdır. Ve bu meydana geliş doğal olarak diğer varlıktan sonra olacaktır. Ve yine bu meydana gelişlerde kendisini kabul edecek bir kuvve olmak anlamında da maddi sebep ortaya çıkar. İbn Rüşd’e göre “maddi sebep ortadan kaldırılamaz. Çünkü madde olmadan, hareket; hareket olmadan, zaman; zaman olmadan hiçbir varlıktan ya da oluş ve bozuluştan bahsetmek olanaksızdır.”<sup>283</sup>

İbn Rüşd’e göre “başlangıçlar gayeleri kabul etmeye hazırdır ancak gayeler başlangıçları kabul etmeye hazır değildir.”<sup>284</sup> Bu konular ise sonsuza kadar devam edemez. Şayet sonsuza kadar devam etseydi bilfiil sonsuz şeylerin olması gerekirdi.

Gai sebep fail ile birlikte bulunmak zorundadır. Çünkü fail, işi bir gaye için yapmaktadır. Örneğin spor yapmanın gayesi sağlıktır. Ancak bu sebep te sonsuza kadar devam edemez ve bir yerde durması gerekir. Çünkü sonsuz tüketilemezdir. Olay, hareket ve çaba, sonsuza kadar devam ederse, bunların yöneleceği bir gaye kalmaz. Bu ise abestir. Bu sebeple gaye sebepte sonludur. Ancak diğer sebeplerin varlığı, gaye sebebe bağlıdır. Bu sebeple gaye sebep, sebeplerin sebebidir ve diğer sebeplerden üstündür. Ancak gaye sebep hareketli varlıklarda olur; çünkü hareketsiz varlıklarda iyilik yoktur. Bu ise amacı yok eder. “Bu varlıklara matematik varlıkları örnek verebiliriz. Çünkü bunlarda muharrik illeti gerekli kılacak bir şey yoktur.”<sup>285</sup>

Formel(suret) nedene gelince, formel neden varlığa şekil, görünüm veren sebeptir. Görünümü sağlayan şey olmazsa, neyin hangi şey olacağı belirlenemez. Suret maddeyi fiile çıkarır. Bu sebeple formel sebep sebepler içinde en önemli sebeptir. Suret sebep, maddeden öncedir. Çünkü madde oluş ve bozuluşa uğrarken, suret oluş ve bozuluşa uğramaz. Ancak bunun da sonsuza kadar devam etmesi mümkün değildir. “Nasıl ki sonlu bir şeyde sonsuz konuların bulunması mümkün değilse sonlu bir şeyde sonsuz konuların bulunması da mümkün değildir. Doğa biliminde bir kısmının diğerlerinin yetkinliği olması bakımından sonsuza kadar devam etmesi mümkün

<sup>282</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 104

<sup>283</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd’de Nedensellik*, s. 77

<sup>284</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 105

<sup>285</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd’de Nedensellik*, s. 82

değildir.”<sup>286</sup> Toprağın sudan, suyun havadan, havanın ateşten, ateşin de felekten dolayı var olması buna örnek gösterilebilir. Devam eden bu silsilenin sonsuza kadar devam edebileceği kabul edilemez.

“Suret sebebi var olanın cinse ve türe nispet edilmesini de sağlar. Bu durum suretin biri maddi, diğeri akli olmak üzere iki tür olmasını gerekli kılar. Tek tek var olanlara ait suretler, maddi ve sonlu, bunların akledilmesini ve tümel kavramların oluşmasını sağlayan suretler ise akli ve sonsuzdur.”<sup>287</sup>

Fail(hareket ettirici) sebep ki İbn Rüşd, hareket ettirici sebep yerine-Aristoteles, hareket ettirici sebep tabirini kullanır- fail sebep tabirini tercih eder. Fail sebep şeyi kuvveden fiile, yokluktan varlığa çıkararak sebep olması bakımından mefulden önce gelir. Fail sebep uzak etkin sebep ve yakın etkin sebep olmak üzere ikiye ayrılır. Uzak etkin sebep ezeli olmak zorundadır. Çünkü ilk hareketi ezeli varlıktan almıştır. Bu sebep aynı zamanda maddesiz ve suret sahibi de olmak zorundadır. Çünkü maddede oluş ve bozulmuş vardır.

İbn Rüşd’e göre failin olması, neden ve nedenlilerin olmasını gerektirir. Bu zincir ise ilk failde durmalıdır. Bu ilk fail ise en mükemmel varlık olmak zorundadır. “Edilgin olmayan tek varlık, “zorunlu illet” olan Tanrı’dır.”<sup>288</sup> O ilk sebep(İlletu’l-Ula), tüm ilkelerin ilkesi, failerin faili, aynı zamanda hareketin de ilkesidir.

İbn Rüşd’e göre nedenler aslında birdir. O nedenleri ayırırken de oldukça zorlanır aslında. Çünkü zaten ona göre hepsi birdir ve aynı kapıya çıkar. O da ilk muharrik, sebeplerin sebebi olan Tanrı. İbn Rüşd, gaye sebebin öneminin daha yüksek olduğunu düşünür, çünkü amaca yöneliktir. Fail sebebin daha önemli olduğunu düşünür çünkü hareket ettiren sebep odur. Maddi sebebe önem verir çünkü madde olmadan diğerlerinin bir anlamı yoktur. Formel sebebe önem verir çünkü formel neden varlığa görünüm verir. Bu sebeple İbn Rüşd, hangi sebebe öncelik vereceğini bilemez. Ancak tam olarak söylediği bir şey vardır ki o da; Evrende rastgele bir şey yoktur. Nedensellik zorunludur. Tüm sebepler ise bir gaye etrafında, gönüllü bir birliktelik ile varlığın oluşmasında önemli rol oynarlar.

<sup>286</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 106

<sup>287</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd’de Nedensellik*, s. 78

<sup>288</sup> Ömer Bozkurt, *İbn Rüşd’de Nedensellik*, s. 64

### 2.1.5. Yokluk-Mahrumiyet

İbn Rüşd'e göre, yokluk birkaç anlamda kullanılır. Birinci anlamda yokluk; herhangi bir özellik ve imkânının ne şimdi ne de gelecekte gerçekleşme imkânının olmaması anlamında kullanılır. "Kellik, körlük gibi şeyde bulunması gereken bir özelliğin olması gereken zamanda gelecekte de var olma imkânı olmaksızın bulunmamasıdır."<sup>289</sup> İkinci anlamda yokluk; gelecekte var olması muhtemel olan şeyin, şu anda mevcut olmamasıdır. "Yoksulluk ve fakirlik gibi gelecekte varlığı mümkün olan şeyin bulunmaması anlamında kullanılır."<sup>290</sup> Üçüncü anlamda yokluk; bir şeyin olması gerektiği şekilde olmayışı anlamında kullanılır. "Gözün şaşılığı ve organlardaki kötülümlük buna örnek verilebilir."<sup>291</sup> Dördüncü anlamda yokluk; "Tanrı için "ölmez ve bozulmaz" sözümüzde olduğu gibi varlıkta mutlak olarak bulunması söz konusu olan şeyin bulunmamasıdır. Beşinci anlamda; "bir şeyde, cinsinde bulunan özelliğin bulunmaması ki bunun örneği de "eşek düşünen değildir" sözümüzdür. Altıncı anlamda; "bir şeyde, türünde bulunan bir özelliğin bulunmaması, örneğin kadın için "erkek değildir" sözümüzde olduğu gibi. Yedinci anlamda ise; "çocuğa, "akil değildir" değişiminde olduğu gibi şeyin başka zamanda bulunması söz konusu olan bir özelliğin şu anda bulunmamasıdır."<sup>292</sup> İbn Rüşd, son üç anlamda türe özgü olan ve olması gereken durumların kısmen veya tamamen olmaması durumuna da yokluk anlamı vermiştir.

İbn Rüşd'e göre yokluk, bir anlamda olumsuzlama durumudur ve varlığın karşıtıdır. "Var olan, var olmayandan oluşur" sözümüz bunun örneğidir.<sup>293</sup> İbn Rüşd'e göre bir taş için "taş düşünmez" dediğimiz zaman zaten olmayan ve olmaması gereken bir yokluktan bahsetmiş oluruz.

İbn Rüşd'e göre zorunlu olarak yokluk önce olmalıdır. Bu oluşan şey için bir zorunluluktur. "Şöyle ki olan bir şeyin oluşumu ya suretin yokluğundan veya zıt bir suretten olduğundan ve zıt suretin eklendiği şeyde, herhangi bir şekilde bir zıt var ise de zorunlu olarak oluşanın zıddının yokluğu bulunmalıdır."<sup>294</sup>

İbn Rüşd, yokluğu hem var olması gereken şeyin olmaması hem de varlığı ve değişimi gerçekleştiren bir öge olarak kabul ediyor. Bu şekilde yokluğun da bir amaç

<sup>289</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 22

<sup>290</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 22

<sup>291</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 22

<sup>292</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 22

<sup>293</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 99

<sup>294</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 99

için olmadığı ancak bir gayeye yöneldiği düşüncesine ulaşıyor. Çünkü onun felsefesinde tesadüfe yer yoktur.

### 2.1.6. İlke(Arche)

İbn Rüşd ilkenin iki anlamda kullanılabileceğini belirtiyor. İlk anlamda ilke bir şeyin hareket ve başlangıç noktasıdır. “Örneğin yolun bir tarafı gibi, zira bu yürümenin ilkesidir.”<sup>295</sup> İkinci anlamı ise kendisinden bir şeyin oluşması imkânı olan şeydir. Buna örnek olarak öğretim verilebilir. “Zira öğretimde bazen tabii olarak ilk bilgilerden başlanılmayıp en kolay olandan başlanılabilir.”<sup>296</sup> Öte yandan bu iki tanımın ortak noktası sebeptir. İbn Rüşd’e göre ilke dediğimiz şey aslında her şeyin nedenidir. Nedenlinin nedeni olan her şey aynı zamanda ilkedir de. “Öncüle, sonuncunun ilkesidir” deriz, zira öncüle ilke denilişi ya neticenin faili olması ya da onun maddesi olması yönündendir.”<sup>297</sup>

İbn Rüşd’e göre ilk ilke ve bu ilkeden sonra var olan ayırık ilkeler bulunmaktadır. Bu ayırık ilkeler bir ilk ilkede son bulmak zorundadır çünkü bu ilişki sonsuza kadar devam edemez ve bu ayırık ilkeler arasında sebep sonuç ilişkisi vardır. Bu ilişki ise zorunludur. Çünkü bu düzenin rasgele olması ve aynı düzende devam etmesi bir sebep-sonuç ilişkisine dolayısıyla bir gayeye yönelik olmak zorundadır. “Oluşan ve bozulan bir şeyin sebepleri vardır ve bu sebepler bir ilk sebebe doğru gider. Ondan kaynaklanır ve onda son bulur.”<sup>298</sup>

İlk ilke kendi zatını akleder. Eğer böyle olmasaydı, neden nedenlisini akletseydi, kendisinden daha düşük boyuttaki bir varlık ile yetkinleşmiş olacaktı ki bu mümkün değildir. Bu sebeple hiçbir şeyin nedenlisi olmayan ama her şeyin nedeni olan bir ilk ilke olmak zorundadır. Bu ilk ilke de doğal olarak kendi zatını akletmek zorundadır. Ancak bu durum sadece ilk ilke için değil, diğer ilkeler için de geçerlidir. Bu ayırık ilkelerden birliği en çok hak eden ise yalın olandır ki o; zatını tasavvur etmekte ilkeye ihtiyaç duymaz. Az yalın olan ise zatını tasavvur etmekte daha çok ilkeye ihtiyaç duyar. Bu sebeple ilk ilke kendisiyle eksiklik kazanacağı hiçbir aklediliri akletmez. “Aksine onun aklı en üstündür, çünkü onun zatı zatların en üstünüdür. Bu nedenle onun zatında

<sup>295</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 28

<sup>296</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 28

<sup>297</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 28

<sup>298</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, , s. 68

üstünlük derecelenmesi yoktur, aksine o karşılaştırmanın dışında mutlak olarak en üstün olandır.”<sup>299</sup>

İbn Rüşd’ün ilkesi ilkçağ filozoflarının düşündüğünün aksine maddi değildir. O maddi olarak nitelendirilemeyecek dereceye sahip olan, her değişim ve hareketin kendisinden kaynaklandığı ve yine kendisine döndüğü bir şeydir. Yine ilkeler geliş güzel bir şekilde var olmayıp, yine geliş güzel hareket etmemektedirler. Onların varlığı da her bir hareketi de bir gayeye yöneliktir. “Tikel şeylerin ilkesi nefis iken, tümel şeylerin ilkesi ise akıldır.”<sup>300</sup> İla nihayet tüm ilkelerin ilkesi ise Tanrı’dır.

### 2.1.7. Hareket ve Değişim

İbn Rüşd hareketin ve değişimin tam olarak bir tanımını yapmaz. İbn Rüşd hareket ve değişimi izah ederken ilk muharrikten yola çıkar. İbn Rüşd’e göre varlıklar hareketli ve hareketsiz varlıklar olmak üzere ikiye ayrılır. Hareketsiz şeylerin ilmi matematiktir ve bu ilim de nazari bir ilimdir. Hareketli varlıklar ile Tabiat ilimleri ilgilenir. “Tabiat ilmi ayrıklaşmayan ve bununla birlikte hareketsiz de olmayan şeyler hakkında inceleme yapar. Matematiksel ilim (aritmetik ve geometri) hareketsiz de olsa maddeden ayrık olmayan şeyler hakkında inceleme yapar. Onların tanımlarında madde açıkça görülme de maddede mevcut olan şeyler gibidir.”<sup>301</sup> İlk ilim ise ayrık olanlar ile ilgilenir. “Hareketsiz olan şeylerin ebedi olması zorunludur, hareketlilerin yani semavi cisimlerin ebediliğinden daha çok ilahi olanların ebedi olması zorunludur. Çünkü bunlar, onların illetleridir yani ayrık cevherler semavi cisimlerin illetidir.”<sup>302</sup>

Varlıkları hareketli ve hareketsiz olarak iki kısma ayırdıktan sonra da bunlarla hangi ilim dalının ilgileneceğini de açıklayan İbn Rüşd’ün hareket ve değişimden ne anladığına bakalım. İbn Rüşd’e göre hareket bir açıdan canlılık anlamı taşır. Hareket canlılık anlamı ile doğal işleyiş için gerekli ve olmazsa olmaz ilkedir. “O havada bilkuve olarak var olan ateş parçacıklarını salt fiil haline çıkarmaktadır. Bu nedenle esinti ateş cevherini büyütür. Bu sebeple örneğin Kamer Feleğinin derinliğinde (oyuk) bilfiil bulunan ateşin suretini muhafaza eden şeyin semavi cismin hareketi olması mümkün olur.”<sup>303</sup>

<sup>299</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 132

<sup>300</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, İstanbul/Şişli, 3. Baskı, s. 157

<sup>301</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, , s. 28

<sup>302</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, , s. 30

<sup>303</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, 2, s. 43

Hareket canlılık anlamının yanı sıra kuvve halinden fiil haline geçişi temsil eden şey anlamına da geliyor. Bir etken(fail) tarafından, kuvvenin fiil haline geçişine hareket diyoruz. Bu hareket aynı zamanda bir değişim anlamını da içeriyor. Bu hareketin gerçekleşmesi için; Hareketli, kendisine doğru hareket edilen şey ve kendisinde hareket edilen mekânın olması zorunludur. Burada esas olan hareketlinin bilkuvve olmasıdır. Zaten hareket ettirilmesinin nedeni de budur. Bu hareketi veren ise “ilk muharriktir”. Kendisi de verdiği hareket de ezeli ve ebedidir. İlk muharrikin verdiği bu hareket devamlı olmak zorundadır. Çünkü bu hareket bazen olur, bazen olmazsa, hareketi veren “Muharrik’ul-Aksa” olmaz. Çünkü o durduğunda onu da hareket ettirecek bir muharrik lazım olur. Bu silsile sonsuza kadar devam edemez. Bu yüzden kendisi hareket etmeyen, ezeli bir hareket ettirici kabul etmek zorundayız.

Değişim zorunlu olarak bölünebilir olanda bulunur. Bölünme ise surette değil, madde de olur. Çünkü surette bölünme arızidir. “Değişen şeylerin bir kısmı aynı maddeye sahip iken bir kısmı da farklı maddeye sahiptir. Örneğin diri, bilkuvve ölüdür. Ancak ölü, hayatın maddesine dönüşebilecek bilkuvve diri değildir.”<sup>304</sup> Bu nedenle şu açıktır ki rastgele şeyler, rastgele bir araya gelmez. Bu nedenle değişim bir gaye neticesinde gerçekleşir. “Bu değişim ise bazen tözde, bazen nitelikte, bazen nicelikte bazen de mekânda olur.”<sup>305</sup>

Oluşan her şey birden fazla hareket ettiricinin bir araya gelmesi ile oluşur. Bu oluşumda yakın ve uzak hareket ettiriciler önemli rol oynar. Babanın meniye, meninin de yumurtayı hareket ettirmesi buna örnek verilebilir. Camdan yansıyan ışıkla yanan pamuğun da hareketi vardır. Ancak burada hareketi veren, konunun ateşin suretini kabul etmesini sağlayan yetenektir. Burada güneş ışınlarının aktif bir hareketi gözükmemektedir ancak “havanın pamuğu yakan ısıyı kabulünü hazırlayan ışınlardır.”<sup>306</sup> Bu durumda ve bunun gibi başka durumlarda hareket bazen bir yetenek, bazen bir değişim, bazen bir canlılık anlamlarını taşır.

İbn Rüşd, mekândaki hareketlileri zatından dolayı hareket eden ve başkasından dolayı hareket edenler olmak üzere iki kısma ayırır. Mekândaki değişimi gerçekleştiren şey, yer kuvvesine sahip olan semavi cisimlerdir. Mekândaki hareketliler semavi cisimler sayesinde değişim geçirir ve hareket ederler. Zatından dolayı hareket edenler

<sup>304</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 61

<sup>305</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 4

<sup>306</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 43

ise semavi cisimlerdir. Çünkü onlar ilk hareket ettirene en yakın varlıklardır. Onlara hareket arızı olarak ilişmemiştir.

Her hareketli için değişimin ilkesi olan bir ilke vardır ki bu da fail(etkin) ilkedir. Münfail(edilgin) ilke değişimin zatından kaynaklanmadığı ilkedir. Fail ilke, sükûn halinde olan şeyi, hareket ettirir. Kuvve halindeki şeyi fiil haline getiren fail sebep ise hareket ettiricidir. “Semavi cisimlerin hareketlerinden sudur eden fiiller, insanlar nezdinde var olan her şeyin fert fert varlığını desteklemekte ve korumaktadır. Bu hareketlerden birini kaldırırsak nesnelere varlığı karmakarışık olur ve düzenleri bozulur.”<sup>307</sup> İlk hareket ettirici saf fiil/saf form olan Tanrı, ilk hareketini ay üstü âlemdeki cisme verir ve böylece ilk hareket başlamış olur. Ay üstü âlemdeki hareketler, dairesel hareketlerdir, aynı zamanda ezeli ve ebedidir. Çünkü bu hareket ve varlıklar ilk hareket ettiriciye en yakın olan varlıklardır. Nihayet ay altı âleme gelince, ezeli ve ebedi varlıktan uzaklaşıldığından asıl hareket, değişim, oluş ve bozuluş başlar. Bir nizam üzere hareket eden semavi cisimler ve onlardan neşet eden fiiller, insanlık gibi ortak bir gaye için hareket etmektedir.

İbn Rüşd’e göre saf fiil olan Tanrı’nın kendisi gibi mükemmel olan fiili ile ay üstü âlemi harekete geçirir. Ondan iyiliğin dışında bir şeyin olması düşünilemeyen Tanrı, bu varlıkları ortak bir gaye için –ki o gaye insanın mutluluğudur- harekete geçirmiştir. Bu hareket varlıkları kuvve halinden fiil haline dönüştürerek, değişimi sağlamaktadır.

### 2.1.8. Oluş ve Yok Oluş(Kevn ve Fesad)

İbn Rüşd’e göre varlığın(mutlak mevcut), cevher ve araz olarak iki kısma ayrıldığını söylemiştik. Cevher, bizzat mevcut olan ve on kategoriye delalet eden şeydir. Arazlar ise, her zaman olanın belli bir zamanda olmayışı veya her zaman olmayanın bir anda ortaya çıkışı demektir. Bu cevher ve araz bölümlenmesi, oluş ve yok oluş teorisini şekillendirmiştir. Şöyle ki; cevherler madde ve suretin terkiibinden oluştukları ve bizzat mevcut oldukları için oluş ve yok oluşa tabidirler. Arazlar ise bizzat mevcut olmadıklarından, varlıklarında bir fail kuvveye ihtiyaç duymadıklarından ve yine varlıkları rastlantısal olduğundan oluş ve yok oluşa tabi değildir. Bu açıdan bil araz mevcut olan şeyler, mevcut olmayan addedilir.

<sup>307</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 127

Oluş ve bozuluş olduğu gibi, oluş ve bozuluş illetleri de vardır. “Çünkü eğer her illetin oluşturucu veya bozucu olması zorunlu olsa bu durumda bütün eşyanın da zorunlu olması gerekir.”<sup>308</sup> Bu durumda imkân ortadan kalkar. Her şey ve her varlık ya zorunlu olur yâda imkânsız olur. İletinden zorunlu olarak meydana gelen varlık başka bir illeti, başka bir illet başka bir zorunlu varlığı doğuracak ve bu böyle sürüp gidecekti. Yine bu durumda hem geçmiş hem de gelecek zorunlu olarak oluşmuş olacaktı. Bu sebeple oluş ve bozuluşun illetinin olması zorunludur.

Oluş ilk muharrik olan Tanrı'nın ilk hareket emrini vermesi ile başlar. Kendi hareket etmeyen ilk muharrik kendi nefsinden bir suret vererek hareketi başlatır. İlk hareketi bir olan bir varlığa verir –ki bu varlık bir tanedir. Oluşun başladığı âlem Ay üstü âlemdir. Bu âlemde oluş ve bozuluş yoktur. Çünkü ilk faile yakınlık söz konusudur. İlk fail, ilk muharrikten hareketi alan varlıktır. Buna ilk fail denilmesi mecazi anlamdadır. Yoksa Tanrı'ya eş tutma anlamında bir ilk faillik değildir. Ay altı âleme gelene kadar bu hareket devam eder. Ay altı âlemde ise artık ilk failden uzaklaşmış, oluş ve bozuluş süreci başlamıştır.

İbn Rüşd'e göre oluş, doğal, rastlantısal ve sanatsal oluşlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Doğal oluşlara insanı örnek verebiliriz. Bu oluşma türünde hem maddi hem de fail sebep mevcuttur. Rastlantısal olan oluşlar ise, tıpkı arazlar gibidir. Sanatsal oluşlara ise bir sandık ustasının yaptığı sandığı örnek verebiliriz. Sanatsal oluşlarda sani ne maddeyi ne de sureti yapar. O sadece madde ve suretten müteşekkil bileşik nesneyi yapar. Örneğin sandık ustası ne ağacı ne de sandık suretini yapar. O bu ikisinin terkibinden oluşan ahşap sandığı yapar. Bu oluş ilk olarak zihinde başlar, yani sandık ustasının zihninde. Daha sonra ise zihin dışında oluşur. Yani önce gelen zihinde, oluş ise dış dünyada gerçekleşir. Oluşan şey ise ne salt madde ne de salt formdur. “Çünkü oluşma maddenin içinde suretin işlevsel bir şekilde değişimidir. Fail formu bir şeyi ancak maddeden yapar ki bu onun sadece formu yapması değildir. Örneğin tunç küre, sadece bir küre değil, tunçsal bir küredir.”<sup>309</sup> Böylelikle İbn Rüşd, oluşun ne sadece maddeye ne de forma indirgenemeyeceğini, ikisinin de oluş için gerekli olduğunu, değişimin maddede imkân şeklinde gerçekleştiğini belirtmiş oluyor. Ve biri olmadan diğerinin olmayacağını belirtiyor.

<sup>308</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, s. 46

<sup>309</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, s. 272

Oluştta varlıklar tür ve mahiyet bakımından benzerinden doğar. Örneğin insandan insan, hayvandan hayvan doğar. Bazen eşek ve attan katır doğduğu durumlar da olur. Ancak bunlarda da yani at ve eşekte de bir benzerlik söz konusudur. Bazı oluşlarda, oluşan şey çıktığı madde ile isimlendirilir. Sıcaklık, sıcaktan çıkar mesela. Yine bir şey oluşurken hem onun varlığından hem de yokluğundan çıkar. Çünkü onun yokluğu olmasa, onun varlığı zorunlu olurdu.

Basit cisimlerin oluşunda semavi cisimler ve onların hareketlerinin payı vardır. “Ateş, hava, toprak ve su gibi bileşiklerin kendilerinden oluştuğu basit cisimler ile bu somut cevherlerden sayılan her şey ya kendilerini kuşatıldıkları cüzlerden meydana gelirler veya sema gibi kuşatıcı küllilerden meydana gelirler veya da yıldızlar, Güneş ve Ay gibi bunun cüzlerinden meydana gelirler.”<sup>310</sup>

Oluş maddenin formda yetkinleşmesidir. Madde bir imkân olduğundan, değişimi gerçekleştirir. Madde kuvve halinde iken, oluş ise fiil halindedir. Her oluşan şey bir gaye için var olur. Bu oluş ise Tanrının izni ve ilk hareketi vermesi ile gerçekleşir. Tanrı hem saf fiil, hem saf form hem de ilk muharriktir. Oluş ilk hareket ile başlamıştır. Oluş ilk hareket ile başlamıştır. Yok oluş gerçekleşene kadar da devam edecektir. Yok oluş mevcudun sona ermesidir. Her mevcut zorunlu olarak yok olacaktır.

### 2.1.9. Tümel

İbn Rüşd'e göre nesne madde ve suretin birleşiminden oluşuyordu. Cevher dediğimiz ise gerçekte ne tam madde ne de tam suretti. O ikisinin terkihi olan şeydi. İşte bu somut cevher bize tikel bilgiyi veriyor. Ancak nesnelere bilgisinin insana ne şekilde iliştiği ve onun gerçekliğinin madde ve suret gibi iki ayrı gerçekliği mi olduğu yoksa sadece tek bir gerçekliği mi olduğu, iki gerçekliği var ise bu yalnızca bilgide mi yoksa Platon'un iddia ettiği gibi reel bir gerçeklik mi olduğu konusu ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd, nesnel gerçekliğe ve duyularımıza oldukça önem veriyor. Tikelin bilgisi varlıkları ve onların doğasını kavramada, pratik bilgide oldukça işimize yaramaktadır. Ancak bizi varlığın gerçek bilgisine, ilahi gayeye ulaşmaya ve etkin(faal) akla ulaştıracak olan bilgi ise tümelin bilgisidir. Bu açıdan tümel “çokluğun birliğe bağlanmasıdır.”<sup>311</sup>

<sup>310</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, s. 112

<sup>311</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, s. 157

İbn Rüşd, tümeli cevher kabul edenlerin görüşlerini eleştiriyor ve tümelin cevher kabul edilemeyeceğini belirtiyor. Ona göre tümeli, “bir konuda bulunan, fakat bir konuya yüklenmeyen” şeklinde tanımlarsak, bu durumda tümel sanıldığığının aksine cevher olamaz. Bu şekilde o zorunlu olarak araz olur. Yine bu görüşü kabul ettiğimizde o nesneye özgü olmamış olur. Çünkü tümeli cevher kabul ettiğimizde, onun türe ait olduğunu kabul etmiş oluruz. Oysa tümel genel olmalıdır, cinse-türe ait değil. Bu sebeple “tümeller, duyulur nesnelere cevherleri değildir.”<sup>312</sup>

İbn Rüşd, nesneden ayrı tümellerin olamayacağını, çünkü eğer onların gerçekte var olmaları durumunda bilgi ve oluşta bunlardan asla vaz geçilemeyeceğini belirtiyor. “Zira bizzat oluş, tikel ferdi bir durumdur. Arızı olarak yani bireyde olması bakımından meydana geldiği durumdan anlaşılan ortak durumların var olma sebebi ise doğaya benzer. Akledenin fiilini yapan doğanın sebebi ise semavi cisimlerin hareketidir. Semavi cisimlerin hareketinin bu doğaya bu gücü veriyor olmasının sebebi ise ayrık akledilir suretlerdir.”<sup>313</sup>

Tümeli zihin dışında fertlerde saydığımızda, her bir ferde tümellik ilişir ki bu imkânsızdır. Ya da her bir fertte tümelden bir parça bulunur ki bu durumda her bir fert kadar tümel olacak, oluşan ve bozulan nesnelere de olduğundan oluşan ve bozulan olacaklardır. Tümellerin zihin dışında varlığını kabul ettiğimiz zaman başka bir sorun daha karşımıza çıkmaktadır ki o da; oluş için başka tümele ihtiyaç duyulmasıdır. “Öyle ki bu tümel sayesinde ilk tümel akledilir hale gelir.”<sup>314</sup> Sonra ikici, sonra üçüncü derken, bu sonsuza kadar devam edecektir ki bu durum da imkânsızdır.

Tümelleri sadece zihni olarak vaz ettiğimizde de onlara arazlık anlamı ilişir. Şöyle ki; Maddeden suretleri çekip çıkardığımızda ve onların suretlerini aklettiğimizde, onlara tümellik ilişir. Tümel ise bu zatların suretleridir. Bu nedenledir ki tümeller, ikinci akledilirlerden, nesnelere ise ilk akledilirlerdendir. Görüldüğü gibi tümeli sadece zihinsel olarak kabul ettiğimizde de sorun bitmiyor. O halde kesin ve net olarak söyleyebiliriz ki; Nesnelere bağımsız bir tümeller dünyası mevcut değildir. Onların durumu madde ile suretin birlikteliği gibidir. Nesnelere hem içinde hem de gölgesindedir. Duyu nesneyi zihnin dışında oluştuğu şekilde maddi bir kabul ile kabul etmeyip daha çok ruhsal açıdan kabul etse de madde de bulunduğu ve somut şey olduğu için idrak eder.

<sup>312</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, 2, s. 47

<sup>313</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, 2, s. 47

<sup>314</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, 2, s. 49

İbn Rüşd'e göre, oluşan her şey(meful), sayı bakımından failinden başka olmak zorundadır. Ancak mahiyet, tanım ve suret bakımından bir olmalıdır. Örneğin insandan insan, attan at doğar. Bu açıdan bakıldığından tanım, mahiyet ve suret bakımından birlik söz konusudur. "Şayet oluşan şeylerin suretleri, sayı bakımından bir/aynı suret olsaydı, yani oluşturanın ve oluşanın sureti bir olsaydı asla ortada meydana gelen bir şey bulunmazdı. Çünkü oluşturan ve oluşan sayı bakımından ikidir, külli mana bakımından ise birdir."<sup>315</sup>

Külli anlam ise ferde nispetle külli olandır. İnsanın, Sokrates ve Kallias gibi bireylerin külli manası olması buna örnek verilebilir. İnsan ve hayvan gibi külli manalar ise oluşmaz ve oluşturulamaz.

İbn Rüşd'e göre biz tek tek olan tikel nesnelere bilgisinden yola çıkarak gerçek bilgi olan tümelin bilgisine ulaşırız. Bu tümel ise tikelden bağımsız olarak var olan bir dünya şeklinde değildir. O tümelin varlığına karşı çıkmaya da Platon'un tümeler dünyasına karşı çıkar. Ona göre nesnelere bağımsız bir tümeler dünyası yoktur. Bilakis tümeler nesnenin içinde özünde(içkin halde) mevcuttur. Tümeler sanıldığı gibi aksine ne yalnızca bilgide ne de salt gerçeklikte vardır. O insan zihninde mevcuttur ancak bu mana itibariyle ve bilkuvve halinde zihinde mevcuttur. Gerçek olan tek tek nesnelere dir. Tümelere ise nesnel bir gerçekliği yoktur. Nesnel gerçekliği olmayan tümeler, nesnel gerçekliğin cevheri de olmaz. Dolayısıyla tümeler töz değildir.

### 2.1.10. Varlık Öğretisi

İbn Rüşd'e göre var olmak bakımından varlığı inceleyen bilim metafiziktir. O hareketsiz ve ilk olan varlığı inceler. Dolayısıyla bu cevherin ilmi de külli ilimdir. Ancak bu ilklilik bilgideki ilklilik değil, varlıktaki ilkliliktir.

İbn Rüşd'e göre varlık kimi zaman mevcud ismine kimi zaman da cevher ismine dolayısıyla da on kategoriye delalet eder. Mevcud ismine iki yönden delalet eder. Birincisi zihnin dışında reel varlığının bulunması diğeri ise bu varlığın tasavvuruna yani akledilmesine delalet eder.

Varlık kimi zaman da "Bir"e delalet eder. Bu on kategoriye o da her şeyin ilkesi olan töze yani en son "Bir"e kadar gider. Varlığın ilkesi yani en genel duyulur şeylerin ilkesi on kategoridir. "Birden fazla ayrık cevher olduğundan bu ayrık cevherin

<sup>315</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, s. 284

varlığının çokluğu ve sayılır olmasının sebebi olan “Bir”in bulunması gerekli olur.”<sup>316</sup> Kategoriler cevhere onların konusu olmaları bakımından ve cevher ile kaim olmalarından dolayı nispet edilir. Diğer tüm kategoriler buna nispet edildiğinden, en önemli varlık türü budur yani özü gereği varlıktır. “Sokrates insandır” önermesinde varlık ve töz anlamını en çok hak eden Sokrates'tir. Ancak insan da töz anlamını almaya layıktır. Çünkü o da en genel varlıktır. “bu niçin evdir” diye sorulduğunda, “çünkü o, şundan şundan oluşmuştur yani kerpiç ve taştan oluşmuştur” denilir.”<sup>317</sup> Buradaki kerpiç ve taş basit unsurlara, ev ise bileşik unsura delalet eder.

İbn Rüşd'e göre varlık kavramına rastlantı anlamı da ilişir. Ona göre fertler madde ve suretten mürekkeptir(bileşik varlık). Bu iki şey arasında mükemmel bir uyum vardır. Rastlantı ise her an olan veya olması gerekenin dışında olağan üstü olandır. Dolayısıyla bu varlık türü oluş ve yok oluşa tabi olamaz. İlineksel anlamdaki bu varlık türü aynı zamanda yokluk anlamını da taşır.

Varlık aynı zamanda kuvveden fiile geçme, reel olarak var olma durumuna delalet eder. “Dış dünyadaki varlıklar bilginimizin temelidir. Eğer zihnimizdeki varlığın dış dünyada bir gerçeklik olarak hiçbir karşılığı yoksa o varlık olamaz; olsa olsa masal türünden bir varlık olur. Yani var olmak, reel olmak demektir.”<sup>318</sup> Masal türünden varlık olarak “Kaf Dağını” örnek verebiliriz. Dış dünyada karşılığı olmadığı için, onu varlık kategorisine koyamayız.

İbn Rüşd'e göre varlıklar sürekli değişir. Ve bu değişim madde sayesinde olmaktadır. Kuvveden fiile geçen şey reel olarak da zihnimizde var oluyor ve varlık alanına geçiş yapıyor. Doğru bilgi de işte, varlıkla uygunluk taşıyan bilgi oluyor. Buradan hareketle İbn Rüşd varlıkları iki kısma ayırıyor. Epistemolojik varlıklar ve Ontolojik varlıklar. Yani İbn Rüşd varlıkları bir “doğru” anlamında bir de yokluğun karşıtı anlamında ele alıyor. Yokluğun karşıtı anlamındaki varlık ise on kategoriye ayrılmaktadır.

### 2.1.11. Mekân

İbn Rüşd mekânın tanımını vermez. Ama ona göre mekân kısaca “filan adam filan yerdedir” sorusunun cevabıdır. Ya da değişimin gerçekleştiği yerdir. Hareket ve değişim ilkesinde açıkladığımız üzere hareket ve değişim birbiriyle özdeşti ve her

<sup>316</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 94

<sup>317</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, s. 524

<sup>318</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 319

değişim aynı zamanda bir hareketti. Varlıkların var olabilmesi için değişim ve harekete, hareketin de var olabilmesi için bir zamana ve mekâna ihtiyacı vardır. Aynı zamanda mekândaki değişmeyi gerçekleştirecek bir de değiştiriciye ihtiyaç vardır. “Bir değiştiriciye muhtaç olduğu söylenen değişme, bazen tözde (cevherde, bazen nitelikte, bazen nicelikte, bazen da mekânda (yerde) olur. Ayrıca, çoğu kişilere göre, öncesiz (kadim) 'den hem özü bakımından hem de başkası dolayısıyla öncesiz olan anlaşılır. Değişmelere gelince, kimilerine göre, bazı değişmelerin öncesiz olanda bulunması mümkündür. Nitekim Kerramiye fırkasına göre, sonradan yaratılan irade (el - irade el - hadise) öncesizde; eski filozoflara göre, oluşma ve bozulma öncesiz olan ilk maddede bulunabilir. Yine akılla kavranan nesnelere, çoğu kişilere göre, öncesiz olan güç (kuvve) halindeki akılda bulunması da böyledir. Özellikle eski filozoflardan kimilerine göre ise, mümkün olmayan bazı değişmeler de bulunmaktadır.”<sup>319</sup>

Hareket aynı zamanda bir mekândan bir mekâna geçmek demektir. Eğer cisim kendisine uygun bir konumda ise orada hareketsiz kalır. “Örneğin hava ile dolu olan tulum su üzerinde hareket etmez; suya daldırıldığında ise, su yüzüne doğru hareket eder; böylece o, kendisine uygun olan yeri bulmuş; hareketsiz kalmış ve tabiat süreklilik kazanmıştır.”<sup>320</sup> Cisim oradan ayrılıp başka bir yere intikal ettiğinde ise, o mekân onun için uygun konum olmaktan çıkmış demektir. Bu da intikaldir. Böylece cisimler Ay-altı âlemde çizgisel hareket şeklinde mekânda sürekli yer değiştirir. Ay-üstü âlemde ise dairesel hareketle mekânda yer değiştirme gerçekleşir.

Mekân tanımında zorunlu olarak cismi bulundurmamak zorundadır ancak cisim tanımında mekânı bulundurmamak zorunda değildir. Mekân tanımında cismi bulundurmamak zorundadır çünkü kendi başına kaim değildir. Ancak cisimler kendi başlarına kaimdirler. “Cisim kendisine bir şeyin izafet edildiği bir şey de değildir. Cisme ancak mekânda olması bakımından görelilik ilişir ve bu yönden mekân kategorisi bir şekilde görelilik kategorisinin altına girer.”<sup>321</sup> Bu sebeple cisim mekândan ayrılabilir ancak mekân cisimden ayrılamaz.

Sayının ilkesi olan sayısal birin de konumu(mekânı) vardır. Çünkü bir, on kategori için kullanıldığı gibi varlık ismine de delalet eder. “Sayısal bir zihinde nicelik,

<sup>319</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 4

<sup>320</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 260

<sup>321</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 14

nitelik ve konuma bölünmeyen somut şeydir. Biz bu tanıma konumu da ilave ettik. Çünkü nokta ve nicelikte bölünmez ancak onun bir konumu vardır.”<sup>322</sup>

İbn Rüşd’e göre, zıtların aynı anda, aynı mekânda ve aynı konuda bulunması imkânsızdır. Çünkü birinin oluşu, diğerinin bozuluşu olacaktır. O halde birinin öne alma(teşvik) yolu ile öne geçmesi gerekir. Zıtlar tanımında boyutları barındırdığından, “boyutlar da öne alma yoluyla nicelik için kullanıldığından ilk zıttın mekânda olması ve de diğer zıtların varlığının sebebi olması lazım gelir.”<sup>323</sup>

İbn Rüşd’e göre sonsuz büyüklük diye bir şey yoktur. Çünkü sonsuz bir büyüklük tahayyül ettiğimiz zaman, bunun sonsuz bir şekilde artması gerektiğini de kabul etmemiz lazım. Sonsuz bir büyüklükte olan ve sonsuz bir şekilde artan bir büyüklük(mekân) ise mantık dışıdır. Ancak mekân sonradan oluşmamıştır.” Âlemin zamanda var olduğunu söyleyen bir kimsenin âlemden önce de bir mekânın bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Bu mekân ya âlemin kendisinde var olduğu bir cisimdir ya da boşluktur; çünkü mekânın sonradan var olandan önce gelmesi zorunludur.”<sup>324</sup> Çünkü nesnenin oluşması için mekâna ihtiyacı vardır. Boşluk ise yoktur.

İbn Rüşd’e göre; içerisinde madde barındıran her cismin bir mekânı vardır. Nesnelere bazen kuvve halde bazen de fiil halinde mekânda bulunur. Kuvve halinden fiil haline geçiş için mekân zorunludur. Mekân sınırları belli olan, sonsuz olmayan bir yerdir. Ay-üstü varlıklar için mekân dairesel hareketin kendisinde gerçekleştiği yer iken, Ay-altı âlem için de çizgisel hareketin ve değişimin kendisinde gerçekleştiği yer olmaktadır. Bu şekilde mekân da gaye için üzerine düşeni yapmış olmaktadır.

### 2.1.12. Zaman

İbn Rüşd’e göre hareketin temel prensipleri arasında zaman ve mekânın olduğunu söylemiştik. Geçmiş ve gelecek adına tahayyül edilen şeylerin gerçekleştiği ve gerçekleşeceği bir zamanın olması zorunludur. Ve bu zamanın kesintisiz olması da zorunludur. Çünkü eğer zaman kesintiye uğrarsa, değişim gerçekleşemez.

Geçmiş ve gelecek dediğimiz şeyin aslında dış dünyada bir karşılığı yoktur. Bunların varlığı sadece zihindedir. Bu sebeple örneğin biz cismin sonradan oluştuğunu kabul ederiz de geçmiş ve geleceğin sonradan olacağını kabul etmeyiz ve genelde zamanın ezeli ve ebedi olduğunu düşünürüz. Zamanın ezeli ve ebedi olmasının esas

<sup>322</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 87

<sup>323</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 97

<sup>324</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 49

sebebi onun bir konuda olmasıdır. “Bu konu ise semavi cisimdir. Bu da bize zaman kategorisinin cevher ile var olduğunu göstermektedir. Şöyle ki; bir şeyin değişken olması veya kendisinde değişkenlik vehmedilmesi bakımından zamana nispet edilir. Değişken olanın ise doğa biliminde açıklandığı gibi cisim olması zorunludur.”<sup>325</sup>

Geçmiş zaman şu ana nispetle önce gelendir. Gelecek zaman ise şu ana nispetle sonra gelendir. Bu açıdan geçmiş ve gelecek, yani önce ve sonra zamanın parçalarıdır. Şimdiki zaman yani an ise zamanın parçası değildir. Çünkü an; önce ve sonra arasındaki bir sınırdır. “An çizgideki nokta konumundadır. Nokta nasıl bir çizginin bir parçasının başlangıcında ve sonunda yer alıyorsa, an da geçmiş ve gelecek parçalarının başlangıç ve sonunda yer alır.”<sup>326</sup>

Zamanın hareketin eklentilerinden bir eklenti olması sebebiyle zamanı oluşa konu olan bir şey olarak düşünemeyiz. “Çünkü zamanı oluşa konu olarak kabul ettiğimizde, o var olmadan önce yok iken sonradan var olmuş olur. O halde zaman var olmadan önce mevcuttur. Yine eğer zaman oluşan bir şey ise öncesinde geçmiş zamanın bulunmadığı belirli bir an var olacaktır ki kendisinden önce gelmiş bulunmayan, bilfiil ve şimdi olan belirli bir anı tahayyül etmek imkânsızdır.”<sup>327</sup>

İbn Rüşd zaman konusunu açıklamak için kelamcıların ve filozofların görüşlerine de yer verir ve onların nerde nasıl yanlışlıklar yaptığını anlatır. “İlk olarak filozofların ve kelamcılarının, varlığın hadis, ezeli varlık ve ikisinin arasındaki mevcut olan varlık olmak üzere üçe ayrıldığına hem fikir olduğunu belirtiyor. Hadis; (kendinden başka bir şey) ile ve kendinden başka bir (kendinden bir şey) sonucu(fail sebep) olmamış ve ondan önce bir zamanın geçmediği mevcut ve mevcut; (kendinden başka bir şey) ile ve kendisinden önce bir zaman geçmeyen”<sup>328</sup> üç varlık türüdür. Ancak onların ayrıldığı bir konu vardır ki o da; zamanın hareket ve cisimlere bitişik olup olmadığı konusudur. Kelamcılara göre evrenden önce zaman geçmemiştir. Yine onlara göre gelecekteki zaman ve gelecekteki var oluş da sonlu değildir. Geçmişteki zaman ve geçmişteki oluş ise sonludur. Çünkü o artık bitmiştir. “Eflatun ve taraftarlarının görüşü budur. Aristoteles ve grubu ise geçmişteki zamanın ve var oluşun tıpkı gelecekteki gibi sonlu olmadığı görüşündedirler.”<sup>329</sup> Gökleri ve yeri altı günde

<sup>325</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 35

<sup>326</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 219-220

<sup>327</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 111

<sup>328</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, s. 85

<sup>329</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 86

yaratan O'dur. Ve O'nun Arşı suyun üzerinde idi."<sup>330</sup> buyruğunun zahiri; bu evrenin var oluşundan önce bir var oluşu gerektirir ki bu, Arşın ve suyun var oluşudur. Ve yine bu zamandan önce bir zamanın var oluşunu gerektirir."<sup>331</sup> İbn Rüşd'e göre ayetin zahiri açıkça göstermektedir ki zamandan önce bir zaman vardır. Ve sonradan var olan her hareketten önce bir zamanın bulunduğu kanıtı şudur; "Her sonradan var olan nesnenin daha önce yok olması gerekir. Sonradan var olduğu doğrulanan nesnenin bu var olduğu anda yok olması mümkün değildir. O halde onun içinde bulunduğu doğrulanan anın dışında başka bir anda yok olması doğru olur; her iki an arasında ise, bir zaman bulunur. Çünkü bir noktayı bir başka nokta izlemediği gibi, bir anı da bir başka an izlemez."<sup>332</sup> Ve zamanın kendi başına bir varlığı olmadığından, cevher ile kaim olduğundan ezeli ve ebedidir. "Zamandan önce bir zaman bulunduğu göre, onun sonradan var olduğu düşünülemez. Zaman öncesiz olduğuna göre, hareket de öncesiz demektir; çünkü zaman ancak hareketle birlikte düşünülebilir."<sup>333</sup> Hareket zamandan ayrılabilir ama zaman hareketten ayrılamaz. "Dolayısıyla zamanın varlığı harekete, özellikle de yer değiştirme hareketine bağlıdır."<sup>334</sup> Tabiatında hareket bulunan varlık zamandan ayrılamazken, tabiatında hareket bulunmayan varlık ise zamanla nitelendirilemez.

Hareket ve zaman ilişkisini tekrar tekrar açıklayan İbn Rüşd, yer değiştirme hareketinde bazı hareketlerin önce bazılarının ise ona nispetle sonra olacağını belirtiyor. Önce ve sonrayı ayıran sınır "an"dır. An önce gelen hareketin sınırı olurken, sonra gelen hareketin de ilkesi olmaktadır. "Dolayısıyla hareket için söz konusu olan öncelik ve sonralık bilinmediği için, an bilinmediği takdirde zaman da bilinemez. An bilindiğinde zaman da bilinir. Dolayısıyla zaman, hareket anlar bakımından önce ve sonraya bölündüğünde ortaya çıkar. Bu nedenle zaman, hareketin anlar bakımından önce ve sonraya bölünmesinden başka bir şey değildir. Hareketin bu kısımlara bölünmesi sebebiyle, en azından bu anlarla o, insanlar için sayılabilir ve hesaplanabilir bir şey olmuş olur. Zira sürekli ve bir bütün olarak kabul edildiği takdirde sürekli olan

<sup>330</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Renkli Kelime Mealli*, Mekki Yayıncılık, Hud Suresi, 11. Sure, 7. Ayet, s. 221

<sup>331</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 88

<sup>332</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 41-42

<sup>333</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 36

<sup>334</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 218

şey, ancak bilkuvve olarak sayılabilir ve bilfiil kısımlara ayrıldığında ona sayılır olma durumu ilişir.”<sup>335</sup>

İbn Rüşd zaman konusunda çok net olduğunu söyleyemeyiz. O bir yandan zamanın ezeli olduğunu söylerken bir yandan da zamanın öncesinde bir zamanın olduğunu söyleyerek ona sonluluk atfetmektedir. Onun zaman tasavvurunda zamanın sureti ezeli kendisi(madde) ise sonlu gibi gözükmektedir. Zaman zihnin ürünüdür ve hareket gibi o da ortadan kaldırılamaz. Ama net olan şey ise zamanın hareket ve değişim için dolayısıyla varlık için, varlığının zorunlu ve gerekli olduğudur.

### 2.1.13. Ruh

İbn Rüşd’e göre, varlık madde ve suretin bileşiminden oluşan bir terkiptir. Bu terkip içerisindeki her bir parça da, mürekkep varlık da birer tözdür. Madde var olmak için surete, suret de var olmak için maddeye ihtiyaç duyar. Bu mürekkep varlık doğal cisimdir ve hareket kabiliyeti olan bir canlıdır. Her canlının canlılığını gösteren şey onda beslenme, büyüme ve küçülmenin gerçekleşmesidir. Dolayısıyla da İbn Rüşd’e göre “nefis suret konumunda bir tözdür.”<sup>336</sup> Tüm doğal cisimlere hareket kabiliyeti veren bir ruh vardır. Ruh dediğimiz şey ise tam olarak surete karşılık gelmektedir. İbn Rüşd, ruh yerine bazen suret(form), bazen de nefis kavramını kullanır.

Suret maddenin yetkinliğidir ve suret dediğimiz şey de aynı zamanda ruhtur. Bilkuvve tarzda bedende bulunur ve onu yetkinleştirir. Bu yetkinlik, ilk yetkinlik ve son yetkinlik olmak üzere ikiye ayrılır. “Nefs, organik (hayatı kabul eden cisim) cisimlerin ilk yetkinliğidir. İlk yetkinlik ise, bilgisini kullanmadığı bir zamanda bilen kimsede bulunan bilgi gibidir. Son yetkinlik ise bilen kimsede onu kullanması sırasında bulunan bilgi gibidir.”<sup>337</sup>

İbn Rüşd’e göre ruh hakkında herkesin fikir yürütebileceği bir konu değildir. Çünkü ruh yüce yaratıcı tarafından fazlaca açıklığa kavuşturulmuş değildir. Bu konu hakkında doğru bilgi sahibi olmak için alanında uzmanlaşmış kişilerin yorum yapması daha uygun olur. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyruluyor: "Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir: ve size ilimden ancak az bir şey verilmiş."<sup>338</sup> (İsra suresi, 85)

<sup>335</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 219

<sup>336</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 142

<sup>337</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 143

<sup>338</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerim Renkli Kelime Mealli*, İsra Suresi, 17. Sure, 85. Ayet, s. 289

İbn Rüşd'e göre ne beden ruhtur ne de ruh beden. İkisi aynı şey değildir. Nasıl ki balmumundaki şekil balmumu değilse, ruh da beden değildir. İkisi birbirinden ayrı ve fakat birbirine bağlı şeylerdir. Ancak ruh bedenden önce gelir. Çünkü ruh bedeni yetkinleştiren şeydir. Ruh maddeyi hem bireyselleştiren hem de yetkinleştiren şeydir. Bu sebeple maddeyi(bedeni) yetkinleştiren şey ondan önce gelmelidir.

Nefs bilkuvve tarzda bedende bir yetkinleşme olduğuna göre onun herhangi bir bedende rastgele olabileceği düşünülemez. Onun oluşu bilinçlidir. Bu sebeple ruh göçü diye bir şey söz konusu olamaz.

Bilginin var olduğu yer de ruhtur. Ve bu bilgi sadece bedenin bir parçasında yani maddede var olsaydı, bedenin yalnızca bir parçası bilgili olurdu. Bu sebeple bilginin maddede olduğunu söyleyenlerin görüşü saçmadır. "Bu durum bir insanın Bağdat'ın bütününde değil de, belli bir yöresinde bulunduğu halde, bütüne izafe edilerek, Bağdat'ta olduğunu söylemeye benzer."<sup>339</sup> Ancak aklın kendine has bir organı mevcut olmadığından, bunun ruhta da ne şekilde olduğunu tam olarak bilemeyiz. "Çünkü burada beynin neresinde buldukları bilinen hayallenme(içgüdü), düşünme ve anımsama yetilerinde olduğu gibi, ne özel bir organ, ne de belli bir uzvun özel bir yeri bulunduğu açıkça bilinmektedir."<sup>340</sup>

İbn Rüşd'e göre, nefsler insani, hayvani ve bitkisel olmak üzere üçe ayrılır. Bu ayrımı hem kadim filozoflar hem de Müslüman filozoflar kabul etmektedir. Nefslerin sıralamasında en üst kademede insani akıl yer alır. Çünkü akıl varlığı en üst kademeye yerleştirir. O insanı diğer canlılardan ayıran en büyük yetkinliktir. Hayvani nefis ise ikinci sırada yer alır. Sıralamada en altta yer alan nefis ise bitkisel ruhtur. "Canlı cisim olarak bitkilerin de bazı organları vardır ve bitkiler de organikdir."<sup>341</sup> Bitkinin köklerini de bir nevi organ kabul edebiliriz. Ancak şüphesiz organların en gelişmiş insan ve hayvanlarda olandır. Hayvani ruhlarda hayallenme yetisi bulunmaktadır. (İbn Rüşd'ün burada kast ettiği hayallenme yetisinin karşılığı içgüdüdür.)Bu hayallenme yetisi sayesinde hayvan, üzerine düşen görevi yapar. Örneğin kurdun kuzuyu düşman görmesi ya da arının bal yapması bu yetenek sayesinde gerçekleşmektedir. Çünkü bu hayallenme yetisi aynı zamanda bir kavrama yetisidir de. Tüm canlılarda beslenme, büyüme, üreme ve küçülme gibi yetkinlikler yoktur. Ancak beslenme tüm canlılarda mevcuttur. Çünkü beslenme olmadan canlılık olamaz.

<sup>339</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 314

<sup>340</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 314

<sup>341</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 143

Beden olmaksızın, ruhun bir şeye veya bir şeyde etki etmesi veya bir şeyden etkilenmesi söz konusu değildir. Bunların hepsi bir beden ile gerçekleşebilecek yetilerdir. Aynı şey madde için de söz konusudur. “Yalnızca ruha özgü gibi görünen şey akılsal düşünmedir.”<sup>342</sup>

İbn Rüşd’ün ruhu; insana canlılık veren ve onu diğer canlılardan ayıran bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yeti bilkuve olarak mevcut bulunur ve bedenin bilfiil gerçekleşmesine katkı sağlar. Ruh ve beden birlikte bir bütündür. Ruhun bedene önceliği maddesel bir öncelik değil, zihinsel bir önceliktir.

#### 2.1.14. Âlem

Âlemin ezeli olup olmadığı, âlemin kim tarafından ve ne şekilde oluştuğu gibi konular gerek antik Yunan felsefesinde, gerekse İslam felsefesinde üzerine en hararetli tartışmaların yapıldığı konu olmayı başarmıştır. Filozofumuz İbn Rüşd de bu tartışmadan uzak durmamış ve özellikle de Gazali’ye cevap babında bir eser kaleme almıştır. Onun âlem hakkındaki görüşlerini, “âlemin kıdemi konusunda fikir süren filozofları tekfir eden” Gazali’ye yazdığı, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eserinden öğreniyoruz.

İbn Rüşd’e göre âlem, canlı bir varlıktır ve onda hareket mevcuttur. Onun var oluşu ilk ilkeye bağlıdır. “Aksi takdirde ondaki birlik arızı olurdu veya hiç var olmaması gerekirdi.”<sup>343</sup> Eğer âlem ilk ilke ile değil de birkaç ilke ile meydana gelseydi, onların da bir ilkesi olmak zorundaydı. Bu böyle sürüp gidemeyeceğinden bir yerde durması gerekir. Bu yer ise ilk ilkedir. Bu ayrılkeler için de geçerlidir. Çünkü bu ilkelerin arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır.

Âlem, Ay-altı âlem ve Ay-üstü âlem olmak üzere ikiye ayrılır. Ay-altı âlem oluş ve bozuluş âlemi iken, Ay-üstü âlem oluş ve bozuluşun olmadığı ezeli ve ebedi âlemdir. Ay-altı âlem değişimin ve çizgisel hareketin yaşandığı âlemdir. Ay-üstü âlem de ise değişim yoktur ve burada kusursuz olan dairesel hareket vardır.

Dairesel hareketin kusursuzluğu, hareketi verenin kusursuzluğundan kaynaklanmaktadır. Çünkü hareketi veren ilk ilke olan Tanrı’nın hareketi de kendi zâtı gibi kusursuz olmalıdır. Harekete kusur atfetmek demek, hareketi verene kusur atfetmek demektir. Onun fiili için, “o sonradan yaratılmışlar içindir” denilirse, o zaman onun fiili

<sup>342</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, s. 143

<sup>343</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 127

zorunlu olmuş olur. Bu Tanrı'nın zâtı ve kemali ile bağdaşmaz. İşte İbn Rüşd Gazali'yi bu noktada eleştirmektedir.

Gazali âlemin ezeli olduğunu söyleyen filozofları tekfir ediyordu. Çünkü ona göre “âlem ezeldir” demek, Tanrı'nın dışında başka varlıklara ululuk atfetmek demektir. İbn Rüşd ise bunu iddia etmenin fasit olduğunu, Gazali'nin bilinçli olarak konuyu çarpıttığını söylüyor. Çünkü İbn Rüşd'e göre “âlem ezeldir” demek, zihni bir durumdur. Âlemin sureti yaratılmıştır. Ezeli olan şey, zamanda var oluşun kendisidir. “Çünkü madde, madde olması bakımından sonradan oluşmuş bir şey değildir. Bu biçimde meydana getirilmiş olsaydı, bir başka şeye muhtaç olur ve bu sonsuza kadar devam ederdi. İşte âlem ilk oluşunda suretle birleşmediği için ezeldir.<sup>344</sup> Âlem ancak küresel bir cisim olması yönünden sonludur. Küresel cisim, özü ve tabiatı dolayısıyla sonludur. Çünkü onu küresel bir yüzey çevrelemektedir.”<sup>345</sup>

Ay üstü âlemdeki hareketler süreklidir. Âlemin kesintisiz olduğunu ayetlerin zahiri de ispatlamaktadır. “Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. Ve O'nun Arşı suyun üzerinde idi.”<sup>346</sup> Ayetin zahiri; Bu evrenin var oluşundan önce bir var oluşu gerektirir ki bu, Arşın ve Suyun var oluşudur. Ve yine bu zamandan önce bir zamanın var oluşunu gerektirir. Feleğin hareketinin sayısından ibaret olan bu var oluşun suretine bitişik olan zamanı demek istiyorum. “O gün yer başka bir yer ile değiştirilir. Gökler de”<sup>347</sup> Ayetinin zahiri; âlemin var oluşundan sonra ikinci bir var oluşu gerektirmektedir.”<sup>348</sup>

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, âlemin sürekli ve kesintisiz olduğu görüşünde. Ona göre bu düşünce ilahi kitap ile de uyumludur. Şeriata uyup uymadığı tartışmalı olan bir konu daha vardır ki o da “Tanrı'nın salt yokluktan gelip gelmediği” meselesidir. İbn Rüşd'e göre, bu konu iman bir konu değildir. Gazali burada da yine olayı çarpıtmış, boş yere filozofları tekfir etmiştir. “Çünkü Allah-u Teâlâ'nın salt yokluk ile birlikte var olduğunu gösteren bir nas(ayet) yoktur.”<sup>349</sup> Ayetlerin zahirinde bunu ispat eden bir şey yoktur. Bir varlık, yokluktan varlık alanına geçemez. Varlık alanına geçmesi için ezeli bir imkânın olması zorunludur ki bu ezeli imkân heyuladır. Âlemde şekilsiz bir madde

<sup>344</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'de Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Felsefesi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011, s. 228

<sup>345</sup> İbn Rüşd, *Tutarlılığın Tutarlılığı*, s. 27

<sup>346</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Renkli Kelime Mealli*, Hud Suresi, 11. Sure, 7. Ayet, s. 221

<sup>347</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Renkli Kelime Mealli*, İbrahim Suresi, 14. Sure, 48. Ayet, s.

<sup>348</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 88

<sup>349</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 88

bilfiil bulunamayacağından, o bir şekle bürünür. Yani form alır. Ve varlık sahnesine çıkar. Yani ilk muharrik ezeli imkân halindeki heyulaya hareketi vermiştir.

İbn Rüşd, âlemle ilgili görüşlerinden ve kullandıkları yöntemlerden dolayı hem İbn Sina'yı hem de Gazali'nin öncülüğünde Eş'arileri eleştirmiştir. Ona göre gerek İbn Sina gerekse Eş'ariler yanlış kıyas metodunu kullanarak, âlemle ilgili yanlış bir sonuca ulaşmışlardır. Örneğin Eş'ariler; "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 örnektir."<sup>350</sup>

İbn Rüşd, filozofları kullandıkları yöntem ile eleştirir. Ona göre; İstidlal (Kıyas'ul-gaib ale's-şahid) yöntemini kullanan filozof ve kelimciler büyük bir yanlışlığa düşmüşlerdir. Çünkü gayb(bilinmeyen, tabiat öncesi âlem) âlemi ile şahid(bilinen, tabiat âlemi) birbirinden farklıdır. O halde bu iki âlem birbirine kıyas edilemez. Ve burada İbn Rüşd, gayb âlemi ile şahid âlemini birbirinden ayırıyor. İbn Rüşd'e göre "gaib âlemi mutlak bir evrendir. Oysa şehadet âlemi kaydı ve sınırı olan bir âlemdir. Bu yüzden birinin diğerine kıyası doğru değildir."<sup>351</sup> Tıpkı Tanrı'nın ilmi ile insanın ilminin kıyaslanamayacağı gibi. Bu konuda bazı kelimci ve filozoflar yanlışlığa düşmüşlerdir. Gerçekte ise Tanrı'nın ilmi ile insanın ilmi farklıdır. Tanrı cüz'ileri bilir ama farklı bir tarzda.<sup>352</sup> "Çünkü bizim bilgimiz varlıkların eseri, onun bilgisi ise varlıkların sebebidir."<sup>353</sup>

İbn Rüşd'ün filozof ve kelimcılara yönelttiği eleştirileri inceledikten sonra şimdi de onun Ay-altı âlem ve Ay-üstü âlem ve oralarda yaşananları ele alış tarzını inceleyebiliriz. Ay-üstü âlemde ilk hareket emrini, ilk muharrik verir. İlk muharrik emri sabit yıldızlar küresine verir. Oda diğerine, o da diğerine bu şekilde imkân halindeki hareket fiili hale gelir. Bu şekilde Ay-üstü âlemdeki semavi cisimler hareket ederler. Onların her bir hareketi bilinçlidir ve ilahi gayeye hizmet etmektedir. Söz gelimi güneş dünyaya bir miktar yaklaştığında dünya bitki ve hayvan türleri yok olacaktır. Veya günlük hareket olmazsa gece ve gündüz oluşmayacaktır. Bu sebeple Ay-üstü âlemde

<sup>350</sup> Oya Şimşek, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi*, s. 48

<sup>351</sup> Oya Şimşek, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi*, s. 49

<sup>352</sup> Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 152

<sup>353</sup> Oya Şimşek, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi*, s. 237

kusursuz bir işleyiş ve düzen mevcuttur. Bunun sebebi de kusursuz hareketi veren İlk ilke(Tanrı)den kaynaklanmaktadır. Çünkü tıpkı kendisi gibi onun hareketi de kusursuzdur.

Göksel cisimler ilahi karakterli değildir. İlahi karakterli olan ilk ilkedir. Antik filozoflar, semavi cisimleri ezeli oldukları için fazlasıyla yüceltmiş, onları ilahi karakterlere büründürmüştür. Ezeli varlıkların ezeli olmayandan üstün oldukları ve yine ezeli olanların, ezeli olmayanları tasavvur ettiği de bir gerçektir. Ancak bu ezeliklik onlara hareket ettiriciden geçmiştir. Yani zatlarından kaynaklanmamaktadır. Bu sebeple semavi cisimler değil ama onların ilkeleri ilahidir.

Semavi cisimlerin hareketi mekanik bir zorunluluk değildir. Onlar gaye için-ki bu gaye salt iyiliktir- hareket ederler. “Semavi cisim, kendisinden daha üstün bir arzu edilenler sebebiyle hareket eder. Bu varlığı mutlak iyilik olan şeydir. Arzu eden iyilik olunca, arzu ettiği iyiliğin de arzu edilenlerin en üstünü ve iyilerin en tamamı olması gerekir.”<sup>354</sup> Semavi cisimler, maddesiz hareket ettiriciler sayesinde hareket ederler. Bu hareket ettiriciler bazı filozofların iddia ettikleri gibi bir hareket ettiriciden diğer hareketlerin taşması(sudur) şeklinde olmaz. Temassız bir şekilde birden çok hareket ettirici sayesinde hareket ederler. Semavi cisimleri hareket ettiren madde değilse nedir? İbn Rüşd’e göre, onlar akıllardır. Dolayısıyla semavi cisimlerin de zorunlu olarak akıllı ve musavvire yeteneği vardır. “Onlar bir maddenin kemali olmaz ama mufarık akıllara nispet edilir.”<sup>355</sup>

Tanrı âlemi bilebilir mi? Sorusuna İbn Rüşd, evet cevabını vermektedir. Tanrı evreni bilebilir ama bizim anlayabildiğimiz tarzda değil. Çünkü Tanrı’nın ilmi ile insanın ilmi aynı mahiyette değildir. Bu sebeple o âlemde olan ve değişen şeyleri bilir. Bilmemesi düşünülemez. Ama arada mahiyet farkı olduğundan, ikisini kıyaslayamayız. Tanrı âlemdeki her şeyi bilir ve her an müdahale etmektedir.

Ay-altı âlemdeki bilgilerimizi ise faal akıl sayesinde elde ederiz. Faal akıl, hareket ettiricilerin en alt sırasında olandan sudur etmiştir. “İnsanın son kemali olan aklın hali bütün semavi cisimlerin tüm mufarık akıllarının halidir. Bu akıllar da semavi cisimlerin son kemalidir.”<sup>356</sup>

<sup>354</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 114

<sup>355</sup> İbn Rüşd, *Tefsir*, 2. Cilt, s. 664

<sup>356</sup> İbn Rüşd, *Tefsiru ma-Ba'de't-Tabia*(Metafizik Büyük Şerhi, Tefsir 1. Cilt olarak anılacaktır.), çev, Muhittin Macit, İstanbul, 2016, s. 106

İbn Rüşd'ün âlem anlayışı oldukça teferruatlıdır. Bunda Gazali'nin filozofları tekfir etmesinin payı büyüktür. İbn Rüşd bunu bir tehlike olarak görüp, cevap verme ihtiyacı hissetmiştir. Bu şekilde İbn Rüşd, kendine özgü bir âlem anlayışı inşa etmeyi başarabilmiştir. Onun âlem anlayışında ilk muharrrik en zirvede hareketi verendir. Ancak o, hareketi vererek bir köşeye çekilmiş değildir. O her an yaratma ve âleme müdahil olma halindedir. O kusursuz ve ezeli hareketini, sabit yıldızlar küresine vermiştir. Semavi cisimler ezelidir ancak ilahi nitelikleri yoktur. Onların ilkelerinin ilahi nitelikleri vardır. Ay-Üstü evren, kusursuz ve ezeli hareketi aldığından dolayı burada her şey kusursuzdur. Oluş ve bozuluş yoktur. Ay-altı âlemde ise kötülük vardır. Çünkü burada kusursuz ve ezeli hareketten uzaklaşma vardır. Burada değişim vardır. Bu sebeple de oluş ve bozuluş vardır. Ay-altı âlemi fert fert etkileyen semavi cisimlerdir. Onlarda ve hareketlerinde en küçük bir olumsuzluk veya kusur yaşansa, Ay-altı âlem yok olur.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ARİSTOTELES VE İBN RÜŞD METAFİZİĞİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

#### 3.1. Cevher(Töz)-Araz

Aristoteles'e göre töz; hiçbir şeye yüklem olmayan şeydir. Bu hiçbir şeye yüklem olmayan şey, kategorilerin başında yer alır. Nitekim varlık en genel tözdür. O, on kategorinin içinde, ancak onların üstündedir. Diğer kategorilerin varlığı da ona bağlıdır. İbn Rüşd'e göre ise, somut şeyin mahiyetini tanımlayan şey cevher olmaya en layıktır. Bir bakıma cevher; "o nedir" sorusunun cevabına karşılık gelmektedir.

Aristoteles'e göre tümeller gerçek töz değildir. En gerçek töz, bireydir. "Ama bireysel duyulur şey bileşiktir ve anlık bilimsel bilgide doğrudan doğruya evrensel ögeye gider ki, gerçekten oradadır, gerçi ancak somut olarak, bireyselin bir ögesi olarak var olsa da."<sup>357</sup> Ferdi varlık, oluş ve yok oluşa tabi iken, ferdi varlık olan töz(ferdi töz) oluş ve yok oluşa tabi değildir. Yani cevherler yaratılmamıştır. İbn Rüşd'e göre de tümeller töz değildir ve varlığın mahiyetini öğrenmek için tümellerin varlığına ihtiyacımız yoktur. Tümellerin töz olmadığı ve en gerçek tözün duyulur fert olduğu konusunda her iki filozof da hem fikirdir.

Aristoteles'e göre cevher, hem madde, hem form hem de bu ikisinin bileşiminden doğan somut bileşik varlık, tözdür. En gerçek olan şey tikel nesnelere. Bu sebeple hem somut bileşik varlık hem de bunların bilgisi bizim için önemlidir. İbn Rüşd'e göre de madde, form ve ikisinden mürekkep varlık da tözdür. Varlığı yalnızca somut olarak görenler de sadece soyut olarak görenler de yanılmışlardır. En gerçek varlık madde, form ve bu ikisinin bileşimi olan somut bileşik varlıktır, yani tikel nesnelere. Ve bu nesnelere bizim tümelin bilgisini anlayabilmemiz için oldukça önemlidir.

Yine Aristoteles'e göre cevher hem bilgi, hem tanım, hem de zaman bakımından önce gelir. İbn Rüşd'e göre cevher, hem bilgi-ki biz en çok bilinenden en az bilinene doğru biliriz- bakımından önce gelir. Hem tanım-ki cevherin kendisi aynı zamanda bir tanımdır- bakımından önce gelir, hem de zaman-ki ilk olması hasebiyle önce gelir- bakımından önce gelir.

---

<sup>357</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma, Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013, s. 43

Cevherler birinci dereceden cevherler(duyusal olmayan cevherler) ve ikinci dereceden cevherler(duyusal cevherler) olmak üzere ikiye ayrılır. Aristoteles'te metafiziğin ve teolojinin temelini teşkil eden ilk cevher Tanrı'dır. Hareketin kaynağı olan Tanrı, hareketsizdir. "İkinci töz ise Tanrı tarafından hareket ettirilen, kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren Akıllar. Üçüncüsü ise insan aklısıdır."<sup>358</sup> Duyusal tözler ise maddedir. İbn Rüşd'e göre de cevher, duyusal olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Her şeyin sebebi olan varlık yani Tanrı, ilk cevherdir. Gök kürelerinin akılları ve insan aklı da yine birinci dereceden tözlerdir. Madde yani fert de duyusal tözdür. Duyusal töz ve duyusal olmayan tözler bakımından iki filozof arasında bir fark görülmemiştir.

Aristoteles, tümelleri töz olarak kabul etmediği gibi, sayıları, "Bir"liği ve matematiksel nesnelere de töz olarak kabul etmez. "Her şey", bir nitelik ya da bir nicelik olacaksa –ister bir töz olsun ister olmasın- olanaksız olanı saçma diye adlandırmak gerekiyorsa saçma olacak. Çünkü töz dışında öteki nesnelere hiçbir 'ayrılmışına' değil. Nitekim hepsi, taşıyıcı olarak bir töze yüklenir."<sup>359</sup> İbn Rüşd'e göre de sayılar, bir ve matematiksel nesnelere töz değildir. Çünkü tek başlarına var olmazlar. Onların varlığı yalnızca zihindedir.

Aristoteles'e göre ilinek, varlığı kendinden olmayan, tek başına varlığı olmayan şeydir. O, ne her zaman olan ne de çoğu zaman olan şeydir. Onların varlığının belli bir nedeni yoktur. Onlar rastlantısaldır. Bu sebeple onlar varlığa gelmezler. Varlığa gelmedikleri için de oluş ve yok oluşa tabi değildirler. Dokuz kategoriye delalet ederler. İbn Rüşd de ilineği bir çeşit yokluk olarak görür. Çünkü bir şeyin var olması için ya çoğu zaman ya da genellikle var olan olması gerekir. Ancak ilinekler rastlantı sonucu oluşurlar. Tek başlarına bir anlam ifade etmezler. "Araz ismi çoğunluğun kullandığı ve çabucak ortadan kalkan şeyi ifade eden araz isminden terimleşmiştir."<sup>360</sup> Bu sebeple oluş ve yok oluşa tabi değildir. Dokuz kategoriye delalet ederler.

Cevher-Araz öğretileri dikkate alındığında, iki filozofun görüşleri arasında bir fark göze çarpmamıştır diyebiliriz. Her iki filozof ta maddeyi, formu ve bu ikisinden oluşan nesneyi töz kabul ederken, tümelleri, sayıları, matematiksel nesnelere, "Bir"liği ve ilineği töz olarak kabul etmemektedir. Bu konuda Aristoteles te İbn Rüşd te bunları

<sup>358</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 46

<sup>359</sup> Aristoteles, *(Cogito)Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, 2001, s. 13

<sup>360</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 13

töz kabul edenleri eleştirmektedir. Bu açıdan İbn Rüşd'ün Aristoteles'i takip ve kabul ettiğini görmekteyiz.

### 3.2. Madde - Form

Aristoteles'e göre madde; kuvve halinde bir imkândır. Varlık ve yokluk arasında bulunan bir imkândır. Bu sebeple ona oluş ve bozuluş ilişmez. Form da maddenin kuvve halinden fiil haline geçmesidir. Form bilfiil halde bulunur. O da oluşmaz ve bozulmaz. Bu sebeple madde ve form ezeli ve ebedidir. İbn Rüşd'e göre de madde "varlığın kendisinden oluştuğu unsur ve aynı zamanda varlık olmak bakımından varlığın ilkesidir."<sup>361</sup> Madde ve form varlığa gelmemişlerdir. Bu sebeple de oluş ve bozuluş onlara ilişmez. Ancak bu noktada Aristoteles ve İbn Rüşd ayrılmaktadır. Aristoteles'e göre madde ve form hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa konu olmazken, İbn Rüşd'e göre arızı olarak oluş ve bozuluşa konu olur. İbn Rüşd burada inancına uymayan kısmı ayıklamıştır. "Tanrı dışında ezeli bir varlık kabul etme" inancı ile uyuşmadığından bu kısmı kabul etmemiştir. Her ikisine göre de kuvve halindeki madde, form sayesinde yetkinleşir.

Madde öz itibariyle noksandır. Onun yetkinleşmesi ancak form ile olmaktadır. İlk madde olan heyula da kuvve halindedir. Form tarafından bir şekil kazanmıştır. "Bu demektir ki birincil madde (Heyula), hiçbir zaman sözcüğün tam anlamıyla birincil madde olarak var olmaz. Ama her zaman biçim ile biçimsel yâda karakterize edici etmen ile birlikte var olur. Birincil maddenin tüm biçimden ayrı olarak kendi başına var olamayacağı anlamında, birincil madde biçiminden ancak mantıksal olarak ayırt edilebilir. Ama maddesel nesnede olgusal bir öge olması ve onun uğradığı olgusal değişimlerin en son temeli olması anlamında, biçimden olgusal olarak ayırt edilebilir."<sup>362</sup> İbn Rüşd'e göre form, hem bilfiil olmak bakımından hem de maddeye şekil veren ve onu yetkinleştiren olmak bakımından, maddeden önce gelir. Bu da maddenin eksik olduğunu ve forma muhtaç olduğunu gösterir. "Varlık olmayana eşit, salt potansiyellik ve her türlü belirlenimden uzak olan ilk madde(Prime Matter), yaratıcı fiilin ifadesi olamaz. Bu nedenle o, Tanrı ile ortaklaşa ezelidir. Yine de Tanrı, salt maddenin kuvvelighinden, maddi şeylerin formlarını oluşturur."<sup>363</sup> Ancak buradaki ezeli zihinsel bir durumdur. Çünkü İbn Rüşd, hiçbir şekilde Tanrı'nın dışında ezeli

<sup>361</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 168-169

<sup>362</sup> Frederick Copleston, *Aristoteles*, s. 47

<sup>363</sup> Filiz Şahin, *İslam Felsefesinin Serüveni*, Delta Yayınları, İstanbul, 1996, s. 241

bir varlık kabul etmez. Madde, kuvve halinde olduğu için varlığı zorunlu değildir. O yalnızca suret ile birlikte var olabilir. “Suret ise maddeden mücerred olarak gerçekte var olamaz, ancak zihinde var olabilir.”<sup>364</sup>

Her iki filozofa göre de İlk hareket emrini veren Tanrı; saf fiil, sırf formdur. O Ay-üstü âlemdaki canlıların(Güneş, Ay ve Yıldızlar, vs.) üstünde bulunur.

Aristoteles’e göre mutlak anlamda yokluk diye bir şey yoktur. Aynı zamanda yoktan yaratma ve yaratıcı Tanrı da yoktur. Oluşan her şey imkân halindeki ilk maddeden çıkmıştır. Yani salt yokluktan değil. İbn Rüşd’e göre de mutlak anlamda yokluk yoktur. Oluşan her şey imkân halindeki ezeli maddeden çıkmıştır. Yoktan yaratma hem vardır hem de yoktur. (Kümün Teorisi)<sup>365</sup> “Fail yoktan bir şey meydana getirmez. Ancak form ve maddeyi bir araya getirebilir.”<sup>366</sup> İbn Rüşd, yoktan yaratma veya ezeli imkândan yaratma arasında sıkışıp kalmıştır. O yoktan yaratmanın da imkândan yaratmanın da mümkün olabileceğini, iki yaratma türünün de olabileceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre bu konuda Kur’an’da herhangi bir nas yoktur. Ancak o daha çok imkândan yaratmanın mümkün olabileceğini de belirtmiştir. İbn Rüşd, bu konuda tavrını net bir şekilde koymaktan çekinmiş gözükmektedir. Buna tekfir edilme korkusu neden olmuş olabilir. Tanrı ise mutlak bir şekilde yaratıcı Tanrı’dır. O, sürekli yaratma halindedir ve âleme müdahale eder.

Madde konusunda, iki filozof arasındaki en büyük fark, yokluk ve yaratma meselesinde çıkmıştır. Aslında her iki filozofumuz da mutlak yokluğu kabul etmemektedir. Aristoteles; Kümün Teorisini yani ilk hareketi veren Tanrı’yı kabul ederken, İbn Rüşd; Kümün Teorisini kabul etmekle birlikte, sürekli yaratma halinde bir Tanrı’nın varlığını kabul etmiştir. Bu konuyu âlem bölümünde daha detaylı açıklayacağız. Çünkü Kümün Teorisi ezeli imkândan yaratılmayı kabul eder, yoktan yaratmayı kabul etmez. Ancak İbn Rüşd burada bir ikilem yaşamıştır. O bir yandan Kur’an’da bu konuda bir nas olmadığını söylerken, bir yandan da imkândan yaratmanın daha gerçekçi olduğunu söylemiş ama tavrını net olarak belirtmekten çekinmiştir.

<sup>364</sup> Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s. 114

<sup>365</sup> Kümün Teorisi, ilk hareketi veren failin, âlemi yarattığı teorisidir. Bu teoriyi savunanlar, yoktan yaratmayı da sudur teorisini de kabul etmez. Bu görüşe göre âlem, bir imkândan yaratılmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. TDV. İslam Ansiklopedisi, 26. Cilt, s. 552 ve Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 257 ve Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 178

<sup>366</sup> Filiz Şahin, *İslam Felsefesinin Serüveni*, s. 244

### 3.3. Güç-Fiil

Aristoteles'e göre güç, tıpkı madde gibi bir var olup olmama imkânıdır. Fiil de form gibi mevcut duruma geçme halidir. Şu halde kuvve(güç), madde de gerçekleşip, bilfiil hale dönüşmedir. Dolayısıyla hem bir hareket hem de değişimdir. Hareket ve değişmeyi gerçekleştirdiği için de kuvve ikisinin de ilkesidir. İbn Rüşd'e göre kuvve, bir şeyin fiil haline geçmeden önceki halidir. "Fiil alanına çıkmasını önleyen bir engel sebebiyle fiil haline geçmesi kadar geçmemesi de mümkün olan kuvvedir."<sup>367</sup> Örneğin yağmur yağması için, bulutların oluşmasına ihtiyaç vardır. Bu imkânın gerçekleşip, varlık düzlemine çıkmasına ise fiil denir.

Gücü gerçekleştiren fiil ise aynı zamanda gayedir. O varlığın ve var oluşun gerçek sebebidir. O maddede gerçekleşir. "Aristoteles, meydana gelen ve gelişen şeylerde dâhili bir esas, bir nevi zenberek (saatteki zenberek gibi) vazifesi gören bir iç kuvvet kabul eder ve oluşu bu metafizik prensiple izah etmeye çalışır."<sup>368</sup> Fiil hem sebep hem de zaman bakımından kuvveden önce gelir. Kuvvenin, fiilden önce geldiğini söyleyenler hata etmişlerdir. Fiil halindeki varlık, gerçekleşmiş, amacına ulaşmış varlıktır. Bu açıdan fiil, gayedir. Kuvve ise araçtır. Kuvve, fiilden önce geliyor gibi gözükmektedir. Ama bu kesinlikle yanlıştır. Fiile meydana gelmiş şey olarak bakmaktan ziyade, kuvvenin varlık sebebi olarak bakmalıyız. Bu sebeple fiil, kuvveden önce gelir.

Aristoteles'e göre fiil, varlığın gerçek(gaye) sebebidir. Ancak bu ikisinin birlikteliği mekanik bir birliktelik değildir, bir çeşit gerekliliktir. O, evrenin ve eşyanın devamlılığı için bir gerekliliktir. İbn Rüşd'e göre de fiil varlığın gaye sebebidir yalnız bu meydana geliş şuurlu bir meydana gelişdir. Bu şuurlu birlikteliği Aristoteles'te de görürüz. Ancak onun birlikteliği daha ziyade zorunluluk olarak karşımıza çıkar. İbn Rüşd'de ise Tanrı'nın bir lütfu ile birlikte, düzen için bir çeşit gereklilik olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles'e göre kuvveler etken(fail) ve edilgen(münfail) kuvveler olmak üzere ikiye ayrılır. "Etken kuvveler; başkası olması bakımından başkasında fiil yaparlar. Edilgen kuvveler ise; başkası olması bakımından başkasından etkilenen, zatında etkilenme kuvvesi bulunmayan kuvvelerdir."<sup>369</sup> Kuvveler akli ve akli olmayan kuvveler olmak üzere de ikiye ayrılır. Bu ikisi arasında en üstün olanı akli kuvvelerdir. Çünkü

<sup>367</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 158

<sup>368</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 281

<sup>369</sup> İbn Rüşd, *Telhis*, s. 71

onları akıl karakterize eder. Aynı zamanda onların kullanılmasında seçim söz konusudur. Bu da onu değerli yapar. Etkin ve edilgin kuvveler hakkında da İbn Rüşd, Aristoteles'e katılır. Ona göre de etkin kuvve, kendisi dışında bir şeyi harekete geçiren istidattır. Edilgin kuvve ise; kendisi dışındaki bir failden etkilenen kuvveye denir. Akli ve akli olmayan kuvvelerden en değerlisi akli kuvvelerdir. Çünkü akıl melekesi devreye girdiğinde, fiil anlam kazanır. Çünkü işin içinde bilinç vardır. Dolayısıyla bu konuda İbn Rüşd'ün Aristoteles'i birebir takip ettiğini söyleyebiliriz.

Güç ve fiil öğretileri incelendiğinde, iki filozof arasında büyük bir fark göze çarpmamaktadır. Aradaki tek fark, Aristoteles'in kuvve ile fiilin bir araya gelip, yetkinleşmesini, âlemin varlığı için bir gereklilik olarak görmesidir. İbn Rüşd ise bu durumu, âlemin nizamı için hem bir gereklilik, aynı zamanda Tanrı'nın insana ilahi lütfu olarak görmektedir.

### 3.4. Dört Sebep Teorisi

Aristoteles, varlıkların oluş sürecine geçişini dört sebebe bağlar. Bunlar formel sebep, maddi sebep, fail sebep ve gaye(ereksel) sebeptir. Formel neden, maddenin suret kazanmasını sağlayan sebeptir. Maddi sebep, bir şeyi meydana getiren sebeptir. Fail(hareket ettirici) değişimin kendisinden başladığı sebep, gaye sebep ise her şeyin başlama nedeni olan sebeptir. İbn Rüşd de aynı şekilde Aristoteles'i sebep teorisi hususunda takip ederek, varlıkların oluş sebebini dört nedene bağlar. Formel sebep, maddi sebep, fail sebep ve gaye sebep, varlıkların oluş düzlemine çıkması için gereklidir.

Aristoteles'e göre, sebepler içerisinde en önemlisi formel sebep ve onun gerçekleşmesi için gerekli olan maddi sebeptir. Aristoteles; gaye sebep ile etken sebebi formel sebebe indirgemiş, gaye gibi diğer sebeplerin meydana gelmesini de formel sebebe bağlanmıştır. İki filozofun dört sebep teorisinde ayrıldığı temel nokta, İbn Rüşd'ün gaye sebebe üç sebepten daha fazla önem vermesidir. Aristoteles, formel nedeni ön planda olmasına karşın, İbn Rüşd için gaye sebep önemlidir. İbn Rüşd'e göre, diğer üç sebep de en son gaye sebebe döner. Nihai hedef gayedir.

Aristoteles, gaye sebebe de oldukça önem verir. Ancak onda gaye sebep varlığın kendisinde içkindir. Tanrı, varlığa, Ay-üstü âleme, göklere, akıllara ilk hareketi vermeden, gayeyi de vermiştir. Zaten onun Tanrısı, yaratıcı Tanrı olmadığından, yaratma esnasında vermiştir diyemeyiz. İlk hareketi verdiği anda, eş zamanlı olarak

gayeyi vermiştir. Böylece tüm varlıklar, daha iyiye ulaşmak ve yetkinleşmek için hareket ederler. İbn Rüşd'e göre eğer gaye sebep olmasaydı, evrende oluşan hiçbir şey birbirine benzemez, bir ahenk olmazdı. Söz gelimi çocuk, velisine benzemez, başka şekilde bir varlık olurdu. Her şey tesadüf eseri olurdu.

Aristoteles'te, gerek Ay-üstü ve gerekse Ay-altı âlemdeki varlıkları, daha iyiye ulaşmak için hareket ederler ancak bu şuurlu bir hareket değildir. Ay-üstü âlemin hareketi zorunlu iken, Ay-altı âlemin zorunlu değildir. Bu sebeple, Ay-altı âlem kusursuz değildir. Ay-altı âlemin kusursuz olmadığını hilkat garibelerinin, ucubelerin varlığından anlıyoruz. İbn Rüşd'e göre ise, hem Ay-altı hem de Ay-üstü âlemdeki oluşlar ve hareketler tamamıyla şuurlidir. Hepsi gaye ekseninde, bilinçli, bir şekilde hareket etmektedir. İbn Rüşd'e göre, varlıkların hepsinin uzak fail sebebi, Tanrı'dır. Ancak o, tek tek varlıkların sebebi değildir. O, aracı varlıklar sayesinde hepsinin uzak fail sebebidir. Aristoteles'e göre ise Tanrı, uzak fail sebeptir ama o sadece hareketi vermek bakımından uzak fail sebeptir. Çünkü o sadece hareketi vermiştir. Gerisine karışmamaktadır. İbn Rüşd'e göre ise o her an yaratma ve müdahale halindedir.

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün bu noktalarda fikir ayrılığı yaşamalarının nedeni ise dini inançlar gibi gözükmemektedir. Birinin deist, diğerinin teist bir Tanrı tasavvuruna sahip olmaları bu noktada önemli bir yaklaşım farkını ortaya çıkarmaktadır. Bu da göstermektedir ki İbn Rüşd birçok bakımdan Aristoteles'i takip ve tefsir etmiş olsa dahi farklı düşündüğü hususları açıkça beyan etmekte ve farklı düşündüğü noktaları izah etmekten geri durmamaktadır.

### **3.5. Yokluk-Mahrumiyet**

Aristoteles'e göre yokluk birkaç anlamda kullanılır. Hem bir şeyin hiçbir şekilde varlığa gelmemesi anlamında yokluk, hem de olması gerekirken ondan mahrum olma anlamında yokluk, hem de bir şeyin olması gerektiği şekilde olmama anlamında yokluk. Olumsuzluk eki alan her şey yokluğu ifade eder. İbn Rüşd de yokluğu bu şekilde tanımlıyor. Bununla birlikte yokluk İbn Rüşd için bir çeşit olumsuzlama anlamı da taşır.

Yokluk adı her ne kadar olmayan bir şeyi ifade etse de aslında oluş ve yok oluşun prensipleri arasında yer alır. Çünkü bir şeyin varlığa geçmesi, başka bir şeyin sona ermesi ile yani yok olması ile gerçekleşir. Bu sebeple yokluk, oluş ve bozuluşun ilkeleri arasında yer alır. Yokluk değişim ve oluşumun ana prensibidir. Ancak yokluk da gereklidir. İbn Rüşd'e göre onun varlığının da bir amacı vardır. Oluş için gereklidir.

Ancak Aristoteles te yokluğun bir amacı yoktur. Onun varlığı çoğunlukla tesadüfi ya da zorunludur.

Aristoteles'e göre mutlak anlamda yokluk yoktur. Çünkü var olmak madde de formun gerçekleşmesi ile yani bilfiil var olmasıyla gerçekleşir. Ancak yokluk bir çeşit mahrumiyettir. "Buna göre formdan yoksun olan bir şeyden varlık meydana gelemeyeceği için yoktan da hiçbir şey meydana gelmez. Yani ezeli olan ebedidir de."<sup>370</sup> İbn Rüşd'e göre yokluk varlıktan önce gelmektedir. Zira yokluğun önce olması, oluşan şey için bir zorunluluktur ve zorunlu olarak yokluğun zıtlara eklenmesi ve doğa bakımından onlardan önce olması gerekir. "Ona göre on varlık kategorisinin illetleri, en sonunda suret ana madde ve yoklukta son bulurlar. Mutlak yokluk olmadığından, İbn Rüşd'e göre bütün varlıklar, en sonunda eylem ve güce, dolayısıyla suret ve ana maddeye dayandırılırlar."<sup>371</sup> Dolayısıyla her iki filozof da mutlak yokluğa inanmamaktadır. Her ikisi açısından da bakıldığında yokluk dediğimiz şey aslında sadece bir suret değişikliğidir.

### 3.6. İlke(Arche)

Aristoteles, ilkenin birçok tanımını yapmıştı. O tanımları, birinci bölümde detaylarıyla vermiştik. Bu tanımların neticesinde Aristoteles şöyle bir sonuca varıyor. Ona göre ilke her şeyin nedenidir. İlke bir açıdan bir şeyin çıkış noktası olduğundan, ne kadar şey varsa, onun nedeni, yine onun ilkesidir. Ancak her şeyin ilk ilkesi vardır ki o kesinlikle maddi değildir. Çünkü değişen şeylerin ilkesi, değişmeyen bir şey olamaz. İbn Rüşd'e göre de İlke; her şeyin kendisinden çıktığı dayanaktır. O maddi değildir. İlke aynı zamanda nedendir de. Bu sebeple ne kadar neden varsa o kadar da ilke vardır. İbn Rüşd'e göre "on varlık kategorisinin her birinin dayandığı iki ilke vardır. Bunlardan biri ana madde (heyula) iken diğeri fiil halinde bulunan surettir."<sup>372</sup> İlk varlıkları harekete geçiren güç nedir, sorusuna İbn Rüşd ilk ilke diyor. "Nefs sahibi varlıklar zatı itibariyle hareketli olan varlıklar olduğundan bu varlıkların nefsin dışında, ayrıca başka bir varlık tarafından yani uzak sebep olan İlk İlke tarafından harekete geçirildiği sonucuna ulaşmaktayız."<sup>373</sup>

<sup>370</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 54

<sup>371</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, s. 167

<sup>372</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, s. 167

<sup>373</sup> Atilla Arkan, "Klasik Eser (de anşma) Okuyucusu Olarak İbn Rüşd", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/2005, s. 9

İlk ilke ilktir. Ezeli ve ebedidir. O kendi kendine yeten bir şeydir. Dolayısıyla O, en yüksek iyidir. İbn Rüşd'e göre de O, ilk olmalıdır. Çünkü her şey ondan çıkar. O, yalnızca kendi zatını akleder. O, her şeyin nedeni olan, ama kendisi hiçbir şeyin nedenlisi olmayandır.

Ölçü birimi olarak formel Bir, sayısal bir ilkedir. İbn Rüşd'e göre de Bir ölçü birimi olarak bir ilkedir.

Gerek Aristoteles, gerekse İbn Rüşd, ilkeyi her hareketin kendisinden çıktığı bir kaynak olarak görmektedir. Onun ilk çıkışı ilk hareket ettirici sayesinde olmuştur. Yine onlara göre ilk ilkeden sonra diğer ilkeler ile aralarında ayrık ilkeler de mevcuttur. Ancak onlar ilk hareket kaynağından uzaklaştıkları için, en yüksek iyi olma vasıfları azalmıştır.

### 3.7. Hareket ve Değişim

Aristoteles'e göre şeyin bilkuvve halden, bilfiil varlık alanına geçmesine değişim denir. O, Etken tarafından kuvveden fiile geçme halidir. "Değişim varlıklarda var olan potansiyelin gerçekleşmesi ile meydana gelir."<sup>374</sup> Aristoteles'e göre dört çeşit değişim vardır. Ancak bunlardan en önemlisi oluşta bulunan değişimdir. Aristoteles, bu değişimin gerçek manada değişim olduğunu, çünkü onun oluşu gerçekleştirdiğini belirtiyor. Bu değişim, o Bilkuve olanın bilkuve olmak bakımından değişimidir. Bunun fiil haline gelmesine ise "Enteleheia" denir. Diğer değişim türleri ise hareket içerdiğinden, tam olarak değişim değildir. Buradan hareketle her hareket bir değişim olurken her değişim bir hareket değildir, diyebiliriz. İbn Rüşd'de değişimin dört şekilde olduğunu söylüyor. "Bir değiştiriciye muhtaç olan değişme bazen tözde, bazen nitelikte, bazen nicelikte bazen mekânda olur."<sup>375</sup> Hareket ise bir etken tarafından kuvveden fiile dönüştüren şeydir. İbn Rüşd' göre; "hareket olarak değerlendirilen değişim türlerinin hepsinde, başlangıcından bitimine kadar, değişimin üzerinde gerçekleştiği somut ve fiilen var olan nesne bulunmaktadır."<sup>376</sup> Ancak diğer değişim türünde ise ilk meydana gelme vardır. Burada biri cevher olurken, diğeri bozulmaktadır. Çünkü ona göre hareket ve değişim canlılık demektir. İkisi de aslında aynı şeydir.

Aristoteles'e göre oluşan şeyde birden çok hareket ettirici rol oynar. Bunlar uzak ve yakın hareket ettiricilerdir. Bunlar oluşun gerçekleşmesi için gereklidir. Ay-altı

<sup>374</sup> Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 29

<sup>375</sup> İbn Rüşd, *Tutarlılığın Tutarlılığı*, s. 322

<sup>376</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 57

âlemin uzak sebebi semavi cisimlerdir. Ay-altı âlemdeki cisimler harekete tabidir. Hareket ve değişime tabi olduklarından, oluş ve bozuluşa konu olurlar. Ay-üstü âlemdeki cisimler de harekete tabidir ancak değişime tabi değildirler. Ayrıca Ay-üstü âlemde devresel yer değiştirme hareketi vardır. Bu sebeple Ay-üstü âlem oluş ve bozuluşa konu olmaz. İlk hareketin alınmasında ve şeklinde İbn Rüşd, Aristoteles ile hem fikirdir. Ona göre de Ay-üstü evren oluş ve bozuluşa uğramazken, Ay-altı evren oluş ve bozuluşa tabidir. Ay-üstü evrende ezeli devresel yer değiştirme hareketi varken, Ay-altı âlemde sonlu çizgisel yer değiştirme hareketi vardır.

Zaman hareketin ölçüsüdür. Çünkü her hareket bir zamanda gerçekleşir. Hareket bir mekânda gerçekleşir ancak mekân hareketin ölçüsü olamaz. Çünkü mekân sınırlıdır. Hareket ve zaman ise ezeli ve ebedidir, sınırsızdır. Sınırlı olan bir şey, sınırsız olan bir şeyin ölçüsü olamaz. Yani hareketin, harekete konu olan var olan, hareketin kendisinden başlayacağı zaman ve mekân olmak üzere üç unsuru bulunmaktadır. Bu konuda da her iki filozof aynı görüşe sahiptir.

Aristoteles'e göre; hareketi başlatan, ilk hareket ettirici (ilk muharrik) tir. O hareketin suretini sabit yıldızlar feleğine verir. Bu verme esnasında temas olmaz. Ancak temas olmasa bile hareket ettirici ezeli ve ebedi olduğundan hareketi de verdiği hareket de ezeli ve ebedidir. Bu sebeple ilk muharrikten hareketin suretini alan tüm semavi cisimler ezeli ve ebedidir. Ayrıca ilk muharrikten hareketi aldıkları için onların ilahi karakterleri de vardır. İlk hareket ettiricinin varlığı ve ilk hareketi veriş şeklini İbn Rüşd de kabul eder. Ancak semavi cisimlerin ilahi karakterli olduğu ile ilgili görüşe katılmaz, İbn Rüşd. Ona göre bu cisimler ilahi karakterli olamaz. Ancak bunların suretleri, ilk muharrik ile irtibatlı olduğundan, suretlerinin ilkeleri ilahi karakterlidir. Zannediyoruz ki İbn Rüşd'ü bu konuda Aristoteles'ten ayıran inancıdır. Pagan bir filozof için bir gök cismine ilahi karakterlidir demek zor olmayabilir ancak İbn Rüşd gibi Müslüman bir filozofun bunu desteklemesi beklenen bir durum değildir. Özellikle de yaşadığı coğrafyadaki felsefe karşıtlığı ve felsefe ile uğraşanların kâfirlikle itham edildiği dikkate alınınca, bu konuda daha dikkatli hareket etmeyi düşünmüş olabilir. Neticede "suretinin ilkesi ilahi karakterlidir" dediği için zaten sultana şikâyet edilmiştir.

Bu konuda İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten ayrıldığı nokta ise şudur; Ona göre Tanrı, bir bütün olarak âleme ayrı bir hareket vermiştir. Bu hareket tümel bir harekettir. Zihni bir durumdur. Tikel olan semavi cisimleri var ederek de onlara ayrı bir hareket vermiştir.

### 3.8. Oluş ve Yok Oluş

Aristoteles'e göre, oluş için üç şey gereklidir. Madde, suret ve bu ikisini birleştirecek bir ilk fail. Madde tek başına var olamaz çünkü o zaten bir imkândır. Suret tek başına var olamaz çünkü o sadece bir şekildir. Ortaya çıkması için bir maddeye ihtiyaç duyar. İla nihayet varlık düzlemine çıkmak için bir failin etki etmesine ihtiyaç vardır. Bu açıdan oluş kısaca, "salt olabilirliğin form yüzünden gerçekliğe geçmesi olayıdır."<sup>377</sup>

Aristoteles'e göre bu oluşu gerçekleştiren ilk fail Tanrı'dır. O, ilk hareketi vererek, oluşu başlatmıştır. Her şey onda başlamıştır ve yine ona dönecektir. Ancak O, tek tek her oluşun faili değildir. O, sadece hareketi verendir. Diğer oluşlar arzu ve şevkten kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd'e göre de oluş bu şekilde gerçekleşmektedir. İlk muharrik oluşu başlatmıştır. Bu sebeple O hem ilk ilke, hem ilk muharrik hem de ilk faildir. Yine ona göre de Tanrı tek tek her şeyin faili değildir. Ancak O, ilk hareketi vermekle kalmamış, âleme her an müdahale etmektedir. Diğer oluşlar ise arzu, şevk dışında sevgi ve itaat ile de bir araya gelmektedir. Çünkü o varlıklar içlerinde mündemiç bulunan gaye ile birleşirken, aynı zamanda ilk faile itaat da etmiş bulunmaktadırlar. Bunu zorunlu olarak değil sevgi ile de yapmaktadırlar. Bu husus Aristoteles ve İbn Rüşd'ün ayrıldıkları temel konulardan biridir. Ayrıca Aristoteles'in hiçbir şeyi bilmeyen Tanrısı karşısında, İbn Rüşd'ün Tanrısı her şeyi bilir. Tanrının bir şeyi bilmediğini söylemek ona eksiklik atfetmektir. Ancak Tanrı varlıkları tikel tarzda değil, tümel tarzda bilir. Onun bilgisi ile insanın bilgisi birbirinden farklıdır. Fiili sonucu oluşan varlık da dolayısıyla nedenlisini bilecektir.

Her iki filozofa göre doğal, sınavi ve rastlantısal olmak üzere üç çeşit oluş vardır. Doğal oluş, cevherin ortaya çıkmasıdır. Sınavi, sanat tarafından meydana gelen oluşlardır. Rastlantısal ise olağanın dışında oluşan şeylerdir.

Aristoteles'e göre yok oluş, cevherin ölümü, oluşun da zıddıdır. İbn Rüşd'e göre de mevcudun sona ermesidir. Her ikisine göre de, yok oluş maddidir. Suretler yok olmaz. Bu sebeple mutlak anlamda oluş varken, mutlak anlamda yok oluş yoktur. Ancak İbn Rüşd, Aristoteles'ten farklı olarak bir yorum daha ekliyor. Ona göre oluş ve yok oluşun da bir sureti vardır. Yani olma ve olmama imkânı vardır. Aksi halde tüm

<sup>377</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 75

varlıkların varlığı zorunlu olurdu. Aristoteles ise bu konuda herhangi bir fikir belirtmiyor.

Oluş ve yok oluş konusu incelendiğinde, İbn Rüşd'ün dini inancı ile çeliştiğini düşündüğü alanları eleştirmiş ve Aristoteles'ten ayrılmıştır.

### 3.9. Tümler

Aristoteles'e göre tikel nesnelere bağımsız bir tümler dünyası yoktur. Tümler vardır ancak nesnenin içindedir. Tümlerin, tikellerin ilkesi olması mümkün değildir. Zira tümler devinimsizdir. Eğer devinimsiz olan tümel, şeylerin ilkesi olacaksa bu durumda şeylerin de devinimsiz olması gerekir. Bu da olmadığına göre tümler, tikellerin ilkesi olamaz. Tümler töz de değildir. Tümlerin töz olmadığına, tümlerin var olmakla birlikte, nesnelere ayrı olmadığına İbn Rüşd, Aristoteles ile hem fikirdir.

### 3.10. Varlık

Aristoteles'e göre varlık tözdür. Varlık özü bakımından varlık, ilineksel anlamda varlık, doğru anlamında varlık ve kuvve-fiil açısından varlık olmak üzere dörde ayrılır. Gerçek varlık türü, özü gereği varlıktır, yani varlık olmak bakımından varlıktır. İbn Rüşd de bu tasnifi kabullenir. Metafiziğin inceleme alanının özü gereği varlık olduğunu belirtir. Yine ikisine göre de varlık aynı zamanda on kategoriye delalet eder. Bir şeyin bir olduğunu söylemekle, var olduğunu söylemek aynıdır. O halde birlik varlığın tözsel yüklemidir. Nasıl ki varlık tüm kategorilerde bulunuyorsa, birlik de tüm kategorilerde bulunur. İyilik de aynı şekilde bulunur. "Öyleyse, birlik ve iyilik aşkın varlığın tözsel yüklemeleridir. Çünkü tüm kategorilere uygulanabilir yani bir kategori ile sınırlı değildir."<sup>378</sup>

Aristoteles'e göre asıl varlık, ilk varlık olan cevherdir. Bu cevher kendisi hareketsiz olup hareketin kaynağıdır. Bilfiildir ama hareketi vermenin dışında bir reaksiyonu yoktur. Her şey ondan başlamış, yine ona dönecektir, ancak o bunun farkında değildir. İbn Rüşd'e göre de asıl varlık Tanrı'dır. O, hareketsiz ama hareketin kaynağıdır. O, bilfiildir ve hareketi vermekle kalmaz, devamlı yaratma halinde âleme müdahale eder. Aristoteles'ten farklı olarak O, bunun farkındadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün varlık âleminde kabul ettiği başka bir tasnif de vardır. Bu, pratikte Aristoteles'te varmış

<sup>378</sup> Frederick Copleston, *Aristoteles*, s. 31

gibi gözükse de teoride yoktur. Aristoteles bu konuda yeterince açıklama yapmamıştır. O da şudur:

İbn Rüşd'e göre varlıklar başka açıdan üç kısma ayrılır. Bunların ikisi birbirine zıttır ve iki ayrı kutupta yer alır. Üçüncüsü ise bu ikisinin arasında yer alır ve her iki zıttan da özellikler almıştır. Birincisi; bir başkası tarafından da bir başka şeyden de var edilmemiş, zamanın dışında olan zorunlu varlıktır ki bu da Tanrı'dır. İkincisi ise; insan, hayvan, bitki gibi Ay-altı evreninin, oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklarıdır. Zamanın içindedirler. Üçüncü varlıklar ise; bu iki âlem arasında yaratılmış, bir fail tarafından hareket ettirilen, zamanla ilişkisi olmayan ve bir başka şeyden oluşmayan varlıklardır. İbn Rüşd'ün bu tasnifi, onun âlem anlayışından doğrudan etkilenmiştir. Bu görüşün doğal sonuçlarını ise âlem bahsinde inceleyeceğiz.

### 3.11. Mekân

Mekânın, hareketin kendisinde gerçekleştiği yer olduğu konusunda her iki filozof da hem fikirdir. Mekân, hareket ve değişimi için gereklidir. Bu sebeple cismin olmadığı bir mekândan söz edemeyiz. Dolayısıyla, boşluk diye bir şey yoktur. Aynı şekilde sınırsız, sonsuz bir mekân da yoktur.

Aynı şekilde her iki filozofa göre, mekân ne madde, ne form, ne boyut, ne uzay, ne de boşluktur. O cismin sınırlandırılır. Dolayısıyla o, sonlu ve sınırlıdır.

İki filozofun mekân konusunda ayrıldıkları nokta ise üst âlemde mekânın var olup olmadığıdır. Aristoteles'e göre üst âlemde mekân yoktur. Ancak İbn Rüşd bu konuda Aristoteles ile aynı fikirde değildir. Çünkü burada yer değiştirme hareketi vardır. Yer değiştirme hareketi için de mekân gereklidir. Burada Aristoteles'in kendi sistemi açısından bir çelişkiye düştüğünü söyleyebiliriz.

### 3.12. Zaman

Aristoteles'e göre hareketin ilkelerinden biri de zamandır. Dolayısıyla zaman, hareketin kendisinde gerçekleştiği bir sistemdir. Ve zaman bölünebilir bir şeydir. Zaman gelecek ve geçmiş zamandır. Şimdiki zaman dediğimiz ise "an"lardır. Anlar ise zaman değildir. Zaman kesintisizdir. Ve zaman hem ruhen hem de zihnen vardır. Çünkü Aristoteles'e göre ruh olmadan zaman da olmaz. Çünkü sayacak bir beden olmadan zamanın da bir anlamı kalmaz. Bu şekilde Aristoteles, *psikolojik ve idealist bir zaman*

*anlayışına sahip oluyor.*<sup>379</sup> İbn Rüşd'e göre de zaman ve mekân, bünyesinde değişim ve hareketi barındıran varlıklar için söz konusudur. *Zaman, hareketin anlar bakımından önce ve sonraya bölünmesinden başka bir şey değildir.*<sup>380</sup> Ve geçmiş ve gelecek olarak bölünmektedir. Anlar ise şimdiki zamana aittir. Anlar zamanın parçası olmadığından, zaman anların bileşiminden mürekkep bir varlık değildir. An, geçmiş ve gelecek arasında bir sınırdır. Bu sebeple an bilinmeden, zaman bilinemez. Buraya kadar anlatılanlarda iki filozof aynı kanıyı paylaşır. Zaman sadece zihni bir durumdur. Objektif bir varlığı yoktur. Yine her ikisine göre de zaman ortadan kaldırılamaz. Oluş ve bozuluşa uğramaz. *Hareketle zaman arasında zorunlu bir bağlantının bulunduğu hususu doğrudur. Zaman, zihnin harekete oranla meydana getirdiği bir şeydir; bununla birlikte ne hareket ne de zaman ortadan kaldırılabilir; çünkü zamanın varlığı, ancak hareketi kabul etmeyen varlıklarda imkânsız olur. Zaman ancak hareketli varlıklarla ya da onların varlığının düşünülmesiyle zorunlu olarak ilişkilidir.*<sup>381</sup>

Aristoteles'e göre her harekette bir zaman mutlaka vardır. Ancak Ay-üstü âlemdeki varlıklar zamandan münezzehtir. Ay-altı âlem için zaman vardır. Bu konuda İbn Rüşd de Aristoteles ile aynı kanıya sahiptir.

### 3.13. Ruh

Aristoteles'e göre, beden dediğimizde, madde ve suretin birbirine bağlılığı gibi, bedeninin de ruha bağlı olduğunu düşünürüz. Çünkü beden olmadan ruhun, ruh olmadan da bedeninin bir anlamı yoktur. Ruhun tek başına bir varlığı yoktur. O yetkinleşmek için bedene ihtiyaç duyar. Ruh bedeninin şekli, beden de ruhun aletidir. Bu sebeple ruh ve beden bir birlik ve bütünlüktür. Birbirinden ayrılamaz. Ruh bedenden ayrılınca, canlılık biter. Ruh da ölür. İbn Rüşd'e göre de ruh ve beden bir bütündür. Biz insan terimini kullandığımızda, onu ruh bedenden müteşekkil bir varlık olarak algılarız. Ancak İbn Rüşd'e göre, ruhun bedenden ayrı bir varlığı vardır. Ruh bedenle yetkinleşir. Hatta ruh birçok işlevini bedeninin organları vasıtasıyla yerine getirmektedir. Ancak bu onun sayesinde var olduğu anlamına gelmez. Bu sebeple ruhun bedenden ayrı bir varlığı vardır. Ruh bedenden ayrılrsa da varlığına devam eder. Dolayısıyla bireysel ruh ölmez.

<sup>379</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, s. 284

<sup>380</sup> Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelenmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2008, s. 219

<sup>381</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 41

Fonksiyonlarını devam ettiremese de varlığına devam eder. Ruhun varlığını sürdürmesi ise akıl sayesinde gerçekleşecektir. Çünkü akıl maddeden soyut ve bağımsız tek güçtür.

Aristoteles'e göre ruh, canlılığın prensibidir. Canlılığın kaynağı ise kalptir. Ruh ise kalbin bir fonksiyonudur. İbn Rüşd'e göre de ruh bedene canlılık verir. Bunu da ruhta bulunan güçler sayesinde yapar. Ancak ruhun hangi organın fonksiyonu olduğunu bilemeyeceğimizi ifade eder. Çünkü bu konuda elimizde net bir bilginin olmadığını söyler.

Aristoteles ve İbn Rüşd'e göre ruh; bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üçe ayrılır. Bu ruhlarda beslenme, hayal etme, üreme, duyu, ortak duyu gibi, kuvve halinde güçler mevcuttur. Beslenme, tüm ruhların ortak özelliğidir. Bitkisel ruh en aşağı kademede, hayvani ruh, en üst kademede ise insani ruh yer alır. İnsani ruhu, diğer ruhlardan ayıran şey akıldır. Akıl en üstün melekedir. Ve tüm bu ruh kademelerinin üzerinde ise akıl yer alır. Ruh çeşitleri ve bu ruhlardaki güçlerin varlığı ve fonksiyonları konusunda her iki filozof da aynı düşünmektedir. Yine her iki filozofun ortak olduğu kanı, aklın ezeli ve ebedi oluşudur. *Nous, ölümsüzdür; çünkü o etkindir.*<sup>382</sup> Beden yok olsa bile akıl yok olmaz. Akıl kademeleri içinde en üst kademede ise faal(etkin) akıl bulunur. O da ölümsüzdür. Çünkü o bir cevherdir. İbn Rüşd'e göre de faal akıl ilahi niteliktedir. İnsan ile Tanrı arasındaki iletişimi sağlayan güçtür. Bu güç Aristoteles'te "Kutsal Ruh", İbn Rüşd'de ise "Cebrail" olmaktadır. Aynı şekilde İbn Rüş'e göre de faal akıl manevi bir cevherdir.

Her iki filozofun aynı düşündüğü konulardan biri de, duyu gücünün fonksiyonları ve bilginin oluşma şeklidir. Onlara göre, duyu aracılığıyla gelen bilgi, bir takım zihni ameliyelerden geçerek oluşmaktadır. Bu şekilde ameli yani kesin olmayan zanni bilgi elde ediliyor. Buna akli fonksiyonlar eklenince, yani akıl devreye girince tecrübi(nazari) bilgi elde ediliyor. Ameli bilgide tikelin bilgisi elde edilir ki bu bilgi pratik bilgidir. Nazari bilgide ise tümelin bilgisi elde edilir ki bu da teorik bilgidir.

Aristoteles'e göre ruh, ezeldir ama ebedi değildir. Ancak İbn Rüşd'e göre ruh hem ezeli hem de ebedidir. Yine Aristoteles'e göre ruh, madde ile surete kıyaslanır. Ancak İbn Rüşd'e göre ikisi birbirine kıyaslanamaz. Çünkü ikisi mahiyet açısından aynı değildir. Buradan Aristoteles şu sonuca ulaşır: nasıl ki madde ve suret birbirine muhtaçsa ruh da bedene muhtaçtır. Birbirinden ayrılamaz. Ayrıldığında ferdi cevher

---

<sup>382</sup> Frederick Copleston, *Aristoteles*, s. 69

varlığına devam edemez. İbn Rüşd'e göre ise: ruh bedene muhtaç değildir. Birbirinden ayrılabilir. Ayrıldığında varlığını devam ettirir.

Aristoteles'e göre ruh hareketsizdir. Ancak İbn Rüşd'e göre hareketlidir. Çünkü beden yok olduğunda varlığını sürdürebilir.

Aristoteles ve İbn Rüşd'ün ruh-beden problemi konusunda ayrıldıkları temel nokta, ferdi cevherin ölümsüzlüğü problemidir. Aristoteles bu problemi madde-suret problemi açısından değerlendirip, madde ve ruhun ayrılamayacağını savunmuş, ferdi ruhun ölümlü olduğunu iddia etmiştir. Ancak Aristoteles'in burada bir çelişki yaşadığını görmekteyiz. Eğer ruh-beden problemi, madde-suret problemi açısından ele alınacaksa, ezeli ve ebedi olan suret, ölümlü ruh ile nasıl benzeşmektedir. Aristoteles buna bir açıklık getirmemiştir. İbn Rüşd ise bu konuda daha tutarlı gözükmektedir. O iki problemin benzeştiğini ama aynı olmadığını, dolayısıyla birbirine kıyaslanamayacağını iddia eder. Bu şekilde ferdi ruhun ölümsüz olduğuna karar verir.

### 3.14. Âlem

Aristoteles'e göre âlem bir bütündür. O, hat ve yüzeylerden oluşmuş bir cisimdir. Âlem her ne kadar Ay-üstü ve Ay-altı âlem olarak ikiye ayrılrsa da âlem denilince ikisinin toplamı akla gelir. Âlem bir cisim olduğundan mutlak bir varlığa sahiptir. Mutlak bir varlığa sahip olduğundan da mükemmellik zaruridir. Ay-altı âlem, hava, toprak, su, ateş gibi dört unsur ve insan, hayvan, bitki gibi canlı organizmalardan oluşur. Ay-üstü âlem ise basit gök cisimlerinden oluşur. Ay-üstü âlem, ilahi bir cisim olan eterle kaplıdır. İbn Rüşd de âlemin bir bütün ve aynı zamanda cisim olduğu konusunda Aristoteles ile hem fikirdir. Ay-üstü âlemin gök cisimlerinden oluştuğu konusunda da ona katılır. Ancak Ay-üstü âlemin eterle kaplı olduğuna katılmaz. İbn Rüşd'e göre Eter -ki o daha ziyade Esir tabirini kullanır-, Ay-altı âlemin oluşumunda rol alan unsurlardan biridir. Onun gök cisimleriyle beraber Ay-altı cisimlere etki etmesi de muhtemeldir. Çünkü gök cisimlerinin Ay-altı âlemdeki varlıkların oluşlarına etki etmesi her iki filozof tarafından da kabul edilen bir görüştür.

Tanrı âlemi sevgi ile kendisine cezbetmiş ve bu şekilde temas etmeden ilk hareket emrini vermiştir. Aristoteles'in Tanrısı hareketi verip, hiçbir şeye karışmayan âlemi de bilmeyen bir Tanrı'ydı. Bu açıdan bakıldığında, bu harekette hem hareketi veren hem de alan şuursuzdur. Bu konuda İbn Rüşd Aristoteles'e katılmaz. Tanrı, hareketi verirken, hem kendisi hem de hareketi alan şuurudur. Çünkü Tanrı zaten kendi

zatından dolayı şüurludur. Hareketi alan varlık da ilahi gayeyi bildiğinden ve zaten ilahi gaye için yaratıldığından, şüurludur. Burada Aristoteles ve İbn Rüşd arasında temel farklılık ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün Tanrısı, âlemin nizamı için diğer varlıkları, insan için de tüm âlemi yaratmıştır. Yani İbn Rüşd'e göre "Tanrı'nın âlemlerle münasebeti süreklidir. Bir başka deyişle Tanrı'nın işi bitmiş değildir."<sup>383</sup> Ancak Aristoteles'in Tanrısı, imkân halindeki ilk maddeye hareket emrini vermiştir. O, sadece kendini düşünür, çünkü o düşüncenin düşüncesidir. İbn Rüşd'e göre de o yalnızca kendisini düşünür. "Çünkü o, kendisinden düşük olanı düşündüğünde kusursuz olmaz. Kendisinden yüksek olanı düşünmesi ise zaten imkânsızdır."<sup>384</sup> Ama bilgi konusunda ayrılırlar. Aristoteles'e göre Allah âlemi bilmezken, İbn Rüşd'e göre Allah âlemi bilir.

Âlem yoktan mı var edilmiştir? İmkân halindeyken fiil haline mi geçmiştir? Veya Tanrıdan taşmak(sudur) suretiyle mi meydana gelmiştir? İbn Rüşd açısından bu sorulara verilecek cevaplar birbirinden çok da farklı olmayacaktır. Ona göre, bu konu sırf kafa karışıklığından başka bir şey değildir. Böyle düşünmesine sebep, yaşadığı dönemdeki felsefe karşıtlığı üzerinden, filozofların dinsizlikle itham edilmeleri olmuş olabilir. Ancak o yine de fikirlerini üstü kapalı olsa da belirtmiştir. İbn Rüşd'e göre âlemin yoktan mı yoksa bir imkândan mı yaratıldığı konusuna Kur'an tam olarak açıklık getirmemiştir. Ancak ayetlerin zahiri manaları onun bir imkândan çıktığını doğrular niteliktedir. İbn Rüşd, Kur'an'da yoktan yaratmayı onaylayacak bir ayet bulunmadığını da belirtir. O halde bunu iddia edenler (Ehlü'l İbda ve'l-ihira)<sup>385</sup>, ayetin zahirini bırakıp, te'vil yoluyla yoktan yaratmaya ulaşmışlardır. Bazı filozof ve kelamcılar(örneğin İbn Sina) ise, sudur Teorisini<sup>386</sup> kabul edip, benimsemişlerdir, onlar Aristoteles'in "birden bir çıkar" sözünü yanlış yorumladıklarından, onun yolundan ayrılmışlardır. Oysa Aristoteles'in birden kastı, bütünlüktür. "İlk ilkeye varıncaya kadar gerek Ay-üstü gerekse Ay-altı âlemdeki tek tek bütün varlıkların var olmaları, aralarındaki irtibatla yani sebep-sebepli ilişkisiyle sağlanmaktadır. Bu ilişki sayesinde

<sup>383</sup> İbrahim Memiş, İbn Rüşd'ün Felsefesinde Allah-Âlem Münasebeti, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2000, s. 110

<sup>384</sup> Bilgehan Bengü Tortuk, *İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2006, s. 61/62

<sup>385</sup> Ehlü'l İbda ve'l-ihira, yoktan yaratmanın varlığını kabul edenlere verilen isim, daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 178, İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 87/89

<sup>386</sup> Sudur Teorisi, âlemin Tanrı'nın yetkinliğinin taşması ile meydana geldiğini kabul eden görüş, daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* s. 179/183 ve İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 87/89 ve Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara, 2003, s. 232/233

varlık kazanan nesnelere, yine bu sayede bir bütün olarak âlemi teşkil ederler.”<sup>387</sup> Yine onlar, “birden bir çıkar” ilkesini düstur edinmiş ama gayb ile şahid âlemini birbirine kıyaslayarak, mantıki bir çelişkinin de içine düşmüştür. Bu sebeple Sudur Teorisi ne mantıken, ne zihnen, ne de dinen onaylanacak bir teori değildir. Dinin zahiri de bu teoriyi desteklemez. Bu teori de gerçekliğini yitirdiğine göre tek tutarlı açıklama olarak Kümün Nazariyesi<sup>388</sup> kalmaktadır. Aksini iddia edecek bir delil elimizde bulunmadığından, mantıki bir çelişki olmadığından ve ayetlerin zahirine de uyduğundan, en doğru teori, âlemin maddenin imkânından yaratıldığıdır. Ancak bu yaratma, sınırlı bir yaratma değildir. “Bunun yerine o, an be an yenilenen bir yaratılışı savunur. Ona göre yaratıcı güç sürekli olarak âlemin hareketini ve devamlılığını sağlayarak onu yaratmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles gibi maddenin ezeliğini, yoktan hiçbir şeyin var olamayacağını kabul eder, fakat maddenin diğer bir mebdeden suret alması hususunda ise Aristoteles’ten ayrılır.”<sup>389</sup>

Varlık nazariyesinde İbn Rüşd’ün varlıkları üç kısımda incelediğini görmüştük. Birincisi zorunlu varlık, ikincisi mümkün varlık, üçüncüsü ise bu ikisi arasında bulunan ve her ikisinden de ait oldukları özellikleri almış olan varlıklardır. İbn Rüşd’e göre bu ikisinin arasındaki varlıklar, Ay-üstü âlemde bulunan, ilk muharrikten hareket alan ve bu şekilde ilk muharrikten ulûhiyet suretleri alan ama oluş ve bozuluşa uğradıkları için de oluş ve bozuluşa uğrayan cisimlerden bozulma alan gök cisimleridir. Ancak burada da iki filozof ayrılmaktadır. Aristoteles’e göre bu varlıkların ruhu vardır ve ilahi karakterlidir. İbn Rüşd’e göre bunların ilkeleri ilahi karakterlidir. Ama kendilerinde ilahi karakterler yoktur.

İbn Rüşd’e göre, âlem tüm bölümleriyle insan ve diğer bütün mevcudatın varlığına uygun düşecek şekilde vardır. Âlem yaratılmıştır ve onun bir yaratıcısı vardır. (İnayet Delili). Bu sanii ise İlk Muharrik Tanrı’dan başkası değildir. İlk muharrikin tabiatında hareket bulunmaz. Ama o hareketin kaynağıdır. “Tabiatında hareket ve değişme bulunmayan varlık ise, her hareketlinin bir hareket ettiricisi ve her eserin bir fa’ilinin bulunduğu, birbirini hareket ettiren nedenlerin sonsuzca devam etmeyip, hiçbir şekilde hareket etmeyen bir ilk nedende son bulacağını kabul edenlerce kesin

<sup>387</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 181

<sup>388</sup> Kümün Nazariyesi, yoktan yaratmayı kabul etmeyen görüş, daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 178

<sup>389</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma*, s. 231

olarak kanıtlanmıştır. Yine kesin olarak kanıtlandığı üzere, tabiatında hareket bulunmayan varlık, tabiatında hareket bulunan varlığın nedenidir.”<sup>390</sup>

Görüldüğü gibi İbn Rüşd’ün Tanrı anlayışı da sürekli yaratma teorisi de Aristoteles’in görüşü ile uyumlu değildir. İbn Rüşd’ün Aristoteles ile yaşadığı bu fikir ayrılığı, dini inançları iyi bilen, ona bağlı olan, Müslüman bir filozof olmasından kaynaklanmaktadır.

Aristoteles’e göre âlem ezeli ve ebedidir. Ancak İbn Rüşd’e göre âlem ezeli ancak ebedi değildir. Âlemin sureti ezeli ancak kendisi sonludur ve zaman tarafından kuşatılmıştır. Suretinin ezeli olması ise zihni bir durumdur.

Aristoteles, türler arasında bir geçiş yoluyla oluşan evrime inanmaz. Ancak gelişme ve değişme açısından evrimin varlığına inanır. Onun için her bir büyüme ve değişme ya da oluş, bir evrimdir. Örneğin, meninin insana dönüşmesi bir evrimdir ve aşamalı bir şekilde gerçekleşir. Ancak sonuç olarak insandan insan çıkar, attan da at. İbn Rüşd için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Sebeplilik prensibiyle yaratılan âlem ve varlıklar, her an yeni bir oluş ve yaratma ile oluşur, büyür ve gelişirler. Bu yaratıcı güç (Tanrı) sayesinde olmaktadır. Bu şekilde süreklilik arz eden âlem görüşü ile o, bugün için modern sayılmayacak evrim teorisini ortaya koyar.<sup>391</sup>

Aristoteles, âlemi bir bütün olarak ezeli ve ebedi bir canlı şeklinde tasavvur eder. İbn Rüşd de âlemi bir bütün olarak ama oluş ve yok oluşa tabi canlı bir varlık olarak tasavvur eder. Aristoteles’e göre âlem, ilk harekete bağlı ve zorunlu olarak varlıktır ve yaratılmamıştır. İbn Rüşd’e göre âlemin varlığı zorunlu değildir. Tanrı’nın bir inayeti ve yaratması ile ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Aristoteles’e göre âlem sonsuz, İbn Rüşd’e göre ise sonludur.

<sup>390</sup> İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 38

<sup>391</sup> Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, Risale Yayınları, İstanbul, 1995, s. 283

## SONUÇ

Her biri birbirinden farklı ortamlarda doğmuş, her biri farklı inançlara mensup, farklı değer yargılarına sahip iki büyük filozofu bir araya getirme amacımız İbn Rüşd için ortaya atılan “özgünlük problemini” araştırıp, gerçeği ortaya koymaktı. Bir yanda hem ortaçağ, hem son dönem Avrupa’sını hem de İslam âlemini derinden etkilemiş bir filozof, diğer yanda Aristoteles’in felsefesine attığı format ile Avrupa’ya rehberlik ve öğretmenlik yapmış ve Latin İbn Rüşdçülüğü akımını başlatmış Müslüman bir filozof. Bu iki filozofun metafiziğini bir tez ile anlatmak mümkün değildir elbette. Bizim bu tezde anlattıklarımız, her iki düşünürün metafiziğinin, kısa bir özeti niteliğindedir.

İki filozofun metafiziğinin birebir aynı olduğunu iddia etmek kanaatimizce iki filozofa da yapılmış büyük bir haksızlıktır. Çünkü birbirinden farklı kültüre, coğrafyaya, dile, dine, renge ve farklı zaman dilimine ait iki insanın felsefesinin birebir aynı olması beklenemez ve beklenmemelidir de. Çalışmamızda göstermeye çalıştığımız bu temel ayrılıklar, iki metafizik görüşün tıpatıp aynı olma ihtimalinin mümkün olmadığını göstermek bakımından önemlidir. Öte yandan bilgi birikerek büyüyen bir olgudur. Hiçbir bilgi tek bir kişiye ait değildir. Söz gelimi sudur teorisi İbn Sina’ya ait değildir. O kendisinden önceki filozofların görüşlerini derlemiş, sonra onları kendi görüşleri ile sentezleyerek kendi özgün felsefesini oluşturmuştur. Bu açıdan İbn Rüşd’ü Aristoteles’in bilgi birikimlerinden faydalandı diye özgün olmamakla itham edemeyiz. Kaldı ki İbn Rüşd Aristoteles’ten etkilenmemelidir gibi bir yaklaşım kabul edilemez. Çünkü bugün bile birçok filozof Aristoteles’ten etkilenmektedir ve gelecek kuşaklar hem etkilenecek hem de esinlenecektir. Günümüzde de Aristoteles, görüşleri ile etkisini sürdürmekte ve ilk öğretmen olarak saygı görmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd’ün, birçok konuda Aristoteles’in görüşlerinin büyük bir kısmını benimsemiş olması kabul edilebilir bir durumdur. Kaldı ki “Aristoteles’i araştırma ve şerh etme” görevini Sultandan bizzat almıştır. Üzerine araştırma yaptığı müelliften etkilenmesi de doğal bir durum olarak görülebilir. Aristoteles’ten etkilenmiş olmasının doğal oluşu bir tarafa zaten onun Aristoteles’i aşmak gibi bir gayesi de yoktur. O, Emirden bizzat aldığı görevi yerine getirmiş, Aristoteles’i şerh etmiştir. Aristoteles’i şerh ederken de görüşlerini de belirtmek sureti ile kendi bakış açısını da ortaya koymuştur.

İbn Rüşd’ün Aristoteles’ten etkilendiği yadsınamaz bir gerçektir. Bunu onun tüm metafiziğinde görebiliriz. Ancak giriş bölümünde de anlattığımız gibi iki filozofun

her ne kadar birbirinden farklı yönü olsa da birbirine benzer yönleri de vardır. Entelektüel bir ailede yetişmek, iyi eğitim almak ve saraya yakın olup, kitap ve eğitime yakın olmak, bu benzer yönlerden biridir. Sadece bu durum bile iki filozofun metafiziklerinin birçok yönden benzer olmasını açıklamaktadır.

İki filozofun metafiziği incelendiğinde birkaç temel konuda büyük farklar gözlenmiştir. Onun dışındaki konularda, tabirlerin farklılaşmasından ziyade büyük farklar gözlenmemiştir. Örneğin Aristoteles'in arkhesi, İbn Rüşd de ilke olmuştur. Yine Aristoteles'in formu, İbn Rüşd de suret olmuştur. Yine her iki filozofta da basit bir evrim teorisinin varlığını görebiliriz. Ancak bu teori, türler arasında bir geçiş şeklinde değildir. Çünkü her iki filozof da türler arasında geçişi kabul etmez. İki filozofun da evrimden anladığı şey, varlığın, kendi türü arasında oluş ve değişim sürecinden geçerek oluşmasıdır. Varlıklar bu şekilde basitten karmaşığa doğru bir oluş evresi içerisinde oluşur ve gelişirler. Örneğin tohumun belli evrelerden geçerek ağaca dönüşmesi, basit anlamda bir evrimin kabulüdür.

İki filozof arasındaki en temel farklar; Tanrı-Âlem, İlk Muharrrik, hareket ve Ruh öğretilerinde ortaya çıkmıştır. Bu konularda çıkan farklılıkların sebebi olarak da dini inançlar öne çıkmaktadır. Örneğin ilk hareket emrini verip, evrene müdahale etmeyen deist Tanrı fikri Aristoteles için sorun teşkil etmezken, teist bir din anlayışına sahip, dindar bir filozof olan İbn Rüşd için engel teşkil etmiştir. Yine aynı şekilde gök cisimlerinin ruhunun olması ve ilahi karakterde olması fikri, Pagan filozof Aristoteles için bir sorun değilken, Tek Tanrılı dine mensup Müslüman bir filozof olan İbn Rüşd için kabul edilemez bir durumdur. Nitekim o, gök cisimlerinin değil, onların ilkelerinin ilahi karakterde olduğunu belirtmiştir.

İbn Rüşd, din ile aklın uyuşmadığını düşündüğü yerde, tercihini hep dinden yana kullanmıştır. Ama o daha çok Kur'an'a öncelik verdiğinden, ikinci el kaynaklara itibar etmemiştir. O, yaptığı yorum ve teviller ile yaşadığı dönemde çok fazla saldırıya maruz kalmıştır. Bu sebeple o gerekli gördüğü yerde tartışmalı konularla ilgili üstü kapalı görüş beyan etmek zorunda bırakılmıştır. Kimi zaman din ile felsefe arasında uzlaşma olduğunu belirterek, gelebilecek tepkileri önlemeye çalışmıştır. Nitekim Gazali'nin "âlemin kıdemi" konusunda filozofları tekfir etmesine dayanamayan İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığını* yazarak cevap vermeye çalışmıştır. Burada hem yoktan yaratmayı hem de imkândan yaratmayı iddia etmenin insanı dinden çıkarmayacağını defaten anlatmaya gayret göstermiştir. Yaşadığı sosyo-politik ortam düşünüldüğünde

böyle davranması normal gözükmektedir. O, çok sevdiği felsefeden vaz geçmemiş ama hep bir savunma pozisyonunda bulunmak durumunda kalmıştır. Yine başka bir fark *Orta Şerhte* göze çarpmaktadır. İbn Rüşd, Aristoteles'in kitabında geçen "Tanrı'nın ruhu" tabirini kitabına almamıştır. İbn Rüşd, bu tabirin Pagan kültürü ihtiva ettiğini düşünmüş ve bu sebeple almamış olabilir.

İbn Rüşd ile Aristoteles arasındaki temel farkları sadece din ile izah edemeyiz. Örneğin ruhun ölümlü olduğunu başka İslam filozofları da dile getirmiştir. Çünkü ruhun ölümlü olduğu fikri İslam'a aykırı değildir. Ancak İbn Rüşd bu konuda Aristoteles'ten ayrılmış, reddiye yazdığı Gazali ile aynı noktada buluşmuş ve ruhun ölümsüz olduğunu iddia etmiştir. Sadece bu durum bile bize İbn Rüşd'ün kimseyi taklit etmediğini ispatlamaktadır. O, kendi mantığına uymayan bir görüşü kimden gelirse gelsin reddedebildiği gibi, mantığına uyan başka bir görüşü de kimden geldiğine bakmaksızın kabul edebilmiştir.

İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in taklitçisi olmadığını fakat takipçisi olduğunu, onun Antik Yunan, İslam felsefesi ve kelamına olan hâkimiyetinden de kolaylıkla anlayabiliriz. O, Aristoteles'i şerh ederken hem Antik Yunan filozoflarının görüşlerinden hem İslam filozoflarının konu ile ilgili düşüncelerinden hem de İslam mezheplerinin konuya bakışlarından örnekler vermiştir. Konuya hâkimiyeti ile bu görüşleri birbiri ile kıyaslamış, yeri geldiğinde Yunanlı filozofları, yeri geldiğinde Müslüman filozofları, yeri geldiğinde de Müslüman kelamcıları eleştirmiştir. Şayet söylendiği gibi salt Aristoteles takipçisi olsa bu karşılaştırmayı yapamayacağı ve Aristoteles'i kabul edeceği açıktır. Onun konuya hâkimiyetini Aristoteles'in metafiziğine yazdığı *Büyük Şerh(Tefsir)*ten de anlayabilmekteyiz. O yazdığı *Büyük Şerhte*, Aristoteles'ten aldığı metni önce aynıyla vermiş, sonra da satır satır açıklamıştır. Bu, adından mülhem Kur'an'daki Tefsire benzetildiğinden, "Tefsir" adını almıştır. İbn Rüşd'ün yaptığı bu İslami ilimlere has bir yaklaşım olarak değerlendirilebilecek olan "Tefsirci şerh metodu" ona özgü olup, felsefe tarihinde az rastlanan bir metottur. Bu açıdan İbn Rüşd'ün yönteminin, tamamen özgün olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Rüşd'ün felsefesini eklektik olarak kabul etsek bile bu onun değerinden bir şey eksiltmez. Çünkü tüm felsefi akımlar da özünde eklektiktir. Örneğin Platon'un "ideler nazariyesi" ni alıp, değişiklikler yapan Aristoteles'in felsefesi de eklektiktir. Ancak kimse ne dün Aristoteles'in özgünlüğünü tartışmıştır ne de bugün tartışmaktadır. Aristoteles, hala ilk öğretmen "Muallim-i Sani" olarak kabul edilmektedir. O halde İbn

Rüşd'ün felsefesini özgün olmamakla itham etmek tarafsızlıktan uzak bir tutumdur ve bu tutum bilimsel metotla bağdaşmaz.

Aristoteles ve İbn Rüşd, tarihe bıraktıkları iz ile çok tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Her biri kendi içinde tutarlı ama zaman zaman inanç ve kültürlerinin etkileri altında felsefelerini oluşturmuşlardır. Bu sebeple ikisinin felsefesi de özgün ve biriciktir. Her ikisi de öncekilerin birikimini sentezlemiş ve yeni bir sistem kurmuştur.

Yaptığımız araştırmalar göstermiştir ki İbn Rüşd, Aristoteles'ten etkilenmekle birlikte, asla onun taklitçisi olmamıştır. O, geçmiş görüşlerin ışığında, metafiziği ve Aristoteles'i yeniden yorumlamış ve kendine özgü bir metafizik kuramı oluşturmuştur. Bu metafizik anlayışı oluştururken temel kılavuzu akıl ve vahiy olmuştur. O, din ve felsefeyi uzlaştırmayı kendisine şiar edinmiş ve bu konuda çok çaba sarf etmiştir. Ama ne yazık ki ne yaşadığı dönemde ne de sonraki dönemde İslam âlemince hak ettiği değeri görememiş ve anlayamamıştır. O, hak ettiği değeri çok uzaklarda bulmuş, ama bunu görmeye ömrü kifayet etmemiştir. Yalnız bir filozof olarak yaşamış, yalnız olarak ölmüştür. O, hem doğup büyüdüğü topraklarda hem de Doğu İslam dünyasında hep Araf'ta kalmıştır. Avrupa'da ise Latin İbn Rüşdçüleri onun etkisinde kalarak, ona hakkını teslim etmişlerdir. Bazen söyleyemedikleri şeyleri ona söyleterek, arkasına gizlenmişlerdir. Ancak diğer taraftan Avrupa'da da çeşitli hücumlara maruz kalmış, dini ifsat etmekle suçlanmıştır. Hatta öyle ki Hristiyan din adamları, İbn Rüşd'ü dinsizlikle itham ederken, Gazali'nin kitaplarından yararlanmışlardır. Ancak İbn Rüşd, Avrupa'da her ne kadar çeşitli hücumlara maruz kalsa da, The Commentator lakabına layık görülmüş ve Latin İbn Rüşdçülüğü denilen bir akımı başlatmıştır. Sadece Avrupa'da açtığı bu çığır bile onu özgün ve biricik yapmaya yetebilecek düzeydedir. Çünkü İbn Rüşd Avrupa'yı derinden etkileyen, nadir Müslüman düşünürlerden biridir.

Tekfirci zihniyet hem İslam âleminde hem de Hristiyan âleminde, filozof ve düşünce adamlarının önünü tıkamış, yol almalarına engel olmuştur. Aristoteles ve İbn Rüşd de ayrı dünyaların insanı olarak, aynı muameleye maruz kalmışlardır ne yazık ki. Ama yaşadıkları zor koşullara rağmen yılmadan çalışmış ve eserlerini yazmaktan da geri durmamışlardır. Bizler ise bize bıraktıkları eserler ve bilgi birikimlerinden dolayı onlara çok şey borçluyuz.

## KAYNAKLAR

- AKGÜN, Tuncay, *Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Felsefesi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2011.
- ALPER, Ömer Mahir, *İslam Akıl ve Hakikat*, Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 7 sayı 3 Eylül – Aralık 2010.
- ARİSTOTELES, (*Cogito*)*Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, 2001.
- ARİSTOTELES, *De Anima*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara, 2011.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- ARKAN, Atilla, “Klasik Eser (de anima) Okuyucusu Olarak İbn Rüşd”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2015.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- ARUÇ, Numan Yusuf, *İbn Rüşd'ün Felsefi Düşüncesi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007
- AZİMLİ, Mehmet, *Tarih Okumaları*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2013.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yayınları, Ankara, 2003.
- BEDEVİ, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin oluşumunda İslam'ın Rolü*, İz Yayıncılık, çev. Muharrem Tan, İstanbul, 2012, s. 31
- BİRAND, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından, XXIII, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1958.
- BİRAND, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, no: 198, CLXXX, 4. Baskı, Ankara, 2001.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristoteles ve Gazali Metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013.
- BOZKURT, Ömer, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 127846, Ankara, 2003.
- COPLESTON, Frederick, *Aristoteles Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013.
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *Felsefe Tarihi Antik Doğu'dan Modern Batı'ya*, Nobel Yayınları, İstanbul, 2000.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül ve BABÜR, Saffet, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1993.
- DERBEDER, Fazıl, *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Felsefe Anabilim Dalı Sistemantik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Denizli, 2007.
- ELMALI Osman ve ÖZDEN H. Ömer, *İlkçağ Felsefesi Tarihi, Felsefe Tarihi-1*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2011.
- ELMALILI M. HAMDİ YAZIR, *Kur'an-ı Kerim*, Mekki Yayıncılık.
- FAHRETTİN, Rızaeddin bin, *İslam Filozofu İbn Rüşd*, haz. Remzi Demir, Gündoğan Yayınları, 1997.
- FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- HATİPOĞLU, Hüseyin, *Bakillani ve İbn Rüşd'de İrade-Fiil ilişkisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2016.
- HİTTİ, Philip K, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, Risale Yayınları, İstanbul, 1995.
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.
- İBN RÜŞD, *Metafizik Büyük Şerhi(Tefsiru ma ba'de't-Tabia)*, 2. Cilt, not: Sonraki dipnotlarda kısa ismi "Tefsir" verilecektir. çev, muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- İBN RÜŞD, *Metafizik Şerhi(Telhisu ma ba'de't-Tabia)*, not: sonraki dipnotlarda kısa ismi "Telhis" verilecektir. Çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- İBN RÜŞD, *Tefsiru ma-Ba'de't-Tabia(Metafizik Büyük Şerhi)*, Tefsir 1. Cilt olarak anılacaktır, çev, muhittin Macit, İstanbul, 2016.
- İBN RÜŞD, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986.

- KARLIĞA, Bekir, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014.
- KEKLİK, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978.
- KOYRE, Alexandre, *Yeniçağ Bilimin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000.
- LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.
- MEMİŞ, İbrahim, *İbn Rüşd'ün Felsefesinde Allah-Âlem Münasebeti*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2000.
- MUTLU, Esra Çağrı, *Aristoteles'te Madde Kavramı ve Bilinebilirlik Problemi*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Muğla, 2012.
- ÖKTE, M. Kutluğhan Savaş, “Antikçağda İktisadi Düşünce”, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, Bahar-2008, c.7/24.
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, TDV Yayınları, Ankara, 2012.
- RENAN, Ernest, *Averroés Et L'averroisme*, “Fragment De La Vie D'ibn-Roschd Par El-Ansari”, Averroés Et L'averroisme, El-ensari'nin Arapça orijinali Ernest Renan'ın kitabının son bölümünde bulunmaktadır.
- ROSS, W. David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.
- ŞAHİN, Filiz, *İslam Felsefesinin Serüveni*, Delta yayınları, İstanbul, 1996.
- ŞERİF, M. M, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- ŞEYBAN, Lütfi, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- ŞİMŞEK, Oya, *İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2007.
- TANRIKULU, Oya Esra, *Aristoteles'in Felsefesinde Form Kavramının İşlevi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yayınlanmamış Master Tezi, Ankara, 2016.

- TASLAMAN, Caner, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2008.
- TAYLAN, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, no.80, İstanbul, 1994.
- TORTUK, Bilgehan Bengü, *İbn Rüşd Felsefesinde Yaratılış Meselesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2006.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ülken Yayınları, İstanbul/Şişli, 3. Baskı.
- WATT, W. Montgomery *Islamic Surveys I Islamic Philosophy and theology*, *İslam'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Prof. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993.
- VURAL, Mehmet, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, Elis Yayınları: 48, Ankara, 2009.
- YALIN, Salih, *İbn Rüşd Felsefesinde Kategoriler*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 98901, Kayseri, 2000.
- YALIN, Salih, *İbn Rüşd ve Sühreverdi de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelenmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2008.
- YILDIRIMER, Şeniz, “İbn Rüşd felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü”, [dergipark.gov.tr/download/article-file/192119](http://dergipark.gov.tr/download/article-file/192119)
- YILDIZ Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1998.
- YÜCELER, Hakan, “Aristoteles’in Metafiziği”, *Cogito Dergisi*, Aristoteles, Yapı Kredi Yayınları, sayı 77, Yaz, 2014.
- ZİYA PAŞA, *Endülüs Tarihi*, Selis Yayıncılık, İstanbul, 2016.

## EKLER

## Ek 1. Orijinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Fatıma Ravza YILMAZ
Öğrenci Numarası	151213110
Enstitü Anabilim Dalı	Türk Dili ve Edebiyatı
Programı	Yeni Türk Edebiyatı
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Tarık ÖZCAN
Tez Başlığı (Türkçe)	Demet Altınyeleklioğlu'nun Romanlarında Yapı ve İzleğin Popüler Açından İncelenmesi

## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE


Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 194 sayfalık kısmına ilişkin, 03.09.2021 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 2 .....'dir.


Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

  
Prof. Dr. Tarık ÖZCAN  
.....  
Danışmanın Adı-Soyadı  
(İmzası)

  
Prof. Dr. Ahmet BURAN  
.....  
Anabilim Dalı Başkanı  
(İmzası)

Lisansüstü tezler, savunma öncesinde intihal program raporu ile birlikte enstitüye teslim edilir.

İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

## ÖZ GEÇMİŞ

Sibel TEKİN 1983 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Elazığ'da tamamladıktan sonra 2010 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimine başladı. 2015 yılında mezun oldu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı'na Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak atandı. Halen Milli Eğitim Bakanlığı'nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni olarak çalışmaktadır.

